

# مجموعه مقالات تاریخ اسلام و ایران

نویسنده : رسول جعفریان

استاد دانشگاه تهران

منبع : کتابخانه ی تخصصی تاریخ اسلام و ایران

[www.historylib.com](http://www.historylib.com)

ناشر الکترونیکی :

قرآن ستر

[www.qurancenter.blogfa.com](http://www.qurancenter.blogfa.com)

[www.realprophet.blogfa.com](http://www.realprophet.blogfa.com)

## فهرست

- ۱۲..... تشیع اعتدالی - گفتگوی مجله هفت آسمان .....
- ۲۸..... گزارش و نقدی بر تصحیح محافل المؤمنین (اثری در تاریخ و تراجم علمای روزگار صفوی).....
- ۴۶..... خلیج فارس و غیرت شاه‌عباس .....
- ۴۸..... نخستین آگاهی های ما از فرنگ - یک گزارش کوتاه .....
- ۵۱..... سفری به مکه همراه شیخ شهید فضل الله نوری .....
- ۵۶..... گزارش سفر به ترکیه ( ۱۰ - ۱۸ خرداد ماه ۱۳۸۳).....
- ۷۴..... تمدن مرد سالار (گزارش سفر به ریاض ۱۱ - ۱۶ دی ماه ۱۳۸۳).....
- ۹۲..... شیخ حسین لنکرانی چگونه آدمی بود .....
- ۱۰۴..... گزارش سفر به اردن و شرکت در کنفرانس وحدت اسلامی .....
- ۱۲۲..... محدوده سرزمین ایرانی ها در میانه قرن هشتم هجری .....
- ۱۳۷..... داستان تسلط وهابیان بر نجد ( نگاهی به کتاب العثمانيون و آل سعود فی الارشیف العثماني ) .....
- ۱۴۳..... ایران مرکز ربع مسکون .....
- ۱۵۱..... آیا کعب الاحبار در قتل خلیفه دوم دست داشته است؟ .....
- ۱۶۷..... شکل گیری دانش تاریخ در اندلس اسلامی .....
- ۱۷۹..... مسأله «لزوم زنده بودن مرجع تقلید» در نیمه نخست دوره صفوی .....
- ۱۹۵..... حیدر علی قلمداران و دیدگاه او در باب حکومت اسلامی .....
- ۲۱۳..... حسینیه ارشاد و ساواک ( نگاهی به کتاب حسینیه ارشاد به روایت اسناد ساواک ) .....
- ۲۲۸..... فخرالدین حجازی و فعالیت های سیاسی - مذهبی او به روایت ساواک .....
- ۲۳۸..... در غربت غربی ( مروری بر زندگینامه خود نوشت دکتر سید حسین نصر ) .....
- ۲۴۹..... ترکیب غلط «پیامبر اسلام» را بکار نبریم .....
- ۲۵۲..... سفرنامه اولیاء چلبی چگونه کتابی است؟ .....
- ۲۵۹..... مروری بر خاطرات ابوالفضل توکلی بینا .....
- ۲۶۴..... سهم حجت الاسلام کافی در انقلاب اسلامی .....
- ۲۷۶..... چگونه آنتولی از دست صفویان رفت .....
- ۲۸۹..... پژوهشی تازه در باره نصیریبه (مروری بر کتاب الفرقة الهامشیه فی الاسلام) .....
- ۲۹۳..... آیت الله سید محمد باقر درچه ای مرجعی معتدل در عرصه اندیشه های شیعی ( معرفی کتاب ستاره ای از شرق ) .....

- ۲۹۹..... اشارتی درباب زندگی مرحوم محمد باقر نجفی و کتاب بهائیان
- ۳۰۳..... منابع تاریخ جزیره العرب در متون جغرافیای کهن ایرانی
- ۳۱۶..... در باره کتاب الترتیب الاداریه کتانی و بستر تاریخی تألیف آن
- ۳۲۹..... مروری بر خاطرات حجت الاسلام حسنی امام جمعه ارومیه
- ۳۴۰..... خاطرات حجت الاسلام بکائی از ارومیه، تبریز و تهران (انقلاب نامه)
- ۳۴۸..... امریکا چگونه ایران را از دست داد (مروری بر خاطرات گری سیک از انقلاب ایران)
- ۳۶۲..... سیاحت نامه اولیا چلبی و گزارش سفر او به مدینه منوره در سال ۱۰۸۱ هجری
- ۳۶۹..... فریدون توللی و قصیده خاکبوس او در ستایش امام رضا علیه السلام
- ۳۷۲..... زندگی، اندیشه و آثار محمد باقر کمره ای (۱۲۸۴ - ۱۳۷۴)
- ۳۹۱..... مناظره مذهبی شاه عباس اول با کشیشان پروتستان و کاتولیک
- ۳۹۶..... شهید حقانی و وضعیت فرهنگی - مبارزاتی قم در اوائل دهه پنجاه (مروری بر پرونده وی در ساواک)
- ۴۰۲..... تحفه هند (بخش نخست)
- ۴۲۰..... تحفه هند (بخش دوم)
- ۴۳۹..... علمای اصفهان و ملی شدن صنعت نفت ایران
- ۴۵۹..... سه روز در بحرین، دیار کهن تشیع
- ۴۷۷..... مروری بر مصائب النواصب قاضی نورالله شوشتری (موضوعات منازعات مذهبی در قرن دهم هجری)
- ۴۹۵..... تاملی در فصل «محمد» (ص) تاریخ اسلام کمبریج
- ۵۰۱..... اندر نادرستی خبر «طلع البدر علینا»
- ۵۰۸..... شرح یک حادثه هولناک در مکه در سال ۹۴۵ هجری
- ۵۱۶..... یادداشتی در باره ۱۵ خرداد ۱۳۴۲
- ۵۲۳..... اندر نادرستی خبر «طلع البدر علینا»
- ۵۳۰..... خزاعی ها و نقش آنان در تشیع ایران
- ۵۴۶..... جنبش مشروطه از دیدگاه امام خمینی
- ۵۶۵..... انتقادات یک کشیش اروپایی علیه پیامبر (ص) و پاسخ های یک کشیش پرتغالی مسلمان شده به او از قرن هفدهم میلادی
- ۵۷۵..... امکان یا امتناع ترکیب «مشروطه با مشروعه»
- ۵۸۱..... میرزا عبدالله افندی و یادداشت های وی در باره میراث مکتوب شیعه در بحرین
- ۵۹۸..... «تاریخ مقدس» کهن ترین اثر ترجمه شده از انگلیسی به فارسی در باره زندگانی حضرت محمد (ص) از واشنگتن اروینگ
- ۶۰۹..... در میهمانی خدا و رسول (ص)

- برگی از تاریخ تأسیس دولت صفویه به روایت یک منبع سنی از قرن دهم ..... ۶۲۷
- سفرنامه سید علی خان شیرازی از مکه به حیدرآباد هند (سالهای ۱۰۶۶ - ۱۰۶۸) ..... ۶۳۴
- محمد (ص) در اروپا ..... ۶۳۶
- حکمت انتخاب محل مسجد النبی در مدینه توسط رسول خدا (ص) ..... ۶۵۴
- نجم الدین اسکندر (م بعد از ۱۰۸۳) و کتاب «لب الخیر» در تاریخ عمومی اسلام ..... ۶۶۱
- سنگ مقام نه سنگ قبر (یادداشتی در باره سنگ قبر منسوب به امام رضا علیه السلام) ..... ۶۶۶
- ابوالسعادات شفروه عالم شیعه امامی اصفهان در قرن هفتم هجری و یادداشتی در باره حمله مغول به اصفهان ..... ۶۷۷
- تمسک به سنت نبوی برای مخالفت با حکمت الهی ..... ۶۸۴
- کتاب «اسرار الامامه» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ..... ۶۹۵
- عراق پس از صدام و مرجعیت شیعه (اصول فکر سیاسی آیت الله سیستانی) ..... ۷۰۵
- ترویج نگرش خوشبینانه توسط رسول خدا (ص) (بررسی موردی تغییر اسامی تازه مسلمانان) ..... ۷۱۴
- در باره یادداشت ها و درس های شهید مدرس در دوران تبعید (معرفی کتاب گنجینه خواف) ..... ۷۳۰
- سفرهای حج ناصر خسرو قبادیانی ..... ۷۳۵
- نگاهی به ادوار تمدن اسلامی ..... ۷۴۴
- موانع گسترش تشیع (تشیع آیین نه فرقه) ..... ۷۵۳
- یادی از مرحوم استاد سید جعفر شهیدی ..... ۷۶۲
- آگاهی های تاریخی و اجتماعی در یک اثر از دوره اخیر صفوی ..... ۷۶۶
- یادی از مرحوم معلم حبیب آبادی (۱۳۸۰ - ۱۳۹۶ق) ..... ۷۷۸
- دوباره در باره عاشورا (مقایسه چند دیدگاه در چند اثر) ..... ۷۸۶
- روایت اسدالله علم از دیدگاهها و رخدادهای ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶ ..... ۷۹۹
- یادداشتی در باره فریدون آدمیت (به مناسبت درگذشت او در ۱۰ فروردین ۱۳۸۷) ..... ۸۱۲
- آینده مرجعیت ..... ۸۱۶
- تاثیر استاد بر شاگرد (رابطه آیت الله بروجردی با آیت الله درچه ای) ..... ۸۲۳
- در باره کتاب: صلح امام حسن (ع): پرشکوه ترین نرمش قهرمانانه تاریخ (مترجم: آیت الله سید علی خامنه‌ای) (به مناسبت ششمین چاپ کتاب) ..... ۸۲۹
- پیش به سوی حکومت اسلامی (صالحی نجف آبادی و اندیشه حکومت اسلامی خواهی) ..... ۸۳۴
- حوزه علمیه لبنان و ایران (یک مرور) ..... ۸۴۰
- گزارشی از نشست متعدی المشرق در قطر (تفاهم سه قوم عرب، ایرانی و ترک) ..... ۸۴۷

- ۸۶۰..... چگونگی یک عالم وهابی سعودی ضد شیعه، ملحد شد؟
- ۸۶۵..... سفر به جاوه قدیم یا اندونزی جدید
- ۸۷۸..... عبرت گرفتن از یک چرخش فکری
- ۸۸۱..... تجدید عاشقی (گزارش سفر عمره - مرداد ماه ۱۳۸۷)
- ۸۹۵..... میراث آخوند خراسانی در دستان آقا سید ابوالحسن اصفهانی
- ۹۰۱..... تعامل اسلام و ایران از نگاهی دیگر
- ۹۱۱..... ابوصلت هروی شیعه معتدل
- ۹۱۴..... حکومت داری به شیوه شاه سلطان حسین صفوی (مصاحبه)
- ۹۲۰..... یادداشتی در باره ادعای بی پایگی فهرست ابن ندیم
- ۹۲۶..... مفاضله میان حسنین یا منازعه میان امامیه و زیدیه (همراه تحلیلی تازه در باره قیام امام حسین)
- ۹۳۹..... پاسخ چند پرسش در باره نهضت عاشورا
- ۹۴۵..... یادداشتی در باره چگونگی پیشرفت اسلام در ایران
- ۹۵۵..... شیعه پژوهی در تاریخ ما
- ۹۶۷..... در باره علل سقوط پهلوی (یک مصاحبه کوتاه)
- ۹۷۳..... رابطه حمله ازبکان به خراسان و گسترش تشیع در هند
- ۹۸۰..... فرانسیس بیکن و شاه عباس
- ۹۸۳..... ماجرای یک شورای فقهی و رأی صادره از علما به نفع کفار
- ۹۸۶..... مروری بر پرونده ساواک سید احمد خمینی
- ۹۹۰..... چرا حاکم نیشابوری کتاب فضائل فاطمه الزهراء (س) را نوشت؟
- ۹۹۶..... آهنگ حجاز (یادی از واقعه شهادت ابوطالب یزدی در مکه در سال ۱۳۲۲ش)
- ۱۰۰۲..... شیخ بهائی برای زمان ما
- ۱۰۰۵..... ایران صفوی در نیمه دوم قرن دهم هجری (بر اساس خلاصه الأشعار) (بخش اول)
- ۱۰۲۳..... ایران صفوی در نیمه دوم قرن دهم هجری (بر اساس خلاصه الأشعار) (بخش دوم)
- ۱۰۴۱..... عاشقی در سیر طریق (گزارش سفر عمره شعبان ۱۴۳۰ - ۱۳۸۸)
- ۱۰۵۸..... شاهدهی بر تشیع ملاحسین کاشفی
- ۱۰۵۹..... میراث حوزه نجف و آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی
- ۱۰۶۹..... تاریخچه عمارت حرم حسینی علیه السلام
- ۱۰۷۸..... نظام اسلامی با فقه می ماند نه با تاریخ

- پیشینه وحدت اسلامی به چه دوره ای باز می گردد؟ ..... ۱۰۹۰
- در باره کتابچه استنطاق از میرزا رضای کرمانی ..... ۱۰۹۸
- موعد دیدار از آرامگه یار (گزارش سفر به عتبات ۹ - ۱۳ فروردین ۱۳۸۹) ..... ۱۱۰۴
- بیست و هفتم رجب روز رحمت ..... ۱۱۱۶
- مسجد جلیلی و آیت الله مهدوی کنی در دهه چهل و پنجاه ..... ۱۱۲۵
- امیر قافله را هم تغافلای باید ..... ۱۱۳۲
- کهن ترین کتاب برجای مانده در باره تاریخ شهادت امام علی (ع) از قرن سوم ..... ۱۱۴۶
- رابطه مولفه های تمدنی در تمدن اسلامی ..... ۱۱۵۱
- تاریخ شفاهی چیست؟ ..... ۱۱۵۵
- مروری بر مطالعات پیرامون نقش خواجه نصیر در سقوط بغداد ..... ۱۱۶۴
- دوزبانه های ادب فارسی و عربی در قرن ششم و هفتم ..... ۱۱۷۷
- دیدگاه علمای عصر صفوی در باره احکام نجومی و سعد و نحس ایام ..... ۱۱۸۱
- منابع کتاب وقعه صفین نصر بن مزاحم عطار منقری ..... ۱۱۹۸
- گشتی در حکایات کتاب سفینه فطرت اثر معز موسوی قمی در قرن ۱۱ - ۱۲ هجری ..... ۱۲۲۱
- الهی تا اثر زین خانه باشد / تنم بال و دلم پروانه باشد (گزارش سفر عمره: ۱۳۹۰) ..... ۱۲۳۱
- در باره انتشار پنجاه سفرنامه حج قاجاری (مصاحبه) ..... ۱۲۴۴
- اهواز قدیمی ترین شهر شیعی ایران ..... ۱۲۵۶
- رسائل مهم سیاسی از سالهای ۱۳۲۸ - ۱۳۳۰ق در نجف ..... ۱۲۶۱
- رویکرد فقهی به سیره نبوی در یک صد سال گذشته، عوامل و پیامدها ..... ۱۲۶۳
- آگاهی های تازه از غلامان و کنیزکان در دوره صفوی ..... ۱۲۷۹
- یک یادداشت پشت نسخه ای در باره قحطی سال ۱۲۸۸ قمری در اصفهان ..... ۱۲۹۷
- تاریخ زدگی و نگاه ابزاری به تاریخ دو مشکل مهم در تاریخ نگاری ما ..... ۱۳۰۸
- سید مرتضی و نقد احادیث مربوط به حیوانات و پرندگان ..... ۱۳۱۹
- آثار ابن ابی الدنیا مدلی برای روش حدیثی - تاریخی در نگارش ..... ۱۳۲۳
- فدائیان اسلام و برنامه حکومت اسلامی (مصاحبه) ..... ۱۳۲۷
- گزارش سفر به بامبرگ در سال ۱۳۸۲ ..... ۱۳۳۶
- بررسی چند روایت در باره غالبان عصر خلافت امام علی علیه السلام ..... ۱۳۴۴
- گزارش سفر به ادینبورگ برای شرکت در همایش صفویه شناسی در سال ۱۳۷۷ ..... ۱۳۵۴

|           |   |
|-----------|---|
| ۱۳۶۵..... | نسخ خطی به مثابه منبعی برای تاریخ.....  |
| ۱۳۸۱..... | نشانه ها (۱).....   |
| ۱۳۸۵..... | نشانه ها (۲).....   |
| ۱۳۹۱..... | نشانه ها (بخش ۳ و ۴).....   |
| ۱۴۰۱..... | نشانه ها ۵.....   |
| ۱۴۰۷..... | گزارش یک انگلیسی از سفر شش ماهه اش به حجاز (نشانه ها ۶).....                            |
| ۱۴۱۵..... | نشانه ها (۷ - ۱۰).....  |
| ۱۴۱۹..... | نشانه های ۸.....  |
| ۱۴۲۲..... | نشانه ها (۹).....   |
| ۱۴۲۷..... | نشانه های ۱۰.....   |
| ۱۴۳۵..... | نشانه ها ۱۱ - ۱۵.....   |
| ۱۴۴۳..... | نشانه ها ۱۳.....  |
| ۱۴۵۴..... | گرایش مذهبی طبری مورخ.....  |
| ۱۴۷۳..... | یک گزارش و سه سند در باره حجاج ایرانی در راه جبل.....                                   |
| ۱۴۹۰..... | تفسیر تاریخ اسلامی بر اساس منازعه عباسیان و طالبیان (شعر ابن معتمر مقتول بسال ۲۹۶)..... |
| ۱۵۱۴..... | مفهوم دانش در تمدن اسلامی (مورد عجایب المخلوقات طوسی).....                              |
| ۱۵۳۲..... | دشواری های پژوهش در قم.....   |
| ۱۵۴۴..... | علمی به نام سیاست شرعی.....   |
| ۱۵۵۶..... | یادگار نویسی روی دیوار.....   |
| ۱۵۷۱..... | سرگذشت شگفت یک ایرانی مروج تشیع امامی در یمن از دوره صفوی.....                          |
| ۱۵۷۸..... | السلفیة و تطور مفهوم الجهاد: من الفقه الاسلامی التقليدی الی اجتهادات سلفیة جدیدة.....   |
| ۱۵۹۷..... | ابن مازه و کتاب لطائف الاذکار (از سال ۵۵۲).....   |
| ۱۶۳۷..... | نگاه به عاشورا در فقه شیعه.....   |
| ۱۶۵۷..... | تعمیر حرم امیر مؤمنان (ع) با سنگهای مکشوفه از زیر خاک! (نشانه های ۳۳).....              |
| ۱۶۶۴..... | نفائس الفنون، مفهوم علم و تقسیمات آن.....   |
| ۱۶۷۲..... | تجربه عقل گرایی و نقل گرایی در مناظره ابوحاتم رازی با زکریای رازی.....                  |
| ۱۶۷۹..... | گزارش سفر عمره از تیرماه ۱۳۸۱ ش.....  |
| ۱۶۹۶..... | تاریخ خرافه در تمدن اسلامی.....   |

|           |   |
|-----------|---|
| ۱۷۰۹..... | احکام نجومی و اغتشاش فکری - عقلی در تمدن اسلامی             |
| ۱۷۳۱..... | واقعی بزرگترین متخصص در تاریخ غزوات رسول خدا (ص)            |
| ۱۷۴۳..... | تاریخ پیدایش علم رجال و تراجم + تواریخ محلی                 |
| ۱۷۶۲..... | سر دین را برید بی دینی                                      |
| ۱۷۶۹..... | تاریخیات استاد سید جعفر شهیدی                               |
| ۱۷۹۰..... | سیره نبوی از اول تا آخر                                     |
| ۱۸۷۳..... | یادی از مرحوم آیت الله خادمی اصفهانی                        |
| ۱۸۷۷..... | نیم نگاهی به نقش هند و ابوسفیان                             |
| ۱۸۸۶..... | علوم شرعی و غیر شرعی از دیدگاه غزالی                        |
| ۱۸۹۷..... | ۱۵۲ سال بعد: بیانیه دولت عباسی علیه امویان                  |
| ۱۹۱۶..... | «بادیه» نقطه تلاقی تاریخ، جغرافیا، ادب و عرفان              |
| ۱۹۵۵..... | متنی نو در زندگی امامان از آغاز قرن ششم هجری                |
| ۱۹۶۳..... | فرقه هایی با باورهای شگفت                                   |
| ۱۹۷۸..... | مدل حکومت اموی بر اساس روایات بلاذری                        |
| ۱۹۸۸..... | رساله منازل الحج بنده علی بن میرزا خیرات علی                |
| ۲۰۰۹..... | اندر شناخت یک اثر ناشناخته در تاریخ عمومی اسلام             |
| ۲۰۱۷..... | اشعار ترکی در ستایش اقدام شاه عباس در فتح بغداد به سال ۱۰۳۳ |
| ۲۰۳۴..... | جامعه النجف، حرکتی نو در اصلاح نظام آموزشی حوزوی در نجف     |
| ۲۰۷۶..... | یک اثر مفقود در تاریخ بخارا و قطعات برجای مانده از آن       |
| ۲۱۰۳..... | گزارش سفر به بیت المقدس و مکه از حوالی ۱۶۰ سال قبل          |
| ۲۱۲۵..... | اسناد شرعی و حقوقی در دوره قاجار چگونه تنظیم می شد؟         |
| ۲۱۳۹..... | آشنایی با افکار یک دانشمند استثنایی از قرون میانه اسلامی    |
| ۲۱۶۳..... | روش نقد علمی تاریخ در قرن پنجم هجری (مورد ابن حزم اندلسی)   |
| ۲۲۰۹..... | اردوباد و نقش فرهنگی آن در دوره صفوی                        |
| ۲۲۲۶..... | آنچه در سفر قبله بر ما گذشت                                 |
| ۲۲۵۸..... | جاحظ و نظام معرفتی علوم اسلامی در قرن سوم هجری              |
| ۲۲۷۳..... | قدسیت عباس و مشروعیت عباسیان                                |
| ۲۲۸۷..... | دانشمندی دلباخته دولت عباسی                                 |



- ۲۲۹۶.....زایچه نامه نویسی و طالع بینی در تاریخ ما
- ۲۳۲۷.....اصفهان صفوی از زبان یک کشیش پرتغالی مسلمان شده
- ۲۳۵۸.....گزارش یک فرنگی از مکه و مدینه در زمان سقوط آن بدست وهابیان
- ۲۳۷۳.....انتشار یک ترجمه - تفسیر یک جلدی منحصر به فرد از قرآن
- ۲۳۹۸.....پرسشهای شیعیان از مرجع تقلیدشان در قرن هشتم هجری
- ۲۴۱۱.....آیا تاریخ معاصر را می توان نوشت؟ (+ سند)
- ۲۴۱۵.....موج جدید استفاده از گفتمان مهدوی در برآمدن داعش
- ۲۴۱۸.....آیا عجایب المخلوقات شاخص دانش ما در عصر میانه است؟
- ۲۴۲۶.....یک سند مهریه
- ۲۴۲۹.....شیخ الاسلام دوره صفوی چه وظایفی بر عهده داشت؟
- ۲۴۴۲.....نزاع قدرت در حکومت سلجوقی به روایت سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری
- ۲۴۶۲.....رواق حکمت اینجا کاخ سبط مصطفی آنجا!
- ۲۴۷۷.....نقاشی تربت حمزه از سال ۱۰۵۶ هجری
- ۲۴۸۱.....خرداد ماه سال ۱۳۸۳ که در ترکیه بودم
- ۲۴۹۹.....شاه عباس میدان نقش جهان را وقف کجا کرد؟
- ۲۵۰۳.....چهارم شهریور و گروه فرقان + تصاویر
- ۲۵۳۲.....انقلاب اندیشگی و عبدالرضا حجازی در اوائل دهه پنجاه
- ۲۵۵۴.....علمای قدیم در خطبه های جمعه چه می گفتند؟
- ۲۵۶۸.....ظهور سفیانی در شام نزدیک است + سند
- ۲۵۸۸.....نگاه مشترک سنایی غزنوی و خواجه رشید الدین به امویان
- ۲۶۰۲.....جدول اعیاد شیعی و سنی در قرن هشتم هجری در دمشق
- ۲۶۰۸.....فرمان امیر الحاجی از دوره قاجاری و مقایسه آن با حکمی از روزگار ما
- ۲۶۳۶.....یک تجربه منفی از اسلامی کردن علم نجوم
- ۲۶۵۳.....تکمله ای بر مقاله: تجربه منفی از اسلامی کردن علم نجوم + سند
- ۲۶۵۷.....دو نقاشی بی نظیر از روز غدیر و مباحثه در نسخه ای از الآثار الباقیه ابوریحان بیرونی
- ۲۶۶۲.....بهترین های سلسله قاجار از دید یک سیاستمدار کهنه کار
- ۲۶۸۴.....هزاره گرایی، خرافات و سیاست
- ۲۷۰۴.....چرا ایرانیان از امام حسین (ع) دفاع نکردند؟

- ۲۷۰۸..... سکه های شیعی الجایتو در موزه همایون ترکیه
- ۲۷۱۵..... شاید قدیمی ترین رساله عملیه چاپی!
- ۲۷۲۴..... فرق حرکت امام حسین ع با حرکت های افراطی در چیست؟
- ۲۷۳۰..... فقه عاشورا یا عاشورا و فقه
- ۲۷۵۱..... سبب اضمحلال معتزله چه بود؟
- ۲۷۵۴..... یکی دیگر از فرق های ما با نادرشاه
- ۲۷۵۹..... پیشنهاد برگزاری هزاره ابوریحان بیرونی در سال ۱۴۴۰ ق
- ۲۷۶۴..... چرا امسال حرفهای تازه ای در باره عاشورا زده شد؟
- ۲۷۶۸..... سرگشتگی صد ساله ما بین نو و کهنه
- ۲۷۷۷..... با مشکل پایان نامه ها چه کنیم؟ یک راه حل!
- ۲۷۸۲..... کربلا چه تاثیری در فرهنگ سیاسی شیعه برجای گذاشت؟
- ۲۷۸۸..... دنیای جدید بین کاهش منازعات فرقه ای یا افزایش آنها
- ۲۸۰۵..... دیدار شگفت و خواندنی یک روحانی ایرانی با ملک عبدالعزیز سعودی در سال ۱۳۰۴ ش
- ۲۸۰۸..... (کربلا از آغاز تا پایان)
- ۲۸۶۸..... گشت نیم روزه در اصفهان با تصاویر دیدنی!
- ۲۸۸۴..... انتشار یک مقتل چینی قدیمی در باره کربلا
- ۲۸۹۱..... بحران فکری - دینی ایران در نیمه اول قرن سیزدهم هجری
- ۲۹۰۶..... چرا از کاروان تمدن عقب افتادیم؟
- ۲۹۱۵..... از شام تاریخی تا شام آخر زمانی
- ۲۹۳۸..... نگاهی تاریخی به موانع رشد علم
- ۲۹۶۰..... از مشهد الرضا تا حرمین شریفین
- ۲۹۶۷..... پروردگارا! چابکسوار من محمد (ص) را برگردان... تو خود او را محمد نامیدی
- ۲۹۸۶..... دعوت مرجعیت نجف از وهابی ها برای همراهی در مبارزه علیه بیگانگان
- ۲۹۹۰..... دین یسر و نقش آن در حل معضل اختلافات مذهبی
- ۳۰۰۰..... علم طلسمات، یک دنیای شگفت
- ۳۰۲۲..... قدرت نقادی قدما در حل تعارض موارد مشکوک میان علم و دین
- ۳۰۲۶..... بهانه ای که از عوامل اصلی کشتار شیعیان در ده ساله گذشته بوده است
- ۳۰۵۱..... اندر معرفی یک جُنگ شیعی بسیار با ارزش از ۸۴۹

- یک روایت داستانی جذاب از تاریخ اسلام و واقعه عاشورا ..... ۳۰۶۱
- از دواج ولیعهد ایران با فوزیه و بحث وحدت شیعه و سنی در مصر! ..... ۳۰۹۸
- پرده ای از نگاه مسلمانان به دانش جغرافی ..... ۳۱۰۴
- درآمد دو روستا برای وقف کتاب در دوره قاجار ..... ۳۱۲۱
- فکر مذهبی عامه مردم را چه کسانی تغذیه می کنند؟ ..... ۳۱۲۸
- سخن پایانی ..... ۳۱۴۳
- دوستان ما : ..... ۳۱۴۴

## تشیع اعتدالی - گفتگوی مجله هفت آسمان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۳۰ / ۰۶ / ۱۳۸۳

استاد رسول جعفریان در نهم تیرماه ۱۳۴۳ در محله خوراسگان اصفهان متولد شد. در سال ۱۳۵۵ تحصیل علوم دینی را در اصفهان آغاز کرد و در تابستان سال ۵۷ عازم قم شد و در آنجا به تحصیلات خود در فقه و اصول نزد استادان وقت حوزه ادامه داد. وی از سال ۱۳۶۱ به مطالعه در تاریخ اسلام پرداخت و با راهنمایی استاد جعفر مرتضی طی سالها در این حوزه به تحقیق و نگارش مشغول شد که حاصل آن کتاب تاریخ سیاسی اسلام در دو مجلد تا پایان دوره اموی بود. در کنار آن از سال ۱۳۶۶ به تحقیق در تاریخ تشیع مشغول گشت که محصول آن کتاب تاریخ تشیع در ایران در سه مجلد است که محدوده ایران اسلامی را تا پیش از روی کار آمدن صفویان دربرمیگیرد. بخش دیگری از کارهای پژوهشی وی که از سال ۱۳۷۰ آغاز شد، در حوزه تاریخ صفویه است که در این زمینه هم کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست در سه مجلد محصول تلاشهای دهساله ایشان است. در کنار این موضوعات، مقالات و رسالات متعددی نیز از ایشان به چاپ رسیده که تاکنون ضمن دوازده مجلد و تحت عنوان مقالات تاریخی به چاپ رسیده است. مجموعه میراث اسلامی ایران که حاوی بیش از ۲۲۵ رساله کهن است با همت ایشان و تلاش شمار فراوانی از محققان دیگر که هر کدام رساله‌های را تصحیح کرده‌اند، توسط کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی چاپ شده است. ایشان از سال ۱۳۷۴ دست به تأسیس کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران زد که تاکنون فعال است. به علاوه از سال ۱۳۷۹ به عضویت هیئت علمی - پژوهشی مؤسسه حوزه و دانشگاه درآمد و مدیریت گروه تاریخ آنجا را تاکنون برعهده دارد. از ایشان شماری تصحیح و ترجمه هم انتشار یافته است.

بحث را با آنچه به نظر شما ضرورت‌های پژوهش در حوزه تشیع است شروع می‌کنیم.

مقصود از ضرورت چیست؟ باید ببینیم چه کسی ضرورت را به کار می‌برد؟ یک عالم شیعه معتقد به ترویج تشیع یا یک مرجع تقلیدی که وظیفه اش حراست و حفاظت از کلیت مذهب تشیع است؛ یا یک استاد دانشگاه به سبک امروزی که معمولاً در پی نقاط کور در موضوعات مورد پژوهش می‌گردد و علاقه مند است تا خلاءهای تحقیقاتی را پر کند یا حتی از نگاه یک مبلغ مذهبی معمولی که دلش می‌خواهد با یک آگاهی بیشتری در عرصه تشیع قدم بردارد و تبلیغ بکند. طبعاً آنچه به ما مربوط می‌شود، دید و منظر یک مورخ

است. از این زاویه باید دید کدام بخش از تاریخ شیعه، چه از لحاظ کلامی و فرقه ای و چه از لحاظ تاریخی ناشناخته و مجهول مانده است. البته معتقدیم که برای کسانی که در بخشهای تبلیغ و حفاظت از تشیع گام برمی دارند نیز انجام این تحقیقات به عنوان تحقیقات پایه ای ضروری است؛ یعنی آنها باید بر اساس این تحقیقات برنامه هایشان را تنظیم کنند، دستور العملهایشان را تدوین کنند یا اصول کاریشان را مشخص کنند. در واقع، بخشهای زیادی از تاریخ شیعه ناشناخته است. حتی شاید بشود گفت بخش هایی از آن برای همیشه ناشناخته خواهد ماند. به خاطر اینکه بسیاری از آنها فعالیتهای مخفی و در پس سپر تقیه بوده است. گاهی دو نسل، سه نسل، حتی گاهی دویست سال، سیصد سال بخشهایی از جوامع شیعی مجبور به پنهانکاری بودند، از اینرو بخشهایی از آثارشان کلاً از بین رفته است شاید برای نمونه بتوان به تشیع حلب از قرن چهارم - ششم اشاره کرد که امروزه ما برگهای بسیار اندکی از آن را در دست داریم، به دلیل اینکه بعدها دولت ایوبیان، دولت ممالیک و بعد هم دولت عثمانی آمده، هفتصد، هشتصد سال اینان بر تاریخ و میراث حلب شیعی تسلط داشته اند. و این باعث شده آثار اینها به مرور از میان برود. خیلی از بخش ها هست که به نظرم مجهول است. ما فقط امیدواریم که بتوانیم برای یک بخش خاصی کارهایی را انجام بدهیم، آن هم با روشهایی که ابداعی و امروزی باشد. سعی میکنیم از اصول زبانشناختی بهره بگیریم و ممکن است اینها حقیقت یک دوره یا مقطعی را روشن بکند. ناامید نیستیم از اینکه بشود به هر حال بخش هایی را روشن کرد، ولی این توفیق در گرو این است که روشهایمان را مقداری امروزی تر بکنیم. رسم ما تاکنون این بوده که فقط از منابع مکتوب تاریخی استفاده بکنیم، از روش دیگری استفاده نمی کردیم، فقط دنبال این بودیم که ببینیم در المنتظم ابن جوزی چه چیزی آمده، در کامل ابن اثیر چی نوشته؟ تازه اگر یک نسلی کمتر در خط اصلی تشیع بوده خیلی به آن توجه نداشتیم، همیشه دنبال این بودیم که از عبارات صریح تاریخی استفاده بکنیم، در حالی که روشهای امروزی بهتری هم هست. میخواهم بگویم بخشهایی که امکان کار کردن در آنها هست با توجه به این روشها افزایش پیدا می کند، مثلاً ما هنوز روی اسامی خانواده های شیعه و تطوّر آنها کار نکرده ایم. شاید اگر روی این اسامی کار می کردیم به خوبی می توانستیم دوره هایی را شناسایی کنیم و نشانه هایی از آنها را پیدا بکنیم. ماهنوز فهرست مخطوطاتی که از آثار شیعه هست و محلّهای که اینها کتابت شده و رویش کار شده، به درستی نمی شناسیم، در حالی که اگر از مخطوطاتمان و محل کتابت اینها یک فهرست جامعی داشتیم میتوانستیم دوره هایی را به خوبی روشن بکنیم. ما الان اطلاعاتی راجع به یک دوره هایی از فعالیت و حضور شیعه داریم اما درباره بخشهایی اصلاً نمی دانیم چه آثاری از آنها هست و طبعاً ضرورتش را هم نمی توانیم بفهمیم، یعنی این هم یک دشواری دیگر ماست. مدتها میگذرد تا بفهمیم برای نمونه جاسب در نواحی مرکزی ایران یکی از مراکز تشیع بوده است، مثلاً در قرن پنجم، ششم، به خاطر چند نسخه خطی که از نهاییه یا غیر آن داریم که

مثلاً در جاسب تالیف شده است، ولی امید می رود که حتی بشود برای همین شهر کوچک دقیقاً در قرن پنجم یا ششم یک حوزه علمیه درست کرد، یا حتی بعضی از شهرهایی که از این هم کوچکتر است؛ به خاطر وجود بعضی از مزارهای شیعی. ما یک جدول درستی از مزارهای شیعه برای شناخت تاریخ تشیع نداریم، ولی به عنوان مثال عرض میکنم که راجع به نویسنده کتاب الاستغاثه - ابوالقاسم علی بن احمد کوفی - نجاشی قید میکند که اگر اینمَثلاً در شهری به نام کرمی یا گرمی در اطراف شیراز دفن است، که پنج فرسخ با فاصله دارد و همان ابتدای «کرمی» از مسیر شیراز به آنجاست. این روستا اکنون هم وجود دارد و امامزاده ای در آنجاست که می تواند مقبره همین فرد باشد یا سیدی باشد که کنارش این فرد دفن شده بوده است. این جمله نشان می دهد که در قرن سوم تا قرن پنجم که نجاشی در آن می زیسته، آنجا محل زیارت بوده و شیعه ها می آمدند، شیعه های غالی هم میآمدند، چون به هر حال گرایش های صاحب الاستغاثه از نوع گرایشهای غلوآمیز است، و اینها را ما هنوز نمی شناسیم، چون در واقع یک جدول درست و حسابی از آن مزارها در اختیار نداریم و حتی محل های مهاجرت سادات را به خوبی نمی شناسیم. من طی سالها کارهای محدودی در تاریخ تشیع کردهام اما از لحاظ فرقه ای یا کلامی اطلاعات چندانی ندارم که خدمت شما دوباره ضرورت کار در آنها و موارد ضروری مطلبی عرض کنم.

حالا فرضاً این کارها را کردیم، به کجا میخواهیم برسیم، یعنی ضرورت مطالعه این همه مزارها و شهرها چیست؟

شما در تحقیقات آکادمیک و دانشگاهی هیچ وقت این سوال را نمیپرسید و نمیپرسید، ولی در حوزه علمیه جای این پرسش هست. همانطور که گفتم مفهوم ضرورت برای یک استاد چیزی است و برای یک مرجع تقلید به شکل دیگری. اینکه این تحقیقات و قدم گذاشتن در این وادیهای پردامنه چه تأثیری روی بینش و کوشش ما دارد، بحثی است که مستقلاً باید به آن پردازیم. اما در باب ضرورت فقط این نکته را عرض میکنم که ما باید در واقع در یک مرحله روی مسأله های یا مقطعی کارکنیم تا بتوانیم ضرورت پژوهشی آن را بفهمیم. از ابتدا نمیتوانیم یک برنامه ریزی جامع داشته باشیم. در واقع برنامه ریزی در این باره، برنامه مؤسسه ای نیست. یک پژوهشگر از دل یک کار به کار بعدی میرسد. الان هم برایش قابل پیش بینی نیست که به کجا میرسد. مثلاً شما همه نسخ خطی نهاییه شیخ طوسی را می شناسید و می بینید فرضاً اسم جاسب ده بار تکرار میشود، یا حتی اسم روستاهای قم مثلاً تکرار می شود. تا به اسم روستاهای قم که در تاریخ قم می رسیم ضرورت دیگری در ذهن ما مطرح میشود اینکه ما اسامی روستاهای قم را هنوز طبقه بندی نکرده ایم، چون بسیاری از اینها به اسم رؤسای قبیله اشعری است. طبقه بندی همین اسامی روستاها میتواند به ما کمک کند تا

بفهمیم که حضور شیعه های اشعری در این آبادیها تا چه اندازه بوده و چقدر عمق داشته است. هر چقدر قدم برمی دارید راههای تازه های باز می شود، از اول تصویر روشنی وجود ندارد.

من زمانی راجع به کشف الغمّه علی بن عیسی اربلی کار می کردم، آمدم نسخه های کشف الغمّه را از لابه لای فهرست های مختلف در آوردم، بیشتر این نسخه های خطی از پیش از صفویه باقی مانده است، نسخه های خطی بعد از صفویه آنقدر نیست. اینها نشان میدهد که این کتاب در جامعه شیعه پیش از صفوی نفوذ زیادی داشته است، بعد که میروید و بینشهای مطرح در آن کتاب را می بینید می توانید میزان رواج این بینشها را در جامعه شیعه و حتی سنی آن زمان ارزیابی کنید. یعنی در دل کار میشود آرام آرام، کارهای دیگری را در آورد. ولی اینکه فکر کنید میشود نشست و طرحی را برای ضرورت کار و ابعاد آن تنظیم کرد، به نظرم خیلی کار دشواری است. من در ادامه گفتگو هر جایی که به ذهنم برسد یک فضایی خالی برای تحقیق وجود دارد که میشود در آن زمینه کار کرد، عرض خواهم کرد. ولی در واقع این طرحها ذهنی است، در عمل باید عده ای را از نزدیک و به طور مداوم با این سنت درگیر بکنیم، یعنی اینها تعمق و تأمل کنند. ما دیگر از سطح تحقیقات عمومی گذشته ایم، حرفهای عمومی را زده اند، یعنی شما وقتی که میخواهید موضوعی را به دانشجویی که علاقه مند به کار در زمینه تشیع است به عنوان پایان نامه بدهید، دیگر نباید تشیع در دوره تیموری، تشیع در دوره سلجوقی، تشیع در دوره آل بویه و از این قبیل موضوعات را پیشنهاد دهید. اینقدر این کلیات گفته شده که دیگر کار جدیدی از آنها در نمیآید، تحقیقات باید به مجاری ریزتر و عرصه های خیلی کوچکتر هدایت شود. زمانی بحث محمد بن بحر رهنی مطرح بود، شما حتماً آثارش را دیده اید، محمد بن بحر رهنی مثلاً حوالی ۲۷۰ قمری در رهنه کرمان بوده است. شما تصور بفرمایید که در اواخر قرن سوم کسی در رهنه کرمان بیش از سی جلد کتاب دارد که در پیرامون تشیع امامی خالص است و قطعه های زیادی از کتابهایش مثلاً در آثار صدوق و دیگران برجا مانده است. و همان ابوالقاسم کوفی عالی هم کتابی در رد او نوشته است. خوب شما باید بررسی کنید که او در آنجا چه کار میکرده است؟ حتماً استادی و شاگردی داشته، کسانی در اطرافش بوده اند. باید دید که قطعه های باقیمانده چه نوع بینشی را نشان میدهد، شما یک مرتبه میتوانید از محمد بن بحر رهنی یک حوزه علمیه بسیار مفصلی در رهنه کرمان در اواخر قرن سوم، یعنی در غیبت صغرا بازسازی کنید. موضوعاتی که در ذهن این آدم بوده و راجع به آنها نوشته الان چقدر اهمیت دارد؟ تحلیل کتابهایی که درون جامعه شیعه تا قبل از قرن ده نوشته شده خودش راهیابی به تاریخ تشیع است، یعنی شما فهرست مؤلفات را کنار هم بگذارید و برداشت تاریخی از آن بکنید. الان این تحقیقات در غرب خیلی معمول شده، یعنی رفتن به سراغ نکات ریز. تحقیقات ما هنوز در حد همان تشیع در دوره تیموری و از این قبیل مانده و متأسفانه از آن تجاوز نکرده است.

کاری که الان میتوانیم انجام بدهیم این است که کارهای دیگران را در این زمینه خوب فهرست کنیم. اما این هیچ وقت به معنای این نیست که کارهای آینده به همان عرصه ها محدود شود. فرض کنید که مثلاً کربن تمام تلاشش نشان دادن وجوه معنوی و جنبه های عرفانی تشیع بود، حتی تا کاهش تشیع به حد تشیع شیخی یا چیزی شبیه آن، ولی در تاریخ همیشه دنبال این جنبه میگردد، مثلاً میتوان راجع به صحیفه سجادیه و ادبیات دعا کار کرد. این هم یک زمینه است. هنر یک پژوهشگر این است که از کلیات بگذرد و وارد فضای جدیدی بشود.

در عالم ادبیات، میگویند که ادیبان سه سطح دارند: آنهایی که خلاقند و در هر قرنی ممکن است از اینان یک یا دو نفر بیشتر ظهور نکند؛ آنهایی که در واقع ادامه دهنده راه آنها هستند، ولی فقط یک محدودهای را در امتداد آنها طی می کنند. و عده ای درجه سه هستند که اصلاً خلاقیت و ابتکار برایشان معنا ندارد. آنها فقط مصرف کننده هستند. دستاوردها را به توده های مردم منتقل می کنند. در سینما هم همینطور است یعنی عملاً یک روشی را کسی ابداع میکند، در مرحله بعد کسانی ابداعاتی کنار این روش دارند، در مرحله سوم فقط یک سری مصرف کننده هستند. در تاریخ هم همین حالت هست، بالاخره ممکن است آدمهایی داشته باشیم که دوباره همان مسیری را که «کامل شیخی» یا مثلاً «کربن» رفته ادامه بدهند، وجوه جدیدی را دنبال کنند، حتی متن عرفانی تازه های پیدا کنند، متن دعایی تازه پیدا کنند و آن را منتشر بکنند، اما یک استاد برجسته آن است که واقعاً فضای تازه های را بیابد و پدید آورد. برای مثال الان ما تا به حال در تاریخ از متون فقهی استفاده نکرده ایم، به این معنا که کتابهای فقهی خودمان را مبنای تاریخ تمدن اسلامی و تاریخ شیعه قرار نداده ایم، مثلاً یکی از استادان این اواخر به من میگفت: من می خواستم تاریخ تمدن عمان را بنویسم، خوب عمان اصلاً چقدر متن تاریخی دارد؟ چیزهایی اندک از صدر اسلام دارد، که قابل توجه نیست. گفت تصمیم گرفتم یک کتاب فقهی پنجاه جلدی از خوارج را که مربوط به قرن پنجم بود مبنای کار قرار دهم؛ تمام آرای فقهی آن را که به نوعی با تفکر اجتماعی و تمدنی قابل تطبیق بود استخراج کردم، اینها کلید واژه های من برای نوشتن یک تاریخ تمدن اسلامی شد: تاریخ تمدن عمان بر پایه یک کتاب فقهی.

شبیه این کار در بخشهای دیگر ممکن است حتی در کتابهای حدیثی؛ مثلاً بولت بر اساس تاریخ جرجان یک تاریخ سیاسی اجتماعی فرهنگی برای مسلمانانی که نه در مرکز اسلام بلکه در حاشیه و مرزها زندگی می کردند، نوشته است. می گوید اینکه شما می بینید در یک روایتی داریم که می پرسد آیا برای حمام رفتن باید لُنگ بست یا نه، این نشان میدهد که مربوط به دوره های است که مسلمانها به ایران رسیده اند، در ایران حمامهای عمومی بود و اعراب اصلاً این حمامها را ندیده بودند، تازه این پرسش را مطرح کردند که حالا باید با لنگ به این حمامها رفت یا نه؟ من تا به حال ندیده ام کسی تاریخ و تاریخ حدیث را با این دید دنبال کرده



باشد، البته الان در تحقیقات مستشرقان کم و بیش اینها باب شده است. مثل مقاله کلببرگ راجع به احکام ولد الزنا در فقه شیعه، شما فکر میکنید بحث فقهی می کند؛ ولی در کل در پی نگرش تاریخی شیعه در یک عرصه خاص است. حتی در بحثهای راجع به ارث زن و مرد، اینکه وقتی خانوادها فقط یک دختر داشته باشد، همه ارث والدین به او میرسد یا نصفش؟ این تفاوتی که بین شیعه و سنی هست و این بحث که آیا واقعاً اعتقاد به حضرت زهرا(س) مثلاً در این قصه تأثیری داشته یا نداشته است. شما همین الان میتوانید یک طرح عظیمی را شروع بکنید راجع به فقه شیعه و اینکه در هر دوره‌های مسائل مهم آن چه مسائلی و به چه شکلی بوده است؟ همین چند روز پیش من راجع به حج نگاه میکردم، مثلاً در قرن یازدهم و دوازدهم که چقدر رساله های فقهی ای وجود دارد که میتوان تاریخ حج را از آنها به دست آورد؛ مثلاً راجع به بدعتهای رایج در مکه، میبینید که یکی از بدعتها این است که ترکهای عثمانی در روزهای عید تخم مرغها را رنگ می کردند و در آنجا می گذاشتند، سینههای مکه از این کار بدشان می آمده و می گفتند اینها بدعتهای کفار است؛ نقل و انتقال برخی از ابعاد فرهنگ و تمدن را در این شهر مقدس با همین یک رساله میتوان نشان داد. ما تا به حال کاری از این زاویه نکرده ایم.

الان یک موضوعی که دست من هست و کم و بیش در زمینه دوره صفویه رویش کار میکنم این است که تقلید از مجتهد زنده چه وقت در فقه ما مطرح شده؟ تمام رساله هایی را که راجع به وجوب تقلید از مجتهد حی است درآورده ام، شما با دیدن این رساله ها متوجه می شوید که در جامعه شیعه دقیقاً این بحث چه وقتی مطرح شده و چه تأثیری در افزایش قدرت مرجعیت داشته است، یعنی وقتی که مقلدان را الزام میکردند تا از مجتهد زنده تقلید بکنند این کار خود به خود این مرکزیت را تقویت می کرده است، چون مجتهد حی انسجام جامعه شیعی را نگه میداشت، درحالی که مثلاً فرض بکنید دیگرانی که از مرده تقلید می کنند اصلاً این انسجام سیاسی را ندارند. این عرصه ها باید کشف بشود. از طرحهای گذشته میشود فقط یک الگویی گرفت و دنبالش یک خلاقیتی داشت.

ارزیابی جنابعالی از آثار و تحقیقات مستشرقان در زمینه ها و موضوعات شیعی چیست؟

بحث از شرقشناسی دشواریهای مخصوص به خودش را دارد. محاسن و معایبش هم خیلی مورد بحث قرار گرفته است. مهمترین عیب شرقشناسی شاید همین نگرش تحقیرآمیز آن نسبت به شرق است. اما نسبت به تشیع و آنچه مربوط به شیعه میشود شاید مهمترین تحول این است که اروپاییها کارهای قدیمی را کنار گذاشته اند و در این سی چهل سال گذشته کارهای جدیدی انجام داده اند که به نظر من حجمش در مقایسه با برخی بخشها زیاد نیست، اما همان مقداری که کار شده به دلیل این که مشمول قاعده نگاه از بیرون بوده به چیزهایی

توجه کرده که ما به آنها بی توجهیم. ما به هر حال از درون نگاه میکنیم و در نتیجه بسیاری از تفاوتها را نمیبینیم. کسی که از یک فرهنگ دیگر می آید به صورت عادی متوجه تفاوتها می شود و آنها را ملاحظه میکند و دنبال علل و اسبابش میرود و به نقاطی میرسد که ما به آنها نرسیده ایم. نکته دیگری که در تحقیقات غربیها راجع به شیعه هست برمیگردد به نگاه تاریخی آنها؛ آنها همه چیز را در حالت تحول و دگرگونی و سیروورت میبینند و این کمک میکند تا باز به تفاوتها بیشتر توجه داشته باشند. ما تاکنون فاقد آن نگاه تاریخی بوده ایم. نسبت به مسائل مختلف نگاه تطوری و سیرورتی نداریم. به نظرم مجموعه اینها، به علاوه روشهای نوین تحقیق باعث شده که شیعه شناسی با همان حجم اندکی که در غرب آغاز شده نسبتاً قابل توجهی به همراه داشته است.

البته این را عرض بکنم که در غرب هم کارهای بازاری زیاد است، مخصوصاً الان که هر کسی را که متخصص ایران و عراق است، استخدام میکنند، حقوق خوب به او میدهند و تشویقش میکنند، هم وزارت دفاع امریکا، هم سیا برای اینگونه کارها سرمایه گذاری میکنند. در واقع، شرقشناسی و مخصوصاً ایرانشناسی و تشیع شناسی یک شغل پردرآمدی شده که این باعث افت این تحقیقات و بازاری شدن آنها در غرب شده است. برای مثال، همین کتاب تشیع هالم که دارد به فارسی ترجمه میشود، کتاب متوسطی است. افراد نادری مثل مادلونگ، گلبرگ و احیاناً ایرانیهایی که در آنجا هستند یا ایرانیهایی که در آن طرف فعال هستند، کارهای نسبتاً قابل توجهی دارند که حجمش زیاد نیست و دایره کار هنوز وسیع نیست. میدانید که شرقشناس در گذشته بیشتر توجه به فرهنگ و تمدن کهن اسلامی داشت، اما الان توجهش به مسائل روز و اسلام سیاسامروزی یا جایگاه زن در فرهنگ اسلامی و از این قبیل موضوعات است. اینها به ندرت دنبال تصحیح متون قدیمی هستند و بیشتر نوشتههای سیاسی روز دارند. اگر به گذشته هم میپردازند جهتگیریشان به روز شده است.

باز برگردم به حرف اولم که شما در شرقشناسی در کل، و در خصوص شیعه به نحو خاص، بالاخره، حاکمیت عقل غربی رامیبینید و تمام آن اشکالات و نواقص به صورت طبیعی هست. اما آنها معمولاً با احترام برخورد میکنند و مخصوصاً در تحقیقات جدیدشان تلاش میکنند خودشان را آدمهای منصفی نشان بدهند، اما هیچ وقت از دایره اصول مورد قبول خودشان نمیتوانند خارج بشوند و این هم بر میگردد به اینکه آدمی به هر دینی که معتقد باشد، چه آنهایی که به مسیحیت معتقد هستند و چه ما که به اسلام معتقدیم، تا وقتی که در محدوده خودمان بحث میکنیم خیلی چیزها را بدون دلیل قبول میکنیم، ولی به محض اینکه از آن دایره خارج میشویم و سراغ دین طرف مقابل میرویم، انتظار داریم همه حرفهای آنها حرفهایی باشد که قابلیت اثبات داشته باشد یا به هر حال تمام قواعد استدلالپذیری بر آنها حاکم باشد، این قاعده روزگارا است که شامل ما هم

میشود، ولی با این حال اعتقاد من این است که نوع برخورد آنها در کارهای پژوهشیشان با ادب، روشمند و قابل استفاده است و این را نمیتوان انکار کرد.

غربیها بر چه جنبه‌هایی بیشتر تأکید دارند؟

بستگی به محقق دارد؛ اگر مثل مادلونگ فرقه شناس باشد بیشتر، تحولات و تطورات فرقه‌های و احیاناً کلامی مورد نظرشاست. اما بسیاری از اینها به کتابشناسی اهمیت میدهند و از خلال کتابشناسی وارد شیعه شناسی میشوند. بعضی نیز سراغ یک سری وجوه اجتماعی جامعه شیعه میروند؛ چیزهایی که در واقع بسیار حاشیهای است. خیلیها هم روی جوامع شیعه کار میکنند؛ نمونه اش همان کاری است که اِنده راجع به نخاوله یعنی شیعیان بومی مدینه کرده که به فارسی هم ترجمه و چاپ شده است، یا مثلاً تاریخ تشیع در جامعه شیعی حلب یا لبنان را مورد توجه قرار میدهند. الان یک مقدار حوزه شرقشناسی به لحاظ اینکه چه کسی مشغول شرقشناسی است تنوع یافته است. علتش هم این است که عده‌های ایرانی و عده‌های شیعه از عراق و لبنان در کشورهای خارجی رفته‌اند که اصلاً ذهنیتشان با غربیها متفاوت است. بعضی از اینها از غربیها جلوتر هستند، مثلاً سطح کار کُربن با سیدحسین نصر، اصلاً قابل مقایسه نیست، یا مثلاً آقای مدرسی از خیلیها قویتر است، زیرا فرد معتقدی است که در آنجا راجع به شیعه کار میکند، هم بهره درونی و حوزوی دارد و هم بیرونی. ایشان خودش میگفت که تحقیق را به معنای اینکه دقیقاً یک متن چه قدر دقیق است از آیتالله زنجانی شبیری یاد گرفته‌است مثال خوبی هم میزد که جای بیانش اینجا نیست. گاهی هم این محققان در غرب اروپاییهایی هستند که آمدند و در شرق مستقر شدند. اینها هم باز بینششان مقداری با آن غربیهایی که اصلاً این طرف را ندیده‌اند متفاوت است، گرچه از سابق هم برخی شرقشناسها می‌آمدند و در این طرف اقامت میکردند، مثل این کاری که اخیراً از یک خانم فرانسوی که در سوریه یا لبنان است، یعنی خانم صابرینا میرفان چاپ شده است، به نام حركة الاصلاح الشيعی که درباره وضعیت فرهنگ شیعه در شامات از اواخر دوره عثمانی تا امروز است. نکته دیگری که در شرقشناسی هست توجه به چیزهایی است که ما خیلی ساده با آنها برخورد میکنیم، مثل کاری که ورنراند دربارہ بقیع مشغول است، ما هنوز یک تاریخ بقیع مستقل نداریم، ولی وی سالهاست که با آن سن بالایش مشغول جمع آوری متون راجع به بقیع است و دارد در مورد تاریخچه این قبرستان از ابتدا تا امروز کار میکند. ما به این امور بیشتر به لحاظ مذهبی نگاه میکنیم، اما برای آنها همان مطلب، یک سوژه کاملاً تاریخی است، مثل مقالهای که کسی راجع به مهنوشته و تصویرهای مختلف روی مُهر و شکلهای مختلف آن را بررسی کرده است.

شما باید محققى را بپسندید که همیشه کنجکاو است، به نظر من ما هم اگر بخواهیم به نقطه‌های برسیم و کارهای تازه‌ای داشته‌باشیم باید روحیه کنجکاویمان را تقویت بکنیم. کارهای غریبها را هم ببینیم. در عین حال باید تفاوت‌های بینشی را در نظر بگیریم و دوباره برگردیم، البته بی تردید از افکار آنها متأثر شده‌ایم و راه دیگری هم نداریم. ما در راهی قدم می‌گذاریم که تأثیرپذیری در آن هست، ولی به هر روی باید از پژوهشهای آنها به عنوان یک نردبان استفاده کنیم تا سطح کارهای خودمانرا بهتر کنیم و در عین حال مراقب باشیم اگر احیاناً کارهای آنان مشکلاتی دارد آنها را رفع بکنیم. این مشکلات اندک نیست. این را هم به شما بگویم که بسیاری از آنچه در دائرةالمعارفها راجع به شیعه مینویسند، پر از غلط است، چون اینها از آدمهای معمولی زیاد استفاده میکنند، چون محققان درجه اول آنقدر وقت ندارند که این همه مدخل برای دایرةالمعارفها بنویسند. بسیاری از اینها اشتباهات فاحشی دارند. اشتباهات فقط مربوط به شرقشناسی قرن هجدهم و نوزدهم نیست، هنوز هم این دشواریها و مشکلات را دارند. ما باز باید حرف صدسال قبل سیدجمال را بگوییم: از چیزهای خوبشان استفاده کنیمو چیزهای بدشان را کنار بگذاریم، گرچه هنوز هم نمیدانیم کدامش خوب است و کدامش بد است، یعنی همان ابهامی که پیش روی سید جمال بود هنوز هم جلوی ما هست.

من عرض کردم باید نگاه تاریخیِ غربیان و به اصطلاح، نگاه تطوری و صیوررتی آنها را به کار بندیم. مسائلی در تشیع و تسنن مطرح است که تاریخ تأسیس دارد، یعنی میتوانید بگویید که این مساله دقیقاً از چه وقتی وارد اسلام شده است. قرآنهم اشاره میکند که مسائلی در مکه مطرح شده و مسائلی دیگر در مدینه مطرح شده است مثلاً در بحثهای فقهی به دست می‌آورد که از چه زمانی اذان تشریح شده و این اذان بعد از پیغمبر گرفتار چه تغییری شده چه چیزهایی به آن اضافه شده و یا از آن کم شده است. بعد می‌آید در قرن سوم و چهارم، باز میبینید که همین اذان همچنان مسالهای است که تغییراتی به شکلهای مختلف در آن رخ میدهد، تا دوره صفوی و تا دوره معاصر؛ شما یک مرتبه میشنوید که در یک شهری کسی جمله جدیدی را به جهتی به آن اضافه کرده است. مقصود من از «نگاه تاریخی» این است که شما تک تک مسائل را با یکنگاه تطوری ببینید، قبلاً ما اینگونه تحقیق نمیکردیم. ما همیشه دلمان میخواست ثابت کنیم یک چیزی از روز اول به همین شکل و به همین صورت بوده و هیچ تغییری نکرده است. این باعث میشود که ما نتوانیم ماهیت این مساله را به درستی بشناسیم. شما روی هر مسئله فقهی دست بگذارید تاریخی دارد.

در مسائل کلامی هم همینطور است؛ زمانی به خاطر یک ضرورتی و به خاطر یک پرسشی یک مسئله خاص مطرح شده‌است. آدمهای عادی به این تصور توجهی ندارند فقط حال برایشان مهم است و تفاوتها را درک نمیکنند. در مورد تشیعهم این بحث هست که این تصور واقعاً بوده یا نبوده است؛ آیا از روز اول اینگونه فکر میکردند یا در قرن دوم یا در قرن سومبه این نتیجه رسیدند. ممکن است کسی ادعا بکند که فلان نظریه یا

باور مربوط به قرن سوم است. اگر این مسئله مربوط به ارکان تشیع باشد بقیه اعتراض میکنند که نه، چنین چیزی از اول فلان‌جور بوده یا نبوده است. برای مثال، من همیشه در این‌فکر بوده‌ام که هسته مرکزی تشیع به لحاظی تاریخی و کلامی چیست، یعنی اگر آدمی بخواهد اصلی را بیابد که واقعاً اصل و اساس تشیع باشد، به چه نتیجه‌های میرسد. من در گذشته از مرحوم آیت الله سیدمهدی روحانی شنیده بودم و هنوز هم همان پاسخ در ذهنم هست که هسته مرکزی تشیع توکی نیست، بلکه تبرّی است. ایشان میگفت اصلاً بحث در این نیست که شمادر تشیع چیزی به نام توکی داشته باشید. به تعبیر خودم توکی تشیع عراقی - که در اصل سنی هستند - از توکی امامی‌ها کمتر نبوده، اگر نگوییم که بیشتر بوده است؛ به دلیل اینکه شیعه‌های عراق آنقدر فضائل برای امام علی و اهلبیت (ع) نقل میکنند که برخی از آنها حتی در کتابهای ما هم نیست، این را میتوانید در آثار ذهبی در همین میزان الاعتدال ببینید که البته به عنوان اخبار ضعیف می‌آورد و از راویان شیعی عراقی نقل میکند.

مقصود از تبرّی سب و لعن که نیست آیا مقصود همان مرز گذاشتن و حریم قائل شدن است؟

بله مقصود همان مرز گذاشتن و فاصله گرفتن است، مقصود این است که خلافت شیخین را مشروع نمیداند، شاید مثلاً خطبه حضرت زهرا (س) اگر در دوره اول دست شیعه‌ها بوده، که میشود گفت لااقل کلیتی از آن در اختیار بوده، مفاد آن همان‌تبری است، یعنی فاصله گرفتن. البته شاید کسی ما را متهم کند که خیلی مذهبی نگاه میکنیم، اما این در تاریخ و در متون معتبره‌ست. اثبات اینکه این تبرّی وارد فکر شیعه شده یا از اول بوده به ادله بیشتری نیاز دارد. وقتی امام علی (ع) دهها بار تأکید میکند که قریش حق مرا گرفتند، پیداست تشیع گرد همین سخن شکل گرفته است.

به طور کلی باید تاریخ پیدایش هر مسأله‌ای را پیدا کرد. حتی در مورد حدیث هم اینگونه است؛ حدیث مجعول هم تاریخ پیدایش دارد، یعنی کلماتی در آن به کار میرود که شما با استناد به آنها میتوانید بگویید که چه زمانی جعل شده است. اینکاری که الان در غرب به عنوان نقد حدیث باب شده، یکی از ابعادش همین تاریخ‌گذاری حدیث است. اگر واقعاً چنین روشی جواب بدهد روشی کاملاً ابداعی و کارآمد خواهد بود، مثل همان قصه لنگی که عرض کردم؛ اگر کسی بگوید که در مدینه لنگ مطرح بوده قبول آن مشکل است، چون در آنجا هنوز حمام عمومی نبوده است. بعدها ممکن است مثلاً در سالپنجاه، شصت، یا هفتاد در ایران از یک صحابی پرسیده باشند و این صحابی از خودش گفته یا آن را به پیغمبر نسبت داده باشد. این تاریخ‌گذاری در جاهایی خیلی روشتر است؛ زمانی دوست عزیزم جناب آقای توفیقی کتابچه‌ای را به من نشان داد که در آن در سال ۱۳۲۷ قمری، یعنی همین اواخر روایتی جعل شده که درست درباره اعدام شیخ فضل‌الله نوری درست شده و در آن گفته است شیخی به خاطر فلان مسئله به دار آویخته میشود؛ حتی در این اواخر در اوائل

انقلاب ما نمونه هایی از جعل را داشتیم، مثلاً در کتابی با نام بیان الائمة حدیثی راجع به هلیکوپتر، که در آن کلمه هلیکوپترات به کار رفته بود و میگوید من این را در کتابی خطی مثلاً در بصره دیدهام یا چیزی شبیه به آن آمده. این کتابی بود که در همین قم چاپ شد و بعد جمع شد و الان در بیروت خیلی شیک چاپ شده که حاوی روایات مربوط به علائم ظهور است؛ شما با ملاحظه کلمه به کلمه اش میتوانید توضیح بدهید که این جعلها مربوط به چه زمانی است. استاد سیدجعفر مرتضی هم نقدی بر این کتاب در همان کتابی که درباره جزیره خضراء نوشت، دارد.

این طوری اتفاقاً خیلی به اصلاح دین کمک میشود، خیلی از افراد برجستهای که رسالتشان حراست و حفاظت از دین استاین نگاه را ندارند، چه بسا آنها متوجه این تصور نشده باشند و فکر کنند که فلان مسئله خیلی ریشه دار و عمیق است. البته مننکتهای را خدمت شما عرض کنم؛ این را نباید با یک بحث دیگر مخلوط کرد. در دین همیشه نوعی صیروت پذیرفته شده داریم و نمیتوانیم جلوی آن بایستیم، مثلاً فرض بفرمایید بعد از انقلاب به خاطر مسائل جدیدی که داشتیم خیلی حرفه‌ای‌تازهای زده شد؛ اگر اینها مطابق اصول باشد به هر حال مطابق یک اصل اجتهادی است و چاره‌های جز پذیرش آنها نیست. حالبه بهانه «تاریخ‌نگری» کسی بخواهد دین را در همه ارکانش تهی کند و آن را به یک نوع سادگی آن در ابتدای ظهورش ببردکار درستی نکرده است. من توضیح کلامی آن را نمیدانم چیست؛ دین مجموعه‌ای از آیینهایی است که بسیاری از آنها براساس اجتهاد، آرام آرام شکل گرفته و حذف کردن اینها برای رسیدن به آن سادگی ابتدایی خودش یک معضل دیگری را به وجود می‌آورد. در این مورد افرادی که دین شناس هستند باید نظر بدهند. اما در هر حال آدمی این را می‌فهمد که همه دینهاین تصور را دارند، فقهبان هر روز حجیتر میشود و به آیینهایشان افزوده میشود. در این اواخر در این جریانهایمربوط به اصلاح دین همیشه این حرف بوده که ما باید همه این حجم را دور بریزیم و برویم سراغ آن سادگی ابتدایی؛ بهنظرم این هم یک حرف گمراه کننده‌ای است که نیاز به تأمل دارد. حرف اصلی من این است که ما در هر بخشی که کار میکنیم نگاه تاریخی میتواند به ما کمک کند؛ به هر حال در تشیع این صیروت بوده و هنوز هم هست، در تسنن هممینطور است. صیروت تسنن را اگر بررسی کنید میبینید که ده برابر تشیع است. اصلاً کلمه سنی در قرن اول در متون کاربرد نداشته، و صد و پنجاه سال از هجرت بعد به کار رفته است. شاهد آن همین کتاب طبقات الکبری ابنسعد است. اینخیلی کمک میکند به اینکه شما ریشه‌های این مذهب را بشناسید و به جای اینکه از تفکر سنی در سده نخست سخن‌گویید از تفکر عثمانی در آن قرن سخن می‌گویید. گفتمان عثمانی اصلاً با گفتمان سنی فرق میکند، مسائلشان هم فرقیکنند. مواضعشان هم نسبت به اهل بیت (ع) متفاوت است.

شما ببینید در «علم کلام» برخی مسائل در دوره‌های چقدر شر به پا کرده، اما الان اصلاً کسی اهمیتی به آنها نمیدهد، مثل همین‌بحث خلق قرآن که آن همه سروصدا در قرن سوم داشت، الان هر چه بخواهید به زور این بحث را مطرح کنید اصلاً جان میافتد، یعنی مسئله کسی نمیشود، حتی همین تعریف ایمان و کفر از این قبیل است. البته بحث تکفیر به یک معنا هنوز هم‌بحثی فقهی است، اما صورت کلامیاش با مسائل خاص آن دوره محو شده است. شاید آخرین رساله‌های که در شیعه راجع به بحث تعریف ایمان داریم رساله شهید ثانی باشد که نامش حقائق الایمان است. بعد از این تا آنجایی که من خبر دارم اصلاً کسی در میان متکلمان شیعه به این بحث توجه نکرده است. در قرن اول و دوم و سوم این مسأله بحث روز دنیای اسلام بوده، ولی به هر دلیل امروزه چنین نیست. برای ما که تاریخی کار میکنیم فقط همین جنبه تطوری آن مهم است و برای آنکه کلامی کار میکند شاید خیلی آموزندگیهای دیگری هم داشته باشد.

علت گرایش غربیها به منظر تاریخی چیست؟

اما اینکه غربیها چرا این نگاه تطوری را دارند، به جز بحثهای روش‌شناختی شاید ناشی از خودخواهی آنها هم باشد. آنها میگویند غرب اوج تمدن و تکامل بشر است، از اینرو آنها همه چیز را تکاملی میبینند. البته مقصود من از صیوروت لزوماً تکامل نیست، صیوروت تبدیل شدن یک مسئله به یک مسئله دیگر است، یعنی به مسئله روز شما بستگی دارد، این را از تولیدات فکری آن دوره هم میشود فهمید که این مسئله به مسئله روز تبدیل شده است، مثلاً از روزی که در مشروطه و سپس رضاخان بحث کشف حجاب را مطرح کردند، بیش از سی رساله راجع به حجاب نوشته شد، در حالی که قبل از این یک رساله مستقل هم در این باره نبوده است.

از بحثهای روش‌شناختی بگذریم و به بحثهای محتوایی بپردازیم. شما فرمودید که تبری هسته مرکزی تشیع است، در حالی که به نظر میرسد امامت چنین نقشی را داشته است.

اصلاً در بحث تبری منظورم تبری از مخالفان به معنای کلی نیست، من دقیقاً مقصودم تبری نسبت به سده اول تاریخ اسلام و جریانهایی است که در آن مرحله رخ داد و اقداماتی صورت گرفت که از نظر شیعه نامشروع است، یعنی ممکن نیست کسب‌شیعه باشد و خلافت شیخین را قبول کند، این یک رکن تشیع است. شیعه اولین حرفش این است که خلافت آنها مشروع نیست، یعنی این برایش خیلی واضح و روشن است، ممکن است کسانی بگویند که این مسئله تاریخی الان دیگرزمانش گذشته، و جای طرح آن نیست یا گفتن این حرفها چه لزومی دارد، اما به هر حال این اعتقاد باقی است.

حالا اگر کسی را پیدا کردیم که به امامت ائمه اعتقاد دارد، مثل همانهایی که من آنها را سنیهای دوازده امامی میدانم، ولی شیخین را هم قبول دارد، این، دیگر شیعه نیست. همین عدم مشروعیت خلفا را که امام علی (ع)

همه اش روی آن تکیه میکند و میگوید من فقط روی مصلحت با مسلمانان بیعت کردم، من تبرّی و هسته تشیع میدانم. منظورم این نیست که همه تشیع در این خلاصه میشود، نه، این نقطه عزیمت است. شاید تعبیر من خیلی رسا نبود، اینگونه اصلاحش میکنم و میگویم این مسئله نقطه عزیمت است، یعنی شیعهبودن با قبول خلافت شیخین جمع نمیشود. تبرّی نقطه عزیمت در شیعه است و لزوماً به معنی سب کردن و کارهایی از این قبیل نیست.

با توجه به مسئله تبرّی تکلیف زیدیه چه میشود که یکی از فرق مهم شیعی به حساب میآید؟

تشیع یک نقطه عزیمت تاریخی دارد که مهم است، یعنی بستر تاریخش از اینجا شروع میشود و این را نمیتواند کنار بگذارد. این مسئله را هیچ وقت عوض نکرده، یعنی خیلی از مسائل دیگرش را عوض کرده، ولی روی این مسئله ایستاده است، اما زیدیه را منهای جارودی ها که در این مسأله مثل ما فکر میکنند، ما واقعاً به این عنوان شیعه نمیدانیم، آنها خلافترا شروع میدانند و با استناد به نوعی ضرورت یا تقیه آن را میپذیرند. دستکم ما آنها را شیعه خالص نمیدانیم، گرچه آنها را به طور کلی از فرقه های شیعه به شمار میآوریم. به همین دلیل است که آنها به مرور به تسنن متمایل شدند؛ یعنی تقریباً همه چیزهایی را که داشتند، مثل اذان، یا خمس یا پنج تکبیر برای میت، همه اینها را ترک کردند. این شاهد خوبی است برای اینکه چون در مسئله تبرّی مشکل داشتند در نهایت از بدنه تشیع خالص جدا شدند.

بنابراین شما باید تبرّی را در تعریف تشیع اخذ کنید.

بینید شیعه یک تعریف اثباتی دارد و یک تعریف سلبی. در واقع آن چیزی که الان عرض کردم تعریف سلبی تشیع است و اگر بخواهم تشیع را با نگاه اثباتی تعریف کنیم بهترین تعریف از ابان بن تغلب است که نجاشی آن را نقل کرده است. او میگوید شیعه آن است که روایت علی(ع) را از پیغمبر(ص) قبول کند و وقتی در نقلها اختلاف شد روایت جعفر بن محمد را از علی قبول نکند، اما این جنبه اثباتی قضیه است، که اگر دقت شود اتفاقاً خود این تعریف یک جنبه سلبی و انکاری نسبت به بقیه دارد، یعنی ابان در این تعریف روایات جمع عظیمی از صحابه را کنار گذاشته و میگوید من حرف آنها را قبول ندارم و حجت نمیدانم. شاید شما خیال میکنید که منظور من از تبرّی لعن یا فحش است؟ نه اصلاً اینطور نیست، بحث بر سر ایناست که ما این را حجت میدانیم و آن را حجت نمیدانیم. شیعه میگوید خلافت خلفا مشروع نیست. البته در مورد این حدّ بین شیعهها اختلاف وجود دارد، ولی همین تعریف ابان که جنبه اثباتیاش این است که ما روایت علی(ع) را از پیغمبر(ص) قبول داریم، جنبه سلبیاش آن است که روایت دهها نفر دیگر را قبول نداریم. اتفاقاً دایره تبرّیاش خیلی توسعه دارد. بالاخره این تبرّی در ذهن و اعتقاد شیعه ها هست. این را هم اضافه کنم که ائمه شیعه در



جامعه اسلامی زندگی میکردند، رفتار ومشی امامان، بیشتر از این برای خلفا و حکام قابل تحمل نبود، البته نمیخواهم این را سپری برای افراط عدهای قرار بدهم. اما اینکه مسیر این خلافت از روز اول اشتباه بود جزء ارکان فکر امامان بود، آقای روحانی میفرمود که اصلاً ائمه در این موضوع تقیه نمیکردند، ممکن بود خلفا را با لقب امیرالمومنین هم خطاب بکنند، اما خود آنها میدانستند و بقیه هم میدانستند که اینان خلافت آنان را مشروع نمیدانند. مذاکره هشام بن حکم هم که آنها پشت پرده به آن گوش میدادند باز هم در مورد امامت است و اینکه آن روش و مسیر خلافت غلط بوده است. سفاح هم در اولین خطبه‌اش در عراق گفت تا به حال دو تا خلیفه به حق آمدند؛ یکی علی بن ابیطالب بود و یکی من، یعنی سفاح اولین خلیفه عباسی که میخواست خود را به عنوان شیعه معرفی کند اعتقادش این بود. این تلقی رایج شیعیان در دوره اموی است و اصلاً خدشه بردار نیست. شیعیان کاملاً روی این موضوع اصرار داشتند و به هیچ وجه غیر از آن را نمیپذیرفتند.

دکتر مدرسی در کتاب مکتب در فرایند تکامل می‌خواهد بگوید که بسیاری از این اعتقادات و افکار بعدها در شیعه به وجود آمده و از اول نبوده است.

به نظرم ایشان نمی‌خواهد بگوید که همه عقاید شیعه دچار این فرایند بوده است. ایشان بر روی برخی از مفاهیم که دچار یک‌دگرسی و تحول شده تکیه دارد، و گرنه ایشان هم هسته مرکزی یا نقطه عزیمت شیعه را می‌پذیرد که یک چنین چیزی بوده است. اتفاقاً ایشان در این کار جدیدش ارکان فکر شیعه را، آن هم در کوفه دقیقاً به دوره بنی امیه برمیگرداند، یعنی به هیچوجه نمی‌خواهد بگوید که جنبه‌های ضدیت با آن طرف، بعدها پیدا شده است. لذا عقیده‌اش در مورد کتاب سلیم این است که قطعاً تألیفش مربوط به حدود سال صد هجری است، یعنی در این حول و حوش تألیف شده است. و آنچه در این کتاب آمده دقیقاً فکر جامعه شیعه در کوفه است، یعنی تمام این باورها، فکر شیعه‌ها بوده، اگرچه عقیده ایشان این است که سلیم بنقیس یک اسم مستعار است، ولی معتقد است که به هر حال یک شیعه، آن را در این دوره نوشته و علائمی در این کتاب هست که نمیتواند مربوط به دوره بنیعباس باشد و قطعاً مربوط به قبل از این دوره است، زیرا فقط اسم پنج امام در این کتاب آمده و معلوم است که در دوره امام باقر(ع) نوشته شده است، یا مثلاً تعداد دشمنان اهل بیت را که نام میبرد به تعداد خلفایی است که تا آن موقع خلافت کرده بودند. ایشان هم معتقد است که این افکار و عقائد مربوط به آن دوره است، نه اینکه همه چیز تغییر و تطور کرده است. ولی خوب همه میدانند که به هر حال یک سری مسائل در شیعه هست که بسته به مقاطع و شرایط خاص زمانی پیدا شده یا بسط یافته است. شما ببینید در این ۲۵ سال پس از انقلاب ما در باب وحدت‌تحرفهایی زدیم که ممکن است روزی برداشت دیگری از آن بشود، گویا اعتقادات شکل دیگری یافته است. در گذشته‌ها هم شاید ضرورتی در همین حد اینها را وادار میکرده که موضع خاصی بگیرند.

در این صورت آیا تاریخ معیار است، یعنی راه به دست آوردن عقاید تاریخ است یا نه؟

نه، تاریخ معیار نیست، تاریخ کمک میکند تا شما ارزیابی بهتری از صورت مسأله داشته باشید. شما اصول منطقی و علمی دارید، پیش فرضهای خودتان را دارید، حرفی که به قرآن برگردد یا به سنت اصیل برگردد درست است. اما اگر موضوعی هیچ راهی ندارد تا به سنت اصیل برگردد و تاریخ به شما نشان بدهد که این واقعاً یک مسئله متاخری است و جزء اجتهاداتیک آیین یا جزء بدعتهای آن است، دست شما در رد آن باز است. تاریخ به شما کمک میکند تا این فضا را تشخیص بدهید و گرنه درستی و نادرستی این گزارهها تنها در گرو روش تاریخی نیست، یعنی ما باید در فلسفه، در علوم حدیث، در علوم قرآن، با بحث از حجیت ظواهر، دیگر مسائل اصولی و با استفاده از این قبیل دانشها و مباحث، درستی و نادرستی یک گزاره را روشن کنیم.

شما به تاریخ صد در صد اعتماد نکنید. ارزش اطلاعات تاریخی در حدّ خودش هست و همیشه نتیجه هم تابع اخسّمقدمات است؛ ممکن است سند تاریخی پیدا شود و همه تحلیلها عوض شود. با عقائد نمیشود صرفاً تاریخی برخورد کرد. بگذارید عقائد مردم و دین مردم سر جایش باشد، آنها را با این بحثها محک نزنید، تاریخ فقط میتواند کمکی باشد برای شما، تازه مشروط بر اینکه متن جدیدی پیدا نشود، ادله و شواهد دیگری پیدا نشود. بگذاریم نصوص دینی باروشهای خودشان کار خودشان را انجام بدهند، من این را به این خاطر عرض میکنم که بسا دشواریهایی پیدا کنیم که نتوانیم از آنها خلاص شویم. من فقط در همین حد میتوانم عرض کنم که شواهد تاریخی برای یک فهم بهتر کمک میکند ولی حرف آخر را نمیزند. البته من علاقمندم و توصیه هم میکنم که هرکسی میخواهد فقیه شود، تاریخ فقه را هم خوب بداند تا دچار یک جزم گرایهای بیمورد نشود. در فلسفه و کلام هم همینطور است.

برای فهم اینکه به هر حال این اندیشهها و عقائد ما با آنچه در دوران ائمه بوده تطابق دارد یا نه جز تاریخ راه دیگری نداریم. ما ناگزیر باید برویم دوره ائمه را ببینیم و بررسی کنیم.

من هم تا اندازه‌های با شما موافق هستم، ولی ببینید شما وقتی به مفضل یا به طرفدار مفضل یک حرفی میزنید و ایراد میگیرید به شما میگوید، امام به مفضل چیزی گفته که به شما نگفته است؛ شاهدش چیست؟ شاهدش این است که ده تارساله از مفضل در محافل غالیا نه بوده که هیچکدام از طرق شناخته شده ما به دست ما نرسیده است. جاهایی هم وجود دارد که شما نمیتوانید به لحاظ تاریخی پیش بروید. برای مثال، فرض کنید معالی بن خنیس از کثرت اسراری که به او گفتند دارد منفجر میشود، در حالی که در کنار او مثلاً ابن ابی یعفور قدری معتدل فکر میکند، یعنی خیلی طبیعی و معقول و اینکه امامیک عالم است که علمش از همه بیشتر است. شاید برای همین متهم بود که در تشیع جنازه‌اش کسانی از «مرجئه الشیعه» حاضر شده‌اند (رجال

کشی: ۵۱۶) شما در همان دوره هم چنین نگرشهایی را ملاحظه میکنید. در جاهایی تاریخ کاملاً مسدود میشود. مثلاً قمه‌زنی کی آمده است؟ میگویید فرضاً از دوره قاجاریه آمده، یا از دوره صفویه پیدا شده است. آیا واقعاً ما توان آن را داریم که بگوییم که از اول هیچ چیزی به هیچ شکلی نبوده است؟ ناگهان ببینید کسی از یک کلمه «لطم وجوه» در روایات سند قمه را در آورده یا از اینکه حضرت زینب سرش را مثلاً به چوبه محمل زده این حکم جواز آن را به دست داده است. ممکن است اشکال بکنید که این غیر از آن است، من هم نمیخواهم الان اثبات بکنم که غیر از آن هست یا نیست، اما اگر در تاریخ نتوانید این را ثابت کنید، نمی توانید آن را منکر شوید.

در این صورت ما در یک بلا تکلیفی باقی میمانیم.

ببینید ما در بلا تکلیفی نمیمانیم. روشی که مرجعیت شیعه داشته همیشه یک روش متوسط بینابین بوده است. شما به عوام مردم نگاه نکنید. روش آیه‌الله بروجردی را ببینید، روش شیخ عبدالکریم را ببینید، روش سید ابوالحسن اصفهانی، روش آخوند خراسانی و نائی

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/622>

## گزارش و نقدی بر تصحیح محافل المؤمنین (اثری در تاریخ و تراجم علمای روزگار صفوی)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۰۷ / ۱۳۸۳

### مقدمه

مؤلف کتاب ارجمند محافل المؤمنین، میرزا محمد شفیع (بن میرزا بهاءالدین محمد بن میرزا محمد شفیع بن میرزا بهاءالدین محمد بن میرزا کمال الدین حسین بن میر سید علی بن میرحسین مجتهد کرکی) است که مانند پدرانیش شیخ الاسلام قزوین بوده و جدش میر سید حسین کرکی (م ۱۰۰۱) (فرزند سید حسن بن سید جعفر)، نواده دختری محقق کرکی (م ۹۴۰) بوده است. اما فرزند محمد شفیع، میرزا فضل الله حسینی است که کتاب محافل به یمن تلاش او در یک نسخه برجای مانده است. میر محمد حسین فرزند این فضل الله و مشهور به عضدالملک است که سال ها تولیت آستان قدس رضوی را داشته است. میرزا محمد علی صدرالممالک مشهور به صدر قزوینی هم باز چند سال تولیت آستان قدس رضوی را داشته است. بعد از آن میرزا شفیع باز از سال ۱۳۲۴ ق تا سال ۱۳۲۹ ق تولیت آستان قدس را داشته است. این ها مطالبی است که محمد تقی شهابی، واقف نسخه محافل، روی این نسخه نگاشته و در مقدمه محافل (ص نوزده) آمده است. در باره خاندان وی توضیحاتی از زبان خود وی خواهد آمد. مؤلف چندین اثر تاریخی و ادبی دارد که مصححان کتاب محافل در مقدمه از آن ها و نسخ شان یادآور شده‌اند (مقدمه ۲۲ - ۲۵).

اما کتاب محافل که تنها نسخه آن در کتابخانه آستان قدس رضوی - علیه آلاف التحیة والثناء - بوده و اکنون به زیور طبع آراسته شده، اثری است در تاریخ و تراجم که در یکی دو دهه پایانی قرن دوازدهم تألیف شده است. شیفتگی مؤلف نسبت به کتاب مجالس المؤمنین قاضی نورالله از مقدمه محافل آشکار است: مخفی نماناد که... کتاب فیض آیین مجالس المؤمنین نسخه شریفه ای است که مبتدی و منتهی را به کار می آید و اساس دین و بنیان منهج اهل یقین را محکم می نماید دیده بصیرت به احوال مؤمنین می گشاید...» (ص ۷). این شیفتگی سبب شده است تا میرزا محمد شفیع، اثر خود را به عنوان مجلد دو آن کتاب یاد کند و سبک و سیاق نوشته خود را بمانند آن ترتیب دهد؛ گرچه باید گفت، تفاوت میان آن دو، تفاوت میان «ماه من» تا «ماه گردون» است. آخرین تاریخی که در این کتاب آمده رویدادی است از سال ۱۱۹۰ هجری. بنابر این مؤلف

وارث میراثِ زوال یافته دوره صفوی و ناظر آشفتگی‌های دوره افشاریه و زندیه و پیامدهای تاریخی آن در شکل‌گیری ملوک الطوائف در ایران بوده است. وی از زندیه به همان اندازه راضی و خشنود است که از افشاریه ناراضی.

دست مایه مؤلف در تدوین این اثر، کتاب‌های تاریخ و تراجم رایج و اطلاعات شخصی و محلی او از قزوین بوده است؛ اما در استفاده از عالم آرای عباسی که چندین مورد از آن یاد می‌کند، نیز امل الامل شیخ حر، بیشترین استفاده را کرده است. استفاده وی از کتاب اسکندر بیک، آن هم بخش تراجم آن، بسیار فراوان بوده و در بسیاری از موارد جزء به جزء آن را نقل کرده است. گرچه گهگاه مطالبی بر آن افزوده است. یک بار از تاریخ جهان آراء (ص ۲۳) یاد می‌کند، بار دیگر از عالم آرای وحید که مقصودش عباسنامه است (ص ۱۰۰). بسا مواردی دیگر از این‌ها استفاده کرده اما از نام آنها یاد نکرده است. سلافه العصر هم یکی از منابع مؤلف است که در مواردی به آن تصریح می‌کند. اما این که مؤلف خبری از ریاض العلماء داشته است یا نه، اشاره‌ای در این کتاب به چشم نمی‌خورد و بعید می‌نماید.

مؤلف به مناسبت، نقل‌های شفاهی هم دارد، چنان که گاه مطلبی را از یکی از معمرین نقل کرده (ص ۲۹۰) یا از قول فلان شخص نقل می‌کند که گفته است نسخه فلان کتاب نزد من است (ص ۲۹۴) چنان که در معرفی اندکی از افراد به اجازاتی که در اختیار داشته استناد می‌کند. برای نمونه وی در باره میر سید احمد علوی چیزی نمی‌داند اما بر اساس اجازه‌ای که میرداماد برای او نوشته بوده یا دست نوشته‌ای که از شیخ بهایی در باره او روی نسخه‌ای از تشریح الافلاک بوده، شرح حالش را نوشته است (ص ۳۳۳). توان گفت که در بخش‌های تاریخی مربوط به روزگار خود، از مشاهداتش هم استفاده کرده است.

این اثر، کم و بیش مورد استفاده یا رؤیت برخی از محققان از جمله آقا بزرگ، مدرس رضوی، گلچین معانی و برخی دیگر بوده است. گلچین در مجلد هفتم فهرست نسخ خطی کتابخانه آستان قدس (ص ۱۶۵،۷) آن را معرفی کرده و در باره‌اش نوشته‌است: مؤلف نیمی از مطالب کتاب محافل المؤمنین را از مجالس المؤمنین گرفته و نیم دیگر را از عالم آرای عباسی! این ارزیابی به حق مورد انتقاد مصححان کتاب قرار گرفته اما با این حال طی کار نتوانسته‌اند دقیقاً حدود نقل‌های مؤلف از عالم آرا و آنچه را که خود از منابع دیگر آورده مشخص سازند. در شرح حال‌ها، به ویژه نیمه دوم که مربوط به بعد از عصر عباس اول هستند، نکات تازه فراوان است. این مطلب به خصوص در باره چند قزوینی که نامشان در این کتاب آمده، بیشتر صادق است. از آن جمله شرح حال آقا رضی است که پدر و جد و فرزندش را می‌شناساند و اشعاری از آن‌ها نقل می‌کند و مطالب دیگر.

نویسنده این سطور هم، سال‌ها پیش، مطالبی از آن در دین و سیاست در دوره صفوی نقل کرده است. پیش از این، شاید قریب پانزده سال، اراده جناب استاد نجیب مایل هروی (از سال ۱۳۶۹ تا آنجا که نویسنده این سطور به خاطر دارد) بر تصحیح این اثر - در کنار مجالس - قرار گرفته، مقرر شد تا ضمن منشورات بنیاد پژوهش‌های اسلامی به چاپ برسد، اما به دلیل دشواری‌هایی که پیش آمد و به درازا کشیدن دوره بارداری این نوزاد، بنیاد تصحیح آن را به دو نفر دیگر - آقایان ابراهیم عرب پور و منصور جغتایی سپرد و عاقبت در سال جاری (۱۳۸۳) چاپ شد و دیدگان علاقمندان را روشن ساخت.

جالب آن که در همین روزها، اثر دیگری در تاریخ دوره اخیر صفویه و اوائل افشاریه، با نام مرآت واردات (به کوشش دوست عزیز جناب آقای دکتر صفت گل توسط مرکز نشر میراث مکتوب) چاپ شد که از قضا مؤلف آن هم محمد شفیع (طهرانی) نام دارد، و تقریباً معاصر محمد شفیع ما بوده و نیز مانند او شاعر و مورخ بوده است.

مطالب در دو بخش ارائه خواهد شد. بخش نخست گزارش محتوای کتاب، بخش دوم ملاحظات ما بر تصحیح این کتاب.

بخش اول:

گزارش محتوای کتاب

مؤلف در مقدمه نخست کتاب، پس از حمد و ستایش باری تعالی و یاد از رسول و آل او، و ذکر مَحْمَسِ مَفْصَلِی از خودش در ستایش امام علی علیه السلام با مضامین بسیار عالی، به بحث از انگیزه و ضرورت تألیف این کتاب می‌پردازد. وی که کتابش را مجلد ثانی مجالس المؤمنین می‌داند، اشاره می‌کند که آن کتاب اثری عالی «در تحقیق اسامی مؤمنین عالی مقام و شیعیان ذوالاحترام» است که حوزه زمانی آن «از ابتدای امر اسلام تا زمان سلاطین جنّت مکین صفویه» بوده است. اما اکنون که «قریب به سیصد سال از آن تاریخ [یعنی از زمان روی کار آمدن صفویه] گذشته و به نظر قاصر نرسیده که ذکر آن اعظام دین و محبّان خاندان طیبین را به طور کتاب مجالس المؤمنین احدی از دانشمندان فصاحت قرین به رشته تحریر بیان کشیده باشد، لهذا توکلّاً علی الله ربّ العالمین شروع به تألیف آن نموده» (ص ۷ - ۸).

مؤلف ما، در همان آغاز کتابش، مانند بسیاری از مؤلفان دیگر، و این بار البته تا اندازه‌ای به درستی، اشاره به تفاوت زمان خود، یعنی دوران آشفته‌گی ایران در زمان افشاریه و زندیه، با زمان صفویان دارد. در این زمان

«قماش کاسد تألیف» کمتر مشتری دارد، زیرا «در این عصر نه از این کالا و صاحب کالا خبری، و نه از طالب و خریدار آن اثری است». اصفهان که به تعبیر زیبای وی «همیشه آن ولایت در ایام دولت صفویه و غیرهم محل ارباب کمال و موضع صاحبان فضل و افضال بوده» اکنون از آن جایگاه علمی افول کرده و حضرات «خوانین ذوی الاحترام را همت به تحصیل نان مقصور گردیده» و آن آثار همه «مُنطَمَس و مُنْهَدَم» گردیده است. در این روزگار اوضاع چنان شده است که در اصفهان به هر طلبه که می رسید بگویید: در این ایام، تصنیف اربابِ طرب، بهتر از تصنیف ارباب طلب است.

مؤلف شادمان است که اثر خویش را به هیچ سلطانی تقدیم نکرده و «عنوان آن آلوده به مدح از اهل دنیا نگردیده» و بنابر این شایسته دیده است که آن را «به رسم پیشکش تحفه سرکار امام عصر (ع) که آقای شیعیان است» بنماید (ص ۹). شاید این نخستین بار باشد که کسی نوشته خود را به امام عصر (ع) تقدیم می کند. عبارت وی در وصف امام زمان (ع) است و قصیده‌ای هم که از خود درباره آن امام آورده، عالی‌تر:

امام عالم و عادل که گشته او مستور

ز دیده‌ها ز برای مصالح جمهور

مدار مقصد کار جهانیان از اوست

برای او شده حکم قضای حق مقصور

به فرق چرخ بود خاک پای او چون تاج

به آب تیغ نشانند شرار اهل شرور

افتتاح کتاب در شرح فواید کتاب حاضر و در واقع، اهداف مؤلف از نگارش این اثر است:

فایده نخست آن که این کتاب مشتمل بر شرح احوال شماری از رجال شیعه است که شرح احوالشان در کتاب قاضی نیامده است.

فایده دوم آن که شرح حال رجالی از شیعه که مربوط به زمان مورد نظر در تألیف کتاب مجالس المؤمنین بوده، اما از آن افتاده. بنابراین این کتاب، حکم مکمل و متمم آن را دارد.

فایده سوم رساله‌ها و مطالب کوتاهی است که مؤلف در جای جای کتاب در باره امامت و اثبات آن و مسائل دیگر آورده است.

فایده چهارم آن است که این اثر، یک اثر تاریخی است، و تاریخ را فواید و ثمرات چندی است که مؤلف ضمن ده مورد، از فواید تاریخ سخن گفته که بسیار عالی است.

۱. علم تاریخ موجب خرمی و بشاشت است.

۲. علمی سهل المأخذ است.

۳. راهبر انسان به صدق و کذب اخبار است.

۴. تقویت عقل تجاربی انسان است.

۵. مشاور انسان در اعمال نیازمند مشورت است.

۶. سبب معرفت اشخاص گذشته می شود.

۷. علم تاریخ موجب زیادتی عقل آدمی است.

۸. اطمینان بخش افکار آدمی است.

۹. انسان آگاه به تاریخ، صبورتر است.

۱۰. انسان آگاه داند که نعمت و نعمت هیچ کدام مستدام نیست.

اما فایده پنجم در این کتاب مطالب پراکنده‌ای است از قصاید و اخبار نادره‌ای از شعرا و حکایات غریبه‌ای از عرفا. مردمان باید این اثر را بخوانند، چرا که «احوال اجداد کرام ایشان و حقیقت مذهب آباء و اجداد» خویش را در آن می بینند. این کتاب به خصوص برای عاملی‌های ساکن ایران جالب‌تر است؛ زیرا شرحی از پدران خویش را که به ایران آمده‌اند را در این کتاب می بینند. وی همین جا اشاره‌ای به تشیع در جبل عامل دارد و می گوید روایاتی که در فضائل شام آمده، تطبیق بر جبل عامل کند. این تطبیق مشکل ذهنی مولف را در این که چرا این روایات در باره شام آمده با آن که «شام اکثر اوقات مسکن ذوات الاذنان و مدت‌ها در آنجا سبّ مولای متقیان می شد، و اکثر ایشان ناصبی بودند و بلکه هستند و بالفعل روز عاشورا را از ایام متبرکه می دانند» وارد شده است. اگر آن روایات بر جبل عامل تطبیق شود یا آن که بنا به برخی از روایات، مقصود از آن روایات، قدسیت آن مکان به خاطر ظهور انبیاء الهی باشد، پاسخ این پرسش داده می شود.

کتاب به چند بخش تقسیم می شود:

بخش اول، در تاریخ شاهان صفوی



بخش دوم، احوال والیان و بیگلربیگیان

بخش سوم، شرح حال پنج نفر از سلاطین هند

بخش پنجم، در بیان احوال دانشمندان و سخنوران (۱۲۵ نفر).

بخش پنجم، مهم‌ترین و مفصل‌ترین بخش کتاب به حساب می‌آید گرچه بخش اول نیز خالی از فواید عالی نیست.

نکته ای که مؤلف در میانه کتاب آورده و حق آن بود که در همین جا می‌آمد، آن است که وی بنای تاریخنگاری نداشته‌است. یعنی اگر شرح احوال سلاطین صفوی را گفته یا اخبار عاملان و بیگلربیگیان را نوشته، صرفاً هدفش «تحقیق حالات مؤمنین و کسانی که در طریق ائینق ترویج دین مُبین و مُنْهَج خیر الوصیین سعی موفور به ظهور رسانیده‌اند» بوده است، به طوری که کتابش «تواند قابلیت جلد ثانی مجالس المؤمنین بهم رساند». به همین جهت، از میان سلاطین صفویه، شرح حال اسماعیل و طهماسب و عباس اول که تأثیر زیادی در رواج تشیع داشته‌اند، مفصل، اما بقیه که «صاحب عظم [عزم] عظیم نبوده» اند، اخبارشان به طور مختصر درج شده است (ص ۹۷) وی در جای دیگری، ضمن بیان شرح احوال قاضی نورالله تأکید دارد که «و کتاب مجالس المؤمنین... جلد اول این کتاب» است (ص ۳۰۶).

«تاریخ سلاطین صفویه» در محافل

بدون تردید کتاب محافل یک منبع تاریخی برای دوره صفوی است، نه تنها از این جهت که زندگی عالمان و فرهیختگان این دوره را به رشته تحریر کشیده، بلکه بیشتر از آن روی که یک دوره زندگی سلاطین صفویه را تدوین کرده و کوشیده است تا برجسته‌ترین نکات زندگی آنان را ثبت کند. ویژگی خاص کتاب در این زمینه، توجه مؤلف به جنبه‌های تحلیلی و جمع‌بندی‌هایی است که از ادوار مختلف عصر صفوی بیشتر از زاویه مذهبی دارد و همان طور که خود یادآور شده، بنایش شرح حال کسانی بوده که دستی در رواج تشیع داشته‌اند.

در اینجا لازم است به ترتیب سیر زندگی شاهان، مروری بر مهم‌ترین دیدگاه‌های مؤلف در باره فعالیت آنان در رواج تشیع داشته باشیم و پیش از آن البته آگاه باشیم که او همانند بسیاری از عالمان دوره میانی صفویه - قاجار، شیفته عصر صفوی است. البته این گرایش بعدها هم ادامه پیدا کرد، اما در روزگاری که همه چیز در حال از هم پاشیدن بود و تمدن صفوی به طور کل آسیب دیده بود، و خاطره آن همچنان در اذهان باقی مانده بود، این حس قوی‌تر و نیرومندتر بود. قدسیت شاهان صفوی در اذهان عالمان این دوره، نشان از آن دارد که

این جماعت، پس از زوال آن دولت، نوعی تصویر آرمانی از آن زمان در ذهن خویش نگاه داشته‌اند. این تصویر در نخستین بخش از کتاب محافل که گزارش زندگی شاه اسماعیل است، در تعابیر زیبای او برای این پادشاه، بازتاب یافته است. وی در آغاز روایتی مجعول، آن هم به نقل از کتاب الغیبه شیخ طوسی - که چنین روایتی نه در آن بلکه در مأخذ کهن دیگری هم یافت نمی‌شود - در باره ظهور مردی از دیلم می‌آورد که زمین را پر از عدل و داد می‌کند و قدرتش فراگیر می‌شود و همه مردمان از خوب و بد از او پیروی می‌کنند. وی تلاش می‌کند تا شاه اسماعیل را مصداق این روایت بشناساند. اما این که شاه اسماعیل از دیلم ظهور کرده باشد، اشاره به حضور او در لاهیجان در اوائل کودکی است. این تطبیق سابقه داشته و وی از ملا خلیل قزوینی نقل می‌کند که روایت مزبور را بر شاه عباس دوم تطبیق کرده است؛ شاهدش آن که شاه عباس دوم دولت خانه مبارکه‌اش در قزوین [؟] [در محله ای به نام دیلمه کوچه جایی است. محمد شفیق آن تطبیق را نمی‌پذیرد، و می‌گوید نام این دروازه در اصل به آن جهت است که برابر ورودی راه دیلمستان است، پس اصالت با خود دیلم است. ملا خلیل به حدیث دیگری هم استناد کرده است: یخرج بقزوین رجل اسمه اسم النبی (ص)... که البته روایت این در الغیبه شیخ طوسی (ص ۴۴۴) موجود است.

در اینجا یادى از شمس الدین خفري شده که مصحح به اشتباه آن را فخري یاد کرده؛ و به صورت معترضه ابیاتی از مؤلف در باره شاه اسماعیل آمده، و آنگاه دنباله عبارت که آن زمان بسیاری از علمای اهل سنت از ایران گریختند، اما شمس الدین خفري در کاشان ماند و به سرعت مذهب امامی را پذیرفت. (تعبیر «لمؤلفه» معمولاً برای موردی است که مؤلف از خود شعری می‌آورد، اما بر خلاف، وی با همین تعبیر، شعری از مثنوی مولوی در باره حدیث غدیر آورده «زین سبب پیغمبر با اجتهاد - نام خود وان علی مولا نهاد». بنابر این بسا - به دلیل آن که شعر گفتن از یک شاعر آخر قرن دوازدهم در باره شاه اسماعیل آن هم در آن قالب بعید می‌نماید - این اشعار در باره شاه اسماعیل از دیگری باشد. آیا ممکن است از میرزا قاسم جنابزی باشد که شاهنامه ای در باره شاه اسماعیل و اشعاری در باره شاه طهماسب داشته و مؤلف محافل شعری از او در منقبت مولا علی (ع) آورده؟ محافل، (ص ۲۰۸ - ۲۱۱). گفتنی است که در این باره باید تحقیق شود.)

مؤلف می‌افزاید که چون کتاب‌های فقهی امامی در دسترس نبود، همین خفري «به مقتضای عقل سلیم» فتوا می‌داد. پس از آمدن محقق کرکی به این شهر، او «فتاوی مزبوره را طلبیده» روشن شد که «تمامی موافق قانون شریعت ائمه اثنا عشری است». (ص ۲۷). این همان خفري است که بسیار زود، تسلیم شاه اسماعیل شد و نه تنها از خلفا اعلام برائت کرد که سخن تندى هم در حق آنان گفت و توجیهی فلسفی! هم برای آن ارائه داد که چرا من باید جانم را به خاطر چند عرب... از دست بدهم؟ (تمامی این حکایت یعنی فتاوی خفري و

آمدن کرکی و آن سخنان و موضع خفری را در باره شیعه شدنش را بنگرید در: روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۹۶).

در اینجا به مناسبت شرحی از روایات مربوط به مهدی (ع) ارائه داده است. پس از آن به مناسبت شعری از شاه نعمت الله ولی آورده که پیشگویی حوادث روزگار را دارد و مؤلف ما که بی‌اعتقاد به این مطالب است، بر این باور است که اینان به «علوم ناقصه جفر و نجوم و رمل و غیره قائلند» و اخبار ائمه را هم «برای خود تأویل می‌کنند». مقتضای شعر پیشگویانه شاه نعمت‌الله ولی چنان است که «منتهای دولت صفویه را با ظهور حضرت صاحب الامر (ص) مقترن ساخته، و حال آن که بعد از انصرام دولت صفویه، ظهور سلطان نادرشاه افشار (م ۱۱۶۰) بود که در اواخر دولت او به اهالی ایران، بلکه «تمامی ممالک محروسه او بسیار ناخوش گذشت.» (ص ۳۸) برای روشن شدن بهتر صورت مسأله، مؤلف جدولی هم از سنوات حکمرانی صفویان به دست داده (ص ۳۷ - ۳۸) تا تطبیق و فهم اشکال آن قبیل پیشگویی آسان‌تر باشد. وی می‌گوید که البته پس از سقوط صفویه، زندیه در اکثر ایران و خاندان نادر در خراسان هستند «و از ظهور امام شیعیان اثری نیست» (ص ۳۹). وی همین جا فرصت را مغتنم شمرده از کار «برخی از علما»ی دیگر هم که «رسائل در این باب نوشته‌اند و اتصاف دولت صفویه را به ظهور حضرت صاحب الامر علیه اسلام مذکور ساخته‌اند» انتقاد می‌کند که نظرشان «خالی از چیزی نیست! چنانچه خلاف آن مشاهده گردید» (ص ۳۳).

مورخان صفوی معمولاً توجه داشته‌اند که پادشاهی شاه اسماعیل، پس از یک دوره طولانی از سختی و دشواری برای شیعه، ظهور یک دولت امامی مذهب را سبب شده و این پیروزی، آن هم پس از یک هزار سال، یک پیروزی بسیار باارزش است. این مورخان معمولاً اشاراتی به دوره آل بویه و تلاش سلطان محمد خداپسند و حتی اشارتی به تلاش سلطان حسین بایقرا برای رواج نام ائمه اثنا عشر (ع) دارند، اما نیک واقفند که کار شاه اسماعیل، به درستی، خدمت بسیار بزرگی برای شیعه بوده است. کار دولت شاه اسماعیل آن بود که «مذهب حقی را که در این نهصد سال در پس پرده حجاب مانده بود... بیان نمود [و] به احسن وجهی تمشیت داد.» (ص ۲۵). و جای دیگر می‌نویسد:

آنچه سال‌ها در خاطر سلاطین با وقار و خوانین عظیم‌المقدار می‌گذشت و میسر نمی‌شد و بسا فرمانفرمایان که به این حسرت سر به زیرخاک برده بودند، در این وقت به تأیید الهی و توفیق لایتناهی و اخلاص باطنی سلطان ذی‌شأن جنت مکان و اعانت پاک ائمه طاهرین این دولت ابد قرین به او میسر گردید، آنچه بایست و شایست به عمل آورد.» (ص ۴۵).

مؤلف شرحی تاریخی اما کوتاه از عملیات نظامی شاه اسماعیل را به دست داده که طبعاً ارزشی تاریخی دست اول ندارد.

اما شاه طهماسب که سلطنت ۵۴ ساله داشت، از نظر وی تفاوتش با شاه اسماعیل در آن است که «شاه اسماعیل در تحصیل مذهب حق سعی جمیل فرمود»، اما «شاه طهماسب والامقدار، نگهدار آن گردید» (ص ۴۸). این طهماسب بود که از «بیضه شرع پرستاری» کرد. وی در همین جا، به مقایسه سه دوره متفاوت از روزگار صفوی، یعنی زمان اسماعیل و طهماسب و عباس اول می نویسد: «می توان گفت که این نهال نیکوثر را شاه اسماعیل تحصیل و غرس، و شاه طهماسب چون باغبان در محافظت و خدمت و آبیاری آن مشغول و در ایام شاه عباس آن درخت طوبی مثال، به ثمر نشسته و آن شجر دلگشا ماصدق «أصلها ثابت و فرعها فی السماء» گردیده باشد». (ص ۵۰) اجمال آن که شاه اسماعیل نهال را کاشت، شاه طهماسب بزرگش کرد، و شاه عباس از بار و بر آن بهره برد.

با توجه به رویدادهای فرهنگی دوره طهماسب، می توانیم بر این نکته تأکید کنیم که سخن مؤلف بسیار متین و عالی است. طهماسب در رواج تشیع، سیاست فرهنگی و اقتصادی خاصی را در پیش گرفت. محمد شفیع در باره طهماسب بر چندین نکته تأکید دارد: توبه واقعی او، تلاش برای رسیدگی به عرایض مردم که نمونه ای جالب را بیان کرده، تأکید در «امر به معروف و نهی از منکر»، رسیدگی به سادات یقین‌الشیع و تأمین نان فقرای شهرها و بلاد، و این که علما و دانشمندان را به نگارش کتاب در باره فضائل امام علی برانگیخته و به علاوه مداحان و شاعران را به سرایش قصاید و غزلیات در فضایل آن جناب و سایر ائمه اطهار فرا خواند. به علاوه، برای مناطق شیعه نشین، تخفیف مالیاتی قائل شد (ص ۵۴).

در باره اسماعیل دوم و محمد خدابنده پدر شاه عباس که اولی یکسال، و دومی دوازده سال در آشوب سلطنت کرد، مطلب کوتاهی گفته، جز آن که شعر بلند محتشم را که در هر مصراع آن یک ماده تاریخ برای سلطنت اسماعیل دوم است، تشریح ریاضی کرده است. جایی هم حسرت می خورد که محتشم چگونه «آن گوهر ارزنده را به رشته نظم کشیده، به جای خزف فروخت» (ص ۹۶).

اما آشکار است که روزگار شاه عباس اول، اوج دولت صفوی در تمامی عرصه‌هاست. مؤلف به حق تأکید می کند که در این دوره «کار ایران و ایرانیان رونقی تمام گرفته، در ترویج دین مبین و قلع بنیان معاندین تدبیر نموده، اوقاف و صدقاتش بی‌شمار، و آثارش در ولایت ایران بسیار. پادشاهان عرصه گیتی از مسلم و غیر مسلم، از اقصا ممالک فرنگستان و اروس و کاشغر و تبت و هندوستان با آن حضرت طرح الفت و آشنایی افکنده و سلاطین فرنگیه و پادشاهان مسیحیه با او از ارسال رُسل و رسائل آمیزش نموده» (ص ۶۳).

شاه عباس چون به تخت نشست

نقش ایران نشست، سخت نشست

این عبارات در باره عصر شاه عباس بسیار رسا و درست و نشانگر فهم تاریخی مؤلف ما از آن عهد است.

وی به اجمال تمام، اشاراتی به تحولات سیزده سال نخست سلطنت شاه عباس دارد که جنگ های او در غرب و شرق ایران است. سال ۱۰۰۹ شاه عباس، قصد رفتن مشهد با پای پیاده دارد. وی در این باره توضیحی می دهد و در مقایسه به سفر برخی از سلاطین روم اشاره دارد که قصد پیاده رفتن به زیارت بیت المقدس را داشتند، با این تفاوت که «گویند [شاه عباس] در اکثر منازل متحمل آبله پا گردیده» اما برای آن سلاطین «خدمتکاران و فراشان در راه فرشهای زیبا و ملون گسترانیده، گل و ریحان بر روی آنها می ریختند» (ص ۸۴). ادامه ماجرای اقامت سه ماه وی در مشهد «رجب و شعبان و رمضان» به صورت کوتاه آمده است.

محمد شفیع، تصرف بحرین و بیرون راندن «جماعت فرنگیه پرتغالیه» را یکی از افتخارات شاه عباس می داند و تأکید دارد که «الله الحمد تا به حال، بحرین در تصرف پادشاهان شیعه می باشد و فضلالی نامدار از آن خطه دلگشا برخاسته اند». (ص ۸۶).

در اینجا به اشارت، شرحی از اسیری گرفتن مسلمانان، اعم از آن که سلاطین سنی از شیعیان بگیرند، یا سلاطین شیعه از سنیان، به دست داده که موضوع جالبی است. وی به لحاظ تاریخی سوابق آن را تا روزگار خود آورده و از آن به عنوان «شیوه مذمومه» ای یاد می کند که «روز به روز مزاید گرفته» و اوضاع نابسامانی را پدید آورده است.

شاه عباس در سال ۱۰۱۵ تمامی دارایی خود را «وقف حضرات عالیات چهارده معصوم» کرده، در زمان حیاتش خود متولی آن و پس از وی پادشاهان بعدی را متولی آن قرار داد (ص ۸۷). این گزارشها عمدتاً برگرفته از کتاب عالم آرای عباسی است و سخن تازه ای ندارد.

از این پس، مؤلف تأکید دارد که تاریخ سلاطین بعدی را مختصر می آورد، زیرا هدف وی نگارش شرح حال کسانی بوده است که «در طریق انیق ترویج دین مبین و منهج خیر الوصیین سعی موفور» داشته اند، اما سلاطین بعدی صفوی در این باره «عظم عظیم» نداشته اند و به همین جهت «حالات خجسته دلالات ایشان... مختصر» گزارش خواهد شد (ص ۹۷).

به اسماعیل دوم که سنی زده بود، اشارتی شده و گفته شده که بعداً در شرح زندگی سید حسین کرکی به او خواهد پرداخت (بنگرید: ص ۲۸۸). از زندگی شاه صفی هم گزارش کوتاهی می دهد و سپس اندکی فزونتر،

به شرح احوال شاه عباس دوم می پردازد. فهرستی از کارهای فرهنگی وی، اوامری است که به ملا خلیل قزوینی و ملا محمد تقی مجلسی، به ترتیب، برای شرح کافی و من لایحضر داده است. نیز اشاره به دعوت ملا محسن فیض کاشانی به اصفهان و اقامه نماز پشت سر او که آن را، برخلاف دیگر مورخان، در قزوین ثبت کرده است. (دست کم از سه مورد اشتباه مشابه، چنین به نظر می رسد که او همچنان پایتخت صفویه را قزوین می دانسته است! یکی در شرح حدیث خروج مردی از دیلم و تطبیق آن بر شاه عباس ثانی و این که دولتخانه مبارکه او در دیلمه کوچه بوده، دیگری در اینجا که شاه عباس ثانی در قزوین پشت سر فیض کاشانی نماز خوانده (ص ۱۰۰)، و سوم ذیل شرح حال شاه سلطان حسین (ص ۱۰۹)، سطر آخر. و این شگفت است!)

اما شاه سلیمان که دوران آرامی را گذراند و در روزگارش «عبادالله را اوقات در کمال رفاهیت گذران، و شیعیان عالی مکان، در مساجد و معابد به دعاگویی خسرو عادل اشتغال نموده، علما و فضلا به تدوین کتب دین پرداخته... مکرر با دانشمندان محشور و فضلاء مقدس را کمال احترام می فرمود». بدون تردید باید انحطاط صفوی را در این دوره ملاحظه کرد و گرچه اغراق است، این خبر مؤلف را با تأمل درنگریست که فقط یک بار، این شاه «صاحب صولت» و «والاجاه، مدت هفت سال از حرم محترم، به تقریب علاقه ای که با یکی از حجله نشینان سراق عفت داشته! یا ناسازی، بیرون نیامد» و البته به نظر مؤلف، با «وجود آن، مطلقا اختلالی در امر مملکت بهم نرسیده». (ص ۱۰۵).

نوبت به شاه سلطان حسین رسید که ترجیح او بر سام میرزا آن بود که «سلطان حسین خالی از سطوت و مهابت» بود و این به نفع وزراء (ص ۱۰۶). با این همه، این شاه، به لحاظ خدمات فرهنگی و دینی، مقدم بر دیگر سلاطین صفوی است، چرا که کارهایی که «در ایام دولت روزافزون او به جهت طلبه علوم دین اتفاق افتاده، در هیچ قرنی کس نشان نداده». از آن جمله بنای مدرسه شاه است. مؤلف باز تأکید دارد که «آنچه از کتب علمی که در زمان دولت ابد مقرون او مصنف گردیده، در زمان هیچ یک از سلاطین به جهت فضلاء شیعه این دولت میسر نگردیده» و باز تأکید بر این که «اگرچه تیغ بی دریغش از جهاد اعدا در غلاف بود، لکن در باب جهاد علم نهایت جهد می نمود و به ترویج دین مبین می افزود». (ص ۱۰۸).

در اینجا صفحه تازه‌ای از رخداد سقوط صفویه را ملاحظه می کنیم. بزرگی این حادثه و نکبت ناشی از آن چندان بود که بسیاری از افراد در باره علت این سقوط در همان زمان به عنوان یک پرسش علمی از خود سؤال می کردند. از آن جا که این سقوط در دوره شاه سلطان حسین رخ داده، به طور معمول او را مقصر می دانند. مؤلف ما در این باره، بیش از آن که به علل و عوامل زمینی معتقد باشد، به قضا و قدر الهی می اندیشد.

او می نویسد: بعضی از ناقص فهمان، شمشیر زبان آخته و به مذمت آن سلطان معدلت نشان پرداخته می گویند که او ایران را به باد فنا داد» (ص ۱۰۸). اما وی که آن نظر را نادرست می داند می گوید به هر حال، هر دولتی، موعدی دارد، بنی امیه و بنی عباس و سلاطین ترک چنگیزی و تیموری هم این دوران را پشت سر گذاشته‌اند و «هر امری وابسته به قضا است و جمیع کلیات و جزئیات موقوف به رضای خداست».

اما شخصیت سلطان حسین، شخصیتی آرام بود. یک بار که «کلاغی را در درخت زده» بود «مبلغ چهل تومان... به مصرف فقرا رساند». «هر امری که رو می داد، دست توکل به دامن توسل زده به دعا و تصدق رفع می نمود». از اوائل سال ۱۱۲۱ اوضاع به هم ریخته، افغانان از یک سو، ملک محمود سیستانی از سوی دیگر، ترکمانان استرآباد از سمت سوم، و عثمانی‌ها از ناحیه چهارم و دیگر آشفتگی‌های داخلی و غیره، همه چیز را به ضرر صفویان به پیش برد و این دولت را ساقط کرد. وی گزارشی از بالا گرفتن همه این آشفتگی‌ها به اختصار اما گویا به دست می دهد (ص ۱۱۰ - ۱۱۳).

گزارش برآمدن شاه طهماسب ثانی و نبردهای او، در حالی که نادر در کنارش بوده در ادامه آمده است. بخشی از متن صلحنامهچه او با سلطان محمود عثمانی ضمن صفحات ۱۱۷ تا ۱۱۹ آمده است.

در باره نادر هم اشاره‌ای به حرکت او در وادار کردن بزرگان ایرانی در پذیرفتن وثیقه ای دارد که در عین حفظ مذهب جعفری، باید بپذیرند که از رفض و سب دوری ورزند. متن این وثیقه هم آمده است (ص ۱۲۱ - ۱۲۴).

ادامه بخش تاریخی کتاب، شرحی است از جنگ‌های نادر شاه که در ضمن اشارتی هم به برخی از کشمکش‌ها و مصالحه‌نامه‌ها میان او و عثمانی‌ها دارد (ص ۱۲۶، ۱۲۹). نادر با کشتن پسرش رضا قلی میرزا «آشفته مزاج گشت». زان پس رویدادها چنان پیش رفت که اطرافیان نادر مجبور به کشتن او شدند. اندکی بعد، علیقلی پسر ابراهیم خان، برادر زاده نادر با نام علی شاه به قدرت رسید. با به قدرت رسیدن برادرش ابراهیم شاه، وی مجبور شد با شاه‌رخ شاه که اکنون در مشهد مسلط بر اوضاع شده بود، روبرو شود. با پیوستن سپاهش به شاه‌رخ، وی منزوی و گریزان شد تا آن که به قتل رسید. از سوی دیگر، سید محمد پسر میرزا داود متولی آستان قدس رضوی که از مادر، نواده شاه سلیمان بود، ادعای سلطنت کرد که چهل روز بیشتر دوام نیاورد، در حالی که بر اساس شعر منسوب به شاه نعمت‌الله ولی تصور می کرد چهل سال می ماند. اشعار طعنه‌آمیزی هم در باره او سروده شد (ص ۱۳۴). اما شعر شاه نعمت‌الله که پسر میرزا داود به آن تمسک کرده، چنین است (ص ۳۶):

دیگری از صلب او چون ابن داود آشکار

این جهان را همچو خاتم در میان خواهد گرفت

چون چهل سال او بود نایب به فرمان اله

مهدی صاحب زمان روی جهان خواهد گرفت

مؤلف در ضمن وقایع سال ۱۱۸۵ اشاره می کند که از بعد از نادر شاه «احوال عراق و اکثر ممالک ایران مختل گردیده، اشرار و مُفْتَنان... سر برآورده، در هر دهی فرمانروایی بهم رسیده». این زمان قاجارهای استرآباد تحرک خود را آغاز کرده و به نام یکی از بازماندگان صفویه که او را شاه اسماعیل نامیده بودند، به قزوین تاختند و... (ص ۱۳۵).

گزارش وی از وضع فقر و ناداری مردم، طی سال های پس از ظهور نادر، گزارشی دقیق و جالب همراه با ذکر برخی از نرخ‌ها و قوانین تحمیلی دولت نظامی نادر و جانشینان اوست، روزگاری که «اکثر مردم چون بهایم در علفزارها چرا می نمودند و می مردند، دست کسی به کفن و دفن نمی رسید و این قحط در اکثر ممالک ایران شایع بود». فشار نادر شاه برای تأمین هزینه‌های لشکرکشی اش چندان فشاری بر مردم آورده بود که:

رعایا و برابرا در عوض یک من و دو من غله، اطفال ذکور و اناث خود را که پرورده مهد راحت بودند، به افغان و اوزبک به ذلّ اسیری داده، می فروختند. عالمی را کارد به استخوان و جان به لب رسیده، بعضی اشرار منتهز فرصت می شدند که جماعت آبرو که روز سؤال نمی توانستند نمود، لابد شب به تاریکی به در خانه‌ها می رفتند، آن ها را دو سه نفر متفق شده، می گرفتند و می کشتند و به گوشت و روغن آن ها مدارا کرده، گاهی که یقین به خاطر ایشان می رسید، روغن انسان را آورده، می فروختند... و اکثر اوقات گرانی و قحط و غلا بوده به مرتبه ای که غسال‌باشی اصفهان نقل نموده بود به خیر صحیح که بیست هزار نفر که از گرسنگی مرده بود، شسته». (ص ۱۳۶ - ۱۳۷).

به هر روی، وی منتقد جدی دوره نادری، به خصوص دوره اخیر آن است. (در فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۰، ص ۱۹۱۶ در معرفی زلال العیون (نسخه ۲۹۹۰) مؤلف هم که شرح عیون اخبار الرضا است، آمده است: او از ستم‌های دوره نادر شاه در برگ ۶۰ آن کتاب سخن می گوید).

این اوضاع فجیع بود تا محمد کریم خان زند (۱۱۶۳ - ۱۱۹۳) ظاهر شد و اوضاع آرام گرفت و «عباد الله در آسایش، و مأكولات ارزان، و خلایق اوقات خود را مصروف به ساختن مساجد و بقاع الخیر و آبادانی» می نمایند (ص ۱۳۸). ستایش مؤلف از کریم خان بی مانند است (ص ۱۳۸ - ۱۳۹). ارزش کریم خان از نظر مؤلف



ما این است که او، به رغم آن همه خزانه و دارایی «به لباس درویشانه به جهت خوشنودی خاطر ضعفا پرداخته، هر یوم، قریب هزار دست قلعه از تیرمه [ترمه] و سمور و بادله و زربفت به عموم ناس شفقت می فرماید، خود به لباس چیت ژنده ملبَس گردیده». (ص ۱۳۹ - ۱۴۰).

آخرین تاریخی که مؤلف در بخش تاریخی کتاب خود آورده از سال ۱۱۹۰ هجری است که اشارتی به فتح بصره توسط محمد صادق خان برادر کریم خان دارد با این تعبیر: «ولایتی که از زمان امیرالمؤمنین تا به حال به تصرف سلاطین شیعه نیامده بود به تاریخ شهر صفر المظفر سنه ۱۱۹۰ به تصرف اولیای این دولت ابد مدت در آمد». (ص ۱۴۰).

بدون تردید، برخی از مطالبی که مؤلف در قسمت اخیر آورده، می تواند روایت دست اول باشد. در این باره باید مطالب را با آنچه در منابع مشابه آمده، سنجید و بعد اظهار نظر کرد.

#### «تراجم والیان و عالمان» در محافل

بخش بعدی کتاب بیان احوال والیان و بیگلربیگی هاست. وی افرادی را از چهره‌های سرشناس این جماعت انتخاب کرده، و گویا ملاک وی آن بوده که آن افراد دستی در کار ترویج علم و دین و تشیع داشته باشند. «سید مبارک خان والی عربستان و هویزه... سید شیعی مذهب پاک اعتقاد... در ترویج مذهب حق بذل جهد نموده» (ص ۱۴۰)، «علی پاشا رومی از امرای بزرگ رومی... شیعه خالص شده...» (ص ۱۴۲)، «کندوغمش سلطان... باعث رواج بازار تشیع گردیده» (ص ۱۴۳)، «الله وردی خان... امور بسیار در راه دین از او صادر گردیده» (ص ۱۴۶). «امام قلی خان... مدرسه عالی او که حال آثاری از آن بریاست... بعد از مدرسه شاه سلطان حسین در دارالسلطنه اصفهان آن مدرسه به جمیع مدارس عالم ترجیح داشته» (ص ۱۴۷)، «علی قلی خان... در تقویت دین و محافظت ثغور سعی موفور فرموده» (۱۴۸) «امیر گونه خان... جمعی کثیر از کفره گرجی را به جهنم فرستاده» (ص ۱۴۹)، «امام قلی خان قاجار... در محاربات رومیه مردانگی‌ها از او ظهور یافته» (ص ۱۴۹).

اسامی خلفای شاه اسماعیل «که هر یک صاحب نقاره و طبل و عَلم بوده، در فتوحات دین و ترویج مذهب حق یقین سعی‌های موفور نموده‌اند» در ادامه آمده. سپس نام پادشاهان شیعه هند فهرست شده و شرح حال کوتاهی از آنان همراه برخی نقل‌ها که حکایت از تشیع آنان دارد، آمده است: نظام شاه والی دکن، سلطان محمد قطب شاه، ابراهیم عادلشاه و نیز اکبرشاه - که حتی باورش به اسلام ثابت نیست چه رسد به آن که شیعه باشد - و اورنگ زیب - که سنی متعصب بوده - از کسانی هستند که وی آنان را از شاهان شیعه مذهب

دانسته و به خصوص در باره اکبرشاه تلاش کرده تا اخلاص او را به «خاندان طیبین» ثابت کند. مصححان کتاب نسبت به تشیع اکبر شاه و اورنگ زیب و نفی آن، توضیحاتی در پاورقی آورده‌اند.

بخش دیگر کتاب در بیان احوال دانشمندان و سخنوران است. شماری از آنان شاعرند و مؤلف در نگارش شرح حال آنان، بسان تذکره‌های رایج عمل کرده، اشعار اندکی از آنان آورده که بسا در جای دیگر نباشد. به نظر می‌رسد عمده این موارد تا صفحه ۱۹۴ تمام می‌شود. برخی هم از عالمان دین یا دبیران و احیانا وزیران هستند که به طور معمول شرحی فزونتر در باره آنان داده است. این شرح حال‌ها، طبق معمول از آثار پیشین گرفته شده و در این زمینه، دو کتاب از همه بیشتر مورد استفاده مؤلف بوده است: نخست عالم آرای عباسی که بیشتر شرح حال‌های موجود در آن در این کتاب آمده و دیگری *أمل الأمل* شیخ حر عاملی.

در این شرح حال‌ها گهگاه مطالب تازه و اشعاری نغز از شاعران برجسته این روزگار وجود دارد که بسیار مغتنم است. از آن جمله در باره میر عماد حسنی که «بین الجمهور به تسنن مشهور بود» و به همین خاطر توسط «استاد مقصود مسگر» - البته به دستور شاه عباس آن گونه که نصر آبادی (نصرآبادی، تذکره، صص ۲۰۷ - ۲۰۸) نوشته - کشته شد. مؤلف می‌افزاید: راقم الحروف چون بعضی قطعات به خط او دیده که رباعیات مشتمل بر تشیع او نوشته بوده، لهذا داخل طبقه علیّه شیعه» او را آورد (ص ۱۷۳). در باره تأثیر محتشم و سبک شعر او در معاصران خودش هم، ارزیابی قابل توجهی دارد «الحال بجز آن دیوان که دستورالعمل استادان فصاحت‌بنیان است، طبع احدی راغب به غزلیات دیگر نیست، مگر بعضی از متأخرین مثل درویش مشتاق و غیره که چون غزلیات ایشان نیز به آن طراز مطرّز است، لهذا به اشعار دلپذیر بی‌نظیر ایشان نیز اختلاط می‌شود». (ص ۱۷۴).

شرح زندگی ملا احمد مشهور به مقدس اردبیلی هم نکته ای تازه دارد. اولاً حکایت معروف که در مقامات سید نعمه الله جزائری نقل شده و نامه وی به شاه عباس با این عبارت است که «بانی ملک عاریت بدانند...» در اینجا به صورتی متفاوت نقل شده است:

گویند رقعہ ای که به یکی از سلاطین عصر به جهت شفاعت مظلومی می‌نویسد، در عنوان آن مرقوم می‌نماید که «جلالت و رفعت سعادت پناه فلان شاه». در حین نوشتن نادم می‌شود که «جلالت و رفعت» تعریف ظالم است. آن را قلم کشیده، در ذکر «سلطان عصر» به شاه نیز پشیمان شده که «شاه عصر» حضرت صاحب - علیه السلام - است، می‌نویسد: سیادت پناه عباس را اعلام آن که». (ص ۲۱۲).

در همین شرح حال، در نسبت حدیقه الشیعه به اردبیلی، از «میرزا ابراهیم قزوینی - که از جمله مشاهیر علما و مجتهدین زمان بود» نقل کرده که «به خط خود نوشته: لیس کتاب حدیقه الشیعه من مؤلفاته - قدس سره - علی ما تحققت عندی». (ص ۲۱۳).

در مقام مقایسه میان آقا حسین خوانساری و آقا جمال از شاه سلیمان نقل می کند که گفته بود: آقا حسین افضل است، به جهت آن که تحصیل علوم را به ریاضت نموده و آقا جمال به تنعم ابواب فضیلت به روی خود گشاده» (ص ۲۱۴). گفته اند که آقا حسین «مدت های مدید با نان خشک افطار می کرده». (ص ۲۱۳).

در شرح حال ملا محمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸) هم برخلاف داستانی که از وی در باره شاه سلیمان و متهم کردن او به شرابخواری و احضار او و مسائل دیگر در قصص العلماء نقل شده، اینجا حکایت دیگری است که به نوعی بزرگی ملا محمد طاهر را نشان می دهد (ص ۲۱۷). مؤلف که علایق صوفیانه دارد، با احترام از این عالم ضد صوفی یاد می کند و به مباحثات او با ملا محمد تقی مجلسی هم اشاره دارد.

در معرفی برخی از اعضای خاندان کرکی از جمله سید حسن داماد او و پسر این سید حسن، میر سید حسین کرکی و فرزندان و نوادگان وی که از آن جمله خود مؤلف است، نکات بکر و بدیعی به دست داده است (ص ۲۲۴ - ۲۴۱). ما برخی از این نکات را ضمن مطالبی که در باره خاندان مؤلف بود، اشاره خواهیم کرد.

در شرح حال ملا خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹) دو نکته لطیف آمده: نخست آن که «گویند که تحصیل علم را به نحوی با فقر و فاقه فرموده که از بی چیزی مطالعه شب را در دکان عصاری می نموده». دیگر آن که شاه عباس به آقا حسین خوانساری دستور داده است تا عدّه الاصول ملا خلیل قزوینی را تدریس کند، اما «فضلای دانش پیشه که در حوزه درس بوده اند، بعضی ایرادات مذکور می ساخته اند، اما می فرموده که حسب الامر شاه است» (ص ۲۵۹). مداخله شاه در این قبیل امور جالب است.

شرح حال شیخ حسین بن عبدالصمد و فرزندش شیخ بهایی را مفصل آورده (تا ص ۲۷۹) گرچه بیشتر مطالب از عالم آراء و سلافه العصر است.

بحث از جامی و تشیع او و تلاش مؤلف در نشان دادن تشیع وی، باز اقدام کسانی را به خاطر می آورد که به خاطر اندک اشاره ای در نوشته های سنیان، آنان را شیعه معرفی می کنند. در این باره، خود قاضی نورالله متهم است، اما مؤلف ما نشان می دهد در مواردی از او جلو زده است. وی به قصیده جامی در ستایش امیرمؤمنان (ع) و برخی اشارات دیگر، بنای آن دارد تا از این سنی متعصب، یک شیعه بسازد (ص ۳۱۰)، و

لطیف آن که «حکایت قاضی سمنان مشهور عالمیان است که مولانا جامی بعد از معاودت از حج بیت الله در خانه قاضی سمنان، چهار بار تبراً نموده و وصیت کرده که بعد از او به شیعیان رسانند» (ص ۳۱۰ - ۳۱۱).

آگاهی بخشی‌های مؤلف در باره خود و خاندانش

نویسنده این سطور رساله ای بلند در باره نفوذ دویست ساله خاندان کرکی در دولت صفوی نوشته که در مجلد دوازدهم مقالات تاریخی به چاپ رسیده است. محتوای آن رساله به خوبی نشان می دهد که پس از آن که محقق کرکی به ایران آمد، از آغازین سال های دولت صفوی تا پایان این دولت، این خانواده، عمدتاً نوادگان دختری کرکی، حضور بسیار فعالی در همه عرصه‌های سیاسی و فرهنگی و مذهبی داشته‌اند. یکی از آن چهره‌ها همین میرزا محمد شفیع عاملی نویسنده محافل است که خود و پدرانش شیخ الاسلام قزوین بوده‌اند. وی به دلیل داشتن اطلاعات خاص از مسائل داخلی خانواده و نیز برخی از اسناد، توانسته است روشنی‌هایی بر زندگی برخی از چهره‌های این خاندان در روزگار صفوی بیندازد. در اینجا برخی از این آگاهی‌ها را که وی به صورت پراکنده، در بخش‌های مختلف آورده، ارائه می کنیم:

نخستین اشاره مؤلف به خودش آن است که نامش را «محمد شفیع بن بهاء‌الدین الحسینی عاملی، شیخ الاسلام الساکن بالقزوین» نامیده است (ص ۱۱).

نخستین بار اشاره به آمدن کرکی به کاشان دارد (ص ۲۷). این خبر در دیگر منابع هم آمده و آگاهییم که شیخ حسن کرکی و شیخ عبدالعال فرزندان او در همین شهر ماندگار شدند.

دومین بار ضمن بیان سلطنت طهماسب، به ماجرای نزاع مشهور میان میرغیاث الدین منصور دشتکی و محقق کرکی اشاره کرده و از تعهد خواندن قواعد و شرح تجرید نزد یکدیگر، تخلف میرغیاث از خواندن قواعد نزد شیخ، به عکس شیخ که شرح تجرید را نزد وی یک روز خواند، اشاره کرده و افزوده است که این سبب «تکذّر آیینہ خاطر شاه» طهماسب و کنار گذاشتن میر از صدارت شد (ص ۴۹).

خاطره دیگر مربوط به حضور کرکی در کنار شاه طهماسب در جریان حمله سلطان سلیمان عثمانی به تبریز در سال ۹۴۰ است. این خبر نفیس است، چون تا آنجا که می دانیم در منبع دیگر نیامده است. میرزا محمد شفیع با اشاره به شمار بسیار اندک سپاه طهماسب (هفت هزار در مقابل پانصد هزار که تازه یکهزار از قزلباش به سوی عثمانی گریخت و تنها سه هزار سوار داشتند!) می گوید شاه «خدمت شیخ علی عبدالعال عرض می نماید که چه باید کرد، سپاه دور و دشمن نزدیک است. اگر از مقابل برخیزم تمام ولایات شیعه باز میل به تسنن نموده... و اگر بنشینم سه هزار نفر [اسب سوار] با پانصد هزار چگونه معارضه تواند نمود؟». «شیخ جلیل

می فرماید: علاج آن است که به مضمون فَرِّوْا اِلَى اللّٰهِ باید دست بر دامنِ دعا زدن و از جناب احدیت رفع و ظفر خواستن. شاه دین پناه می فرماید که کار از دعا گذشته و اسباب ظاهری در نور دیده شده. شیخ را از این سخن ناخوش آمده، موجب مراجعت او به جانب عراق عرب می گردد» (ص ۵۱). در این نبرد، به دلیل سرمای شدید در آذربایجان لشکر عثمانی به سمت بغداد می رود.

همان گونه که گذشت این داستان در منابع تاریخی مرسوم صفویه دیده نشد و نکته ای تازه در باب علت بازگشت کرکی به عراق عرب در سال ۹۴۰ و درگذشت او در همان سال است.

صاحب محافل مدخل ویژه‌ای را به شیخ علی بن عبدالعال کرکی، یعنی همان محقق کرکی اختصاص داده و آنچه در آن تازگی دارد، قصیده‌ای است در ستایش وی در بیست و دو بیت که سراینده آن معرفی نشده، اما مشتمل بر نکات تاریخی جالبی در باره محقق کرکی است (ص ۲۵۳). به نظر می رسد قصیده متأخر باشد و از مجموعه ای شعر که در باره تاریخ صفویه بوده، برگرفته شده باشد. این حدس بنده است و شاهدی بر درستی آن ندارم. اشعاری هم به اشتباه از شهید ثانی در باره او آمده (ص ۲۵۴) که در بخش ملاحظات آن را بررسی خواهیم کرد.

مؤلف مدخلی را به میرحسن بن سید جعفر حسینی (م ۹۳۳) اختصاص داده که پسر خاله محقق کرکی و داماد

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/623>

## خلیج فارس و غیرت شاه‌عباس

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۹ / ۰۹ / ۱۳۸۳

این روزها که باز گرفتار اروپا شده‌ایم، به یاد می‌آوریم که طی چهارصد، پانصد سال گذشته، ما تا چه اندازه با اروپایی‌ها، راه آمدیم و آنان در حق ما خیانت کرده‌اند. فرانسه، انگلیس و همین روسها و غیره، هر بار که یکی تجاوز کرد، دیگری به اسم میانجی به میان آمد و از قضا، امتیازات بیشتری برای خود گرفت و باز هم این داستان ادامه دارد. کشورهای اروپایی، از یک طرف از ادعای بی‌پایه امارات درباره مالکیت جزایر ایرانی حمایت می‌کنند و از سوی دیگر، در خبرگزاری‌های خود، به ویژه خبرگزاری انگلیسی «رویترز»، به جای «خلیج فارس» از واژه مجعول «خلیج» یا «خلیج عربی» نام می‌برند.

اما مهم خیانت آنها نیست. مهم غیرت ما هم هست. تا کی باید تسلیم هر چیزی باشیم و این رفتارهای خیانت‌آمیز را تحمل کنیم؟

در همین زمینه، کتاب تازه‌ای با نام «اسناد پادریان»، تصحیح استاد منوچهر ستوده، منتشر شده است. این کتاب، مجموعه‌ای است از اسناد و فرامینی در ارتباط با مبلغان مسیحی که هزاران کیلومتر، از اسپانیا و نقاط دیگر به ایران می‌آمدند، تا به اسم ترویج دین مسیح، زمینه استعمار را فراهم کنند.

داستان این اسناد که هر کدام مشتمل بر اطلاعات ارجمندی است به این گزارش ربطی ندارد، اما توجه به اسناد منتشره جدید، غیرت شاه‌عباس در برابر تلاش اروپا برای سلطه بر ایران را نشان می‌دهد، شاهی که با همه تسامح و خوش‌رفتاریش نسبت به اروپایی‌ها، وقتی پای تسلط آنان به میان می‌آمد، در برابرشان ایستاد. همو بود که امام قلی خان را برای تصرف هرمز به آن ناحیه فرستاد و بساط پرتغالی‌ها را از ایران جمع و آنان را از خلیج فارس بیرون کرد.

شاه عباس تلاش می‌کرد تا روابط تجاری خوبی با اروپایی‌ها داشته باشد، اما در این باره که آنان دست به ترویج اندیشه‌ها و ارزشهای خود بزنند و رعیت حضرت اشرف را به آیین مسیحیت درآوردند، سخت خشمگین می‌شد.

یکی از این اسناد در ارتباط با تلاشی است که برخی از این پادریان برای مسیحی کردن چند نفر از رعایای ایرانی به کار گرفتند.

پنج مسلمان در اصفهان مسیحی شده و چهارتن آنان به هرمز رفته بودند تا در پناه خارجی‌ها درآیند یا حتی به اروپا بروند. نواب امام قلی خان، آنان را دستگیر کرده نزد شاه عباس فرستاد. شاه در این باره از رئیس پادریان توضیح خواست.

پرسش شاه عباس از پادری این بود:

«مگر از این عزت و نان و نمک از خوان نواب اشرف - یعنی شاه عباس - معقول می‌باشد که در عوض این عزت، پادری، مردم مسلمان و رعیت اشرف (را) عیسوی کند؟» (ص ۲۲۴).

آیا این پاسخ محبت‌هایی است که شاه به شماها کرده است؟

بدین ترتیب، شاه عباس دستور داد، دو نفر از این افراد مرتد را که به هرمز می‌رفتند و دستگیر شدند و شهادت دادند که مسیحی شده‌اند، در سیزدهم اکتبر ۱۶۲۲، مصادف با ربیع الاخر سال ۱۰۳۲ در قریه خوراسگان اصفهان، اعدام کردند.

بعد از آن هم شاه عباس دستور داد که پادریان نماز نکنند و در کلیسا را ببندند و مهر کنند و دیگر همه پادریان در یک یورد محبوس باشند (ص ۲۳۰).

با توجه به شرایط اخیر و به رغم همه اشکالات و انتقاداتی که به خودکامگی، فساد و بی‌عدالتی شاه‌عباس در حکومت وارد است، این آرزو در اذهان برخی ایرانیان ایجاد می‌شود ای کاش دست کم از نظر اقتدار خارجی، عظمت عصر شاه عباس بار دیگر باز می‌گشت و یک امام قلی خان پیدا می‌شد که پرتغالی‌های جدید را از خلیج فارس بیرون کند.

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/624>

## نخستین آگاهی های ما از فرنگ - یک گزارش کوتاه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۹ / ۱۳۸۳

این پرسش یکی از موضوعات قابل تحقیق است که می بایست برای بدست آوردن پاسخ آن، در متون مختلف تامل و تدقیق کرد و از لابلای آنها مطالب کوتاهی را که غالباً به صورت اشاره آمده به دست آورد و از دید ایرانیان یا همسایگان ایران، فرنگ را در مراحل آغازین تحولات جدیدش دریافت.

عربها به ویژه شامیان و مصریان غالباً از طریق جنگهای صلیبی غرب را شناخته اند و همان شناخت را ادامه دادند تا به عصر جدید رسیدند. اما ایرانیان درگیر جنگهای صلیبی نبودند و به علاوه گذر تجاری هم نداشتند و بنابراین شناختشان از فرنگ چندان گسترده نبوده است. این شناخت تنها از طریق گذر اتفاقی فرنگی ها به این ناحیه برای تجارت یا عبور یا مقاصد سیاسی ممکن می شده و این چیزی است که جسته گریخته از عصر ایلخانان به این سو فراهم آمده است.

دو عامل در این دوره به آمدن فرنگی ها به این سوی کمک کرد.

نخست آن که اندک اندک تبریز به عنوان یک قطب اقتصادی و سیاسی درآمد و از آنجا که امکان رفت و شد از تبریز به سواحل دریای سیاه از یک سو و حلب و نواحی دیگر وجود داشت، آمدن تجار اروپایی آغاز شد. این وضعیت در دوره ترکمانان جدی تر شد و بعدها در دوره صفوی رسمی تر و از زمان شاه عباس عمومی تر و فراگیرتر.

در زمان ترکمانان یا حتی قبل از آن اروپایی ها تبریز را توریث می خواندند و هنوز هم در ادبیات اروپا گهگاه این کلمه به کار می رود.

اما نکته دیگر ارتباط اروپاییان با مغولان بود که بعدها در دوره ایلخانان نیز ادامه یافت. از همان روزگار به آرامی اندیشه تبلیغ مسیحیت در شرق جدی تر می شد و این انگیزه هم بعدها ادامه یافت.

در همین دوره در برخی از آثار تاریخی و جغرافیایی به آرامی تاریخچه مختصری هم از فرنگ نوشته می شود.



وقتی انسان می بیند که در دوره صفوی این ضرب المثل رواج یافته است که دین دین محمدی و کشتی کشتی فرنگی در می یابد که به آرامی شناخت ایرانی ها از فرنگ در مسیر تازه ای افتاده است.

در اینجا بنای توضیح و تبیین این مسیر نیست که البته کاری است کارستان و نیاز به بررسی های جدی تر به خصوص اسنادی دارد.

آنچه در اینجا مد نظر است گذری است بر چند اطلاع جزیی که در این باره در کتاب هفت کشوریا صور الاقالیم تالیف شده در سال ۷۴۸ داریم. این سال، درست سه سال پیش از سقوط کامل دولت ایلخانی است. هدف نویسنده گزارش جغرافیای عالم بر حسب عجایب و غرایبی بوده که می شنیده است. این گرایش است در جغرافیای اسلامی که بنای نقل عجایب و غرایب در آنها جدی است.

در این کتاب چند اطلاع کوتاه در موضوع مورد بحث هست.

وقتی مولف به شرح قبرس می رسد بحث از فرنگ را آغاز می کند ..

اگر کسی آنجا رود که نه از دین ایشان باشد تعذیب دهند و کارهای سخت فرمایند و شب محبوس کنند.

و آنجا کلیسایی به غایت بزرگ است و نعمت بی حد خلایق در آنجا جمع کرده اند و از چندین بازرگانان که در اطراف عالم با مایه تمام تجارت می کنند، چنین استماع افتاد که از اموال کلیسیا باشد.

و مدمان عزب و دختران به موافقت عیسی مجرد زیند و در کلیسیا طاعت کنند و صورت عیسی و مریم ساخته اند و بر بلندی نهاده.

شخصی حکایت کرد که بازرگانی فرنگی هر سال به تبریز به تجارت می آمد و مرا با او دستی پیدا شد ، چنان که بی مشورت من هیچ معامله نکردی.

روزی گفتم می خواهم که ملک شما ببینم و می ترسم که مسلمانان را عذاب می کنند و شب محبوس می کنند و اگر خواهد که برود نمی گذارند. فرنگی گفت تو همه من بیا، به عهده من که باز ترا به تبریز بیاورم می گوید که رفتم و بسیار عجایب ها بدیدم. از جمله چرخ می دیدم که پره از چوب داشت بر سر چاهی آب و چنان ساخته بودند که آن پره ها بر می خاست و باز برهم می نشست و آب از چاه می کشیدند و اگر می خواستند که آب نیاید سنگی بزرگ بر سر آن پره می نهادند تا بر نخیزد و چون می خواستند که دگر بار آب از چاه بیرون آرند، سنگ بر می داشتند، بی محرکی چرخ در حرکت می آمد و آب از چاه بیرون می آورد.

و فرنگیان و ترسایان، رهبانی دارند که بر آن ملک حاکم بود و مال کلیسیا به تصرف و فرمان او باشد و مجرد زید و از طفلی چند کس ملازمت او کنند تا متعرض زنی و آرزویی و شهوتی نشود و نسبت به عیسی علیه السلام او را مجرد تربیت کنند.

و فرنگیان در طلب علم بسیار کوشند و در محفل شرطه رها کنند و عیب ندارند که اختفای باد در شکم قولنج پیدا کند.

و در فرنگ سنگی هست سفید که به طلق می ماند و چون در پیش چشم دارند چیزها بزرگتر می بیند و از بهر کسی که باصره او ضعیف باشد و خط باریک بسیار سازند به سبب آن که اشیا و خطوط بزرگتر می نماید. از آن است که چون بصر در او نفوذ می کند غلیظ می گردد و البته بزرگتر از آنچه باشد در نظر آید و هم چنان که دانه جو یا دانه انگور که در آبگینه پر از آب می اندازند بیش از آنچه هست می نماید. (هفت کشور، به کوشش منوچهر ستوده، ۱۳۵۳، صص ۹۴ - ۹۶)

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/626>

## سفری به مکه همراه شیخ شهید فضل الله نوری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۰۹ / ۱۳۸۳

مجموعه آثار حاجی عبدالله خان قراغزلو از شخصیت های قاجاری که به نوعی درگیر انقلابات مشروطه هم شد مجموعه ای از چند سفرنامه جالب توجه می باشد. کتابچه خوزستان، گزارش سرخس، کتابچه مرو، کلات نادری و مهم تر و مفصل تر از همه سفرنامه مکه است که به سال ۱۳۱۹ هجری قمری از طریق انزلی به سمت استانبول و از آنجا با کشتی به سمت جدّه به انجام رسیده است. صفحات ۲۰۵ تا ۳۴۲ کتاب سفرنامه مکه است.

سفرنامه های مکه در دوره قاجاری فراوان نوشته شده و به صورت یک رسم و نوعی کلاس برای فرهیختگان قاجاری درآمده است. افرادی مانند فرهاد میرزا، برادرش حسام السلطنه، حتی دختر فرهاد میرزا و بسیاری دیگر، هر کدام از خود سفرنامه ای برجای گذاشته و نکات جالب و ارزشمندی را از این راه مذهبی برجای گذاشته اند.

اما اهمیت سفرنامه حاجی عبدالله خان بدان است که در این سفر مرحوم شیخ فضل الله نوری هم همراه وی بوده و از آنجا که کاروان آنها یک کاروان متشخص بوده در هر شهری با استقبال روبرو می شده و به خصوص در استانبول آنان دیداری هم با سلطان عثمانی داشته اند. این اطلاعات از شیخ فضل الله کاملاً جدید است و تاکنون در دسترس نبوده است.

مؤلف برای خود سفرنامه اش را می نوشته و هر کجا که مساله خاصی رخ می داده و شیخ اظهار نظری داشته یا کاری صورت داده آن را یادآوری کرده است.

در این سفر که با کشتی دولتی از بندر انزلی آغاز شده مهمان دار شیخ فضل الله، شریعتمدار رشتی بوده است. تغلیس، باطوم، گذر از دریای سیاه با کشتی، طرابوزان، و بعد هم استانبول.

در این سفر مسائل فقهی جماعت را شیخ حل می کرد و مؤلف فرهیخته و صاحب نظر کتاب هم گهگاه مطالبی می گوید که قابل توجه است. وقتی بحث تیمم و اختلاف فقها و نظر شیخ در بیان نظر شیخ انصاری می رسد مؤلف می گوید: حال چه می شد که قول یکی از مجتهدین یا ائمه هدی را سایر علما یک دفعه

تصحیح می فرمودند و حکم معینی در باب تیمم تصریحا نوشته می شد و ... دیگر این قدر اوقات خواص و عوام صرف حل این مساله جزئی نمی شد و این افکار ، اوقاتی را که از اول اسلام تا به حال و بعدها صرف این مساله کرده اند و خواهند نمود صرف مسائل دیگر فرمایند (ص ۲۲۸)

بالاخره به استانبول می رسند. در آنجا ارفع الدوله می خواهد جماعت را به مراسم سلام لوق سلطان ببرد. قراگزلو می نویسد: دیدیم جناب حاجی شیخ فضل الله و سایرین همه جمع اند و می خواهند بروند سلام لوق . و صحبت این است که جناب شیخ برود در مسجد و به قانون اهل سنت اقتدا به وکیل سلطان نماید و دست بسته نماز بخواند. من این مساله را صلاح ندیده اظهار کردم که ماها جناب حاجی شیخ فضل الله را به سمت مجتهد العصری و حجه الاسلامی ایران معرفی کرده ایم حجه الاسلام شیعیه که ماها در این حدود معرفی کرده ایم چه داعی شده است بدون جهت برود تقیه در غیر لزوم نماید... در جایی که اول مجتهد ما اقتدا به جماعت اهل سنت نماید دیگر چه شانی برای ما باقی می ماند (ص ۲۳۲).

اما کار به استخاره می رسد و خوب می آید و ترک بد. همه می روند و در مسیر حرکت سلطان در جایی ایستاده تعظیم تمنا می کنند و سلطان هم جواب تمنا را می دهد . مولف وصفی از قیافه سلطان آورده و سپس گوید که به مسجد اندر شدیم. در مسجد زوار بخارائی و ترکمانی فراوانی بود. نماز در ظاهر دست بسته خوانده شد. بعد سلطان پیغام داد که می خواهد نشان بدهد. جناب شیخ از حسن اتفاق جواب دادند که نشان برای علما در ایران معمول نیست. عصا یا انگشتری یا امتیاز دیگر بدهند (ص ۲۳۳). بالاخره به دیدار سلطان می روند که در آنجا دو ساعت معطلشان می کنند. وقتی نزد سلطان می روند عذرخواهی می کند که با سفیر انگلیس مشغول صحبت بوده است. وقتی برابر سلطان می نشینند خیلی اظهار مهربانی کرده از موافقت مذهب و ملیت و اهتمامی که سلطان در آسایش اهالی عتبات عالیات و حجاج بیت الله الحرام صحبت کرد. اما مولف ما از این که اجازه نشستن به علما داده نشده و همان ایستاده پذیرایی کرده اظهار ناراحتی و گلایه می کند (ص ۲۳۵). نظر وی این است که این کار یعنی رفتن جناب شیخ به مسجد خبط بو و ایستادن در معبر سلطان نیز . نظر او این است که ناموس شیعیه به این ترتیب بر باد رفته است.

اطلاعات مولف در باره استانبول و روزنامه اختر و ایرانیانی مقیم آن دیار بسیار ارجمند است. از حمام های بسیار کثیف استانبول سخن می گوید و این که وقتی حاجی عبدالله خان به حمام رفته بچه پسر برای او آورده اند و او که بسیار خشمگین شده گفت: من حاجی هستم به مکه می روم. گفت حاجی ها را خیلی دیده ام همه به این حمام ها می آیند، برای این کار... (ص ۲۴۲).

مساله ديگر كه سفير دنبال آن بوده ملاقات دادن شيخ فضل الله با شيخ الاسلام عثمانى بوده است. باز هم مولف ما با آن مخالفت كرده است. اما وضع به گونه اى پيش رفته كه اساسا مقدمات آن فراهم نشده است. مولف شرحى از مراكز فرهنگى عثمانى داده و از جمله مى نويسد: در كتابخانه كتابى كه لفظ حریت و آزادى داشته باشد ، نمى توانند داشته باشند. (ص ۲۵۰).

بالاخره كاروان با كشتى عازم اسكندريه شده از آنجا با قطار به سمت قاهره و بندر پورت سعید رفته از طريق كانال سوئز عازم دريای سرخ شده به جده مى روند. در تمام بازديدى كه از اماكن مختلف قاهره و باغ وحش و غيره داشتند طبعاً همراهان همه با يكديگر بوده اند. در مواردى از شيخ فضل الله و نظرات وى هم ياد شده است. مثلاً يكجا مى نويسد: عصر رفتيم با جناب حاجى شيخ فضل الله و سايرين به جزيره پلاس هتل (ص ۲۸۳).

در مسجد محمدعلى پاشا از اشعار سنگلاخ ياد شده و اين كه محمل عايشه را كه كاروان حج مصر بوده از آنجا حركت مى داده اند (ص ۲۷۹) .

بالاخره وارد جده مى شوند و به جحفه رفته در آنجا بعد از مغرب و عشا محرم شده به امامت شيخ فضل الله نماز جماعت خوانند. (ص ۲۹۳).

يك اتفاق در بندر جده افتاد و آن اين كه كشتى احمدى كه از بوشهر آمده بود به يك كشتى فرانسوى خورده آن را شكست و به دنبالش آن كشتى فرانسوى غرق شد. مولف ما از اين امر خوشحال شده مى نويسد اين مساله را به فال ميمون گرفتم كه كشتى موسوم به احمدى كه متعلق به تجار ايرانى است زد و كشتى موسوم به الكسناندر امپراطور روس را غرق كرد. بعد هم شعرى از سيد على سادات اخوى كه در اين باره سروده نقل مى كند كه بيت آخرش اين است

گفت ار شكست خورد الكسندر ز احمدى

اسلام را مسلم بر كفر اعتلاست (ص ۲۹۸)

اما مولف بهتر مى داند كه نمى شود با اين حرفها دل خوش كرد. بنابرين مى نويسد: عجالتا كه علاجى در استخلاص مملكت خودمان نمى توانيم نمود . بايد دل خود را به اين قبيل تفال ها خوش كنيم. (ص ۲۹۹).

اين مطالب در عين حال حقد ايرانيان را از روسها نشان مى دهد كه ريشه در جنگهاى ايران و روس داشت.

شيخ فضل الله اصرار مى كند كه همان شب راه بيفتند و هرچه حاجى عبدالله خان مخالفت مى كند شيخ نمى پذيرد. بالاخره با استخاره قصد رفتن مى كنند. در اينجا مولف از قونسول ايران در جده بدگويى فراوان مى

کند: چند نفر ایرانی در جده مقیم شده اند که در این کار و غارت حجاج ایران همدست و اسباب کار هستند و تمام اینها در اذیت مسلمان ایرانی به یکدیگر تقویت می کنند (ص ۳۰۳).

حاجی عبدالله می گوید که امسال قریب صد هزار نفر از ایران به حج مشرف شده اند. زمانی که راه مکه را سوار بر الاغ در پی می گیرند در میانه راه اعراب بدوی به آنان حمله کرده غارتشان می کنند. در این غارت دار و ندار حجاج را می برند و عده ای را هم زخمی می کنند.

اما یک حکایت جالب از برخورد یک اعرابی برای گرفتن پول یکی از حجاج:

عماد المحققین اصلا وسواسی است. در بین راه ادرار کرده و آب تطهیر نیافته دستمالی به خودش بسته بوده است. عرب می رسد. احرام او را باز می کند می بیند دستمالی بر سر حشفه (احلیل) خود بسته. به خیال عرب که این دستمال پول است می گیرد، عماد می گوید به محض گرفتن نزدیک بود روح از بدنم مفارقت کند. گرفت، او کشید من کشیدم. آخر عرب دستمال را از دست من ربود. دید که چیزی در آن نیست انداخت و گفت لعن الله اباک. و رفت. و همچنین میرزا محمد علی خان موسیو سه چهار لیره داشته به خایه خود بسته بود او را کشیده که غالب مردم خودشان به اختیار کشف العوره شدند. جناب شیخ خودشان احرام ها را باز کرده و خود را لخت به اعراب نشان داده. آقای آقا علی اکبر قطیفه های احرام را دور انداخته مدتی بدون ساتر کشف العورده ایستاده بود. (ص ۳۱۰)

زرنگ تر از همه میرزا حسن رشدیه بوده که او هم در این سفر بوده است. او بالا فاصله دستمال لیره ها را در خاک می کند و پس از رفتن اعراب آن را در می آورد.

به هر حال از جناب شیخ چند دانه پنج هزاری طلا و شصت و هشت لیره برده اند. (ص ۳۱۰ - ۳۱۱).

آنها به مکه می روند و اعمال را انجام می دهند. مولف ما به قدری از کثیف بودن محیط مسجد و مسعی سخن گفته که حد و حصر ندارد. وی این مسائل را به شریف مکه هم منتقل کرده و گفته است که در حالی که اروپا به آن تمیزی است چرا باید اینجا مقدس این اندازه کثیف باشد. در باره مسعی می نویسد: تمام فاصله سگ و آدم و ادرار و سرگین و شاش الاغ، انواع کثافتها در این راه موجود است. در دعا می خوانند ان الصفا و المروه من شعائر است شعار خداوند به این ... (ص ۳۱۳). وی در جای دیگر هم می نویسد که در دنیا کثیف تر از شهر مکه شهری نیست (ص ۳۱۶).

در باره بازار برده در مکه می نویسد: دکاکین برده فروشی در بازار سرپوشیده است که غلام و کنیز سیاه می فروشند و آنها را به طور عربی به عقیده خودشان زینت کرده و نشانده اند هر جائی پنجاه الی صد نفر از پنج

شش ساله الی سی ساله نشانده اند و مثل این که اسب و الاغ بفروشد و می فروشند. رفتم تماشا به نظرم خیلی قبیح آمد... می خواستم خواجه بخرم نبود (ص ۳۱۸).

و از این دست مطالب که در این کتاب بسیار فراوان است.

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/627>

## گزارش سفر به ترکیه (۱۰ - ۱۸ خرداد ماه ۱۳۸۳)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۱۰ / ۱۳۸۳

بنام خدا

روز دهم خرداد ۱۳۸۳ با پرواز ایران ایر، در ساعت ۴,۵ بعد از ظهر، همراه دوست عزیز جناب آقای اکبر ایرانی عازم آنکارا شدیم و دوساعت و نیم بعد از آن به فرودگاه آنکارا رسیدیم. همسفر ما آقای خداداد از اعضای رایزنی ایران بود که همگی با هم عازم شهر شده و در هتل علاءالدین مستقر شدیم. این هتل طرف قرارداد با سفارت است. قرار است چندین برنامه داشته باشیم و از چند جا دیدن کنیم و یکی دو سخنرانی هم من داشته باشم.

شهر آنکارا یا آنقره سابق از پس از تشکیل جمهوری جدید، به صورت شهری مدرن درآمد و آتاتورک برای دور شدن از محیط استانبول، این نقطه را به عنوان پایتخت انتخاب کرد. در حال حاضر حدود ۴,۵ میلیون نفر در اینجا سکونت دارند که البته بیشتر یک شهر اداری و دانشگاهی است. این در حالی است که در استانبول جمعیتی بالغ بر دوازده تا چهارده میلیون نفر زندگی می کنند. بهترین خیابان شهر آنکارا بلوار آتاتورک است، و چهارراه هلال احمر یا قزل آی تقریباً شلوغترین نقطه شهر که همان لحظه اول دیدیم.

یک مرکز آموزش زبان فارسی در این بلوار هست که در گذشته فعال بوده و امروزه هم کمابیش کار می کند. رایزنی هم در یک ساختمان مستقل است که زمان امین ریاحی یعنی پیش از انقلاب، ملک آن با پول اقبال (رئیس شرکت نفت)، خریداری شده است. یک زمینی هم در مرکز شهر از زمان رضاشاه خریداری شده بوده که بعدها مورد بی توجهی قرار گرفته و حدود سالهای ۱۳۶۲ توسط شهرداری آنکارا تصرف و تبدیل به پارک با نام پارک قو شده است.

اولین محلی که پس از هتل زیارت شد محل رایزنی بود که آقای خلیج منفرد چند سالی است آنجا هستند و البته قرار است که به زودی به ایران باز گردد.



صبح روز دوشنبه ۱۱ خرداد در نخستین دیدار به دانشکده زبان و تاریخ و جغرافیا در دانشگاه آنکارا رفتیم. دفتر گروه زبان فارسی را دیدیم. با چند استاد و دانشیار که اکثریت آنها جوان بودند، صحبت شد و موضوع سخن درباره سابقه آن گروه و کارهای انجام شده در آنجا بود.

دکتر مرسل از تورک رئیس گروه است که حضور داشت. یک استاد قدیمی هم دارند که از قول وی نقل کردند که: زمانی پیش از انقلاب، مجلسی برای خیم در سفارت برقرار بود و یک خم درست کرده بودیم با پیاله های فراوان. امین ریاحی آن بالا اشعاری از خیم می خواند و پایین هم مردم با پیاله پذیرایی می شدند.

در اتاق گروه یک کتابخانه کوچک بود. مجله یغما، لغتنامه دهخدا، ودایرةالمعارف ترکیه و چند کتاب دیگر. چند صندلی هم بود که هر کدام یک مدل بود. می شد گفت موزه صندلیها بود و همه کهنه. شاید به تعمد به بخش فارسی بی توجهی می شد. یک عکس آتاتورک هم طبق معمول بالای دیوار. یک عکس هم از نجاتیلوغال آنجا بود که بنیانگذار گروه زبان فارسی در دانشگاه آنکارا بوده است. به نظرم دانشگاه آنکارا از نظر مالی فقیر آمد.

زبان فارسی در دانشگاههای آنکارا، ارزروم و قونیه فعال است و دانشجو دارد. در آنکارا از کارشناسی هست تا دوره دکتری. افرادی که اینجا درس خواندهاند فارسی را خیلیخوب صحبت می کردند. دکتر اُرس از دانشیاران اینجا است که تز دکترایش روی کتاب عالم آرای امینی بوده است. متأسفانه این کتاب را پیش از وی یک مستشرق انگلیسی و سپس در ایران کس دیگری ضمن مطبوعات میراث مکتوب چاپ کرده، و طبعاً کار ایشان بدون نتیجه مانده و این سبب ناراحتی او شده است. زبان فارسی را به خوبی صحبت می کرد و اخیراً هم با برخی دیگر از اعضا به ایران آمده در نمایشگاه کتاب شرکت کرده بودند. اما شمار دانشجویان: کارشناسی: ۱۰ نفر، ارشد: ۴ و دکتری ۲ نفر که فعلاً مشغول پایاننامه هستند.

برخی از استادان کارهایی را تصحیح کرده اند که چاپ نشده و روی دستشان مانده است. دکتر ارس شرح رساله حی بن یقظان فضل بن روزبهان را تصحیح کرده است.

یک دانشجوی دکتری هم بهجه التواریخ را به تازگی تصحیح کرده و با ترجمه ترکی آماده نموده که در دفتر گروه ملاحظه شد.

در دانشگاه آنکارا، زن باحجاب راه نمیدهند، و می گویند زنانی که قصد حجاب دارند از کلاهگیس استفاده می کنند و قبل از ورود به دانشگاه آن را به سر می گذارند، یعنی روی موهای اصلی یک بند می گذارند و بعد کلاهگیس را روی آن می گذارند. گفتند مشکل فقهی آن هم حل شده است!

پس از بازگشت از دانشکده زبان، در یک رستوران ناهار خوردیم و جهت رفتن به مرکز آرشیو دولتی حرکت کردیم. در میانه راه در یک مسجد نماز خواندیم. مسجد دو بخش است: یک بخش که برای نماز جمعه و جماعت باز است، یکقسمت نمازخانه که برای افرادی است که در غیر وقت جماعت برای خواندن نماز می آیند. یک گوشه‌ای از آن هم برای خانمها بود که دورش یک حصار شیشه‌ای - آهنی کشیده‌اند.

بعد از ظهر دوشنبه، ساعت ۳، به دیدن مراکز اسناد و آرشیو ترکیه آمدیم که دانشیار دکتر یوسف ساری نای رئیس آن بود. آقای منفرد، بنده و آقای ایرانی را معرفی کرد.

خود آقای دکتر، دکترای تاریخ معاصر دارد. ایشان گفت: بخش اسناد در اینجا ویژه اسناد دوره جمهوری است، اما اسناد دوره عثمانی همه در استانبول نگهداری می شود. به ایشان عرض کردم که: می خواهم دفاتر مهمه لری را ببینم، همین طور بخشی از دفاتر صرّه همایون را. ایشان به دفتر استانبول زد تا جمعه بتوانیم به آنجا رفته و آن اسناد را ملاحظه کنیم. بعد آقای ایرانی درباره کتابهای میراثمکتوب توضیحاتی داد. از اول خیز گرفت و توضیح داد البته از کمی بعد از تولد حضرت آدم.

ار رئیس مرکز پرسیدم: آیا مجموعه‌های از اسناد مربوط به ایران را می توان در یک فهرست معرفی کرد؟ مثل کاری که شاه با اسناد موجود در مراکز پرتغال کرد و یک فهرستی منتشر شد؟ گفت: کسی از ایران برای این کار نیامده است. البته ما کارهایی راجع به ایران کرده ایم. ایشان گلایه می کرد که در ترکیه کسی راجع به ایران کار نمی کند.

گفتم: در آسیا همسایه ها همدیگر را نمی شناسند. ایشان گفت که: سالها از شناخت همدیگر هم فرار می کردند، اما حالا در اثر فعالیتهای رایزنی زمینه فعالیت فراهم شده است. او تأکید کرد که: طی ۲۵ سال اخیر دو کشور همدیگر را از زبان شخصی ثالث می شناسند. سبب اینها یک سری مسائل بی اساس بوده و سرد نگاه کردن. امروز آن مسائل از بین رفته و شکسته شده است. الان هم مشکلات ما ناشی از نداشتن کارشناس است. البته چند جا زبان فارسی هست، اما آنها هم به تاریخ کار ندارند، بیشتر به ادبیات توجه دارند.

در آخر آقای یوسف ساری نای گفت: چند جلد کتاب فهرست دفاتر مهمه لری را به بنده دادند. یک سند هم می خواستم که درباره مذاکره سفیر ترکیه با رضاشاه درباره سفر او به ترکیه بود که کپی آن را به من داد. بعد از آنجا به یک فروشگاه رفتیم و برخی از اجناس و هدایای ضروری را خریداری کردیم. دو ساعتی طول کشید که برگشتیم.

ترک گرایی در ترکیه نیرومند بوده و هست، اما بالفعل افول کرده، چون مشکلات ترکیه واقعاً زیاد است. یکی از بزرگترین بیمارستانهای آنکارا، بیمارستان ابن سینا است که آنها وی را از خود می دانند. فارابی هم محبوبیت دارد، چون ترک فرض می شود و سالن بزرگی در دانشکده زبان و تاریخ و جغرافی به نام سالن فارابی هست. مغرب به مسجد کجا تپه یا مسجد بزرگ که در آنکارا شبیه مسجد سلطان احمد ساخته شده اما بزرگتر است، آمدیم. حدود ده سال قبل افتتاح شده و قریب ۲۰ هزار متر زیربنا دارد. دقیقاً مدل مسجد سلطان احمد استانبول است. چهار مناره و گنبدی در وسط، و مدل مساجد ارتدوکسی یعنی چند گنبدی.

امام جماعت مسجد کجا تپه از اهالی بورسا بوده و زمانی که امام در بورسا تبعید بوده، خانهاش نزدیک خانه محل استقرار امام بوده است. اخیراً هم سفری بهایران رفته است. وی یک امام جماعت ریش تراشیده و با کروات است که وقت نماز یک کلاه به سر می گذارد.

بعد از نماز شخصی به نام آقای طاهری نزد امام جماعت آمد و کتابی از مصطفی حسینی طباطبایی را به امام هدیه کرد. اسم کتاب فتح المنان و موضوع آن روایات تفسیر قرآن از زبان امام علی (ع) بود. بعد ما چهار نفری با آسانسور یکی از منارها بالا رفتیم. مناره ۱۱۰ متر است که ما تا یکصد متری رفتیم. واقعاً از آنجا شهردیدنی بود. در واقع بلندترین نقطه بود، و چون شب بود دیدن آنکارا از فاصله بلندی یکصد متری عالی به نظر می آمد.

آقای خداداد گفت: پس از آن که این امام جماعت را به ایران فرستادیم او را در رتبه دوم گذاشتند، یعنی این مسجد که مسجد اول آنکارا است، دو امام جماعت دارد، این اولی بود و دیگری دومی. اما اکنون او را بر این مقدم داشته اند. این هم از مزایای آمدن ایران. دو هفته پشت سر هم آن دیگری نماز می خواند، و این فرد یک هفته.

با آقای خداداد درباره رجب طیب اردوغان صحبت شد که در استانبول زندگی کرد و اخیراً که نخستوزیر شد در یکی از محلات پایین شهر آنکارا خانه ای اجاره کرده و نشسته است. البته اینجماعت حاکم چندان کاری در ارتش و دانشگاه نمیتوانند بکنند و خیلی به آرامی قدم بر می دارند. گفته می شود که علویها مخالف اینها هستند چون علوی ها لائیک اند و آتاتورک را ناجی خود - از دست عثمانیها - می دانند. آتاتورک چون نیروی لائیک می خواستاز علویها بیشتر استفاده کرد. اکنون هم در استانبول یک بخش وسیع، محلات مسکونی آنهاست. در حزبجمهوریخواه که مخالف حزب عدالت و توسعه است علویها حضور فعال دارند. در ارتش هم فعال هستند، و بایران هم میانهای ندارند چون می گویند: ایران سیاست جعفری کردن علویها را دنبال

می کند. گاهی هم به شیعیان ایرانی می گویند: شما سنی شده‌اید چون شما شیعیان، به شریعت اعتقاد دارید! مگر امام شما در مسجد نکشتمند چرا به مسجد می روید؟

امروز سه شنبه، ۱۲ خرداد، ساعت ۸ صبح از آنکارا به سمت قونیه آمدیم. آقای ارطغرل ارتکین که به علی اکبر او رامی شناسیم همراه ما بود. ایشان طلبه ای بود که سه سالی در قم بوده، و چند سال قبل از آن شیعه شده و الان مشغول کارهای فرهنگی است. ساعت ۱۱، بعد از طی حدود سیصد کیلومتر به قونیه رسیدیم. شهری مذهبی مثل بورسا که مرکز تصوف در آناتولی است و قبر مولانا و عده‌های دیگر آنجاست.

ابتدا به اتاق مدیر مقبره مولانا که حالا یک موزه شده رفتیم و منتظر آمدن ایشان شدیم. اینجا اتاق عبدالباقی گولپینارلی - نویسنده شیعه معروف ترک - بوده که ریاست این موزه و مقبره را داشته و عکس وی همچنان روی دیوار بود. یک تصویر هم از آتاتورک مربوط به سفرش به قونیه همراه با اصل خط وی روی آن به صورت قاب روی دیوار بود. یک نقاشی جالب هم از مجموعه بنای ملای رومی در این اتاق بود.

هدایایی از ایرانیها به در و دیوار اینجا بود که برخی فرشهای کوچک، برخی نقاشی و مینیاتور است و پیدااست که کسانی رفت و آمد دارند.

بالاخره آقای رئیس آمد. وی سابقاً دانشجوی زبان فارسی بوده، سال ۱۹۷۴ پسر اردشیر زاهدی آمده اینجا و بورسیه به او داده، و ده ماه در مشهد در دانشکده ادبیات بسر برده است.

در دقایقی که آنجا بودیم صدای هواپیما شدید است، و به نظرم برای بناهای تاریخی اینجا بسیار مضر است، نمی دانم این وضع همیشگی است یا موقت. آقای ایرانی باز هم مفصل شرحی درباره میراث مکتوب داد و گفت: ای کاش فلان کتاب را آورده بودم؛ ای کاش سی دی مثنوی را آورده بودم، و وعده داد که بعداً بیاورد! رئیس در گذشته نزد گولپینارلی بوده و گفت: من خودم کتابخانه اش را از استانبول به اینجا آوردم که حدود ۲۵۰۰ عدد بود؛ ۳۰۰ خطی هم میان آنها بود.

گولپینارلی در سال ۱۹۸۰ فهرست نسخ خطی را تمام کرد و دو سال بعد هم مرد. سه جلد قدیم چاپ شده بوده و اضافات هم کار گولپینارلی بوده که آنها هم چاپ شده است. مدیر افزود: گولپینارلی خیلی به من علاقه‌مند بود و یک عکس هم برای من امضا کرده، و زیرش روی طنز به فارسی خطاب به من که جوان بودم نوشته: پدر بزرگوام. گولپینارلی سال ۱۹۷۱ به اینجا آمده است و در سال ۱۹۸۲ درگذشته است.

این اتاق را که فعلاً اتاق مدیر است، در اصل میدان شریف می گویند. دده ها و مولویان بعد از شام اینجا می آمدند و قهوه می خوردند، و در سینی تکه های نان خشک بوده که آن را برداشته با قهوه بدون شکر می

خوردند. اگر کسی بر نمی داشت قهوه را با نمک می خورد. بعد ده دقیقه حالت خلسه به خود می گرفتند و سپس می رفتند.

شبِ عروس، یعنی شب وفات مولانا اگر هوا بد باشد و نتوانند بیرون برگزار کند اینجا یعنی در داخل می آیند، وگرنه لب حوض بیرون می روند که آنجا حوض عروس می نامند. اکنون روز دهم تا ۱۷ میلادی ماه دوازده مراسم گرفته می شود و مراسم در فصلی خاص ثابت شده است، قبلاً بر اساس ماههای قمری بود و گولپینارلی بر اساس هجری قمری برای خودش این مراسم را انجام می داد و کاری به دیگران نداشت.

یک فرشِ تصویر مولانا را استاندار زنجان در سه سال پیش به اینجا اهدا کرده است.

بعد آمدیم مطبخ شریف که محل پخت غذا برای صوفیان صافی طویت بوده است. آموزش سماع در اینجا انجام می شده، افراد دده می شدند و امتحان می دادند. اول نوآموز است و بعداً هزار و یک روز چله نشین می شود و سه ماه سماع یاد می گیرد. خانواده مولانا هم همین اطراف بوده اند که از این آشپزخانه غذا برای آنها می برده‌اند و خیلی چیزهای دیگر که رئیس موزه از روی حفظ آنها را توضیح می داد. وسط حیات یک باغچه است که قسمت قبرستان نی زن ها بوده است. نیز آن سوتر یک شادروان هست که به دست سلطان یاوز سلیم در سال ۱۵۱۶ درست شده است. در سال ۱۹۳۱ دوباره بازسازی شده، و باز در سال ۱۹۹۰. چهار ستون آن قدیم و بقیه جدید است.

وارد ساختمان موزه که در اصل، مقبره ملای رومی و بسیاری از مشایخ دیگر طریقت مولویه است شدیم. اول اتاق تلاوت است. خطوط قدیمی فراوانی در آنجا هست، از جمله خط سلطان محمود عثمانی.

به کلاه مولوی سکه می گویند. «سکه» مطلق، یعنی کلاه مولوی. یک کلاه که اجزای ریز آن در این تصویر آیات قرآن و برخی چیزهای دیگر است.

ساختمان مقبره در حال حاضر موزه شده است، اما وقتی از اتاق تلاوت وارد می شویم دست راست تعداد زیادی مقبره است. ۶۷ مرد و ۱۸ زن. روی قبر مردها کلاه است. ده تن از بزرگان مولوی از جمله حسام الدین چلبی اینجا دفن شده اند.

روی یک سنگ نوشته «رجال خراسان» که اشاره به نفوذ تصوف خراسان در اینجا است. اصلاً مولوی خود بلخی بوده است. بعد از مولانا حسام الدین بود. بعد از حسام الدین که یازده سال شیخ طریقت بود، بهاء پسر ملای رومی که او هم قبرش همین جا است شیخ شد.

این ساختمان چند تکه است که هر قسمتی در یک دوره ساخته شده و هفتصد سال طول کشید تا این ساختمان درست شد.

در میان همین قبور، بزرگترین قبر، قبر مولوی است. کنارش قبر پدرش استو می گویند: وقتی مولانا مُرد و می خواستند او را دفن کنند پدرش از قبر برخاست! روی قبر مولانا پارچهای اطلس است که طلا هم در آن بافته شده و سلطان عبدالحمید به اینجا تقدیم کرده است.

اندکی جلوتر در قسمتی از این بنا، در دیوارهای بالا، چند گچبری دیده می شود که جمعاً چهارتا است. وسط آن نام یکی از مشایخ صوفیه و اطراف هر یک از آنها نام سه تن از امامان است.

اولی وسط آن یا حضرت حسام الدین و اطرافش یا حضرت علی، یا حضرت حسین و یا حضرت حسن. دومیوسطش: یا حضرت جلال الدین رومی و اطرافش یا حضرت علی النقی، یا حضرت محمد المهدی، یا حضرت حسن العسکری. سومین وسطش: یا حضرت سلطان ولد و اطرافش یا حضرت زین العابدین، یا حضرت جعفر صادق و یا حضرت باقر. چهارمین وسطش: یا حضرت شمس تبریزی و اطرافش یا حضرت کاظم، یا حضرت محمد تقی یا حضرت علی بن موسی الرضا.

بدین ترتیب تسنن دوازده امامی را یکبار دیگر می توان در اینجا ملاحظه کرد و به یاد مسجد النبی (ص) افتاد.

در مدخل ورود موزه روسری گذاشته‌اند. هر زن بی حجاب که بخواهد وارد شود روسری می گذارد.

قسمت دیگر ساختمان را دیدیم که حالت حجره حجره دارد و متعلق به افرادی بوده که همه دوره های آموزشی و ریاضتی را پشت سر گذاشته اند. مجسمه یک نفر را هم درست کرده درون حجره گذاشته در حالی که جلوی یک رحلو قرآن یا چیز دیگر هست.

یک اتاق در همین مجموعه محتوی کتابخانه گولپینارلی بود. یک نقاشی هم ازخانه او که در استانبول بوده در اینجا هست. بعد از درگذشت وی کتابهای دیگرش هم که در اسکودار بود به اینجا آمده است. تعداد کتابهای این اتاق ۲۰۵۵ عدد کتاب است که حدود ۳۵۰ عدد آن خطی است، البته کتابخانه اصلی اینجا، جای دیگریاست. نسخه ای از علی نامه را از کتابخانه قونیه که از آن سی دی گرفته بودند بر حسب درخواست رایزنی به ما دادند. عکس آن در دانشگاه تهران هست که براساس همان، آقای شفیع کدکنی یک مقاله در مجله دانشکده ادبیات مشهد نوشت.

از مدیر مقبره و موزه مولوی، راجع به مذهب گولپینارلی پرسیدم. گفت او شیعه بود، و ظهرها یکساعت نماز ظهرش طول می کشید، و نماز جمعه هم نمیرفت و می گفت: در دنبال تابعین عمر نماز نمی خوانم.

ظهر نهار را در سفره مولانا، یک رستوران بسیار شیک، در حاشیه پارک مولانا که همان قبرستان قدیم بوده، صرف کردیم. همان جا نماز هم خواندیم و سپس به سراغ مقبره شمس تبریزی آمدیم. در وسط یک پارک قرار دارد که به درون مقبره رفتیم. یک مسجد است و کنار آن هم مرقد شمس تبریزی. چندان شلوغ نبود، بلکه غیر از دو سه نفر زن کسی نبود. زنها بیشتر می آیند و دست به دعا برمی دارند. روی قبر یک پارچه انداخته اند. بیرون مقبره شمس، قبر اسحاق پاشا در یک بنای مستقل در وسط همان پارک هست که در واقع قبرستان بوده است.

ساعت ۲ بود، به طرف دانشگاه قونیه یا به قول اینها کونیه رفتیم. وسط شهر میدان علاءالدین کیقباد است که قبر او هم در بالای تپه است و اطراف آن پارک و سپس خیابان است که دور تپه دور می زند.

وارد دانشگاه سلجوق قونیه شدیم و به زیارت گروه زبان فارسی آمدیم. مدیر آنجا یعقوب شفق است، از استادان یکی آقای یوسف اوز که ایشان استادیار زبان فارسی است.

در این دانشگاه، مرکزی هست که درباره مولانا و سلجوقیان تحقیق می کند. خواهش کرده بودند ابتدا آنجا برویم. مدیر آن کوچک یوسف داغ، یک استاد تاریخ و متخصص در طریقت صفوی است. این مرکز در سال ۱۹۸۵ تأسیس شده و هدف آن بررسی تاریخ و ادبیات و زبان سلجوقیان آناتولی است، و نیز زندگی و آثار مولانا. یک کتابخانه و آرشیو دارند. هر دو سه سال کنگره‌های درباره سلجوقی ها برگزار می شود و البته به سلجوقیان ایران و شام نمی پردازند. یک مقدار درباره طریقت صفوی در آناتولی بحث شد که اگر عثمانی جلوگیری نکرده بود کل آناتولی اکنون بر همان طریقت صفوی شایع شده بود. رئیس اصرار داشت که طریقت صفوی صرفاً رنگ باطنی داشته و هیچ رنگ شیعی در آن نبوده و بعداً بر آن افزوده شده است. او می گفت: دولت عثمانی در مقابل دولت صفوی، از گرایش خلوتیه دفاع می کرد. همین طور مولویه را هم در برابر طریقت صفوی درست کرد. وی گفت: کتابی درباره طریقت صفوی و طریقت خلوتیه نوشته است، و اکنون راجع به ارتباط مولویه و صفویه کار می کند.

مدیر گروه زبان فارسی پایان نامه دکتری خود را درباره سروری نوشته که شرحی هم به فارسی درباره مثنوی دارد و یک شرح ترکی درباره حافظ.

آقای یوسف اوز می گوید: ما میراثی داریم که فقط ما می شناسیم و بقیه (دیگر ترکهای ترکیه از آن خبر ندارند). اما ماری را که روی این گنج نشسته، نمی توانیم بکشیم.

در حال حاضر متأسفانه تنها سه چهار دانشجو در تمام مقاطع، در رشته زبان فارسی در دانشگاه سلجوق درس می خوانند، ولی گویا قرار است اوضاع بهتر شود.

بالاخره از قونیه آمدیم بیرون؛ امشب در استانبول باید به مجلسی که برای شیعیان ترکیه در آنکارا داریم برسیم. سه ساعت تا چهار ساعت راه از قونیه تا آنکارا هست. بستگی به سرعت ماشین دارد. گویا نزدیک به سیصد کیلومتر است.

«بنیاد باب علی» یک وقف است که آقای حاج موسی آیدین از روحانیون شیعه آن را هدایت می کند. این بنیاد تشکیل شده از سی نفر از شیعیان است که برخی از آنها قبلاً سنی یا علوی بوده و بعداً شیعه شده اند. این گروه هر هفته شنبه پیش از نماز مغرب جمع می شوند و ضمن سخنرانی و پاسخ به سؤال، نماز مغرب را می خوانند. دو مسجد دیگر در آنکارا است که از آن شیعیان است: یکی مسجد الله اکبر، و دیگری مسجد محمدیه که شیعیان سنتی در آنها شرکت می کنند. در مسجد الله اکبر شیخ حسن نام که در نجف درس خوانده، نماز می خواند و در مسجد محمدیه سید عبدالله که او هم گویا نجف بوده - و فعلاً برادر زادهاش سید شجاع قم است - در آنجا اقامه نماز می کند. حاج موسی در شهرک کریکاله - چهل قلعه - «بنیاد وقف» دارند که دو آپارتمان سه طبقه ای دارند و هر روز برنامه دارند. آقای موسی آیدین قم درس خوانده و هفت هشت سال است که در اینجا مشغول تبلیغ است. ایشان همراه با انتشارات کوثر کار می کند که آقایان شیخ قدیر و کاظمی آن را می گردانند. شیعیان سنتی اینجا معمولاً مقلد آقای سیستانی هستند و این افراد را خیلی انقلابی می دانند. حالا این اختلافات رنگهای دیگری هم به خود گرفته است. چند سال قبل که آقای شهرستانی - نماینده آیت الله سیستانی - اینجا آمده بود آن قدر اختلاف میان آنها زیاد بود که عدهای حاضر به دیدار از ایشان که در خانه دیگران وارد شده بود، نشدند.

شیخ صلاح الدین هم از تحصیل کرده های نجف است که گاه تلویزیون اینجاهم با او مصاحبه می کند و زیر اسم او می نویسند: رئیس شیعیان ترکیه، که این سبب ناراحتی دیگران می شود.

ساعت هفت و ربع بود که به محل وقف باب علی رسیدیم. حدود سی نفر بلکه بیشتر جمع شده بودند. قرار شد دقایقی صحبت کنم و بعد سؤال و جواب باشد. یک اتاق دیگر هم مخصوص خانمها بود. این برنامه تا ساعت ۱۰،۵ ادامه یافت که مجموعاً ۳ ساعت شد و بیش از دو ساعت آن سؤال و جواب بود. خود آقای حاج موسی ترجمه می کرد؛ چند جواب مرا هم آقای علی اکبر ترجمه کرد. به نظرم جلسه خوبی بود و راضی



رفتند. من هم شاد که انجام وظیفه کرده ام، غافل از آن که خدا باید قبول کند. آقای ایرانی هم صبوری کرد و این سه ساعت را نشست. من از شور و هیجان افراد حاضر خوشم آمد که تقریباً همراه جلسه تا به آخر آمدند با این که خیلی طولانی شده بود. یکی از مسائل اساسی آنها بحث از عراق بود که تلاش کردم یک شرح کلی از مسائل دوره اخیر آن بدهم. شب ساعت یازده بود که به هتل برگشته نماز خوانده، نان و پنیری خوردیم و خوابیدیم. صبح ساعت ۷,۵ صبحانه را خوردیم.

روز چهارشنبه یا ۱۳ خرداد، دیدار از کتابخانه ملی داشتیم. رئیس کتابخانه آقای تونگل آجار گفت که: بعد از جمهوریت اینجا تأسیس شد، اما آن چه از دوره عثمانی باقی مانده است در کتابخانه دولتی بایزید است که در استانبول است. قبلاً ساختمان اینجا در قزل آی بوده، اما سال ۱۹۸۳ به اینجا آمده اند. ۲۵۰ نفر در اینجا مشغول کار هستند. هر روز هفته از ۹ صبح تا ۱۱ شب اینجا فعال است. روزانه بین ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ نفر اینجا می آیند. او گفت: کل کتابهای ما و مکتوبات ما ۲ میلیون نسخه است. یک میلیون و دویست هزار عدد آن کتاب است. حدود سی هزار جلد هم نسخه خطی هست. سجلات شرعیه هم از عثمانی مانده که ۹ هزار جلد است. کتابخانه، همچنین نشریات و سی دی و غیره هم دارد.

این کتابخانه صرفاً برای استفاده مطالعه کنندگان نیست. تمام کتابها و مجلات ترکیه اینجا می آید تا مشخصات کتابشناسی آنها ثبت شود. از امسال قرار است که صفحه صفحه به صورت pdf در کامپیوتر بگذاریم. فهرست نسخه ها و شهرهای مختلف را هم طبق قانون، ما باید چاپ کنیم. چندین فهرست تا بحال از شهرستانها چاپ کرده ایم. رایزنی ایران هم یک جلد از نسخ فارسی را برای چاپ مشترک آماده کرده که در برنامه سال جاری ماست.

یک فهرست از منشورات چاپ عثمانی هم عرضه شده که بسیار سودمند است. مراجعین اینجا بیشتر دانشجویان و استادان هستند.

رئیس مرکز گفت کتابشناسی کتابهایمان آن لاین است که حدود هشتصد هزار می شود و تکراریها را حذف کرده ایم. این طرح از سال ۱۹۹۲ آغاز شده و به تازگی تمام شده است. خریدهای ما از سایر کشورها بیشتر از طریق مبادله است، و این کتابخانه صرفاً کتابهایی که در جاهای دیگر به نوعی مطالبی مربوط به ترکیه دارد تهیه می کنند. ارتباطات ما از طریق ایفلا است که اطلاعات مربوط به کتابهای مربوط به خودمان را که در جاهای دیگر چاپ می شود می گیریم. با برخی از کشورها هم روابط دو جانبه داریم. گفتنی است که رئیس کتابخانه ملی پانزده سال است که در این سمت است.

بعد از آن گشتی در کتابخانه زدیم و ساعت ۱۱،۵ از آنجا بیرون آمدیم. سر راه سری به یک فروشگاه زدیم و باز چند تکه لباس خریداری کردیم. ساعت ۱،۵ به رستوران حاجی عارف رفتیم و میهمان سفیر بودیم. سفیر ایران آقای دولت آبادی است که ۲۰ ماه است در اینجا مسئولیت دارد. سابقاً معاون وزیر بازرگانی بوده است. دو معاون وی هم حضور داشتند. آقای خلیج منفرد و ایرانی هم بودند. تا ساعت ۴،۲۰ در آنجا بودیم و صحبت کردیم. در آنجا بحث شد که موقعیت ترکیه به لحاظ بحرانهای استراتژیک بسیار خطرناک است. موضوع قبرس که افتضاح شد؛ بحث پیوستن به اتحادیه اروپا که ترکها تاکنون شکست خورده‌اند و ذلت زیادی تاکنون کشیده‌اند. ماجرای کردها و همین طور بحث استانبول و طرابوزان و غیره که اروپاییها هنوز روی آن حساس هستند و تلاش پنهانی شگفتی برای جدایی آن دارند. ظاهر امر این است که ترکیه همه چیز را از دست داده، میراثی از گذشته ندارد و عجالتاً چاره‌های هم جز چسبیدن به آتاتورک ندارد. این دولت فعلی هم سپر یک دولت پنهانی است و آنها منتظرند تا ببینند دولت فعلی چه می‌کند، اگر شکست خورد که هیچ، اگر غلبه کرد کار را از دست او بگیرند. این روزها روابط آنها با اسرائیل تیره شده و آمریکاییها هم حاضر به حمایت‌های استراتژیک طولانی از ترکیه نیستند. قصه اعزام نیروی امریکایی‌ها از طریق ترکیه به عراق هم که با مشکل مواجه شد نشان از عمق این تیرگی بالقوه دارد، گرچه آمریکاییها نیاز جدی به آن نداشتند. گفتنی است که خانه سلیمان دمیرل روبروی رستوران بود که وقتی بیرون آمدیم او هم آمد سوار ماشین شد و رفت. رئیس دفترش آمد با سفیر صحبت کرد و قرار شد فردا ساعت ۶،۵ با معاون وزارت خارجه ایران، امین زاده به دیدن او بروند. دمیرل رئیس جناح راست ترکیه است که حزب عدالت هم در تقسیم بندی کلی زیر مجموعه آن است. دمیرل سخت مورد اعتماد آمریکاییها است.

عصر روز چهارشنبه، ساعت ۷ بعد از ظهر یک جلسه سخنرانی برای کارمندان سفارت و اعضای دفاتر هواپیمایی و غیره که شاغل هستند داشتم. یک ساعت سخنرانی طول کشید و نیم ساعت هم سؤال و جواب. موضوع بحث راجع به تشیع و اعتدال در برخوردها بود که درباره امام علی (ع) و صبر او در مسائل سیاسی، همین طور رفتار عقلانی امام حسن، رفتار عقلانی امام حسین، و بعد راجع به امامان (علیهم السلام) و تا خواجه نصیر و علامه حلی و کرکی و امام خمینی صحبت کردم. واقعاً گوش می‌دادند و بحث خوبی بود. من با کت و شلوار و پیراهن یقه آخوندی سفید بودم، مثل وزارتخارجه ای‌ها. راجع به سایت بازتاب خیلی سؤال کردند، به نظرم خیلی ببینده دارد. در این جلسه حدود شصت - هفتاد نفر بلکه اندکی بیشتر حاضر بودند. بعد، نماز جماعت خوانده شده و شام دادند.

امروز پنجشنبه روز آخر اقامت ما در آنکارا است و قرار است از چند مرکز دیدن کنیم. عجالتاً صبح اول وقت عازم رایزنی هستیم تا قدری وضعیت کتابهایمان را درست کرده، کارتن کنیم تا با اتوبوس به ایران بفرستند.

از رایزنی ساعت ده عازم بنیاد تاریخ ترک شدیم که در زمان آتاتورک تأسیس شده، یعنی در سال ۱۹۲۲. یک مؤسسه مستقل که بسیار هم نیرومند و قوی و پولدار است. آتاتورک یک بنیاد زبان و یک بنیاد فرهنگ ترک هم تأسیس کرده است. رئیس آن آقای خلیج اوغلو فردی بسیار خوش برخورد است و قرار است این مرکز بر اساس یک قانون جدید یک مرکز آکادمیک تر شود. یک گروه مخصوص فهرست بندی، نسخه های خطی این مرکز را فهرست می کنند که تازگی تمام شده است. اینجا بیش از یک هزار نسخه خطی فهرست شده است. او گفت: یک موضوع مهم که در دستور کار ما قرار دارد، فعالیت روی شناخت کارهای معماری ترکهاست که در دنیا باقی مانده است. کار روی ایران هنوز انجام نشده است. برای هر کشوری سه نفر داریم: یک مورخ، یک معمار، و یک کارشناس هنری. تابحال تنها چند کشور عربی کار شده است. مصر و اردن و تونس و همین طور با اسرائیل هم تفاهم نامه امضا شده است، ایضاً با الجزایر.

با ایران یک تفاهمنامه امضا کرده ایم که یک بند آن هم مربوط به این مطلب است.

او گفت: یک طرحی هم درباره خاندانهای ترک در چین داریم انجام می دهیم. خود من هم یک پروژه دارم که درباره تاریخ عشایر ترکیه است. یک کار دیگر ما انتشار دفاتر مهمه لری است، بخشی دفاتر همایونی است و بخشی گزارش های شهرها و قصبات است که در حال انتشار است. گزارشهایی هم از بالکان و تبریز داریم که در حال نشر است.

یک طرح دیگر، تاریخ تصوف ترکیه است که آقای احمد پاشا اجاق مشغول این کار است. اجاق، صفوی شناس برجسته است و یک نظرش آن است که ترکها همه شیعه بوده اند. این شخص هم اتاقی آقای خلیج اوغلو در دانشگاه بوده است. او گفت: ما شاگردهای سه چهار استاد قدیمی هستیم که این کارها را انجام می دهیم.

یک پروژه های هم دست یک خانم انگلیسی داریم که موضوع ترانسفورماسیون اقتصادی در بالکان است. این پروژه وضعیت اقتصادی بالکان را قبل از عثمانی و بعد از آمدن عثمانیها کار می کند، و در این طرح از آرشیوهای بالکان و واتیکان و بلغارستان و غیره استفاده می شود.

پروژه هم راجع به آرامنه داشتیم که چاپ شده است. هدف آن هم این بود که ماجرای کشتار آرامنه روشن شود. آن زمان کشورهای اروپایی برای اصلاحات بر عثمانی فشار آوردند و دولت عثمانی پانصد هزار ارمنی را به سوریه تبعید کرد. برخی هم به قفقاز و عراق رفتند. آرامنه مدعی بودند و هستند که آنان قتل عام شدند. ما در این پروژه ثابت کردیم که چنین قتل عامی صورت نگرفته است. من باید اضافه کنم: خوب باید توجه

داشت که دولت عثمانی دولت خشنی بود و از اسلام هم چهره خشونت در اروپا تصویر کرد. البته از جنبه های دیگر خدماتی هم به اسلام کرد.

اوغلو که نشان می داد روی این مساله تا چه اندازه حساسیت دارد، افزود که اروپاییها می گویند: اسناد این قتل عام را از بین برده اید ولی ما قبول نمی کنیم. وظیفه ما این بود تا بر اساس آرشیوهای مختلف، این کتاب را تهیه کنیم. ۵۰ هزار برگ سند از آن آرشیوها گرفتیم و در این تحقیق از آن استفاده کردیم. ما براساس این اسناد تعداد جمعیت ارامنه را قبل از سال ۱۹۱۵ به دست آوردیم، موضوع تحقیق این بود که این جمعیت بعد از جنگ جهانی به کجا رفت؟ این مساله مهمی برای ترکیه است، و در حال حاضر فشارهای زیادی روی ترکیه هست. در سال ۱۹۲۳ ترکیه در لوزان با اروپاییها صحبت کرده در آنجا آمار ارمنی ها را به ترکها دادند. با مقایسه این رقم، بارقم سال ۱۹۱۴، دیدیم چیزی از شمار ارمنی ها کم نشده است. آمار رسمی ۱۹۱۴ با ۱۹۱۹ یکی بود و این همان آمار سال ۱۹۲۳ بود. حدود ۲۰۰ هزار اختلافی بود که در جنگها یا حمله عشایر کشته شده بودند، تعدادی هم به ایران و سوریه و آمریکا مهاجرت کردند.

البته می دانیم که این مساله معرکه آراء است و طی چند سال گذشته چندین پارلمان اروپایی مجدداً آن را محکوم کردند ولی پارلمان ایران حاضر به اظهار نظری در آن باره نشد. واقعه مزبور در سال ۱۹۱۵ صورت گرفته و گزارشهای فراوانی در اسناد وزارت خارجه ما هم هست که آن زمان از عثمانی به ایران مخابره شده است.

۲۴۸ شماره مجله تاریخ این مرکز بلتن بولتن درآمده است. از سال ۱۹۳۲ تاکنون چاپ می شده است. کتابخانه بنیاد ترک هم ۲۵۰ هزار جلد کتاب دارد.

رئیس گفت: شرفنامه را هم که تاریخ ترک است در حال ترجمه به ترکی هستیم و دکتر مرسل مدیر گروه زبان فارسی در حال ترجمه آن است.

در تمام این مراحل آقای منفرد به ما کمک جدی می کرد و رهنمود می داد که چه مباحثی مطرح شود. آقای ترابی هم بسیار خوب ترجمه می کرد. جوانی که اصلاً رشتی است، همسرش ترک، و مترجم خوبی است. پایان نامه اش راجع به علویان ترکیه برای دانشگاه آزاد تهران گویا واحد جنوب نوشته است.

از تجربه ملاقاتهای اخیر معلوم شد چقدر فهرست نسخ خطی در اینجا چاپ می شود، ولی متأسفانه هنوز یکدست نشده و گویا در حال شکل گیری است. چندین فهرست مشترک از آنها در کتابخانه مرعشی موجود است.

در هر حال ملاقات بسیار خوبی بود و ایشان دو کتاب هم به ما هدیه کرد که یکی تواریخ آل عثمان بود. قرار شد آثار دیگرشان را هم بعداً بفرستد.

ظهر ناهار خوردیم، در راه نماز خواندیم، و ساعت ۲ برای دیدار با آقای شوقی معاون رئیس سازمان دیانت به این سازمان رفتیم. ایشان ضمن خوشامدگویی گفتکه: من به عنوان یک استاد اطلاعاتی از ایران ندارم. اصلاً این کشورهای اسلامی خبری از هم ندارند، حتی اخیراً مصر بودم، دیدم راجع به ترکیه چیزی نمی دانند، من با لهجه عربی صحبت می کردم، می گفتند که: مگر شما در ترکیه عربی می خوانید؟ من اعتقادم این است که باید ما همدیگر را از نزدیک بشناسیم و جوامع علمی با همدیگر آشنا باشند. ان شاءالله که این فعالیت ادامه یابد و این روابط استوارتر شود.

آقای شوقی تأکید کرد که: در اینجا ترکها می گویند: عثمانی، زبان عربی را آورد و ترکی را از بین برد، و عربها هم می گویند عثمانی، ترکی را آورد و عربی را خراب کرد (این هم طنز تاریخ است که سلطان سلیم دیوان فارسی دارد و شاه اسماعیل ما دیوان ترکی). الان فعالیت مسیونرها را می شنویم، ولی کسی نمیگوید ما چه می کنیم.

مسئول روابط بین الملل دیانت نیز حضور داشت. ایشان هم گفته های استاد شوقی را تأکید کرد و گفت: ما باید به پیوندهای فرهنگی خودمان بنگریم و بر اساس آن عمل کنیم، همان طور که اروپاییها هم به پیوندهای خودشان تکیه می کنند. یک پیوند خوب فرهنگی باید بر اساس روابط خوب باشد. دیگران از جداییهای ما استفاده می کنند و بین ما اختلاف بیشتر می اندازند. ما باید با توجه به پیوندهای گذشته روابط فعلی را استحکام ببخشیم. بعد هم آقای ایرانی تشکر کرد و گفت: ما مرکز نشر تراث را برایت تحقیق در همین زمینه تأسیس کرده ایم.

سازمان دیانت، بزرگترین سازمان ترکی بعد از وزارت آموزش و پرورش است که بیش از ۸۵ هزار کارمند دارد. این نکته شگفت است که در یک کشور لائیک تا این اندازه سازمان دیانت در آن قوی است.

گفتنی است که زمان انقلاب اسلامی یک نسل آتاتورکی سر کار بودند، اما الان یک نسل جدیدی آمده و از جمله رئیس دیانت و معاون و مسئول روابط عمومی از آن دسته هستند که زمان انقلاب ایران دانشجوی بوده اند و خیلی راجع به ایرانرا خوانده اند و علاقه ویژه ای به ایران دارند. کتابهای شریعتی هم ترجمه شده. پرفسور دکتر نظیف اوزترک رئیس اتحادیه نویسندگان ترکیه به یکی از دوستان گفته بود: ما ایام انقلاب آنقدر تحت تأثیر ایران بودیم که گاه ادای آخوندهای ایران را درمی آوردیم و لباس آخوندی و شبه آن می پوشیدیم، این نسل که تحت تأثیر انقلاب ایران بوده، اکنون سر کار آمده است. اینها بیست سال زحمت کشیده اند تا

این اواخر که دولت اربکان تشکیل شد. خودشان می گویند: آن موقع فهمیدیم نسخه ایران به درد ترکیه نمی خورد و باید یک نسخه مطابق ترکیه جدید بنویسیم. در این نسخه باید به یک نسلی که دینش را نگه دارد و در عین حال تلاش برای حفظ این سیستم کند پدید آوریم و برای همین بود که حزب توسعه و عدالت تشکیل شد که یک حرکت اصلاحی در درون حزب اربکان بود. آنها عقیده شان این بود که باید با قبول دموکراسی غربی و محافظه کاری و راه آمدن با نظام لائیک، کنار بیاییم و آرام آرام ارزشهای دینی را برای خودمان نگه داریم. مشهور است که بسیاری از رهبران این حزب برای این که دخترانشان حجابشان را حفظ کنند آنان را برای تحصیل به امریکا می فرستند. چون بر دانشگاه تسلط ندارند.

البته این جریان اصلاحی هم شاید تحت تأثیر جریان اصلاحی ایران در سالهای اخیر بوده است. اینها تحت تأثیر نوشته های سروش هم بوده اند و آن جریان روی اینها هم تأثیر داشته است. در داخل ترکیه این جور تلقی شد که ایرانیها هم بریده اند و دنبال اصلاح هستند. البته الان به غریبها و بخصوص آمریکاییها نزدیک شدند، با این همه تحت تأثیر آن فضای انقلاب اسلامی هستند. با این حال، هنوز محتاط هستند، ولی به نظر می رسد که در آینده قدری اوضاع بهتر شود.

ترکها به صورت اصولی دشمن وهابیه هستند که به هر روی اولین کسانی از مسلمانان بودند در دنیای عرب که از عثمانی جدا شدند. حال هم که شاهد هستند که عربها آثار عثمانی ها را در بلاد خود شان انکار می کنند. قلعه ای را هم که ترکها در مکه ساخته بودند اخیراً خراب کردند. این اواخر یک سعودی گفت که این را اشراف مکه ساخته بودند نه ترکها. البته می دانیم که اشراف با پول ترکها زندگی می کردند و بدون آن حتی نمی توانستند نفس بکشند.

به هر حال تولید اندیشه و نشر آن به زبانهای ترکی و ترویج آنها در اینجا اهمیت فوق العاده دارد. قبلاً در ترکیه کتابهای ایرانی زیادی بوده و متأسفانه الان اندیشه های جدیدی عرضه نمیشود و آثار ایرانی به ترکی در نمی آید.

عصر روز پنجشنبه ۱۴ خرداد، ساعت ۶ به سمت رایزنی رفتیم تا در مراسم سالگرد امام شرکت کنیم. قرار بود در این محفل هم که ایرانیهای مقیم آنکارا بودند سخنرانی کنم. جلسه بسیار گرمی بود و صحبت ساعت ۷ شروع شده، هشت و اندی تمام شد. سفیر و معاون وزارت خارجه آقای امین زاده هم حضور داشتند. بحث من درباره آیاتی از سوره مائده درباره بنی اسرائیل و لزوم حفظ میثاق الهی بود؛ پس از آن راجع به امام و شخصیت ایشان که به صورت طبیعی و بر اساس سنن الهی حرکت کردند سخن گفتم؛ قدری راجع به

شخصیت حکیمانه امام بحث کردم و این که امام، حکیم به معنای قرآنی آن بود نه لزوماً فقیه یا عارف یا فیلسوف.

بعد از آن تا ساعت ۱۲ آنجا بودیم و با ایرانیها صحبت می کردم. یک ایرانی ۷۶ ساله که نقاش بود به نام محمدیان، در این مراسم شرکت کرده بود. از جلال آل احمد و رفاقتش با او گفت و توضیح داد که: با نیروی سومی ها بوده و قدری خاطرات آن دوره را گفت و افزود: نقاشی او از امام با مشت گره کرده روزهای بعد از انقلاب در نیوزویک چاپ شد که هفده میلیون تیراژ داشت. او گفت: خودم آن نقاشی را دست گرفته با چند نفر حرکت کردیم و آن عکس تصویر همان روز است.

امشب آخرین شب اقامت ما در آنکارا است و ان شاءالله فردا صبح عازم استانبول خواهیم شد. امیدوارم بتوانم یکی از دوستانم را که مشتاق دیدن او هستم ببینم.

صبح ساعت ۵ به سمت استانبول حرکت کردیم و سراغ تشکیلات اِرسیکا رفتیم که بخش کارهای فرهنگی سازمان کنفرانس اسلامی است. رئیس این تشکیلات کمال الدین احسان اوغلو است که آن روز گویا در ترکیه نبود، اما معاون ایشان آقای خالد اِرن حضور داشت. اخیراً ترکیه تلاش می کند تا در جریان اجلاس وزرای خارجه آینده سازمان که در استانبول برگزار می شود اوغلو را به عنوان دبیر کل ثابت سازمان کنفرانس اسلامی معرفی کند و در حال حاضر تلاش می کند تا کشورهای اسلامی را راضی کند. (که این کار را کرد و اوغلو رئیس هم شد) البته ایران از این بابت چندان راضی نیست. به هر حال آقای ایرانی خودش و بنده را معرفی کرد. به نظرم مساعد رئیس خیلی آدم چیزفهمی نیامد. ایشان ما را به بخشهای مختلف مؤسسه برد و آنها را به طور اتوماتیک معرفی کرد. بخش زیادی از کار اینها مربوط به احیای مساجد کهنه، کارهای معماری، مسابقات خط و عکس است. از ایران نیز کسانی در این مسابقات برنده شده اند که ضمن کاتولگهای چاپ شده اسامی آنها آمده است.

قسمتی، ویژه ترجمه های قرآنی است که یک فهرست هم از ترجمه ها و نسخه های آنها چاپ شده است. این یک جلد مخصوص زبانهای غیر از ترکی و فارسی و اردو است، چون ترجمه قرآن در این سه زبان زیاد است.

یک بخش، ویژه هنرهای دستی است که یک سمینار هم قبل از دو سال در اصفهان داشته اند، یکی هم در تونس بوده است که تعداد زیادی از کشورها در آن شرکت می کنند. کتابی هم درباره سمینار تونس که درباره فرش بوده چاپ شده است که به زبان عربی و انگلیسی است. یک سمینار هم در دمشق، و قبل از آن یکی هم در مصر و دیگری که پیش از اینها برگزار شده در پاکستان بوده است.

یک کتاب مفصل با عنوان الاثار فی القاهره فی العصر العثماني چاپ کرده اند. مجموعه بسیار نفیسی در معرفی تعداد زیادی از آثار عثمانی در قاهره است. کتاب بزرگی با عنوان فن الخط چاپ کرده اند که از ابتدای ظهور خط عربی تا دوره اخیر است و آثار زیادی در آن چاپ شده است. یک قسمت مربوط به مخطوطات دارند که از جمله انتشار سه جلد مخطوطات کوپرلی است که ما هم در کتابخانه تاریخ داریم.

فهرست نسخه های طب اسلامی را هم منتشر کرده اند که البته ویژه مخطوطات ترکیه است. یک فهرست با عنوان «مختارات فی مخطوطات نادره فی ترکیا» چاپ شده است و فهرس دیگر.

کتابخانه آنها دارای ۶۵ هزار جلد کتاب در ۵۴ زبان است که بسیاری از آنها اهدایی است و تصاویر برخی از اهدا کنندگان را به دیوار زده بودند.

موظفین این مؤسسه پنجاه نفر هستند. در دو ساختمان بسیار قدیمی از قرن نوزدهم. کتابها در اینجا بر حسب موضوع دسته بندی شده نه زبان.

ارسیکا سال ۱۹۷۹ تأسیس شده و اندکی بعد آقای اوغلو مسئولیت آن را عهده دار شده است.

بعد از آن به طرف کتابخانه سلیمانیه رفتیم. رئیس آن آقای نوزاد کایا است. پیرمردی است بالای ۶۵ که رئیس کتابخانه است و چندی قبل هم به ایران آمده بود و به نظر خوش برخورد آمد.

بنده از ایشان خواستم چند نسخه را بیاورد ملاحظه کنم که سریع دستور داد آوردند. اسامی آنها را قبلاً یادداشت کرده بودم، و ضمن ملاقات، شماره های آنها را به ایشان دادم. ایشان گفت که: کتابخانه سلیمانیه در کنار مسجد بوده و البته به قصد مدرسه ساخته شده بوده و از سال ۱۹۱۸ به عنوان کتابخانه از آن استفاده شده است.

چند کتابخانه وقفی بوده که همه را به اینجا منتقل کرده اند. تاکنون ۱۱۴ کتابخانه زیر نظر این کتابخانه قرار گرفته است. مکتب راغب افندی، کوپرلی، نورعثمانیه، حاجی سلیمان و غیره زیر نظر اینجا است. تعداد دیگری کتابخانه، مثل طوپقاپی سرای هم مخطوطات دارند. در اینجا ۱۲۰ هزار کتاب هست. معمولاً آدرس هر کتاب را که می دهند نام آن مجموعه وقفی را با شماره خاص آن می آوردند.

خانم کلثوم یثیت که در دانشگاه تهران، رشته ادبیات عرب درس خوانده و در همان کتابخانه شاغل بود مترجم ما بود، و البته خیلی در انتقال مطالب موفق نبود، با این حال خیلی در حق ما لطف کرد. رئیس اینجا آقای نوزاد کایا، ۲۲ سال است که در این کتابخانه کار می کند و ده سال است ریاست دارد. ایشان گفت که: قرار



داریم همه کتابها را سی دی کنیم. سه سال است کار می کنیم. دو سال دیگر تمام می شود. هفته آینده جشن سی دی شدن ۱۵ هزار نسخه را می گیریم. هر روز ۲۴ هزار برگ را عکس می گیریم.

او گفت: افراد در دو شیفت کار می کنند تا تصویر نسخه های آماده بشود و افراد شیفت دوم ما تا ساعت ۱۱ شب کار می کنند. برنامه ای هم برای کتابخانه های وابسته به سلیمانیه داریم که همین کار را برای آنها هم انجام دهیم. قبل از چهارسال، نه پول داشتیم، نه دوربین داشتیم، اما اکنون تا این اندازه رشد کرده ایم. کارها با اسکن نیست، بلکه با دوربین انجام می شود. چند دوربین اینجا و در شهرهای دیگر داریم. گفتنی است که کتابخانه سلیمانیه زیر نظر فرهنگ و ارشاد است.

بعد از آن برای ناهار عازم شدیم. راننده ما آقای بهاءالدین یک جوان شیعه است - و قبلاً سنی بوده - خیلی ما را در شهر گرداند تا یک جایی در خیابان آکسارای نگه داشت. ناهار را خوردیم و برای نماز به مسجد سلطان احمد فاتح رفتیم تا هم مسجد را ببینیم و هم نماز بگذاریم. بعد از آن به مهمانسرا آمدیم و آن قدر خسته بودیم که دو سه ساعت بدون آن که متوجه شویم، همه به خواب رفتیم. آقای منفرد، آقای پیری از اعضای رایزنی را با راننده همراه ما فرستاده بود و خدای رحم کرد که اینها از آنکارا با ما آمدند و الا سختی زیادی می کشیدیم. اکنون که این کلمات را می نویسم ساعت هفت بعد از ظهر پنجشنبه روز ۱۴ خرداد است. روز جمعه همراه با آقای ایرانی بیرون آمدیم. ایشان عازم دیدن موزه توپقاپی شد، و من هم همراه یکی از دوستان محلی راهی شدم و با وی گشتی در قسمت پشت مسجد سلطان فاتح زدم و برخی از مساجد بسیار کهنه که یادگار چهارصد پانصد سال پیش و مربوط به دوره سلطان فاتح است ملاحظه کردیم. بسیاری از این اماکن کوچک را توریست ها اصلاً نمی بینند.

از جمله مدرسه حسین آقا را دیدیم که کنار یک مسجد قدیمی بود. این مسجد هم کلیسایی از قرن ششم میلادی بوده که پس از فتح عثمانی به صورت مسجد درآمد، و کنارش یک مدرسه ساخته شده است. شاید آن هم بخشی دیگر به عنوان دیر بوده است. در حال حاضر اتاقها یا به عبارتی حجره های این مدرسه هر یک به نام یکی از علمای پیشین ترک در بلاد اسلامی نامیده شده است. این کار به تازگی صورت گرفته، به نام افرادی مانند: بیرونی، محمد امین رسول زاده، اولیاء چل

منبع: <http://historylib.com/index.php?action=article/view/628>

## تمدن مرد سالار (گزارش سفر به ریاض ۱۱ - ۱۶ دی ماه ۱۳۸۳)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۱ / ۱۰ / ۱۳۸۳

صبح روز جمعه ۱۱ دی ماه ۱۳۸۳ به قصد پرواز به سوی ریاض عازم فرودگاه مهرآباد شدم. هدف از این سفر شرکت در هفته فرهنگی ایران است که از روز شنبه تا جمعه آینده برقرار خواهد بود. دو شب پیش دو عملیات انتحاری در ریاض صورت گرفت که طبعاً نگرانی هایی را پدید آورده است. یکی جلوی ساختمان وزارت کشور و دیگری هم جلو محل نیروهای ویژه سعودی. مسوول سعودی اعلام کرده اند که هر دو عملیات پیش از رسیدن ماشین ها به محل سرکوب شده و به علاوه در حمله به خانه ای هم که از آن تروریست ها بوده هفت نفر کشته شده اند.

سعودی ها که دو سال پیش (۱۳۸۱) هفته فرهنگی خود را در ایران در میدان آزادی برگزار کرده اند اکنون در پاسخ آن می باید میزبان ایرانی ها باشند. در این سفر حدود ۴۵ نفر شرکت دارند اما در فرودگاه روشن شد که چند نفر نیامده اند. از جمله از سخنرانان که نیامده آقای عالم زاده است که بیمار شده و دیگری دکتر محسن خندان (الویری) که گویا ویزایش به تاخیر افتاده و دو روز دیگر خواهد آمد. قرار بوده که آقای محمدی عراقی هم باشد که او هم با این که همه چیز آماده بوده نیامده است. کسی همانجا گفت که روزهای اخیر علیه سفرهای زیاد وی مطالبی در مطبوعات بود که شاید به آن دلیل نیامده است. آقای مسجد جامعی وزیر فرهنگ البته در این سفر و در همین پرواز خواهد بود.

دعوت کننده از من آقای اسماعیلی است که از مدیرکل های سازمان فرهنگ و ارتباطات است و از تحصیل کرده های دانشگاه امام صادق (ع) می باشد. تاکنون ایشان را زیارت نکرده ام و کارها تلفنی تعقیب شده است. مثل این که چند روز است که خودش به ریاض رفته تا مقدمات کار را آماده سازد.

سوار هواپیما شدیم. در میانه راه در حال چرت بودم که آقای مسجد جامعی آمد و احوالپرسی کرد. قرار است ایشان سه روز اول را در سعودی بماند.

از همان آغاز افراد ابراز می کردند که به عشق رفتن به حج به این سفر آمده اند اما هیچ روشن نیست که چه خواهد شد. سفیر قبلی ما آقای خاجی بود که در حج چند بار در باره مسائل عربستان با ایشان گفتگو کردم.

اکنون آقای صادقی - از اعضای مرکزی مجاهدین انقلاب - آمده اند که گویا هنوز هم استوارنامه اش را تقدیم نکرده است. آقای دستمالچیان معاون اوست که وی هم کمتر از دو ماه است که به اینجا آمده است.

در فرودگاه دبی پیاده شده چند ساعتی معطل بودیم و گردشی در سوق الحره کرده جایی مشغول استراحت شدیم. بنده با لباس روحانی بودم. آقای پروانه هم که از کانون مساجد ارشاد بود، با لباس روحانی کنار من نشسته بود. مامور امنیت آمد و با احترام گذرنامه های ما را گرفت و برای کنترل برد و یک ربع ساعت آورد. این هم از مزایای لباس روحانی. بالاخره وقت پرواز رسید و ما سوار هواپیما شده به سمت ریاض رفتیم.

پرواز ما به سمت ریاض ساعت ۵/۵ بود و یک ساعت و اندی بعد ما در فرودگاه ریاض پیاده شدیم. در فرودگاه دبی برخی از دوستان را دیدم که طبعاً وقت سوار شدن آنها را ندیده بودم. از جمله آقای نظری که از اوقاف آمده بود. وی سالها ترکیه بوده و اخیراً که به ایران برگشته در اداره اوقاف مشغول به کار شده است. دوست دیگر آقای دکتر آذرشب - استاد دانشگاه تهران - بود که البته همراه آقای مسجد جامعی به شهر رفتند و بعد آمده سوار هواپیما شدند. در پرواز دبی چند روزنامه توزیع می کردند که من روزنامه البیان و الخلیج را دیدم. بیشتر اخبار مربوط به زلزله شرق آسیاست. خبر ریاض و انفجارات هم بخش هایی را به خود اختصاص داده است. اخبار دینی دیگر این روزها مربوط به حج است.

اکنون می توانم ترکیب کلی همراهان را دریابم. تعدادی هنرمند که میان آنها خطاط و قلمزن و مینیاتورریست و خاتم کار و فیلم مستند ساز و تلویزیونی و غیره هستند و قرار است هر کدام در غرفه ای کارهای خود را به نمایش بگذارند.

ساعت حدود هشت بود که وارد شهر ریاض شدیم. سعودی ها محل اقامت ما را در هتل ماریوت که از سری هتل های آمریکایی مشهور در دنیاست قرار داده بودند. گویا در تبلیغات این هتل در دبی دیدم که بیش از چهارصد هتل از این دست در دنیا وجود دارد.

از آنجا که هیئت همراه وزیر هم حضور داشتند برای ما قدری ناهماهنگی وجود داشت زیرا اصحاب سفارت بیشتر به دنبال همراهی آنان بودند. با این حال مساله مهمی پیش نیامد. سعودی ها کمال همکاری را داشتند. در هتل ماریوت برای هر کدام ما یک اتاق اختصاص دادند. نماز خواندیم و شام خوردیم و ساعت ۱۱/۵ بود که من برای استراحت به اتاق آمدم. تلویزیون سعودی را روشن کردم. مصاحبه با یکی از علما داشت که به تفصیل در باره موقعیت سلطان در اندیشه مسلمانان سخن می گفت و تلاش می کرد تا لزوم اطاعت کامل از سلطان را با استناد به اخبار و آثار اثبات کند. او از حکومت سعودی به عنوان حافظ تفکر سلفی ستایش کرده از بنی عباس که برخی طرفدار معتزله و برخی طرفدار اشاعره بودند بدگویی می کرد. به نظر او این تنها دولت

سعودی بود که طی این سالها از اندیشه خالص سلفی حمایت کرده است. روشن بود که این مطالب برای مقابله با تفکر القاعده و متشدین ابراز شده و تلاش می شود تا آنان را قانع کنند تا مصلحت دولت سعودی را در نظر گرفته و از آن قبیل رفتارها دست بردارند. همین شخص در ادامه صحبتش افراطی ها را به خوارج تشبیه کرد و گفت اینها از خوارج هم بدتر هستند زیرا خوارج اهل ذمه را نمی کشتند اما اینها حتی اهل ذمه یعنی همین خارجی ها را هم می کشتند. وی مقصود از اولی الامر را علما و امراء دانست و لزوم پیروی از آنان را به آیه مربوطه، مستند کرد. این عالم که نامش دکتر سلطان العید بود از لزوم پرهیز از سوء ظن به علما سخن گفته و باز هم تاکید بر اطاعت از سلطان می کرد.

شب اول را بحمد الله با آرامش خوابیدیم. در اتاق ما همه امکانات یک زندگی هست. تلویزیون و اسباب چایی و غیره. صبح ساعت ۷/۵ برای صبحانه پایین رفتیم. تا این لحظه لباس روحانی داشتم، اما احساس کردم که در این شرایط امنیتی، اوضاع دشوار خواهد بود. تصمیم گرفتم برای جلسات رسمی از لباس استفاده کنم اما در گردش های عمومی و بازدیدها با همان لباس شخصی باشم. بنای اصلی من آن بود که آن روز را به گردش در کتابفروشی ها اختصاص دهم.

ظاهرا برنامه جور دیگری بود. بیشتر افراد به نمایشگاه رفتند تا غرفه هایشان را درست کنند. اما ما که برای سخنرانی آمده بودیم و غرفه نداشتیم به هیئت همراه وزیر پیوستیم که قرار بود از چند مرکز علمی و موزه دیدار کنند. بنابر این ما هم به عنوان طفیلی به راه افتادیم. یادم رفت بگویم که صبح تاریک یک عدد روزنامه الریاض را داخل اتاق انداخته بودند. تیتراژی اصلی از امیر سلمان بن عبدالعزیز بود که به تروریست ها به عنوان کسانی که چهره اسلام را مشوه کرده اند حمله کرده بود. او گفته بود که اینان فرصت را در اختیار دشمنان اسلام گذاشتند تا سموم خود را بر ضد اسلام منتشر کنند. وی عربستان را وطن عربیت و اسلام دانسته و از نیروهایی که جانفشانی کرده در راه مقابله با القاعده کشته شده بودند ستایش کرده بود. امیر سلمان همچنین از متفکران خواسته بود تا مردم را نسبت به خطر تروریسم آگاه سازند.

ما حرکت کردیم و در مرکز ملک الفیصل به هیئت رسیدیم. یک مرکز فرهنگی بسیار بزرگ با بخش های متنوع. آقای مسجد جامعی و سفیر و عده ای دیگر حضور داشتند. در این مرکز یک کتابخانه با بیش از ۱۵۰ هزار کتاب و ۲۵ هزار نسخه خطی هست که گویا هفت جلد آن که حاوی بیش از یک هزار و هفتصد نسخه است تاکنون به چاپ رسیده است.

مجله ای هم با نام الفیصل سالهاست که از آن مرکز منتشر می شود. شماره هایی که مقالاتی در باره ایران داشت برای دیدن وزیر آوردند. گویا چند ماه قبل آقای سید محمود مرعشی اینجا آمده و جلسه ای در باره

وضعیت نسخه های خطی در ایران برگزار کرده بود. رئیس مرکز ملک فیصل خیلی از ایشان یاد کرد. وی گفت که اخیراً کتابهای فارسی هم برای مرکز خریداری می کنند. چاپخانه و صحافی کوچکی هم در این مجموعه بود. به نظرم بخش های دیگری هم داشت که فرصت دیدن آنها نشد. این مرکز چندین کاتولوگ مختلف دارد. یک سی دی هم به ما دادند که فهرست هفتاد هزار پایان نامه است و چیز جالبی است.

پس از آن به مرکز الملک عبدالعزیز تاریخی رفتیم که به داره الملک هم معروف است. اینجا از سال ۱۳۵۵ ق خانه ملک عبدالعزیز بوده و دیوان یعنی سازمان اداری او که یک خانه ای به سبک مدارس علمیه خودمان است و هر اتاقش برای کاری بوده همچنان نگهداری می شود. این مجموعه بنا خارج از درعیه یعنی آن قلعه اصلی ساخته شده و خانه خود ملک و نزدیکانش بوده است.

می دانیم که سپاهیان نخست او که از آنها با عنوان مجاهدین یاد می شود همچنان تشکیلاتشان را حفظ کرده اند و در ادوار بعد از فرزندان هر کدام آنها یک فرزند انتخاب شده داخل مجاهدین می شود. این تشکل همچنان باقی است. برخی جاها را در شهر دیدم که شاید فروشگاه ویژه آنها یا چیزی مانند آن بود.

در دیدار از این مرکز تاریخی که بسیار مفصل و بخش های مختلف دارد، زمان زیادی صرف شد. یک مسجد با گنجایش چهار هزار نمازگزار. یک صد واحد نخل به مناسبت یکصدمین سالگرد تشکیل دولت سعودی. یک موزه با هشت سالن که هر کدام بخشی از تاریخ عرب و جزیره العرب در آن جای گرفته بود. پیدایش جهان، جزیره العرب، ممالک عربی قدیم، عصر جاهلی، عصر اسلامی، عصر سعودی، حرمین شریفین. در هر قسمت اشیاء تاریخی و اسناد و تصاویر و توضیحات بود.

سعودی ها سخت در پی کشف هویت تاریخی برای خود هستند و برای این کار در سالهای اخیر دست به کار شده به کاوش های باستان شناسی روی آورده اند. تعداد فراوانی مجله تاریخی و کتاب در این زمینه دارند و تلاش می کنند تا سوابق تاریخی خود را ثبت کنند.

در موزه، شمار اشیاء باستانی فراوان نبود اما کمبود را با چینش زیبا و نقشه ها و تصاویر جبران کرده بودند. در بخش ممالک قدیمه اشیاء زیادی از منطقه شرقیه آورده بودند که یکی از کهن ترین مناطق مسکونی جزیره العرب در عهد باستان است.

بعد همه ما را به یک سالن برده و یک فیلم نشان دادند که سرگذشت جزیره العرب بود که به ملک عبدالعزیز ختم شد و داستان پادشاهی او به صورت یک فیلم تاریخی همراه با صحنه های مستند در آن تنظیم شده بود. فتوحات وی از زمان بازگشت از تبعید و تصرف ریاض آغاز می شد. بعد از آن الحفوف را تصرف کرد که با

کمک سران عشائر و پس از خیانت آنها به دولت عثمانی بود و به دنبال آن نیروهای عثمانی خود را تسلیم کردند. بعد منطقه شرقیه را گرفت که سرزمین مروارید نام گرفته. منطقه عسیر که به لحاظ طبیعی غنی است در مرحله بعد تصرف شد. آنگاه استان حائل و از آنجا شمال جزیره العرب همه در اختیار ملک عبدالعزیز قرار گرفت. در این فیلم شخصیت عبدالعزیز بسیار حماسی تصویر شده است. نام این فیلم توحید المملکه بود که به معنای متحد کردن این مناطق تحت سیطره دولت سعودی است.

در این موزه یک ماکت از سرزمین مقدس مکه و مدینه بود که مناطق مهم را با زدن کلیدهایی که اسامی آن مناطق زیر آن نوشته شده بود می شد روشن کرد و دید. از جمله مسجد البیعه بود که در منی قرار دارد.

به ساختمان دیوان عبدالعزیز رفتیم که هر اتاق آن اختصاص به کاری داشته و مثلا اتاقی مخصوص امور خارجی بوده است. مسوول آنجا توضیح داد که در یکی از این اتاق ها یک ایرانی آمده و شکایت از حمله اعراب به کاروانشان کرده است. وی گفت که نام این شخص محمد علی بوده و گزارش وی را در مرکز اسناد وزارت خارجی ایران هم دیده است. همراه او یک انگلیسی هم بوده که او هم خاطراتش را نوشته و شیفته محمد علی بوده است. به نظر وی آن انگلیسی خاطراتش را از روی کتاب محمد علی نوشته است.

همین مسوول گفت که در اینجا در ریاض نسخه های خطی پراکنده است و ما سال گذشته حدود یک هزار نسخه خطی خریداری کرده ایم.

تا اینجا حتی یک زن در هیچ کجا ندیدیم. در ماشین ها هم عدد آنها کم است و در ادارات به هیچ روی در هیچ سطحی زن دیده نشد. در هتل چند زن خارجی دیدیم که سرشان باز است اما همه آنها لباس ماکسی پوشیده اند. این حجاب برای خارجی ها پذیرفته شده است.

سیستم آموزشی زنان جداست گرچه زیر نظر وزارت تعلیم عالی است. تا چند سال قبل سازمان آن هم مستقل بوده است. اینجا زنان وظایف تعریف شده ای دارند و آن مقدار هم که مدرن شده باز از یک محدوده ای خارج نشده است.

تعداد مسافران عربستانی به بحرین و دبی بسیار زیاد است. مخصوصا در ایام تعطیل. سال گذشته بحرین چهار میلیون توریست داشته که بخش عمده آنها از عربستان بوده است. با توجه به شناختی که از بحرین داریم و نقش آن را در .... می دانیم می توانیم حدس بزنیم که شرایط موجود در سعودی زمینه را برای این قبیل توریست ها به بحرین و دبی فراهم کرده است. البته باید توجه داشت که: ولا تزوا وازره و زر اخری.

حال می توانم از ریاض تصویری داشته باشم. جایی با جمعیتی حداکثر دو میلیون اما یک و نیم برابر تهران. به استثناء برخی موارد همه خانه های ویلایی است. چندین ساختمان قشگ هم دیدیم. شهر تمیزی است. کمتر کسی را دیدیم که پیاده راه برود. یکی دو بار هم که برخی بچه ها برای قدم زدن رفته بودند از آن ها خواسته شده بود تا به هتل برگردند.

در شهر که حرکت می کردیم، پارچه های زیادی را که روی پلهای هوایی نصب شده بود مشاهده می کردیم که روی آنها از اسبوع ثقافی ایرانی یاد شده و از مردم دعوت شده بود که به دیدن آن بروند. جایی که برای آن در نظر گرفته شده مرکز الثقافی للفهد است که در حاشیه شهر است اما محل بسیار معظم و بزرگی است. یک روزنامه سعودی که پیش از شروع هفته فرهنگی خبر برگزاری آن را زده بود در اختیار آقای اسماعیلی بود. در آن روزنامه حتی عناوین سخنرانی ها هم نوشته شده بود. گفتنی است که وزیر فرهنگ سعودی نامش فواد بن عبدالسلام الفارسی است و قرار است وی و آقای مسجد جامعی در مراسم افتتاحیه سخنرانی کنند. نمی دانم این لقب فارسی او از کجا آمده اما بی تردید باید یک رگ و ریشه ایرانی داشته باشد.

این نخستین هفته فرهنگی است که در اینجا برگزار می شود. برخی دوستان گفتند که این قبیل برنامه حتی برای کشورهای دیگر هم تاکنون نبوده است. نمی دانم این سخن تا چه اندازه درست است.

در این طرف، سازمان فرهنگ و ارتباطات هم کتابچه ای در این باره منتشر کرده و نمونه کارهای هنری مختلف را در آن با توضیحات آورده است. آقای حجازی که معاونت انتشارات سازمان را دارد گفت که در جایی از آن اشاره به این بوده که انقلاب اسلامی معجزه الهی است و سعودی ها با توضیح این که این مطلب ممکن است سبب تحریک افراطی ها شود آن ورق را کنده اند.

عصر روز شنبه ۱۲ دی ماه به محل نماشگاه رفتیم. ابتدا در مصلاهی مرکز الثقافه نماز خواندم و پس از آن از غرفه های مختلف بازدید کردم. به نظرم اشیائی که آورده بودند اندک بود اما گزینش آنها بسیار عالی بود. رنگ اسلامیت در آنها وجود داشت. قرار بود هیچ چیزی فروخته نشود و سعودی ها در این باره تاکید بیش از حد داشتند.

به تدریج برنامه افتتاحیه آغاز شد. شروع برنامه ساعت ۸ بود. در وقت شروع جمعیتی حدود ۲۰۰ ایرانی و سعودی بودند. اما فکر می کنم در پایان این جمعیت تا سیصد و حتی اندکی بیشتر رسیده بود.

ابتدا وزیر فرهنگ سعودی سخنرانی کوتاهی کرد و طبق معمول کوتاه سخن گفت و روی استواری روابط دو کشور تاکید کرد. سپس آقای مسجد جامعی شروع به سخنرانی کرد. اول توضیحاتی به عربی از رو خواند اما

نمی دانم چرا یک جا خطاب به جمعیت گفت ایها الاخوات. ای کاش فارسی صحبت کرده بود. سپس متن پیام آقای خاتمی را قرائت کرد و همزمان کسی متن عربی را می خواند. طبق معمول ایرانی ها ، این بخش قدری طولانی شد.

زن ها در یک سالن جدا هستند. این سیاستی است که سعودی ها در تمام سالن ها رعایت کرده اند. یک سالن جدا به زنان اختصاص می دهند و اگر آنان پرسشی دارند صدایشان با بلندگو پخش می شود. طبعاً در فضای نمایشگاه هم حضوری نداشتند و قرار بود دو روز چهارشنبه و پنج شنبه را به آنان اختصاص دهند.

در این وقت یک فیلم از ایران با عنوان کاس النور پخش شد که به نظر می آمد کپی صدمین بلکه بالاتر است. گزارشی از ایران و انقلاب و امام و انتخابات و رای دادن و پیشرفت های فنی و علمی بود. دو جایش را ظاهراً حذف کرده بودند. یکی اطلاق حرب المقدس بر جنگ ایران و عراق و دیگری حذف موشک بزرگی که روی آن مرگ بر امریکا نوشته بود. در این فیلم از امام خمینی فراوان یاد شده بود و این اولین بار بود که در حضور سعودی ها فیلمی از ایران با این شکل پخش می شد. در این محفل سلطان بن ترکی بن عبدالعزیز هم حضور داشت. فیلم برای سعودها خوب بود اما برای ما کیفیت نداشت . آقای مسجد جامعی گفت تا فیلم تمام شد یک پارچ آب خوردم، یعنی از خجالت.

بعد از خاتمه افراد به نمایشگاه رفته به بازدید از غرفه های مشغول شدند. شاید بیش از یک ساعت آقای مسجد جامعی همراه وزیر فرهنگ سعودی و احتمالاً عده ای دیگر مشغول بازدید بودند.

یک نمایشگاه کوچک کتاب در میانه سالن بود که از آن استقبال می شد اما به دلیل آن که فروشی نبود اعتراض فراوانی صورت می گرفت. این اصرار سعودی ها بود که کتابی فروخته نشود.

جوانی از رادیو ریاض آمد و یک گفتگویی با من ضبط کرد. بعدهم چهار پنج دقیقه گفتگوی مستقیم با رادیو ریاض داشتم که در باره علت برگزاری این هفته فرهنگی بود. او می پرسید که هدف از برگزاری چیست و بنده هم توضیحات مختصری با عربی شکسته دادم.

چند نفر از برادران مسوول در سفارت را دیدم که گهگاه نوشته های مرا در سایت بازتاب در باره عراق خوانده بودند. در این باره مفصل صحبت شد. فکر می کردند من با جاهای خاصی ارتباط دارم و اخبار می گیرم. سفیرمان آقای صادقی هم بود و من امروز در فواصلی که ممکن بود با ایشان در باره مسائل مختلف صحبت هایی داشتم. ایشان قبلاً در دبی و کویت بوده و تجربی کار است همانند نسل اول وزارت



خارجه ای ها که هنوز هم همان ها رشته امور را در دست دارند. وی دیدگاه های خاصی در باره تغییر و تحول در نوع بینش ایرانی نسبت به مسائل مختلف داشت.

ساعت ۱۰/۵ بود که به هتل برگشتیم و خوردن شام و گفتگوها تا ساعت ۱۲/۵ به طول انجامید. اکنون که این مطالب را می نویسم دقیقا ساعت همین است که عرض شد.

محل اسکان مسوولان قصر الموترات است که گفتند به خاطر مسائل امنیتی آنان را در آنجا اسکان داده اند. آنجا رفتم مثل محبس جن بود. این روزها آن قدر مسائل امنیتی در اینجا اهمیت یافته که هر کجا حتی وسط اتوبان ماشین ها را کنترل می کنند. در سر راه بیشتر ساختمان های مهم موانعی گذاشته اند و با چیزی شبیه به عصا زیر ماشین ها را چک می کنند که حاوی مواد منفجره نباشد.

صبح روز یکشنبه ساعت ۸/۵ به قصر الموترات رفتیم تا همراه هیئت به بازدید مراکز دیگری برویم. آقای دستمالچیان ما را به طبقه سوم برد. من و آقای واعظ به داخل اتاق آقای مسجد جامعی رفته مشغول صحبت شدیم. گویا سفیر و دیگران مشغول گفتگو بودند تا صورت مذاکره با امیر عبدالله را که قرار بود بعد از ظهر باشد تهیه کنند. فرصتی شد تا در باره مسائل مختلف با وزیر صحبت کنم. ظاهرا مهم ترین مساله تاکید آقای ری شهری روی برداشتن محدودیت از زیارت بقیع است که امسال بر آن افزوده شده است. در خبرها آمده که ایشان نامه ای هم به امیر عبدالله نوشته است.

ساعت ۱۰/۵ بود که به دیدن کتابخانه ملک عبدالعزیز رفتیم. این کتابخانه را امیر عبدالله از کنار قصر خود به نام پدرش ساخته است.

یک مطلب شگفت در اینجا این است که بسیاری از شاهزاده ها تلاش می کنند تا به نام خود موسساتی را پدید آورند. این افراد که اموال فراوانی دارند مثل خواجه های دوره صفوی وقف زیاد دارند و معمولا این اوقاف در زمینه تاسیس مراکز فرهنگی و کتابخانه ای است. در ایران آقازاده های ما فعلا در حال جمع اموال هستند تا شاید روزگاری فرصت تاسیس این مراکز فرهنگی را داشته باشند. عجالتا در کشور ما دولت تنهاست و وقف مخصوصا وقف فرهنگی به جز اندکی در باره مدارس مرده است.

در کتابخانه ملک عبدالعزیز به جز چاپی ها فراوان پنج هزار نسخه خطی هم بود که گویا چهار مجلد آن تاکنون چاپ شده است. می گفتند روزی هزار و پانصد نفر برای مطالعه می آیند. اما به نظرم واقعی نیامد چون هیچ کس نبود. بخشی را به خانم ها اختصاص داده و پیرمردی را مسوول آنجا گذاشته اند. آنها کتابهای خاص خود را دارند و اگر چیزی از این طرف خواستند به کمک این مرد می گیرند. آقای مسجد جامعی یک

کتاب هنری که تصاویر میناتور از لیلی و مجنون داشت اهدا کرد و گفت عکس های لیلی را طرف زنها بگذارند و عکس های مجنون را در بخش مردها.

در بخش رجال هم چند نفر بودند که فیلم تماشا می کردند. چندین سالن سخنرانی و کنفرانس بود و کتابهایی هم چاپ کرده اند که یک مجموعه سه جلدی تحت عنوان الاسلام و حوار الحضارات حاصل یکی از کنفرانس هاست. و دیگری یک مجموعه پنج جلدی در باره اندلس و فرهنگ و تمدن اسلامی در آن که آن هم باز مجموعه مقالات است. انتشارات این مرکز فراوان است و رئیس آنجا به درخواست من کتاب شهور فی دیار العرب را به من داد. این کتاب را من در نمایشگاه شارجه دیدم اما فقط برای عرض بود و اینجا توانستم آن را به دست آورم.

مجله عالم المخطوطات و النوادر هم از همین مرکز چاپ می شود که یک شماره اش را به من داد. به نظرم مجله مهمی است و باید شماره های آن در کتابخانه مرعشی باشد. نیم ساعتی وقت مان را برای دیدن فیلمی در باره کتابخانه تلف کردند که بعد همه اش را از نزدیک دیدیم.

یکی از بهترین کتابهای چاپی آنها کتابی تحت عنوان الفروسیه بود که در باره ادبیات اسب در عربی بود و به لحاظ چاپ در اروپا جایزه گرفته بود. اسب و شتر و آب سه چیز مهم است برای عربها. هر کجا رفتیم اول یک لیوان آب بزرگ می آوردند. ما اول خیال کردیم شربت است. بعد دیدیم آب است و تازه فهمیدم که این به فرهنگ اینها بر می گردد که آب برایشان بسیار عزیز است. حالا هم از چند صد کیلومتر آن طرف تر از لب دریا آب خوراکی شان را از آب شیرین کن ها به این برهوت که حالا برای خودش شهری و تمدنی شده می آوردند.

در بخش خطی نسخه هایی را ملاحظه کردیم. از جمله نسخه هایی که اخیرا یک افغانی از افغانستان برای فروش آنجا آورده بود و یکی از آنها که فارسی نمی دانست پرسید که آیا اینها ارزش دارد یا نه. یک نسخه در باره قبایل افغان و تاریخ افغانستان بود شاید اسمش خلاصه الانساب.

یک تجربه ما هم در این دو روز حرکت با یک کاروان ماشین در شهر بود که جالب بود. پلیس بسیار مراقبت داشت و راننده ها وحشتناک رانندگی کرده اختارهای شدیدی به سایر ماشین ها می دادند و آنها را کنار زده حرکت می کردند. این اقدام با بوق زدن ها و تشر زدن های مکرر صورت می گرفت و البته برای بنده دهاتی تازگی داشت. به یاد تعبیرهای کور شو دور شو که در تاریخ می خواندم افتادم و تازه معنایش را فهمیدم.

آقایی به نام بیالی از طرف سعودی ها مدیر نمایشگاه است. در باره کتابخانه خودمان با او صحبت کردم و از وی خواهش کردم که اگر می تواند برای آن کتابهایی را تهیه کند. امروز سر ناهار کتابها را آورد اما وقتی باز کردم معلوم شد که بیشترش کارهای تبلیغاتی و عکس امرای سعودی است آن هم مکرر. مجبور شدم برخی را انتخاب کرده بقیه را به دوستان و تعدادی را هم به سفارت بفرستم.

یکشنبه شب قرار بود آقای دکتر آذرشب سخنرانی کند. به منظور شرکت در برنامه ساعت ۵ به سمت مرکز الثقافی للفهد حرکت کردیم. در برنامه ساعت سخنرانی ۷/۵ اعلام شده بود اما اعلام کردند که سخنرانی ساعت ۵/۵ برگزار خواهد شد. بعد فهمیدم که در آن سالن یک سخنرانی برای یک سعودی گذاشته اند که قرار است در باره بیکاری در سعودی یا ریاض سخنرانی کند برای همین برنامه را تغییر دادند. البته تفاوتی نمی کرد چون افراد انگشت شماری در هر دو موقع در آنجا حضور داشتند.

سخنرانی حداکثر با حضور ۵۰ نفر آغاز شد که نیمی ایرانی بودند. بحث ایشان در باره مقایسه ادبیات فارسی و عربی بود اما ایشان در باره تمدن اسلامی سخن گفت و آخر کار به شعر به عنوان یکی از مظاهر تمدنی پرداخت. ایشان شعر عربی و فارسی را قرین یکدیگر شمرد و آنان را به دو ظرف مرتبط با هم تشبیه کرد که وقتی در یکی آب بریزند به دیگری هم سرایت می کند. وی این را تعبیری از دکتر شفیعی کدکنی دانست.

چند سوال مطرح شد از جمله از دو خانم که صدایشان در سالن مردان شنیده می شد و هر دودکتر داشتند. یک جوان قطیفی هم بود که او هم سوالی مطرح کرد. چند شیعه قطیفی دیگر هم بعد از آن دیدم که به دیدن نمایشگاه آمده بودند. برنامه آقای آذرشب خوب بود و ساعت ۷ تمام شد.

قرار بود شب را میهمان وزیر فرهنگ سعودی باشیم که در برج بزرگی در ریاض و رستورانی در طبقات بالا برگزار می شد. مراسم شام دو ساعت طول کشید و شام خوبی هم داده نشد. سر میز ما برخی از سعودی ها هم بودند که از آن جمله کسی بود که مشاور سردبیر روزنامه الریاض بود و از روزنامه های ایران سوال می کرد که کدام پر تیراژتر است. فرد دیگری هم متخصص ادبیات انگلیسی بود و به هر حال با صحبت های متفرق وقت تلف شد.

احساس کردم و این نکته را کسی از همراهان هم تایید کرد که هر چه قدر ما فکرمات در حد اداره کشور به صورت یک ده است آنها نسلی از شاهزاده ها و غیر شاهزاده ها را با فکری در گستره ای دست کم در حد مرزهای جهان عرب تربیت کرده اند. البته باید زن را از این جامعه تا حدودی منها کرد.

بنده از سالها مشتاق بودم از دفتر مجله العرب و دفتر کار حمد الجاسر که خودش گویا سال ۲۰۰۱ مرد دیدنی داشته باشم. دوستی آمد و صبح روز دوشنبه ۱۴ دی ماه ما را به المرکز الثقافی للحمد جاسر برد. این دوست کسی جز آقای عبدالباری الدخیل نبود که خودش صحاف و به کارهای فرهنگی بسیار علاقه مند بود. کم کم فهمیدم که شعر هم می گوید و داستان های کوتاه هم می نویسد. آقای سهم الدعجانی رئیس مرکز با این که ما قرار داشت نبود. کسی دیگر آمد و یکی دو کتاب هم داد. ساعتی ماندیم و بیرون آمدیم. قرار شد برای به دست آوردن مجله العرب اقدام کنیم. گویا باقی مانده کتابها در اختیار دختر حمد جاسر است که او هم دکترا دارد.

در آنجا متوجه چاپ جدید کتاب المناسک حربی شدم که سالها پیش آقای حمد جاسر آن را بر اساس نسخه کتابخانه رضوی مشهد چاپ کرده بود. در مقدمه مقاله ای بود که نسبت آن را به حربی انکار کرده و نوشته بود که شاید از قاضی وکیع باشد. گفتم آن مقدمه را برایم زیراکس بگیرند.

مجله العرب امسال چهل ساله شده و از کهن ترین مجلات سعودی است که مقالات فراوان تاریخی دارد. من مقاله ای را که برای کنفرانس آماده کرده بودم به همان شخص دادم تا اگر مایل بود و خواست در مجله چاپ کند.

سر راه به مکتبه العبیکان که یک کتابفروشی بزرگ است رفتیم. در آنجا کتاب الدوله الامویه فی کتابات المسعودی را که سال گذشته در ایام حج معرفی آن را در مطبوعات سعودی دیده بودم پیدا کردم. این کتاب در دفاع از بنی امیه و شخص یزید است. ده بیست کتاب دیگر هم خریداری کردم.

در این وقت که هیئت به سمت مرکز الباطین الثقافی رفته بود ما هم عازم آنجا شدیم تا این مرکز را هم ببینیم. نام مسوول مرکز عبداللطیف است و بردارش عبدالعزیز شبیه آن را در کویت درست کرده است. کتابخانه ای مفصل با چندین هزار نسخه خطی در این مرکز بود. کار اصلی آنها تصحیح متون است و چند مورد هم چاپ کرده اند.

من برنامه را جوری تنظیم کرده بودم که سه شنبه به ایران برگردم. یعنی سخنرانی خودم را به جای آقای عالم زاده به دوشنبه ساعت ۸/۵ موکول کرده بودم. اما خبر رسید که چهارشنبه خواهم رفت.

در راه قدری با عبدالباری صحبت کردم. شیعیان اینجا با سعودی ها کنار آمده اند. رهبر آنها عجالتا آقای شیخ حسن صفار است که در منطقه شرقیه است و گاهی برای سخنرانی و شرکت در کنفرانس ها به ریاض می

آید. از جمله هفته قبل به ریاض آمده و در خانه حمد جاسر که یک خانه بزرگی است و سالنی برای کنفرانس های هفتگی دارد سخنرانی کرده بود. اعلامیه آن را به من نشان دادند.

چندی قبل که پاول در کنگره به دولت سعودی به خاطر برخورد با اقلیت ها و از جمله شیعیان اعتراض کرده بود آقای صفار به او جواب داده و گفته بود که اگر خیلی به فکر حقوق بشر هستند به فلسطین برسند. این اظهار نظر به صورت تیتراژ اول مجله الریاض چاپ شده بود. در این روزها هم که دو انفجار در الریاض رخ داد شیخ حسن اعلامیه ای علیه آن صادر کرد.

در سعودی شبکه الراصد (alrasid.com) اخبار شیعیان را منعکس می کند و فعلا هم محدودیتی برای آن وجود ندارد. در این سایت به راحتی می توان اخبار شیعیان را ملاحظه کرد. در خبرهای آن دیدم که یکی از روحانیون شیعه را در مدینه منوره هنگامی که مشغول خواندن زیارت در بقیع بوده دستگیر کرده و به زیر قبرستان برای بازجویی برده اند. خود من هم یکبار به همین بلا دچار شدم.

ساعت ۱۲/۵ به سراغ مرکز آقای عبداللطیف طیب الانصاری باستان شناس و مدیر مجله ادوماتو رفتیم. دانشمند قابلی به نظر آمد. وی کتابی هم در باره کشفیات الفاو در جنوب جزیره العرب دارد. از آنجا موزه ای هم فراهم آورده که در دانشگاه ملک سعود ریاض است. ادوماتو نام قدیمی دومه الجندل است. از انتخاب این اسم شگفت زده شدم. آقای الانصاری از اعضای هیئت تحریره مجله الحج هم هست که بسیار شیک و تمیز چاپ می شود. مجله ادوماتو سایت ویژه ای دارد و مقالات هر شماره از آن که از سال ۲۰۰۰ به این طرف چاپ شده می توان مشاهده کرد. البته به اصل مقالات نمی توان دسترسی داشت. هر شماره یک ضمیمه انگلیسی هم دارد که خودش چندین مقاله است. نقد کتاب و گزارش موتمرات و کنفرانس های تاریخی را هم در هر شماره می توان مشاهده کرد.

ایشان اهل مدینه است. از او در باره عبدالقدوس الانصاری که نویسنده کتاب الاثار المدینه المنوره است سوال کردم. گفت که عموزاده اوست. وی چند کتاب به ما هدیه کرد و گفت که شب برای سخنرانی من به محل نمایشگاه خواهد آمد.

ظهر را میهمان سفیر بودیم که تمامی ایرانی ها را شامل ۴۵ نفر به قصر الریاض به صرف ناهار دعوت کرده بود. ناهار جانانه ای داد که شام وزیر فرهنگ سعودی را جبران کرد. آقای مسجد جامعی هم بود و یکی از میهمانان برخاسته تشکر کرد و از وزیر و سفیر خواست برای حج بچه ها فکری بکنند.

در این وقت به هتل برگشتیم تا استراحت مختصری کرده عازم محل نمایشگاه شویم. آقای الویری هم آمده و طبعاً باید اول ایشان سخنرانی کند و سپس بنده. تلویزیون سعودی در حوالی ساعت ۴ در حال پخش برنامه ای در باره اسبوع ثقافی ایران بود.

عصر ساعت ۵ بود که به سمت نمایشگاه حرکت کردیم. ساعت ۷/۵ آقای الویری سخنرانی خود را آغاز کرد. برای هر سخنران مهمان دیگری را که دکتر و متخصص بود و به تناسب انتخاب شده بود، آورده بودند که بحث را آغاز کرده پرسشها و پاسخها را منظم می کرد.

ایشان متن سخنرانی را عربی خواند و سپس پرسش و پاسخ مطرح شد که اینجا فارسی می گفت و مترجمی ترجمه می کرد که البته خوب ترجمه نشد و بنابراین برنامه خوب پیش نرفت. موضوع مقاله ایشان در باره تمدن اسلامی بود و حاصل سخن آن که اگرچه اسلام زنده است تمدن اسلامی مرده است و باید بر اساس اسلام تمدن دیگری بنا کنیم. بنابراین سخن گفتن از احیاء غلط است و باید از خلق سخن گفت.

ساعت ۸/۵ پس از یک ربع استراحت سخنرانی بنده آغاز شد. آقای الانصاری هم آمده بود و جمعیت هم شاید بین ۵۰ تا ۷۰ بود. گویا خانم ها هم حضور داشتند که دو مورد از آن طرف سوال مطرح شد. موضوع سخنرانی من - الجزیره العرب فی النصوص الجغرافیه الایرانیه القدیمة - بود. شرحی از مرکزیت مکه در متون جغرافیایی و اهمیت اطلاعات ارائه شده در آنها در باره حرمین دادم و این بحث را تا سفرنامه های دوره قاجاری و اهمیت آنها در تاریخ اجتماعی جزیره العرب شرح دادم. وقت سوال و جواب هم با همان عربی ناقص جواب پرسشها را دادم زیرا قبل از آن دیده بودم که ترجمه خوب پیش نمی رود. شاید بیش از ۱۵ سوال مطرح شد و این استقبال عالی بود.

در میان سوالات در چند مورد تاکید شد که ما چگونه می توانیم سفرنامه های فارسی را به عربی درآورده از آنها استفاده کنیم. به نظرم این یکی از زمینه های مشترک است.

عادت آنان در پرسش این بود که اول اسم خود را می گفتند بعد از سخنرانی تشکر می کردند و سپس پرسش خود را مطرح می کردند. دکتر الهلابی از استادان تاریخ دانشگاه ملک سعود که در آنجا حاضر بود دعوت کرد تا برای دیدن گروه تاریخ دانشگاه، فردا را به آنجا برویم. ایشان در گذشته رئیس کتابخانه دانشگاه ملک سعود بوده است.

بعد از سخنرانی ساعت حوالی ۱۰ بود که به هتل برگشتم. ابراز علاقه از سوی سعودی ها و ایرانی ها نسبت به مقاله ام خوب بود و خودم هم از سخنرانی راضی بودم.

صبح روز سه شنبه ساعت ۸/۵ آقای هلابی آمد و من همراه آقای آذرشب و الویری عازم دانشگاه شدیم. وی از همان ابتدا شرحی کلی از دانشگاه بسیار بزرگ و معظم ملک سعود و دانشکده های آن داد. سپس وارد دانشگاه شده ما را به کتابخانه آنجا برد. در این وقت جوانی را صدا کرد تا شرحی از کتابخانه به ما بدهد. وی گفت که کتابخانه پنج میلیون کتاب دارد. در مقدمه کتاب الربذه خواندم که سال ۱۴۰۵ این کتابخانه دو میلیون کتاب داشته است. بخش خطی هم دارد که ملاحظه کردیم. بخش کتابهای عمومی انگلیسی و عربی بسیار بزرگ بود. در بخش خطی ده هزار نسخه خطی وجود داشت که فهرست ناقصی از آن منتشر شده بود و اکنون در حال تدوین فهرست جامعی بودند. فاضل عباس جوانی بود که کتابخانه را برای ما توضیح داد و گویا از بچه های قطیف بود. بخشی را هم به مطبوعات قدیمی عربی در کشورهای مختلف اختصاص داده بود و در این باره کاتولوگی هم چاپ شده بود که عالی بود. یک قرآن چاپ آلمان از سال ۱۶۹۳ هم در ویتروینی به نمایش گذاشته شده بود. از دیدنش کیف کردیم.

بعد از آن به بخش تاریخ رفتیم. اساتید تاریخ در اتاقی جمع شدند. وقت نماز بود رفتند اما دکتر هلابی به آنها گفت که اینها مسافر هستند و نماز را جمع و قصر می خوانند. وقتی استادان جمع شدند از ما خواستند تا دانشگاه خود و کارهای علمی مان را توضیح بدهیم که خیلی وقت گرفت. ما هم چند سوال پرسیدیم. دکتر عزالدین عمر موسی که مغربی است آنجا بود. وی درر السمط را چاپ کرده و کتابی هم در باره فعالیت های اقتصادی در مغرب در قرن اولیه اسلامی نوشته که جایزه مرکز ملک فیصل را هم گرفته است. من به او گفتم که مقدمه آن کتابش را که در باره ادبیات شیعه در اندلس است به فارسی ترجمه کرده ام.

استاد دیگر دکتر الغامدی بود که کتابی در باره سقوط الخلافة العباسیه نوشته و به دستور مفتی کتاب او جمع شده است. وی نسخه ای از آن را در اختیار ما گذاشت. وی در آن جلسه از حضور یک ساله خود در ایران قبل از انقلاب یاد کرد و ستایش فراوانی از ایرانی ها کرد. او گفت که توده مردم ایران عرب ها را دوست می دارند اما روشنفکرها از عرب ها بدشان می آید و به همان شعرهای فردوسی که به عربها حمله کرده آنها را سوسمار خور معرفی می کند استدلال می کنند.

در میان صحبت ها مکرر از هفته فرهنگی سخن گفته می شد و آنان از برگزاری آن خوشنود بودند و سخن از تقویت روابط فرهنگی می گفتند.

در این وقت به دیدن بخش باستانشناسی رفتیم و موفق شدیم یک موزه با ارزش را که کار آقای الانصاری بوده ببینیم. این موزه که حاوی اشیای تاریخی از الفاو در جنوب عربستان بود بسیار عالی چینش شده بود و از آنجا به یک منطقه اختصاص داشت دیدن آن واقعا عالی بود. اشیائی هم که خطوط پهلوی روی آنها بود

در آنجا وجود داشت. اشیائی هم از منطقه ریزه در آنجا بود که کار باستانشناسی آن را سعد الراشد و الانصاری کرده بودند. در باره ریزه و آثار آن کتابی هم آقای سعد الراشد نوشته که فعلا مسوول موزه های کشور است و در جلسه سخنرانی شب اخیر هم حضور داشت و دعوت کرد تا به موزه برویم.

در این وقت دکتر هلابی انسانیت کرده و مجددا با ماشین شخصی ما را به هتل رساند. انصافا از روحیه او در این سن و سال خوشنود شدم. وی در عرصه کارهای تاریخی در ریاض فعال است و نامش را جای های مختلف می توان ملاحظه کرد. از آن جمله جزو هیئت تحریریه مجله العرب است که از حمد جاسر بود و بعد از فوت او در سال ۲۰۰۱ همچنان منتشر می شود.

آقای عبدالباری عصر سه شنبه آمد. قرار شد پیش از شروع سخنرانی دکتر سعید واعظ به محل خانه حمد جاسر برویم تا ببینیم چگونه می توانیم مجله العرب را تهیه کنیم. وی با تلفن های مختلف بالاخره به این نقطه رسید که ما دست کم نیاز به چهار هزار ریال سعودی داریم. من با آقای شهرستانی در مدینه تماس گرفتم و قرار شد که ایشان پنج هزار ریال حواله کند که به سرعت این کار انجام شد. در این وقت ما به خانه رسیدیم. صبحت های مقدماتی شد و علاوه بر چهل سال مجله کتابهایی هم من انتخاب کردم که جمعا ۵۷۵۰ ریال سعودی شد. دختر حمد جاسر که تلفنی صحبت شده بود مبلغ بالای پنج هزار ریال را تخفیف داده و ما باقی را دادیم و آمدیم. قرار شد فردا آنها را به هتل بفرستند.

در این وقت ما خود را به سرعت به نمایشگاه رساندیم که به سخنرانی آقای واعظ برسیم. سفیر هم حضور داشت اما پس از دیدن نمایشگاه رفت و ما دقیقی صحبت کردیم و قرار شد فردا صبح خدمت ایشان برسیم. سخنرانی آقای واعظ مکه و مدینه و تجلی آنها در ادب فارسی بود. اشعاری را انتخاب کرده و به عربی ترجمه کرده بود. گهگاه ترجمه عربی هم موزون صورت گرفته بود. این تعابیر به قدری زیبا بود که همه محو آن اشعار شده بودند. آقای واعظ متن را به فارسی و عربی می خواند و البته لهجه زیبای ترکی ایشان سایه بر سخنرانی انداخته بود و نمک آن بود.

پس از خاتمه صحبت پرسش هایی مطرح شد. از جمله خود من سوال کردم که آیا این قبیل مضامین در اشعار عربی هست یا نه. آقای واعظ پاسخ را به آقای آذر شب حواله کرد. و ایشان هم جواب داد که اصولا در شعر عربی مضامین عرفانی نیست. در این وقت آقای خورشیا که فعلا زبان فارسی را در دانشگاه ملک سعود تدریس می کند به ابن فارض اشاره کرد که اشعاری دارد. این را بگویم که در نمایشگاه کتاب امسال شارجه من یک کتاب خریداری کردم با نام وصف البيت الحرام فی الادب العربی. این کتاب کار سعاد سید



محبوب است که مرکز جمعه ماجد آن را منتشر کرده و باید برای رسیدن به پاسخ واقعی برای این سوال آن کتاب را ملاحظه کرد.

کسی هم از حضرات سعودی راجع به این نکته پرسید که آیا در شعر معاصر فارسی هم در باره مکه و مدینه چیزی هست. آقای واعظ اظهار بی اطلاعی کرد. اما من برخاسته و گفتم که در ایران مسابقه شعر حج هست و امسال ۸۵ شاعر در آن شرکت کرده نفرات اول به حج و عمره رفتند. این نکته برای آن جمعیت تازگی داشت و از آن استقبال شد.

امشب هم از جمله سوال کنندگان دو زن هم از بخش نسوان بودند که درخواست ترجمه اشعار فارسی مربوط به حج را داشتند. یکی هم در باره شعر زنان ایرانی در باره حج پرسید.

ساعت ۹/۵ بود که به سمت هتل برگشتیم. قدری کارها را سر و صورت داده و کارتن های کتاب را آماده کردم. در محل نمایشگاه که بودیم آقای سعد الراشد خواست تا فردا به محل کار او که ریاست موزه های کشور است برویم تا کتابهایی هم به ما بدهد.

صبح ساعت ۷/۵ بود که راننده سفیر آمد و به سفارت رفتیم. دو ساعتی در موضوعات مختلف گفتگو کردیم. بحث بر سر عقب ماندگی و عوامل آن و عدم تحرک در جامعه ایرانی بود. وی گفت که فکرش این است که روی آگاهی توده ها کار بکند و این با کار فرهنگی در سعودی برای شناساندن ایران میسر است. تجربه ایشان در کشورهای عربی خوب است و امیدوارم در باز کردن زمینه های جدی توفیقاتی به دست آورد.

ساعت ۹/۵ به سمت موزه حرکت کردم. وقتی آنجا رسیدم عبدالباری هم آمده بود. داخل ساختمان رفتیم اما آقای سعد الراشد نبود. مسوول بخش پژوهش آنها توضیحاتی در باره بخش های مختلف داده ما را سرگرم کرد تا آقای سعد الراشد برسد. بالاخره ایشان آمد و عذر خواهی کرد که شب گذشته دخترش بیمار شده و مجبور بوده در بیمارستان بالای سر او باشد. امروز هم دنبال کار امتحان فرزند دیگرش بوده است.

استاد سعد الراشد مورخ و باستانشناس است. ایشان در لندن تحصیل کرده و همان زمان تحصیل، همراه استاد فرنگی اش برای باستانشناسی به ایران آمده است. گفت که حوالی کرمان کار می کرده است. بعد هم پایان نامه اش را تحت عنوان درب زبیده به انگلیسی نوشته که چاپ هم شده و عربی آن هم چاپ شده است. درب زبیده راه حج از کوفه به مکه است که ایشان بر اساس اسناد تاریخی و آثار باستانشناسی این راه را مرحله به مرحله تحقیق کرده است. یکی از منازل این راه ربنده است که ایشان کتاب مستقلی هم در آن باره نوشته است.

این همان جایی که ابوذر به آنجا تبعید شد و سر راه کاروان حج عراق بود و برای همین در سال ۳۲ عبدالله بن مسعود سر راه حج به بالین ابوذر رسید و بر او نماز خواند. سعد الراشد آثار دیگری هم دارد.

ایشان قدری هم در باره لزوم ایجاد ارتباط فرهنگی میان ایران و سعودی صحبت کرد و گفت با این که از منطقه مشایخ است (حریمه که اولین بار محمد بن عبدالوهاب در منطقه آنها وارد شده) اما معتقد است که مسلمانان باید اختلافات مذهبی را کنار بگذارند و فکری برای رویرو شدن با دشمن مشترک بکنند. وی از اعضای شورای اوقاف کشور هم هست و من در باره خراب شدن برخی از آثار دینی از ایشان پرسیدم و به خصوص روی بازسازی مسجد البیعه تاکید کردم. گفت که مساجد دست ما نیست اما قبول داشت که این مسجد از آثار زمان منصور عباسی است و باید برای آن فکری کرد. در باره خراب کردن قلعه عثمانی ها در دو سه سال پیش پرسیدم، مشکل مسکن را در مکه مطرح کرد و در ضمن گفت که آن قلعه از اشراف بوده نه از عثمانی. اشراف بدون پول عثمانی ها نمی توانستند نفس بکشند.

وی مقدار زیادی کتاب برای ما آماده کرده و آثار خودش را هم که پنج کتاب می شد بعد از آن به هتل فرستاد. عبدالباری که باید به قطیف می رفت از بنده جدا شد و آقای سعد الراشد با ماشین اداری، بنده را با کتابها به هتل فرستاد. یکی از بهترین کارهای پژوهشی این مرکز مجموعه الاطلاع است که گزارش باستانشناسی جزیره العرب است و سالانه یک شماره از آن منتشر می شود و تاکنون بیست شماره انتشار یافته است.

در جای دیگری هم اشاره کردم که در عربستان تاریخ جایگاه ویژه ای دارد و به جز الاطلاع، مجله الدرعیه و مجله الداره عمدتاً مقالات تاریخی منتشر می کنند. جالب است که متن کامل مجله الداره روی سایت آنها هست.

در ساعت ۲ که به هتل آمدم پس از ناهار به کار بسته بندی کتابها پرداختم. قرار شده است آنها را همراه با وسائل نمایشگاه به ایران باز گردانند. امیدوارم برای این کتابها که حاصل سفر من است مشکلی پیش نیاید.

نگرانی من امروز که روز آخر اقامت من در اینجاست یعنی چهارشنبه، این است که نتوانستم به المكتبه الفهد الوطنیه را ببینم که آنها هم انتشارات زیادی دارند. به علاوه احساس کردم طی این سالها کارهای زیادی در اینجا چاپ شده که چون موسسات دولتی آنها را منتشر کرده اند حتی در مکه و مدینه هم عرضه نشده و ما تهیه نکرده ایم.

اما در باره ریاض زیاد می توان نوشت مشروط به آن که کسی زیاد در ریاض بماند. شهر ویژه است و عجالتاً برای دیدن کلیاتی در باره آن به سایت موقع مدینه الریاض باید مراجعه کرد:

در آنجا می توان تصاویر زیبایی را از مراکز مهم این شهر و نیز بناهای قدیمی مانند درعیه که بخش اولیه ریاض و محل عبدالعزیز بوده مشاهده کرد.

وقتی از سفر بازگشتم گزارش زیر را در باره عربستان برای سایت بازتاب نوشتم (و البته سال گذشته هم یک مقاله مفصل در باره وضعیت داخلی سعودی در همین بازتاب داشتم):

رسول جعفریان

عربستان امروز، دیگر عربستان دیروز نیست.

روزگاری عربستان، رقیب ایران در رهبری جهان اسلام بود. همان زمان که «القاعده» را در آستین خود پرورش داد تا همزمان، با کمونیست‌ها در افغانستان و با شیعیان انقلابی و طرفدار امام خمینی(ره) در اقصی نقاط جهان اسلام، مبارزه کنند. آن زمان «القاعده» و سعودی در خدمت اهداف آمریکا بودند که قرار بود، همزمان هم در برابر شوروی سابق بایستد و هم انقلاب اسلامی را مهار کند.

به نظر من، «القاعده» و سعودی آن زمان رسالت خود را خوب انجام دادند و با ارائه یک آدرس غلط، انقلاب اسلامی را تا حدی مهار کردند و کمونیست‌ها را هم در افغانستان زمینگیر. اما «القاعده» کارش را ادامه داد. کسانی که با آموزه‌های «خوارجی - سلفی» بزرگ شده بودند، نمی‌توانستند آرام بنشینند. آنان یکی از دشمنان سابق خود را از دست داده بودند، اما دو دشمن جدید بر آن افزوده شده بود. کمونیست‌ها دشمنی بودند که از صحنه جهان حذف شدند و شیعه که دشمن قدیمی آنها بود، همچنان حضور داشت. اما دو دشمن جدید، یکی آمریکا بود و دیگری خود عربستان. «القاعده» از آمریکا شروع کرد، آن هم در یازدهم سپتامبر. از آنجا که نیروهای «القاعده» اکثراً سعودی و یمنی بودند، آمریکا

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/629>

## شیخ حسین لنکرانی چگونه آدمی بود

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۶ / ۱۱ / ۱۳۸۳

شیخ حسین لنکرانی (م ۱۳۶۸) از چهره های شگفت سیاسی ایران معاصر است که عمری طولانی کرد و تقریباً در تمام عمر دراز خود موجودی سیاسی ماند. خاندان وی که از خاندان های عالم ایران دوره قاجار، در اصل از منطقه قفقاز و سپس مهاجر به تهران هستند، مانند بسیاری از خاندان های روحانی دیگر، در جریان رشد نحله های فکری در اواخر دوره رضا خان و پس از آن، دچار سرگشتگی شده، و بیشتر برادرها به حزب توده پیوستند.

طی سالهای اخیر آقای علی ابوالحسنی که از مریدان پروپاقرص شیخ حسین و سالها ملازم وی بود تلاش زیادی در نوشتن شرح حال وی کرد و دست کم دو مقاله در شماره های اخیر مجله تاریخ معاصر ایران، مفصل کوشید تا همراهی وی را با انقلاب اسلامی و نهضت امام نشان دهد. از اسناد موجود این همراهی به دست می آید اما این که تأثیر مهمی در جریانها داشته باشد، یا ارتباط امام با او طی این سالها زیاد باشد، با این اسناد نمی توان اثبات کرد. باید توجه داشت که این زمان سن او بسیار بالا بوده و به علاوه موقعیت وی هم در حد روحانی یک مسجد و منبری و مدرس نبود تا از آن زوایا تأثیری در اوضاع سیاسی داشته باشد.

در اینجا باید قدری به عقب برگشت. شیخ حسین لنکرانی فراز و نشیب های زیادی در زندگیش داشت اما این مسلم است که او یک آدم سیاسی بود و برخی از افرادی که علاقمند به سیاست بودند از همنشینی با او لذت می بردند. دلیل آن آشنایی وی با اوضاع دنیا و قدرت تجزیه و تحلیل وی نسبت به مسائل کلی سیاسی بود. وی این رویه را از روزگار جوانی داشته و تا به آخر هم حفظ کرد.

به تازگی اسناد پرونده ایشان در ساواک تحت عنوان شیخ حسین لنکرانی به روایت اسناد ساواک انتشار یافته و گوشه هایی از زندگی و دیدگاه های وی را آشکار کرده است.

اسناد موجود در این کتاب که در اداره ساواک بوده - هر چند برخی از آنها مربوط به سالهای پیش از تاسیس ساواک است و قاعدتاً از شهربانی به ساواک منتقل شده باشد - نشانگر آن است که ساواک کمابیش مراقب وی بوده و جلسات وی با افراد مختلف را که اکثریت قریب به اتفاق آنها در خانه اش بوده زیر نظر داشته

است. طبعا اسناد فعالیت های وی پیش از سالهای ۳۰ در این کتاب درج نشده و از بعد از آن هم تا حوالی سال ۴۰ اندک است و از آن پس تعداد اسناد گسترده و قابل توجه است که آخرین آنها مربوط به مهر سال ۵۷ می باشد.

در گزارش هایی که از جلسات خانگی او با حضور افراد مختلف ثبت شده چنین به دست می آید که لنکرانی منتقد رژیم پهلوی و در عین حال آشنای با سیاست جهانی و حساس روی مسائل جهان عرب و به خصوص فلسطین بوده و تحولات سیاسی جهان عرب و مجادلات میان شرق و غرب بر سر آن را دنبال می کرده است. مرحوم لنکرانی مریدان خاص خود را داشت و روی آنان تاثیر می گذاشت. از جمله آخرین مریدان وی دوست عزیز ما جناب آقای ابوالحسنی بود که سخت از وی تاثیر پذیرفت و بعدها زبان ناطق مرحوم لنکرانی در عرصه مسائل مختلف مربوط به تاریخ معاصر دش. برای مثال به لحاظ گرایش مرحوم لنکرانی به شیخ فضل الله علاقه فراوانی داشته و همین علاقه سبب شده است تا دوست ارجمند ما جناب آقای ابوالحسنی هم از ابتدا چون شیفته لنکرانی بود به شیخ هم علاقمند شود که حاصل آن چندین مجلد کتاب بود. چنان که دیدگاه مثبت لنکرانی نسبت به دکتر مصدق سبب شده است با وجود آن نگاه به شیخ فضل الله، ایضا مریدان ایشان در این زمینه دیدگاه مثبتی داشته باشند. در باره شریعتی هم موضع لنکرانی - همان گونه که خواهد آمد بسیار معارضانه و تند بود در این زمینه هم دیدگاه های وی بعدها توسط آقای ابوالحسنی با تبعی گسترده ارائه گردید.

ارتباط افراد درجه دوم از جبهه ملی هم با لنکرانی در طول این سالها وجود داشت. لنکرانی مصدق را بر کاشانی ترجیح داد و از جمله مریدان سالهای طولانی او آقای شاه حسینی بود هم که از مریدان پروپاقرص لنکرانی بود و همزمان هوادار سرسخت دکتر مصدق بود.

همنشینان با لنکرانی به اتفاق عقیده دارند که مجلس او بسیار شیرین و آموزنده بوده و مطالب و تحلیل های تازه فراوانی در آن یافت می شده است. در یک گزارش ساواک آمده است: (قدرت بیانش) بسیار خوب است و ناطق زبردست است. اغلب سیاستمداران صحبت می کند و در لفافه گوشه به دولت های غربی می زند. (ص ۴۵) همانجا نوشته که نقطه ضعف او کمونیست است (ص ۴۵).

این مساله که تقریبا مهم ترین معضل در تحلیل زندگی لنکرانی است به انتخابات مجلس چهاردهم بر می گردد. ظاهرا گزارشگر شنیده بوده که لنکرانی علائقی با حزب توده در گذشته داشته است. لنکرانی در مجلس چهاردهم از اردبیل که آن زمان تحت نفوذ توده ای ها بود به نمایندگی انتخاب شد. البته اسنادی هست که مردم به توصیه مرحوم آیت الله یونس اردبیلی به او رای داده اند اما آنچه هست این که اردبیل آن زمان زیر

نفوذ توده ای بود. این نکته ای بود که آیت الله طالقانی روی آن تاکید می کرد و خاطره ای هم در این باره یعنی احترام لنکرانی به برخی از رهبران حزب توده نقل می کرد و علیه لنکرانی موضع می گرفت (ص ۱۵۰) گرچه باید گفت که رفاقت آنها هم تا حدودی سرجایش بود.

از آنجا که برادران وی هم توده ای بوده اند این مساله برای لنکرانی یک معضل شد و ساواک هم همیشه روی آن تاکید کرده، و در گزارشها منعکس می شد که وی زمانی جانبدار حزب توده بوده است (ص ۵۷)

نماینده مجلس چهاردهم، اولین و آخرین موقعیت سیاسی بود که لنکرانی به آن دست یافت. مرحوم لنکرانی اتهام جانبداری از حزب توده را همیشه انکار می کرد و به عکس خودش را ناجی ایران از دست کمونیست ها دانسته و می گفت: قوام خائن بود. بعد هم افزایش که چند بار کمونیستها می خواستند هواپیمای شخصی برای من بفرستند تا به مسکو بروم اما نرفتم (ص ۱۶۱).

ماجرای انتخاب او از اردیبهیل بعدها در سال ۱۳۵۰ توسط سناتور فرخ در سخنرانی عمومی اش در مجلس سنا برای کوبیدن لنکرانی طرح شد. وی گفت این شخص که زمانی طرفدار پیشه وری و قاضی محمد بود حالا به عنوان حجه الاسلام به خود داده و یک دکان تازه باز کرده است (ص ۳۳۸).

این اظهارات زمانی می شد که لنکرانی در محافل خصوصی منتقد صریح سلطنت و دولت بود و روشن بود که عناصر وابسته به رژیم پهلوی برای از بین بردن لنکرانی که این زمان به قول فرخ یک حجت الاسلام روشنفکر شده بود و کسان زیادی با وی رفت و آمد داشتند تلاش می کرده است. سوابق فرخ روشن بود و وی یک عنصر وابسته به انگلیس و بسیار کثیف و شناخته شده بود. لنکرانی در پاسخ فرخ را یک فاحشه سیاسی و فراماسون خواند (ص ۳۹۶). لنکرانی همچنین گفت که گفتن این مطالب توسط فرخ (یا به قول وی فرج) برای وی در این شرایط بهترین تبلیغ بوده است. البته لنکرانی تا آخر این دغدغه را داشت که مردم مرا به نام توده ای و کمونیست اذیت و آزار می کنند (ص ۴۵۱). به هر حال در باره این مسائل باید تحقیق بیشتری صورت بگیرد. آنچه مسلم است می باید محققان با دقت و بیطرفی در این باره بنویسند و پنبه آن موضوع را بزنند.

باید توجه داشت که لنکرانی یک رجل سیاسی است و طبیعی است که سیاسی بودن لوازم و پیامدهای زیادی دارد که معمولا ابهام آفرین است. همه اینها نافی این موقعیت لنکرانی نیست که وی روی افراد بخصوصی موثر بوده و در طول سالها کسان زیادی که داعیه رهبری داشته اند در مجلسش رفت و آمد می کرده اند.

برای شناخت موقعیت لنکرانی در میان برخی از مبارزان و سیاسیون می توان موقعیت او را به فردید در میان اهل فلسفه تشبیه کرد. هر دوی آنان حرف های عجیب و شگفت می زدند، کلامی نافذ داشتند. اصطلاحات تازه می ساختند و مرید پرور بودند و نفوذ پنهانی روی افکار داشتند و تندی آنها هم در قضاوت در باره دیگران شبیه یکدیگر بود. اصطلاح سازی این دو در دو عرصه مختلف فلسفه و سیاست جالب است. در باره فردید نمی نویسم چون جایش اینجا نیست. اما از قول لنکرانی نقل می کنم که در مجلسی در باره استعمار سیاسی و استهلاک سیاسی صحبت نمود و اظهار داشت که هدف یهود و امپریالیزم استهلاک سیاسی است و می خواهند مسلمین را نابود کنند (ص ۳۲۸). یا برای مثال به این جمله توجه کنید: مسلمین هنوز از خواب استعمار بیدار نشده اند و با این که قفس استعمار را شکسته اند ولی مثل جوجه های از قفس گریخته قدرت پرواز ندارند و مجددا گرفتار می شوند (ص ۴۲۴). از این دست تحلیلها در میان این اسناد فراوان است.

مقدمه کتاب شیخ حسین لنکرانی به روایت اسناد، تماما برگرفته از همان شرح حالی است که آقای ابوالحسنی برای مرحوم لنکرانی نوشته که کیفیت ارجاع به آن هم نامناسب است. شاید بهتر بود همان مقاله را آقای ابوالحسنی خلاصه کرده در اینجا می گذاشتند.

لنکرانی با قم و امام رباطی از پیش از رخدادهای سالهای ۴۰ - ۴۳ داشته است. اما در این باره گهگاه نکات تازه ای در این کتاب به چشم می خورد که خواندنی است. وی در باره نخستین مخالفت های حوزه علمیه با شاه چنین اظهار نظر می کند که روزگاری خودش بنا بوده انقلاب را در تهران آغاز کند و آن روزها البته آقای خمینی هم تلاش هایی داشته است. این گزارش که حکایت و روایتی خواندنی از اختلافی هم هست که میان آیت الله خمینی و آیت الله بروجردی افتاد: (ادبیات جملات زیر از گزارشگر ساواک در سال ۴۸ است و القاب برای امام ندارد. از این که ما هم به همان صورت می آوریم عذر می خواهیم):

مدتی خمینی در کرج بود. من (لنکرانی) همه روزه پیش او می رفتم. موقعی که ایران می خواست اسرائیل را به رسمیت بشناسد مرحوم حاج آقا حسین بروجردی و همه مردم ناراحت بودند. خمینی در کرج بود و قرار شد که من به تهران آمده انقلاب را شروع کنم. و خمینی نیز شخصی را نزد بروجردی بفرستد و از او نیز کمک بخواهد. برای این منظور خمینی، مجتهدی تبریزی (مرحوم میرزا عبدالله مجتهدی صاحب کتاب بحران آذربایجان) را نزد آقای بروجردی فرستاد. موقعی که مجتهدی برگشت اظهار داشت که آقای بروجردی از شناسایی یهود خیلی ناراحت و داغتر از ما بود. ولی عصر همان روز کسی از تهران آمد و با او ملاقات کرد. پس از این ملاقات آقای بروجردی سرد شده و گفت من دخالت نمی کنم. خمینی هم خیلی ناراحت و چند روزی مریض شد به طوری که دکترها گفتند شوک سختی به او وارد شده است. (لنکرانی افزود)

روزی من در منزل تیراندازی می کردم. خمینی وارد شد. بعضی ها گفتند به آقای خمینی بگو تیراندازی کند. وی آمد و یک تیر به هدف زد. حاضرین خواستند تکرار شود ولی من مانع شدم. (ص ۱۶۸).

از آنجایی که افراد مختلفی در خانه لنکرانی می آمدند و اخباری را منعکس می کردند که در این گزارش ها آمده ، می توان این اثر را به عنوان متنی مهم برای منعکس کردن فضای مبارزاتی تهران ارزیابی کرد. فضایی که طی پانزده سال فراز و نشیب هم داشته است. در اینجا به برخی از مهم ترین این گزارشها اشاره می کنیم. پیشاپیش باید گفت جلسات انتقادی منزل شیخ حسین لنکرانی که با مراقبت ساواک انجام می شده گاه داغ و گاه ملایم بوده اما در طول این سالها رژیم پهلوی آن تحمل کرده است. طی سالهای ۴۱ - ۴۳ که فضا قدری باز تر بوده انتقادهایی نسبت به شخص شاه هم در آن محفل دیده می شود. برخی از این دیدگاه ها مترقیانه است. مثلا یک مورد لنکرانی در سال ۴۲ گفته است که : موضوع سلطنت در دنیای امروزه مسخره است و باید جای سلطنت را به جمهوری داد و اگر شاه به دست خودش همین کار را بکند خیلی بهتر است و می تواند مدتها خود را نگهداری نماید (ص ۴۰).

در جریان اختلافات میان مراجع در نهضت امام خمینی، لنکرانی ضمن مخالفت با شریعتمداری تلاشهایی هم برای اصلاح میان امام و شریعتمداری داشته است. یکبار که خیلی عصبانی بوده گفته است : آیت الله شریعتمداری از ایادی .... درباری است. همانجا ادامه می دهد که شریعتمداری نامه ای به شاه نوشته و در آن گفته است من چه بد خدمتی کرده ام که به من فحش می دهند مگر من در تبریز کم خدمت کردم که نگذاشتم فدائیان اسلام در آنجا قدرت به دست آوردند (ص ۴۱). این که مرحوم شریعتمداری چنین نامه ای برای شاه نوشته باشد تاکنون ثابت نشده است. لنکرانی یکبار دیگر هم در سال ۴۵ آقای شریعتمداری را به معا... شبیه کرده است (ص ۱۰۳). یکجای دیگر هم از آیت الله شریعتمداری که در این موقعیت حساس در حوزه علمیه قم درس نکاح و طلاق می دهد انتقاد کرده و گفته است که این طرز رفتار خیانت به روحانیون است (ص ۲۹۶). یک بار هم در سال ۵۰ به کسی گفته بود که آیت الله شریعتمداری که با دولت روابط حسنه دارد مرد .... است، ولی خمینی شجاع و غیور می باشد و اگر در ایران بود تاکنون بساط این شاه را جمع کرده بود. باید برای چنین مرد شجاعی آدم جانش را قربانی بکند (ص ۳۶۴).

لنکرانی در اوائل سال ۴۳ به قم رفته و با امام هم دیدار داشته اما خودش در محفلی گفته است که : در قم با آیت الله خمینی به تفصیل در مورد روابط دولت با روحانیون گفتگو و نامبرده (یعنی امام ) و سایر روحانیون را متقاعد کرده است که ایجاد هر گونه بی نظمی و جنجال تازه به زیان روحانیت و مملکت بوده و در شرایط



کنونی اصلح ست که علما سکوت کنند (ص ۴۸). ممکن است لنکرانی این را برای رد گم کردن جایی گفته باشد و مامور ساواک هم آن را گزارش کرده باشد.

از گزارش دیگری بر می آید که در همین سفر بر آن بوده است تا میان امام و شریعتمداری را آشتی بدهد. ساواک چندان به ماهیت تلاش وی پی نبرده اما تاکید کرده است که: در حال حاضر نبایستی سازش بین خمینی و شریعتمداری به وجود آید بلکه هر چه ممکن است باید آن را دامن زد (ص ۵۴).

گزارش های موجود نشان می دهد روابطی میان لنکرانی و برخی از روحانیون مبارز (که ساواک آنها را افراطی می نامید) وجود داشته است. برخی از این جلسات با حضور یا حتی در منزل فردی با نام شیخ حسین کاشانی بوده که ظاهراً گزارش لحظه به لحظه آن را خود همین شیخ حسین برای ساواک می نوشته است. در این جلسات آقایان شهید سعیدی و شجونی و مروارید و محلاتی و مهدوی کنی و بسیاری دیگر گاه مستمر و گاه نامنظم شرکت می کردند.

در گزارشی که ساواک از مطالب مطرح شده توسط لنکرانی در سال ۶۶ داشته انتقادات تند وی نسبت به قانون خانواده در آنجا آمده است. وی می گوید: همان طوری که امام حسین اگر در مقابل یزید قیام نمی کرد دین بالمره از بین می رفت اگر روحانیون و مردم متدین در مقابل اعمال خلاف قانون و دین این دستگاه که ریشه و منشا اساسی آن شاه است قیام نکنند باید فاتحه اسلام و کشور را خواند. (ص ۱۲۸).

شیخ حسین لنکرانی در مجلس دیگری در سال ۶۶ راجع به نهضت های آسیایی گفته است: عیب نهضت های آسیا این است که غرب زدگی دارند (ص ۱۳۳). این هم رواج کاربرد اصطلاح غرب زدگی را از پس از انتشار کتاب جلال در سال ۳۹ - ۴۰ را نشان می دهد.

یکجای دیگر هم از قول لنکرانی نقل می کند که گفته است: سیاست با دین همراه است. هر کس بگوید نیست من زیر بار نمی روم. (ص ۱۳۵).

اعتقاد وی به این که مراجع از قدرت واقعی خود استفاده نمی کنند در جای دیگری آمده است: لنکرانی در باره گزارشی که به وی داده شد که کسی در دنیای علم نوشته است که فلان مرجع و فلان مرجع جیره خوار انگلیس بوده اند می گوید:

چه کنم که سایر علما مثل من روشن نیستند و الا اگر ده نفر من موافق می داشتم اول کار طلاب را از جهت درست و تامین معیشت زندگی که مطابق با دنیای فعلی باشد سرو و صورت می دادم و بعد آنها را طبقه بندی می کردم و در ایام تبلیغ، وعاظ را به تمام نقاط مختلف ایران و خارج روانه می کردم تا مردم از حقیقت اسلام

و مبارزه با این دستگاہ فاسد روشن و بیدار نمایند و از نظر رهبری و مقام مرجعیت فقط یک رساله در دسترس مردم قرار می‌دادم و حقیقت مرجعیت را به مردم معرفی می‌کردم تا بدانند مرجع تقلید به معنی مشروطه سلطنتی نیست. چون در مشروطه، شاه هیچ مسوولیتی ندارد جز در تشریفات دخالت می‌کند و حق دخالت در کار دیگری را ندارد و فقط رئیس دولت است که مسوول است و باید در تمام شئون عمل کند. فعلا مرجع تقلید هم مثل مشروطه فعلی است که هیچ سمتی مرجع تقلید در امور دین و دنیایی مردم ندارد بلکه حق او را از طرف دولت غصب شده و اگر قدرت به دست می‌رسید حق مرجع تقلید را با همکاری روحانیت و مردم به دست می‌گرفتم و شروع به عمل می‌کردم (ص ۱۳۷).

این گزارش نشان می‌دهد که لنکرانی هم مثل دیگر آشنایان با فقه سیاسی شیعه کاملا به نظریه ولایت فقیه اعتقاد داشته‌اند. وی این اعتقاد را در مراحل دیگر واضح تر هم بیان کرده است از جمله در باره نماز جمعه که آن زمان بیشتر انقلابیون طرفدار اقامه آن بودند می‌گوید:

نماز جمعه از وظایف خاص امام زمان است و فعلا با موقعیت خاص آیت الله خمینی شایسته است که برای هر شهری نایبی برای اقامه نماز جمعه معین فرمایند. زیرا من مخالفت با آقای خمینی را با موقعیتی که دارد مخالفت با امام زمان می‌دانم. (ص ۱۵۲). یک بار هم لنکرانی به کسی گفت: من خمینی را بالاتر از مرجع می‌دانم او ولی امر است. (ص ۱۹۷).

در میان اسناد یک متن در باره اتحاد اسلام از لنکرانی هست که آن را برای چاپ به روزنامه کیهان داده است. در گزارش آمده است که شیخ حسین کاشانی ناظم مدرسه سپهسالار با کمک شیخ حسین لنکرانی آن را نوشته‌اند. این شیخ حسین که خود گزارشگر ساواک بود. اما متن مقاله باید تحت تاثیر آموزه های لنکرانی باشد که دیدگاه های کاملا مترقی در باره اتحاد اسلامی بیان کرده و نشان می‌دهد که از سیاست روز در آن شرایط آگاه بوده است. (ص ۲۰۰) این سند یکی از متن های تبلیغی - علمی است که باید در زمره اسناد مربوط به اتحاد اسلام از آن نامبرده شود. در این متن از لزوم ایجاد نوعی پیمان دفاعی اسلامی یاد شده است که نه تنها اتحاد دنیای اسلام را تضمین می‌کند بلکه در صلح جهانی و ایجاد آرامش میان غرب و شرق هم می‌تواند تاثیر فوق العاده ای داشته باشد (ص ۲۰۵ - ۲۰۶).

آن زمان عده ای از روحانیون ولایتی علیه وحدت اسلامی سخنرانی می‌کردند. از جمله آنان حاج اشرف کاشانی بود که سر منبر گفته بود چریکهای عرب دشمن شیعه هستند بگذارید از بین بروند. لنکرانی با ناراحتی گفت در مقابل فتوای خمینی در مورد کمک به چریکها این دیگر چی است باید فکری کرد (ص ۲۲۳).

یک گزارش هم از برخی از وهابیه‌های شیعه تهران مانند ابوالفضل برقی و صادق تقوی و یوسف شعار و غیره که جالب است:

شیخ حسین لنکرانی اظهار نمود که سید عبدالله نجفی که پیرو فرقه وهابی می باشد با یوسف شعار که دبیر یکی از دبیرستانهای تهران است و سید محمد صادق تقوی دندانساز و سید ابوالفضل برقی جلساتی دارند و می خواهند برای ترویج فرقه وهابی در این فعالیت کنند و منزل شیخ سنگلجی که در خیابان شاهپور ارامنه است برای این کار در نظر گرفته شده است. لنکرانی اضافه نمود که مردم تهران و تبریز انتشار داده اند که سعیدی (شهید سید محمدرضا سعیدی که خودش همانجا بوده) از برقی طرفداری می کند. سعیدی با شنیدن این حرف خیلی ناراحت شد و با عصبانیت گفت شما را سازمان امنیت تحریک کرده و می خواهید من را از بین ببرید. تو که یک روز می گفتی برقی آدم خوبی است. من هم به استناد حرف های شما او را تایید می کردم پس بگو غلط کردم پیرمرد چرا خجالت نمی کشی هر روز یک حرف می زنی (ص ۲۲۵). و بعد از آن گزارش هایی هست که سعیدی علیه برقی روی منبر سخنرانی می کند (ص ۲۲۹).

در یک جای دیگر هم تحلیل لنکرانی از وهابی گری در تهران آمده که جالب است و نکات تازه دارد و نشان می دهد که او با توجه به سن بالا و هوش سرشارش چیزی هایی را توجه داشت که نسل روحانیون انقلابی این دوره نمی دیده اند. در گزارش ساواک از گفتگوهای لنکرانی آمده است:

لنکرانی در باره وهابیگری یک سری تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی از جنگ بین الملل اول را شرح داد و گفت در آن موقع سید اسدالله خرقانی که اصلا سید نبود از عربستان مراجعت کرد و تبلیغ وهابیگری نمود. رضا شاه نیز از وی حمایت کرد و بعد از او شریعت سنگلجی وهابیگری را رایج نمود و سید احمد کسروی به شیعه حمله کرد و از آن جهت مورد حمایت تقی ارانی که از گردانندگان حزب توده آن زمان بود قرار گرفت. لنکرانی افزود ارانی باطنا بد نبود اگر نزد من می آمد اصلاحش می کردم و وی ادامه داد امروز هم علم وهابیگری را عده ای به اشاره استعمار می گردانند. مرحوم سید محمدعلی شوشتری نماینده اسبق مجلس هم که جزو ارادل بود به اشاره دستگاه از خرقانی حمایت کرد و مزدش هم وکالت بود. (ص ۳۵۴).

یک گزارش جالب هم این است که کسی به مرحوم شهید سعیدی اعتراض می کند که چرا شایع می کنید که لنکرانی مورد تایید خمینی است. این آدم را همه می شناسند و می دانند که با حزب توده بوده و تمام افسران توده ای و روسی پای صحبتش بوده اند. شهید سعیدی می گوید اشتباه می کنید من از نجف سوال کردم آقا هم چند تا جمله عالی در باره نامبرده (لنکرانی) نوشته بودند. اگر خواستید بیایید تا به شما نشان بدهم. (ص ۲۳۰) و البته این بحث طولانی است. سعیدی با شجونی مشورت می کند و می گوید مصطفی رهنما هم نزد

من آمده و از لنگرانی بدگویی می کند. شجونی می گوید این رهنا خودش کمونیست بود. وقتی من در حجره بودم و هنوز معمم نشده بودم آمد و عکس های چاپی لنین را بین طلاب پخش می کرد. (ص ۲۳۲). جالب است که در همین ایام بود که مرحوم سعیدی دستگیر شد و به شهادت رسید. و لنگرانی گفت: خدا لعنت کند آنها که سعیدی را از من جدا کردند. باید از سید ابوالفضل برقی انتقام سعیدی را گرفت (ص ۲۷۷).

شدت گرفتن فعالیت لنگرانی سبب شد تا ساواک یک اعلامیه جعلی با امضای جمعی از روحانیون تهران علیه لنگرانی تحت عنوان دین و عوامفریبی تهیه کرده با اشاره به سوابق او وی را لجن مال کنند. این هم یکی از کارهای معمول ساواک بر ضد افراد مبارز بود (ص ۲۸۴ - ۲۸۵)

لنگرانی از نخستین مخالفان حسینیه ارشاد بود و این بعد از انتشار کتاب بانگ تکبیر بود که در آن را جمع به حقوق زنان مطالبی مطرح شده بود. لنگرانی جایی گفته بود که اینجا حسینیه ارشاد نیست بلکه یزیدیه ضاله است (ص ۳۱۰). یک جای دیگر هم گفته بود که الان رادیو و دستگاه دولتی لطمه ای نمی زنند ما خودمان به خودمان می زنیم و اضافه کرد پول زیادی از طرف وهابی ها می آید و بین حسینیه ارشاد و برقی و مسجد هدایت تقسیم می شود تا آنها انتشاراتی بر علیه شیعه و روحانیت منتشر نمایند (ص ۳۳۹). این زمانی است که لنگرانی هنوز از امام خمینی دفاع می کند اما این قبیل حرکتها که گاه از طرف انقلابیون هم بود را تایید نمی کند. در همین مجلس که آن جمله را گفته کسی به لنگرانی می گوید: حضرت آیت الله از کتابهای خمینی که یک مرتبه به من دادید باز لازم دارم به من بدهید. لنگرانی گفت من نگه نمی دارم مردم می آیند و می گیرند و می برند. ولی چند نوع کتاب سفارش داده ام برایم بیاورند (ص ۳۳۹). یکبار هم شخصی با نام احمد خسروی نژاد به لنگرانی گفته بود که من در حسینیه ارشاد با دکتر علی شریعتی مذاکره کردم. شریعتی گفت که مقلد خمینی است و برای رفع اختلاف حاضر است نزد لنگرانی بیاید (ص ۴۳۷). نکته دیگری که آن موقع شایع شد اختلاف حسن الامین - فرزند مرحوم آیت الله سید محسن امین - با شریعتی بود. حسن الامین را برای سخنرانی به حسینیه ارشاد دعوت کردند. لنگرانی می گوید: حسن الامین که برای سخنرانی حسینیه ارشاد دعوت شده بود ... دکتر علی شریعتی به او گفته که مدرکی برای وصایت حضرت علی نداریم. امین عصبانی شده و در جواب گفته ژنرال فرانکو برای خود جانشینی تعیین نموده چطور حضرت محمد برای خود جانشین تعیین نکرده و با عصبانیت حسینیه ارشاد را ترک کرده است (ص ۴۴۵). العهده علی الراوی. دشمنی لنگرانی با شریعتی به حد افراط رسید تا جایی که در برخی محافل او را عامل صهیونیسم و همدریف کسروی می خواند (ص ۴۶۳ ، ۴۹۱ و صفحات دیگر). این نگاه افراطی را آن زمان کسانی داشتند و برخی از مریدان لنگرانی هم آن را در هم حد ادامه دادند. پنهان نماند که رشد جریانات مدعی اصلاح طلبی و تجدید

نظر طلبی در تشیع در این دوره سبب شد تا برخی از روحانیون مبارز هم دست از مبارزه علیه شاه برداشته به مبارزه با آن جریان روی بیاورند. اما بسیاری، همزمان در هر دو سنگر مبارزه کردند. امام هم در باره فعال شدن جریان های ضد روحانیت و ضد شیعه در سال ۵۶ در پاسخ سوالی که از ایشان شده بود به تفصیل اظهار بیزاری از آن گروه ها کرد (متن آن در همین اسناد آمده [ص ۵۴۹ - ۵۵۰] و لنکرانی هم در جریان مخالفت های خود با شریعتی آن را به مردم نشان می داده است). بر اساس گزارشی که از محفل لنکرانی شده وی در این ایام (اواسط سال ۵۶) در خانه اش بعد از ظهرها تشکیل جلسه داده و علیه دولت و هواداران شریعتی حمله می کند. وی در مجالس از خمینی تجلیل می نماید و او را رهبر مکتب ولایت نام می برد و دعا می کند و مردم را به دوست داشتن او ترغیب و می گوید من به جهات مختلف خمینی را دوست دارم (ص ۵۵۱).

اینجا باید اشاره کنم که از حوالی سالهای ۴۹ - ۵۰ به بعد مبارزین دو دسته شدند. گروهی همزمان به حمایت از شهید جاوید و جریان های به اصطلاحی شیعی مانند حسینیه ارشاد پرداختند. گروه دیگر ضمن مبارزه با شاه با این قبیل جریان ها به مخالفت برخاستند. این انشقاق میان انقلابیون برای ساواک بسیار مغتنم بود و دایما در صدد تحریک آن بر می آمد. اما در این میان دسته خاصی از مبارزین، به خاطر مبارزه با این قبیل انحرافات، دست از مبارزه برداشتند. آیت الله میلانی و بسیاری دیگر را باید در همین شمار آورد. شماری از آنها حتی به امام خمینی هم بدبین شدند زیرا می دیدند که این جماعت خود را پیرو و مقلد امام خمینی می دانند. کسان دیگری تلاش کردند تا از امام در این باره بیانیه ای بگیرند. نامه ای که در مرداد ماه سال ۵۶ (شعبان ۱۳۹۷) گروهی از روحانیون برای امام نوشتند چنین بود که افرادی که با تشیع مبارزه می کنند خودشان را جزء هواداران شما می دانند. امام در پاسخ به صراحت به مخالفت با این گروه ها پرداخت و نوشت که من صریحا اعلام می کنم که از این دستجات خائن، چه کمونیست و چه مارکسیست و چه منحرفین از مذهب تشیع و از مکتب مقدس اهل بیت عصمت به هر اسمی و رسمی باشد متنفر و بیزارم و آنها را خائن به مملکت و اسلام و مذهب می دانم (صحیفه امام ج ۳، ص ۲۰۳ - ۲۰۵).

بد نیست اشاره کنیم که لنکرانی چند بار از جلال آل احمد تمجید کرد. از جمله یک بار گفت که او عاقبت به خیر شد (ص ۳۱۸).

در این میان یک سند هم در باره آیت الله وحید خراسانی و دیدار وی با امام خمینی و تاثیر وی در فزونی تعداد طلاب قم که برای درس وی آمده اند آمده که جالب توجه است (ص ۳۲۰). در این سند مطالب دیگری هم در باره انتقاد آقای وحید از بازاری ها است که مرحوم صادق امانی پس از سخنرانی نزد او رفته و می

گوید صلاح نیست اکنون که بازار با دولت درگیر شده شما این طور انتقاد کنید که آقای وحید از او می پذیرد. (ص ۲۲۱). در همین سند از قول شخصی آمده است که: در موقع خروج خمینی از ایران مرحوم آیت الله علامه امینی مبلغ ۱۱۰ هزار تومان خرج تلگراف کرد و مراجع بین المللی را به پشتیبانی از خمینی دعوت کرد (ص ۳۲۲).

چندین سند در باره شهید جاوید و موضع لنکرانی و دیگران نسبت به آن در این کتاب موجود است. لنکرانی از همان ابتدا مخالف شهید جاوید بود و این مخالفت او هم در ادامه ولایتی بودن او بود که البته سعی کرد آن را با مبارزه با شاه مخلوط نکند. لنکرانی گفته بود که آقای خمینی گفته است که جمله بسم الله الرحمن الرحیم را از اول کتاب شهید جاوید بردارید و بقیه آن را نابود کنید. یکی از دوستان لنکرانی از وی سوال نمود که این پیغام را خمینی به چه کسی داده است؟ ولی لنکرانی از گفتن موضوع طفره رفت (ص ۳۳۵). لنکرانی همچنین گفت برای جلوگیری از انتشار کتاب به قم رفتم. اما حسینعلی منتظری گفت عیب ندارد بگذار مردم ما را سنی بدانند مگر سنی مسلمان نیست (ص ۳۳۵). البته همین زمان لنکرانی از منتظری به خاطر مبارزاتش با شاه ستایش کرده یکجا گفت: اسلام مردانی می خواهد مانند منتظری که در راه اسلام فداکاری کنند (ص ۴۳۸).

دفاع تند آیت الله منتظری از شهید جاوید در اسناد دیگری از این کتاب هم قابل تعقیب است. لنکرانی که تا این زمان از روحانیون ولایتی مانند مناقبی و حاج اشرف کاشانی خوشش نمی آمد به خاطر ماجرای شهید جاوید دوباره تشیّعش جدی شد و از مناقبی تعریف کرد. از جمله از منبر مناقبی در رد شهید جاوید تعریف کرده می گوید: باید دهان او را بوسید و در جواب دوستش که عنوان نمود (مناقبی) به شیخ حسینعلی منتظری هم حملاتی کرده است گفت: چشم منتظری ... شود من پدر اینها را می سو... نم (ص ۳۵۰). با این حال به خاطر مواضع مناقبی نسبت به امام با او روابطش تیره ماند و یکبار هم که مناقبی کتک خورده بود شایع شد که لنکرانی کسانی را فرستاده تا او را کتک بزنند.

باید توجه داشت که آیت الله میلانی هم درست در همین سالها ولایتی شد و قدری با سیاست فاصله گرفت و این هم روی مخالفت با شریعتی و مسائل دیگر و برخی از اطرافیان وی بود که او را حساس کردند.

عزیزالله، کاسبی که رفت و آمدی با آقای لنکرانی داشت خطاب به لنکرانی گفته است که چندی قبل که به طرفداری از علامه برقی در محل خود مطرود شده بودم به نجف رفته و به وسیله آیت الله خمینی ارشاد گردیده و در مراجعت تغییر عقیده دادم. وی افزود نعلین پای خمینی سه عدد وصله داشت. این مرد باید بر روسای جمهور و سلاطین عالم حکومت کند (ص ۳۵۹).

لنکرانی در محفلی خصوصی در سال ۵۱ به معرفی نمایندگان آقای خمینی در شهرها می پرداخت و از جمله گفت که در مشهد خامنه ای و مروارید نمایندگان ایشان هستند (ص ۴۳۰). این گفتگوهای لنکرانی و ارتباط با مرحوم قاضی طباطبائی سبب شد تا یک مامور ساواک در گزارش خود بنویسد که لنکرانی در خانه اش دارای یک دستگاه فرستنده و گیرنده می باشد که وسیله آن مرتب با آیت الله خمینی در تماس بوده و دستورات وی را اجرا می کند. (ص ۵۰۲).

شیخ حسین لنکرانی چنان که از این اسناد بر می آید سخت علیه بهایی ها فعالیت می کرده و از نفوذ آنان در دستگاه حکومت بیمناک بوده است. اما یک نکته جالب است و آن این که کسی به او می گوید شیخ محمود حلبی خراسانی شاگردان خوبی برای مقابله و غلبه بر بهائیان تربیت می کند. لنکرانی جواب داد به حلبی ارادت دارم لیکن او استعدادهای عده زیادی از جوانان را به عنوان این که دین از سیاست جدا است خنثی و باطل می کند. وی افزود که بیش از این نمی توانم حرفی بزنم (ص ۳۷۴).

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/631>

## گزارش سفر به اردن و شرکت در کنفرانس وحدت اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۴ / ۱۱ / ۱۳۸۳

گزارش سفر به اردن

۷ - ۱۱ بهمن ۱۳۸۳

هفته قبل برای شرکت در همایش وحدت اسلامی در اردن دعوت شد که سفارت ما در اردن پی گیر آن بود. از طرح آن شگفت زده شدم. هنوز یک ماه و اندی از صحبت های تند ملک عبدالله بر ضد شیعه و بحث هلال شیعی و نفوذ ایران نگذشته است، چطور شده که اردن در صدد برگزاری چنین کنفرانسی بر آمده است؟ شاید دلیلش آن باشد که ایران و شیعیان عراق و حوزه نجف و مؤسسات شیعی اروپا موضعگیری کردند. الان هم که انتخابات عراق در جریان است و آشکار است که شیعیان غلبه خواهند کرد. ملک عبدالله از این همه موضعگیری و شرایط جدید متوجه خطای خویش شده و طبعاً در صدد بهبود روابط خود با شیعیان است.

حال که دعوت شده بود در رفتن تردید کردیم. لذا با برخی از دوستان مسوول از جمله جناب آقای محمدی عراقی مشورت کردم. ایشان تأکید کردند که بروید زیرا ما باید تماس های فکری خودمان را با دانشمندان آنان حفظ کنیم. روشن بود که حتی اگر ملک عبدالله در صدد اصلاح روابط خود با شیعه است شاید در نهایت این اقدام برای آینده مفید باشد. آنچه مسلم است این که مفاهمه با اردنی ها که به هر حال بخشی از جهان عرب هستند سودمند خواهد بود.

من شخصا تصویری از اردن نداشتم و به همین جهت علاقمند بودم تا دیدنی از این کشور داشته باشم.

روز ششم بهمن بعد از چند روز که از دعوت و فاکس اولیه گذشته بود خبر دادند که بلیط و ویزای شما آماده است. قرار شد صبح روز چهارشنبه هفتم بهمن ابتدا برای گرفتن بلیط به ایران ایر برویم و از آنجا راهی سفارت اردن شده ویزا بگیریم و ساعت سه بعد از ظهر هم به سمت کویت پرواز کرده از آنجا عازم عمان بشویم. همراهان ما در این سفر آقایان دکتر محمدباقر حجتی و دکتر محمدعلی آذرشب بودند. آقایان واعظ زاده و شیخ مهدی تسخیری هم خودشان مستقیم اقدام کرده و از طریق دبی عازم شده بودند.



با زحمت بلیط و ویزا را گرفتم و عازم فرودگاه شدم. در هواپیما عده زیادی کویتی بودند که به نظر می آمد زائر بوده و اکنون در حال بازگشت هستند. به محض بلند شدن هواپیما یک نوجوان چندین بار صلوات خبر کرد. کنار من دو کویتی نشسته بودند که یکی قرآن می خواند و دیگری دعا. و این دومی تا آخر یکسره مشغول بود. کویتی ها و اصولاً شیعیان سایر بلاد به ایران به عنوان مرکز تشیع علاقمند هستند و این مطلب سبب می شود تا در هر حال علقه و ارتباط خود را با ایران حفظ کنند.

در فرودگاه کویت سه ساعت باید توقف می کردیم تا با هواپیمای اردنی عازم عمان شویم. این سه ساعت واقعا خسته کننده بود. مغرب شد، نماز خواندیم و برای پر کردن وقت شروع به مطالعه کتاب بیست و سه قصه تولستوی کردم که عالی بود و سرگرم کننده. داستان ایوان ساده لوح که با همان صداقت و صفا و سادگی، به شاهی رسید و کشوری را با آرامش اداره کرد اما دو برادرش که ساده لوح نبودند هرچند اوائل فرصتی به دست می آوردند از روی طمع همه چیز را از دست می دادند.

ساعت ده و نیم به وقت ایران و ۹ به وقت اردن وارد فرودگاه اردن شدیم. دکتر عبدالناصر موسی ابوبصل که رئیس دانشکده شریعت دانشگاه یرموک و نسبتاً جوان بود و ریاست این کنفرانس را داشت به فرودگاه آمده بود. از سفارت هم آقای فردوسی پور، نفر دوم سفارت کوچک ما در اینجا به استقبال آمده بود. ساعتی قبل آقایان واعظ زاده و شیخ مهدی تسخیری هم رسیده و به هتل رفته بودند.

قیافه علمای دینی اردن مثل لبنانی ها و سوری هاست. عمامه کوچکی دارند و لباس بلندی که همیشه تن می کنند. سیستم آخوندی سنتی در اینجا وجود ندارد و تقریباً همه دانشگاهی هستند. اما برخی از مذاهب فقهی آموزش هایی برای پیروان خود دارند زیرا مذهب رسمی در اردن مذهب حنفی است. در سیستم روحانی اینجا آثار دوره عثمانی هست همان طور که این لباس و به خصوص آنچه بر سر می نهند که وسط آن یک کلاه قرمز است و عمامه دور آن است نیز عثمانی است. البته در عثمانی شیخ الاسلامها بزرگترین عمامه را داشتند و افرادی که پایین تر بودند عمامه هایشان بر حسب مرتبه شان کوچک تر می شد. من این تفاوت را در قبرستان نزدیک به مزار ابویوب انصاری در استانبول دیدم. زیرا تصویر اشخاص مدفون به صورت مجسمه سنگی درآمده و شیخ الاسلام عمامه بزرگی بر سر دارد.

اردن در سه سمت خود سه کشور عربی را دارد. در شمال با سوریه، در شرق با عراق و عربستان و در غرب با فلسطین اشغالی هم مرز است. مهم ترین بندر این کشور بندر عقبه است که به دریای سرخ راه دارد. بخش های زیادی از سرزمین اردن در سمت عراق و عربستان خشک و بیابانی است که صحرای شمال غربی نامیده می شود. اما هرچه به مرز سوریه نزدیک می شود سرسبزی آن بیشتر است. نظام این کشور هم پادشاهی است

که به شریف حسین بن علی آخرین حلقه از شرفای حجاز نسب می برند و از نسل بنی هاشم و سادات هستند. ملک حسین بن طلال که سالها بر اردن سلطنت کرد از متحدان اصلی صدام در جنگ علیه ایران بود و در حال حاضر ملک عبدالله دوم (عبدالله اول، عبدالله بن شریف حسین است) بر این کشور سلطنت و حکومت می کند.

در راه اطلاعاتی از راننده در باره عمان به دست آوردیم. این شهر چندان کهن نیست و گویا در دوران رومی ها منطقه ای در اینجا بوده که به آن فیلادلفیا می گفتند. یکی از بزرگترین مسجد اینجا، جامع الحسین است که به نام همین ملک حسین یا شریف حسین از اجداد اوست. خیابان ها هم گهگاه به نام اصحاب مانند علی بن ابی طالب (ع) و خالد بن ولید و غیره ذلک. در حال حاضر نزدیک به دو و نیم میلیون نفر جمعیت دارد. تعداد عراقی ها در اینجا فراوان است که عمدتا پس از جنگ اول خلیج آمده اند. در این سالها اردنی های منطقه خلیج هم به خاطر همراهی با صدام از کویت و سعودی اخراج شدند. آنان با پول های خود آمدند و در آبادی اردن نقشی داشته اند.

در عمان تقریباً بیشتر ساختمان ها ویلایی است و شهرداری نظارت کامل بر نقشه بنا دارد و نمای بناها فقط از سوی شهرداری صادر می شود. هر ساختمانی مستقل از ساختمان های دیگر است و معماری خاص خود را دارد و زیباست. با وجود تفاوت میان بناها، نماها جالب و مناسب است. عمان در یک منطقه کوهستانی است و بنابراین خیابان های شهر فراز و نشیب های نسبتاً زیادی دارد. در میان شهر هم یک دره هست. اما هیچ رودخانه ای در این اطراف نیست.

در اینجا به جز دانشگاه اردن، دانشگاه اهل البیت و دانشگاه یرموک و دانشگاه موته فعال هستند. یرموک در شهر اربد است اما عجلالتا این کنفرانس را در شهر عمان برگزار می کند.

شب خسته و کوفته به هتل رفتیم و خوابیدیم. پیش از آن کیفی دادند که برنامه کنفرانس در آن نوشته شده بود. تعدادی از مقالات هم تکثیر شده و در آن نهاده شده بود. قرار است الصبارینی رئیس دانشگاه یرموک، وزیر اوقاف و قاضی القضاة در برنامه افتتاحیه سخنرانی کنند.

صبح ساعت ده برنامه آغاز شد. دعوت شدگان عمدتاً شیعه هستند و افراد غیر شیعه از داخل کشور اردن اند. البته از لبنان و سوریه و عراق تعداد اندکی از استادان سنی آمده بودند. از لندن چند نفر از موسسه امام خویی آمده اند که در راس آنها عبدالصاحب خویی است. علاوه بر وی عبدالحسن الامین سردبیر نشریه النور، دکتر عباس مهاجرانی و سید جواد خویی پسر مرحوم سید محمد تقی خویی و عده ای دیگر. از لبنان آقایان

الفحص، سید علی الامین، از بحرین شیخ محسن آل عصفور، از سعودی هاشم السلیمان و شیخ حسین العاش و ...

مرکز برگزاری همایش، مرکز الثقافی الاسلامی است که بخشی از جامع الحسین است. ابتدا در اتاق ملاقات رفتیم که وزیر و مسؤولان دیگر خوش و بشی با میهمانان کردند. جلسه با قرآن آغاز شد. در همان حال پوستر بزرگی در حال نصب در بالای سن بود که روی آن عنوان کنفرانس یعنی ثقافۃ التقرب بین المذاهب و دورها فی وحدۃ الامۃ نوشته شده بود.

پس از دعوت عبدالناصر، ابتدا رئیس دانشگاه یرموک سخنرانی کرد که بیشتر جنبه خوشامدگویی به میهمان داشت. در چند دقیقه کلیات را گفت. آنگاه تمیمی که قاضی القضاء بود آمد. وی مشاور ملک عبدالله در امور اسلامی هم هست و سنش بالاست. این تمیمی ها از نسل تمیم الداری هستند که در شامات مقیم شد. وی اشاره به تلاش هایی که موسسه آل البیت برای وحدت کرده یاد کرد و گفت که ما بنای آن نداریم که مردم را دعوت به وحدت مذهب کنیم. می خواهیم میراث اسلامی گذشته را احیا کرده و در این راه رهبران مذاهب را به اتحاد با یکدیگر دعوت می کنیم. وی گفت که ما به تعدد مذاهب اعتقاد داریم. و با توجه به تهدیدهایی که وجود دارد ما نیاز به وحدت داریم و باید فرهنگ تقرب را به وجود بیاوریم.

در وقت افتتاح جمعیت زیادی آمده بود. بیشترشان روحانی بودند. تعدادی زن هم به جلسه آمده بودند. سخنران بعدی وزیر اوقاف و شوون و مقدسات اسلامی بود که نامش احمد محمد هلیل است و پنجاه ساله به نظر می آمد. جوان و پر تحرک. رفتارش بسیار مؤدبانه و چهره اش خندان و گرم به نظر می آمد. البته اردنی ها برخلاف عراقی ها معروف به برخورد های نرم و مؤدبانه هستند. اما نمی دانم چرا در این سالها همه اش از صدام دفاع کردند و در روشن کردن آتش در منطقه نقش دوم را داشتند.

هلیل از شرایط دشوار موجود در عالم اسلام سخن گفت. لحنش خطابی و ادبی بود و با حرارت صحبت می کرد. دین واحد و کتاب واحد و پیغمبر واحد و این که در اردن هاشمی و تحت رعایه جلاله الملک و این که او از بنی هاشم است باید هم سخن از وحدت باشد. او گفت که اسلام به حوار و گفتگوی میان ادیان اعتقاد دارد. طبیعی است که گفتگو میان مذاهب اولاست و باید باشد. ما باید سوء ظن ها را کنار بگذاریم و به اصول مشترک فکر کنیم. وی این اتهام غرب را هم که اسلام را دین ارهابی و تروریستی خوانده نادرست دانست و گفت که در اسلام از کرامت انسان فراوان سخن گفته شده است. بعد هم حدیث امام علی (ع) را خواند که به مالک فرمود مردم یا برادر دینی تو هستند و یا انسانند. سپس از همه به خاطر حضورشان

سپاسگزاری کرد. وزیر، عوض آن که از دانشگاه یرموک تشکر کند به اشتباه از دانشگاه اهل البیت تشکر کرد که سروصدایی برخاست و وقتی نشست عذرخواهی کرد.

بعد از وی آقای واعظ زاده متن کوتاهی را خواند. صدایش بسیار ضعیف شده و جسمش که نحیف بود باز هم نحیف تر شده است. هفته گذشته هم که همسرش را از دست داد. همسر وی خاله آیت الله خامنه ای بود. آقای واعظ زاده سالها رئیس مجمع التقریب بود که طی دو سال اخیر این مسوولیت در اختیار آقای شیخ محمدعلی تسخیری قرار گرفته است. وی از مشترک بودن کتاب و سنت میان سنی و شیعه یاد کرد و گفت که اختلاف در فهم آنهاست. البته عوامل دیگری هم برای اختلاف نظرها هست که برخی مربوط به قواعد اصولی می شود. فهرستی از این عوامل را برشمرد. وی گفت که اینها مسائل جزئی است و ما در کلیات با یکدیگر مشترک هستیم. وی دو عامل سیاست و جهالت را عامل اصلی تفرقه و نزاع میان فرقه ها خواند.

ابراهیم الکندی از علمای اباضی که در دانشگاه مسقط تدریس می کند سخنران بعدی در مراسم افتتاحیه بود. وی نابینا و مسن بود و قدری سخنرانی کرد و شعری هم خواند.

زمانی که ما در اینجا خواهیم بود از امروز پنج شنبه تا یکشنبه است. متأسفانه همه جا تعطیل است. زیرا فردا جمعه تعطیل رسمی است. در اینجا شنبه ها هم به اسم استراحت تعطیل است مثل پنج شنبه های ما. به علاوه یکشنبه این هفته روز تولد ملک عبدالله هم هست که تعطیل کرده اند. بنابر این نمی توانستیم برنامه دیدن از مؤسسات و دانشگاهها داشته باشیم.

در جلسه امروز یکسره تلفن های موبایل زنگ می زد اما هیچ کس عبرت نمی گرفت و موبایلش را خاموش نمی کرد. در واقع اهمیت نمی دادند و گویی بدین امر عادت داشتند. این مساله حرص مرا درآورده بود. ابراهیم کندی سخنرانیش را کرد و بعد هم شعرش را خواند. در شعرش اشاراتی به اردنی هاشمی هم بود و پیدا بود که برای این محفل سروده است.

دو طرف سن عکس ملک عبدالله و پدرش ملک حسین دیده می شود.

تا اینجا که جلسه سیاسی بود اما به هر حال افتتاحیه به حساب می آمد. بیست دقیقه جلسه را برای استراحت تعطیل کردند. تمام روحانیونی که از اوقاف آمده بودند رفتند. شیخ نوح که سابقاً قاضی القضاات اینجا بوده و چندین سال متوالی هم سفیر ملک حسین در ایران بود و پسرش هم در ایران درس خوانده آمده بود. تا اینجا سفیر ایران هم که جناب آقای ایرانی است با آقای فردوسی پور حضور داشتند.

جلسه بعدی که شروع شد یک پانزدهم جمعیت وقت افتتاحیه مانده بود. در فاصله ای که افراد می آمدند یک شخصی را دیدم که با لباس نظامی نشسته بود اما عمامه بر سرش بود. معلوم شد اینها قاضی ارتش هستند یا چیزی شبیه به آن. قیافه قشنگی داشت. درجه های افسری بر سینه اش بود و بر سرش هم عمامه.

اولین سخنران را آقای دکتر آذرشب گذاشته بودند که سخنرانی نکرد. مدیر اولین جلسه بشار عواد معروف بود و تاکید کرد که هر سخنران نباید بیش از پانزده دقیقه سخنرانی کند. طه السید سخنران اول شد و اذان گفتند اما او ادامه داد. وی هم تاکید کرد که با عجله مقاله اش فراهم آورده است. در واقع برنامه ریزی این جلسه همه اش عجله ای بوده و پیداست که برای یک هدف سیاسی طراحی شده است. بعد از سخنران اول، سعید العبری از دانشگاه سلطان قابوس سخنرانی کرد. معنای حوار، مشروعیت حوار و اخلاقیات حوار موضوعاتی بود که به آنها پرداخت. بحث ها عادی و عمومی بود. وی تاکید کرد که حوار در اسلام جایز است و اختلافات هم فرعی است و همه باید در این شرایط حساس برای وحدت تلاش کنند. این جمله نرخ شاه عباسی پیدا کرده است. او گفت که علمای اسلامی باید اختلافات گذشته را رها کنند و همگی برای وحدت تلاش نمایند.

سخنرانی تا ساعت دوازده و بیست دقیقه ادامه یافت. پس از آن رئیس ائمه جماعات سوئد که خود امام مسجدی در استهکلم است سخنرانی کرد. قرار بود بعد از نماز باز جلسه ادامه پیدا کند. وی که حسان موسی است و به ایران هم آمده در مدینه تحصیل کرده اما وحدتی شده نه وهابی.

از مشکلات موجود میان شیعه و سنی در اروپا سخن گفت و این که چه ذهنیت هایی وجود دارد. مثلا در مورد ازدواج و یا چیزهای دیگر. او می کوشید تا با ذهن ساده خود اختلافات مذهبی را حل کند. مثلا کسی از او پرسیده بود که چرا شیعیان روز عاشورا عزا می گیرند و سنیان جشن. وی گفت من پاسخ دادم فرقی نمی کند. سنی ها در این روز که روز غلبه موسی بر فرعون است جشن می گیرند این وجه شکر در دین است و شیعیان هم برای شهادت امام حسین گریه می کنند و این همه وجه دیگری از دین است. وی گفت که در آنجا هر مسلمانی مرجعش در جایی است، مدینه، نجف و یا جاهای دیگر اما ما در سوئد تلاش می کنیم متحد باشیم تا در برابر دولت و برای خواسته های خود از آن موضع واحدی داشته باشیم.

بعد از نماز جلسه بعدی در ساعت ۱۲ و ۴۰ دقیقه آغاز شد. رئیس این جلسه آقای هاشم السلیمان عالم شیعی از احساء بود. اولین سخنران هم شیخ مهدی تسخیری بود که فعلا مسؤولیت مجله التقریب را دارد.

بین استراحت با آقای عبدالصاحب خوبی که فعلا ریاست مؤسسه امام خوبی لندن را دارد صحبت شد. وی گفت که رابطه مؤسسه با خاندان پادشاهی در اینجا خیلی خوب بود. اما بعد از آن مطالبی که ملک عبدالله

گفت همه اعتراض کردیم. اینها بین ایران و شیعه را مخلوط می کنند در حالی که باید آنها را از هم جدا کنند. وی هم قبول داشت که اینها برای سرپوش گذاشتن روی آن مطالب این جلسه را به راه انداخته اند. وی گفت که یکبار شاه ایران به ملک حسین گفته بود که چرا شما که از سادات هستید شیعه نیستید. آن زمان برادر ملک هم بوده و گفته که ما شیعه هستیم. باید بگویم که رابطه شاه با ملک حسین بسیار خوب بود. در واقع اردنی ها به خاطر فقری که دارند همه اش مشغول جمع آوری پول هستند. امریکایی ها حجم بالایی کمک به اردن دارند و پیداست که حرف اول را می زنند. سابقا، شاه ایران هم به اینها کمک می کرد. می گویند هنوز بیمارستان فرح دیبا در اینجا هست. بعدها عراق جای ایران را گرفت و ایران به طور کلی حذف شد. نفت مفت عراق برای اردن حکم کمک هایی را داشت که ایران به سوریه می کرد. طی سالهای بعد از انقلاب، عراق حرف اول را در اردن می زد و از اساس خبری از ایران در اینجا نبود.

سخنرانی های جدید که با آقای تسخیری شروع شد در یک سالن جمع و جورتر بود. مع الاسف وقت نقد و انتقاد نیست و هر کسی سخنرانی می کند و می رود. آقای تسخیری اشاره ای هم به عراق کرد و حمله ای هم به امریکا که نه طرفدار شیعه است و نه سنی بلکه به دنبال منافعش خودش است که می خواهد بر اوضاع منطقه مسلط شود.

جعفر عبدالسلام سخنران بعدی بود که در باره نقش دانشگاهها در وحدت اسلامی سخن گفت. وی که از حج برگشته بود و کاملا متأثر از آن بود سخنرانش را با همان حج که مظهر وحدت مسلمانان است آغاز کرد. به نظر می رسید که مهمان پادشاه سعودی بوده چرا که در سخنان از ملک عبدالله در قصر منی یاد کرد. این روزها در اینجا صحبت از مرگ فهد است اما ظاهرا یا خبری نیست یا صدایش را در نمی آورند تا دست کم انتخابات عراق تمام شود. جعفر عبدالسلام که مصری است خیلی در سخن گفتن زیاده روی کرد و پرت و پلا هم گفت.

سخنران بعدی علی الاغا از دانشگاه الجنان در طرابلس لبنان بود. قبلا کتابی تحت عنوان الاتجاهات السیاسیة فی لبنان .... از وی دیده ام. عنوان سخنرانی وی اصلاح فکر اسلامی در طریق وحدت بود. او هم مانند بسیاری دیگر از روی متن خواند. بحث کلی و تبلیغی بود. در کنارم آقای عباس مهاجرانی نشسته بود که پیش از انقلاب با اوقاف ارتباط داشت و نشریه الفکر الاسلامی را اداره می کرد و بعد از انقلاب از چنگ خلخالی گریخت والا اعدامش کرده بود. گویا این مطلب را آقای خلخالی در خاطراتش نوشته است. آقای مهاجرانی به نظرم یک شب هم با وزیر در یک برنامه تلویزیونی در باره وحدت که صحبت کرد. متولد ۱۳۰۶ است و

در حال حاضر پیر شده . آدرس داد تا برخی از آثارم را برای او بفرستم. ظاهراً در این سالها مخالفت آشکاری با انقلاب نداشته و در این باره آرام برخورد کرده است.

سخنران بعدی عبدالحمید المجالی بود که معاون رئیس دانشگاه موته است. وی گفت که مفهوم موته و یرموک برای اسلام مفهوم نصرت و پیروزی است. سخنرانی وی خطابی و کوتاه و خوب بود و اصل نیاز به وحدت را هدف گرفته بود. او از این که اسلام را دین ترور معرفی می کند اظهار گلایه کرد و گفت که این رفتارها سبب تخریب وجهه اسلام شده است. باید به او گفته که هموطن بی وطن آنها یعنی زرقاوی که منسوب به شهر زرقاء در اردن است اسباب این بدبختی و نکبت شده است. وی گفت که مسلمانان زمانی در باره سقیفه و خلافت اختلاف داشتند اما در گذشته توقف نکردند و به جلو نگاه کردند و علی (ع) یکی از مهم ترین مشاوران عمر بود. وی گفت که باید حسن ظن را میان مسلمانان به جای سوء ظن بگذاریم.

برای هفت دقیقه که مانده بود گفتند هر کسی چیزی بگوید. کسی گفت که زدن این حرفها پشت درهای بسته چه سودی دارد باید کار عملی کرد. او که شیعه بود گفت که دولتها باید از سیاست وحدت حمایت کنند. این همان بند اول مقاله من بود. شیخ حسین العایش که دراحساء است مثل دیگر رهبران شیعه در آنجا همه طرفدار وحدت شده اند. این سیاست غالبی است که شیعه در سعودی برای گرفتن امتیاز دنبال می کند و احساس می کند که از آن منتفع شده است.

آقای آذرشب هم خلاصه ای از سخنرانش را گفت و آن این که تا طرح تمدنی نداشته باشیم نمی توانیم وحدت داشته باشیم.

جلسه تعطیل شد و برای ناهار به هتل آمدیم. جلسه بعدی ساعت ۴ و نیم آغاز شد. بنا بود رئیس جلسه خود وزیر اوقاف باشد که افتاد دست جعفر عبدالسلام. سخنران اول آقای واعظ زاده بود که نیامده بود. قاضی القضاة سخنرانش را آغاز کرد. وی در ابتدای صحبتش از عبدالمجید خوبی یاد کرد و این به خاطر ارتباط هایی است که اینها با موسسه امام خوبی داشتند و در ارتباط با وحدت هم جلساتی سابق داشته اند. این آخرها برای سقوط صدام هم همکاری می کردند؛ موقعی که آمریکایی ها اردن را هم فعالانه وارد این ماجرا کردند. سخنران گفت که متأسفانه اختلافات مذهبی چندان است که در اروپا تصور می شود که شیعه و سنی دو دین متفاوت هستند. وی هفده دقیقه صحبت کرد.

بعد از او آقای واعظ زاده مقاله اش را خواند که سیری در دعوت به وحدت در ایران توسط آقای بروجردی و در سوریه توسط سید محسن الامین بود. اشاره ای هم به کارهای قرآنی خودش کرد که اینها برای وحدت

مهم است. سید علی الامین هم که زمانی در لبنان کار قضایی می کرد سخنران بعدی بود. او هم از دشواری های موجود برای مسلمانان یاد کرد و این که اسلام را دین شر و ترور معرفی می کنند.

تازه متوجه شدم که صبح کسانی را برای دیدار ملک برده اند. از جمله سید علی الامین و آقای واعظ زاده و محسن آل عصفور و عبدالصاحب خوبی. آقای واعظ زاده هم مشورت کرده که برود که گویا به او گفته اند برود. این ملاقات دوازده دقیقه به طول انجامیده و عکسی هم از آن انداخته اند که در روزنامه ها چاپ شد. موضوع صحبت تاکید بر وحدت بوده و این که اگر کسی پیشنهادی دارد بدهد. به تعارف گذشته است.

من برای سخنرانی یک متن کوتاه داده بودم که در سفارت ترجمه شد و آوردند. حدود نیم ساعت قبل از وقت سخنرانی به من دادند. فرصت مرور کامل نبود. بالاخره با عجله دیدم و با این که قرار بود بعد از مغرب باشد جناب جعفر عبدالسلام امر کرد همان وقت بخوانم که خواندم. در اینجا متن آن صحبت را که دوازده پیشنهاد راهبردی برای تحقق وحدت اسلامی است می آورم. در این جلسه من فرصت خواندن هشت پیشنهاد را داشتم و بندی که از همه مهم تر بود این بود که با وجود این همه شیعه کشی و محکوم نشدن آن توسط دولت های عرب سنی نمی توان دم از وحدت زد.

اما متن مقاله من:

دوازده پیشنهاد راهبردی برای تحقق وحدت اسلامی

برای تحقق وحدت اسلامی، می بایست به سیاست های عملی و راهبردی در همه زمینه ها توجه شود. سیاست هایی که بتواند آرمان وحدت اسلامی را عملی سازد.

در اینجا بر حسب تجربه تاریخی و سیاسی به چند اصل مهم پرداخته می شود:

۱- در درجه نخست دولت های اسلامی، الزاما می بایست وحدت را به عنوان یک اصل مسلم باور کرده و آن را مبنای سیاست های عمومی خویش قرار دهند. یکی از مهم ترین این سیاست ها، حرکت در جهت از بین بردن تعصب و طائفی گری است که هم برای ایجاد وحدت سیاسی در کشورها اهمیت دارد و هم برای ایجاد همگرایی در کلیت جهان اسلامی.

بلافاصله باید تذکر داد که بیش از حد دولتی کردن سیاست وحدت طلبی، واکنش هایی را میان مردم برای مخالفت پدید می آورد، اما باید برای آن ها چاره ای اندیشید، زیرا ما برای آینده هیچ راهی جز این اتحاد نخواهیم داشت.



در ارتباط با نقش دولت در حذف مسائل طائفی، یکی از مهم ترین نکات نظارت بر رسانه ها، اعم از صدایی و تصویری و مکتوب است تا مسائل طائفی را دامن نزنند. برای مثال مدتی قبل روزنامه الشرق الاوسط عربستان، البته در لندن چاپ می شود، درست در وقتی که دولت سعودی در صدد جلوگیری از مسائل طائفی است، مقاله ای درباره متعه و ارتباط آن با زنا و ایدز به چاپ رسانده بود که سبب خشم شیعیان شد و انعکاس آن را در برخی از سایت های شیعه دیدیم. آن چه مهم است تصویب قوانینی برای اجرای این سیاست است به مانند آن چه غربی ها در ارتباط با جلوگیری از حمله به یهود در اروپا در قوانین خود تصویب کرده و به لحاظ حقوقی هم پیگیری می کنند.

۲- یک گام مهم ارائه پژوهش های عملی برای تبیین حقایق تاریخی از دیدگاه علمی بدون تعصبات مذهبی است. از آن جایی که بسیاری از تعصبات در اطراف مسائلی دور می زند که پایه علمی ندارد، این تحقیقات می تواند روشنگر بسیاری از نکات باشد. البته در این باره باید افرادی که خودشان از تعصب به دور هستند، کتاب و مقاله بنویسند و در نگارش هم حرمت همه چیز را پاس بدارند و در نوع نگارش، لطمه ای به عواطف و احساسات مذهبی نزنند. روشن است که نشر این قبیل پژوهش ها که باید با زبان کاملا علمی نوشته شده و تحریک کننده نباشد، می تواند دست کم روی قشری از فرهیختگان تأثیر بگذارد و از طریق آنان به توده های مردم منتقل شود.

در سال های اخیر روشنفکران جهان اسلام، تألیفاتی در این زمینه داشته اند که گرچه برخی با واکنش های منفی مواجه شده اما روی نسل جدید تأثیر خاص خود را داشته و می توان امید داشت که به مرور فراگیر شود.

۳- باید توجه داشت که بروز تعصبات مذهبی، بیش از آن که از ناحیه اکثریت باشد که نیازی به آنها ندارد، از ناحیه اقلیتی است که در میان یک اکثریت زندگی می کند و تحت فشار آنهاست. دلیل این امر آن است که هر اقلیتی وقتی خود را در تهدید ببیند، روی مسائل خاص خود تکیه می کند و با شدت و حدت بیشتری به حفظ آنها می پردازد. بنابراین تا وقتی مشکل اقلیت ها حل نشود، و آنان احساس نکنند که می بایست روی تفاوت های خودشان برای حفظ هویتشان انگشت بگذارند، ماجرای تفاوت میان آنان و دیگران حل نخواهد شد. اقلیت ها باید احساس کنند تفاوتی با دیگران ندارند و این امر تنها با اعطای حقوق حقه آنها امکان پذیر است.

۴- رهبران هر مذهبی، می بایست برای وحدت، زمینه سازی کنند. این کار در دو مرحله انجام می گیرد: ایجاد زمینه های ذهنی که اندیشمندان باید فراهم کنند. دوم توصیه های عملی و راهبردی که نمی تواند از سوی

علمای درجه سوم و حتی دوم مطرح شود. این اقدام برای آن که به نتیجه برسد باید از سوی بالاترین مقامات مذهبی که مورد اعتماد مردم و هم مذهبیان خود هستند، اعلام شود. اظهار نظر در این باره از سوی دیگران ممکن است زمینه ای را فراهم کند، اما بسا تردیدهایی را هم به وجود می آورد. باید تلاش کرد تا رهبران مذهبی اصلی، رهبری جریان وحدت اسلامی را در دست بگیرند.

شاید همین جا نکته دیگری هم اهمیت داشته باشد و آن این است که نباید اصلاح صرفا از سوی محافل روشنفکری مذهبی باشد. زیرا این جماعت در میان توده های مردم نفوذ چندانی ندارند و هر از گاهی به لائیک بودن هم متهم می شوند. قشری که باید وحدت را بپذیرد و ترویج کند، قشری است که به طور مستمر به عنوان رهبر مذهبی، کار هدایت مردم را بر عهده دارد. مردم به امام جماعت مسجد خود بیش از یک استاد دانشگاه بها می دهند. البته در این سالها قدری فضا تغییر کرده اما همچنان این مسأله وجود داشته و خواهد داشت که اعتماد مردم به رهبران مذهبی آنهاست که صرف نظر از قیل و قال های علمی، مسائل دینی را بسیار صریح و بدن تردید بیان می کنند.

۵- یک اقدام اساسی برای وحدت آن است که ایجاد شعارها و نمادها برای وحدت می بایست در دستور کار مراکز تبلیغی و رسانه ای قرار گیرد. برای این کار باید تمامی مراکز هنری آماده شوند. یک مثال خوب تاریخی، درباره نشریه ای است که حدود پنجاه سال پیش از این در تهران با نام مسلمین به چاپ می رسید و نشریه ای وحدت گرا بود. در این نشریه به اخبار جهان اسلام به طور یکسان نگاه می شد و به هیچ طائفی در آن دخالت داده نمی شد. بحث هندوستان، اندونزی، مسائل آفریقا و غیر آن. اما جالب بود که به لحاظ شعاری، روی جلد آن، در حاشیه، در سه سمت بالا و چپ و راست، تصویر کوچک شده دهها مسجد بزرگ جهان اسلام را که هر کدام از یکی از شهرهای برجسته در جهان اسلام بود، انتخاب کرده و تقریبا به صورت دائمی این حاشیه را روی جلد نشریه به چاپ می رساند.

۶- یک اقدام لازم برای ایجاد زمینه ذهنی آن است که محققان و نویسندگان و رسانه ها درباره بیان ضرر و زیان اختلافات مذهبی در گذشته و این که تا چه اندازه خسارتبار بوده و هر بار سبب از میان رفتن نیرو و انرژی بخش مهمی از جهان اسلام شده بدون آن که این اختلاف مشکلی را حل کرده و در بسته ای را گشوده باشد، تحقیق کنند و کتاب بنویسند و خبر و گزارش تهیه کنند. به عبارت دیگر، بیان تجارب تلخ اختلاف ها می تواند راه را برای ساختن ذهنیتی در جهت بی فایده بودن تکرار آن مسائل هموار کند. البته گفتنی است که برخی از طوایف، دقیقا از این مسائل برای تعمیق و توسعه اختلافات استفاده کرده هر بار می کوشند تا با مرور بر آن تجربه ها، دیگری را مقصر نشان داده و زمینه را برای خشمگین کردن طائفه مقابل فراهم سازند.

۷- فاصله معرفتی میان دو طایفه مذهبی، دشواری هایی را در داشتن یک تصور شگفت از یکدیگر در اذهان آنان فراهم می سازد. راه حل این نیست که ما دو طایفه را از صحنه حذف کنیم تا وحدت فراهم شود، راه حل قرآنی (اصل تعارف میان اقوام و قبایل) آن است که این تفاوت را زمینه آشنایی آنان نسبت به یکدیگر قرار دهیم. به عبارت دیگر راه حل رفع این مشکل آن است که زمینه هایی برای معرفت متقابل میان آنان فراهم آید. این زمینه ها به خصوص با تأکید روی جنبه های مثبت دیندارانه از طرف هر یک نسبت به دیگری است تا تصور نکند گروه مقابل کافر هستند و اساساً توجهی به دین ندارند. این معرفت را می توان با رفت و آمدهای وسائل مذهبی که به نوعی با هنر نیز ممزوج باشد شبیه فیلم های تلویزیونی و سینمایی و یا پدیده های هنری دیگر توسعه داد.

۸- تاریخ تمدن اسلامی نشان می دهد که همگرایی در دنیای اسلام با تأکید روی عرفان و معنویت بسیار سریع فراهم می آمده است. زمانی که دنیای اسلام علائق عرفانی گسترده داشت توانسته بود نسل ها و نژادها و طوایف مختلف را زیر سایه وحدتی فراگیر جای دهد و از آنان یک امت واحده که زبان یکدیگر را راحت می فهمیدند بسازد. تصوف منهای جنبه های منفی آن، به دلیل آموزه های معنوی و تأکیدی که روی جنبه های الهی موجود در انسان - که مهم ترین جنبه های مشترک انسانها محسوب می شود- دارد می توانست و می تواند زمینه این وحدت را در سرتاسر جهان اسلام فراهم کند. اگر در دستگاه تصوف اصلاحاتی صورت بگیرد و شکل حزبی آن که فرقه سازی است و خود اسباب مخالفت و معارضت است کنار گذاشته شده و تنها آموزه های اصلی آن در رواج معنویت به عنوان مهم ترین هدف دین است مورد توجه قرار گیرد، می توان امیدوار بود که به مقدار زیادی همگرایی و وحدت اسلامی مورد نظر فراهم آید. شاید همین امر سبب آن شد تا در مصر مسأله تقریب پذیرفته شده اما در سعودی که تفکر وهابی شدیداً ضد فلسفه و تصوف است نه.

۹- در حال حاضر بحث عولمه و جهانی شدن بحثی فراگیر است. این رویه به دنبال یکسان سازی در جهان از طریق تبلیغ ارزش های اجتماعی و انسانی فراگیر است. مسلم این تجربه ها به کار ما می آید. ما باید در مقابل آن، نظریه جهانی شدن اسلامی را مطرح کنیم. یعنی اکنون که فضایی در جهت جهانی شدن فراهم آمده، دقیقاً آن را به سمت جهانی شدن اسلامی یا یک پارچه کردن جهان اسلام بکشانیم. طبعاً برای این کار باید ارزش های تعریف شده در اسلام را تا آنجا که بتواند تمامی جهان اسلام و طوایف درونی آن را پوشش دهد، تعریف کنیم و بشناسانیم و بر اساس آنها نوعی جهانی شدن اسلامی را تبلیغ کنیم. با این کار، هم در مقابل جهانی شدن به سبک غربی ها ایستاده ایم و هم وحدت طوایف داخلی جهان اسلام را استوار کرده ایم.

۱۰- جلوگیری از کارهای افراطی و محکوم کردن اعمال غیر انسانی افرادی که جزو مشددین هستند یکی از کارهایی است که باید دنبال شود. در قدم نخست این اعمال که به نام دفاع از مذهب علیه دیگران خشونت به خرج داده می شود باید محکوم گردد.

به علاوه نباید برای آنها زمینه سازی صورت گیرد، یعنی از سوی افراد غیر مسؤول یا مسؤول مطالبی ابراز شود که نوعی پوشش مشروعیت گونه پنهانی برای آنها درست کند.

بر دولت هاست تا عملاً در برابر این قبیل اعمال حساسیت خاص نشان بدهند و چنان که پیگیری جدی نکنند، عاملین آن اعمال تصور خواهند کرد اعمالشان مورد تأیید برخی از دولت هاست.

این برخورد سرد، مشکل دیگری را هم پدید خواهد آورد و آن این که جناح مقابل برای به کار گرفتن خشونت توجیه مشروعی به دست می آورد و بعد از آن است که یک دور غیر قابل انتها پدید خواهد آمد که آغاز و شروع کننده مشخص نخواهد بود.

در اینجا باید گفت رفتارهای وحشیانه ای که این روزها در عراق بر ضد شیعه به بهانه های مذهبی و سیاسی صورت می گیرد یا حرکت های تروریستی که در پاکستان بر ضد شیعه صورت می گیرد، یکی از مهم ترین مسائلی است که باید از سوی دولت های اسلامی محکوم شود. زیرا این قبیل مسائل در آینده فجایع دیگری را به دنبال خواهد داشت که در حال حاضر قابل پیش بینی نیست.

اما نکته دیگر آن است که این قبیل اقدامات، یک مشکل دیگر هم ایجاد خواهد کرد و آن این است که برای مثال، موضع جناح افراطی داخل شیعه را چندان استوار می کند که دیگر جایی برای سخن گفتن از وحدت در میان شیعه باقی نمی گذارد. افراطی ها برای جناح میانه رو چنین استدلال می کنند با این قبیل اعمال چرا شما اظهارات وحدت گرایانه سر می دهید؟ طبیعی است که در میان طرفداران هر مذهب، این قبیل جناح بندی ها وجود دارد و شروع این قبیل اعمال در یک سمت، موضع این جناح را در سمت مقابل تقویت می کند.

به علاوه این قبیل رفتارها اگر با سکوت برگزار شود، دامنه اش به کشورها و جوامع دیگر هم کشانده می شود. زیرا وقتی در جایی امکان تلافی نباشد، این اقدام در جای دیگری دنبال می شود.

۱۱- نکته دیگر آن است که عالمان و اندیشمندیانی که در تلاش برای وحدت میان مسلمانان هستند، می بایست از اظهار نظرهایی که سبب تحریک هم مذہبان آنان می شود جلوگیری کنند. در واقع آنان باید توجه داشته باشند که روی یک لبه باریک و در عین حال تیز حرکت می کنند. آنان باید مراعات احساسات مذهبی

هر دو طرف را بکنند. هرگاه آنان، اظهاراتی بکنند که تحت عنوان اطلاع طلبی نوعی مخالفت با عقاید و باورهای پذیرفته شده داشته باشد، طبعاً نقش آنان دیگر نقشی وحدت آفرین نیست. بسا این کارها لازم باشد اما نه از زبان کسی که دنبال وحدت است. این کار را باید علمای اصلاح طلب انجام دهند و تبعات آن را هم بپذیرند. اما کسی که طالب وحدت است اگر در این زمینه ها اظهار نظر کند، سبب برآشفتن هم مذهببان خود شده و آنان را نسبت به اهداف خود مشکوک می کند.

۱۲- در جریان وحدت، می بایست هر چه بیشتر به دنبال مقاطعی از تاریخ گشت که بتواند نقطه اتکای هر دو طرف باشد. برای مثال، سیره نبوی باید با نهایت اهمیت در این چند جامعه شیعه دنبال شود. مسلماً در طرح سیره نبوی (ص) امکان آن هست که بدون مسائل فرقه ای به آن پرداخته شود و بر اسلامیت به طور کلی و تجربه اسلامی منهای آنچه که به مسائل مذهبی مربوط می شود تأکید صورت گیرد.

اما منهای آن به عقیده نویسنده این سطور، حادثه کربلا یکی از نقاط بسیار مهم برای ایجاد وحدت است. این حادثه امتیازاتی برای وحدت دارد که باید با تأمل بیشتری روی آن توقف کنیم.

اولاً قیام کربلا توسط سبط پیامبر (ص) به انجام رسیده و این نکته بسیار مهمی است.

ثانیاً این قیام جنبه ضد ظلم دارد و این برای همه مسلمانان ارزشمند است.

ثالثاً کربلا برای احیای دین پیامبر (ص) صورت گرفته و حرکتی است در برابر انحرافات که در زمان خلافت یزید رواج یافته است.

در این صورت، چرا نتوان از این حادثه که چنین ارزش های نهفته ای را دارد و می تواند در کنار سیره نبوی، یک الگوی مناسب برای پیروی از آن باشد به عنوان یک نقطه اتکا در وحدت اسلامی استفاده کرد؟

در طول تاریخ و طی قرن ها، علاوه بر شیعیان، بسیاری از مسلمانان سنی هم روی آن حساسیت مثبت و هوادارانه داشته اند و این برای شیعیان بسیار امیدبخش است.

این مسأله را در تألیف کتاب ها می توان ملاحظه کرد که آثار متعددی درباره کربلا از قدیم تا جدید نوشته شده است.

علاوه بر آثار علمی، در عمل هم مسلمانان سنی نسبت به عاشورا و برگزاری سوگواری حساسیت های خوبی از خود نشان داده اند. شاهد آن که تا امروز «غذای عاشوراء» که در فرهنگ دولت عثمانی رواج داشته و غذایی بوده که روز عاشورا نذر امام حسین کرده و میان فقرا و مساکین توزیع می شده، وجود دارد.

شواهد دیگری هم وجود دارد که نشان می دهد اگر توجه داشته باشیم که شیعیان پس از حادثه کربلا مسیر خود را از دیگران جدا کردند و اکنون دریابند که ارزش های نهفته در کربلا مورد تأیید دیگر فرقه های مذهبی نیز هست، می توان همان نقطه را که سبب جدا شدن بخشی از امت شده، دوباره به آن باز گرداند.

\* \* \*

بعد از صحبت من هم عبدالسلام گفت که محدود کردن روزنامه ها توسط دولتها مشکل است و نمی توان در این باره زیاد اصرار کرد. مخصوصاً الشرق الاوسط در لندن چاپ می شود و ربطی به دولت سعودی ندارد ولو پول آن را می دهد.

بعد از نماز مغرب باز جلسه ادامه یافت. علاء الدین الزعتری استاد دانشگاه و از سوریه که همراه همسر و بچه هایش آمده بود سخنرانی کرد. وی گویا امسال در حج میهمان ایران بوده است. آقای آذرشب هم در همین جلسه پس از زعتری سخنرانی کرد. وی در حول و حوش همان بحث خودش که محوریت طرح تمدنی برای ایجاد وحدت اسلامی بود سخن گفت. عنوان سخنرانش رویه حضاریه بالنسبه إلى قصة التقريب بود.

در این وقت من بیرون رفتم تا نسخه ای از کتاب الشیعه فی ایران را به وزیر اوقاف بدهم. دیدم در اتاق نشسته و به اخبار تلویزیون اردن نگاه می کند که مشغول پخش گزارشی از کنفرانس وحدت و از جمله بخش هایی از سخنرانی خود وزیر بود. پس از تمام شدن گزارش، کتاب را به او دادم و به جلسه برگشتم. انعکاس خبری این کنفرانس برای اینها که اساساً با همین هدف آن را برگزار کرده اند مهم است. در این گزارش با شیخ حسین العایش، شیخ حسان موسی و یک نفر هم از موسسه امام خویی در لندن مصاحبه کرد. به نظرم اگر آنها هدفشان این بوده برای شیعه هم مهم است که بیشتر اینجا خودش را مطرح کند. این کار همزمان با کارهای دیگر باید صورت بگیرد. در حال حاضر فرصت خوبی فراهم شده است تا جامعه سنی که در موضع ضعف قرار گرفته واقعیت وجودی شیعه را بپذیرد.

یک نفر در فرصت سؤال و جواب گفت که ما باید ریشه های این بدبینی های میان شیعه و سنی را دریابیم. بعد هم اشاره به برخی نمونه ها و از جمله قضایای عراق کرد. بشار عواد روی این نکته تأکید کرد که این حرف بی اساسی است که در عراق شیعه طرفدار امریکاست و سنی نه. آنجا نگرش های مختلف وجود دارد. او گفت که الان یک توطئه بزرگ هست که بگوید در عراق جنگ طائفی هست در حالی که نیست. من هم در این فرصت در پاسخ جعفر عبدالسلام گفتم که ایجاد محدودیت توسط دولتها در باره رعایت امر وحدت

نهایت اهمیت را دارد و اگر وحدت اهمیت دارد باید این کار صورت بگیرد همان طور که اروپایی ها برای جلوگیری از این قبیل امور قوانینی در ارتباط با طرح مسائل ضد یهودی در اروپا تصویب کردند.

در فاصله استراحت، فرصتی شد تا با آقای بشار عواد معروف در باره تاریخ اسلام و تصحیح متون صحبت کنم. قرار است تا وی روزهای آینده به ایران بیاید و به خاطر تصحیح کتاب تاریخ الاسلام ذهبی جایزه بگیرد. وی گفت که روی ذیل تاریخ بغداد از ابن الدبیتی کار می کند که شش جلد خواهد شد. سابقا یک جلد آن را منتشر کرده بود. تاریخ الاسلام ذهبی را وی در هفده مجلد تصحیح کرده و مجلدی هم با عنوان فی فن التحقيق در نقد تصحیح عبدالسلام التدمری منتشر کرده که کتاب بسیار جالبی در نشان دادن اغلاط فاحش موجود در آن متن است. بشار گفت که ناجی المعروف عموی او است. بشار سالهاست که در عمان بوده اما به عراق و بغداد هم رفت و آمد داشته و حتی الان کتابخانه اش در بغداد است. وی شاگرد مصطفی جواد بوده و گفت که تصحیح را از وی فرا گرفته است. بشار گفت که با آقای سید عبدالعزیز طباطبائی هم ارتباط داشتم و تا این اواخر برای من از ایران نامه می نوشت که یکبار به او نوشتم دیگر نامه ننویسد چون اسم قم بود و برای من دردسر داشت. صحبت کتاب الولایه طبری و تلخیص ذهبی از آن شد که به رغم آشنائیش با آثار ذهبی از آن خبر نداشت.

نسخه ای از کتاب الشیعه فی ایران را به او دادم که سخت شیفته آن شد و در تمام جلسه اخیر آن را مطالعه می کرد.

بشار گفت که سالها مشغول جمع آوری قطعات تاریخ نیشابور بودم اما بعدا کنار گذاشتم. بیت معروف، بیت شیعی نیست اما با نجف رفت و آمد داشته اند و وی گفت که احوال من همه اسامی شان اسامی شیعی بود. بعد از نماز عشاء جلسه بعدی آغاز شد که اولین سخنران آن عبدالسلام العبادی رئیس دانشگاه آل البیت است. عنوان صحبت وی التقریب بین المذاهب ضروراته و آلیاته و فوائد بود. بعد از او آقای عباس مهاجرانی صحبت کرد که موضوع صحبتش ادب الخلاف بود و علم خلاف را که همان علم به اختلاف نظر میان علماست را شرح و بسط داد. هارون القضاء هم که سخنران آخر بود و در ایران درس خوانده در موضوع دور التفسیر فی التقریب بین المذاهب سخن گفت.

در این وقت از بشار خواستم که چند سطر در شرح حال خودش در دفتر من بنویسد که نوشت.

ولدت فی بغداد فی غره شعبان ۱۳۵۹ هـ. قمری . ایلول ۱۹۴۰ و درست فی کلیه الاداب بجامعه بغداد البکلوریوس و الماجیستر و الدكتوراه. و تعلمت التحقیق من محقق العصر شیخی العلامة مصطفی جواد رحمه الله. و فرغت حیاتی لتحقیق النصوص، فانجحت حتی الان اکثر من مائه و ثمانین مجلدا بین التحقیق و تألیف خلا البحوث و المقالات.

و کتب افقر العباد بشار بن عواد - عمان ۱۷ ذو الحجه ۱۴۲۵

فردا جمعه ۹ بهمن و در اینجا ۱۸ ذی الحجه و طبعاً عید غدیر است. دوستان سفارت مراسمی دارند و دعوت کردند تا ساعت ۸ به سفارت رفته برای آنان صحبتی داشته باشم. سه ربع ساعت در حضور دوستان سفارت و خانواده های آنان صحبت کردم. سفیر ما در اینجا آقای ایرانی است که خودش هم حضور داشت. اردن به لحاظ سخت گیری بر شیعیان بدترین کشور است. دلیلش آن که هیچ گاه شیعه در اینجا زمینه رشد نیافته است. این به رغم آن است که احمد حسین یعقوب اردنی چندین کتاب در باره عقاید شیعه نوشته و استعداد علمی برای تشیع در اینجا وجود دارد. از برخی از شیعیان عراقی نقل شد که سال گذشته برای مراسم سوگواری به مزار جعفر رفته بودند اما مردم با سنگ به آنان حمله کرده و حتی تهدید کرده بودند که آنان را به دادگاه تحویل خواهند داد. سال گذشته مراسم محرم در منزل سفیر بوده و تعدادی از شیعیان پاکستانی هم که در سفارت پاکستان یا جای های دیگر هستند در آنجا حاضر بوده اند. همچنین عراقی ها هم در آنجا به سوگواری می پردازند.

امشب میهمانی وزیر اوقاف برای شرکت کنندگان در کنفرانس است. من شام را در سفارت با دوستان ایرانی بودم و ساعت ده و نیم بود که به هتل برگشتم.

صبح شنبه ساعت ۹/۵ برنامه آغاز شد. ریاست این جلسه را سید عبدالصاحب خویی بر عهده داشت. اسم آقای الفحص را که از علمای لبنان است، از روی فراموشی از لیست سخنرانان از قلم انداخته بودند و این سبب شد که وقتی از او خواستند سخنرانی کند نپذیرید. این آقای الفحص از دوستان قدیم مبارزان ایرانی مانند جلال الدین فارسی و شیخ محمد منتظری بوده است. سالها ارتباطش با ایران قطع بود و اکنون باز ارتباط محدودی دارد. مقاله وی در موضوع نصوص وحدت گرایانه در نهج البلاغه بود که می بایست موضوع خوبی باشد.



اولین سخنران شیخ محسن آل عصفور بود که از قبل کتاب مقدمه الفاخره او را در شرح حال صاحب حدائق الناضره دیده بودم. حالا قاضی دادگاه استیناف در بحرین است. عنوان سخنرانی وی مبانی وحدت در قرآن بود.

سخنران بعدی علاءالدین مدرس عراقی بود که کتابچه های متوسطی هم در موضوعات تاریخی دارد. بحث وی تاریخی بود و اشاره ای هم به موتمر نجف و خاطرات سویدی داشت. به شبکه المستقله و الجزیره هم که افراطی های دو طرف را برای گفتگو می آورند اشاره کرد و اقدامشان را نابخردانه خواند. وی چند بار اشاره کرد که دوست و یا شاگرد سید محمد صادق صدر بوده است. جالب بود که ریاست جلسه با عبدالصاحب خوبی بود که بردارش چنان که گفته شده توسط مقتدی پسر سید محمد کشته شده و ترسم آن بود که واکنشی نشان دهد اما اتفاقی نیفتاد.

یحیی شنتناوی و بدیع اللحام هردو، یکی ده دقیقه صحبت کردند. اولی از دانشگاه یرموک بود و دومی از دانشگاه دمشق. هر دو ادبی و خطابی و توصیه ای سخن گفتند. قرار است نماز جمعه را در همین مسجد که بالای سالن کنفرانس است حاضر شویم. عبدالناصر گفت که شما مسافر هستید و نماز جمعه برای مسافر نیست اما اگر مایلید برویم.

جالب است که روبروی مسجد، در آن سوی خیابان، کلیسایی هست که گویا قدیمی تر از مسجد است. با این حال عظمت مسجد بسیار بیشتر و پیداست که برای رو کم کردن از مسیحی ها اینجا را ساخته اند.

همه میهمانان در صف اول نماز نشستند و برنامه نماز مستقیم از تلویزیون پخش می شد. محتوای سخنرانی او که احتمال می رفت در باره وحدت اسلامی باشد تماما در باره حجاج بود که تازگی بازگشته اند. یک یک از مناسک حج شروع کرد و البته پیش از آن یادی از موته که سر راه حجاج است کرد و کمترین اشاره ای به کنفرانس و میهمانان هم نکرد.

نماز که تمام شد سوار ماشین ها شدیم تا به سمت دانشگاه موته که در کنار مزار جعفر بن ابی طالب (ع) و زید بن حارثه و عبدالله بن رواحه

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/632>

## محدوده سرزمین ایرانی ها در میانه قرن هشتم هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۱۱ / ۱۳۸۳

### مقدمه

مسالک الابصار فی ممالک الامصار از تولیدات جنبش علمی تاریخنگاری و جغرافیا نویسی دوره ممالیک در شامات و مصر است که جنبشی است نیرومند و از محصولات برجسته آن یکی هم شمس الدین ذهبی اعجوبه تاریخنگاری و تراجم نویسی و رجال شناسی است.

مسالک الابصار یک اثر دایرة المعارفی است و گرچه عنوانش در دانش جغرافی است اما مولف آن، بسیار وسیع تر از موضوع جغرافی تلاش کرده است تا فرهنگ و تمدن اسلامی را از آغاز اسلام تا زمان خودش در آن منعکس سازد.

شهاب الدین احمد بن فضل الله عمری (۷۰۰ - ۷۴۹) نویسنده این اثر که تنها ۵۰ سال عمر کرد، پدید آورنده این اثر گرانسنگ است که یکبار به صورت عکسی در سری انتشارات فواد سزگین به چاپ رسید.

اخیرا دو ناشر اماراتی همزمان اقدام به نشر مجلداتی از آن کرده اند. یکی با تحقیق افراد مختلف که هر مجلدی را تصحیح کرده اند توسط المجمع الثقافی منتشر شده که چهارده مجلد از آن در اختیار ما بود. و دیگری با تحقیق محمد عبدالقادر خریسات با دو نفر دیگر که آن هم توسط مرکز زاید للتراث و التاريخ منتشر شده و تاکنون دست کم هشت مجلد از آن عرضه شده است.

آقای سلیمان الجبوری هم که از مصححان عصر اخیر است و با سرعت هرچه تمام تر آثاری را از قدما برای ناشران لبنانی آماده می کند، به بنده گفت که در حال انتشار متن کامل آن می باشد.

بنده توفیق یافتم تا بخشی را که مولف از آن با عنوان مملکة الایرانیین در مجلد سوم نوشته و هر دو محقق آن را چاپ کرده اند، به طور محدود با یکدیگر مقایسه کنم. با کمال شرمندگی باید ابراز کنم، هر دوی آنها مملو از اغلاط شگفت انگیز است. افزودنی است که مجلد سوم از چاپ المجمع الثقافی متعلق به احمد عبدالقادر الشاذلی است. بسا مجلدات دیگر چنین نباشد. باز هم بیفزایم که چاپ المجمع الثقافی پاورقی های توضیحی بیشتری دارد.

اما سوال این است که چطور ممکن است در یک کشور کوچک عربی مانند امارات یک کتاب با این حجم توسط دو ناشر که فکر می‌کنم هر دو دولتی هستند منتشر شود، آن هم تا این اندازه مغلوط و بد!

با این همه بنای من تصحیح نبود، بلکه می‌خواستم بخشی از آن را به فارسی درآورم. متأسفانه به خاطر همین مغلوط بودن، به رغم آن که با مقایسه آن دو متن توانستم برخی از مشکلات را رفع کنم، در مواردی از اساس به مشکل برخورددم و به جایی نرسیدم.

با این حال صفحاتی از این بخش را که کلیاتی در باب جغرافیای ایران در میانه قرن هشتم هجری است به فارسی ترجمه کردم. بخشی هم مانند برای روزگاری دیگر.

همین مقدار که ترجمه شد، نشانگر نکات جالبی است که در این کتاب در باب اوضاع ایران در دوره ایلخانی آمده است.

این زمان تبریز یا به قول وی توریز - همان که در فرهنگ آن وقت اروپایی‌ها هم توریس خوانده شده و اکنون هم ناشری ایرانی اما ترک تبریزی انتشاراتی به همین نام یعنی توریث در لندن دارد - مرکز سلطنت ایران بوده است. در تقویم البلدان (ص ۴۰۱) آمده است که عامه مردم آنجا را توریز می‌نامند.

سلطانیه هم شهر بسیار مهمی بوده که توسط سلطان محمد خدابنده در همان سالهای نخست سلطنتش یعنی از سال ۷۰۴ تاسیس گردید.

با این حال، این زمان سلاطین مغول که در اصل صحرانشین بودند، تخت گاه را اردوی متحرک خود قرار داده بودند و بنابر این مولف ما هم در باره آن دو شهر و هم اردو توضیحاتی را داده است.

شگفت آن است که وی اطلاعات خود را غالباً به طور شفاهی از چند نفر مشخص گرفته که از دوستانش بوده‌اند. این اطلاعات شفاهی که شامل اطلاعاتی در باره سیستم اداری مملکت و نیز برخی از مسائل اجتماعی و اقتصادی و بی‌نظمی‌های موجود است بسیار جالب و کم‌مانند است.

آنچه بنده ترجمه کردم، تنها به قصد نشان دادن اهمیت این اطلاعات است که می‌بایست در تحقیقات مربوط به دوره ایلخانی با دقت بیشتری دنبال و از اصل کتاب استفاده شود.

واژه ایران به عنوان یک واحد سیاسی

اما انتخاب عنوان مملکت‌الایرانیین هم برای این فصل جالب است. به طور معمول کلمه ایران را به ائیریه در زبان اوستایی و به اریه در فارسی باستان و آریه در سانسکریت بر می‌گردانند. نیز می‌افزایند که در دوره

ساسانی ایران را ایرانشهر می نامیدند و سرزمین ایران هم ایرانویج خوانده می شده است (بنگرید: ایرنویج، بهرام فره وشی، ص ۱۱ - ۱۲).

اما پس از آمدن اسلام، به طور عمده ایران را بلاد فارس و برای بخش های مختلف نام های استانی مانند جبال و آذربایجان و جیل و خراسان و سیستان بکار می رفت. فردوسی، قاعدتا بر حسب آنچه در السنه ادبی آن روزگار رایج بوده ایران و توران را برابر هم نهاده و از این تعبیر برای مجموع آنچه عربها آن را بلاد فارس می نامیدند استفاده می کرده است. اما این که در اسناد و منابع رسمی، تعبیر ایران برای این مجموعه جغرافی بکار رفته باشد، چیزی نمی دانیم.

آنچه به لحاظ تاریخی قابل جستجوست این است که اطلاق نام ایران در اسناد و منابع رسمی بر سرزمینی با این محدوده جغرافیایی، از دوره مغول باب شده است.

اطلاق نام ایران بر یک واحد سیاسی مستقل در این ناحیه نه در برابر سرزمین های عربی بلکه دقیقا به مانند دوران پیش از اسلام در برابر توران بود. اما نه توران قدیم و نه آن نام، بلکه در مقام اولوس هایی که مغولان تشکیل دادند و ایران را به فرزندان تولی دادند که هولاکو فرزند وی و سپس نسل او در راس آن قرار گرفتند. این کاربرد را در جامع التواریخ رشید الدین فضل الله وزیر برجسته دوره ایلخانی به خوبی مشاهده می کنیم. وی غالبا از این دیار به عنوان «ایران زمین» یاد می کند. برای مثال عنوان فصلی چنین است: «تاریخ خلفا و سلاطین و ملوک و اتابکان ایران زمین و شام و مغرب و ...» (جامع التواریخ، چاپ روشن، ج ۱، ص ۳۴۳، ۴۶۸، ج ۲، ص ۸۱۲، ۸۵۵، ۹۳۲، و موارد بشمار دیگر).

کاربرد این عنوان از طرف نویسنده این کتاب بسیار جالب و نشانگر نفوذ این کاربرد در سایر بلاد اسلامی در غرب ایران در آن وقت است.

یک نکته جالب دیگر اطلاق عنوان قلب دنیا هم برای ایران از سوی همین مولف؛ چیزی که در متون جغرافیایی قدیم ایرانی وجود دارد، همزمان نشانگر اهمیت این سرزمین در ذهن یک جغرافی دان مسلمان است که در سرزمین شام می زیسته است.

اما پیش از ترجمه آن بخش، بهتر است برای کسانی که این چاپ را ندیده اند موضوعات کلی برخی از مجلدات چاپ شده این اثر را بشناسانیم:

مجلد نخست در جغرافیای عمومی و شرحی از دیرها و خانات است.

مجلد سوم در باره ممالک شرق و ترک و مصر و شام و حجاز است. مملکت توران و ایران و گیل و جبال و اکراد و لرها و شنکاره و مصر و حجاز و قاهره و بسیاری دیگر در این مجلد آمده است.

مجلد چهارم در شرح ممالک یمن و غرب اسلامی و قبایل عرب است.

مجلد پنجم شرح حال قراء و محدثین است.

مجلد هفتم در باره اهل لغت و نحو و بیان است.

مجلد هشتم در باره طوائف صوفیه است.

مجلد نهم در شرح احوال فلاسفه است.

مجلد دهم در شرح احوال موسیقی دانان است.

مجلد دوازدهم در باره کاتبان شرق است.

مجلد پانزدهم در باره شعرای عصر عباسی از متنبی تا ابن هباریه است.

مجلد شانزدهم در باره شعرای عصر عباسی است.

مجلد هیجدهم و نوزدهم در باره شعرای مصر است.

مجلد بیست و دوم در باره معادن و نباتات و احجار است.

مجلد بیست و چهارم در شرح دولت های حسنی و حسینی اشراف و همین طور دولت عباسی و اموی در شام و اندلس است.

مجلد بیست و هفتم در باره جنگهای صلیبی و دولت های متاخر است.

وی آثار دیگری هم دارد که از آن جمله کتاب التعریف بالمصطلح الشریف که یک فرهنگ موضوعی از نظامات سیاسی و دول و دبیری و فرقه ای و غیره است. این اثر در سال ۱۹۸۸ در بیروت چاپ شده است.

مملکت ایرانی ها

مملکت ایرانی ها، عراق و عجم و خراسان است. طول این مملکت از رود جیحون در انتهای خراسان تا فرات است که میان آن سرزمین و شام فاصله انداخته است. عرض ایران، میان کرمان است که متصل به دریای فارس است و خود از اقیانوس هند منشعب می شود تا نهایت آنجایی که در اختیار بقایای سلجوقیان روم

است در حدود علایا و انتالیا در کنار مدیترانه. در سمت شمال، حد فاصل میان مملکت ایرانی ها با بلاد قیچاق، رودی است در کنار باب الحديد که به ترکی آن را دمراقبو گویند و دریای طبرستان که به آن بحر خزر و قلم هم گفته می شود.

نظام الدین ابوالفضائل یحیی بن حکیم طیاری به من خبر داد: این مملکت تقریباً مربع است. با راه رفتن طبیعی، عرض آن را چهار ماه و طول آن را هم چهار ماه می توان پیمود. این همان مملکتی است که در اختیار خاندان هولاکو فرزند تولی فرزند چنگیز قرار گرفته و میان سلاطینی از فرزندان او چرخیده تا به زمان ما رسیده است. در عمران متوسط و از بزرگترین سرزمین ها و میانه ترین آنها در طول و عرض است. آنجا تختگاه شاهان می بود تا آن که اسلام تصرفش کرد و پس از آن قاعده خلافت عباسی تا آخرین روزها در آن جریان یافت. در آنجا اقلیم های بزرگ و شهرهای زیادی هست که هر کدام رستاق های فراوان و نواحی و مناطق و جهات متعدد دارد.

پایتخت فعلی آن تبریز - توریز - و سپس سلطانیه است. خاندان هولاکو برآنند که پادشاهی از آن کسی است که در اوجان بر تخت نشیند. اوجان در بیرون تبریز است. ممالک بزرگ آن یکی عراق عرب و دیگری عراق عجم و خراسان و کرمان و فارس و آذربایجان و آران و ری و جبال و دیاربکر و ربیع و جزیره و ارمینیه و گرجستان و روم است. اگر با انصاف بنگری این مملکت در حقیقت قلب دنیاست.

در درون این مملکت چندین پادشاه هستند که همه بنده سلطان هستند، مانند حاکم هری که در اصل همان هرات است، و امیر کرمان و گیلان و سمنان و مالاین و ارزن. در اینجا از تختگاه های آن سخن می گوئیم.

اما تبریز در آذربایجان قرار دارد و شهری کهن و سعادت مند و پایه هایش استوار در نعمت است. اما سلطانیه که در عراق عجم واقع شده است، سلطان محمد خدا بنده اولجایتو بن ارغون بن ابغا بن هولاکو ساخته، بنایش را برافراشت و فضایش را بگستراند و خیابان و بازار در آن طراحی کرد و مردم را از نقاط مختلف کشور بدان سوی آورد و با عدالت و احسانی که در آن پدید آورده بود آنها را به سوی آن شهر کشاند. این شهر اکنون شهر آبادی است و چنین می نماید که گویی صدها سال است که چنین است، به دلیل فراوانی مردمان در آن و زاد و ولد ایشان در آنجا. در حالی که فقط یک نسل به این مقدار که بچه ای به حد مرد برسد و نهایت به پیری از بنای آن نمی گذرد.

اما اوجان در بیرون تبریز واقع گشته و دارای جلگه های فراوان و آب وافر است. در آنجا قصری هست که یکی از آخرین پادشاهان آن سلسله آنجا را به عنوان منزل پادشاه بنا کردند و امیران بزرگ در اطراف آن برای سکونت خود قصرهایی ساختند. اما بیشتر خواتین و امیران و بزرگان برای اقامت زمستانی خود در اوجان

خانه ایی ها از چوب و حوضیره مانند می سازند و در کنار آنها خرگاه ها و خیمه ها بر پا داشته و بازارهایی به راه می اندازند و زمستان را در آنجا می گذرانند. یک شهر فراخ و وسیع تا آن که وقت بازگشت به اقامتگاه تابستانی آن منازل را در آتش می سوزانند تا مارها و افعی هایی که در آنجا خانه می گذارند و زاد و ولد می کنند، بسوزانند.

نظام الدین ابوالفضائل یحیی بن حکیم به من گفت: چه پولها که هزینه این حوضیره ها می شود و بعد به آتش کشیده می شود.

شاهان این سرزمین، زمستان را در اوجان و در برخی سالها در بغداد سپری می کنند. اما تابستان آنها در قره باغ است که به ترکی به معنای باغ سیاه است. خاک آنجا سیاه است و قرای فراوان دارد و هوا و آبش صحیح و سالم است.

در آنجا چراگاه های فراوان است. وقتی اردوی سلطان که به معنای محل اقامت سلطان است در آنجا فرود می آید، امیران و شاهزادگان منازلشان را در آنجا برپا می دارند و مساجد جامع و بازار می سازند از هر آنچه در شهرهای بزرگ یافت می شود در آنجا یافت می شود به طوری که برای خیاط ها هم بازار و محلات هست. از هیچ کس ممانعتی به عمل نمی آید و هر کس هرچه می خواهد می کند. در آنجا انواع لباسها، خوردنی ها، نوشیدنی ها و وسائل زندگی یافته می شود و اجرت کارها به خاطر حمل و نقل بسیار گران است، به طوری که گاه قیمت چیزی دو برابر یا بیشتر از مانند آن در سایر بلاد می شود.

اما تبریز، شهر چندان بزرگی نیست و آب آن از بیرون بدان می رسد و انواع میوه ها در آن هست اما نه چندان زیاد. مردمان آن با حشمت و متظاهر به دارایی و نعمت در می آیند و اموال فراوانی دارند و نعمت های بیشمار و نفوسی خالی از دنائت. آنان همگی در لباس و مرکب و خوردنی و آشامیدنی شیک پوش و خوش خوراک هستند. همه آنان از این که با درهم معامله کنند کراهت دارند و جز به دینار - سکه طلا - که از آن به رایج میانشان شهرت دارد، معامله نمی کنند. دینار در این مملکت شش درهم است جز در بغداد و خراسان. در باره معاملات بغداد سخن خواهم گفت، اما در خراسان دینار چهار درهم است چنان که در شرح مملکت ماوراءالنهر گذشت. و در برخی مناطق آن همین پول رایج اینجا جاری است.

به شرح شهر تبریز برگردیم. گفتیم که شهر بزرگی نیست و امتداد بیرونی چندان ندارد. اما تبریز فعلی، مرکز تمام ایران است که از هر سوی به آنجا می آیند. آنجا پایگاه تجار و سفیران است و در آنجا خانه بسیاری از امیران بزرگ که از مصاحبان سلطان هستند قرار دارد، چون نزدیک به اوجان است، و غالب زمان ها در آنجا مستقر هستند. سرما در تبریز شدید است و برف در آنجا چندان می بارد که سراپای خانه هایشان را می

گیرد به طوری که نه در دیوارها و نه در سقف ها جایی را باقی نمی گذارد و هیچ نوری ندارد جز از طریق سقف خانه ها آن هم از ورای شیشه ای که در آنجا گذاشته شده است.

اما سلطانیه از نظر بنا و فضا، وسیع تر و میوه و آب بیشتری دارد، و با آن که آن را برخی از سلاطین همین خاندان ساخته اند، اما در مقایسه با تبریز توجه شان به آن کمتر است. در آنجا همه گونه میوه ای هست، منهای آنچه که در بلاد شدیداً سرد به دست نمی آید مانند نارنج و لیمون و خرما و قصب و موز و چیزهایی از این قبیل که همه از عراق به آنجا می رسد. در آنجا زیتون هم نیست. اما به جز آن از انواع میوه ها و گلها و غالب سبزیجات، کم و زیاد و متوسط، با تنوع درختان و نباتات، و نیز گندم و جو و نخود و عدس و باقلا به صورت متوسط در آنجا یافت می شود. اگر انگیزه بر کشت و زرع باشد، درآمد آنجا و طبعاً مالیاتش هم بیشتر می شود، اما شاهان آن به این امر توجهی ندارند.

اما در تبریز و سلطانیه، هرگاه سلطان در آنجا فرود آید، به خاطر فراوانی اطرافیان و همراهان سلطان، قیمت ها بالا می رود، چون کشت در اصل در آن نواحی اندک است. اما وقتی سلطان نباشد قیمت ها معتدل است. در تبریز و سلطانیه یعنی میان اهل این مملکت، غالباً گندم و جو و اشیائی مانند آنها جز با ترازو معامله نمی شود. وزنی که کیل است من نام دارد و من تبریز دو رطل بغدادی است، بنابراین به وزن ۲۶۰ درهم است. در سلطانیه، من به مقدار ۶۰۰ درهم است. اما سایر معاملات آنان با دینار رایج است. من از نظام الدین ابوالفضائل یحیی بن حکیم در باره قیمت متوسط در تبریز و سلطانیه پرسیدم، گفت: با آمدن سلطان همه چیز گران است اما در نبود او تفاوتی با جای های دیگر ندارد. دو من نان را به یک ششم دینار معامله می کنند که یک درهم می باشد. همین طور جو، وقتی کم شود، گران می شود زیرا حمل و نقل آن دشوار است، اما گوشت بسیار فراوان است.

از شهری که باید در این مملکت - ایران - یاد شود بغداد است که دارالسلام و مدار الاسلام می باشد. شهری که نباید از آن گذشت و جایش را در این کتاب خالی گذاشت. این شهر گرچه امروز تختگاه نیست اما آنجا تختگاه پادشاه هستی - ملک الوجود - است. گذشت که ابوجعفر منصور آنجا را بنا کرد. بغداد دو بخش شرقی و غربی دارد که در این سوی و آن سوی دجله است و هر کدام شهری بزرگ و بی نیاز از دیگری است. یکی را منصور ساخت و دیگری را مهدی به عنوان لشکرگاه. بین آن دو بخش، دو پل وجود دارد که یکی را عتیق و دیگری را جدید می نامند. این دو پل شرق بغداد را به غرب آن متصل می کند و روی کشتی ها و زورق هایی قرار گرفته که در آب ایستاده اند و زنجیرهای آهنی مکعب گونه سنگین آنها را به یکدیگر



متصل کرده و روی آنها چوب های ممتد قرار گرفته و بالای چوبها خاک مخلوط با قیر ریخته شده که از دو سوی مردم با شتر و اسب و گاری عبور می کنند.

در دو سمت دجله، قصرها خلافت و مدارس و بناهای عالی با مشبک ها با سقف های کشیده شده تا روی دجله قرار دارد. این بناها از آجر است و به خاطر همین است که بغداد را مصر الطوب - شهر آجر - می نامند. برخی از این خانه ها با طوب یعنی آجر پخته و قرمز فرش شده است.

در آنجا صنعت عجیبی در بکار گیری آجر دارند. در بغداد است که دجله و فرات با یکدیگر تلاقی می کنند و در آنجا باغستانها و بستان های فراوان است. اما خرما، در آنجا ثمره اش در مقایسه با سایر میوه ها بیشتر است و از هر نوعی از آن وجود دارد. در بغداد انواع گلها و سبزیجات و محصولات کشاورزی دیگر یافت شده و قیمت ها غالباً متوسط و معتدل و معمولاً ارزان است.

در آنجا دو نوع دینار وجود دارد یکی که آن را عوال مینامند و دوازده درهم است و درهم خود یک قیراط و دو حبه است. این دینار بیست قیراط است که هر قیراط خود سه حبه است و هر حبه چهار سکه نقره که از این چهار سکه نقره، دوتای آن قرمز است.

دینار دوم را مرسل می نامند و بیشتر خرید و فروش ها و کار تجار با آن است که ده درهم است.

اما رطل بغدادی ۱۳۰ درهم است و من آن مانند تبریز است که دو رطل تورانی می شود. اما کیل محصولات کشاورزی، غالباً گز است که سی کاره می شود و هر کاره دو قفیز است. بنابر این، گز شصت قفیز می شود. هر قفیزی دو مکوک است و هر مکوک ده آق. اما کاره در محصولات کشاورزی و گندم و جو دو سر، متفاوت است. یک کاره وزنش ۲۴۰ رطل است و کاره برنج ۳۰۰ رطل. اما کاره جو و نخود و عدس و جو دو سر، ۲۰۰ رطل است و کاره شونیز هم ۱۰۰ رطل است.

نظام الدین ابوالفضائل یحیی بن حکیم گوید: در قانون بغداد، یک گز گندم ۳۹ دینار و نیم، و جو ۱۵ دینار از دینار عوال است. او افزود: این قیمت متوسط است که معمولاً قانون همان معدل را در نظر می گیرد. اما وقتی زمستان - اقامت زمستانی شاه - فرا می رسد، قوت کم و گران خواهد شد.

وقتی سلطان برای زمستان به اینجا می آید، در بناهای خلافت که هنوز هم باقی است و در نهایت زیبایی و بهجت و شایسته اقامت شاهان، سکونت می گزیند.

ابومحمد حسن غوری قاضی القضاة گفت: این محل - که شاهان اسکان می یابند - محل اقامت خلفا نیست بلکه خانه دویدار کبیر است که زمان هولاکو جاثلیق در آنجا اسکان یافت و نزد هولاکو به خاطر همسرش طقز [قطر] خاتون - که مسیحی بود - موقعیت بالایی داشت.

من از صدر مجدالدین بن دوری در باره کمی محصولات در سرزمین عراق پرسیدم در حالی که سواد و اراضی آن امکان کشت فراوان دارد. او گفت: این امر دو علت دارد: نخست کم شدن زراعت به خاطر کشتارهای زیاد زمان هولاکو. و دیگری آن که محصولات عراق برای سایر بلاد برده می شود.

در بغداد به طور خاص و این مملکت - ایران - به طور عام، آثار زیبا و ماندگاری از مساجد و مدارس و خانقاه ها و رباط ها و بیمارستانها و صدقات جاریه و وجوه بر فراوان هست. چه کسی می تواند وصف زیبایی های عراق را بکند و حال آن روزگاری قبله پادشاهان کشورها بوده که خیلی هم زمان از آن نگذشته است، آثاری که برخی مانند گردنبد است و خاکش شایسته بوسیدن و سرمه چشم.

از نظام الدین ابوالفضائل یحیی بن حکیم پرسیدم: آیا اوقاف در نواحی مختلف این مملکت همچنان باقی مانده یا آن که دست های غارتگر آنها را تصرف کرده است؟ او به من گفت: همه آنها سرجایش قرار دارد و هیچ کس نه در دولت هولاکو و نه در دوره های بعد متعرض آنها نشده است. هر وقفی در اختیار متولی آن است و آنچه در باره اوقاف ایران گفته می شود که کاهش یافته بر اثر سوء اداره کنندگان آن است نه دیگران.

همین فاضل یعنی نظام الدین یحیی بن حکیم طیاری در باره بسیاری از مسائل این مملکت و قانون های پادشاهی آن و نظام سپاهی برای من سخن گفت. از آنچه گفت این بود که سلاطین امر و نهی در بلاد ندارند و در دخل و خرج تصرفی نمی کنند. اینها همه به دست وزیر است که مسوولیت این کار را بر عهده دارد و اجازه تصرف مطلق در عزل و نصب و گرفتن و دادن دارد و جز در امور کلی با سلطان مشورت نمی کند که آن هم شامل امور بسیار اندکی است. بنابراین او سلطان حقیقی و در واقع صاحب بلاد است و مرجع کارها و کارگشا هموست.

کار سپاهیان هم به دست بزرگترین امرای اولوس است که به او کلاری بیک می گویند که به معنای امیر الامراء است. قطلو شاه - قتلوشاه - این مسوولیت را در زمان دو سلطان یکی محمود و دیگری برادرش محمد خدابنده داشت. همین طور چوپان در زمان خدابنده و بعد از آن در زمان پسرش ابوسعید بهادرخان این مسوولیت را داشت. کسی که اکنون این سمت را دارد حسن بن حسین بن آقبا با آنه - قانه - سلطان محمد بن طشتمر بن استمر - استتمر - بن عبرجی است. امیران اولوس چهارنفرند یکی کلاری بیک است و

سه نفر دیگر که مجموعاً به آنان امرای قول می گویند. مقرر است که نام آنها را در فرامین، بعد از اسم سلطان می نویسند، بعد از آنها نام وزیر. چه آنان در اردو باشند چه نباشند نامشان در فرامین نوشته خواهد شد.

هر صاحب سیف که امرش تحت اختیار کسی است که وظیفه امیرالامرائی اولوس را دارد و هر صاحب قلم و منصب شرعی که تحت اختیار وزیر است و دیگر طبقات امراء و نویان که امیر ده هزار نفر است بعد امیر هزار نفر و بعد امیر یک صد نفر و بعد امیر ده نفر، همه اینها مرتبه معینی دارند که کم و زیاد نمی شود. عامه سپاهیان اسامی شان به طور مشخص در دیوان هست...

من از ابوالفضائل در باره عدد سپاهیان پرسیدم. او گفت: آنچه در دواوین هست بیست تومان - هر تومان فرمانده ده هزار نفر - است. اما وقتی بخواهند تا سی تومان و بیشتر آماده می شوند. در حال حاضر آنان متفرق هستند و التیام ندارند.

از او پرسیدم: ارزاق اینها چه اندازه است؟ گفت: آنچه در دواوین از زمان هولاکو و بعد از آن برای برجستگان از اینها مقرر شده، هیچ کدام را راضی نمی کند اما افراد معمولی همان مقدار مقرر را می گیرند نه بیشتر.

پرسیدم: چه مقدار در دیوان برای آنان مقرر شده است؟ و برجستگان به چه اندازه قناعت می کنند؟ او گفت: برای هر امیر تومان - یعنی امیر ده هزار نفر - ده هزار دینار رایج که ۶۰ هزار درهم می شود. اما امروزه آنها به کمتر از پنجاه تومان که عبارت از ۵۰۰ هزار دینار رایج است قانع نیستند که می شود سی میلیون درهم. از پنجاه تومان تا چهل تومان. اما بزرگ آنان که کلاری بیک است، از زمان چوپان به بعد آنچه می گیرد ۳۰۰ تومان است که سه میلیون دینار است که می شود هیجده میلیون درهم. این علاوه بر درآمدی است که امرای چهارگانه از خدمتکاران فراوانشان در بلاد مختلف بدست می آورند.

اما امیر هزار نفر و پایین تر از همان حد مقرری قدیم در دیوان تجاوز نمی کنند. برای امیر هزار نفر، هزار دینار رایج است که شش هزار درهم می شود. اما امیر یک صد و ده و نیز هر واحد سپاهی از لشکر، صد دینار رایج می گیرند که ششصد درهم می شود و تفاوتی میانشان نیست. این چیزی است که از قدیم مقرر شده است. البته امیر یک صد و ده، چیزی اضافه، از آنچه برای سپاه است بر می دارد.

هر دسته ای از اینها، منازلی دارند که از سلف به خلف برایشان به ارث رسیده و این منازل از زمان هولاکو به آنان اختصاص داده شده است. در آنجا انبارهایی برای قوت آنان هست اما آنها از کشت و زرع زندگی نمی کنند.

این آن چیزی است که سپاهیان ایران افزون بر مقرری می گیرند، یا آنچه در دیوان برای آنان قرار داده شده است.

اما خواتین مبلغ معینی می گیرند. برای هر خاتون دویست تومان است که یک میلیون دینار یا دوازده میلیون درهم می شود. این مبلغ پایین تر تا ۲۰ تومان می رسد که دویست هزار دینار است، یعنی دو میلیون و دویست هزار درهم. ابوالفضائل به من گفت که این مبلغ کم و زیاد می شود.

اما وزیر ۱۵۰ تومان می گیرد که یک میلیون و پانصد هزار دینار یعنی ۹ میلیون درهم است. اما در آنچه از بلاد مختلف به دست می آورد به ده برابر کمتر از این هم رضایت نمی دهد.

اما خواجه‌گیه یعنی خواجه های از اصحاب قلم - دبیر - برخی از آنها در سال ۳۰ تومان دارند که سیصد هزار دینار یعنی یک میلیون و هشتصد هزار درهم است. او افزود در این مملکت شمار فراوانی وظیفه و حقوق و رسوم وجود دارد که برخی شمار آنها را تا بیست هزار دینار می گویند. اما درآمدهای ناشی از قریه ها در اختیار صاحبان آنهاست و مثل شاه هر گونه بخواهند در آنها تصرف می کنند مثل این که بفروشند یا هبه نمایند یا وقف کنند. این به جز مرسومات و انعامات است که حد و حصری ندارد.

او افزود: از جمله حقوق بگیران این مملکت مستوفیان هستند که حساب و کتاب نواحی مختلف مملکت را در اختیار دارند.

اما قاضیان؛ در این مملکت رسم بر آن است که قاضی القضاات همراه سلطان است و بر تمامی مملکت حکمرانی دارد به جز عراق. در بغداد قاضی القضاات مستقلاً هست که مسوولیت آنجا و عراق غربی را دارد. قاضی القضاات ابومحمد حسن غوری گفت: آخرین وظیفه ای که برای او تعیین شده شش قریه و یک تومان یعنی ده هزار دینار در سال است.

نظام الدین ابوالفضائل یحیی بن حکیم به من گفت: پادشاهان این مملکت و امیران آن میل کلی به شراب خواری دارند. پادشاهان که همه در پی لذات خویش اند و امور دولت میان امرای اولوس و وزیر، همان طور که گفته شد، تقسیم شده است. به جهت مشغولیت پادشاهان به لذات و شهوات، آنان از کار تدبیر مملکت و احوال بلاد دور شده و در سرانجام آن اندیشه ای ندارند.

در مملکت ایران، دو سرزمین یکی کیش و دیگری عمان هست که محل مروارید است. در دامغان هم معدن طلا هست.

شیخ ما علامه فرید الدهر شمس الدین ابوالثناء محمود اصفهانی گفت: این معدن، حاصل اندکی دارد، و این به خاطر دشواری به دست آوردن آن است. در شنکاره در شرق بلاد عجم، پادزهری حیوانی از چراگاه ها به دست می آید که در مقاومت در برابر سموم با هیچ چیزی قابل مقایسه نیست.

ابن البیطار می گوید: بهترین آن، کوچکترین و نوع خاکی رنگ آن است و خاصیت آن جلوگیری از تاثیر سموم حیوانی و نباتی است؛ همین طور کسی که گزنده ای او را گزیده یا گرفتار کوبیدگی و خراشیدگی شده، اگر به مقدار وزن ۱۲ جو از آن بنوشد از مرگ رهایی می یابد. و اگر آن را بخورد اثر سم را از بین می برد و اگر به جایی که گزیده شده بمالد، سم را جذب می کند.

در مسافت یک روزه از اصفهان، با کندن زمین سرمه چشمی به دست می آید که چیزی جای آن را نمی گیرد، هرچند در حال حاضر نوع خوب آن اندک است.

از شیخ در باره کمی نوع خوب آن پرسش کردم. گفت: ریشه آن تمام شده و آنچه هست از همان مقدار باقی مانده به دست می آید جز آن که بیشتر دیده نمی شود.

در این مملکت از لباسهای فاخری که از نخ یا مخمل و کمخا و عتابی و نصافی پشم سفید ماردینی است استفاده می شود که هر کدام در نوع خود عالی است. لباسهای فاخر در جای هایی مثل شیراز و اقصر - آق سرا، جایی در آناتولی - و تبریز به دست می آید.

شیخ ما شمس الدین ابوالثناء محمود اصفهانی گفت که در شهری با نام قمشمیر - شاید قمشه - که سه روز راه تا اصفهان دارد، چشمه آب زلالی است که به آن آب ملخها می گویند. خاصیت این آب چنان است که مقداری از آن را در ظرفی ریخته به جایی می برند که ملخ بدان یورش آورده است. این آب را در آن سرزمین آویزان می کنند. در آن وقت شمار زیادی پرنده سار به آنجا هجوم آورده و آنچه ملخ هست می خورند تا تمامی آنها نابود شوند.

شیخ ما شمس الدین گفت: آویختن این آب بدان صورت که «آب نه بر آن سرزمین ریزد و نه حتی در آنجا که آویخته شده باشد، شرط این تاثیر است.

امیر محمد بن حیدر شیرازی برای من در نامه ای که فرستاد نقل کرد که میان دامغان و استرآباد از شهرهای خراسان، چشمه آبی هست که اگر نجاستی در آن ریخته شود آب آن زیاد فوران کرده و در عین حال کدر می شود.

شیخ شمس الدین اصفهانی به من گفت: در مازندران که همان طبرستان است چشمه آبی هست که اگر کسی آب آن را حمل کند کرم هایی به طول انگشت دست او را دنبال می کنند. اگر ۹ نفر آب بردارند و نفر دهم همراه آنان آب بر ندارد، کرم ها به دنبال آن ۹ نفر می روند اما دنبال نفر دهم نمی روند. اگر یکی از آنان یکی از این کرم ها را بکشد، آب او تلخ می شود، به دنبال آن آب افراد دیگر هم که پشت سر او هستند تلخ می شود. اما کسانی که در دو طرف او هستند آبشان تلخ نمی شود.

از عادت پادشاه در اینجا این است که در اردوی او به هر جایی که می رود اعیان از علما و مدرسین با حقوق های که پرداخت آن بر سلطان است حاضر باشند در حالی که با هر کدام از آنان تعدادی از فقها و طلاب هم می باشند. این همان چیزی است که آن را مدرسین - یا مدرسه - سیاره می گویند. نیز همراه اردو اعیان از بزرگان و همین طور طوائفی از اصحاب دیوان و دبیران و نیز کسانی از تمامی صاحبان حرفه ها و صنعت ها نیز حضور دارند به طوری که اردو مانند یک شهر بزرگ است که با سلطان می ایستد و حرکت می کند.

صدر مجدالدین اسماعیل سلامی به من خبر داد که در اردو، خیمه و خرگاه هایی هست که به مردمی که می خواهند همراه اردو باشند اجاره داده می شود. هر کسی که جایی ندارد و یا غریب است و به اردو می آید، آن را اجاره کرده در آن ساکن می شود. اینها ممکن است از افراد بالا و متوسط و پایین باشند. اسواق آنها که به آن بازار می گویند شامل هر آنچیزی است که در شهرهای بزرگ وجود دارد از لباس و غذا و نوشیدنی و چیزهای دیگری که لازم به ذکر آن نیست. کسی هم متعرض کس دیگری نمی شود.

از جمله قواعد سلطان، چنان است که وقتی در جایی فرود می آید، جایی که به آن بیرق می نامند، با فاصله از آن جا دو علم نصب می شود که کسی سواره به آن نزدیک نمی شود. امرای سلطان هم در کمال ادب با آن برخورد می کنند. هیچ کس نیست که به فاصله بیست تیر به خرگاه خان نزدیک شود جز آن که از اسب پیاده شده و بدون اسب بدان سوی می رود.

صدر مجدالدین اسماعیل به من گفت که او چوپان - امیرالامراء - را وقتی دیده که در نهایت عظمت بود و سلطان بوسعید پیش او اسم بی مسمایی بود. با این حال، وقتی چشمش به شاه می افتاد پیاده شده، و قدم زنان به آن سوی می رفت. به خاطر بعد مسافت، خسته می شد و برای استراحت روی صندلی می نشست. دوباره پیاده می رفت و چندین بار روی کرسی استراحت می کرد تا به باب کرباس که همان باب خان بود برسد.

او گفت: هر کدام از خاتون ها خیمه - یورت - مخصوص به خود را دارد که در آن اقامت می گزید. هر کدام از این خیمه ها هر آنچه بدان نیاز داشت، بارش به دوش بازار بود.

از عادات این سلطان آن بود که برای حضور در مجلسی سوار نمی شد و در مجلسی نمی نشست، همین طور برای شنیدن شکایات و رسیدگی به مظالم، بلکه برای هر یک از این کارها، فرزندان از امرا بودند که آنان ابناء - الابنایه - گفته می شد و آن کار را به انجام می رساندند و در اطراف سلطان بودند و از او جدا نمی گشتند.

اما امراء تقریباً در بیشتر روزها به باب کرباس می رفتند و در آنجا برای آنان صندلی هایی گذاشته می شد و هر کدام بر حسب مراتب خود از بالا به پایین می نشستند.

وزیر هر روز صبح نزد خان می رود. اما امرا در کنار در می مانند. در این وقت، یا شاه بیرون می آید یا به آنان اجازه ورود می دهد یا هیچکدام. وقتی غذای خان آماده می شود، برای هر کدام از امرا ظرف غذای مستقل فرستاده می شود تا با همراهانش بخورد. سپس هر کدام به جایگاه های خود می روند.

هر کدام از امرا حاضر بودند این برنامه شان بود اگر هم حاضر نبودند، احضار نمی شدند مگر آن که نیازی به وجود آنان باشد.

شغل شاغل اینان، سوار شدن به اسب به قصد شکار بود که در بیشتر روزها چنین می کردند و در این باره برخی با برخی دیگر بودند. به همین جهت برای آنان روز مخصوصی که بار و موکب باشد وجود نداشت.

اگر کسی شکایت داشت، اگر مربوط به لشکر بود می باید به امیر اولوس مراجعه می کرد. اگر به بلاد و اموال و مسائل رعایا بود می بایست نزد وزیر می رفت. اما چون غالباً امیر الامرا در اردو نبود چون به ماموریت یا صید یا سوی مرزها می رفت، بیشتر شکایات ها به طور کلی نزد وزیر برده می شد.

در این بلاد، قواعدی که بر اساس آنها امور اداره شود وجود ندارد، بلکه هر کس نزد خاتونی از خاتونها یا امیری از امرا یا بزرگی از دبیران می رود تا کارش را پی گیری کند. یا نیازی دارد که برآورده می شود یا شکایتی دارد که بدان رسیدگی می شود. گاه برخی از همین خواتین و امرا کسی را بدون اجازه خان یا امیر اولوس می کشند.

اما فرمان ها و احکام صادره، آنچه متعلق به مسائل مالی باشد طرطمغا نامیده می شود که به فرمان و نظر وزیر صادر می شود. آنچه متعلق به الجیه که همان برید است می شود .... - در اصل سفید- نامیده شده و این هم از سوی وزیر صادر می شود و کسانی مسوولیت آن را دارند و مربوط به آنهاست. و آنچه متعلق به عسکر است به .... نامیده می شود. صدور این فرامین از امیر اولوس است.

خط هیچ کس برای همه، جز خط وزیرمطاع نیست. روش چنین است که وزیر برای چیزی که می خواهد دستور نگارش می دهد. سپس خطوط گرفته شده مسوده ای تنظیم می شود. وزیر آن را ملاحظه کرده دستور می دهد تا مبیضه نوشته شود. پاکنویس این گونه تهیه می شود که نام سلطان بالای آن و سپس نام چهار امیر زیر آن نوشته شده، آن گاه یک جای خالی برای خط وزیر گذاشته می شود و سپس متن فرمان یا حکم نوشته می شود. شخصی که مسوول است تاریخ برای آن می گذارد و این جز کسی است که اصل نامه را می نویسد. آنگاه متن را نزد وزیر می آوردند و او در آنجا می نویسد که این متن از فلانی است و نام خودش را می نویسد.

اگر فرمان مربوط به اموال باشد به همین صورتی که گذشت، نوشته می شود اما جز آن نه. آنچه متعلق به لشکر است می باید به دستور امیر اولوس نوشته شود. وقتی او دستور داد بقیه کارها به همان صورت که گذشت انجام می شود و امیر اولوس خود چیزی نمی نویسد.

روش اصحاب علائم از دبیران هم به مانند آنچه در مصر و شام است چنین است که تا وقتی خط نائب خویش را روی آن نینند و سپس دریابند که از طرف او صادر شده، در آن باره اقدام می کنند.

ابوالفضائل به من گفت که در اموال امیران و فرماندهان لشکری مالیاتی نیست زیرا آنچه هر طایفه ای دارد از پدرانش به او به ارث رسیده و به همان صورتی که از زمان هولاکو برایشان مقرر شده بدون کم و زیاد باقی مانده است مگر برای بزرگان از امرا که اموالشان فرونی یافته و در این وقت، به دستور خان مالیات بر آنان مقرر شده و وزیر هم بر اساس آن فرمان صادر کرده است.

مردم این مملکت با عجم درآمیخته از آنان زن گرفته به آنان زن داده اند و سبب مداخله آنان در امور شده اند و به همین دلیل روشها و قواعد عجم عظمتی یافت و این قواعد در بیشتر امور بر عواید خلفا و ملوک جاری گشت. هولاکو نخستین کسی بود که در بغداد می خواست تا کارها به همان روال پیش اداره شود و اوضاع به همان سان بماند اما آن زمان به خاطر شدت کسانانی که در اطرافش بودند و ترس زیاد مردم از مغولان این امر ممکن نشد.

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/633>



## داستان تسلط وهابیان بر نجد (نگاهی به کتاب العثمانيون و آل سعود فی الارشیف العثماني)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۴ / ۱۱ / ۱۳۸۳

داستان تسلط وهابیان بر نجد

نگاهی به کتاب العثمانيون و آل سعود فی الارشیف العثماني

زکریا قورشون

بیروت

الدار العربیه للموسوعات، ۲۰۰۵

رسول جعفریان

جزیره العرب از یک جهت متعلق به اعراب ساکن آنجا بوده و هست و از جهت دیگر متعلق به همه مسلمانان، اعم از دولتها و ملتهاست. بنابراین - واز دیرباز- اهمیت دینی این ناحیه، سبب شده است تا حاکمان بلاد مختلف نسبت به آن حساسیت داشته و علاقمند باشند تا نام آنان در آنجا بر سر زبان باشد و در خطبه نماز جمعه از آنان یاد شود. روزگاری عباسیان و فاطمیان چنین می کردند. بعدها آل رسول حاکم در یمن و ممالیک که مرکزشان در صنعا و قاهره مصر بود ریاست حرمین یا مقام خادم الحرمین را داشتند. سپس دولت عثمانی که از زمان سلطان سلیم (م ۹۲۶) بر این ناحیه مسلط شدند و این لقب را به خود اختصاص دادند، ریاست بر حرم داشتند و بنامشان خطبه خوانده می شد. ابتدا مکه و مدینه و بعدها بر سایر نقاط جزیره العرب از جمله احساء و نجد و حتی یمن هم تسلط یافتند. این تسلط بیش از چهار قرن به درازا کشید.

درست زمانی که دولت عثمانی در بخش اروپایی خود، سخت گرفتار دولت های اروپایی و فشارهای بی امان روسیه بود، در سمت و سوی جزیره العرب هم گرفتار وهابیان در نجد و احساء شد. محمد بن سعود که رئیس یک قبیله بود با حمایت از اندیشه های محمد بن عبدالوهاب و اتحاد با وی در سال ۱۷۴۴ میلادی، توانست نجد و سپس احساء و قطیف را در تصرف خود در آورد و عثمانی ها را برای مدت ها گرفتار مشکل

کند. عثمانی ها در مرتبه نخست ، در اواخر قرن دوازدهم و اوائل قرن سیزدهم هجری با این ماجرا درگیر شدند و در نهایت آن را سرکوب کردند.

این جریان صد سال بعد، در اوائل قرن چهاردهم هجری، با دیگر سربرآورد. این زمان از اعقاب آل سعود، عبدالعزیز بن عبدالرحمن حرکتش را در سنین جوانی آغاز کرد. این بار به دلیل ضعف مفرط دولت عثمانی و شرایط جدید پدید آمده در بلاد عربی بر ضد عثمانی ها و ترکها بخت با او یار شد. در واقع، همزمان با رشد جریان های عربی ضد عثمانی از یک سو و فشار اروپایی ها برای از هم گسستن دولت عثمانی که از آن با عنوان یک دولت بیمار یاد می شد، فرصتی تاریخی برای آل سعود پدید آورد تا سلطنت خود را پایه گذاری کنند و ایادی دولت عثمانی را از این نقطه بیرون رانند.

ماجرای این دو دوره از حرکت وهابی ها در سالنامه های عثمانی با دقت ثبت شده و مواضع و اقدامات دولت عثمانی در برابر دولت مستقل نجد به تفصیل در اسناد موجود در آرشیو نخست وزیری ترکیه موجود است. در این اسناد اطلاعات بسیار دقیقی ارائه شده که نوعا نگاه و نظر دولت عثمانی را نسبت به حرکت وهابیان نشان می دهد.

عثمانی ها علاوه بر اقدامات نظامی سیاسی فراوان از لحاظ مذهبی هم تلاش فراوانی کردند تا حرکت وهابیت را به عنوان یک بدعت محکوم کنند و از بین ببرند. در این زمینه علمای عثمانی رساله های بیشماری در نقد تفکر وهابی نوشتند که بیشتر آنها همان زمان در استانبول چاپ شده است. مع الاسف نویسنده این سطور تاکنون گزارش کاملی از این فعالیت های علمی و انتشاراتی که علمای سنی بر ضد وهابی ها داشتند در جایی نخوانده است.

در سالهای اخیر یک حرکت علمی برای انتشار اسناد عثمانی و اطلاعات موجود در آنجا در باره جزیره العرب آغاز شده است. طبعا این اسناد بشمار برای روشن کردن تاریخ جزیره العرب از اهمیت زیادی برخوردار است. کارهای استاد زکریا کورشون و نیز سهیل صابان که اولی بیشتر به ترکی و گاه به عربی و دومی غالبا به عربی به صورت مقاله یا کتاب در سعودی چاپ می شود، با استفاده از اسناد عثمانی در ارتباط با جزیره العرب نوشته شده است.

سهیل صابان کارمند پژوهشی کتابخانه ملک فهد در ریاض است و طبعا نگاهی جانبدارانه نسبت به وهابی ها دارد. وی اخیرا کتابی هم با عنوان مصادر تاریخ الجزیره العربیه فی ترکیا نوشته که همان کتابخانه منتشر کرده و حاوی فهرستی از اسناد موجود در ترکیه در باره تاریخ سیاسی عربستان است. از صابان مقالاتی هم در

نشریات مختلف تاریخی سعودی از جمله نشریه الدارۀ و مجله کتابخانه ملک فهد در زمینه اسناد عثمانی در ارتباط با جزیره العرب منتشر کرده است.

زکریا کورشون از استادانی است که در ترکیه زندگی می کند و طبعا گرایش های ترکی خود را که عمیقا ضد وهابی است کم و بیش در خود حفظ کرده است.

کتاب العثمانيون و آل سعود فی الارشیف العثماني (۱۷۴۵ - ۱۹۱۴) از آثاری است که استاد زکریا کورشون در قالب یک اثر پژوهشی و محققانه در این موضوع نوشته است.

متن ترکی آن در سال ۱۹۹۸ در ترکیه منتشر شده و اکنون متن عربی آن توسط الدار العربیه للموسوعات در لبنان به چاپ رسیده است.

زکریا کورشون یا قورشون یا گورشون (در ترکی به معنای گلوله) متولد طرابوزان است که لیسانس خود را در دانشگاه مرمره گرفته، زبان عربی را در دانشگاه بوسفور و عربی را در دانشگاه قاهره خوانده و دکترای خود را در تاریخ سیاسی جدید از دانشگاه مرمره در سال ۱۹۹۱ گرفته است. وی از سال ۱۹۹۵ به مقام استادی رسیده و طی این سالها آثاری در زمینه ارتباط عثمانی با بلاد عربی نوشته است. این اطلاعاتی است که روی جلد کتاب وی آمده است.

اثر حاضر با استفاده از اسناد آرشیو عثمانی تلاش کرده است تا موضوع مورد بحث را با دقت به لحاظ تاریخی شکافته و جوانب مختلف آن را آشکار سازد.

فصل اول این کتاب کاهش نفوذ دولت عثمانی در نجد و احساء و ظهور حرکت وهابی در میانه قرن هیجدهم میلادی و اواخر قرن دوازدهم هجری است. در این فصل، ابتدا ظهور حرکت وهابی را به عنوان یک حرکت مذهبی مورد توجه قرار داده در باره موسسه آن و نیز آراء خاص محمد بن عبدالوهاب سخن گفته شده است. اتحاد و پیوند میان ابن سعود و ابن عبدالوهاب در ادامه آمده است. در بخش دیگری از این فصل استیلای وهابیان بر نجد و احساء مورد بحث قرار گرفته که در ادامه به سمت عراق آمده و به کربلا نیز تجاوز کرده آن را غارت کردند. در این جریان آنان بر مکه و مدینه و طائف هم غلبه کردند و این غلبه به شدت به دولت عثمانی لطمه زد.

حمله به کربلا و کشتار بیش از پنج هزار نفر از شیعیان که برای عزاداری محرم در آنجا اجتماع کرده بودند یکی از مهم ترین حوادث خونینی است که میان شیعیان و وهابیان رخ داد. گفتنی است که پیش از آن وهابیان با اشغال منطقه الاحساء تعداد فراوانی از شیعیان آن ناحیه را کشته و جامعه شیعی آن ناحیه را تحت سیطره

خود گرفته بودند. اندکی بعد تعدادی از وهابیان به مناطق جنوبی عراق به قصد تجارت آمدند که میان آنان و افرادی از شیعیان قبیله خزعل درگیری پیش آمد و طی آن تعدادی از وهابیان کشته شدند.

دولت عثمانی از ترس حملات وهابیان به تنبیه طایفه خزعل پرداخت اما این امر وهابیان را راضی نکرده در روز بیستم آوریل سال ۱۸۰۱ به کربلا یورش بردند. ایام محرم بود و تعداد زیادی زائر از اطراف و حتی ایران به کربلا آمده بودند. بر اساس اسناد موجود تعداد پنج هزار نفر در این قتل عام توسط وهابیان کشته شدند. بسیاری از مزارات و حرم مطهر تا سر حد امکان تخریب شده و غنایم بیشماری توسط وهابیان به غارت رفت. این ماجرا نصف روز به طول انجامید و آنان به درعیه گریختند. دولت ایران هم از این بابت سخت عصبانی شده و در ایران اعلان عزای عمومی شد.

این زمان نجف هم در معرض تهدید بود و به همین دلیل سلیمان پاشا دستور داد تا اشیاء قیمتی حرم مطهر را به حرم کاظمیه منتقل کردند. سلیمان پاشا سپاهی را برای حمله به درعیه آماده و ارسال کرد که کاری از پیش نبرد. سال بعد سلیمان پاشا مرد. از آن طرف شخصی که خود را حاجی عثمان می نامید به عنوان وهابی داخل در درعیه شد و گویا با تحریک والی بغداد در مسجد جامع بغداد به عبدالعزیز بن محمد حاکم دولت وهابی حمله کرده او را کشت. پس از وی فرزندش سعود به جای وی نشست. اما به هر روی، ماجرای کربلا خشم دنیای اسلام را برانگیخت و سنی و شیعه را بر ضد وهابیان تحریک کرد (ص ۶۴).

وهابی ها که جرأتشان بیشتر شده بود به طائف و مکه و مدینه هم دست اندازی کردند. ادامه این اوضاع آبرویی برای دولت عثمانی باقی نمی گذاشت. سعود در سال ۱۸۰۳ وارد مکه شد و تمامی ضریح ها و مقابر را تخریب کرده و تنها مقام ابراهیم را باقی گذاشت. او نمازهای ائمه مذاهب اربعه را تعطیل کرد و دستور داد همه پشت سر یک امام نماز به خوانند. همچنین دستور داد که کتاب کشف الشبهات محمد بن عبدالوهاب را در کعبه بخوانند. تمام کافه ها و قهوه خانه ها تعطیل شد. تدخین و استفاده از تمامی مخدرات ممنوع شد. بعد هم به جده حمله کرده چندی آنجا را محاصره کرد. سپس به مدینه رفته آنجا را هم محاصره کرد و اجازه ورود هیچ غذایی را به آن شهر نداد. همه اینها خشم مسلمانان را برانگیخت و دولت عثمانی را که مدعی منصب خادم الحرمین بود با همه دشواری هایی که پیش رو داشت، بر ضد وهابی ها و طراحی برنامه ای برای نابودی آنان تحریک کرد.

از آنجا که این تهاجمات و درگیری ها این سالها را ناامن کرده بود و امر حج مختل شده بود، مسلمانان در هر کجا بودند بر ضد وهابی ها تحریک شدند. این وضعیت در سال ۱۸۰۴ و ۱۸۰۵ هم ادامه یافت. در سال

۱۸۰۶ باز مکه محاصره شده در اختیار وهابی ها قرار گرفت و نام سلطان عثمانی از خطبه انداخته شد. امیر سعودی کارش را بسط داده همچنان بر شام و بغداد و نواحی آنها یورش برده دست به غارت می زد.

تصمیم گیری های بعدی دولت استانبول بدانجا منتهی شد که محمدعلی پاشا از سوی آن دولت موظف به سرکوبی این دولت شد.

محمد علی پاشا در سال ۱۸۰۵ به عنوان والی مصر تعیین شد. سلطان عثمانی به وی نوشت که هرچه زودتر فکری را برای فتنه سعود خارجی بکند که مدینه را در محاصره گرفته و اجازه ورود آذوقه به آنجا را نمی دهد. به مصر نیز دستور داده شد تا مهمات و آذوقه برای تدارک یک لشکر بزرگ که بتواند ماهها در بیابانهای نجد اقامت کند فراهم سازد. با این حال مدتها طول کشید تا مصر کاملاً تحت سیطره محمدعلی درآمد و او چاره ای برای حجاز و نجد بکند.

آن زمان زندگی اهل حجاز و به طور کل جزیره العرب از طریق مصر تامین می شد. محمدعلی راه تجارت را بست تا مردم این ناحیه تحت فشار قرار گرفته و خود اقدامی بر ضد وهابیان بکنند. بعد هم سپاهی به فرماندهی پسر احمد فرستاد که کاری از پیش نبرد و شکست خورد. سپاه ارسالی بعدی به کمک احمد شتافت و او توانست مدینه را از چنگ وهابیان درآورد که خبر آن همه استانبول را از شادی به آسمان برد. سال بعد یعنی ۱۸۱۳ مکه هم از دست این خوارج که دین تازه آورده بودند نجات یافت. سعود بن عبدالعزيز در سال ۱۸۱۴ مرد و پسرش عبدالله آمد.

این بار محمدعلی پاشا فرزندش ابراهیم را با سپاه عظیمی همراه با تدارکات بیشمار به سوی وهابی ها فرستاد. همراه این سپاه تعداد زیادی مهندس آمدند تا بناهایی را که و وهابی ها خراب کرده بودند از نو بسازند. این بار سپاه عثمانی تا درعیه رفت و آنجا را محاصره کرده درخواست تسلیم شدن عبدالله بن سعود را داد. آنها تسلیم نشدند اما در نهایت شهر در سال ۱۸۱۸ تصرف شده، عبدالله دستگیر و همراه شمار زیادی از یارانش رهسپار استانبول شد. در آنجا پس از استنطاق، او را به همراهی چندین نفر از یارانش اعدام کردند. وبدین ترتیب دولت نخست سعودی از بین رفت.

مؤلف در فصل دوم تسلط مجدد عثمانی ها را بر نجد و تشکیل ایالت مستقل را در آنجا مورد بحث قرار داده و دشواری های دولت عثمانی را برای تثبیت حاکمیت خود بر نجد و احساء و درگیری هایی که با انگلیسی ها در منطقه خلیج فارس داشت را بر اساس اسناد موجود در آرشیو نخست وزیری مورد بررسی قرار داده است.

از بین رفتن سلطه سیاسی وهابی ها به خصوص در منطقه نجد به معنای نابودی تفکر مذهبی وهابی ها نبود. به نظر مولف حرکت مذهبی وهابی ها از هر جهت شبیه حرکت خوارج بود و مهم ترین وجه شبه آنها یکی غلو وافراط و دیگری آن بود که اعراب بدوی موجد آن بودند. خوارج و وهابیان هر دو بدوی بوده و از پذیرش سلطه دولت مرکزی گریزان. ( ص ۱۰۸). دولت عثمانی که نسبت به قدرت قبایل در این منطقه آگاه بود کوشید تا نوعی توازن قوا میان قبایل ایجاد کرده و بقایای آل سعود را محترم بدارد.

فصل سوم در باره ظهور آل رشید است که رقبای آل سعود بوده و با تسلط بر آن نواحی که با حمایت عثمانی ها بود آل سعود را از نجد بیرون راندند. این زمان منازعات میان انگلیسی ها و عثمانی ها در حوالی نجد و سواحل دریا ادامه داشت. این زمان بار دیگر آل سعود حرکت دوم خویش را آغاز کرده و بر ریاض و نواحی آن تسلط یافتند. این بعد از آنی که بود که آل رشید در این منطقه قدرت یافته و با فشاری که روی عبدالرحمن بن سعود آوردند وی را مجبور کردند همراه با خانواده خود از جمله پسرش عبدالعزیز پدر همین فهد و عبدالله و غیره .- از ریاض گریخته عازم کویت شوند ( سال ۱۸۹۱).

یازده سال بعد (۱۰۲) آنان فرصت را مغتنم شمرده بعد از جذب برخی از سران قبایل شبانه به ریاض آمده حاکم آن ناحیه را که از سوی آل رشید حکومت می کرد کشتند و بر آنجا تسلط یافتند. بعد از آن هم شروع به حمله به نواحی اطراف کرده مناطق را یکی بعد از دیگری تصرف کردند. فصل چهارم کتاب به اشغال احساء توسط عبدالعزیز و جریان های بعدی این منطقه اختصاص دارد.

این اسناد که در اصل متعلق به عثمانی است و وجهه نظر عثمانی ها را نسبت به حرکت آل سعود و وهابی ها نشان می دهد، حاوی نکات بسیار مهمی از مسائل پشت پرده تشکیل دولت سعودی است که این بار با تلاش عبدالعزیز بن عبدالرحمن آغاز شد و با حمایت انگلیسی ها توانست به مرور بر نجد و اطراف آن و در نهایت مناطق دیگر جزیره العرب تسلط یابد. ( همان کتاب، ص ۳۳۷ - ۳۳۸).

مولف سیر طولانی تحولات این دوره را که طی آن به تدریج موقعیت آل رشید و عثمانی شریف حسین در این منطقه تضعیف شده و بر قدرت وهابیان افزوده می شود را بر اساس اسناد آرشیو عثمانی به دقت دنبال کرده است.

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/634>

## ایران مرکز ربع مسکون

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۱۲ / ۱۳۸۳

همه عالم تن است و ایران دل

نیست گوینده زین قیاس خجل

زان ولایت که سروران دارند

بهترین جای بهتران دارند

نظامی گنجوی، هفت پیکر، ص ۱۳

{ایران‌شهر مرکز ربع مسکون و اقلیم سبعة}

تقسیم‌بندی ربع مسکون را در دنیای امروز ما، با قاره‌ها مشخص کرده‌اند، اما در دنیای قدیم، متناسب با فرهنگ‌های متفاوت، به گونه‌های مختلف، انجام می‌دادند. شاید در یک تقسیم‌بندی بتوان گفت، این تقسیمات به طور کلی بر دو دسته بوده:

یک دسته که بر حسب محاسبه طول و عرض جغرافیایی و محاسبه طول روز در بخش مسکونی زمین بود. و دسته دیگر که ربع مسکون بر اساس فرهنگها و نوع نگاه خاص آنان، تقسیم می‌شد.

از نوع اول که بگذریم که روشی است علمی و ربطی به نوع نگرش و غیره ندارد، در باره نوع دوم، ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰) توضیحاتی جالبی به دست داده است. این پس از آن است که وی مبانی «اقلیم‌شناسی» را بر حسب طول و عرض جغرافیایی یعنی همان دسته اول تشریح کرده است.

نخستین تقسیم‌بندی نگرشی از ربع مسکون که بیرونی از آن یاد کرده، متعلق به پادشاه اساطیری ایران افریدون است که به قول بیرونی از «جباران پارسیان» بوده است. افریدون، زمین را به سه بخش کرده آن را میان میان فرزندان قسمت کرد:

پاره مشرقی که اندر او ترک و چین است پسرش را داد تور، و پاره مغربی که اندر او روم است پسرش را داد آن که سلم بود، و پاره میانگین که ایرانشهر است ایرج را داد و این قسمت به درازاست.

تقسیم بندی نگرشی دوم، تقسیم بندی است که به قسمت نوح شهرت دارد. در اینجا هم ربع مسکون به سه قسمت برای سه فرزند نوح منقسم می شود:

نخستین از سوی جنوب کجا سیاهاناند پسرش را حام، و دیگر شمالی کجا سپیداناند پسرش را یافت، و سویم میانگی کجا گندم گونند پسرش را سام.

یک تقسیم بندی هم از آن یونانی‌هاست که آنان نیز عالم مسکون به دو پاره تقسیم کرده‌اند: مشرق را ایسیا (آسیا) و مغرب را به دو بخش تقسیم کرده‌اند، لوبیه که بخش جنوبی و اندر آن سیاهان و گندم گونانند و دیگر سوی شمالش اوربی، و اندرو سپیدان و سرخانند. در این تقسیم آسیا هم به صورت غربی و شرقی تقسیم شده به آسیای خرد که عراق و پارس و خراسان است و آسیای بزرگ که «آنچه بماند ایسیاء بزرگ» خوانند.#

اما تقسیم بندی دیگر از آن پارسیان است که «به حسب مملکت‌ها، به هفت کشور تقسیم کردند». (التفهیم لصناعة التنجیم، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۱۹، صص ۱۹۴ - ۱۹۶).

در اینجا بیشتر واحد سیاسی مورد نظر آنان بوده است.

جغرافی نویسان بعدی هم طی قرون مختلف از این تقسیم بندی ها یاد کرده اند. برای مثال حافظ ابرو (م ۸۳۳) به پیروی از بیرونی و دیگر جغرافی دانان، سه نوع تقسیم بندی از تقسیماتی که گذشت را شرح کرده است. قسمت نوح، قسمت افریدون، و قسمت فارسیان. در قسمت نوح:

از مشرق تا مغرب در بخش جنوب از حام بن نوح است.

میانه این ربع مسکون از سام بن نوح است

طرف شمال از یافت بن نوح است.

در این باره، مؤلف مجمل التواریخ شرحی مفصل آورده و به رسم آنچه رایج بوده، اسامی مناطق مختلف را بر حسب نام نوادگان این سه تن فهرست کرده است. برای نمونه، یافت را هفت پسر بود: اول چین، دوم ترک، سیم خزر، چهارم سقلاب، پنجم روس، ششم میسک، پدر یاجوج و ماجوج، هفتم کماری و او پدر بلغاریان و برطاسیان بود. (مجمل التواریخ و القصص، چاپ آلمان، ص ۷۷).

اما در قسمت افریدون:



از شمال به جنوب، قسمت مغربی، از سلم است.

قسمت میانه از ایرج.

قسمت مشرقی از تور.

حافظ ابرو (جغرافیای حافظ ابرو، ۱ / ۹۲) در باره تقسیم بندی فارسیان نویسد:

ایشان زمین را هفت پاره دارند و هر پاره ای را کشوری خوانند. ایرانشهر اندر میان و شش کشور گرداگرد وی. و ایرانشهر از آمویه گیرند تا آب فرات. و کشورهای اطراف، یکی هند و دیگری چین و تبت، و سه دیگر ترک و خزر و چهارم روم و صقالبه تا افرنج، پنجم مصر و شام و زمین عرب، ششم زنگ و حبشه و مغرب تا نهایت عمارت.

حافظ ابرو، سپس به تقسیم بندی نویسنده صاحب کتاب المسالک و الممالک می پردازد که «زمین را به دو قسمت» کرده «و سرخط این قسمت از دریای چین برخیزد و به زمین هند گذرد و هم چنین میان ممالک اسلام گذرد تا زمین مصر و مغرب». مردم شمال سفید پوست هستند تا سفیدتر، و مردمان جنوب متمایل به سیاه تا سیاه تر».

تقسیم بندی دقیق تر که همان تقسیم بر هفت اقلیم است، بر مبنای طول و عرض جغرافیایی است که حافظ ابرو آن را به حکما منسوب کرده است. در این تقسیم «مواضع اجزاء سطح ارض، در طول به حسب تجربه دایره معدل النهار، و در عرض، ما بین قطبین معدل النهار بخش کرده اند». (جغرافیای حافظ ابرو، ج ۱، ص ۹۳)

باید توجه داشت که عدد هفت، قدسیت تاریخی شگفتی در جهان باستان داشته و به همین دلیل انواع تقسیم ربع مسکون به جز عدد سه، تقریباً روی عدد هفت است. نوع ساده تر این تقسیم بندی که ابن فقیه همدانی ارائه کرده تطبیق عدد هفت، بر هفت اقلیم به حسب کشورهای شناخته شده در ادبیات اسطوره ای - تاریخی یعنی دیار عرب، روم، حبشه، هند، ترک، چین و یاجوج و ماجوج است. (مختصر کتاب البلدان، چاپ لیدن، ۱۳۰۲ ق، ص ۵) #

بدین هم باید توجه داشت که این اقلیم همه مربوط به نیم کره شمالی است و غالب جغرافی دانان نسبت به نیم کره جنوبی و این که مسکونی باشد، اظهار بی اطلاعی می کنند گرچه در این باره حدسهایی می زنند (اعلاق النفیسه، ابن رسته، ترجمه قره چانلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵، ص ۱۱۵ - ۱۱۶).

در این کتابها، آشکارا، مردم نواحی مختلف را بر حسب آب و هوا و موقعیت جغرافیایی، وصف کرده، ویژگی‌های علمی و پوستی و اخلاقی آنان را تبیین می‌کنند.

حمزه بن حسن اصفهانی، از جغرافی‌دانان ایرانی، می‌گوید زمین دایره است و کمتر از ربع آن مسکونی است و همان هم بخشی خشکی و بخش آبی است و به هفت پاره تقسیم می‌شود که به هر پاره آن، ایرانیان کُشخَر [کشور] می‌گویند. عربها به جای کشخَر، از سریانی واژه اقلیم را که برای رستاق بکار می‌رفت، به استعاره گرفتند (به نقل از: معجم البلدان، ج ۱، ص ۴۲).

یاقوت پس از نقل جمله فوق، اصطلاح ایرانی را در باب تقسیم اقالیم، اصطلاحی می‌داند که دبیران، غالباً همان را اساس کار خویش قرار می‌دهند. اما برخلاف دبیران، ریاضی‌دانان و منجمان، بر تقسیم دو پاره زمین از روی خط استوا اعتماد دارند. (همان، ص ۴۳. وی در قریب به اتفاق این مباحث، بر آنچه بیرونی گفته، تکیه کرده است).

همچنین وی به اصطلاح اندلسی‌ها و نیز اصطلاح ریاضی‌دانان به صورت مستقل اشاره کرده است.

{ریشه باور فارسیان از کجاست؟}

پاسخ این پرسش این است که خاستگاه این تقسیم بندی، تفکر اوستایی است که عیناً و با صراحت همین تقسیم بندی هفتگانه را بامرکزیت ایران برای ربع مسکون طرح کرده است. در بندی از اوستا ضمن اشارت به این سرزمین آمده است:

آنجایی که شهریاران دلیر، قوای بسیار مرتب سازند، آنجایی که کوه‌های بلند و چراگاهان بسیار برای چارپایان... موجود است... به کشور آرزه‌ی و سوهی، و فردذفشو و ویدذفشو به اُرو برشتی و اُروجرشتی به این کشور خونیرث درخشان، آنجا که ستوران آرام دارند و پناهگاه سالم ستوران است، مهر توانا نگران است. (یشت‌ها، [گزارش پورداود]، ج ۱، ص ۴۳۱).

در بُندهش از دیگر متون کهن ایرانی، همین تقسیم بندی وجود دارد:

هنگامی که تیشتر آن باران را ساخت که دریاها از او پدید آمدند، زمین را همه جای نم بگرفت، به هفت پاره گسست، دارای زیر و زبر و بلندی و نشیب بشد. پاره ای را به اندازه نیمه ای در میان و شش پاره (دیگر) پیرامون آن. آن شش پاره به اندازه خونیرس است. او (آنها را) کشور نام نهاد، زیرا (ایشان را) مرز بود، چنان (که) پاره ای را (که) به ناحیه خراسان است، کشور آرزه، پاره ای (که) به ناحیه خاوران است، کشور سوه، دو ژپاره را (که) به ناحیه نیمروز است، کشور فردذفش و ویدذفش. دو پاره را (که) به ناحیه اباختر است، کشور

وُروجرِشَن، وُروجرِشَن خوانند. آن را که میان ایشان و به اندازه ایشان است، خونیرس خوانند. (بندهش، به کوشش مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۷۰)

بنابراین، خونیرس همان ایران شهر است.

این تقسیم‌بندی با همان اسامی در فرهنگ پارسی ایرانی بعد از باقی ماند و در مقدمه کهن شاهنامه فردوسی جای خویش را باز کرد. در آنجا آمده است:

و بیاید اکنون یاد کنیم از کار شاهان و داستان ایشان از آغاز کار. آغاز داستان: هر کجا آرام‌گاه مردمان بود، به چهار سوی جهان، کران تا کران، این زمین را ببخشیدند و به هفت بهر کردند و هر بهری را یک کشور خواندند. نخستین را ارزه خواندند، دوم را سوت، سوم را فرددفش خواندند، چهارم را ویددفش خواندند. پنجم را ورویزست، ششم را وروجرست خواندند. هفتم را که میان جهان است خنرس بامی. این است که ما بدو اندریم و شاهان او را ایران شهر خواندنی (بنگرید: هزاره فردوسی مجموعه مقالات کنگره فردوسی شناسی سال ۱۳۱۳، تهران، [افست] دنیای کتاب، ۱۳۶۲) صص ۱۶۶ - ۱۶۷. در آنجا علامه قزوینی، شرحی در باره این تقسیم بندی هفتگانه ایرانی در پاورقی نوشته است).#

اکنون باید گفت: جغرافی‌نویسان عالم اسلامی، هر کدام تحت تأثیر یکی از انواع این تقسیم بندی‌ها بوده‌اند؟ پاسخ آن است که کسانی یکسره سخن حکما را پذیرفته و همه چیز را بر اساس محاسبات هندسی کره خاکی و بر حسب طول و عرض جغرافیایی که ریشه در جغرافیای یونانی داشت و بعدها در دوره اسلامی، به ویژه از زمان مأمون عباسی به این سوی تقویت شد، تقسیم می کردند. جالب‌ترین شرح و تفصیل علمی از مفهوم اقلیم و مباحث مقدماتی آن در جغرافیای علمی قدیم، همان است که بیرونی در التفهیم آورده است. (التفهیم، صص ۱۸۸ - ۲۰۰)

یک نمونه از آنچه از روی همان اندیشه‌ها نوشته شده، در کتاب صور الاقالیم (مجهول المؤلف، به کوشش ستوده، تهران، ۱۳۵۳) تألیف سال ۷۴۸ آمده که به خصوص به مورد محاسبات دوره مأمون در صفحه ۶ اشاره کرده و پیش و پس از آن توضیحاتی در آن باره داده است.

اما کسانی هم بودند که همان تقسیم بندی فارسی کهن را مورد توجه قرار می دادند. در واقع طبیعی بود که تصور فارسیان در این حوزه جغرافیایی، به اندیشه جغرافیایی آنان حتی پس از اسلام نیز سرایت کند. آنان در این حوزه می زیستند، آبادانی آن را شاهد بودند، و نمی‌توانستند تصوری درست از نقاط دوردست داشته

باشند. به علاوه، نقطه میانی در آسیا که مرکز عالم متمدن شناخته می شد، جایی در همان حدود ایران شهر بود. از یک سوی تا مرز چین و از سوی دیگر تا افریقا.

اصطخری در باره ایران شهر نوشت:

و هیچ ملک آبادان تر و تمام تر و خوش تر از ممالک ایران شهر نیست، و قطب این اقلیم بابل بود و آن مملکت پارس است و حد این مملکت در روزگار پارسیان معلوم بود. (مسالک و ممالک ابواسحاق ابراهیم اصطخری، ترجمه قرن پنجم و ششم، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۵)

در ترجمه کهن دیگر از همین کتاب آمده است: اما آنچه معمورتر و خیر و خصب آن بیشتر و استقامت سیاست آن نیکوتر و عمارت در آن قایم، مملکت ایران شهر است، و بابل قطب و اصل آ اقلیم است و آن را مملکت پارس گویند و حد آن مملکت در ایام عجم و جاهلیت معلوم بود. (مسالک و ممالک، ترجمه محمد بن اسعد تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳، ص ۶).

بخش متمدن و پر رفت و آمد در آسیا، تقریباً همین جایی بود که آن را ایران شهر بودند. شهرت این منطقه به این نام چندان بود که ابوعلی ابن رسته فارسی در اواخر قرن سوم، فصلی را به بیان ایران شهر، حدود جغرافیایی آن و بخشها و شهرهای آن اختصاص داد. ابن رسته، ایران شهر را در میان # ربع مسکون، مانند سینه می داند و دل ایران شهر را چونان قلب در این سینه وصف می کند. (اعلاق النفیسه، تألیف شده اندکی پس از سال ۲۹۰، متن عربی، ص ۱۰۴، متن فارسی، ص ۱۱۹ - ۱۲۴. در باره مؤلف بنگرید: تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۱۷۹).

مؤلف مجمل التواریخ هم در قرن ششم به اقلیم سبعة معتقد است، اما نه آنچه حکما می گویند، بلکه آنچه را که فارسیان بدان باور دارند. در تقسیم بندی او هم که مشغول نگارش تاریخ ایران بوده و سخت به آن باور دارد، ایران مرکز دنیای آباد و معمور است. وی می توانسته این نظریه را از حمزه اصفهانی که شدیداً تحت تأثیر نوشته های او بوده، گرفته باشد. حمزه اصفهانی، همان طور که آگاهیم اندیشه های ایرانی و شعوبی داشت و در عین حال، در ادب عربی از سرآمدان روزگارش بود. وی در مقدمه تاریخ سنی ملوک الارض از اقلیم سخن می گوید و ضمن آن می نویسد:

بدان که ربع مسکون، با تفاوت سرزمین هایش، میان هفت امت بزرگ تقسیم شده است: چین، هند، سودان، بربر، روم، ترک و آریان. آریان از میان آنان، همان فرس است که در وسط این ممالک قرار دارد و امت های ششگانه دیگر در اطراف آنان هستند. جنوب شرقی در دست چینیان، شمال در دست ترک، وسط جنوبی در

دست هند، و برابر آنان در این سو رومیان در وسط شمالی زمین، سودان در جنوب غربی و برابر آنان بربرها در شمال غربی هستند. موقعیت این ممالک ششگانه، همگی در اطراف بخش آباد زمین یعنی حوالی سرزمین آریان است که وسط آنان قرار دارد. (تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، ص ۶)

نویسنده مجمل التواریخ می نویسد:

و این کتاب را نام نهادم مجمل التواریخ و القصص و مخصوص کردیم به شرح اخبار ملوک عجم که «میانہ جهان» است و از هم‌مطراف مرجع پادشاهان عالم (ص ۳).

به نظر وی، «دیگر اقالیم و زمین‌ها، چون چین و هند و زنج و عرب و بربر و روم و ترک از جنوب و شمال، مشرق و مغرب» اینها همه «پیرامون ایران زمین» است. به همین سبب است که «از اخبار عجم، نهاد و سیرت و عجایب و خاصیت دیگر زمین‌ها معلوم شود».

مؤلف مجمل التواریخ همدانی است و طبعاً در ایرانشهر غربی می زیسته، جایی که در نگاه جغرافی دانان ایرانی مرکز عالم متمدن بوده است. ایرانشهر از دورترین نقطه در خراسان آغاز می شده و تا سواد عراق که از آن با نام دل ایرانشهر یاد می شده - و به دلیل اهمیت آن ساسانیان آنجا را پایتخت خویش قرار داده بودند - امتداد داشته است.

مقصود مؤلف مجمل التواریخ از مرکزیت ایران برای ربع مسکون، آنجا بیشتر آشکار می شود که وی در شرح اقالیم و نقاط تمدنی زمین، نقشه را چنان تصویر می کند که ایران در وسط اقلیم عرب، هند، چین، ترک، روم و افریقیه قرار می گیرد؛ یعنی درست همان چیزی است که حافظ ابرو به پارسیان منسوب کرد.

در این نگاه، اگر یک دایره بزرگ را تصور کنیم، اقالیم یاد شده دایره‌های اقماری روی خط دایره اصلی قرار دارند و اقلیم ایران شهر به عنوان یک دایره کوچک در مرکز آن است. وی خود این تصویر را کشیده است تا این معنا را خوب تصویر کند. وی می نویسد:

هفت کشور نهاده‌اند آباد عالم، و زمین ایران در میان، و دیگرها پیرامون آن بر این صفت است، و هذہ صورته. و این اقالیم است بر وجهی آسانتر که نوشته شده است برین قاعده و ترتیب که نقش هست (ص ۳۶۷).

پس از آن باز می نویسد:

حد زمین ایران که میان جهان است، از میان رود بلخ، از کنار جیحون تا آذربادگان و ارمنیه تا به قادسیه و فرات و بحر یمن و دریای پارس و مکران تا کابل و طخارستان و طبرستان و این سره زمین است و گزیده‌تر

و با سلامت از گرمای صعب چون اهل مشرق و مغرب، و از سرخی و اشقری بر سان رومیان و صقالبه و روس، و سیاهی چون حبشه و زنگ و هندو، و ازسخت دلی بر سان ترکان و حقارت چینیان (ص ۳۶۸).

در همین زمینه یاقوت هم شرحی را از منابع ایرانی در باره ایرانشهر و اهمیت آن برای شاهان ایرانی آورده است (معجم البلدان، ج ۳، ذیل مدخل «سواد»). تمام این اهمیت، به ویژه آنچه برای سواد گفته شده، به دلیل اهمیت اقتصادی و آبادانی آن در دوره ساسانی است. (بنگرید: تاریخ و فرهنگ ایران، #جلد دوم دل ایرانشهر، محمد محمدی ملایری، تهران، توس، ۱۳۷۵، صص ۵۵ - ۵۶)

وصف سرزمین فارس به «وسطیت» اختصاص به حمزه اصفهانی نداشت، بلکه ابن صاعد اندلسی (۴۲۰-۴۶۲) نویسنده اثر شگفت التعریف بطبقات الامم که نشان می دهد، نگرش شگرف و عمیقی به وضعیت امم در این دوره داشته، بر این باور بود. وی در تقسیم امم به هفت امت، ابتدا از فرس یاد کرده می نویسد: فالامه الاولى الفرس، و کانت مساکنها فی وسط المعمور. (التعریف بطبقات الامم، تصحیح غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶، ص ۱۴۲)

حال بهتر می توان به مفهوم شعر نظامی گنجوی پی برد که در آغاز همین مقال از آن یاد کردیم.

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/637>

## آیا کعب الاحبار در قتل خلیفه دوم دست داشته است؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۱۲ / ۱۳۸۳

{مقدمه}

کعب الاحبار یک یهودی مسلمان شده در روزگار خلیفه دوم عمر بن خطاب است که اخبار و اقوال زیادی که معمولاً به آنها اسرائیلیات می گویند از وی برجای مانده است.

در باره وثاقت کعب الاحبار، از همان عصر نخست و از روزگار حیاتش، تردید های جدی وجود داشته و به رغم آن که بسیاری از کتابهای حدیث و تاریخ اخباری از وی نقل کرده اند، اما هیچ گاه در باره مغرض بودن یا سالم بودنش اجماع وجود نداشته است.

نسل صحابه و تابعین و بعدها دیگر محدثان و مولفان روزگاران مطالب متفاوتی در باره وی گفته اند. گاه او را تضعیف کرده و دروغگو دانسته و گاه تایید کرده اند.

معضل اساسی در باره وی نقلهایی است که از آثار اهل کتاب و به خصوص تورات و متون یهودی دیگر دارد؛ نقلهایی که از طریق وی در متون اسلامی به خصوص تواریخ و تفاسیر وارد شده و آنها را اسرائیلیات می نامند. موضوعی که در باره آن به خصوص طی سالیان اخیر مطالب زیادی نوشته شده است.

منهای آنچه در مخالفت با اخبار یهودی و نصرانی در قرن اول و دوم از سوی علما و فقها و به خصوص امامان شیعه (ع) داریم، بعدها موضعگیری علیه اسرائیلیات، در قرن هشتم و بیشتر از سوی پیروان ابن تیمیه به خصوص ابن کثیر و جماعتی دیگر بود. ابن تیمیه می گفت که معظم خرافات و اکاذیب از طریق وهب بن منبه و کعب الاحبار میان مسلمانان رواج یافته است (تفسیر المنار، ۳۵۶/۸ - ۳۵۷).

در اوائل قرن چهاردهم هجری توسط رشید رضا - مؤلف تفسیر المنار و مجله المنار - که یک سلفی با داعیه اصلاح گری بود، موضعگیری بر ضد اسرائیلیات آغاز شد. وی مطالب فراوانی بر ضد اسرائیلیات و شخص کعب الاحبار در تفسیرش نوشت. وی در جایی از همین تفسیر خود او را اینگونه معرفی می کند:

الذی ادخل علی المسلمین شیئا کثیرا من الاسرائیلیات الباطله و المخترعه و خفی علی کثیر من المحدثین کذبہ و دجله لتعبده (تفسیر المنار، ۵۷/۸). وی در جلد نهم این تفسیر در چندین مورد از خرافات کعب الاحبار در باره عمر دنیا (ص ۴۷۲، ۴۷۶، ۴۹۸) روایت برخی از صحابه و تابعین از او (ص ۵۰۶) این تصور کعب که وجبی از زمین نیست مگر آن که خبر آن در تورات آمده است و اشاره اش به صفین و خونریزی در آن (ص ۱۹۰) و دیگر اسرائیلیات او (ص ۴۱۴، ۴۷۶ - ۴۸۰، ۵۲۱ و بنگرید: ۳۲۸/۱۰) بحث کرده است. #

تأکید خاص رشید رضا روی اسرائیلیات، همه جا برای حمله به کعب الاحبار و وهب بن منبه است (نیز بنگرید: تفسیر المنار: ۱۷۵/۱). رشید رضا از فریب خوردن محدثان قدیم سخن می گوید (تفسیر المنار: ۸/۱) و گهگاه از نقل تابعین هم از او به عنوان یک نکته منفی یاد می کند اما هیچ اشاره ای به این که خلیفه دوم و سوم تا چه اندازه نسبت به مطالب وی نظر مثبت داشته و شیفته و عظم و نصیحت وی بوده و زمینه را برای توجه دیگر صحابه و تابعین هم فراهم کرده اند، نکرده است.

حرکت مخالفت و معارضه با کعب الاحبار در دوره جدید به رشید رضا خاتمه نیافت. کسانی مانند محمود ابوریه که کتاب عمده اش اضواء علی السنه المحمدیه و در نقد حدیث سنی بود به شدت بر ضد اسرائیلیات و کعب الاحبار موضع گرفتند و او را به تحریف احادیث و مخدوش کردن اندیشه های اسلامی متهم کرده حرکت او را مغرضانه و از سر عناد با اسلام دانستند.

از جمله مطالبی که ابوریه مطرح کرد نقش کعب الاحبار در توطئه برای قتل عمر بود. وی بر اساس نقلهایی که در باره قتل عمر روایت شده و در آنها گفته شده است که کعب الاحبار روزهای پیش از قتل عمر به او خبر داد که تا سه روز دیگر کشته می شود، نوشته است که وی با توطئه گرانی که عمر را به قتل رساندند همکاری داشته است (اضواء، چاپ دارالکتاب الاسلامی، ص ۱۵۴). پرسش اینها این است که کعب در کدام کتاب آسمانی خوانده بود که خلیفه مسلمانها در فلان زمان معین کشته می شود. به نظر ابوریه، در باره این نقلها هیچ چیزی جز این نمی توان گفت که او در قتل عمر دست داشته است. این مطلبی است که توجه طه حسین را هم جلب کرده و در مقدمه اش بر اضواء از آن یاد کرده است. ابوریه در جایی از این کتاب (پاورقی ص ۱۴۷) اشاره به مقاله سعید الافغانی می کند که ضمن مقاله ای نوشته بود که اولین صهیونیست عبدالله بن سبأ است. ابوریه می گوید من مقاله ای در رد بر او نوشتم با عنوان این که اولین صهیونیست کعب الاحبار است. الافغانی مقاله مرا در مجله الرساله ش ۶۵۶ چاپ کرد. ابوریه قصور رشید رضا را در نشان دادن مقصر واقعی جبران کرد؛ هرچه او از جدا کردن کار کعب از خلیفه دوم پرهیز کرده بود ابوریه با زیرکی، فریب



خوردن خلیفه را از کعب الاحبار در نقلهای متفاوتی که همگی در منابع اهل سنت آمده - و خود ابوریه هم از اهل سنت است - آورده است. #

این مطلب یعنی متهم کردن کعب در قتل عمر، ظاهراً پسند برخی از مولفان دیگر هم قرار گرفته است. این مولفان به طور معمول از سلفی‌هایی هستند که متأثر از همان حرکت ابن تیمیه در قرن هشتم و در دوره اخیر سلفی‌های مصر هستند.

از جمله این نویسندگان دکتر عبدالعزیز بن محمد اللمیلم استاد تاریخ است که در کتاب وضع الموالی فی الدوله الامویة این نظریه را مطرح کرده که کعب الاحبار در قتل عمر مشارکت داشته است. نویسنده این کتاب که کتابش در سال ۱۴۱۰ در اردن چاپ شده معتقد است که یک توطئه یهودی - فارسی پشت سر قتل عمر قرار داشته است.

لمیلم نوشته است که آنچه کعب را بر آن داشت تا این راز خود را به نقل از تورات برای عمر بگوید همین بود تا در نفوس مسلمین جایگاه والایی پیدا کرده و به مردم چنین تفهیم کند که در تورات او همه چیز هست و او در هر آنچه می‌گوید صادق است.

اما این اشکال که چرا عمر با شنیدن این خبر از او، کار را جدی تلقی نکرد به نظر لمیلم دلیلش آن است که عمر آن را جدی ندانست بلکه یک اسطوره و داستان تلقی کرد! مثل بسیاری از اسرائیلیات دیگری که او می‌گفت. به علاوه عمر ایمان به قضا و قدر داشت و تسلیم محض بود! (وضع الموالی، ص ۲۴).

دفاع وی از واکنش عمر در برابر کعب بر فرض درستی اصل آن ماجراست که بعداً در باره اش سخن خواهیم گفت.

به هر روی این نظریه یعنی مشارکت کعب با ابولؤلؤ، نویسنده دیگری را آشفته نموده و وادار کرده است تا مقاله بلندی علیه آن بنویسند. طارق محمد سکلوع العمودی که ظاهراً خبری از ابداع این نظریه از سوی محمود ابوریه نداشته با دیدن کتاب لمیلم برآشفته و کوشیده است تا با نگارش مقاله‌ای پنجاه صفحه‌ای تحت عنوان کعب الاحبار؛ هل له ضلع فی حادثه مقتل امیرالمومنین عمر بن الخطاب در شماره ششم مجله مرکز بحوث و دراسات المدینه المنوره (۱۵۱ - ۲۰۰) به نقد آن نظریه بپردازد. #

انگیزه مولف از این اقدام به نوعی دفاع از صحابه است. زیرا وی سالها قبل کتاب نزهة السامعین فی روایة الصحابه عن التابعین چاپ کرده و در آنجا دیده است که صحابه روایاتی از کعب الاحبار نقل کرده‌اند. این امر مصداقی از نقل اکابر از اصاغر است که در علم حدیث سابقه دارد. آنچه مسلم است صحت اسانید روایاتی

است که برخی از صحابه از کعب الاحبار نقل کرده اند. از آنجا که نویسنده مثال بسیاری از سنیان، می باید به هر روی مدافع صحابه باشد در اینجا نیز می باید از کعب الاحبار دفاع کند. تعبیر خود او این است که از دیدن آن نظریه شگفت زده شده است، به خصوص که تا این لحظه ندیده است که کسی از اهل علم که به نظر آنان توجهی می شود چنین نظری را مطرح کرده باشند.

اما کعب الاحبار نام و نسب اش این است: ابواسحاق کعب بن ماع حمیری که طایفه اش هم مشخص نیست. او را از آل ذی رعین، از ذی الکلاع و از بنی میتم نوشته اند. وی یهودی بود که مسلمان شد و زمان اسلامش را هم روزگار ابوبکر و برخی روزگار عمر می دانند. لقب الاحبار هم اشاره همین سابقه یهودی و اهل علم بودن او در جماعت یهودیان است.

نوشته اند که وی زمان عمر از یمن به مدینه آمد. عباس بن عبدالمطلب از وی پرسید که چرا دیر مسلمان شدی؟ گفت: پدرم توراتی به من سپرد اما به من گفت حق باز کردن آن را نداری. وقتی دیدم اسلام آمد و شایع شد فکر کردم آن را باز کنم و بخوانم. دیدم در آن تورات وصف محمد (ص) آمده است. برای همین آمدم و مسلمان شدم.

وی در شام ساکن شد و همراه معاویه و دیگران بود و در سال ۳۲ یا ۳۳ یا ۳۴ در شهر حمص درگذشت. برخی سن او را ۱۰۴ سال نوشته اند.

مسلم در کتاب صحیح و همچنین ابوداود، ترمذی، و نسائی در سنن خود از کعب الاحبار حدیث نقل می کنند. اما در بخاری ذکر وی آمده اما حدیثی از او روایت نشده است. #

کسانی در همان آغاز او را مورد تأیید قرار داده اند. معاویه می گفت: ألا ان کعباً أحد العلماء. برخی دیگر هم در قرون بعد او را در زمره نخستین طبقه تابعین آورده اند که از آن جمله الالکائی در شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعة است.

از نظر نویسنده این مقاله همین که صحابه از او روایت نقل کرده اند دلیل بر بزرگی و وثاقت اوست.

اما شاید مهم ترین نکته اعتنای عمر بن خطاب نسبت به کعب الاحبار است. در باره اعتنای عمر به کعب اخباری در خود همین مقاله، مواردی نقل شده و البته بسیار بسیار بیش از این مقدار است (بنگرید به تاریخ خلفا، ص ۹۴ - ۹۶). از آن جمله این خبر است که مالک بن انس در کتاب الموطاء (تحقیق ترکی، ص ۳۹۳) از عطاء بن یسار نقل کرده است که کعب الاحبار همراه عده ای از افراد که محرم بودند از شام به حجاز می آمدند. در وسط راه گوشت صیدی را یافتند. کعب الاحبار فتوا داد که آن را بخورید. وقتی نزد عمر آمدند آن

را نقل کردند. عمر پرسید: چه کسی این فتوا را داد؟ گفتند: کعب. عمر گفت: فانی قد امرته علیکم حتی ترجعوا. من او را بر شما امیر کردم تا بازگردید (و همین روایت در المصنف عبدالرزاق: ۴/۴۳۵).

عثمان هم در خلافتش از کعب الاحبار استفتاء فقهی می کرد و مسأله می پرسید. پرسش او در باره مالی بود که زکاتش پرداخته شده و این که آیا صاحب آن می تواند با آن هر کاری خواست انجام بدهد یا نه؟ این حکایتی است که ابن زنجویه در کتاب الاموال (۷۸۸/۲) نقل کرده است.

بنا به روایت مالک در الموطاء (ص ۲۲۱) عطاء بن یسار همزمان یک مسأله را از عبدالله بن عمرو بن عاص و کعب الاحبار استفتاء کرد که هر دو پاسخ مشابهی دادند.

عبدالله بن عباس می گوید: در سفری که عمر و کعب الاحبار بودند، رعد و برق و سرما ما را گرفت. کعب به ما گفت: اگر کسی در وقت رعد بگوید: «سبحان من سبح الرعد بحمده و الملائکة من خیفته» بگوید از آنچه در آن رعد است ایمن می ماند. ابن عباس گوید: ما گفتیم و ایمن ماندیم. بعد من عمر را در راه دیدم که سرماخوردگی به بینی او سرایت کرده بود. او را نسبت به آنچه کعب گفته بود آگاه ساختم. عمر گفت: چرا به ما تعلیم ندادید تا بگوییم؟ این خبر را ابن ابی الدنیا در کتاب المطر و الرعد و البرق و الريح (دمام، ۱۴۱۸، ص ۱۲۱) ابوالشیخ در العظمة (ریاض، ۱۴۱۱، ۲ / ۱۲۹۲) و طبرانی در کتاب الدعاء (دارالبشائر، ۱۴۰۷، ۲ / ۱۲۶۱) نقل کرده اند. #

اما کسانی هم از قدیم، نسبت به کعب الاحبار تردیدهایی ابراز داشته اند. از خود عمر نقل شده است که به کعب می گفت: نقل این احادیث را رها می کنی یا آن که تو را به سرزمین میمونها می فرستم (تاریخ دمشق، ۱۷۲/۵۰). حتی معاویه هم با اشاره به این که صادق ترین افرادی که از اهل کتاب روایت می کنند همین کعب الاحبار است گفت اگر چه ما او را هم به دروغ گویی نسبت می دهیم.

ابن تیمیه که از مخالفان نقل های اسرائیلیات است، از آن روی که کعب الاحبار یکی از عوامل مهم این نقلهاست، مطالبی را که در متون قدیم بر ضد کعب بوده، از جمله همین جمله بالا که در بخاری هم از قول معاویه آمده را در کتاب اقتضاء صراط المستقیم نقل کرده است. ابن کثیر هم از کعب الاحبار و وهب بن منبه به خاطر نقل اسرائیلیات نکوهش کرده است (تفسیر القرآن العظیم، ۳/۳۷۹، تفسیر سوره نمل).

طارق سکلوع العمودی نویسنده مقاله ای که در دفاع از کعب الاحبار است، با نقل این مطالب به پاسخگویی از آنها پرداخته و تلاش کرده است تا از کعب الاحبار دفاع کند. این در حالی است که طعن هایی که نسبت به کعب الاحبار در متون کهن وجود دارد بسیار فراوان بوده و محدود به آنچه ابن تیمیه یا ابن کثیر گفته اند

نیست. طبعاً بیان آن طعن‌ها در حد این نوشتار نیست. اما برخی از دفاعیات او را که به نوعی منعکس کننده افکار کعب و نفوذ او در خلیفه دوم است می‌آوریم. این مطالب را نویسنده مقاله به قصد دفاع از کعب الاحبار آورده در حالی که عاملی برای تخریب چهره کسانی است که به این یهودی زاده مسلمان نما اعتماد کرده و باور کرده‌اند که او چون تورات می‌خواند از همه رویدادها و حقایق عالم آگاه است.

نخستین مورد دفاع وی از کعب الاحبار روایتی است که کسانی چون بیهقی در شعب الایمان (۲۳/۶ - ۲۴) و ابونعیم در حلیه الاولیاء (۵ / ۳۸۹) و دیگران آورده‌اند. در این روایت آمده است که وقتی عمر در حال زدن شخصی با تازیانه بود کعب الاحبار به او رسید و گفت به جانم سوگند که در تورات نوشته است: وای بر سلطان زمین از سلطان آسمان. وای بر حاکم زمین از حاکم آسمان. عمر گفت: الا من حاسب نفسه. مگر کسی که نفسش را محاسبه کند. کعب الاحبار گفت: سوگند به کسی که جانم در اختیار اوست این جمله به عین همین عبارت در کتاب الله نازل شده یعنی تورات هست. در این وقت عمر چندان خشنود شد که تکبیر گفت و به سجده افتاد. #

مؤلف مقاله یاد شده به نقل برخی از جملات دیگر کعب در وصف پیامبر ما در تورات پرداخته و آنها را شاهی بر عقیده درست کعب الاحبار دانسته است.

اما روایت شگفت آن است که عمر در پی کعب الاحبار فرستاده به او گفت: ای کعب! وصف مرا در تورات چگونه می‌بینی؟ او گفت: خلیفه قرن فی حدید لایخاف فی الله لومه لائم. بعد از آن خلیفه است که امت ظالم او را می‌کشند. بعد از او بلاء خواهد آمد (حلیه الاولیاء: ۶ / ۲۵ - ۲۶). حکایت دیگری هم از معاویه نقل شده که از کعب الاحبار پرسید که آیا وصف نیل را در تورات می‌یابد؟ او هم جواب داده وصف نیل را از تورات بیان کرد.

مؤلف مقاله بر آن است که اینچنین صحابه به کعب الاحبار اطمینان کرده‌اند و این دلیل بر درستکاری و وثاقت کعب است.

به اعتقاد ما این روایت که عمر از کعب الاحبار در باره وصف خود پرسیده و او چنان جواب داده که منطبق بر عمر و قتل عثمان و آشوب‌های بعد از آن می‌شود یک حدیث مجعول است که مطابق با شرایط آن دوره ساخته شده و دفاع از مظلومیت عثمان را هدف گرفته و به احتمال جعل آن هم مربوط به سالهای ۳۶ تا ۴۰ است.

عذر بدتر از گناه مولف مقاله یاد شده این است که صحابه ای مانند عبدالله بن عمرو بن عاص هم مشعوف و مشغول به نقل اسرائیلیات بود و فراوان نقل می کرد. طبعاً کعب الاحبار که خود خبری از احبار یهود بود، فراوان از این نقلها داشت. نویسنده مدعی است که کعب الاحبار قدرت تشخیص اخبار اسرائیلی درست را از نادرست داشت، چون ذهبی در باره او نوشته است که کان خبیرا بکتب الیهود، له ذوق فی معرفه صحیحها من باطلها فی الجملة (سیر اعلام النبلاء: ۳ / ۴۹۰).

مؤلف مقاله به حق اشاره می کند که تعداد زیادی از مولفان احادیث و اخباری از کعب الاحبار در کتب خود آورده اند. وی این امر را دلیل بر آن گرفته است که کعب الاحبار مقبول بوده است. از آن جمله ابن ابی شیبہ در کتاب الایمان، دارمی در الرد علی الجهمیه که در چهار مورد اخباری از کعب الاحبار در کتابش آورده است، ابن ابی الدنیا در کتاب صفة النار، اسماعیل قاضی در کتاب فضل الصلاة علی النبی (ص)، و برخی دیگر. #

با این حال باید انصاف داد که این نقلها در متون معتبر خود سنیان نیامده و این خود نشان می دهد که برخلاف عقیده مؤلف این مقاله، نویسندگان متقدم سنی هم چندان اعتقادی به کعب نداشته اند. البته همین مقدار که کسی مانند ابوالشیخ در کتاب العظمه خود در ۴۳ مورد از او روایت نقل می کند (و صاحب مقاله موارد آن را یادآور شده [ص ۱۶۷]) نشانگر اعتماد بسیاری از اهل حدیث به اخبار منقول از کعب الاحبار است. مسلماً این یک نقطه ضعف برای آنهاست. باز هم تاکید می کنیم که کتابهایی که از وی نقل کرده اند به لحاظ علمی آثار درجه دوم و سوم هستند نه کتبی که اهل سنت آنها را به لحاظ اعتبار در رتبه نخست می آورند.

یکی از کسانی که اخبار و گفته هایی از کعب الاحبار نقل کرده ابوبکر خلال در کتاب السنه است. حکایت نقل شده جالب توجه است: کسی در اطراف عثمان شعر می خواند و می گفت:

ان الامیر بعده علیا و فی الزبیر خلفا رضیا

کعب الاحبار گفت: لا و لکنه صاحب البغلة الشهباء، یعنی معاویه. به معاویه گفتند: کعب تو را به تمسخر گرفته و گوید که تو حکومت را به دست خواهی گرفت. معاویه نزد کعب آمده گفت: چگونه این سخن را می گویی در حالی که علی و زبیر و اصحاب رسول الله (ص) هستند؟ کعب گفت: انت صاحبها. (السنه، حدیث شماره ۳۴۸).

ابوبکر خلال این روایت را در بحث جامع امر الخلافة بعد رسول الله (ص) آورده و گویی بر آن بوده است تا نشان دهد در کتب آسمانی هم قید شده بوده که کار علی بن ابی طالب به جایی نخواهد رسید و طبق گفته

کعب که از کتب آسمانی خبر داشته مقدر بوده یا به عبارت دیگر خداوند چنین مقدر کرده بوده که معاویه به خلافت برسد. #

روایت مزبور از دو حالت خارج نیست: یا جعل محض است و دستگاه حدیث سازی معاویه آن را درست کرده تا مشروعیت حکومت معاویه را آسمانی جلوه دهد. در این صورت خود کعب هم دستی در آن ندارد و دیگران با استفاده از موقعیت او برای تحمیق مردم ساده دل آن را ساخته اند. یا آن که کعب که غالب اوقات در زمان عثمان در شام بود و رفیق معاویه، این گونه به معاویه خط داده تا خودش در اندیشه خلافت خودش باشد. به نظر بنده احتمال اول قوی تر است. نمونه اش روایت ذیل است که گرچه مربوط به کعب نیست اما از همان دست روایات است که بعدها ساخته شده و فکر من این است که سند آن هم جعلی است:

اعمش از ابراهیم از همام. گوید: مردی از اهل کتاب نزد عمر آمد و گفت: السلام علیک یا ملک العرب؟ عمر گفت: آیا اینچنین در کتابتان می یابید؟ آیا اینچنین نیست که اول پیغمبر است، بعد خلیفه، بعد امیرالمؤمنین و سپس پادشاهان می آیند؟ آن مرد گفت: آری (مصنف ابن ابی شیبہ: ۸۰۰/۸).

این خبر درست نظریه ای را که بعدها در باره خلافت و سلطنت ساخته شد منعکس می کند و پیداست که ساختگی است.

اما سادگی مولف مقاله اقتضایش آن است که صحابه ای مانند عمر و معاویه اینچنین به کعب اعتماد می کرده اند. و مهم تر آن که کعب آن قدر مهم بوده که اخبار عالم اسلام را مو به مو در تورات خوانده بوده است.

اما در باره این سخن عمر به کعب که وقتی اخبار را نقل می کرد به او گفت: نقل این مطالب را رها می کنی یا تو را به زمین میمون ها می فرستم، به نظر مولف آن مقاله این قضاوت عمر نه به خاطر تخطئه شخصیت کعب بلکه از آن روی بود که عمر در آغاز با نوشتن حدیث مخالف بود. وی در باره دستور منع کتابت حدیث از سوی عمر به مطالبی که در تقیید العلم خطیب بغدادی و ذم الکلام و اهله هروی استناد کرده است. #

این برخورد عمر ایضا شامل حال کعب و نقلهای او از اسرائیلیات هم شد.

عقیده مولف به صراحت این است که می نویسد: عمر بن خطاب از جمله کسانی بود که با قصص و مواعظ و مطالبی که کعب از کتب آسمانی نقل می کرد مانوس بود و نهی او از این که کعب آن مطالب را بگوید شاهدهی بر طعن عمر در شخصیت کعب نیست (ص ۱۷۳).

این دیدگاه مولف مقاله درست است. دهها شاهد دیگر وجود دارد که عمر مطالب کعب را می شنید. از آن متاثر می شد و از او می خواست تا مطالب بیشتری بخواند و برای او هم بیان کند. نگاهی به حیلۀ الاولیاء و

شرح حالی که ابونعیم برای کعب آورده به خوبی این مطلب را تایید می کند (حلیة الاولیاء: ۵ / ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱). این سخن عمر خطاب به کعب که «خوفنا یا کعب» که درخواست و عطف از کعب است مکرر در منابع آمده است. همین جا یادآور شوم که شگفت تر اخبار در باره کعب و رابطه او با عمر در همین حلیه الاولیاء آمده که گفته اند ابونعیم آن را بعد از هشتاد سالگی نوشت آن هم از حفظ.

این مباحث به اصل مساله مورد نظر ما مربوط نمی شود. آنچه مورد نظر است بررسی نقلیهایی است که در باره دست داشتن کعب الاحبار در قتل معاویه مطرح شده و گفتیم که نویسنده این مقاله آن را نپذیرفته و با این بیان این مطالب کوشیده است تا از شخصیت کعب دفاع کند.

وی پس از دفاعی که از شخصیت کعب کرده به سراغ روایات و اخبار مورد نظر در باره ارتباط کعب با قتل خلیفه دوم آمده است. #

خبری که سبب شده است تا شبهه دخالت کعب در قتل عمر تقویت شود، روایت معروف در در باره رخدادی است که به قتل خلیفه منجر شد. روایت این است که عمر در حال گذر در بازار بود که ابولؤلؤ غلام مغیره بن شعبه با او برخورد کرد و به عمر گفت: مرا در مقابل مغیره کمک کن. خراج زیادی از من می گیرد. عمر گفت: چه قدر می گیرد؟ وی پاسخ داد: برای هر روز یک درهم. عمر گفت: کار تو چیست؟ او گفت: نجار و نقاش و آهنگر. عمر گفت: فکر نمی کنم با این کارهایی که تو می کنی، و درآمدی که داری، خراج تو زیاد باشد. شنیده ام که گفتی اگر من بخوام می توانم آسیابی بسازم که با باد حرکت می کند؟ ابولؤلؤ گفت: آری. عمر گفت: پس برای من آسیابی بساز. او پاسخ داد: آسیابی برای تو خواهم ساخت که در مشرق و مغرب از آن گفتگو کنند. بعد هم رفت. عمر گفت: این برده مرا تهدید کرد. عمر هم به منزلش رفت. فردای آن روز کعب الاحبار نزد عمر آمد و گفت: وصیت کن، تو تا سه شب دیگر خواهی مرد. عمر گفت: از کجا دانستی؟ کعب گفت: آن را در تورات یافتیم. عمر گفت: آیا تو عمر را در تورات یافتی؟ کعب گفت: به خدا نه؛ اما من وصف و حلیه تو را یافتیم. اجل تو رسیده است. باز فردای آن روز شد و کعب نزد عمر آمد و گفت: دو روز به اجل تو مانده است. و باز فردای آن روز آمد و گفت: دو روز سپری شده و تنها یک روز مانده است. صبح شد و عمر برای نماز از خانه خارج گشت. ابولؤلؤ به میان مردم آمد در حالی که خنجری در دست داشت که دو سر داشت. شش ضربه بر عمر زد که یکی زیر سره او خورد و همان بود که او را کشت. به دوازده نفر دیگر هم حمله کرد که هفت نفرشان مردند و پنج نفرشان مجروح شدند.

دکتر عبدالعزیز الملیم استاد دانشگاه ملک سعود در ریاض در کتاب وضع الموالی فی الدوله الامویة با استناد به این روایت و با استدلال به این که ظاهر آن نشان از آگاهی کعب از توطئه قتل عمر دارد، به متهم کردن

کعب و همکاری میان یهود و فرس علیه خلیفه دارد (همان کتاب، صص ۲۱، ۲۳، ۲۴). پرسش وی این است که چطور کعب الاحبار، وصف عمر و تاریخ کشته شدن وی را یافته اما وصف قاتل او را نیافته است؟ #

البته یک مشکل هست و آن این که چرا کعب خبر آن را به عمر داده است. اگر توطئه ای در کار بوده می بایست مخفی بماند. دکتر عبدالعزیز معتقد است که او می خواسته است تا میان مسلمانان به یک موقعیت بزرگ دست یابد زیرا بسیاری از آنان بر این باور بودند که در تورات همه چیز هست و کعب هم در آنچه نقل می کند صادق است. بنابراین هیچ کس تردید نخواهد کرد که او این مطالب را از تورات می گوید. عبدالعزیز می گوید این شخص میراث اسرائیلی فراوانی برای مسلمانان نقل کرده که از حقیقت آن آگاه نیستیم. فقط می دانیم در این توراتی که به دست ما رسیده این مطالب نیست و باید کذب محض باشد.

اینها مطالبی است که دکتر طارق سلکوع قبول ندارد و پانزده صفحه پایانی مقاله خود را به پاسخ گویی به آن اختصاص داده است.

وی ابتدا تلاش می کند تا روایاتی را که یک نمونه آن گذشت و خبر از نوع اطلاع و آگاهی کعب از قتل خلیفه می دهد طبقه بندی کند.

الف: نخستین روایت همان است که آن را ترجمه کردیم و مفصل آن را طبری (۱۹۰/۴ - ۱۹۳ با تحقیق ابوالفضل ابراهیم) و مختصر آن را ابن شبه در تاریخ المدینة المنوره (۸۹۱/۳) آورده است.

دکتر طارق العمودی می گوید که مدار سند این نقل ابن ابی ثابت از نوادگان عبدالرحمن بن عوف است و این شخص کتابهایش را سوزاند و از حفظ نقل می کرد و برای همین اشتباهات و خلط هایی داشت. سپس اشاره به تفاوت همان روایت مختصر با مفصل دارد که البته این اختلاف جزئی است. طبعا دکتر طارق می کوشد تا سند این روایت را تضعیف کند.

این روایتی است که دکتر عبدالعزیز بر آن تکیه کرده و بنابراین باید توجه داشت که سندا قابل اعتماد نیست. #

ب: دسته دوم نقل هایی است که در آنها صرفا آمده است که کعب به عمر گفت که تا سه روز دیگر خواهی مرد. این روایت را ابن ابی الدنیا در ذکر الموت (عجمان، ۱۴۲۳، ص ۲۲) و کتاب المحتضرين (دار ابن حزم، ۱۴۱۷، ص ۵۴) آورده است. در این روایت آمده است: کعب به عمر گفت: ای امیرمؤمنان! وصیت کن؛ تو تا سه روز دیگر مرده خواهی بود. عمر گفت: آیا تو اجل و عمر مرا در تورات می یابی؟ (و در نقلی دیگر: الله انک تجد عمر بن الخطاب فی التوراه؟) او گفت: به خدا نه، اما وصف و حلیه تو را می یابم. عمر که بیماری و پایان یافتن اجلس را در خود حس نمی کرد. بعد از سه روز ابولؤلؤ او را مجروح کرد.



این نقل هم از طریق همان ابن ابی ثابت است. به علاوه این مطلب هم نیامده که او روز دوم و سوم آمد و گفته اش را تکرار کرد که دو روز یا یک روز مانده است.

ج: دسته سوم روایاتی است از قول کعب که عمر را به یکی از ملوک بنی اسرائیل تشبیه می کند.

ابن سعد در طبقات الکبری (۲۶۹/۳) چاپ دارالکتب العلمیه) و ابن شبه در تاریخ المدینه المنوره (۹۰۸/۳) از طریق حماد بن سلمه، یوسف بن سعد، از عبدالله بن جبیر ، از شداد بن اوس از کعب روایت شده که گفت: در بنی اسرائیل پادشاهی است که ما وقتی عمر را می بینیم به یاد او می افتیم. و وقتی عمر را یاد می کنیم به یاد او می افتیم. پیغمبری هم کنار او بود. خداوند به این پیامبر وحی فرستاد که به پادشاه بگو: وصیت کن، تو تا سه روز دیگر خواهی مرد. پیامبر آن پادشاه را خبر داد. روز سوم آن پادشاه به خدا گفت: خدایا تو می دانی که من در حکومت به عدالت رفتار می کنم. وقتی سر دو راهی قرار گیرم خواست تو را پی می گیرم. و من این طور و این طورم. بر عمر من بیفزا تا بچه من بزرگ شود و امت من تربیت گردد. خداوند به پیامبرش پیغام فرستاد که او راست می گوید، من پانزده سال بر عمر او افزودم. در این مدت بچه او بزرگ می شود و امت او تربیت. وقتی عمر ضربت خورد کعب گفت: ای کاش عمر از خداوند می خواست تا او را نگاه دارد. به عمر خبر دادند. اما عمر گفت: اللهم اقبضنی غیر عاجز و لا ملوم. #

دکتر طارق العمودی می گوید: اسناد این روایت ضعیف است. مشکل بر سر عبدالله بن جبیر است که به نوشته وی مجهول است. اما به فرض آن که روایت درست باشد ربطی به ادعای دست داشتن کعب در قتل عمر ندارد و اصلا در آن خبری از روبرو شدن کعب با عمر ندارد.

د: روایت از کعب به این صورت که او قسم می خورد که ذوالحجه طی نخواهد شد جز آن که عمر وارد بهشت خواهد گردید.

ابن سعد در طبقات (۲۵۳/۳) و عده ای دیگر از طریق مالک بن انس روایت کرده اند که سعد الجاری از موالی عمر گفت: عمر، همسرش ام کلثوم را خواست ، دید او گریه می کند. پرسید: برای چه گریه می کنی؟ گفت: ای امیرمؤمنان این یهودی یعنی کعب ، می گوید: تو بر بابی از ابواب جهنم ایستاده ای! عمر گفت: هرچه خدا بخواهد. من امیدوارم که خداوند مرا سعید آفریده باشد. بعد در پی کعب فرستاد. وقتی آمد، به عمر گفت: ای امیر مؤمنان! در باره من عجله نکن. سوگند به کسی که جانم در دست اوست ذوالحجه طی نخواهد شد جز آن که تو داخل بهشت خواهی شد. عمر گفت: این چیست، یکبار در جهنم و یکبار در بهشت! کعب گفت: ای امیرمؤمنان ، سوگند به کسی که جانم در دست اوست، ما تو را در کتاب الله - تورات - بر

بابی از ابواب جهنم می یابیم که مانع از افتادن مردم در آن می شوی. وقتی مردی، مردم همچنان تا قیامت در آن می افتند.

دکتر طارق العمودی سند این روایت را هم ضعیف می داند و آن به سبب همین سعد الجاری است که وضع او روشن نیست.

با این حال، حتی اگر روایت درست باشد از محل نزاع یعنی شرکت کعب در قتل عمر از آن به دست نمی آید و ربطی به آن ندارد.

ه : روایتی که کعب به طور کلی از تورات نقل می کند که عمر شهید است بدون آن که زمان آن را معین کند. #

این روایت را ابن سعد در طبقات (۲۵۸/۳) و ابن شیه در تاریخ المدینة المنورة (۹۱۷/۳) و ابونعیم در حلیة الاولیاء (۱۳/۶) از طرق مختلف و با الفاظی نزدیک به هم نقل کرده اند که کعب به عمر گفت: تو را در تورات چنین و چنان می یابم و می بینم که تو شهید خواهی شد. عمر گفت: چگونه من شهید می شوم در حالی که من در جزیره العرب هستم. نقل ابن شیه این است: کعب بعد از ضربت خوردن عمر بر او وارد شده گفت: الحق من ربک فلاتکونن من الممترین. من به تو خبر دادم که تو شهید هستی و تو گفتی: من چگونه شهید می شوم در حالی که در جزیره العرب هستم.

آنچه دکتر طارق العمودی می گوید این است که حاصل این روایات آن است که کعب با استنباط از تورات ، شهید شدن عمر را مطرح کرده است! این چیزی است که از این نقلها به دست می آید.

به نظر می رسد شیفتگی دکتر طارق نسبت به غیب گویی های کعب الاحبار برای شهید نشان دادن خلیفه دوم تفاوت چندانی با شیفتگی خود خلیفه و نسل معاصر او و کسانی مانند ابوهریره که سخت دلبسته نقلهای کعب الاحبار بودند ندارد. وی برای طبیعی نشان دادن خبر کعب تلاش می کند اخبار دیگری را بیاورد که کسان دیگری از جمله خود عمر هم نزدیک شدن زمان اجل عمر را به او خبر دادند. از جمله خود عمر که به روایت ابن شیه روی منبر گفته بود که فکر می کند امسال خواهد مرد چون در خواب خروسی را دیده که سه بار به او نک زده است. اسماء بنت عمیس هم گفته است که فکر می کند یک عجم بر او ضربت خواهد زد (تاریخ المدینة المنورة، ۸۹۰/۳). از عائشه هم نقل شده است که گفت: جنیان سه روز پیش از آن که عمر بمیرد بر او گریه کردند (تاریخ دمشق: ۳۹۹/۴۴).

دکتر طارق می گوید اگر قرار باشد کسی اخبار کعب الاحبار را دلیل آن بداند که یهود و فرس برای قتل عمر توطئه مشترک داشتند باید بگوید عربها هم با فرس توطئه مشترک داشتند و الا از کجا می دانستند که اجل عمر نزدیک شده است؟#

دکتر طارق العمودی این قبیل اخبار را که بدون تردید بعدها دست فضائل سازان ساخته جدی گرفته است. اما در ارتباط با کعب الاحبار نکته ای که از چشم دکتر طارق و بسیاری دیگر مخفی مانده مجعولاتی است که به کعب نسبت داده اند و به نظر می رسد روح او هم خبر ندارد. از آن جمله اخبار بسیار زیادی از کعب در دفاع از بنی امیه در دست است، در حالی که در درون آن اخبار، اشاره به وقایعی وجود دارد که پس از مرگ کعب رخ داده و پیداست که بنی امیه آنها را ساخته اند و به کعب نسبت داده اند تا با اعتماد به آنچه مردم در باره و از کعب انتظار داشتند و او را مطلع از تورات می دانستند صحت آن را برای مردم عوام تضمین کنند.

برای نمونه به این روایت توجه کنید که کعب می گوید: اهل الشام سیف من سیوف الله ینتقم الله بهم ممن عصاه.

و یا این حدیث: ستفتح علیکم الشام، فاذا خیرتم المنازل فیها فعلیکم بمدینه یقال لها دمشق فانها معقل المسلمین فی الملاحم و فسطاطها منها ارض یقال لها الغوطه. (اضواء ، ص ۱۲۹)

به نظر می رسد اینها روایاتی است که بعدها امویان ساخته اند و به کعب الاحبار منسوب کرده اند. در بیشتر این نقلها کعب الاحبار وسیله ای برای فضیلت سازی برای دیگران شده و فضای بکار گرفته شده هم اعتماد عوام مردم به دانش اهل کتاب است. این ناشی از نوعی عقده خود کم بینی بود که در عربها وجود داشت و آنان اهل کتاب را عالم می دانستند و به آنچه آنان می گفتند باور داشتند.

نیز باید توجه داشت که بسیاری از آنچه از کعب بوده چندان مختلف نقل شده که به راحتی می توان گفت برخی از نقلهای مربوطه تغییر یافته و تعبیر و کلماتی در آنها افزوده شده است. این افزوده ها حال و هوای خبر از آینده یا چیزهای شگفتی دارد که معمولاً مربوط به سرنوشت آتی مسلمانان، علائم ظهور و مطالب دیگری است که به تورات نسبت داده می شود بدون آن که در تورات خبری در آن باره وجود داشته باشد. برای توجیه، گاهی هم گفته می شود که نسخه خاصی از تورات دست کعب الاحبار بوده و این تمام اشکالات مربوط به این که این مطالب در تورات موجود نیست را هم جواب می دهد.#

آنچه زمینه این نقلهای ساختگی بود اصرار خود کعب برای نقل مطالبی از تورات در باره مسائلی بود که مسلمانها به آنها علاقمند بودند. اگر واقعا کعب الاحبار این مطالب را نقل کرده باشند نشانگر حرکت مودیانه او برای منحرف کردن مسلمانان است. اما اگر دیگران به نام او ساخته باشند باید به ساده لوحی کسانی اندیشید که برای مقدس نشان برخی از امور که مقدسشان می پنداشتند اخباری از کعب الاحبار می ساختند. این قدر برای این قبیل موارد مثال هست که نیازی به ارائه آنها نیست. شاید این اشاره کافی باشد که کعب الاحبار به نقل از کتاب الله المنزل یعنی تورات جملاتی در فضیلت آب زمزم و شفای موجود در آن سخن می گفت (المصنف عبدالرزاق: ۱۱۵/۵، اخبار مکه ازرقی: ۴۲/۲)

اما آخرین گفته های دکتر طارق العمودی در باره این ماجرا اشاره به اشعاری است که عمر پس از گفته کعب الاحبار در همان روایت که مورد استناد دکتر لمیلیم برای اثبات مشارکت کعب با ابولؤلؤ قرار گرفته (تاریخ المدینه المنوره ، ۸۹۲/۳) سروده است:

فأوعدني كعب ثلاثا يعدها

و لا شك ان القول ما قال لي كعب

و ما بي حذار الموت، إني لميت

و لكن حذار الذنب يتبعه الذنب

وی می گوید: اگر عمر حتی یک درصد شک در صداقت کعب داشت می بایست همانجا او را دستگیر کرده از او تفحص می کرد. صحابه هم همین طور. #

دکتر طارق می گوید همچنین با سند صحیح در بسیاری از منابع آمده است که وقتی عمر ضربه خورد، کعب در خانه عمر آمد و گفت اگر عمر از خدا بخواهد تا اجلش را به تأخیر بیندازد خواهد انداخت. وقتی عمر شنید، او را خواست و گفت: چه گفتی؟ او همان جمله را گفت. عمر گفت: به خدا سوگند که از خدا نخواهم خواست.

تا اینجا دکتر طارق العمودی این مطلب را مسلم گرفته است که کعب الاحبار چنین مطالبی را گفته و چون همه به اعتماد داشته اند هیچ کس در باره او تردید نکرده است. بنابراین باید پاسخ دیگری یافت. این پاسخ آن است که برداشت کلی او از تورات این بوده که اجل عمر نزدیک است. اما اطلاعاتی در باره قاتل عمر و جزئیات در تورات نبوده است. بنابراین آن نقل که مورد استناد دکتر لمیلیم است قابل استناد نیست.

وی اخبار مربوط به این که در تورات کلیاتی بوده که کعب الاحبار از آنها قتل عمر را در آن سال پیش بینی کرده را با اخباری که از رسول (ص) در باره قتل عثمان و سبط او امام حسین (ع) نقل شده را مقایسه کرده است. بنابراین در نهایت پذیرفته که مطالبی در این باره بوده، به همان مقدار که کعب الاحبار از آن اخبار چنین برداشتی را کرده است. شاهد دکتر طارق آن است که قاضی محمد بن یحیی اندلسی در کتاب خود با عنوان التمهید و البیان فی مقتل الشهید عثمان بن عفان بابی را تحت عنوان ذکر بشاره کعب الاحبار عمر بالشهاده آورده است.

بدین ترتیب مقاله دکتر طارق پایان می پذیرد در حالی که به طور کلی نوعی از خبر مربوط به کعب و قتل عمر پذیرفته شده است.

به نظر ما این خبر مانند بسیاری از اخبار دیگر، بدین صورت که کعب چیزی را به عینه از تورات نقل کرده باشد که اشاره به قتل عمر در آن سال باشد مجعول است. منهای اخبار جزئی که نمونه هایی نقل شده دو صورت برای این خبر می توان تصویر کرد: #

الف: یک صورت آن است که کعب الاحبار پیش از ضربت خوردن عمر گفته باشد که عمر امسال یا سه روز دیگر می میرد.

ب: صورت دوم آن است که پس از ضربت خوردن عمر، کعب نزد وی آمده و با مقایسه او با پادشاهی از بنی اسرائیل گفته باشد که وقتی تو را می بینم یاد آن پادشاه بنی اسرائیل می افتم که او هم مریض بوده و پیغمبری از بنی اسرائیل به او گفته است که اگر از خدا بخواهد که مدتی اجل او را تأخیر بیندازد خدا دعای او را مستجاب می کند. عمر هم نپذیرفته است.

در اینجا فقط یک تشبیه در کار بوده و کعب بیش از این مطلبی نگفته است. اما بعدها برای آن که صورتی شگفت به این ماجرا بدهند با توجه به شرایط و فضایی که حاکم بوده، تغییراتی در این نقل داده شده است. اصل این داستان در کتاب مقدس، کتاب اشعیا باب ۳۸ آمده است (با تشکر از آقای توفیقی).

مقایسه دو خبر که طبری و ابن شبه هر دو را نقل کرده و به خصوص آنچه که ابن سعد به تفصیل نقل کرده نشان می دهد که ماجرا چیزی بیش از صورت دوم نیست و نیازی ندارد تا برای نفی نقش کعب الاحبار در قتل عمر راه دوری را که دکتر طارق العمودی رفته است برویم.

در واقع ، عقیده ما هم این است که کعب الاحبار نقشی در این ماجرا نداشته اما نه از طریقی که دکتر طارق العمودی رفته و در نهایت خواسته است همزمان هم نقش کعب را انکار کند هم اشاره تورات را به خلیفه به عنوان یک پیشگویی بپذیرد.

مشکل عمده همین است که صحابه و از جمله خود خلیفه به کعب و منقولات او از کتاب الله المنزل که منظورش تورات بود اعتماد می کردند. نسل بعد بر این حرفها افزودند، یا صورت نقلها را عوض کردند. اهل کتاب هم برای این که نفوذ کلامشان بیشتر باشد مرتب جملاتی نقل می کردند و حتی چنان که ابن شهاب زهری گفته است نام فاروق را اهل کتاب بر عمر نهادند (المنتخب من ذیل المذیل: ۱۱، طبقات الکبری: ۲۷۰/۳، تاریخ دمشق: ۵۱/۴۴)). چیزی که می توانست فوق العاده او را خوشنود سازد. ابن عساکر این خبر را نقل کرده است که کعب الاحبار به معاویه گفت: «عمر الفاروق» در تورات آمده است (تاریخ دمشق: ۱۸۹/۲۱). این واقعا شگفت است.

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/638>

## شکل گیری دانش تاریخ در اندلس اسلامی

نویسنده: عبدالواحد ذنون طه

مترجم: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۱۲ / ۱۳۸۳

{مقدمه}

«نشأ تدوین التاریخ العربی فی الاندلس» نام کتابی کوچک در حجم ۷۸ صفحه از دکتر عبدالواحد ذنون طه متخصص تاریخ اندلس است که توسط انتشارات المدار الاسلامی به تازگی (بیروت، ۲۰۰۴) منتشر شده است.

این اثر شکل گیری علم تاریخ را در اندلس اسلامی از قرن سوم تا نیمه قرن پنجم هجری دنبال کرده و بر آن است تا مورخان بنام این دوره را که با استفاده از دانش شرق اسلامی و نیز دانش بومی، متونی در تاریخ و جغرافیای اندلس نوشته اند بشناساند و ضمناً برخی از موارد و قطعات برجای مانده از کتابهای آنان و نیز سبک نگارش و منابع ایشان را معرفی کند.

ترتیب بحث چنان است که ذیل نام مورخانی که آثاری از آنان بر جای مانده، روند شکل گیری دانش تاریخ در اندلس شرح داده می شود.

ترجمه ذیل، ترجمه کوتاه شده آن متن است که سعی شده تا اهم نکات مورد نظر مؤلف در آن درج شود. امید است مورد استفاده دوستداران تاریخ اسلام قرار گیرد.

{عبدالملک بن حبیب سلمی نخستین مورخ اندلسی}

تاریخننگاری در اندلس متأثر از شرق اسلامی و به ویژه از مصر بوده است. عبدالملک بن حبیب سلمی (م ۲۳۸) از بهترین نمونه های این تأثیر است. او اولین عرب مؤلف در آثار تاریخی است که در این سرزمین بالیده است. وی در شهر بیره و قرطبه دوران جوانی و تحصیل گذراند. سپس به مشرق به خصوص مدینه منوره رفت و در فقه مالکی استاد شد. شهرت او چندان بود که وی را عالم الاندلس می نامیدند. وی آثار زیادی تألیف کرده که غالب آنها امروز از میان رفته است، اما کتاب التاریخ او برجای مانده و نسخه خطی آن

در آکسفورد ش ۱۲۷ موجود است. این کتاب تاریخی مهم ترین مشککش این است که خرافات و اساطیر فراوان در آن وجود دارد. #

ابن حبیب تاریخ خود را از پیدایش عالم آغاز کرده به انبیاء و سپس به رسول خدا (ص) می رساند. بعد از آن تاریخ خلفا را تا فتح اندلس آورده است. سپس از معادن اندلس و قصه هایی از امیران و جنگهای آن ناحیه آمده و از فتح اندلس و فرماندهان آن طارق و موسی بن نصیر یاد می کند. همین طور از برخی از امرای اندلس در دوره امویان. اما کتاب چندان داستان و قصص دارد که انسان تصور می کند داستان هزار و یک شب می خواند.

ابن حبیب بیشتر این اخبار را از مشایخ مصری خود از قبیل لیث بن سعد (م ۱۷۵) و عبدالله بن وهب (م ۱۹۷) گرفته و حتی مواردی که نام کسی را نمی آورد اشاره می کند که «بعض مشایخ مصر» چنین نقل کرده اند. گویا مشایخ مصری او اندلس را سرزمین عجایب و غرایب می دانسته اند. سرزمینی که ظلمات در آن است و جن ها مشغول به کارند و قلعه های سحرآمیز و بت های فراوان و شیاطینی که در آن جا زندگی می کنند و سلیمان آنان را محبوس کرده است.

دکتر محمود علی مکی که این کتاب را بررسی کرده و بخش متعلق به اندلس آن را نشر کرده است، بر آن است که این کتاب خلاصه ای از کتاب بزرگ ابن حبیب است که شاگردی از شاگردان او آن را تخلص کرده و بر آن افزوده است. دلیل آن که از امیرانی در آن یاد شده که دست کم ۳۵ سال پیش از آن ابن حبیب درگذشته است. مشخصات بخش چاپ شده آن این است:

مجله معهد الدراسات الاسلامیه فی مدرید، ش ۵، ۱۹۵۷، صص ۲۲۱ - ۲۴۳ با عنوان استفتاح الاندلس، به کوشش محمود علی مکی.

{معارک بن مروان}

وی از اعقاب موسی بن نصیر است که در قرن سوم هجری می زیسته است. حمیدی صاحب جذوة المقتبس (ص ۳۳۸) می گوید که وی کتابی در تاریخ اندلس داشته که در آن شرحی از فتوحات موسی بن نصیر را آورده بوده است. این کتاب مفقود است و دکتر مکی بر این باور است که بخش مهمی از مطالبی که در کتاب الامامة و السیاسة منسوب به ابن قتیبه در باره موسی بن نصیر آمده، باید از همین کتاب گرفته شده باشد. مؤلف آن کتاب، باید از آثار دیگری هم بهره گرفته باشد. اما در همین بخش هم اساطیر و داستانهای خرافی



که هدف آن برجسته کردن نقش موسی بن نصیر و وصف وی به عنوان یک قهرمان اسطوره ای است فراوان آمده است. #

{عبدالله بن الحکیم}

این رویه در تألیف آثار تاریخی ادامه داشت تا آن که دانش تاریخ در آغاز قرن چهارم از آن حالت اسطوره ای خارج گشت و به طور جدیتر به بیان واقعیات روی آورد. ابومحمد عبدالله بن عبید الله ازدی معروف به حکیم (به صورت مصغر) (م ۳۴۱) مؤلف کتاب أنساب الداخلین الی الاندلس من العرب و غیرهم بوده و کتابش را به عبدالرحمن بن محمد اموی (م ۳۳۰) خلیفه وقت اموی در اندلس تقدیم کرده است. وی شرحی از قبایل عرب و بربر که به اندلس وارد شده اند به دست داده بوده است. کتاب در زمره کتابهای مفقود است اما بخش هایی از آن برجای مانده که فردی چون محمد بن محمد بن عبدالملک انصاری در الذیل و التکملة (تحقیق احسان عباس و چاپ شده در سال ۱۹۶۵ در بیروت) از آن نقل کرده است (برای نمونه: سفر اول، قسم اول، ص ۲۱۳؛ سفر خامس، قسم اول، ص ۲۵۰؛ سفر خامس، قسم ثانی، ص ۵۷۴، ۶۵۴، سفر سادس، ص ۲۰۸. دانش نسب در آن زمان در اندلس اهمیت داشت تا ریشه هر کدام از طوایف موجود از عرب و بربر شناخته شود به طوری که خود حکم معروف به مستنصر بالله اموی شخصا کتابی در علم انساب نوشت که بخش هایی از آن را ابن حزم از خط مستنصر نقل کرده است (جمهره أنساب العرب، ص ۸۸، ۳۱۰، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۲۴).

{محمد بن حارث خشنی}

در قرن چهارم هجری مؤرخان دیگری پدید آمدند که به کار شرح حال نگاری و طبقات نویسی پرداختند. از آن شمار همین محمد بن حارث خشنی است که گرچه در قیروان به دنیا آمد اما هنوز دوازده سال از عمرش نگذشته بود که به قرطبه آمد و از درس علمای برجسته آن دیار مانند محمد بن عبدالملک بن ایمن، قاسم بن أصبغ، أحمد بن عباد و محمد بن یحیی بن لبابه و دیگران بهره برد. وی در حدیث و فقه و لغت آثاری دارد و به خصوص مستنصر بالله اموی او را به کار و می داشت به طوری که کتابهای متعددی برای او نوشت. حمیدی ( جذوة المقتبس، ص ۵۳) اشاره دارد که وی کتابی با عنوان اخبار القضاة بالاندلس و کتاب دیگری با نام أخبار الفقهاء و المحدثین نوشت. کتاب اول در سال ۱۹۱۴ در مادرید با ترجمه اسپانیایی که توسط جولیان رایبیرا صورت گرفته چاپ شد و و بعدها با نام قضاة قرطبه توسط الدار المصریه للتألیف و الترجمة به چاپ رسید. #

وی در آثار خود از منابع مختلف از جمله اسناد موجود در نزد برخی از خاندان ها و نیز کتابهایی که نامشان را نیاورده استفاده کرده است. تعبیرهایی مانند «سمعت من أهل العلم» یا «رأيت في بعض الحكايات» یا «أخبرني من أثق به» نمونه عباراتی است که وی برای نشان دادن منابعش به کار برده است.

به نظر می رسد کتابی که حمیدی از آن با عنوان أخبار الفقهاء و المحدثین یاد کرده همان اثری است که با نام طبقات المحدثین بالاندلس به صورت خطی در کتابخانه سلطنتی رباط به شماره ۶۹۱۶ در ۱۸۲ برگ باقی مانده است. این کتاب گرچه شرح حال محدثان و نقل احادیثی از آنهاست اما مطالبی هم در باره تاریخ اندلس دارد. وی گرچه قیروانی الاصل است اما به دلیل آن که در اندلس تحصیل کرده و بزرگ شده و تألیف کرده می توان او را یک مؤرخ اندلسی دانست. وی در سال ۳۶۱ درگذشت و در همان اندلس دفن شد.

{ابن القوطیه}

در قرن چهارم دانشمند مورخ دیگری در اندلس برآمد به نام ابوبکر محمد بن عمر بن عبدالعزیز (م ۳۶۷) که به ابن قوطیه شهرت یافت. مادرش وی ساره قوطیه نواده پادشاه غیطشه Witza از شاهان پیش از دوران تسلط عرب است. وی در قرطبه به دنیا آمد و در اشبیلیه (سیسیل) درس خواند و در نحو و لغت بر معاصرانش پیشی گرفت. وی اخبار زیادی از اندلس در دست داشت. مهم ترین اثری که از وی مانده تاریخ افتتاح الاندلس است که تاریخ اندلس را از فتح آن تا روزگار امارت عبدالله بن محمد یعنی سال ۲۹۹ بیان کرده است. احتمال می رود که وی اخبار را نقل کرده باشد اما انشای کتاب از یکی از شاگردانش باشد که اخبار شنیده از وی را تدوین کرده است. ارتباط وی با یک خاندان شاهی پیش از اندلس سبب شده است تا توجه به اخبار سلسله قوط به خصوص اربطاس (Ardabast) بن غیطشه و ارتباط وی با شخصیت های برجسته عربی مانند عبدالرحمان داخل هم در آن آمده باشد. به هر روی اطلاعات قومی کتاب جالب است. اما از یهود و نصارا در آن خبری نیست و اگر بود این کتاب واقعا کامل بود. #

تا اینجا سخن از افرادی بود که گویی به صراحت در تاریخ اندلس چیزی ننوشته اند. در باره ابن قوطیه هم گفته شده است که وی خودش تألیف نکرده و شاگردش آن را تألیف کرده است. به همین دلیل مصطفی الشکعه ادعا کرده است که نخستین کتابی که می توان گفت محصول تاریخنگاری در اندلس است کتاب تاریخ علماء الاندلس از ابن الفرضی (م ۴۰۳) است. اما این عقیده را با توجه به مطالبی که گذشت نمی توان پذیرفت.

## {نقش خاندان آل رازی}

راه اصلی تاریخنگاری در اندلس در قرن چهارم به دست احمد بن محمد بن موسی رازی همواره گردید. وی گرچه مشرقی الاصل بود اما تولد و رشد و تعلیم و تربیت و وفاتش در اندلس بود. وی عمرش را بر سر تاریخ و جغرافیای اندلس گذاشت. در واقع تنی چند از افراد این خاندان نقش مهمی در این رشته علمی داشته اند. اما مورخان این خاندان:

### ۱. {محمد بن موسی رازی}

محمد بن موسی رازی تاجری بود که از مشرق به مغرب و اندلس می آمد. وی یکبار در سال ۲۵۰ به اندلس آمد که علاوه بر آن که امتعه جالبی از شرق آورده بود که مورد استقبال امیر محمد بن عبدالرحمان اموی قرار گرفت، نامه ای هم از طرف ابراهیم بن احمد از امیران اغلی برای او آورد و وی هم متقابلاً رازی را به عنوان سفیر برای استوار کردن روابط امویان اندلس با اغلبه نزد امیر اغلی فرستاد. دفعه بعد وی کنیز زیبا و دانایی برای خلیفه اموی آورد که عبدالرحمن از ترس آن که جاسوس باشد او را نپذیرفت. بعد از مگر این امیر اموی، پسرش منذر سر کار آمد و باز از این محمد بن موسی رازی دعوت کرد تا نزد او آید. منذر به طور ناگهانی در سال ۲۷۵ مرد. محمد رازی که قصد بازگشت به ری را داشت در البیره مرد و بچه اش که طفلی سه سال بود همانجا بزرگ شد. این همان مورخ بزرگ اندلسی است که بعد از این در عرصه تاریخنگاری ظاهر می شود. #

گفته شده است که محمد بن موسی رازی تنها یک تاجر نبود، بلکه اهل ادب و تاریخ بود و کتابی هم با عنوان کتاب الرایات نوشت. ابوبکر محمد بن عیسی بن مزین که در سال ۴۷۱ زنده بوده می گوید که در یکی از کتابخانه های اشبیلیه کتابی با این عنوان از محمد بن موسی یافته که اطلاعاتی در باره فتح اندلس و موسی بن نصیر در آن بوده است. این نویسنده قطعاتی از آن کتاب را نگاه داشته است. به همین ترتیب یک نویسنده مغربی با نام محمد بن عبدالوهاب غسانی که در سال ۱۱۰۳ سفری به اندلس داشته آن قطعات را در کتابش با عنوان رحله الوزیرفی افتکاک الاسیر (چاپ ۱۹۵۱ در تطوان به کوشش آلفرد البستانی) آمده است. بعید نیست که بخشی از نقل های ابن مزین در کتاب با عنوان فتح الاندلس که نویسنده آن ناشناخته است و در سال ۱۸۸۹ در الجزائر چاپ شده بتوان یافت. کسان دیگری هم از کتاب ابن مزین استفاده کرده اند. که از آن جمله ابن شباط (م ۶۸۱) است (بنگرید به نص ابن شباط در کتاب وصف الاندلس من کتاب صله السمط و سمه المرط، تحقیق احمد مختار العبادی، مادرید، ۱۹۷۱، ص ۲۱، ۱۶۲).

این کتاب باید در باره اسکان قبایل در نقاط مختلف اندلس هم مطالبی می داشته است. به نظر می رسد احمد بن موسی رازی از این کتاب استفاده کرده باشد گرچه نامی از آن به میان نیاورده است.

۲. {احمد بن موسی رازی}

احمد بن موسی در دهم ذی حجه سال ۲۷۴ به دنیا آمد. از تحصیلات وی چیز زیادی نمی دانیم اما آگاهییم که به سرعت به نقل اخبار و دانش تاریخ روی آورد. وی نزد برخی از محدثان قرطبه شاگردی کرده است که از آن جمله قاسم بن أصبغ (م ۳۴۰) است. این قاسم خود تألیفات فراوانی از خود برجای گذاشته که از آن جمله در علم انساب است. احمد اطلاعات زیادی در علم انساب ارائه می دهد که باید از استاد خود در این باره استفاده کرده باشد. در این باره کتاب الاستیعاب فی أنساب مشاهیر أهل الاندلس اثری مفقود از احمد است که نصوصی از آن در آثار بعدی از جمله تاریخ علماء الاندلس و کتاب المقتبس از ابن حیان و التکملة از ابن ابار و الاحاطة فی أخبار غرناطة از ابن الخطیب آمده است. #

برخی معتقد هستند که قاسم بن أصبغ به ولید بن خیزران کمک کرده است تا اثر تاریخی یک اسپانیایی را که در قرن چهارم و پنجم میلادی می زیسته از لاتینی به عربی برگرداند. این اثر که کتاب التاریخ بوده از هروشیش است که مترجم آن را برای المستنصر بالله اموی زمانی که ولی عهد بوده ترجمه کرده است. نسخه عربی این کتاب که ابن خلدون هم از آن استفاده کرده در کتابخانه دانشگاه کلمبیا به شماره H 393 71 2 x باقی مانده است.

گفته می شود که احمد بن محمد رازی نیز از این ترجمه عربی استفاده کرده و علاوه بر آن از منابع دیگری هم بهره گرفته و بخش جغرافیایی کتاب تاریخ اندلس خود را فراهم آورده است. این قاعده ای بود که بعدها هم رعایت شده مورخان اندلس، اول جغرافیای اندلس را می آوردند و سپس تاریخ را.

احمد بن محمد رازی را مقلب به «تاریخی» کرده اند و این به خاطر فراوانی کارهای تاریخی اوست. برخی از آثار او که در منابع بعد از آنها یاد شده عبارت است از:

الف: اخبار ملوک الاندلس که ابن حزم از آن نام برده است (رسائل ابن حزم: ۲ / ۱۸۴).

ب: صفة قرطبه که باز ابن حزم از آن یاد کرده است (رسائل ابن حزم: ۲ / ۱۸۴).

ج: الاستیعاب فی أنساب مشاهیر أهل الاندلس که پنج مجلد بزرگ بوده است.

د: مسالک الاندلس و مراسیها و امهات اعیان مدنھا و اجنادھا الستة، کتابی در طرق و راه های اندلس و شهرهای اصلی و مراکز لشکری و ویژگی های هر شهر. (رسائل ابن حزم: ۱۷۲/۲ - ۱۷۳).

ه: اعیان الموالی.

متأسفانه از این حجم کار بزرگ و این همه آثار مکتوب تنها یک کتاب از وی باقی مانده است و این هم به دلیل از بین رفتن دولت اسلامی اندلس و بازگشت آن به جاهلیت و از میان رفتن بسیاری از آثار و مخطوطات است. در باره کاردینال تیجینیث گفته شده است که در سال ۹۵۰ / ۱۴۹۹ در غرناطه دستور داد کتب عربی را گردآوری کردند که بالغ بر دهها بلکه صدها هزار کتاب در علوم مختلف می شد و همه آنها را آتش زدند. برخی شمار آنها را تا هشتاد هزار نسخه عربی گفته اند و برخی تا یک میلیون و پنج هزار کتاب (بنگرید: حركة المقاومة العربية الاسلامية في الاندلس بعد سقوط غرناطة، عبدالواحد ذنون طه، بغداد ۱۹۸۸، ص ۱۸). #

آنچه این ضایعه را نسبت به آثار رازی جبران کرده است نقلهایی است که از آثار وی در کتابهای بعدی آمده و برای ما باقی مانده است. تقریباً بیشتر کتابهای رازی منابعی برای آثاری بوده که بعد از وی نوشته شده است. به نظر می رسد کتاب وی در اخبار ملوک الاندلس منبع اصلی مؤلفان ناشناخته ای بوده است که کتاب فتح الاندلس و اخبار مجموعه و ذکر بلاد الاندلس را نوشته اند. دو کتاب اول در سال ۱۸۸۹ در الجزائر و ۱۸۶۷ در مادرید به اسپانیایی ترجمه و چاپ شده است. سومین آنها در سال ۱۹۸۳ در مادرید چاپ شده است.

مورخان بعدی مانند ابن حیان، ابن آبار، ابن اثیر، ابن عذاری، یاقوت حموی، ابن الخطیب، حمیری و مقری از آثار او بهره برده اند.

با مراجعه به این نقلها می توان اهمیت متون یاد شده را به دست آورد. رازی به احتمال از اخبار مشرق اسلامی هم بهره برده است. اخباری که برخی از تابعانی که در فتوحات آن ناحیه دست داشتند، آنها را نقل کرده و در شرق منتشر کرده بودند. از آن جمله روایاتی است که رازی به نقل از محمد بن عمر واقدی در باره موسی بن نصیر نقل کرده و او هم به نوبه خود از موسی بن علی بن رباح از پدرش گرفته است. این علی بن رباح یکی از تابعانی است که همراه موسی بن نصیر در جریان حمله او به اندلس در سال ۹۳ بود.

بدین ترتیب باید گفت تاریخنگاری در این وقت در اندلس در پیوند با تاریخنگاری در شرق اسلامی بوده است. این ارتباط با رفت و آمد علما به عراق و حجاز وجود داشت کما این که قاسم بن أصبغ بیانی در سال ۲۷۴ (یعنی سال تولد احمد رازی) به مشرق آمد و مشایخ را ملاقات کرده و آثار و مؤلفات آنان را دید و آن نقلها را به شاگردانش در اندلس انتقال داد.

اما احمد بن موسی رازی ، بسیاری از اخبارش صرفا اندلسی است و به نظر می رسد که از آثار فراوانی که اندکی پیش از او یا معاصر با او تألیف شده بوده، بهره برده باشد. برای مثال وی از کتاب محمد بن حارث خشنی تحت عنوان قضاء قرطبه استفاده کرده است. همین طور از کتاب الفقهاء و القضاء بقرطبه و الاندلس از احمد بن محمد بن عبدالبر (م ۳۴۱) که البته شخصی به جز ابن عبدالبر معروف است. این اشاره در کتاب المقتبس (تحقیق مکی ، ص ۳۹) آمده است. وی در جای دیگری از أصبغ الکاتب الاشبیلی یاد کرده که صدوق و حافظ اخبار بنی امیه بوده است (المقتبس، ص ۲۷۷).

رازی از اخبار روزگار خود هم فراوان آورده که از آن جمله رخدادهای مربوط به زمان عبدالرحمان داخل است که از سال ۳۰۰ تا ۳۵۰ خلافت کرد. همین طور از مالیات های جاری هم اطلاعات قابل توجهی به دست داده است. #

رازی در اخبار خود بسیار دقیق بوده و خبری که نقل می کند سال و ماه و روز آن را معین می کند. نمونه های دقت دیگری هم در اخبار وی مشاهده می کنیم. چنان که اخبار وی تنها اخبار تاریخی نیست بلکه اخبار تمدنی و عمرانی هم مورد توجه اوست. همچنین او به صرف نقل اخبار اکتفا نکرده و گاه از خود ابراز نظر کرده دلیل اختلافات و نزاعها و نتایج آنها را بیان می کند. این خبر وی در باره عبدالرحمن داخل که از عرب ها برید و به سوی بردگان بربر روی آورد جالب است:

در این سال امام یعنی همین عبدالرحمان به ابن معاویه دستور داد تا بردگان زیادی از تمامی نقاط خریداری کردند که شمار آنها تا چهل هزار نفر در دیوان او رسید. دلیل این کار وحشت او از عربها بود که از وی اطاعت نمی کردند و رئیسشان ابوالصبح را کشته بودند. بدین ترتیب با بردگان و سپاهش بر اندلس تسلط یافت و این امر سبب ضعف عربها در اندلس و سخت گیری امویان بر آنان شد (فتح الاندلس، ص ۶۶ - ۷۷).

بخشی از کتاب مسالک الاندلس باقی مانده که البته نص عربی آن در دست نیست. تنها یک ترجمه اسپانیایی در دست است که آن هم از روی یک ترجمه پرتغالی بوده که در نیمه دوم قرن سیزدهم میلادی به دستور پادشاه پرتغال یک کشیشی با کمک یک مسلمان مغربی آن را ترجمه کرده بوده است.

احمد بن موسی رازی در دوازدهم رجب سال ۳۴۴ درگذشت.

{۳. عیسی بن احمد رازی}

با درگذشت احمد بن محمد رازی دانش تاریخ از این خاندان بیرون نرفت. عیسی پسر احمد کار را ادامه داد و کتابی در تاریخ اندلس برای مستنصر اموی نوشت. دو کتاب هم برای محمد بن ابی عامر، حاجب منصور نوشت یکی با عنوان الوزراء و الوزارة فی الاندلس و دیگری با عنوان الحجاب للخلفاء فی الاندلس. #

به نظر می رسد که عیسی به ذیل و تکمله نویسی بر کار پدرش در تاریخ ملوک اندلس اکتفا نکرد بلکه خود از آغاز حضور عرب در اندلس شروع به نگارش تاریخ آن دیار را کرد. اطلاعات وی نشان می دهد که او نیز اندلس و شهرها را به خوبی می شناخته و در نگارش تاریخ شهرها، با تاریخ کهن آنها نیز آشنا بوده است. وی اخباری هم از شاهان اسپانیایی که در حدود مرزی با عرب می زیستند به دست داده و آن اخبار نشان می دهد که از آنچه در آن نواحی می گذشته خبر داشته است. بسا وی این اخبار را از مسیحیانی که به آن نواحی رفت و آمد داشتند می گرفته است. علاوه بر آن که اعراب فراوانی در اندلس بودند که زبان رومانی را می دانستند و آنان نیز می توانستند از آن نواحی اخباری به دست آورند.

اخباری از وی را مقری در نفع الطیب و ابن حیان در المقتبس آورده اند.

در عرصه داخلی، عیسی باید بر کتابهای پدر خود فراوان تکیه کرده و بهره برده باشد. همین طور از آنچه بر جای مانده چنین معلوم می شود که وی از نویسندگان دیگری از جمله محمد بن موسی بن هاشم قرطبی معروف به اقسیتین (م.ح. ۳۰۷) استفاده کرده است. این شخصی است که علاقه اش به ادب و تاریخ روشن بوده و آثاری هم در این زمینه داشته است. یکی از معروف ترین آثار او طبقات الکتاب فی الاندلس است.

فرج بن سلام قرطبی که او هم به شعر و ادب و اخبار شناخته شده از دیگر منابع عیسی بن احمد است. این شخص به عراق رفت و با جاحظ هم دیداری داشت و کتاب البیان و التبیین و آثار دیگر او را از وی اخذ کرد و به اندلس آورد.

عیسی بن احمد در آثار خود از نامه های رسمی دربار اموی که از جای های مختلف می رسیده یا فرستاده می شده یاد می کند که نشان می دهد وی به آن رسائل دسترسی داشته است.

از آنچه برجای مانده چنین به دست می آید که عیسی بن احمد به روش سالشمار حوادث را می نوشته است. نمونه های فراوانی از آن را می توان در المقتبس ابن حیان (تحقیق مکی، ص ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۶۰، ۳۷۹، ۳۹۳) ملاحظه کرد. ابن حیان که فراوان از این کتاب بهره برده از آن با نام کتاب التاریخ یاد کرده است. مع الاسف این اثر هم برجای نمانده است. #

کتاب دیگری هم که او برای حاجب منصور یعنی محمد بن ابی عامر نوشت مفقود شده و تنها چند نقلی از آن توسط ابن الابار در الحله السیراء (۱۳۶/۱، ۱۴۰، ۲۵۸ - ۲۵۹، ۳۰/۲) باقی مانده است.

{تاریخننگاری در اندلس بعد از خاندان رازی}

{ابن ابی الفیاض}

وی در شهر استجه در حوالی سال ۳۷۵ به دنیا آمد اما در شهر المریه در سواحل جنوبی اسپانیا در ناحیه دریای مدیترانه زندگی کرد. این مؤلف کتابی در خبر و تاریخ داشته که ابن بشکوال در الصله ذیل شرح حال کوتاه او از آن یاد کرده است. ابن ابی الفیاض در سال ۴۵۹ درگذشته است.

از کتاب ابن ابی الفیاض که از آن با عنوان کتاب العبر یا العبره یاد شده جز قطعه کوچکی برجای نمانده است. علاوه بر قطعاتی هم سایر مورخان از وی نقل کرده اند. بخش برجای مانده که متن مهمی است چند سال پیش چاپ شد (به کوشش عبدالواحد ذنون طه، تحت عنوان نص اندلسی من تاریخ ابن ابی الفیاض، مجله المجمع العلمی العراقی، ج ۱، سال ۱۹۸۳، صص ۱۶۲ - ۱۹۳).

آخرین عبارت متن برجای مانده چنین است که تم الجزء الاول. تا اینجا اخبار حمله طارق بن زیاد بوده و آشکار است که مجلد بعدی از حمله موسی بن نصیر آغاز می شده است. از این نص و نصوص دیگر برجای مانده از وی چنین معلوم می شود که او هم در آغاز کتابش بخش جغرافی داشته و سپس به بیان تاریخ پرداخته است.

کتاب وی در باره تاریخ اندلس بوده اما نصی که ابن العذاری از وی نقل کرده مربوط به فتح السوس در مغرب دور است که به نظر می رسد وی در لابلائی مباحث خود به حوادثی هم که در آن نواحی بوده اشاره کرده یا پرداخته است. عبدالواحد مراکشی هم در کتاب المعجب فی تلخیص أخبار المغرب (ص ۴۵۶ - ۴۵۷) نصی از او نقل کرده است. این نص یک اطلاع فرهنگی است که اشاره می کند که در بخش شرقی قرطبه ۱۷۰ زن هستند که قرآن را به خط کوفی کتابت می کنند.#

از بخش های برجای مانده به دست می آید که اخباری را از روزگار خود از زبان معاصرانش شنیده که از آن جمله خبری است که از ابن حزم روایت می کند. (اعمال الاعلام، ص ۷۷ - ۷۸).

در کتابهای أعمال الاعلام ابن الخطیب، الحله السیراء ابن ابار، الصله ابن بشکوال و البیان المغرب ابن العذاری مراکشی هم قطعاتی از وی نقل شده است. همه اینها نشانگر آن است که کتاب العبر ابن ابی الفیاض کتاب مهمی بوده است.



{احمد بن عمر العذری}

معاصر ابن ابی الفیاض، مورخ اندلسی دیگری می زیست که در چهارم ذی قعدة ۳۹۳ به دنیا آمد و در آخرین روز شعبان سال ۴۷۸ از دنیا رفت. وی از قبیله عذره بود که قبیله ای عربی می بود و بعد از فتح اندلس در آنجا مستقر شد. وی به همراه پدرش برای تحصیل به مشرق آمد و به حجاز و عراق و خراسان رفت.

العذری آثار چندی داشته که در حدیث و سیره بوده و به دست ما هم نرسیده است. اما قطعه ای از کتاب جغرافی او با نام ترصیع الاخبار و تنويع الآثار، و البستان فی غرائب البلدان و المسالك الی جمیع الممالک باقی مانده که عشر از اصل کتاب هم نیست و عمده آن در باره تاریخ اندلس است.

دکتر عبدالعزیز الهوانی در سال ۱۹۶۵ این قطعه با ارزش را در مادرید به چاپ رساند. اهمیت این قطعه به خاطر آن است که یک نقص آشکار مطالعات اندلس شناسی را که مربوط به ثغر اعلی یعنی منطقه تدمیر در جنوب شرق اسپانیای فعلی است را پر می کند. وی به قراردادی که عبدالعزیز پسر موسی بن نصیر با حاکم آن ناحیه منعقد کرده اشاره کرده و سپس به فتنه ای که میان اعراب مضر و یمانی درگرفت پرداخته است. #

العذری از مناطق و شهرهای دیگر اندلس هم اطلاعاتی به دست داده است. همین طور اخبار با ارزشی از جنگهای محمد بن ابی عامر، حاجب منصور اموی در آن آمده است. جالب است که وی در باره هر منطقه، آگاهی های جغرافیایی به دست داده و سپس اخبار تاریخی را بیان کرده است. این همان قاعده ای است که در تاریخنگاری اندلس دیده می شود.

العذری هم مانند مورخان دیگر این دوره اندلس وابسته به حکام اموی و متمایل به آنهاست. اصلا نگاهش به آنان نگاه تقدیس آمیز است و لقب امام را برای او استعمال می کند. این کاری است که ابن حزم قرطبی هم می کند و به صحت امامت آنان باور دارد.

العذری غالباً تواریخ را هجری ذکر می کند اما گاه با تاریخ میلادی هم تطبیق می دهد و جالب آن که از برخی از تواریخ محلی اسپانیایی استفاده کرده و از آنها نام برده است.

مع الاسف در بخش اسلامی اندلس، از منابع خود به درستی یاد نکرده و با اشارات مبهم به برخی از آنها اشاره دارد. عبارات وی کوتاه، دقیق و زیباست و در عین حال به راحتی قابل فهم است. در این زمینه وی تابع همان ادبیات احمد رازی و فرزندش عیسی است.

به نظر می رسد در تاریخنگاری هم ابن ابی الفیاض و العذری تحت تأثیر همان روشهای خاندان رازی باشند و نتوانسته باشند روش تازه ای را ابداع کنند.

اما در قرن پنجم بود که یک مورخ برجسته و مبتکر با نام ابن حیان (م ۶۹۷) به میدان آمد، کسی که باید او را یکی از بزرگترین مورخان دوره اسلامی و شاید بزرگترین مورخ اندلسی دانست. تاریخنگاری اندلس با وی به اوج شکوفایی خود رسید. در باره وی می بایست جای دیگری سخن گفت.

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/639>

## مسأله «لزوم زنده بودن مرجع تقلید» در نیمه نخست دوره صفوی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۱ / ۰۱ / ۱۳۸۴

{مقدمه}

زنده بودن مجتهد به عنوان یک شرط برای مجتهدی که از مردم او تقلید می کنند، می تواند با این نظریه شیعه در بحث «امامت» هماهنگ دانسته شود که امام، برای همیشه به صورت آشکار یا مخفی، می باید به عنوان یک حجت از ناحیه خداوند در میان امت باشد. وقتی امام معصوم (ع) زنده است، حجت خدا اوست اما وقتی غایب است، نایب او، خاص یا عام، به عنوان ذیل بر او، برخی از وظایفش را عهده دار می باشد. بنابراین این، باید مجتهد زنده باشد تا بتواند نیابت از یک امام زنده ولو غایب را داشته باشد. این مسأله ای است که می خواهیم به آن پردازیم.

اما اصل بحث تقلید چه در فقه طرح شود و چه در اصول، و اعم از آن که فقه و اصول شیعه محل بحث باشد یا سنی، برای اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان پذیرفتنی بوده است که مستفتی باید به مفتی رجوع کند. چنین روشی، یک روش قدیمی اسلامی و سنت پذیرفته شده در فرهنگ اسلامی، و اصولاً سیره‌ای عقلایی به حساب می آید. قرآن هم در تأیید این سیره عقلایی تأکید می کند که اگر نمی دانید از کسانی که می دانند بپرسید.

از زمان پیامبر (ص) و پس از آن، افراد عامی برای دریافت احکام دین به پیامبر (ص) و سپس به امامان و علما برای حل مشکلات فقهی شان رجوع می کرده‌اند. همین امر سبب پدید آمدن مکاتب فقهی شد که اوائل در انحصار برخی از صحابه بود، سپس به تابعین رسید و بعد از آن کسانی که به عنوان محدث و عالم شناخته می شدند، این مسؤلیت را به عهده گرفتند. همان گونه که می دانیم این مکاتب که تعدادش در قرن سوم رو به ازدیاد نهاده بود، به مرور تا قرن هفتم در چهار مکتب فقهی محدود گردید. بعد از آن نیز، اجتهاد و افتاء در میان اهل سنت، در حد همان «حادثه» - یعنی مسائلی که عارض می شود، اعم از آن که حکم فقهی بطلبد یا نوعی حکم قضایی و حکومتی - باقی ماند.

باز شدن مجدد باب اجتهاد در میان سنیان مربوط به یکی دو قرن گذشته به صورت محدود، و دو دهه گذشته در حد وسیع است.

اما در شیعه، تحولی که اندکی بعد در اجتهاد و موقعیت پدید آمد یا به عبارتی وضعیتی که بود، توسعه یافت، اهمیت یافتن موقعیت مجتهد و بالا رفتن جایگاه و مرتبه او به عنوان نشانه دین در میان مردم بود. در فرهنگ شیعه، مجتهد تنها یک عالم نیست یک مرجع است، کسی است که علاوه بر آن که علوم یعنی نصوص مقدس را می‌داند، از یک قوه اجتهاد برخوردار است و این قوه همان است که چندین کار متفاوت را انجام می‌دهد. در موارد تعارض، می‌کوشد به یک نظر واحد برسد. در مورد حکم، تلاش می‌کند از میان احکام متصور، یک حکم قضایی را صادر کند. در میدان مصلحت اندیشی، تلاش می‌کند مصلحت را با تقدس متن مقایسه کند تا بتواند یکی را بر دیگری مقدم بدارد. و در جایی که دین لطمه می‌بیند و شبهه‌ای انتشار می‌یابد، وظیفه‌اش دفاع از دین و نفی شبهات است. اینها مناصبی است که به تدریج مجتهد جامع شرایط مقبول‌العام را به مرجع تبدیل کرده و منصب مرجعیت را پدید می‌آورد.#

شخصیتی که مجتهد در ارتباط با افتاء و فتوا دارد، آن است که آنچه را که او بدان رسیده، محفوظ به قرائن و شرایطی است که برداشت وی را از فلان حکم، به منزله یک حکم قطعی الهی قرار داده است. در این نگاه، فتوای هر مجتهد تا وقتی که مستدل به ادله و قرائن است، حکم الهی قطعی است. همین مطلب است که از مجتهد یک شخصیت زنده علمی - دینی می‌سازد که دیگر نفس علم و واقع‌نمایی نیست، بلکه مجموعه‌ای از استدلال و فهم و اجتهاد میان اصول و فروع و دانایی نسبت به مصالح و غیره است و به همین دلیل، صرفاً فتوای دینی نمی‌دهد بلکه سیطره روی کلیت دین در جامعه مقلدین دارد.

بنابراین، مجتهدی که در میان شیعه، صاحب نفوذ یا به اصطلاح صاحب حکم می‌شود، به نوعی زعامت می‌رسد که چیزی نزدیک به رهبری امت است. در این نگاه مجتهد دیگر یک مفتی ساده نیست بلکه حافظ دین و چهارچوب آن است.

از آثار دیگر اجتهاد زنده، آن است که نه تنها در «حادثه» که نیاز به اجتهاد زنده دارد است، بلکه در حوزه «مسأله» یعنی مسائل پیشین هم آراء جدیدی پدید می‌آید و به تدریج دامنه این اختلافات بیشتر و بیشتر می‌شود. آنچه مهم است باز بودن زمینه اظهار نظرهای تازه حتی در مسائل کهنه است که انعطاف فقه را بیشتر و بیشتر می‌کند، ضمن آن که ممکن است فاصله بیشتری با سنن پذیرفته شده پیدا کند و چهارچوب فقه را تهدید کند.

نپذیرفتن تقلید از مجتهد میت، ابزار مهمی در جهت ایجاد ارتباط میان مردم و مرجع تقلید زنده است. علاوه، نباید غفلت کرد که توجه مجتهد زنده به مصالح روز، در سیستم تقلید از مجتهد زنده بسیار اهمیت دارد. همین امر اگر به صورت طبیعی انجام گیرد، می‌تواند فقه را به روزتر کند، ضمن آن که باز باید گفت، این امر می‌تواند زمینه دور شدن از سنت‌های اصیل فقهی باشد.

### {اصطلاح مجتهدالزمانی در دوره صفوی}

از آثار مهم طرز فکر فقهی شیعه در زمینه اجتهاد و تقلید و موقعیت مجتهد به عنوان یک زعیم، آن هم در آغاز دوره صفوی، پدید آمدن اصطلاح مجتهدالزمانی بود. این اصطلاح برای فقیه جامع الشرائطی به کار می‌رفت که نوعاً منصب شیخ الاسلامی یا ملاباشی را داشت. نمونه‌هایی از کاربرد آن را در متون صفوی می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه در باره محقق کرکی گفته شده است که: «مجتهدالزمانی نواب و وکلا جهت او تعیین فرمودند و مهر توفیق ترتیب دادند.» (خلاصه التواریخ، قاضی احمد، ج ۱، صص ۳۱۳ - ۳۱۴)

نیز در باره شیخ عبدالعال - فرزند محقق کرکی - که شاه اسماعیل دوم، با به کار بردن این کلمه، از وی به عنوان مجتهد برتر خواست تا فرش سلطنت را برای او پهن کند. (نقاوه الاثار، ص ۴۱)

محقق خراسانی که روزگاری مدید در عصر شاه عباس دوم دارای برترین مناصب دینی اصفهان بود، در فرامین لقب مجتهدالزمانی داشت. (بنگرید: صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۲۵۲) در فرمان شیخ الاسلامی علامه مجلسی هم آمده است: #

صدور عظام و دیوانیان کرام و قضات اسلام و سایر اهالی شرع انور و حکام عُرف، هر گونه حکم شرعی که افادت و افاضت پناه، بنای تنفیذ و امضای آن نموده، موقوف بر تجویز دیگران ندارند و امری را که مجتهدالزمانی مشارالیه متوجه تحقیق و تشخیص آن شده باشد، در آن مدخلی و قضیه‌ای که نزد او فیصله یافته باشد به دیگری مرافعه نمایند و مرتبه دیگر متوجه تحقیق آن نگردند. (صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۲۳۵ - ۲۳۶)

همین تعبیر تا آخرین روزهای عصر صفوی در باره ملا محمد باقر خاتون آبادی که منصب ملاباشی را داشت، به کار می‌رفت. (وقایع السنین و الاعوام، «خاتون آبادی» ص ۵۵۹)

### {بالا گرفتن مباحث مربوط به اجتهاد و تقلید در دوره صفوی}

از زمانی که در مکتب حله، بحث زنده بودن مجتهد در فقه شیعه، به قعطیت رسیده و فراگیر شد، پیروان آن مکتب تا دوره صفوی، همچنان بر آن عقیده پابرجا بوده و به رغم مخالفت‌های اندک، آن را به عنوان یک

نظریه غالب در فقه شیعه می پذیرفتند. عبارت قطعی پذیرفته شده میان آنان این بود که «لا قول للمیت» مرده نظریه ای نمی تواند داشته باشد.

با این همه، بالا گرفتن اهمیت این بحث در آغاز دوره صفوی، سبب شد تا رساله های مستقلی در باره آن نوشته شود. بر اساس اطلاعاتی که شیخ آقا بزرگ در اختیار ما گذارده، می توان سیری از رساله های مستقل نخستین را تا دوره قاجار در این باره به دست آورد.

اشاره کردیم که مجتهد در جامعه شیعه از اعتبار خاصی برخوردار بود؛ اما این اعتبار باروی کار آمدن دولت صفویه دو چندان بلکه بیشتر گردید. مجتهد حتی کسی مانند شهید ثانی که در خارج از ایران می زیست، نایب امام زمان (ع) بود و به همین دلیل حکمش نافذ، گرچه او تأکید داشت که چنین نایب امام زمانی نباید تصور کند که مانند سلاطین از کر و فر برخوردار باشد و زندگیش شاهانه باشد. (رساله الاقتصاد و الارشاد، ص ۴۷ «رسائل الشهيد الثانی: ۷۹۲، ۲»)

این اعتبار مجتهد، می توانست بحث از زنده بودن یا میت بودن مجتهدی را که از او تقلید می شود، به صورت یک بحث مهم درآورد. بعدها افراد متمایل به گرایش اخباری گفتند که می توان احکام را از روی آثار مجتهدان گذشته، بیشتر عصر نخست، به دست آورد، حتی گفتند هر کسی می تواند با خواندن کتب حدیثی، به آن احکام عمل کند، اما در آستانه دولت صفوی که مجتهد جایگاه بالایی دارد، طبیعی است که این بحث می تواند به صورت یک بحث جدی درآید و غالباً با همان نگاه سابق که مجتهد باید زنده باشد و نه مرده.

محقق کرکی (م ۹۴۰) تئورسین دولت صفوی، بسان چند مسأله مهم دیگر مانند نماز جمعه و خراج، نخستین رساله مستقل را در این باره نوشت که مع الاسف بر جای نمانده و تنها برخی از استدلال های آن در رساله مستقلی که مقدس اردبیلی در این باره نوشته آمده است. این بار هم، درست مانند نماز جمعه که کرکی اولین رساله را نوشت و دومین را شهید ثانی (م ۹۶۵) در اینجا هم، دومین رساله مستقل در باره تقلید از میت - و البته این بار در تأیید نظر محقق کرکی - از آن شهید ثانی است. #

زمانی که شهید ثانی رساله مستقل خود را نوشت، نسخه ای از آن را برای سید فضل الله استرآبادی فرستاد. (در باره وی که عالم برجسته ای بوده و مقدس اردبیلی در مسائل عقلی، وی را جانشین خود کرده بنگرید: ریاض العلماء، ج ۴، ص ۳۶۱ - ۳۶۳) وی هم رساله ای در این باره نوشت و از رساله شهید به عنوان «رساله ای که برای ما فرستاده» (ذریعه، ج ۴، ص ۳۹۲، ش ۱۷۳۸، و نیز ش ۱۷۳۴) یاد کرد.

شیخ حسن صاحب معالم الاصول و فرزند شهید ثانی هم رساله‌ای در تأیید نظر پدرش در عدم جواز تقلید از میت نوشت. آقا بزرگ نسخه‌ای از آن را به خط خودش ملاحظه کرده است. (ذریعه، ج ۴، ص ۳۹۱، ش ۱۷۳۵) شیخ عبداللطیف بن نور الدین، رساله‌ای در باره جواز تقلید از میت، ناظر به رساله شیخ حسن نوشته است. (ذریعه ج ۴، ص ۳۹۳) بعدها فیض کاشانی رساله‌ای در این باره با عنوان التفقه فی الدین محاکمه بین الفاضلین نوشت و ضمن آن تصریح کرد که محاکمه‌ای است میان صاحب معالم با عالمی دیگر که عدم جواز تقلید از میت را تکلیف مالایطاق خوانده است. (ذریعه، ج ۱۰، ص ۱۵۳)

گفتنی است که صاحب معالم، بحث مستوفی در این باره را به کتاب دیگری تحت عنوان مشکاه القول السدید فی معنی الاجتهاد و التقليد ارجاع داده است. (این کتاب در اختیار نواده او شیخ علی بوده که با بسیاری از آثار دیگر از بین رفته است. بنگرید: ذریعه، ج ۲۱، ص ۶۰، ش ۳۹۴۸)

اما افراد دیگری که پس از آن در این باره نوشتند، عبارتند از:

شیخ محمد بن جابر بن عباس عاملی نجفی (م ۱۰۳۰) (ذریعه: ۴، ۳۹۳)

میرزا محمد بن الحسن الشیروانی (م ۱۰۹۸) (ذریعه ۴، ۳۹۳)

محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴) (ذریعه: ۴، ۳۹۳)

سید نعمت الله الجزائری با عنوان منبع الحیاء فی حجیة قول المجتهدین من الاموات که چاپ شده است.

سلیمان بن عبدالله الماحوزی (م ۱۱۲۴) (ذریعه: ۴، ۳۹۲) وی رساله‌ای هم با عنوان رساله فی عدم خلو کلّ زمان عن المجتهد الجامع للشرائط دارد که مربوط به همین بحث است (ذریعه: ۱۵، ۲۳۷)

محمد باقر وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶) (ذریعه: ۴، ۳۹۱)

و شماری دیگر. (بنگرید به مقاله «المؤلفات فی مسألة تقلید المیت» از استاد سید محمدرضا جلالی، در کتاب «هفده رساله مقدس اردبیلی» (قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵) صص ۵۹ - ۷۳ که از ۳۵ رساله مستقل در این باره نامبرده است.)

گفتنی است که از سال ۱۰۰۰ به، با ظهور تفکر اخباری و تألیف کتاب الفوائد المدنیه ملامحمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۳) جریان ضد اجتهاد و تقلید در میان علمای شیعه قوت گرفت (وی اساساً تقسیم عباد را به مجتهد و مقلد زیر سؤال برده و آن را نفی کرده است. بنگرید: الفوائد المدنیه، (قم، «۱۴۲۴» ص ۱۰۰) و کسانی مانند فیض کاشانی به سرعت مرید آن گشتند. (بنگرید به رساله الحق المبین، ص ۱۲ که اشاره به ملاقات خود با

استرآبادی در حرمین دارد و این که تفکر او بر وی اثر کرده و وی را هدایت کرده است.) طبعاً دنبال کردن تاریخچه بحث اجتهاد و تقلید از این زمان به بعد، در حیطه مقاله ما نیست. #

به اجمال باید اشاره کنیم که نحله اخباری تا اواخر قرن دوازدهم هجری نیرومند بود، اما با ظهور تفکر وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶) بار دیگر اجتهاد و تقلید زنده شد، به طوری که در قرن سیزدهم هجری، یعنی روزگاری که زان پس جریان اصولی بر جریان اخباری غلبه کرد و علم اصول به صورت شگرفی فربه و تنومند شد، مباحث اجتهاد و تقلید نیز بیشتر محل توجه واقع گردید. نکته مهم آن است که از آن به بعد، مسأله تنها گسترش علمی بحث اجتهاد و تقلید نبود، بلکه مهم آن بود که سازمان اجتهاد و تقلید یا به عبارتی سازوکار موجود در ارتباط میان مقلدان با مجتهدان، عمیق‌تر، منسجم‌تر و جدی‌تر درآمد که البته اوضاع سیاسی عصر قاجاری هم در جدایی میان حکومت و علما بی‌تأثیر در آن نبود. توان گفت اگر جایگاه مجتهدین در دوره صفوی به استناد حمایت حکومت بالا بود، در دوره قاجار این مطلب، ریشه‌های عمیق‌تر دینی و مردمی پیدا کرد. در این دوره، مرجعیت به عراق انتقال یافت، از حکومت قاجار جدا شد و تقلید از مجتهد برتر که ساکن نجف بود یا سامرا، به صورت یک اصل درآمد.

این علاوه بر آن بود که در نظام فقهی هم به دلیل تسلط افکار اصولی زمینه‌های نوگرایی آغاز گردید. این امر، البته به روزگار مشروطه و پس از آن مربوط می‌شود.

به لحاظ علمی باید گفت، از اوائل قرن سیزدهم به این سوی، دهها کتاب ویژه در موضوع اجتهاد و تقلید نوشته شد. علاوه بر آن که صدها کتاب اصولی این قبیل مباحث را دنبال کردند. فهرستی از آثار مستقل مربوط به اجتهاد و تقلید را - که بخشی از آنها اختصاص به تقلید از میت دارد - شیخ آقابزرگ طهرانی در الذریعه به دست داده است. (ذریعه، ج ۱، ص ۲۷۰ - ۲۷۳ ش ۱۴۱۷ - ۱۴۳۶. اینها آثاری است که نامش «الاجتهاد و التقليد» است. آثار فراوان دیگری در این موضوع نگاشته شده که نامش چیز دیگری است و در الذریعه پراکنده است، مانند العشره الكامله، قبس الاقتدار، مشکوه القول السدید، کفایه المستفید و...)

{مروری بر مهم‌ترین دیدگاه‌ها در زمینه شرط لزوم زنده بودن مجتهد}

گذشت که نخستین رساله مستقل در این باره، رساله محقق کرکی (م ۹۴۰) است که مع‌الاسف متن آن برجای نمانده است. تنها اشاراتی که به آن متن داریم، مطالبی است که مقدس اردبیلی (م ۹۹۳) از آن نقل کرده است. البته وی در این رساله، که موضوعش رد بر نظریه عدم امکان خلوص زمان از مجتهد است، نام صریحی از محقق کرکی ندارد، اما از وی تعبیر به «شیخنا» می‌کند و محقق رساله هم در پاورقی اشاره کرده است که مطالبی که وی از این «شیخنا» نقل کرده، همانهاست که محقق کرکی در حواشی خود بر شرایع آورده است. (هفده رساله



محقق اردبیلی، ص ۷۹، پاورقی ۱) محقق کرکی، در آن جا در باره عدم جواز تقلید از میت، ادعای اجماع کرده است. (نسخه‌ای از حاشیه محقق کرکی بر شرایع در کتابخانه مدرسه فیضیه به شماره ۱۴۱۸ موجود است. درباره این نقل نگاه کنید: الرسائل الفقهیه، وحید بهبهانی، (قم، ۱۴۱۹)، ص ۸)

مهم‌ترین استدلال‌های کرکی در باره عدم جواز تقلید از میت، سه دلیل است:

نخست آن که با مرگ مجتهد، اعتبار شرعی قول او از میان می‌رود.

دوم آن که دلایل فقیه، دلایل ظنی است آن گونه که وقتی آنها را اثبات می‌کند، معنایش این نیست که ضد آن حکم حتما ممتنع است. با چنین دلایل ظنی و این گونه نتیجه‌گیری، روشن است که حجیت آنها وقتی است که این ظن به درستی در ذهن مجتهد باشد. اما وقتی او مرد، این حالت از میان می‌رود. #

سوم آن که اگر کسی عمل به قول میت را تجویز کند، در زمان ما چنین چیزی ممتنع است، زیرا تقلید از اعلم و اورع واجب است و شناخت چنین امری نسبت به گذشتگان امری ناممکن است. (هفده رساله، ص ۷۹)

کرکی، در شرح الفیه شهید اول نیز بحثی را در باره اجتهاد و تقلید مطرح کرده و با اشاره به این که عبارت شهید با ظرافت اشاره به شرط حی در مجتهد دارد می‌گوید: فان ذلک مذهب اصحابنا الامامیه قاطبه که در کتابهای اصولی و فقهی خود آن را آورده‌اند. (رسائل الکرکی، ج ۳، ص ۱۷۵) همچنین در رساله کوتاه طریق استنباط الاحکام با اشاره به این که احکام منصوص در قرآن و سنت و آنچه که مُجمَع علیه علماست بدون اجتهاد قابل پیروی است [لیس هومحل الفتوی المحتاج الیه الی التقلید]، اما در احکامی که میان مجتهدان اختلاف است - و غالب آنها در مختلف علامه آمده - تقلید لازم است و این تقلید هم از مجتهد میت جایز نیست. همین طور در «حوادث» نیز عامی باید به مفتی رجوع کند و به مجتهد میت، نه حقیقتا و نه مجازا، مفتی اطلاق نمی‌شود. (رسائل الکرکی، ج ۲، ص ۴۹ - ۵۰)

مقدس اردبیلی قول به عدم جواز خلوص زمان از مجتهد را در صورتی قابل طرح می‌داند که تقلید از میت جایز نباشد، در حالی که وی معتقد است چنین تقلیدی جایز است و به این ترتیب مطالب محقق کرکی را نقد کرده است. گفتنی است که در ادامه رساله وی، رساله‌ای به صورت تعلیقه بر آن، از عبدالواحد تستری چاپ شده که تاریخ کتابت آن در سال ۱۱۱۷ است. (هفده رساله، صص ۸۷ - ۹۴) بر اساس رساله موجود از مقدس، وی ادله محقق کرکی را در عدم جواز تقلید از میت رد می‌کند، اما خود در مجمع الفائده با اشاره به این که این مسأله یک رساله مستقل می‌خواهد می‌گوید: عدم جواز تقلید میت به طور مطلق، مذهب بیشتر علماست. (مجمع الفائده و البرهان، ج ۷، ص ۵۴۹)

از دوره نخست صفوی و پیش از شهید ثانی، متن کوتاه اما قابل توجه دیگری در قالب اجازه از شیخ ابراهیم قطیفی در باره روا نبودن تقلید از میت در دست است. این اجازه در سال ۹۴۴ از سوی قطیفی برای سید جمال الدین بن نورالله بن سید شمس الدین محمد شاه تستری - جد قاضی نورالله تستری - نوشته شده است. وی در این اجازه با ستایش از سید جمال الدین، می گوید که وی از او خواسته است تا کتاب ارشاد الازهان را بر وی قرائت کند. وقتی تمام شده اجازه ای از وی خواسته است. قطیفی در مقدمه این اجازه پس از توضیحاتی می گوید: اجازه اگر مربوط به آثار حدیثی باشد، طبعاً احادیث، ثابت است و زنده و مرده بودن مجیز دخلی در صحت و فساد آن‌ها ندارد... اما اگر از کتب فقهی و فتاوی باشد، باز هم در مسائل فقهی مُجمَع علیه ایرادی ندارد. البته مسائلی هم که خلاف‌های نامتعارفی در آنها هست، باید در همین مجموعه اجماعی‌ها ملاحظه شود.... اما اگر فتاوی محل اختلاف بود، مجاز و دیگران تا وقتی که مجتهد زنده است می‌توانند به آنها عمل کنند؛ اما وقتی مرد، من حیث فتوایی، نمی‌تواند به آن عمل کند لان المیت لا حکم لفتواه فی العمل بالنسبه الیه، لان المیت لا قول له، ولا یحلّ تقلیده، حتی اگر مجتهد باشد، کما این که علامه در ارشاد و جز آن به آن تصریح کرده است.

شیخ ابراهیم قطیفی در شرح سرّ این مطلب که تقلید از میت در این قبیل مسائل اختلافی جایز نیست می گوید: سرّ روشن در این نکته، مراعات قرآن و حدیث و دقتدر آن دو و مُهمل نگذاشتن آنهاست [به این معنی که اجتهاد، سبب می‌شود تا مراجعه به قرآن و سنت همیشه زنده بماند نه آن که افراد صرفاً متکی به فتاوی گذشتگان بمانند و انصافاً این نکته‌ای بسیار پرمعناست] زیرا افراد غیر معصوم، جایز الخطا هستند. # بسا کسی که متأخر است، حتی اگر در علم و فهم همپای گذشتگان نباشد، چیزی بفهمد که آنها نفهمیده‌اند، مانند آن که برخی از ادله فاسد را اصلاح کند یا در جمع‌بندی میان مطالب به چیزی برسد که دیگران به آن دست نیافته‌اند. اگر قول مجتهد به طور مطلق قابل اعتماد باشد، در آن صورت انگیزه لازم برای بازنگری [معاوده النظر] در آیات کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) در کار نخواهد بود. و ذلک من أعظم المفاسد الدینیة. وی می‌افزاید: به علاوه، اجتهاد در مذهب شیعه، چیزی نیست که اصالتاً درست و روا باشد، بلکه ضرورتی است که ناشی از غیبت امام معصوم و عدم امکان دسترسی به فتوای ایشان است. در این شرایط، به مجتهد اجازه داده شده است تا وقتی که مراقب ادله قرآنی و احادیث نبوی و دیگر ابزار اجتهاد است، حق اجتهاد دارد. اما وقتی مرد و دیگری به جای او نشست، رجوع به آن فرد دیگر در مسائل اختلافی واجب خواهد بود.

بله، اگر روزگاری پیش آمد که زمان خالی از مجتهد گردید، اجازه استناد به فتاوی میت وجود دارد، با تأکید بر این که در تمامی زمان‌ها، از شب و روز، بر همه بندگان، آنان که استعداد دارند، واجب است تا در تحصیل اجتهاد بکوشند، گرچه این - عینی بودن - بعید است، زیرا پس از آن که واجب کفایی شد - اگر من به الکفایه

نیامد - بر همه عینیت پیدا می‌کند. همین طور نقل از میت برای کسی که در این طریق حرکت می‌کند، این که از مجتهدی نقل کند یا از عادل‌ی که او از مجتهدی در حال حیاتش گرفته و البته روشن است که اجتهاد هم مقول به تشکیک است و بر اساس رویه پذیرفته شده میان اصولیین، تجزی بردار هم هست. (بحار الانوار، ج ۱۰۸، صص ۱۲۱ - ۱۲۲)

به نظر نمی‌رسد کسی با این وضوح و روشنی به ابعاد معرفتی لزوم تقلید از مجتهد زنده در اصل استنباط از قرآن و سنت توجه کرده باشد.

{مفهوم مجتهد و اجتهاد در اندیشه شهید ثانی}

شهید ثانی از خطه جبل عامل - روستای جُبَع - خطه‌ای شیعی، آن هم اصیل برآمد. وی، جدای از داشتن خاندانی عریق و ریشه‌دار در تشیع، استادان برجسته‌ای داشت که از مکتب حله بهره‌وافی برده بودند. به علاوه، با مسافرت‌های فراوانش به عراق و استانبول و نقاط دیگر، از دانش و تجربه فراوان آن نواحی و نیز عالمان مشهور سنی در آن وقت بهره‌مند شد. در سالهای پایانی عمر که به شهادتش در سال ۹۶۵ ختم شد، بیشتر در بعلبک و جنوب لبنان سکونت داشت و به عنوان یک مجتهد مسلم و معتبر و قابل احترام میان مردم، به هدایت آنان و نیز تألیف آثار علمی متعدد و تربیت شاگردان مشغول بود. شرح حال خود نوشت وی که رخدادهای زندگی‌اش را تا سال ۹۵۳ در برمی‌گیرد، مسائل دوران تحصیل و نیز مسافرت‌های وی را به خوبی شرح می‌دهد. (رسائل الشهد الثانی، ج ۲، ص ۸۶۳ - ۸۸۳) وی پس از رسیدن به بعلبک اشاره می‌کند که در آنجا تدریس فقه را بر اساس مذاهب خمس آغاز کرده و با رفق و مدارا به زندگی میان مردم این شهر پرداخته است. ابن‌العودی که این ایام با شهید بوده می‌گوید، من در این دوره با وی بودم «و هو فی أعلى مقام و مرجع الانام و ملاذ الخاص و العام، و مفتی کل فرقه بما یوافق مذاهبها، و یدرس فی المذاهب کتبا، و کان فی المسجد الاعظم بها درس مضافا الی ما ذکر و صار أهل البلد کلهم فی انقیاده و من وراء مراده». (الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۸۲) بدین ترتیب وی در این دوره، مرجعیت عامه به دست آورده و مردم این شهر نیز کاملا مطیع وی بوده‌اند. عالمی که فتاوی وی را شفاها در این دوره جمع آوری کرده از وی با تعبیر «شیخنا و امامنا و سیدنا» یاد کرده است. (رسائل الشهد الثانی، ج ۲، ص ۱۱۸۹) در جای دیگری هم از وی به عنوان «الامام العلامه» از او یاد شده است. (رسائل الشهد الثانی، ج ۱، ص ۵۷۷) #

تا اینجا می‌توان دریافت که شهید در دیار خود، دست کم موقعیتی در حد مرجعیت محلی داشته و نفوذ میان مردم و انقیاد آنان را نسبت به مجتهد تجربه کرده است.

شهید ثانی در مجموع نوشته‌های خود که عمدتاً در پیروی از آرای شهید اول نوشته شد، همچنان بر آموزه‌های مکتب حلّه از طریق شهید اول تأکید می‌ورزید. در عین حال، بر اساس برخی از مستندات که وی در رسائل خویش آورده، چنین به دست می‌آید که وی در مباحث مورد نظر ما، از جمله بحث اجتهاد و تقلید، از واسطه دیگری هم بهره برده است و آن ابن ابی‌جمهور احسائی (متولد ۸۳۸ و زنده در ۹۰۱) است که کتابی با عنوان کاشف‌الحوال عن احوال الاستدلال (تحقیق احمد الکنانی، قم، مؤسسه ام‌القری، ۱۴۱۶) نگاشته و شهید ثانی از آن تأثیر پذیرفته، گرچه آشکارا برخی از دیدگاه‌های وی را نمی‌توانسته بپذیرد. نمونه آن باور احسائی به نیاز به علم کلام (کاشف‌الحوال، ص ۸۴ - ۸۵) و مطالبی است که شهید ثانی در رد آن دیدگاه گفته است. احسائی نیز که شیفته آثار مکتب حلّه است، گرچه علایق عرفانی دارد، معتقد است که عمل به فتاوا بعد از مردن مفتی، جایز نیست. استدلال وی همان ادله‌ای است که در آثار اصولی مکتب حلّه آمده است. وی نگارش آثار فقهی را توسط پیشینیان فقط برای افزایش تجربه اجتهادی می‌داند و الاً اجتهاد را در هر زمان لازم دانسته و آن را حلال «الحوادث الواقعه» می‌داند. (کاشف‌الحوال، ص ۹۷ - ۹۸) عدم جواز تقلید از مجتهد زنده، در این وقت، از مسائل پذیرفته شده در میان مجتهدان شیعه بوده و قید می‌شده که تقریباً همه متأخران بر این باور هستند.

در مکتب حلّه، قدرت مجتهدان قابل توجه بود و مردم به عنوان مقلد می‌بایست از مجتهد که به عنوان نایب امام زمان (ع) شناخته می‌شد، پیروی می‌کردند. شهید ثانی کاملاً به این جهات توجه داشت. طبعاً مفهوم اجتهاد و تقلید در این نگرش جایگاه خاصی داشت و این که وی در آثار متعدد خود به آن پرداخته، نشانگر آن است که در ذهن وی نیز «مجتهد» جایگاه ویژه‌ای داشته است. شهید در باره عدم جواز تقلید از میت، همان ایده مکتب حلّه را مورد تأکید قرار داده و در این زمینه با دیگر مجتهدان بنامی مانند محقق کرکی همراه است. این ایده همان گونه که گذشت، نقش قابل توجهی در ایجاد پیوند میان مقلدان با مجتهدان زنده و سپردن سامان زندگی دینی آنان به دست نایبان امام زمان (ع) داشته است.

جدای از آنچه شهید در رساله مستقل خود در عدم جواز تقلید از میت آورده، شهید در رساله الاقتصاد و الارشاد که خلاصه ایده‌های خود را در زمینه مسائل مهم ارائه کرده باز هم درباره اجتهاد سخن گفته است. اجتهاد تأمل و تفکر در ادله شرعی برای به دست آوردن ظن شرعی به احکام فرعی است. مجتهد هم کسی است که این قوه فکری و ملکه استدلال را دارد. احکام و شرایط اجتهاد در ادامه آمده که همان کلیات سابق است، اما نکته بدیع آن که وی از شهید اول (در ذکری) آورده، آن است که: اجتهاد در روزگار ما سهل‌تر از گذشته است، زیرا زحمت جمع‌آوری اخبار و اقوال و جرح و تعدیل را گذشتگان کشیده‌اند. (بنگرید: ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۹. عبارتی که شهید نقل کرده، حتماً از کاشف‌الحوال، ص ۱۳۷ گرفته در حالی که آنچه در

ذکری آمده، مطلبی قریب به آن است. این شاهد بر استفاده شهید از کتاب ابن ابی‌جمهور احسائی در مباحث اجتهاد و تقلید است.) آنگاه شهید ثانی می‌افزاید: و در زمان ما، از زمان شهید اول هم اجتهاد آسان تر است، زیرا شهید اول و دیگران زحمت زیادی در تنقیح و تهذیب و راه اجتهاد کشیده‌اند. (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۷۲) #

شهید در ادامه در باره تجزّی در اجتهاد و جواز آن سخن گفته و باب پنجم مباحث اجتهاد را به بیان کیفیت استدلال اختصاص داده است. حاصل این بیان آن است که اجتهاد در میان شیعه، در غایت سهولت است و دلیل آن کثرت فتاوی و احکام روایت شده از امامان (ع) است که بر اساس قواعد عقلی و کَلّی بیان شده در فرمایشات آنان - مانند استصحاب و براءت - می‌توان استنباط و اجتهاد کرد.

اما فرق میان مجتهد و مفتی و قاضی؛ مجتهد کسی است که استدلال بر احکام شرعی می‌کند، مفتی، مجتهدی است که همان مطالب را برای مستفتی اعلام و بیان می‌کند و قاضی هم همان مجتهد است که فیصله دعاوی می‌دهد.

اما این که آیا خلوّ زمان از مجتهد ممکن است یا نه، شهید قائل به عدم جواز خلوّ زمان از مجتهد است، چیزی که ملازمه با عدم جواز تقلید از میت دارد. چون اگر مجتهد نباشد به ناچار بحث تقلید از میت پیش می‌آید. این بحث، یکی از بحث‌های حساس است که شهید تازه‌هایی هم در آن دارد، گرچه پیش از وی مفصل بحث شده است. (از جمله بنگرید: کاشفۃ الحال، ص ۱۴۸)

وی در ابتدای رساله یاد شده به توجیه نیاز شریعت در هر زمان به یک حافظ و ناصر در تبلیغ احکام برای مکلفین می‌پردازد. این استدلالی مشابه استدلال لزوم وجود «حجت» در هر زمان است. شهید می‌گوید: همین نیاز است که سبب شد خداوند نبی و امام بفرستد تا آن که کار منتهی به امام زمان (ع) شد. مصلحت الهی، سبب غیبت آن حضرت شد، اما نواب خاصه‌ای معین کرد که واسطه میان او و مردم باشد «للتوسط بینة و بین الرعايا فی تبلیغ الحکم». در اینجا آنچه در ذهن شهید است، تنها تبلیغ است، اما به معنای نفی وظایف دیگر نیست، چرا که اوّلاً خود وی در آغاز همین رساله در کنار عبادات و معاملات از قسم سیاسات صحبت کرده، ثانیاً از وظیفه قضاوت که اختصاص به مجتهد دارد بحث کرده است. وی ادامه می‌دهد: اکنون که در غیبت امام هستیم و نایب خاص هم نیست، ناچاریم از داشتن فرد عارف عادل ظاهر که مردم در احکام شرعی به او مراجعه کنند، در غیر این صورت اوضاع احکام شرعی در هم می‌ریزد و احکام الهی تعطیل می‌شود. در واقع، بقای علم بدون عالم ناممکن و بقای حکمت بدون حکیم نامعقول است. این شخص که محل رجوع ماست، نباید مقلد باشد، برای این که مردم در مسائل جدید، الاحکام الحادّثة المتجدّده که هیچ کس پیش از آن طرح

نکرده، نیازمند به او هستند. مردم مفتی و حاکم «قاضی» می‌خواهند و حکم و افتاء برای مقلد به اجماع علما جایز نیست. وی در اینجا مطلبی را از ابن ابی‌جمهور احسایی به نقل از کتاب کاشف‌الحال او نقل کرده‌است. (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۷۹ - ۷۸۱)

بحث دیگر او در باب اجتهاد، یاد از علومی است که فراگیری آنها برای مجتهد ضروری است. در اینجا به مناسبت باز بحث از دانش کلام پیش می‌آید که آن زمان عنوانی کلی برای مسائلی از ریاضیات و طبیعیات و الهیات بود. وی با اشاره به این مطلب می‌گوید: تردیدی نیست که ایمان توقفی بر این امور ندارد. اجتهاد بر ایمانی به اندازه آنچه که در درستی نماز معتبر است، توقف دارد نه بیشتر. اما بلافاصله شهید به نکته دیگری توجه می‌دهد و آن این که آیا واقعا وظیفه مجتهد فقط بیان چند حکم شرعی است، یا آن که رسالتش شامل «دَفْعُ شُبُهَ المعاندین و دفع اعتراضات المخالفین» هم می‌شود؟ وی می‌گوید: آن مطلب بحث دیگری است و ما در اینجا فقط از اجتهاد مصطلح بحث می‌کنیم. وی حتی به دانش اصول فقه و تورم بیش از حد آن هم اعتراض کرده می‌نویسد: بسیاری از مباحث آن بی‌فایده است (فکثیر من مسائله لاطائل تحته). (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۸۵ «الاقتصاد و الارشاد، ص ۳۹»)#

آنچه هست این که شهید می‌کوشد تا راه مجتهد شدن را هموار کرده، آن را آسان‌تر کند. وی سپس به بیان تعریف و مفهوم تقلید می‌پردازد: «قبول قول دیگری به طور مطلق»، این معنای تقلید است، چیزی که روزانه مکرر در زندگی افراد انسانی در مسائل مختلف رخ می‌دهد. شهید توضیح می‌دهد که از میان فقهای شیعه، تنها فقهای حلب بودند که اجتهاد را برای همه به طور عینی واجب می‌دانستند. جواز تقلید هم چندین شرط دارد: مقلد، خود مجتهد نباشد، مجتهدی که انتخاب می‌کند، قولی در آن مسأله داشته باشد، عادل باشد، زنده باشد، اعلم و اورع باشد، مستقیم فتوایش شنیده شود یا بتوان به کتابتش اعتماد کرد. مشکل آن است که فهم فتاوی علما از عبارات آنها دشوارتر از فهم احکام دین از منابع اصلی آن کتاب و سنت است. (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۸۸ - ۷۸۹) شهید در این جا باز بحث تقلید از میت را آغاز می‌کند و به اختصار ادله قائلین به آن را شرح داده قدمی‌کند. اینها مطالبی است که مفصل آنها در رساله شهید آمده است. اما موعظه او برای مجتهدین که نایب امام زمان (ع) هستند شنیدنی است.

مجتهد نپندارد چون نایب امام زمان (ع) است، باید همانند سلاطین دنیا، برای خود شرف و نسب و جاه و جلالی قائل باشد، زیرا این قیاس باطل و تصور فاسدی است که پایه‌ای در شریعت ندارد. برای این که اگر یک برده هم مجتهد شد و همچنان برده بود و بایست خدمت مولایش کند، مولایش باید فتوای او را در احکام شرعی بپذیرد. چنین است اگر سلطان باشد. درست همان طور که سلطان باید شهادت کسی که هلال

ماه را دیده بپذیرد، حتی اگر شاهد از فقیرترین مردمان و کوچکترین آنها باشد. بدین ترتیب، متابعت از مجتهد در احکام شرعی، دلالت بر شرف و برتری او نیست. همین تصور باطل است که سبب شده هر کسی که مدعی اجتهاد است، از سوی دیگران، متهم به حبّ ریاست و تقدّم خواهی بر عام و خاص بشود و پیرویش برای افراد مشکل پسند، دشوار باشد و انقیاد مردم نسبت به او سخت شود. این چیزی است که باب اجتهاد را می‌بندد، احوال بندگان خدا را مختل کرده، احکام را تعطیل و اسلام را از بین می‌برد. (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۹۲ - ۷۹۳ «الاقتصاد و الارشاد، ص ۷۹۳»)

پیش از آن که باز به سراغ رساله شهید در باره عدم جواز تقلید از میت برویم، تأکید داریم که شهید ثانی که سخت شیفته شهید اول بود، وی خاتمه المجتهدین می‌نامید (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۱۱۸۰) و بدین ترتیب میان زمان شهید اول تا زمان خود را خالی از اجتهاد واقعی می‌دید.

شهید باب دوم کتاب منیه المرید (تألیف در ۹۵۴) خود را که در آن نظام تعلیم و تربیت اسلامی را شرح می‌دهد، به آداب فتوا و مفتی و مستفتی اختصاص داده اما به جز کلیات آن هم بدون قیل و قال‌های علمی، چیزی نگفته است. وی به اجمال از شرایط علمی و اخلاقی مفتی سخن گفته، روش پاسخ‌گویی به استفتاءات و نیز اخلاق استفتاء را مورد بحث قرار داده است. در این بحث اشارتی به هم بحث تقلید میت کرده و با اشاره به اینکه غالب سنیان به آن معتقدند، می‌گوید که مشهور بین اصحاب ما، به ویژه متأخرین - که همان مکتب حله به بعد است - عدم جواز است. (منیه المرید، ص ۳۰۵. بحث وی را در باره برخی دیگر از تفریعات مربوط به اجتهاد و تقلید بنگرید در: تمهید القواعد، (قم، ۱۴۱۶)، ص ۳۱۵ - ۳۲۳) #

{شهید ثانی، علمای عجم و نقد دین‌شناسی آنان}

شهید ثانی به رغم آن که در یک دوره حساسی به لحاظ نیرو گرفتن شیعیان در ایران می‌زیست، اما به ایران نیامد؛ بلکه به عکس مدت‌های مدید در استانبول و دیگر شهرهای سنی و در کنار علمای آن دیار بسر برد. این که وی چه تصویری از ایران صفوی داشته، درست نمی‌دانیم، زیرا دست کم تاکنون اشارتی از وی در این باره نیافته‌ایم، اما هرچه هست، او موضع محقق کرکی را می‌دانست و از آمدن بسیاری از علمای عاملی در دوره طهماسب به ایران خبر داشت. برخی از شاگردان او که مهم‌ترین آنها شیخ حسین بن عبدالصمد بود و نه تنها شاگرد که رفیق و همراه او بود، به ایران آمدند. مشکلی که شهید ثانی با علمای عجم داشت، این بود که این جماعت خود را اهل علم می‌دانند اما بیشتر در پی تحصیل علوم حکمی مانند منطق و فلسفه و غیر ذلک هستند. وی برخی از این دانش‌ها را فی حدّ نفسه حرام می‌داند و برخی را هم به خاطر تعارض با کار واجب تحصیل علوم دین، رد می‌کند. وی می‌گوید: علمای عجم تصور می‌کنند این نوع از تحصیل، فضیلتش

بیشتر و نفعش کامل تر است، در حالی که این عین خذلان الهی است. وی می‌گوید: این که کسی تصور کند از پیروان سید المرسلین است و در همان حال به احیای مرام ارسطو و دیگر حکمای هم مسیر او بپردازد و دین خدا را که تمامی اهل آسمان و زمین به آن باور دارند، رها کند، این جدا شدن از دین الهی است. (رسائل الشهید الثانی، ج ۱، ص ۵۵ «رساله تقلید میت»)

بدبینی شهید ثانی به علمای عجم، در جای دیگری هم انعکاس یافته است. وی در بیان شرایط اجتهاد، دورترین افراد و روش‌ها را به اجتهاد واقعی، همین روش علمای عجم می‌داند «و أبعد الطرق الی هذا المطلب طریق العجم». زیرا مناط تعلیم و تعلم آنان در فراگیری عربی، در مناقشات لفظی و عبارات و تعریفات خلاصه می‌شود، به طوری که عمری را در تعلیم و تعلم این امور صرف می‌کنند، اما قدرت درک مدلولات الفاظ عربی را با سهولت ندارند. در حالی که معانی و بیان دخالت در شناخت لغت عرب دارد، اما اینان آن را از شرایط اجتهاد نمی‌دانند. (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۸۵ «رساله الاقتصاد و الارشاد، ص ۳۹»)

باید توجه داشت که ذهن شهید ثانی، یک ذهن فلسفی نیست، حتی ذهن کلامی بسان آنچه که میراث قسمی از مکتب حله - اقتباس شده از خواجه نصیر و تجلی یافته در اندیشه‌های علامه حلی - بود نیست، بلکه بیشتر متمرکز بر فقه و اخلاق و علوم است که به این دو حوزه نزدیک است. به همین دلیل، دوری وی از اندیشه‌های عجمی، طبیعی است. وی در باب توحید، همان توجه فطری را در نیاز هر حادث به علت در شناخت صانع کافی می‌داند. وی آلودگی‌های فکری را که منجر به گل‌آلود شدن این شناخت فطری و بدیهی عقل می‌شود ناشی از «ترهات ملاحده» و «مزخرفات فلاسفه» می‌داند که «طبیعت» فکر و فطرت را از میان می‌برد. (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۵۵ - ۷۵۶ «رساله الاقتصاد و الارشاد، ص ۹ - ۱۰») ایمان از نگاه وی، هدایت و نور الهی است» و از راه «الهام و کشف و تعلم و استدلال» به دست می‌آید. آنچه مسلم است این که «تحصیل ایمان، متوقف بر دانش کلام و منطق و دیگر علوم تدوین شده نیست بلکه مجرد فطرت انسانی با اختلاف مراتب آن و نیز آگاهی‌هایی که در منابع شریعت از قرآن و سنت متواتره و شایعه به دست می‌آید در تحصیل ایمان کفایت می‌کند. وی با اشاره به مباحثات ساده کلامی در صدر اسلام، آنها را با «مباحثات و خصومات شایعه در زمان» خود مقایسه کرده و می‌کوشد تا آن مباحثات را بیهوده جلوه دهد. (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۵۸ - ۷۶۱) #

وی در باب ششم رساله الاقتصاد و الارشاد که ویژه علم کلام است با اشاره به این که علم کلام دانشی است که متکلمان برای شناخت خدا و صفات او وضع کرده‌اند و تصور می‌کنند نزدیکترین طرق است، می‌گوید: حق آن است که این راه، دورترین، سخت‌ترین و خطرناکترین راه است؛ و به همین دلیل پیامبر (ص) هم از



ورود به آن نهی کرده است. حدیثی هم نقل می‌کند که: «انّ شرّ هذه الامة المتکلمون». (رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۶۰) وی در فصل پس از آن ایراداتی هم به علم منطق وارد می‌کند و نشان می‌دهد که ایمان ساده عربی را به قیل و قال‌های علمای عجم و مکتب شیراز از نوع دوانی و غیاث الدینی و غیر ذلک ترجیح می‌دهد. گفتنی است که در سال ۹۵۴ زمانی که شهید منیه المرید را می‌نوشت، برخورد آرام‌تری با علم کلام کرده ضمن آن که علم کلام را یکی از علوم شرعی دانست، هیچ تندی در باره آن نکرد. (منیه المرید (تحقیق رضا المختاری، قم، ۱۳۶۸)، ص ۳۶۵ - ۳۶۶)

#### منابع

- بحار الانوار، ج ۱۰۸، محمد باقر المجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء
- تمهید القواعد، شهید ثانی، قم، ۱۴۱۶
- حیاء المحقق الکرکی و رسائله، محمد الحسون، قم، ۱۴۲۳
- خلاصه‌التواریخ، قاضی احمد بن شرف الدین الحسین الحسینی القمی، تصحیح احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش
- الدر المنتور من المأثور و غیر المأثور، عاملی، شیخ حسن، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ۱۳۹۸ ق
- الذریعه الی تصانیف الشیعه، آقا بزرگ طهرانی
- الفوائد المدنیه، میرزا محمد امین استرآبادی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳
- رسائل الشهید الثانی، تحقیق الشیخ رضا المختاری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰
- ریاض العلماء، میرزا عبدالله افندی، تحقیق السید احمد الاشکوری، قم، مکتبه السید مرعشی، ۱۴۰۹
- صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، رسول جعفریان، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹
- کاشفه الحال عن احوال الاستدلال، ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق احمد الکنانی، قم، مؤسسه ام القری، ۱۴۱۶
- مجمع الفائدة و البرهان، ملا احمد اردبیلی، قم، انتشارات اسلامی
- منیه المرید، تحقیق رضا المختاری، قم، ۱۳۶۸

نقاوه الاثار، محمود نطنزی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳

وقایع السنین و الاعوام، خاتون آبادی، عبدالحسین، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی اسلامیة،

۱۳۵۲

هفده رساله، ملا احمد اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/640>

## حیدر علی قلمداران و دیدگاه او در باب حکومت اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۶ / ۰۱ / ۱۳۸۴

### {شرح احوال}

حیدرعلی قلمداران، فرزند محمد اسماعیل، نویسنده، معلم، روشنفکر دینی و دگراندیش در مسائل اسلامی بود که طی چهار دهه پیش از پیروزی انقلاب اسلامی فعالیت فرهنگی و فکری داشت. وی که نام خانوادگی اش هیربد بود و سپس به قلمداران تبدیل شد، به سال ۱۲۹۰ شمسی (۱۳۳۳ قمری بر اساس گفته خودش در «حکومت در اسلام»، ج ۲، ص ۱۴۳) در روستای دیزیجان - از بخش خلجستان در میان راه قم، اراک، تفرش - به دنیا آمد.

در یادی از یار، تولد او را در سال ۱۲۹۲ دانسته و سن وی را در وقت درگذشت، ۷۶ سال عنوان کرده است. در تربت پاکان قم، سال تولد وی ۱۲۹۱ آمده که گویا مستند به نقل یکی از فرزندان وی شده است.

وی در سال ۱۳۱۹-۲۰ شمسی در قم سکونت گزید و حوالی سی سالگی به خدمت آموزش و پرورش این شهر درآمد و همزمان به کار نویسندگی به صورت مقاله و کتاب پرداخت.

قلمداران پس از چند دهه فعالیت فرهنگی و نویسندگی، در سال ۱۳۵۸ زمانی که در روستای خود (دیزیجان) بود، مورد حمله مسلحانه قرار گرفت که زخمی شد و از آن ترور جان سالم بدر برد. وی در سال ۶۰ دچار سکته مغزی شد و پس از گذراندن هشت سال بیماری طاقت فرسای فلج، در ۶۸، ۲، ۱۵ (۲۹ رمضان ۱۴۰۹) در سن ۷۸-۷۶ سالگی درگذشت و پس از آن که مصطفی حسینی طباطبایی، از دوستان و همفکرانش، بر وی نماز گزارد، در باغ بهشت قم دفن شد. کتابخانه وی هم به دلیل وجود آقای حسینی طباطبایی در بنیاد دائره المعارف به کتابخانه بنیاد آن انتقال یافت. (یادی از یار، ص ۱۵)

فعالیت فرهنگی و نگارشی وی از همکاری با مطبوعات دینی در دهه بیست آغاز شد. وی مقالاتی در نشریاتی مانند «استوار»، «سرچشمه»، در قم، و نشریاتی مانند «وظیفه» و «یغما» در تهران می نوشت. قلمداران در روزگار جوانی، در اواخر دهه بیست، مقالاتی در سال چهارم نشریه آیین اسلام به چاپ رساند. از جمله در شماره

۳۰ این سال مقاله ای تحت عنوان «آیا متدینین ما دروغ نمی‌گویند؟» چاپ شده که در یکی از شماره‌های بعد مورد انتقاد آقای محی‌الدین انواری قرار گرفت. (ش ۳۵، ص ۱۱)

همچنین در نشریاتی مانند نوردانش و ندای حق هم مقالاتی چاپ کرد. عنوان مقاله ای از وی در نوردانش این بود: «می‌دانید که اعمال زشت ما

موجب بدنامی دیانت است؟» (مجله نور دانش، سال اول، شماره ۲۹، ص ۸۰۴). وی در شماره‌های متعدد مجله هفتگی نور دانش و گاه سالنامه‌ها مقالاتی دارد. از جمله بنگرید به مقاله وی در همان نشریه، سال اول، ش ۳۶ و شعری که در باره آیه (أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً) سروده است. شعری دیگر در صفحه نخست شماره ۴۰ از وی چاپ شده است. #

نیز عنوان مقاله ای از وی در ندای حق، ش ۱۶۹ چنین بود: «مقلد یا محقق». عنوان مقاله ای از وی در مجله مسلمین هم این بود: من از عاشورا چنین می‌فهمم. (مسلمین، ش ۱۷، سال ۱۳۳۰، صص ۲۱-۲۰)

قلمداران از همان جوانی شیفته آثار آیت الله شیخ محمد خالصی گردید و به ترجمه آثار وی که قدری متفاوت از مشی رسمی تفکر شیعی با نگاه اصلاحی نوشته شده بود، همت گماشت. کارهای دینی وی از این زمان به بعد بیشتر ترجمه آثار خالصی بود. کتاب‌هایی مانند المعارف المحمدیه، احیاء الشریعه، الاسلام سبیل السعاده و السلام و الجمعه شیخ محمد خالصی را به فارسی ترجمه کرد.

نشریه هفتگی وظیفه که روزگاری همراهی و حمایت خالصی را پشت سر داشت، مقاله ای از قلمداران در ترجمه کتاب الجمعه خالصی چاپ می‌کرد که این مقالات که حاوی برخی از مباحث مربوط به حکومت دینی هم بود، بعدها تحت عنوان ارمغان الهی به صورت کتاب درآمد. این به جز کتاب او با عنوان ارمغان آسمان در بیان علل و عوامل انحطاط مسلمانان (۱۳۳۹) است.

مرحوم خالصی در مقدمه آن اثر، از قلمداران به عنوان جوانی یاد کرد که: «در عصر غفلت و تجاهل مسلمین... این حقایق را بدون ترس و هراس، با کمال شجاعت و دلیری منتشر می‌نماید.»

قلمداران، همچنین کتاب سه جلدی احیاء الشریعه خالصی را (که توضیح المسائل بود) به فارسی ترجمه کرد که در سالهای ۱۳۳۰، ۳۶ و ۳۷ چاپ شد. کتابچه ای هم با نام شَرَرُ فِتْنَةِ الْجَهْلِ فی ایران از خالصی توسط وی به فارسی درآمد که در سال ۱۳۴۴ ضمیمه یکی از نوشته‌های قلمداران با عنوان آیا اینان مسلمانند چاپ شد. علاوه بر آن در نشریه وظیفه، مقاله ای تحت عنوان «انحطاط مسلمین و چاره آن» به چاپ رسید. بخشی از آن در شماره ۶۳۰ (تیر ۱۳۳۸) و بخشهای دیگر در شماره‌های بعدی وظیفه آمده که بسیار طولانی است. چند مقاله

رد و ایراد بین قلمداران و حاج سراج انصاری در نشریه وظیفه به چاپ رسیده است. مجموعه نوشته حاج سراج که بخشی در باره همین علل انحطاط و بخشی هم در باره مسأله توسل و معنای اولوالامر است (تحت عنوان «در موضوع توسل و معنای اولو الامر») به صورت یک جزوه مستقل در هشت صفحه (ضمیمه وظیفه شماره ۶۹۷) به چاپ رسیده است. (تاریخ خاتمه آن، آبان ۱۳۳۹ است).

گرایش نخست قلمداران به زنده کردن تمدن اسلامی و بررسی علل انحطاط بود، به همین دلیل برخی از نوشته‌هایش را با عنوان «سلسله انتشارات حقایق عریان در علل و عوامل انحطاط و ارتقای مسلمانان» نشر می کرد. #

در همین فضا بود که توجهش به اصلاح‌گری جلب شد و این اصلاح‌گری از نظر او، که در فضای ایران شیعی می زیست، محصور در اصلاح تشیع گردید. وی که با نگاهی مذهبی و سنتی به سراغ این بحث آمده بود، حرکتش را با عنوان «مبارزه با بدعت» توجیه می کرد، این برخلاف و متفاوت بامشی کسانی بود که در ایران تحت تأثیر جنبش فکری در غرب، به اصلاح‌گری می‌اندیشیدند.

زمانی که قلمداران قدم در این مسیر نهاد، به طور طبیعی می‌بایست به تجربه‌های پیشین می‌نگریست و او این کار را با پیروی از شریعت سنگلجی (م ۱۳۲۲ش) و مهم‌تر از او سید اسدالله خرقانی (م ۱۳۱۶ش) و نیز شیخ محمد خالصی دنبال کرد. ورود در این‌ورطه او را به سمت و سوی هدایت کرد که پیش از آن، کسروی و حکمی‌زاده در آن‌گام‌هایی بر داشته بودند. وی که در جوانی مطلبی هم در نقد کتاب اسرار هزار ساله نوشته بود، سرانجام در همان مسیر افتاد، گرچه هیچ‌گاه تدین خود به اسلام را از دست نداد. در واقع قلمداران که به طور رسمی معتقد به اسلام بود و حتی در این باره، به خصوص اجرای احکام اسلامی، تعصبی خاص می‌ورزید، همزمان گرایش‌های اصلاحی تند همداشت، و این چیزی است که به عنوان یک وصف کلی می‌توان برای نوع اصلاح طلبانی که گرایش به نگرش‌های مشابه وهابیت دارند، ملاحظه کرد. در این گرایش، اصلاح‌گری همزمان متأثر از توجه به سنت از یک سو و مدرنیته از سوی دیگر است و این تناقض به‌طور بنیادی در اندیشه این افراد وجود دارد.

باید توجه داشت که در زمینه حکومت اسلامی، وی در مقابل کسروی قرار دارد و در حالی که کسروی مدعی آن است که در اسلام حکومت وجود ندارد، قلمداران سخت بروی و مطالبش در کتابچه پیرامون اسلام تاخته و تلاش می‌کند تا ثابت کند در اسلام، نظریه حکومتی خاص وجود دارد.

قلمداران کارش را از نقد گرایش‌ها و رفتارهای غلوآمیز شیعی (بر حسب آنچه خود تعریف می‌کرد) آغاز نمود و کتاب راه نجات از شرّ غلات را نوشت و ضمن آن به بحث از علم امام، ولایت، شفاعت، غلو و زیارت

پرداخت. کتابی هم در باره خمس داشت که طبق معمول، مطابق نوشته‌های افراد دیگری که در این جریان بودند، با عقاید فقهی پذیرفته شده در شیعه سازگار نبود و به صورت تکثیری به چاپ رسید. این تکثیر در اصفهان انجام شده و در واقع، کسانی که در پی اندیشه‌های غروی بوده و یکسانی میان این دو تفکر را دریافته بودند، اقدام به انتشار آن کردند.

کتاب راه نجات از شرّ غلات چندین بخش بوده و هر بخش آن اختصاص به موضوعی داشته است. بخشی از آن با عنوان زیارت و زیارتنامه زیر عنوان فصل پنجم کتاب راه نجات از شرّ غلات به صورت تکثیری چاپ شده است. #این کتاب همان عقاید رایج وهابیان را درباب زیارت بیان کرده و کوشیده است با استفاده از متون مختلف، ادله ای بر آن ارائه کند. قسمت دیگری از آن درباره شفاعت است که به سال ۱۳۹۲ق. چاپ شده است. وی در مقدمه آن کتاب اشاره می کند که چاپ این کتاب در قم مواجه با مشکل شده و وی مجبور شده است تا هر بخشی از آن را در شهرستانی به چاپ برساند.

قلمداران همزمان با حسینی طباطبایی و ابوالفضل برقی در تماس بود و برقی آنچنان که در خاطراتش نوشته، هم متأثر از کتاب راه نجات بود و هم مقدمه و حواشی برای کتاب شاهراه اتحاد او نوشت. ابوالفضل برقی شرحی هم از مخالفت برخی از طلاب در قم با قلمداران، پس از پیروزی انقلاب داشته و ماجرای تیراندازی به او و مجروح شدنش را در خاطرات خود آورده است. (خاطرات سید ابوالفضل برقی، ص ۱۲۶).

قلمداران با جریان مشابهی در تبریز که خانواده شعار آن را هدایت می کردند و دیدگاه‌های خود را در قالب تفسیر قرآن بیان می نمودند، ارتباط داشت. زمانی که در سال ۱۳۵۲ یادنامه ای برای میرزا یوسف شعار با عنوان یادنامه استاد حاج میرزا یوسف شعار چاپ شد، علاوه بر آن که جعفر شعار، پسر میرزا یوسف و رهبر بعدی این جریان در تبریز، در آنجا مقاله داشت، افرادی مانند ابوالفضل برقی و حیدرعلی قلمداران هم مقالاتی در آن یادنامه نوشتند. قلمداران در پایان مقاله خود در صفحه ۴۲ آن کتاب، به ستایش از میرزا یوسف پرداخت.

وی دو کتاب هم در اقتصاد اسلامی نوشت که یکی درباره زکات و دیگری در باره خمس بود. عنوان کتاب زکاتش حقایق عریان در اقتصاد قرآن بود که با نام مستعار الاحقر الحاج احمدنواندیش چاپ شد. کتاب خمس او که به صورت جزوه بود، دست کم دو بار به صورت پلی‌کپی انتشار یافت که بار دوم آن در ۲۲۰ صفحه رحلی منتشر شد و در پایان آن، جوابیه ای هم به یکی از نقدها داده شده بود.

نگرش وابستگان به این نحله در باره مفهوم امامت، به طور معمول بر این پایه است که نصوص امامت را به گونه ای دیگر توجیه و تأویل کرده و اعتقادشان حتی از شیعیان زیدی هم نسبت به امامت و جایگاه آن کمتر است. در این باره، قلمداران کتاب شاهراه اتحاد را در بررسی نصوص امامت نوشته است. این کتاب که با

مقدمه و حواشی سیدابوالفضل بر قعی که خود به مراتب در عمق بیشتری در این جریان حرکت می کرد، و در این اواخر یک سنی افراطی و وهابی شده بود، به صورت تکثیری به چاپ رسیده است. برای نمونه قلمداران طی صفحات ۸۶ و ۸۷ به مانند سنیان تلاش می کند تا معنای مولی را در حدیث غدیر از «اولای در تصرف» خارج سازد. #

همان زمان کتابی با عنوان ضرب شمشیر بر منکر غدیر از ذبیح الله محلاتی منتشر شد و قلمداران در پاسخ آن کتابی با عنوان پاسخ یک دهاتی به آیت الله محلاتی نوشت.

اشاره کردیم که وی حرکت فرهنگی اش را با عنوان مبارزه با بدعت و خرافه آغاز کرد. اینها دو مفهومی بود که در اندیشه اصلاحی او اهمیت بسیار داشت. او معتقد بود که رواج خرافات و بدعت ها سبب عقب ماندگی جامعه اسلامی و نیز بی اعتنایی نسل جوان به دین شده است. نمونه ای از بدعت هایی که وی به ما می شناساند، در این عبارت وی فهرست شده است:

«ما خود امروز شاهد و ناظر اعمال بسیاری هستیم که به عنوان اعمال دینی و اوامر مذهبی صورت می گیرد که نه تنها در دین خالص و شریعت صحیحه اسلامی اثری از آن نیست، بلکه شارع [در حال] مبارزه با آن است، چون تشریفات نامشروع برای اموات و ساختمان بقاع و ضرایح و تجدید و تعظیم قبور و وقف املاک و اشیاء بر گور مردگان و زیارت های اختراعی و مسافرت های بدعی مذهبی، و نذورات حرام بر آنداد و تعزیت و تظاهرات قمه زن، و سینه زن و مخارج و مصارف گراف و نوحه خوانی های ممنوع و قصیده پردازی های غالیانه و شبیه در آوردن خلاف شرع و عقل، و قربانی های ما أَهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ و خواندن دعا های مجعول و نامعقول در ایام و لیالی متبرکه و صدها از این قبیل که ما حتی به اشاره هم قادر نیستیم که آن ها را نام ببریم، نعوذ بالله من سخطه و غضبه»

قلمداران بر این باور بود که در مسیر زندگی خود، حرکتی در جهت مبارزه با بدعت داشته و همین امر، او را در معرض بلیات و مصایب متعدد قرار داده است. باید گفت، قلم آقای قلمداران بسیار تند بود و بسیار طبیعی بود که دیگران را بر ضد او تحریک کند. برای نمونه وقتی وی مجلد سوم کتاب راه نجات را به بحث از شفاعت اختصاص داد، علت ترویج عقیده به شفاعت را از سوی منبری ها و روحانیون، این معرفی کرد که «چون خود، سر تا پا آلوده معاصی و گناه اند و چنین کسان گاه باشد که در وجدان خود احساس گناه کاری و حقارت کنند برای آنکه در این وضع و حال شرکایی و رفقای داشته باشند تا از تنهایی و انفراد وحشت نکنند و رنج نبرند، دیگران را نیز بدین وضع و حال می خوانند و به این عرصه می کشانند، به گمان آنکه با رفقا و

شرکای بسیار، خدا را ناچار به صرف نظر از عذاب و عفو از کیفر خود خواهند کرد». (راه نجات از شر غلات، قسمت سوم، شفاعت، ص ۴). توجیهی سبکتر از این ممکن نبود!#

انتشار این قبیل آثار و مطالب، سبب شد تا وی به عنوان یک دگراندیش، با گرایش‌های وهابی شهرت پیدا کند. در این میان، محافل ولایتی مخالفت بیشتری با او داشتند، اما به‌طور کلی، حتی روحانیون معتدل نیز حاضر به پذیرش او نبودند. وی از جمع روحانیون، از آقای مطهری با احترام یاد می‌کند. این مطلب، در نوشته‌های پس از انقلاب اسلامی اوست. با دکتر شریعتی هم ارتباطاتی داشته و اشاره به آن دارد که تقریظ‌های مکتوب از وی در اختیار دارد. به علاوه، آنچنان که از کتاب راه نجات او، بخش سوم که شفاعت است به دست می‌آید، از نظریه تشیع صفوی شریعتی هم سخت متأثر است. باید یادآوری کرد که کتاب «تشیع علوی و صفوی» گویا نخستین بار در آبان ماه ۱۳۵۰ توسط انتشارات حسینیه ارشاد چاپ شد و قلمداران که بحث شفاعت خود را در سال ۱۳۵۱ نوشته، از تعابیری مانند «علمای شیعه صفوی» یاد می‌کند.

وی پس از بحثی در مجلد دوم کتاب حکومت در اسلام در باره مبارزه با بدعت و ذیل عنوان شرح بلیات من در مبارزه با بدعت گزارشی از زندگی فردی و فکری خود ارائه کرده است. این شرح شامل ترور وی در سال ۵۸ توسط گروهی که به نظر وی از مخالفان وی بوده و بیشتر تعلق به جریان‌های ولایتی تند در قم داشته‌اند، بوده است.

در کل باید گفت که در رژیم شاه، اعم از پهلوی اول و دوم، مبارزه خاصی با افکار اصلاحی از قبیل آنچه قلمداران مطرح می‌کرد، صورت نمی‌گرفت. در واقع، یکی از اهداف فرهنگی خود رژیم پهلوی تقویت جریان‌های اصلاحی بود. به همین دلیل بود که در دوره پهلوی اول، شریعت سنگلجی سرش به سلامت بود. در دوره‌های بعد هم جریان‌های مذهبی تا آنجا که دارای چنین موضعی بودند، مشکلی نداشتند. شگفت آن است که قلمداران حتی با انتشار مجلد اول کتاب حکومت در اسلام که می‌توانست کتابی خطرناک برای دولت باشد، با مزاحمت چندانی روبه‌رو نشد، با این حال، خودش بر این باور است که ترس و اضطراب در تمام این دوره داشته است.

{آثار ترجمه‌ای و تألیفی قلمداران از زبان خودش}

پیش از این اشاره‌ای به برخی از تألیفات مهم وی داشتیم و شرح دادیم که بیشتر آنها ترجمه آثار شیخ محمد خالصی است که با سلیقه‌ای خاص نگاشته شده است. رویکرد اصلی قلمداران در این نوشته‌ها، فکر اصلاحی او در مبارزه با بدعت و غلو بوده و تلاش کرده است برای درستی عقیده خود، از منابع قرآنی و حدیثی؛ اعم از شیعه و سنی استفاده کند. وی در پایان مجلد دوم کتاب حکومت در اسلام که در سال ۱۳۵۸ تألیف شده و



در شمار آخرین نوشته‌های اوست، شرحی از تألیفاتش به دست داده که مناسب است در اینجا برای تکمیل آنچه در وصف حال او گذشت، آن را نیز بیاوریم. وی در آغاز، فهرست ترجمه‌ها و سپس فهرستی از تألیفات خود را به دست داده است: #

«اینک باید دید که کتب و مقالات و آثار و رسالات من چه بوده‌اند و چه آورده‌اند که گروهی را آنچنان به خشم و کین آورده که مرتکب اعمالی چنین می‌شوند. از مقالاتی که من در جراید دینی و غیر آن می‌نوشتم امروز اثری نیست؛ زیرا بیش از بیست سال است که در هیچ روزنامه و مجله‌ای چیز نمی‌نوشتم. پس اگر بگویم انگیزه این جنایت به علت آن مقالات بیست سال گذشته است درست نیست و باید علت آن را در آثار موجود جستجو کرد. اینک فهرست آن آثار:

۱. اولین اثر مطبوعه از من، که به کثرت انتشار یافت، ترجمه مقداری از کتاب *كُلُّ الْبَصْرِ سِيرَةُ خَيْرِ الْبَشَرِ* مرحوم محدث عالیقدر حاجی شیخ عباس قمی است که حاوی اخلاق و کردار پیغمبر بزرگوار اسلام است.... ترجمه این کتاب در سال‌های ۲۴ و ۲۵ انجام شد.

۲. دومین ترجمه از من، کتاب *گرانقدر المعارف المحمّديه* مرحوم علامه خالصی در توحید، و ردّ شبهات مادیین و طبیعیین است که به عقیده دانشمندان آن روز، بهترین تألیف در این فنّ شریف بود. این کتاب که به نفقه مدیر روزنامه استوار چاپ شد با اینکه غلط‌های چاپی بسیار داشت، مع‌ذک امر روز کمیاب است.

۳ و ۴ و ۵. ترجمه‌های جلد اول و دوم و سوم کتاب *احیاء الشریعه فی مذهب الشیعه* علامه خالصی است که حاوی حکمت احکام آیین اسلام است. طبق آخرین دریافت علوم حسی و طبیعی، و سنگ محکمی است به دهان یاهوسرایان ملحد و مخالفان شریعت اسلام که از آن‌ها هنوز نسخه‌هایی باقی است به نام آیین جاویدان.

۶. ترجمه کتاب *الجمعه* در وجوب نماز جمعه، با نام *ارمغان الهی*.

۷. ترجمه جزوه فلسفه قیام حسینی.

۸. ترجمه وصیت‌نامه علامه خالصی است به نام *آیا اینان مسلمانند*.

۹. ترجمه کتاب *الاسلام فی سبیل السعاده و السلام* که یک دوره فقه دینی، و خود یک رساله عملی است که اصول و فروع اسلامی را با حکمت احکام آن شامل است.

۱۰. ایران در آتش نادانی ترجمه «*شرر فتنه الجهل فی ایران*» که راجع به خرافات شایعه در مشاهد و مدارس اسلامی چون نجف و قم و مشهد و سایر بقاع است.

۱۱. ترجمه کتاب مطابقت الاختراعات العصرية فی ما أخبر به سید البریه، تألیف ابوالفیض احمد بن الصدیق العماری الحسنی، که حاوی اخباری است از پیغمبر بزرگوار و در خصوص اختراعات و حوادث روزگار تألیف شده است و خود از بزرگ‌ترین معجزات رسولمختار است که اکثر پیش‌آمدهای عالم را در چهارده قرن قبل پیشگویی فرموده است. #

{أما تألیفات و تصنیفات من}

۱. اولین تصنیف چنان که قبلاً هم اشاره شده، پاسخی بود که در سال ۱۳۲۲ به اسرار هزارساله حکمی دادم و مورد تشویق مرجع وقت، مرحوم آیت‌الله فیض قمی قرار گرفتم و تحت دقت و نظر آیت‌الله گلپایگانی و آقای بدلا منتشر شد و جز چند نسخه از آن ماشین‌نشد و اکنون در دسترس نیست.

۲. کتاب ارمغان آسمان در بیان عوامل و علل ارتقاء و انحطاط مسلمانان، که در آن شرح ترکاحکام و سُنن مُسَلَّمه اسلام است که اعمال آن موجب ترقی و اعتلای مسلمین و ترک آن باعث ذلت اُمّت و استیلای دشمنان دین است و اشاره به پاره‌ای از خرافات شایعه‌می‌باشد. این کتاب نیز در همان بدو انتشار جالب توجه افکار و انظار بیداران روزگار از علمای ابرار چون آیت‌الله خالصی، و شهید مطهری و معلم شهید دکتر شریعتی گردید که علاوه بر تقدیرات شفاهی، تقریظات کتبی ایشان - رحمه‌الله علیهم - موجود است و آن در سال ۱۳۳۹ شمسی منتشر گردید.

۳. کتاب حکومت در اسلام که در آن شرح و اثبات وجوب تشکیل حکومت اسلامی طبق مقررات اسلام و خاتمه دادن به سلطنت حکام جور است و به همین جهت مورد بغض و عناد دولت طاغوتی گردید و مدت‌ها مؤلف در زیر نظر و بدبینی ساواک بود و موجب گرفتاری‌های بسیاری شد که همگان بیش و کم از آن واقفند. این کتاب نیز آنچنان مورد علاقه علاقمندان به حقایق دین شد که یکی از حجج و آیاتی که اکنون در ردیف صدرنشینان حکومت اسلامی است (ظاهراً اشاره به آیت الله منتظری) آن را چون درسی مغتنم و گران‌بها به شاگردان و مریدان خود القا و ابلاغ می‌نمود و در سال ۱۳۴۴ منتشر شد.

۴. کتاب حج یا کنگره عظیم اسلامی که در آن شرح عظمت و فواید و منافع حج اسلامی و کیفیت انجام آن - به نحوی که در صدر اسلام بوده - داده شد و رفع اشکالات و ایراداتی که مخالفان بدان آورده‌اند گردید و آن در همان سال‌های ۳۹ و ۱۳۴۰ منتشر شد.

۵. کتاب حقایق عریان در اقتصاد قرآن [زکات] که به نام بحثی در بیان مسائل اقتصادی اسلام چاپ‌های مکرر یافت، لیکن به علت مبعوض بودن مؤلف آن، به علت تألیف حکومت در اسلام که نامش در لیست سیاه

ساواک در ردیف دشمنان حکومت طاغوتی بود. این کتاب که در موضوع زکات اسلامی است چنانکه کتاب و سنت بیان می کند، نه آنکه شهرت نقص و فسادش گواهی می دهد، به اسم دیگران علی هیربد (نام اولیه وی حیدرعلی هیربد بوده) و احمد نواندیش در سالهای ۱۳۵۴ و بعد چاپ و منتشر شد.

۶. کتاب خمس که در آن شرح مسأله خمس ارباح مکاسب به طریقی که معمول است به تحقیق پرداخته و بطلان آنچه مشهور است را آشکار ساخته است و البته توضیح مطلبی چنین، موجب خشم و کین عده بسیاری می شود که دکان‌هایی از دین ساخته‌اند و به احتمال قوی همین تألیف انگیزه این تألیف [کذا] است. #

۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱. پاسخ‌هایی که به علمای طرفدار خمس کذایی در پنج جزوه در جواب پنج کتاب داده شده است و شاید کسانی که از پاسخ علمی و مقنع در مانده‌اند، اسب جهالت در سران رذالت رانده‌اند! هر چند بعید می نماید. [کتاب خمس قلمداران در قطع رحلی و به صورت تایی در اصفهان تکثیر شده و ضمن ۲۲۰ صفحه در نسخه‌های محدود توزیع شده است.]

۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶. کتابی است به نام راه نجات از شرّ غلات که در پنج قسمت تألیف شده است. قسمت اول آن در اثبات این حقیقت است که هیچ کس را بر علم غیب راهی نیست جز آنچه علام الغیوب به وسیله وحی بر پیغمبران نازل کرده است و آنان نیز به پیروان خود گفته‌اند. این قسمت در سال ۱۳۵۲ منتشر گردیده و قسمت دوم آن در بحث ولایت است که در آن مسأله ولایت - که آن را غالیان تا حدّ شرک جلی و بالاتر برده‌اند مورد تحقیق قرار گرفته و ولایتی که قرآن بدان امر می کند، توضیح کافی داده شده است. قسمت سوم در بحث شفاعت، قسمت چهارم در بحث زیارت و قسمت پنجم در معرفی غالیان است که ظاهراً این بخش‌ها به وسیله شخصی یا اشخاصی در حال چاپ یا در معرض انتشار باشد. بر حسب آنچه مؤلف در انتهای «راه نجات از شرّ غلات» نوشته، این کتاب در رد بر کتاب «امراء هستی» از ابوالفضل نبوی قمی نوشته شده است.

۱۷. کتاب شاهراه اتحاد، در شرح مهم‌ترین وسیله اختلاف میان مسلمانان است که به علت جهل جاهلان و تحریک و تشویق مخالفان اسلام در مسأله خلافت پدید آمده و بیش از هزار و سیصد سال موجب اختلاف و نفاق و شقاق مسلمانان گردیده است و اگر انصاف و وجدان حاکم شود به آسانی می توان بدان توفیق یافت و بنیاد اختلاف و افتراق را برانداخت.

۱۸. کتاب سنت رسول از عترت رسول، در اثبات این حقیقت است که اگر فرد یا جمیع مسلمانان در صدد نجات خود در دنیا و آخرت باشند، چاره‌ای ندارد جز اینکه احکام اسلام را از عترت پیغمبر، که ائمه اثنی عشر هستند، بگیرد و گرنه مذاهب دیگر هیچ کدام خالی از خطر نیستند.

۱۹. کتاب حاضر [حکومت در اسلام، ج ۲] است که در شرح وظایف حکومت اسلامی است که طبق فرمان روشن قرآن و سنت پیغمبر آخرالزمان باید جامعه و حکومت اسلامی به انجام آن بپردازد تا موجب سعادت دنیا و آخرت مسلمین شود. اینها است آنچه ما را در جامعه مان به چنین حالت درآورده است. (حکومت در اسلام، ج ۲، صص ۱۸۳ - ۱۷۹) #

آنچه در شرح بالا مورد نظر قلمداران بوده و آن را در ۲، ۱۱، ۱۳۵۸ نگاشته، نوعی کاوش‌گری در علت ترور خود بوده است. وی بیشتر روی کتاب خمس تأکید دارد و دیگر احتمالات را بعید می‌شمرد. اما پس از حروفچینی متن کتاب، در شرحی که به قلم خودش نوشته و به صورت عکسی در پایان مجلد دوم کتاب حکومت در اسلام چاپ شده، به بعد اصلی قضیه اشاره می‌کند و آن اینکه وی متهم به وهابی‌گری شده و برخی از افراطیون شیعه به همین دلیل اقدام به ترور او کرده‌اند. قلمداران در این متن خود را از این اتهام مبری دانسته و خود را شیعه ای واقعی می‌داند که به اخبار و احادیث اهل بیت وفادار بوده و در کتاب سنت رسول از عترت رسول این عقیده خود را بیان کرده است.

وی در این متن، با اشاره به اینکه مخالفانش گاهی او را سنی و زمانی وهابی قلمداد کرده‌اند، تقریباً به صورت دفاعیه، تأکید می‌کند که با نوشتن کتاب سنت رسول از عترت رسول تلاش کرده است تا احادیث اهل بیت را مبنای کار خود قرار دهد. او اتهامات سنی‌گری را رد کرده و در مقام شرح باورهایش تأکید می‌کند که:

«ما مسلمانیم که به یگانگی خدا چنانکه تمام انبیا و اولیا معترف و قرآن و نهج البلاغه و اخبار ائمه اطهار راهنمایی می‌کنند و عقل و وجدان گواهی می‌دهد و به رسالت جمیع پیغمبران که قرآن رسالت ایشان را تصدیق می‌نماید و به آنچه محمد رسول الله و آل او از جانب خدا بیان داشته‌اند و به بعثت یوم النشور ایمان داشته و در انگیزه این ایمان به آنچه در قدرت ما بوده عمل کرده و می‌کنیم».

تاریخ این مقدمه سیزدهم ربیع الاول سال ۱۴۰۰ قمری است.

ریشه‌های پیوند میان چند نفر از این نحله؛ امثال سید ابوالفضل برقی، مصطفی حسینی طباطبایی و قلمداران از یک سو، و نوشته‌های فراوان او مانند در شاهراه اتحاد و جز آن، زمینه را برای اتهامی که وی از آن گریزان است، به خوبی فراهم می‌کند. بحث از عدم دلالت حدیث غدیر بر امامت و ولایت! دیگر چه چیزی از تشیع باقی می‌گذارد؟ نقد زیارت و کاستن از آن در حد یک عبرت‌دیگری از قبرستان، چگونه با فرهنگ زیارتی شیعه که از قرن دوم - سوم به این سو در شمار میراث مکتوب و اصیل شیعه بوده، سازگاری دارد؟ و پرسش‌های دیگر که لایعد و لایحصی از مطاوی فرمایش‌های ایشان به دست می‌آید.

{در باره کتاب حکومت در اسلام}

یکی از آثار قلمداران، کتاب حکومت در اسلام؛ یعنی همین کتاب حاضر است که تألیف آنرا پس از دیدن خوابی در شب هیجدهم خرداد سال ۱۳۴۳، از صبح همان روز در روستای دیزجان آغاز و در ۲۳ رمضان سال ۱۳۵۸ یعنی ۲۶ دی ماه ۱۳۴۴ به پایان برده است. #

موضوع این کتاب حکومت از دیدگاه اسلام است؛ بحث بسیار مهمی که به نظر مؤلف از یک سو شیعه و سنی در آن به خطاهای فراوان رفته‌اند و از سوی دیگر، کمتر مورد توجه فقیهان و دین‌شناسان بوده و در واقع، به طور جدی به آن پرداخته نشده است. وی در مقدمه آن کتاب نوشته است:

«جای متتهای تأسف و غایت اندوه و دریغ است که حتی کسانی که خواب حکومت اسلامی می بینند و آرزوی پیدایش و به وجود آوردن چنین دولتی را در مغز خود می‌پروراندند و مردم را بدان می‌خوانند، حتی در خیال تحقق این آرزو تا پای زندان و اعدام می‌روند، هنوز حدود و رسوم و قواعد و مقررات اسلام را در این موضوع تعیین نکرده و نمی‌دانند که چه می‌خواهند و مردم را به چیز دعوت می‌کنند.»

مجلد اول این کتاب، که در اصل حکومت اسلامی و لزوم و وجوب آن است، در سال ۱۳۴۴ انتشار یافته، اما مجلد دوم آن، که در موضوع وظایف حکومت اسلامی است، به دلیل مشکلات مالی آن زمان تدوین نهایی نشده و بعدها در سال ۱۳۵۸ منتشر گردیده است. این کتاب از چند بخش اصلی تشکیل شده است (در کتاب، این بخش بندی به صورت مشخص نیامده و چهار قسمت کردن آن از ماست):

بخش نخست؛ تا حدود یکصد صفحه، در باره اثبات ضرورت حکومت اسلامی و توجه به آن، به عنوان یک امر دینی و فریضه ای حتمی و الزامی است. مقدمه این بحث، در چرایی بی‌توجهی جامعه اسلامی؛ اعم از شیعه و سنی به امر حکومت اسلامی است.

بخش دوم؛ بحث از انواع حکومت‌ها، حکومت اسلامی و به ویژه طرز انتخاب حاکم اسلامی در حکومت اسلامی است که تا حوالی صفحه ۲۶۴ کتاب ادامه می‌یابد.

بخش سوم؛ احکام مربوط به مناسبات میان مردم و حاکم است که شامل مباحثی چون نقض بیعت، لزوم اطاعت از امام، عدم لزوم اطاعت از حاکم متجاوز و غیره می‌شود. در این بخش، شرحی تاریخی هم از سیره خلفای عادل و در مقابل شرحی از سیره حاکمان فاسق به دست داده شده است. این مباحث تا حوالی صفحه ۴۰۰ ادامه دارد.

بخش پایانی؛ لزوم مشارکت در دولت، حلیت گرفتن حقوق دولتی و روا بودن گرفتنجوایز از سلاطین جور است که تا انتهای کتاب (صفحه ۴۳۰) ادامه یافته است.

در همه این مباحث، به جز توضیحات کلی که بیانگر دیدگاه‌های مؤلف در هر زمینه است، استفاده از قرآن و حدیث و سیره، به عنوان مهم‌ترین ادله، در صدر مباحث جای دارد. در ادامه، نمونه‌های تاریخی مورد توجه قرار می‌گیرد و در این زمینه، به طوریکسان از منابع شیعه و سنی، به عنوان دلیل و حجت استفاده می‌شود. #

{الف: ضرورت حکومت}

نویسنده در بخش نخست از «ضرورت حکومت در اسلام» قلم فرسایی می‌کند و می‌کوشد تا دو ابهام را رفع نماید؛ نخست ابهامی که در کلیت جامعه اسلامی از مفهوم حکومت اسلامی وجود دارد و کسی از آن سخنی به میان نمی‌آورد. دوم اشکال و ابهامی که کسانی چون کسروی مطرح کرده و معتقد بودند که آنچه به نام «نظام سیاسی در اسلام» شده، برای امروز نبوده و اینها ربطی به اسلام ندارد. وی به سبک و سیاق آن‌روزگار، تلاش می‌کند تا از زبان مستشرقان اثبات کند که اسلام به احکام سیاسی توجه‌خاص دارد و در آن زمینه دیدگاه‌های مشخص ارائه کرده است و منشأ این بی‌توجهی راه‌زمان، از افراط سنیان در امر حکومت، در اطاعت از هر فاسق و فاجر و افراط شیعیاندر منحصر کردن مفهوم «امام» در امام معصوم می‌داند که عملاً منجر به تعطیلی آن شده‌است. وی در اینجا، روایاتی از شیعه را که هر نوع حکومتی را پیش از قیام قائم باطلدانسته، مورد نقد قرار داده و این‌گونه روایات را مجعول می‌شمارد. او که در این زمینه، متأثر از کتاب به قول خودش نفیس، بی‌نظیر و شریف محو الموهوم خرقانی است، درباره این قبیل احادیث چنین نتیجه می‌گیرد که:

«هر چه هست اینگونه احادیث منشأ این عقیده سخیفه در جامعه شیعه گردیده که دولت حقه و حاکم بر مقدرات مسلمین تنها آن دولتی است که تشکیلات آن در آسمان ریخته شده و هیأت دولت آن را معصومین و فرشتگان، بدون دخالت آدمیان تشکیل دهند و حاکم و امام آن معصوم و منصوص من عندالله با نام و نشان مخصوص بوده باشد، به عبارت واضح: ملت شیعه اخیراً به هیچ تشکیلات سیاسی و اجتماعی علاقمند نبوده، بلکه پاره‌ای از آن‌ها دخالت در این امور را حرام و آن را خاص و مخصوص امام دوازدهم حضرت مهدی محمد بن الحسن العسکری ۸، متولد سال ۲۵۵ هجری می‌دانند و بس! نتیجه آنکه شیعه گرفتار بی‌عملی و بی‌مسئولیتی در قبال حکومت شده است.»

وی عامل دیگر این باور را آزارها و شکنجه‌هایی می‌داند که شیعیان در طول تاریخ گرفتار آن بوده‌اند و می‌گوید: شیعیان از بس در نهضت‌ها و قیام‌های خود شکست خورده‌اند، منتظر ظهور مهدی (ع) شده‌اند! به هر

روی، وی معتقد است: عاقلانه نیست که خداوند عالمیان سرنوشت امت را رها کرده باشد تا روزگاری دراز که کسی از راه برسد و آن را اصلاح کند و رهبری امت را در دست گیرد: #

«کدام معتقد به خدا و رسول و روز معاد و مؤمن به شرع ابدی اسلام است که بگوید احکام مهم اسلام و حدود قوانین الهیه باید منسوخ و معطل بماند تا فردی خاص و امامی مخصوص و منصوص با آن شرایط معهود، از جانب خدا بیاید و اجرا کند؟ و چه قدرتی قادر است امامی را که دارای آن شرایط و اوصاف است ایجاد کرده یا از پشت پرده غیبت چندین قرن به عرصه ظهور آورد تا مصدر و متصدی آن امور گردد جز خدا؟»

قلمداران سپس وارد بحث اصلی خود؛ یعنی «نظر اسلام راجع به اصل حکومت و سلطنت و وجوب آن» می شود و از کتاب و سنت برای آن شاهد می آورد. وی علاوه بر آیات و احادیث و ترجمه آنها به فارسی، گهگاه توضیحاتی هم می دهد. در این بخش، موضوع شگفتی او غفلت مسلمانان از این اصل مهم است که عامل مهم نکبت و ذلت آنها در دنیای جدید شده است. نویسنده کتاب پیشگفته، بارها از این ذلت به عنوان یکی از تکیه گاه های اصلی ذهنیت خود نسبت به وضعیت امت اسلامی یاد می کند. به علاوه، در این میان، برداشت های خاص خود را هم دارد. برای نمونه وی به تفسیر «اولی الامر» پرداخته و به هیچ روی آن را منحصر در معصومین نمی داند و بحث کاملتر را به کتاب ارمغان آسمان وا می گذارد.

از بحث های مفصل وی در اینجا، شرح مفهوم «امام» در روایات است. این بحث در فقه شیعی سابقه داشت اما قلمداران با قاطعیت بر آن است که مصداق «امام» در روایات و متون کهن فقه شیعی، به هیچ روی منحصر در امام معصوم نیست. و روایاتی در تأیید نظر خود درباره اصل وجوب حکومت در اسلام آورده، می افزاید:

«می بینیم در پاره ای از کشورهای اسلامی، رذل ترین، پست ترین، بی عفت ترین، بی دین ترین مردم بر مسند حکومت مسلمین تکیه زده و دائرمدار امور مسلمین گردیده و کشور اسلامی و منابع زرخیز آن را در بست به بیگانگان و دشمنان اسلام تسلیم نموده وزن و مرد مسلمان را برده و اسیر آنان کرده اند! و عجب آنجا است که مسلمانان از عالی ودانی و عالم و عامی با این همه دستورات و احکام و قوانین و امر حکومت، اصلاً و ابداً اعتنایی بدان نداشته، بلکه اساساً نمی دانند که چنین حکمی در دین آنها هست و اگر هست لابد برای عمل است!»

{ب: ماهیت حکومت و حاکم اسلامی}

بخش دوم درباره حاکم اسلامی است و نویسنده بحث را با شرحی از انواع حکومت‌ها آغاز می‌کند و نخستین نوع حکومت را حکومت «پادشاهی» می‌داند که اسلام با آن هیچ میانه‌ای ندارد. وی در این زمینه، از روسو و منتسکیو مطالبی را نقل کرده است. #

وی نوع دوم حکومت را حکومت «مشروطه» می‌شمارد که آن را هم نمی‌پذیرد و با اشاره به «فجایع عصر مشروطیت» حتی تقسیم قوا را با استناد به مطالبی از مرادش خرقانی، رد می‌کند.

قلمداران که منتقد وضعیت موجود ایران است که به اصطلاح نظام مشروطه بر آن حاکم است، می‌نویسد:

«به حقیقت می‌توان گفت که در ایران آزادی و مشروطیت هیچ روزی نبوده و به قدری این مشروطه امروزی ما مسخره است که باید گفت: هزار رحمت بر زمان استبدادی آن!».

وی با توجه به اینکه به ماده اول و دوم متمم قانون اساسی برای نظارت پنج‌تن از مجتهدین عمل نمی‌شود، می‌گوید: «واقعاً زهی حماقت و نادانی که کسی این حکومت را مشروطه بداند!»

نوع سوم از حکومت در نظر او «جمهوری» است که از آن دو نوع بهتر است اما در عمل، آن هم محقق نشده و اغلب آنچه در این باره اظهار شده «حرف مفت» است.

در نظر وی «حکومت اسلامی مشورتی و انتخابی است». آیه (وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) مبنای این تعریف از نظام اسلامی است و تجربه حکومتی پیامبر و خلفای پس از وی هم‌نشانگر آن است که این اصل به عنوان مهم‌ترین اصل در حکومت اسلامی مقبول بوده است. در اینجا وی به سراغ تحلیل خلافت ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع) و اینکه آیا روی مشورت کامل بوده یا نه می‌رود. تحلیل وی از «بیعت فلتة» آن است که خلافت ابوبکر با مشورت کامل نبوده است. با این همه، وی به توجیه آن پرداخته و علل آن را شرح می‌دهد.

پس از پذیرفتن این اصل که امامت انتخابی است، اشکال مهم از نظر او در این بحث آن است که اگر حکومت مشورتی و انتخابی از سوی مردم است، پس این همه نصوص امامت چیست؟ نظر وی در این باره آن است که پیامبر از پیش خود، با توجه به صفاتی که باید یک حاکم اسلامی داشته باشد، علی (ع) را به عنوان نمونه اکمل و اتم آن معرفی کرد. نصوص امامت در همین حد است و بس. البته امامت به معنای مفسر دین مخصوص ائمه اثنی عشر است و آن را باید از رهبری سیاسی که مشورتی و انتخابی است جدا کرد. به اعتقاد وی «مقام رهبری و هدایت» با «مقام زمامداری و ولایت» دو چیز هستند، هر چند «مانعه الجمع» نیستند:



«پس حکومت و خلافت به معنای زمامداری، هر چند چنانکه گفته شد حق ایشان و باوجود قبول ایشان بر دیگران حرام است، اما به هر صورت آن چنان مقام مهمی نیست که علت غایی خلقت آنان باشد و منتهای منظور خدا و رسول این معنی باشد که آنان به خلافت رسیده و ریاست تا یوم القیامه در ایشان باقی بماند، بلکه خلافت و حکومت شأنی از شؤون ایشان است که هرگاه نبودند یا نشدند، دیگری را می توان به جای ایشان کاندیدا کرد و گماشت. به علاوه آنچه از اخبار بر می آید ایشان را بر حسب تقدیر از این کیفیت خود بهره ای نبوده است.»#

به هر روی پاسخ وی در اینکه «نصّ بر امامت علی» به چه معناست، جز این نیست که:

«حکومت و ولایت اسلام در انحصار شخص یا اشخاص معین معدود و مخصوصی نیست و فقط شخص اعلم و اتقی و اُورع امت سزاوار این مقام است و فرمان خدا و نصّ رسول هم فقط ناظر به این معنی است، و چون امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) از تمام افراد امت عالم تر و عارف تر به حقایق دین اسلام و احکام آن بوده و از جمیع مردم روی زمین به خلافت اسلامی اولی و لایق تر بود، لذا مصداق کامل فرمان خدا و تعریف رسول است و همچنین به شهادت تاریخ اسلام، اولاد گرام آن حضرت که عبارت از ائمه اثنی عشر هستند، هر کدام در زمان خود اعلّم، اتقی و اُورع امت و در حقیقت در این صفات منحصر به فرد بودند و پرواضح است کسانی که در زمان چنین بزرگوارانی با علم به وجود ایشان و اطلاع از کمالات عالیّه و صفات ممتازه آنها بدون مراجعه به ایشان متصدی امر حکومت گردیده اند، در حقیقت غاصب حقّ آن بزرگواران بوده اند.»

عدم اختصاص امامت به معصومین، از نکاتی است که وی مکرّر روی آن تأکید دارد و دلیلش آن است که «امر حکومت و زمامداری امت اسلامی، امری است که به هیچ وجه تعطیل بردار نیست». اشاره وی به خصوص عصر غیبت است.

وی آنگاه به بیان ادله مشورتی و انتخابی بودن حاکم اسلامی از آیات و روایات می پردازد. خلاصه دیدگاه وی در این باره این است که:

«در شریعت مطهّره اسلامیّه، مسأله حکومت از مهم ترین مسائل و بزرگ ترین فرایض و مورد توجه شارع است و آن به وسیله شور و انتخاب حاکم و امامی که عالم تر، عقیف تر، پرهیزکارتر و عارف ترین مردم به کتاب و سنّت و شجاع تر و لایق ترین امت باشد انجام می گیرد و وی تحت نظر و مراقبت مسلمین و دانشمندان درجه اول، که به اهل حلّ و عقد تعبیر می شوند، به اجرای احکام الهی می پردازد و مادام که در طریق شریعت، امور اجتماعی و سیاسی و دینی ملت را عهده دار و نظم بلاد و حفظ عباد را تمشیت می دهد، اطاعت او مانند

اطاعت خدا و رسول... واجب و مخالفتش حرام و سرپیچی از فرمانش فساد در زمین بوده و موجب مجازات شدید می شود». #

به نظر وی، امام علی (ع) آنچه در باره حق خود در باره خلافت فرموده، تنها در دایره اولویت است؛ یعنی خود را از دیگران اولی می دانست نه آنکه آن را یک حق الهی تصور می نمود. وی در این باره، جملات فراوانی از نهج البلاغه و دیگر منابع ارائه کرده و آنها را شاهد سخن خود آورده است.

وی بار دیگر از اینکه می بیند شیعیان با همه اهمیتی که به امامت می دهند، اینچنین نسبت به حکومت اسلامی بی توجه اند، گلایه کرده و همان را عاملی برای تسلط «بدترین افراد و ظالم ترین آحاد» بر جامعه شیعه می داند. معتقد است که البته امامان معصوم، هادیان امت هستند و حتی اگر رهبری سیاسی نداشته باشند، امامت خود را دارند و نتیجه ای که از این مطلب می گیرد این است که بابرجسته کردن آن گونه رهبری دینی، رهبری سیاسی را عمومی تر نشان می دهد و آن را در زمان غیبت هم لازم و واجب می داند که البته از طریق خاص انتخاب خواهد شد.

آنگاه به بیان و تحلیل چند رخداد تاریخی - سیاسی می پردازد؛ علت بیعت امام علی با خلفا، عدم توافق روش عمر در تعیین شش نفر با روش مشورتی اسلام، عدم رغبت امام علی به امر خلافت و حکومت و بررسی این امر از نظر روایات و اخبار، مذمت ریاست طلبی، علت پذیرش خلافت از سوی امام علی به رغم کراهت اولیه از آن، فضیلت مقام حکومت و ولایت در اسلام، ثواب زمامداری در اسلام به جهت امداد مظلومین و... از مباحثی است که برای آنها آیات و روایاتی را شاهد آورده است.

به هر روی، در باره ماهیت حکومت اسلامی، نظر مؤلف چنان است که حکومت اسلامی حکومتی مشورتی و انتخابی است. در اینجا پرسش آن است که «مشورت به چه طریق و با چه کسانی انجام می گیرد؟» پیش از وی بسیاری از متفکران عصر جدید، نظام مشورتی را با نظام پارلمانی و انتخابات برابر گرفته اند. وی با توجه به سخنان امام علی<sup>۷</sup> که حق رأی را در انتخاب حاکم مهاجر و انصار می داند، بر آن است که عموم مردم نمی توانند در انتخابات شرکت کنند، بلکه این تنها اختصاص به اهل حلّ و عقد یا به عبارتی افراد فرهیخته دارد. وی ملاک اکثریت را نپذیرفته و با ایراد آیات فراوانی که در مذمت اکثریت آمده از جمله آیه (قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (مائده: ۱۰۰) می کوشد تا رأی را ویژه گروهی خاص بداند. تجربه مؤلف از انتخابات زمان پهلوی ایجاب می کند تا بگوید:

«در این چند دوره انتخابات که ما خود شاهد و ناظر بودیم، کمتر کسی از اهل فضل و شرف در امر انتخابات شرکت کرد. چه می دانند هر چقدر هم در این باره کوشش کنند آرای آنان در مقابل اکثریت نادان همج رعاع هیچ تأثیری ندارد». #

بنابر این، وی که به رأی دادن اهل حلّ و عقد باور دارد، بحثی را درباره این گروه آغاز می کند و در نهایت با ملاکهایی که در مهاجر و انصار بوده، این بحث را به نتیجه مطلوب خود می رساند. پیداست که این افراد حق وضع قانون ندارند و مجلسی را هم که تشکیل می دهند فقط برای «تطبیق و تأویل احکام با اوضاع زمان» است و بس. این جماعت باید به مشورت کامل با یکدیگر پردازند و سپس حاکم را تعیین کنند. وی که در این زمینه، علاوه بر سنّی زدگی، سنتی از نوع سنّی آن هم می اندیشد، به بیعت به همان سبک قدیم اعتقاد دارد که خلفا روی منبر بنشینند و مردم یکان یکان با او بیعت کنند. این از رأی دادن در صندوق بهتر است گرچه ممکن است از نظر شرع آن هم اشکالی نداشته باشد!

از سوی دیگر، حاکم هم پس از انتخاب شدن، باید با اهل حلّ و عقد در اجرای امور مشورت کند. مؤلف در این باره هم شواهدی از تاریخ خلفا به دست داده است. در اینجاوی از سهم زنان در مشورت سخن می گوید و تلاش می کند تا آنان را در این باره سهیم نشان دهد و آنچه را که در نهی از مشورت با زنان آمده، نقد کند. وظیفه حاکم است که درباره امور حکومت، با افراد نالایق و بدسابقه مشورت نکند. در این باره هم نمونه هایی در روایات و اخبار تاریخی وجود دارد.

اکنون تصور کنید که حاکم اسلامی چه کسی است: اولاً آنکه اعلم و اتقای امت است. دیگر آنکه مردم فرهیخته او را برگزیده اند، و سوم آنکه باید با اهل حلّ و عقد در امور مشورت کند. وی شواهدی طولانی در این باره که حاکم باید اعلم و اتقا و واجد صفات عالیّه دیگر باشد، از قرآن و سنّت ارائه کرده است.

{ج: مناسبات میان مردم و حاکم اسلامی}

مؤلف در بخش سوم، که پس از بیان شرایط پیشوا و امام در اسلام آمده، بحث را که به طور کلی در باره اهمیت وجود حاکم و خلیفه است با این نکته آغاز می کند که مردم باید از حاکم خود اطاعت کنند. وی که چندین بار از سنیان گلیه کرده است که چرا هر فاسق فاجری را امام می دانند، در اینجا ذیل عنوان «اطاعت امام فاجر» بر آن است که در شرایط خاص که امکان روی کار آمدن حاکم عادل متقی نباشد «اطاعت پیشوای فاجر و امام فاسق، مادامی که قدرت سلطنت و دستگاه حکومت را در مجرای شریعت به کار می اندازد و... واجب و فرمانش چون فرمان خدا و رسول لازم الاطاعه است». #

وی این نکته را از آن روی می داند تا اهمیت حکومت اسلامی را نشان دهد و به مسلمانان، به خصوص شیعیان بفهماند که اهمیت قضیه چندان است که لازم نیست حتماحاکم اسلامی، معصوم باشد، بلکه به هر قیمت شده، و هر کس در دسترس هست، باید این وظیفه را به دوش بگیرد و مردم هم از او اطاعت کنند:

«پس ملت اسلام و مخصوصاً طایفه شیعه هیچ گونه عذری در پیشگاه پروردگار جهان ندارند و با این وضعی که به وجود آورده‌اند ذلیل و رو سیاه دنیا و

منبع : <http://historylib.com/index.php?action=article/view/644>

## حسینیه ارشاد و ساواک (نگاهی به کتاب حسینیه ارشاد به روایت اسناد ساواک)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۱ / ۱۳۸۴

خوشبختانه بعد از گذشت ۲۶ سال اسناد موجود در پرونده حسینیه ارشاد یکی از مؤسسات پرسروصدای سالهای ۴۷ - ۵۱ در قالب یک جلد انتشار یافت (تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۳).

انتظار می رفت در پرونده حسینیه ارشاد اسناد بیشتری باشد و ساواک مراقبت و توجه بیشتری به آن مؤسسه کرده باشد. اما به نظر می رسد نگاه ساواک بیشتر متوجه افراد بوده و به همین دلیل، بسا اسناد مربوط به آنجا بیشتر در پرونده افرادی است که به نوعی با آن حسینیه سروکار داشته اند. مسلماً اسناد موجود در پرونده آقای مطهری و دکتر شریعتی و بسیاری دیگر که برخی منتشر شده و برخی نشده، می تواند در حاشیه این پرونده مورد استفاده قرار گیرد.

نخستین سند موجود در این پرونده مربوط به سال ۴۴ است. زمانی که مؤسسان حسینیه به عنوان یک مؤسسه خیریه تعلیماتی و تحقیقات علمی و دینی درخواست ثبت آن را دادند. شهربانی کل کشور، ساواک و مجموعه های مربوطه با تأسیس آن موافقت کردند و این موافقت عمدتاً به خاطر آن بود که به جز آقای مطهری که سوابق سیاسی مختصری داشت بقیه سابقه مضره! نداشتند و به علاوه تعهد کرده بودند این مرکز را کاملاً غیر سیاسی اداره نمایند. این شرطی بود که اگر پذیرفته نمی شد کار آغاز نمی شد.

محمد همایون (رئیس کارخانه پلارد) بانی مالی آن، ناصر میناچی (متولد ۱۳۱۰) و عبدالحسین علی آبادی (دادستان دیوان عالی کشور و متوفای بعد از انقلاب در سال ۱۳۶۸) به عنوان اعضای مؤسس معرفی شدند. در هیئت مدیره همایون رئیس، آقای مطهری نایب رئیس و میناچی خزانه دار بودند. گویا آوردن علی آبادی صرفاً امری صوری بود و وی بعدها در یادداشتی برای ساواک نوشت که اسمش صرفاً تشریفاتی بوده، در هیچ کاری مداخله نداشت و حتی در سخنرانی های آنجا هم مشارکت نداشته است (ص ۴۶۰). گفتنی است که علی آبادی دارای دهها سمت بالا در نظام قضائی شاهنشاهی بود (شرح حالش را بنگرید در همین کتاب اسناد حسینیه، ص ۳۹ - ۴۰).

به جز آقای مطهری، از نخستین سخنرانان آن مرکز می توان به مرحوم فلسفی، محمد تقی شریعتی و فخرالدین حجازی اشاره کرد که در نخستین اسناد موجود در پرونده حسینیه در ساواک از آنان یاد شده است.#

#اطلاعات مربوط به حسینیه در منابع مختلف فراوان است، اما آنچه در این کتاب آمده اسنادی است که می تواند دیدگاه ساواک و به نوعی رژیم را نسبت به فعالیت های حسینیه نشان دهد. مسلماً باید این اطلاعات با منابع دیگر تطبیق داده شود، چرا که بعید می نماید که ساواک یا خبرچینان آن توانسته باشند همه چیز را دقیق گزارش کنند. با این حال آنچه مهم است نشان دادن بینش کارگزاران پهلوی نسبت به حسینیه و فراز و فرودهای آن است.

یکی از نکات جالبی که از این مجموعه می توان استخراج کرد آن که گزارش بسیاری از سخنرانی های ارائه شده در آن آمده و هر چند مختصر است اما می توان با مرور بر سیر مطالبی را که در این مرکز فرهنگی طی این چند سال ارائه شده به دست آورد. با این حال باید اعتراف کرد که ساواک نتوانسته اطلاعات زیادی از روند طرح مسائل در این حسینیه به دست آورد. چنان که به تحلیل جامعی هم نرسیده و در نهایت با سردرگمی آن را تعطیل کرده است.

به لحاظ گزارش سخنرانی ها آنچه برای ساواک اهمیت داشته پرداختن افراد به مسائل سیاسی بوده است؛ گرچه گهگاه برخی از مسائل مربوط به فرهنگ دینی و عمومی و یا انتقادات اجتماعی هم مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال چنین آمده است که آقای مطهری در سخنرانی مورخه ۱۲/۱۰/۴۶ «در باره اتحاد و یگانگی مسلمانان صحبت نمود و در پایان اظهار داشت رؤسای جمهوری اسبق امریکا سعی داشتند بین کشورهای اسلامی اختلاف اندازند و گفته بودند مسلمانان باید روی ملیت تکیه کنند نه روی ایمان. همین موضوع ضربه بزرگی به اسلام و اسلامیان وارد کرد» (ص ۲۱).

نخستین نشانه های اختلاف در حسینیه که موضع گیری برخی از روحانیون علیه دیگران بود مربوط به دلیل اعتراض افرادی از جمله آقای فلسفی به سخنرانی های فخرالدین حجازی بود. از دید آنان این که یک سخنرانی که ریشش را تراشیده در یک حسینیه صحبت کند غیر قابل قبول بود. (۲۳، ۲۵). #

بعدها افزون بر فشاری که از سوی برخی از مخالفان وی از روحانیون از جمله آقای فلسفی بر وی اعمال می شد، حجازی به دلیل طرح برخی از مسائل سیاسی تحت فشار هیأت مدیره ارشاد هم قرار گرفت. او در سخنرانی خود در آبان ۴۷ عصبانی شده و با اشاره به سوابق خود گفت که پس از دو سال سخنرانی در حسینیه ارشاد، از این همه فشار خسته شده و دیگر سخنرانی نخواهد کرد (فخرالدین حجازی به روایت اسناد ساواک،

ص ۱۴۱ - ۱۴۲). نظریه ساواک در پی آن گزارش همین است که چون حجازی رعایت جانب احتیاط را نمی کرده هیأت مدیره اجازه سخنرانی دیگری را به وی نداده است.

از معدود سخنرانی هایی که در همان اوائل در حسینیه صورت گرفته و خلاصه آن توسط منابع ساواک گزارش شده سخنرانی جلال الدین همایی است که موضوعش در باره ارتباط ایران و اسلام بوده در صفحه ۳۴ کتاب درج شده است. وی در این سخنرانی این نظریه را که ایرانیان به زور شمشیر اسلام آوردند را رد کرده است. در سال ۱۳۴۷ برای نخستین بار حسینیه ارشاد اقدام به تدارک کاروان حج کرد (ص ۳۸). در گزارشی که به این مناسبت آمده است میناچی در مصاحبه یا بازجویی به ساواک گفته است که او به هیچ روی به دنبال مسائل سیاسی نیست و صرفاً به لحاظ مذهبی فعالیت می کند.

توجه حسینیه به مسأله حج در اسناد بعدی هم منعکس شده و یکی از جنبه های مهم فعالیت حسینیه از سال ۴۷ به بعد بوده که خود شایسته یک بحث مستقل است.

در گزارش دیگری باز هم تأکید شده، به رغم آن که سخنرانان حسینیه مانند مطهری و حجازی و محمدتقی شریعتی دارای سوابق مضره هستند اما میناچی مقدم که اداره امور مذهبی مؤسسه مزبور به عهده او می باشد مسؤولیت هر گونه عمل خلاف مصالح کشور را شخصاً به عهده گرفته است (ص ۴۱). به نظر می رسد آوردن علی آبادی هم برای همین بود تا حسینیه بیشتر به صورت قانونی بتواند اقدامات خود را به پیش ببرد. در سال ۴۷ حسینیه ارشاد، گویا با پیشنهاد استاد مطهری تصمیم گرفت به مناسبت آن که دنیای اسلام در آغاز پانزدهمین قرن هجرت قرار گرفته است، مراسم باشکوهی برگزار کند. متن اطلاعیه حسینیه که در کیهان همان وقت هم به چاپ رسیده در این کتاب درج شده است (ص ۵۱). #

از جمله سخنرانان این مراسم دکتر علی شریعتی بود که قرار بود تحت عنوان سیمای محمد سخنرانی کند. (۵۲). این عنوان مقاله یا کتابی بود که او به مناسبت همین جشن نامه نوشت و در کتاب محمد خاتم پیامبران و هم به صورت مستقل چاپ شد.

در این وقت است که حسینیه ارشاد، منهای اختلاف نظرهای ساده که گاه طرح می شد، بدون اختلاف به کارش ادامه می داد. به طوری که آقای فلسفی هم به رغم برخی مشکلات، در یک سخنرانی از تأیید مراجع نسبت به برنامه های آن سخن گفت و این که به خصوص یکی از مراجع مشهد که مقصودش آیت الله میلانی بوده آن را تأیید کرده است (ص ۵۶ - ۵۷، ۵۹)

گذشت که نخستین مشکل در باره حسینیه همان بحث ریش و ریش تراشی بود. بر اساس این اسناد، نخستین بار دو نفر با مهدی فتاحی و شیخ ابوالقاسم محمدی قمی داماد انصاری دست به تدارک اطلاعیه ای علیه آن زده اند (ص ۶۰) متن بیانیه این دو که حاوی اطلاعاتی در باره حرمت ریش تراشی و دیدگاه و نظر بیش از بیست نفر از مراجع در آن باره است در ادامه آمده است (ص ۶۳ - ۶۴).

این ایام و در واقع، طی سالهای بعد، برخی دیگر از سخنرانان حسینیه عبارت بودند از آقایان: هاشمی رفسنجانی، محمد تقی جعفری، مکارم شیرازی، و علی غفوری. همین طور ضمن اسناد اشاره به سخنرانی افرادی مانند مهندس مصطفی کتیرائی (ص ۷۶) و شیخ حسین نوری (ص ۸۰، ۸۵) موحدی کرمانی (ص ۸۶) شیخ فضل الله محلاتی (ص ۸۶) خزعلی (ص ۹۱)، صدرالدین بلاغی (ص ۹۶ - ۹۷)، هیبت الله نوری (ص ۹۸)، باهنر (ص ۱۴۴، ۱۴۵) زریاب خویی (ص ۱۷۷) سید مرتضی شبیری (ص ۱۹۸)، حشمت الله مقصودی (ص ۱۹۹)، محمد اسماعیل رضوانی (ص ۲۰۱) دکتر توسلی (ص ۲۴۰) و دکتر سامی (ص ۲۴۳) هم شده است. افراد اخیر در سال ۵۱ برخی از کلاسهای حسینیه را اداره می کردند. طبعاً تعداد سخنرانان بیش از اینهاست. از جمله بنگرید به اطلاعیه حسینیه در ص ۵۲ - ۵۳ همین کتاب که در آن از حسن صدر، محیط طباطبائی، ناظر زاده کرمانی و دکتر مناقبی هم جزو سخنرانان مراسم آغاز پانزدهمین قرن هجرت یاد شده است.

گفتنی است که صدر بلاغی فراوان برنامه داشت جز آن که مدتی گویا در سال ۴۹ با هیأت مدیره اختلاف پیدا کرده آنجا نیامد. اما بار دیگر زمانی که آقای مطهری از آنجا رفت وی به حسینیه بازگشت و در باره علت بازگشت خود هم گفت که احساس کرده توطئه ای علیه حسینیه در جریان است و تصمیم گرفته است تا همکاری خود را آغاز کند (ص ۲۰۳ - ۲۰۴). #

از سوی دیگر، ساواک به این موضوع که برخی از سخنرانان، جزو روحانیون ناراحت - یعنی سیاسی و مخالف رژیم - هستند توجه کامل داشت در تاریخ ۴۸/۱/۱۰ مرحوم هاشمی نژاد در باره درسی که حسین به انسانها آموخت سخنرانی کرده است (ص ۸۸). این همان مطلبی است که بعدها کتابی با همین عنوان شد.

سخنرانی روز ۴۷/۹/۴ هاشمی رفسنجانی تحت عنوان آزادی بود. وی گفت: در اروپا و دنیای غرب که می گویند آزادی، آزادی معنوی نیست و در اثر همین آزادی، فساد و بدبختی غرب را تهدید می کند و از طرفی تحت عنوان آزادی هزاران عرب و مسلمان را به دست یهودیان به خاک و خون می کشند. جوانان مسلمان را در مقابل پدر و مادر پیر آن ها آتش می زنند... (۶۹). سخنرانی هاشمی در حسینیه، ساواک را تحریک کرده و از عوامل خود خواسته است تا اطلاعات بیشتری در باره او به دست آوردند. در این اسناد گزارش های



دیگری هم از سخنرانی‌ها هاشمی به ساواک داده شده است (ص ۷۸). بعد از آن هم حساسیت روی او ادامه داشته و گزارش‌های دیگری هم از سخنرانی‌هایش داده شده است (ص ۱۲۲). هاشمی در سال ۴۹ یک سخنرانی تحت عنوان عدالت اجتماعی داشت که گزارش مفصلش در این اسناد آمده (ص ۱۷۴ - ۱۷۶) و پیداست که از همان موقع به بحث عدالت اجتماعی علاقه داشته است. یکبار هم در باره ریشه‌های تحریف در تاریخ اسلام سخن می‌گوید و به شدت از شاه عباس و قاجاریه انتقاد می‌کند.

به نظر می‌رسد هدف اصلی وی در این سخنرانی‌ها به تناسب کاری که آن زمان در ارتباط با فلسطین انجام می‌داد، بیشتر در باره افشای کارهای یهودیان در قدیم و جدید به خصوص در تاریخ اسلام در مسأله تحریف است (ص ۱۸۰ - ۱۸۱). در این سخنرانی برخی از افکار و اندیشه‌های آقای هاشمی در زمینه اصلاحات دینی و مسأله خرافه‌های مذهبی را می‌توان به دست آورد. سخنرانی‌های هاشمی در باره موضوع یهود و فلسطین بعد از آن هم تا زمان دستگیری او ادامه دارد (ص ۱۸۵).

ساواک از این زمان یعنی سال ۴۷ به بعد اعلام می‌کند که با وضعیت موجود، حسینی در آینده مشکل‌زا خواهد بود و بهتر است با نفوذ در هیئت‌مدیره آن چاره‌ای اندیشیده شود (ص ۶۷).

اعتراض ساواک به برخی از مسائلی که در حسینی می‌گذرد سبب شده است تا اعضای هیأت‌مدیره به ساواک بگویند: #

این مؤسسه صد درصد یک مؤسسه خیریه تعلیماتی است و... به هیچ وجه نباید عناصر و عوامل منحرف در آن رسوخ نمایند و در صورت مشاهده و یا با معرفی مقامات ذی صلاح بلافاصله طرد خواهند شد کما این که فخرالدین حجازی به علت سخنرانی‌های حاد مورد اعتراض اعضا هیأت‌مدیره واقع و مدیت است در جلسات وعظ و خطابه این حسینی شرکت نمی‌نماید و چنانچه دکتر شریعتی نیز مورد تأیید مقامات صلاحیت‌دار نباشد از دعوت نامبرده به تهران خودداری خواهد شد (ص ۸۴ بهمن ۱۳۴۷). اشاره شد که هیأت‌مدیره مانع از ادامه سخنرانی فخرالدین حجازی شد.

حسینی ارشاد به تدریج به مرکزی برای کمک به فلسطین تبدیل شد. گذشت که هاشمی رفسنجانی چندین سخنرانی در باره ظلم اسرائیل به فلسطینی‌ها کرد و در سال ۴۸ با داغ شدن مسأله فلسطین کمکهایی برای فلسطین جمع‌آوری شد (ص ۹۰، ۱۲۳، ۱۲۵). در سندی آمده است که یکبار کاروان حسینی ارشاد در مکه مبلغ سی و دو هزار تومان در اختیار فلسطینی‌ها گذاشته است (ص ۱۲۷). این ماجرا همچنان ادامه یافت، چنان که اسناد بعدی آن را دنبال می‌کند.

یکی از آن اسناد، مربوط به سخنرانی دکتر باهنر است که در باره آیت الله حکیم گفته است: اگر برای آن مرحوم افتخاری باشد همین چند فتواست که علیه اسرائیل و به نفع چریکهای عرب داده است. سپس متن فتوا را خواند (ص ۱۳۹). گزارش سخنرانی های بعدی آقای باهنر هم مورد توجه ساواک قرار گرفته (ص ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶) و دستور پیگیری داده شده است (ص ۱۵۰ - ۱۵۱). تعداد سخنرانی های باهنر در سال ۴۹ و اوائل سال ۵۰ نسبتاً فراوان است.

اولین گزارش رسمی از سخنرانی دکتر شریعتی مربوط به ۲۳ خرداد ۱۳۴۸ است که از قول شریعتی آورده است که اروپا به جای تمدن، تجدد به کشورهای دیگر صادر کرد (ص ۹۵). گزارش بعدی هم در صفحه ۱۱۹. زان پس از آذر سال ۴۸ تا اردیبهشت ۵۰ هیچ گزارشی از سخنرانی دکتر شریعتی در حسینیه به جز یک مورد در تاریخ ۲۷ مرداد ۴۹ داده نشده است. پس از آن در اردیبهشت سال ۵۰ از اعلام برنامه های سلسله دروس تحقیقی، علمی و دینی که توسط دکتر شریعتی و به صورت کلاس باید اداره می شده، یاد شده است (ص ۱۹۶). این همان زمانی که است که آقای مطهری هم حسینیه را ترک کرده و به مسجد الجواد (ع) رفته بود (ص ۱۹۷).

در یک مقطع سخن از حضور حاج محمود مانیان (م ۱۳۷۳) در حسینیه به میان می آید که در اسناد بعدی هم این مسأله دنبال شده است. اما وقتی صحبت از نقش ایت الله طالقانی می شود ساواک روی مسأله حساسیت نشان می دهد زیرا سوابق ایت الله طالقانی به وضوح سیاسی بوده و ساواک به هیچ روی مایل نبود وی نقشی در حسینیه داشته باشد. ساواک در این باره از عوامل خود می خواهد اطلاعاتی به دست آوردند (ص ۱۰۵) اما پاسخ عوامل ساواک این بود که طالقانی کمترین نقشی در حسینیه ندارد (ص ۱۱۴ آذر ۴۸). #

گزارش یک سخنرانی صریح از آقای مطهری علیه برنامه های مرده باد و زنده باد از جمله گزارش هایی است که نشان می دهد حرکت فرهنگی بر ضد رژیم مورد توجه وی بوده است (ص ۱۰۶). عنوان سخنرانی یاد شده نهضت آزادیبخش اسلام بوده و حساسیت ساواک را جلب کرده است. گزارش های ارائه شده از سخنرانی های آقای مطهری در سال ۴۸ و ۴۹ متعدد است و می تواند گوشه ای از اندیشه های ایشان را در آن دوره نشان دهد (برای نمونه ص ۱۳۶، ۱۳۷). برخی از این مباحث همان مباحثی است که برای استاد مهم بوده و در همان دوره به نوشتن کتاب در آن باره می پرداخته است. از جمله مباحث مربوط به حقوق زن (ص ۱۴۸) یا کتابسوزی در اسکندریه (ص ۱۵۶) که گزارش آن به صورت مبسوط داده شده است (ص ۱۵۷) - (۱۶۰).

تأمین منابع مالی حسینیه هم برای ساواک مهم بوده و احتمالاتی در این باره می داده است. در این زمینه تحقیق مستقلی که قاعدتا باید با استفاده از اطلاعات داخل خود حسینیه و دفاتر آن باشد تهیه می شود. در این فهرست نام تعداد زیادی از کسانی که به حسینیه کمک کرده اند آمده است. این فهرست نشان می دهد که بیش از نود درصد مخارج این حسینیه توسط بازاری های تهران پرداخت می شده است. ساواک این مطلب را ضمن گزارشی که موارد کمک هم مشخص شده و شغل کمک کننده گان هم در آن قید شده آورده است (ص ۱۱۰ - ۱۱۲ آبان ۴۸). قابل توجه کسانی که سخت دلبستگی به اندیشه های شریعتی داشتند و به خصوص این اندیشه او که تأکید می کرد اگر خواستی ببینی چگونه فکر می کند بین از کجا می خورد. مسلما این سخن ملاحظات خاص خود را داشت. به علاوه همه آگاهند که بازاری های متدین و بیشتر خرده پا، غالبا با خلوص نیت در تمام سالهای پیش از انقلاب یکی از مهم ترین پشتیبانان انقلاب بودند.

یک گزارش ساواک از خرداد ۴۹ در باره آثار حسینیه ارشاد روی زنان شمال شهر چنین است: بر تعداد کسانی که برای کسب فیض بیشتر از تعالیم اسلامی به حسینیه ارشاد مراجعه می نمایند افزوده شده است (ص ۱۴۰). جمع بندی ساواک از فعالیت های حسینیه در آبان ۴۹ آن است که ممکن است در آینده این حسینیه به صورت یک مرکز برای فعالیت های مضره درآید (ص ۱۶۷).

به دنبال استقبال نسل دانشگاهی ، فعالیت دکتر شریعتی از اوائل سال ۵۰ در حسینیه بیشتر شد. ساواک از سخنرانی های او معمولا گزارشی تهیه نمی کرد و بعد از آن هم غالبا نکرد. یکبار هم اشاره شد که مطالب تحریک آمیز در آن نیست. اما نگرانی ساواک از دانشجویانی بود که از دانشکده فنی و نقاط دیگر به حسینیه می آمدند و این برنامه ها سبب اتحاد و همبستگی آنها می شد (ص ۲۰۰). بعد از آن هم با این که گزارش سخنرانی افرادی مانند باهنر یا صدر بلاغی با تفصیل و حتی جزئیات یاد می شود اما از دکتر شریعتی کمتر یاد شده و گزارش سخنرانی های وی بسیار کوتاه می آید. #

در گزارش دیگری با اشاره به سخنرانی های وی آمده است که «می توان در صورت امکان از وجود وی در جهت مصالح کشور و تنویر افکار دانشجویان بهره برداری مؤثر نمود» (ص ۲۱۷).

به نظر می رسد از سال ۵۰ مخالفت برخی از علمای تهران با حسینیه ارشاد به مرور گسترش یافت. در سندی با تاریخ ۵۰/۹/۲۰ آمده است که آقای سید رضا صدر (برادر امام موسی صدر) به کسی گفته بود: من از آیت الله خوانساری پرسیدم: رفتن معممین به حسینیه ارشاد چه صورتی دارد؟ او گفت: با این برنامه هایی که دارند رفتن به آنجا صلاح نیست. آنگاه اضافه نموده است: علت این موضوع این است که دکتر شریعتی و چند نفر دیگر در آنجا علیه مذهب شیعه صحبت می کنند. مثلا می گویند شیعه دو قسم است: یکی شیعه علوی و

دیگری شیعه صفوی. منظورش این است که عده ای از شیعیان در زمان صفویه پیدا شده اند و از اول شیعه گری رسم نبوده است. (ص ۲۱۶)

یک گزارش دیگر می تواند تصویری را که میان برخی از روحانیون شیعه در باره حسینیه این زمان وجود داشته نشان دهد. این گزارش در باره ملاقات و گفتگوی برخی از روحانیون تهران از جمله شیخ عباس مهاجرانی - وابسته به اداره اوقاف - و نیز شیخ محمد هاشمی رفسنجانی (امام جمعه فعلی رفسنجان) با آیت الله لواسانی رهبر شیعیان مدینه است. در آنجا مرحوم لواسانی از شیخ محمد می پرسد: این هاشمی رفسنجانی که زندان است با شما چه نسبتی دارد؟ او می گوید: پسر عموی من است و به خاطر سخنانی هایی که از جمله در حسینیه ارشاد داشته زندانی شده است. لواسانی می گوید: حسینیه ارشاد که مرکز وهابیت است! چطور آقای رفسنجانی آنجا منبر رفته است؟ جزائری (شاید سید مرتضی) (که او هم در آنجا حاضر بوده) گفت: امسال آقای فلسفی به حسینیه ارشاد نرفت و آقای خوانساری هم می گفتند که رفتن به حسینیه ارشاد را حرام کرده است. بعد موضوع مواجع تقلید به عمل (پیش!) آمد. لواسانی گفت آقای شریعتمداری که درباری است. آقای نجفی هم شیخ نامه نویس است (ص ۲۲۸). بعد از آن شیخ محمد هاشمی به نقل از سید محمد صالحی کرمانی خاطره ای در باره روابط آقای شریعتمداری و دکتر بقایی نقل می کند که قرآن در میان گذاشتند تا دیگر علیه هم بدگویی نکنند. لواسانی آن داستان را قبول نمی کند و می گوید: درباری بودن شریعتمداری برای پیشرفت کارهای خودش است. (ص ۲۲۹).

گسترش موج مخالفت علیه حسینیه به آیت الله میلانی که زمانی گفته می شد از حسینیه حمایت کرده بود، نیز رسید. وی که این زمان سخت ولایتی و متأثر از آنان شده بود در پاسخ پرسش شخصی با نام قاسم دماوندی که از وی سؤال کرده بود که رفتن به حسینیه چه حکمی دارد این چنین جواب داد: مرقوم مورخ ۵۱/۵۰/۲۰ جنابعالی واصل گردید. بلی لازم است از رفتن به آن محل و خواندن کتابهای مزبور خودداری نمایید (ص ۲۴۸).

در انتهای متن چاپی در این کتاب، امضای اعلامیه، به اسم محمد علی میلانی آمده است! متن عکسی اعلامیه برای روشن کردن این که نام محمد هادی است یا نه دست کم برای من قابل خواندن نبود. تصویر این نامه در مجموعه اسناد آیت الله میلانی (چاپ سه جلدی) ظاهراً نیامده است. آیا ممکن است که محمد علی فرزند آیت الله العظمی میلانی به آن پرسش پاسخ داده باشد؟

گفتنی است که گهگاه مخالفت های آقای سید ابراهیم میلانی هم که خود را آیت الله می نامید به پای آیت الله میلانی گذاشته می شد. این همان فردی است که پس از آن مخالفت هایش دکتر شریعتی نامه ای به وی

نوشته که در مجموعه نامه های او هم چاپ شده است. در صفحه ۳۱۵ همین اسناد حسینی هم اشاره به فتوای او بر ضد شریعتی شده، آنجا که نوشته است: چون شریعتی تحت تأثیر افکار فلاسفه غرب قرار گرفته و مطالبی بر علیه مذهب تشیع نوشته و در سخنرانی های خود نیز عنوان می کند لذا مطالعه کتابهایش و همچنین شرکت در مجلس وعظ او جایز نیست (ص ۳۱۵). ساواک در انتشار این فتوای سید ابراهیم میلانی تلاش هم می کرده است (ص ۳۳۱).

در گزارش دیگری از مهر ۵۱ آمده است که اعلامیه های در قم علیه حسینییه ارشاد توزیع شده است (ص ۲۵۱). در همان گزارش آمده است که آیت الله خوانساری در ملاقاتی که با یکی از مسؤولان دولتی در سیزدهم مهر ۵۱ داشته تقاضا نموده است تا از مقامات مسؤول امنیتی خواهش شود برای مدتی از وعظ و سخنرانی آقای علی شریعتی در حسینییه ارشاد جلوگیری به عمل آید تا احساسات مذهبی آیات تسکین یابد (ص ۲۵۱).

فشار روحانیون بر مسائل حسینییه ادامه یافت و ساواک در گزارشی نوشت که آیت الله میلانی به خانم کاتوزیان - مبلغ بخش زنانه حسینییه - شفاها دستور داده است در جلسات وعظ حسینییه شرکت ننماید (ص ۲۵۴). در اسناد پایان همین کتاب سندی آمده است که می گوید: طبق اطلاع در حسینییه ارشاد، خانم کاتوزیان که طبق معمول هر سال در ماه مبارک رمضان برای خانمها صحبت می کرد امسال سخنرانی نمی کند (ص ۴۴۹). این مطلب با وضوح بیشتری در اسناد «آیت الله میلانی به روایت اسناد ساواک» (ج ۳، ص ۵۴۴) آمده است.

گزارش سخنرانی شیخ قاسم اسلامی هم بر ضد حسینییه ارشاد در سند دیگر آمده است. این سخنرانی در مسجدی در خیابان شیخ هادی بوده است (ص ۲۶۱).

در گزارش دیگری با تاریخ ۵۱/۸/۱۰ آمده است: در چند روز اخیر در بعضی مساجد و مجالس روضه خوانی عده ای از وعظ از حسینییه ارشاد انتقاد و مردم را از شرکت در جلسات آن منع نموده و دکتر علی شریعتی سخنران آن را کافر و مخالف دین اسلام معرفی می نمایند (ص ۲۶۷) برای مثال به سخنرانی مرحوم کافی در مهدیه تهران اشاره شده است. دکتر حشمت الله مقصودی هم در مسجد احمدیه در نارمک بر ضد وی سخنرانی کرده است (ص ۲۶۷).

شریعتی در ۵۰/۱۲/۱۳ برنامه های جدید مؤسسه را که تشکیل گروه های تئاتر و نقاشی و آموزش قرآن و غیره است اعلام می کند (ص ۲۲۵). اما در گزارش های بعدی هم باز اثری از گزارش سخنرانی های وی نیست. فقط اشاره می شود که به کلاس رفت و بعد از کلاس درس او مثلا چند اعلامیه یا تراکت پخش شد (ص ۲۳۸). طبعا در مواردی هم گزارش کوتاه سخنرانی های وی آمده است (ص ۲۴۴). در مورد ص ۲۶۲ فقط اشاره شد: نامبرده بالا در تالار اول حسینییه ارشاد تحت عنوان اسلام شناسی سخنرانی کرد. دیگر هیچ

اشاره ای به محتوای بحث وی نشده است. یا مثلاً در باره سخنرانی روز هفتم آبان ۵۱ آمده است: دکتر علی شریعتی تحت عنوان قاسطین مارقین ناکثین به تفصیل سخنرانی کرد و حدود ۵۰۰۰ نفر در آن جلسه شرکت داشتند. (ص ۲۷۶) اما دیگر مطلبی نیامده است؛ این در حالی است که گزارش سخنرانی دیگران معمولاً مبسوط ارائه می شود.

قدری به عقب برگردیم. در ادامه فعالیت های حسینیه ارشاد در مرداد و شهریور سال ۵۱ گزارش هایی در باره اجرای نمایشنامه ابوذر و سربداران درج شده است. بعد از برگزاری نمایشنامه نهضت شیعی سربداریه ساواک دستور می دهد تا من بعد اجازه برگزاری نمایشنامه دیگر داده نشود (ص ۲۵۳).

در باره این دو نمایشنامه و تأثیر آن ها روی جوانان در گزارشی مستقل تهیه شده و هشدار داده شده است. تحلیل ساواک با توجه به این دو نمونه کار نمایشی از حسینیه این بود:

حسینیه ارشاد در حال حاضر یکی از کانون های اصلی و محل تمرکز افراد متعصب مذهبی و ناراحت است و در صورتی که از هم اکنون اقدامات اساسی برای پاکسازی و محدود کردن جلسات مذهبی و سایر فعالیت های خاص این کانون معمول نگردد در آینده خطرات جدی از افرادی که در حسینیه مذکور پرورش یافته ... متصور می باشد (ص ۲۵۶ - ۲۵۸).

به نظر می رسد ساواک و دستگاه پهلوی در ماه های میانی سال ۵۱ از دو سو تحت فشار بودند: #

یکی شدت گرفتن فعالیت های مضره در حسینیه ارشاد که با توزیع اعلامیه های مجاهدین و نیز برگزاری نمایشنامه ابوذر و سربداران به اوج خود رسید (در این گزارش ها اصلاً به سخنان دکتر شریعتی در این زمینه استناد نشده است).

دوم فشار روحانیون و علما علیه حسینیه ارشاد که گزارش های مکرر و پی در پی در این باره در این مجموعه اسناد دیده می شود. در این باره ساواک گزارش مفصلی تهیه کرده اسامی برخی از مخالفان شریعتی را با اظهار نظرهایشان آورده است (ص ۳۱۵ - ۳۱۶). در آن گزارش تصریح شده است که آیات عظام حاضر به دادن فتوایی بر ضد حسینیه نشده اند و همین هم سبب ناراحتی برخی از روحانیون منبری شده است.

در روز دهم آبان همین سال حسن الامین فرزند مرحوم سید محسن امین به حسینیه ارشاد آمد و در باره تشیع در میان ملل عرب و دایرة المعارف شیعه چندین سخنرانی کرد (ص ۲۷۷) که با استقبال مواجه شد.

در باره مورد اول، مقدم در گزارشی در تاریخ ۵۱/۸/۱۱ اشاره می کند که برای آخرین بار باید به مسئولان حسینیه هشدار داد که بر اساس تعهدات پیشین خود می بایست جلو هر گونه فعالیت مضره را بگیرند (ص

۲۶۸). این فعالیت مضره به جز آن دو نمایشنامه مربوط به توزیع اعلامیه های مجاهدین خلق بوده (ص ۲۷۳) که به خصوص از ناحیه زنان که برخی از وابستگان آن افراد اعدام شده بودند توزیع می شد (ص ۳۲۶). اندکی بعد دستور تعقیب برخی از بازیگران و دست اندرکاران آن دو نمایشنامه هم داده شد (ص ۲۹۶ - ۲۹۷ و صفحات بعد). که سرخ هایی هم در باره ارتباط آنان با برخی از گروه ها به دست آمد.

این وضعیت بحرانی شامل مسجد الجواد (ع) و مسجد هدایت نیز می شد و همزمان این سه مرکز با مشکل هشدار ساواک و تعطیلی روبرو شدند. حساسیت این موضوع تا به آنجا رسید که گزارش سه مرکز مزبور به دست شاه رسید و شاه در باره آنها دستور داد. عبارت چنین است:

مراتب فوق از شرف عرض همایون شاهنشاه آریامهر گذشت و پیشنهاد گردید به طریق مقتضی در مورد برکناری متولیان و مسؤولان این مراکز اقدام و افراد واجد شرایطی به جای آنها گمارده شوند. معظم له این پیشنهاد را مورد تصویب قرار دادند (ص ۲۷۱).

گفتنی است که در یک مورد دیگر، بعد از تعطیلی حسینیه و در سال ۵۲ از شاه نقل شده است که در ارتباط با برخی از دشواری ها از جمله مسائل دانشکده نفت آبادان، گفته بود که ریشه همه اینها به حسینیه ارشاد بر می گردد. شاه در این مورد گفته بود: اغلب مارکسیست های اسلامی سرخ شان از همان حسینیه ارشاد سرچشمه می گیرد (ص ۳۴۸ - ۳۴۹). این گزارشی است که سرلشگر ایادی - بهایی معروف - برای نصیری نوشته است. نصیری در پاسخ به شاه در تاریخ ۵۲/۱۰/۲۰ می نویسد که یکسال است حسینیه تعطیل شده است (ص ۳۵۱). شاه که تصور کرده بود آنها گمان می کنند او خبری از حسینیه و تعطیلی آن ندارد باز پاسخ می دهد: قبلا را می دانیم، حالا چکار می کنید؟ (ص ۳۵۲) #

اندکی به عقب برگردیم. ماه های مهر و آبان اوضاع به طور جدی حاد می شود. این بعد از اعدام گروهی از سران مجاهدین است که بازتابهای زیادی در محافل انقلابی در کشور و به خصوص تهران داشته و مسلما کسانی از آنان تلاش داشتند تا از حسینیه برای مقاصد تبلیغی خود بر ضد رژیم استفاده کنند.

گزارش پیشگفته در باره سه مرکزی که فعالیت های مضره در آنها انجام می شود مربوط به روز ۵۱/۸/۱۵ است و روز بعد یعنی شانزدهم آبان اعلام می شود: حسینیه ارشاد به علت گفتارهای ضد و نقیض دکتر شریعتی که سخنانش علیه مذهب تشیع بوده بسته شده (ص ۲۷۲) است. اما به نظر می رسد در آن تاریخ فقط محدودیت هایی اعمال شده بود.

دکتر شریعتی در روز ۵۱/۸/۱۲ بعد از سخنرانی حسن الامین اشاره به محدودیت هایی می کند که برای حسینیه پیش آمده و سپس می گوید: خیال می کنند چهار دیواری حسینیه را ببندند دیگر می توانند جلوی فکر کردن مردم را بگیرند ولی نمی دانند وقتی در اینجا بسته شود هر دلی یک حسینیه می شود (کف زدن حضار) (ص ۲۷۸). این ایام، ایام ماه رمضان بوده است.

روز ۵۱/۸/۱۷ نماز عید فطر در حسینیه خوانده شده و محمדתقی شریعتی سخنرانی می کند. ضمناً ساواک در همان ایام گزارشی از نیامدن آقای مطهری به حسینیه تهیه کرده و گفته است که او با هاشمی رفسنجانی و دکتر بهشتی جلساتی در این باره داشته اند (ص ۲۸۰).

در ۵۱/۸/۲۲ از ساواک شمیران به حسینیه اطلاع داده می شود که دیگر حق برگزاری هیچ گونه برنامه ای را ندارند و حسینیه از این پس باید تعطیل شود. (ص ۲۸۲).

مسجد الجواد هم تعطیل شده و پیشنماز آنجا به نام شیخ مرتضی مطهری را چند روزی بازداشت کرده اند و در تاریخ ۵۱/۸/۲۸ او را آزاد نموده اند (ص ۳۲۱). ظاهراً دستگیری آقای مطهری در برابر حسینیه ارشاد و در وقتی بوده که تظاهراتی در آنجا در روز ۵۱/۸/۲۶ صورت گرفته است (ص ۳۲۲).

در این وقت گزارش مفصلی از سوی ساواک در باره سابقه و لاحق حسینیه ارشاد تهیه شده است. از جمله نکاتی که مورد توجه قرار گرفته آن که تحت عنوان «نوع فعالیت های مذهبی و سخنرانی های معموله» در حسینیه آمده است: #

«سخنران اصلی جلسات مذهبی حسینیه ارشاد دکتر علی شریعتی مزینانی می باشد که در سنوات گذشته مطالبی که جنبه مضره و خلاف مصالح مملکتی داشته باشد عنوان نموده، لکن بعضاً در لفافه مطالبی دایر بر مقایسه سوسیالیسم و قوانین اسلامی عنوان کرده است؛ و از طرفی در سخنرانی های پیرامون تاریخ اسلام که در آنها نقش سه خلیفه اول در نضج و نشردین مبین اسلام تأکید و تصریح گردیده بود، عده ای از متعصبین مذهبی و روحانیون وی را سنی قلمداد و از در مخالفت با مشارالیه و حسینیه مذکور درآمده و با مراجعه به آیات طراز اول مانند آیت الله شریعتمداری؛ آیت الله خوانساری، و آیت الله میلانی خواسته اند علیه فعالیت هایی که در این حسینیه صورت می گیرد فتوائیه ای صادر نمایند که تاکنون مخالفت آشکاری از جانب آیات مذکور صورت نگرفته ولی برخی از روحانیون در منابر به نامبرده و حسینیه مورد بحث حمله و اعلامیه هایی علیه آن منتشر ساخته اند و این مرکز مذهبی را به عنوان پایگاهی که از جانب کشورهای سنی مذهب تقویت می گردد قلمداد و مردم را به فعالیت علیه آن دعوت نموده اند (ص ۲۸۴ - ۲۸۵).



این نشان می دهد که ساواک در یک دوره روی شریعتی به لحاظ آن که هیچ گونه برخورد سیاسی ندارد، حساسیت نداشت و شاید برای همین هم منابع ساواک الزامی برای گزارش سخنانی های او در حسینیه نداشتند. با این حال خواهیم دید که به هر روی ساواک به این نتیجه رسید که «نامبرده عنصری است ناراحت و داری افکار و عقاید منحرف که صلاح نیست در حسینیه مزبور و سایر مجامع و محافل مذهبی سخنرانی نماید». این تحلیل بعدی ساواک یا حتی بخشی از ساواک بود که اکنون پس از پیش آمدن چندین مشکل و برای آن که از شر حسینیه خلاص شود با تعطیلی آن موافقت کرد. در آن صورت هم از فشار روحانیون کاسته می شد و هم یک زمینه مهم برای فعالیت های مضره حاشیه ای در حسینیه از میان می رفت و هم مشکل شریعتی که مبهم بود حل می شد.

برای روشن شدن این تحلیل به چند نکته که در ادامه در این اسناد آمده باید توجه کرد:

مطلب بعدی در این گزارش ساواک در روزهای پس از تعطیلی حسینیه، نفوذ گروه های افراطی در حسینیه است. در این زمینه به پخش برخی از اعلامیه ها در ارتباط با اعدامهای رژیم و نیز اجرای نمایشنامه ابوذر و سربداران اشاره شده است. در عین حال تأکید شده است که هیچ گونه مدارک مستندی که حکایت از وجود رابطه مستقیم بین گردانندگان این مراکز با عناصر خرابکار و افراطی مذهبی بنماید، وجود ندارد (ص ۲۸۶).#

در گزارش دیگری با اشاره به اعلامیه آیت الله میلانی علیه حسینیه ارشاد، ساواک می نویسد: چون مدتی است دکتر علی شریعتی در حسینیه ارشاد صحبت نموده و اکثراً با کهنه پرستی روحانیون کم سواد مبارزه می نماید، لذا مرتباً از طرف این عده که تعدادشان نیز زیاد است به عناوین مختلف علیه حسینیه ارشاد اقداماتی شروع شده است (ص ۲۸۸).

گذشت که این یک دیدگاه در ساواک بود که شریعتی را به دلیل مبارزه با کهنه پرستی ستایش می کرد. اما نگاه دیگر این بود که «با هوشیاری کامل مقاصد خود را در پوشش مسائل مذهبی به مستعین اظهاراتش و خوانندگان کتبی که انتشار می دهد ارائه می کند و هر روز گام جدیدی در این راه بر می دارد. در طرز تفکر نامبرده وجوه تشابه بسیاری با عناصر سازمان آزادیبخش ایران (مجاهدین خلق) وابسته به جمعیت به اصطلاح نهضت آزادی مشاهده می گردد... و به طوری کلی می توان نامبرده را عامل اصلی وقایعی که در حسینیه مذکور می گذرد دانست؛ زیرا هیئت مدیره و گردانندگان حسینیه موصوف نیز تحت تأثیر و نفوذی وی می باشند و در واقع آلت بلااراده وی هستند» (ص ۳۰۱ - ۳۰۲). به عنوان شاهد بر این گزارش کتاب «شهادت» و «از کجا آغاز کنیم» هم برای تیمسار معاونت یکم ساواک ارسال می شود.

پس از تعطیلی طی چند روز اجتماعات اندکی از برخی از کسانی که در کلاسهای حسینیہ شرکت می کردند جلوی حسینیہ دیده می شود که نیروهای امنیتی آنها را پراکنده می کنند و در این باره به ضرب و جرح و دستگیری افراد هم می پردازند (ص ۲۹۰ - ۲۹۴)

بدین ترتیب حسینیہ تعطیل شد، اما مشکل افکار عمومی وجود داشت به خصوص که خبر آن را رادیوی دولتی لندن هم پخش کرده بود و ساواک مجبور شده بود در این باره توضیحی به سفارت خانه های ایران در خارج از کشور بفرستد (ص ۴۶۴).

ساواک به دلیل مطرح شدن مسأله در سطح بین المللی و نیز به خاطر کنترل افکار عمومی در داخل (ص ۳۴۲) در پی آن بود تا برنامه ای تدارک شود تا حسینیہ به صورت کنترل شده ادامه یابد، اما یافتن راه حلی برای این مسأله بسیار دشوار بود. طرح سپردن آن به دست یکی از مراجع تقلید مطرح شد که روشن بود به جایی نمی رسد. صحبت از ادامه برنامه های حسینیہ بدون شریعتی شد که اوقاف مطرح کرد اما میناچی نپذیرفت (ص ۳۳۹). گرچه روشن نیست این ملاقاتها و گفتگوها تا چه اندازه جدی بوده است.

موضوع حسینیہ ارشاد و ادامه تعطیلی آن در زمستان سال ۵۲ بار دیگر برای شاه مطرح شد. زمانی که بحث دانشکده نفت آبادان و تعطیلی آن پیش آمد. #

اشاره کردیم شاه گفت که همه آن مسائل به حسینیہ ارشاد بر می گردد. به این ترتیب مکاتباتی میان ایادی و نصیری در باره نظرات شاه در این باره طرح شد. نصیری ضمن گزارشی با اشاره به این که از سال ۵۱ با توسعه فعالیت های مضره حسینیہ ارشاد را بسته ایم و عده ای را دستگیر کرده و جزوات فراوانی را از بین برده ایم اشاره به بحث بازگشایی آن در شرایطی تازه کرد. شاه در پاسخ گفت:

باید تمام این اشخاص را شدیداً تنبیه کنید؛ زیرا خیانت بزرگی به کشور کرده اند. به علاوه شما نیستید که در مورد افتتاح و یا عدم افتتاح تصمیم بگیرید. لازم است موضوع را دقیقاً پیگیری و نتیجه را بعداً گزارش دهید (ص ۳۵۵). (ایادی چرا در این امور مداخله می کرده است؟)

جمع بندی گفتگوهای طرح شده و دیدگاه شاه در سال ۵۲ که ریشه مارکسیسم اسلامی را به حسینیہ ارشاد برگردانده در گزارش دیگری هم آمده است (ص ۳۵۶ - ۳۵۷). نتیجه این گزارش این بود که حسینیہ همچنان تعطیل خواهد ماند، زیرا این بار شاه روی آن انگشت گذاشته بود.

در مرداد سال ۵۳ اداره اوقاف تصمیم گرفت به مناسبت بعثت پیامبر (ص) جشنی در حسینیہ برگزار کند (ص ۳۵۸). ظاهراً این کار صورت نگرفته است.

در گزارشی که ساواک تهیه کرده آمده است که اوقاف بدون داشتن نیروی علمی کارآمد در حدی که بتواند حسینیہ را در همان سطح سابق اما بدون آن فعالیت ها اداره کند، قادر به بازگشایی حسینیہ نیست.

از سوی دیگر در همین گزارش آمده است که دکتر ناصر میناچی هم در گفتگو با دکتر سید حسین نصر به این نتیجه رسیده اند که حسینیہ را به یک مرکز تحقیقات عالی علوم دینی تبدیل کنند. در این گزارش از این که اداره اوقاف به حسینیہ اجازه داده است که حسینیہ کتابهای شریعتی را با اسم ع. سبزواری چاپ کند ابراز شگفتی شده و گفته شده است که اینها نمی دانند اسم مشکلی ندارد محتوای کتابهاست که مشکل دارد. با این حال در نظریه ای که ذیل این گزارش آمده از این فرضیه دفاع شده است که با توجه به «خلاء فکری ناشی از نبودن زمینه های اندیشه های ملی و مذهبی صحیح و منطقی مبتنی بر مصالح ملی و میهنی» این ممکن است حسینیہ به صورت یک کانون مذهبی و در قالب یک مرکز تحقیقات علمی، فلسفی، مذهبی بر بستر ایدئولوژی ملی ایرانی درآید و آثار تحقیقاتی آن راهگشای ذهنی و فکری جوانان باشد. (ص ۳۶۳).

ظاهراً ساواک یا منابع وابسته به آن در این باره تلاش کرده و در جمع طرح مفصلی را که شامل سه مقطع فوری، کوتاه مدت و بلند مدت بود را در اواخر سال ۵۳ و اوائل ۵۴ پیشنهاد می کنند. این طرح، طرحی عظیم و نسبتاً جامع و جالب توجه بود که اگر امکانات عملی شدنش وجود داشت می توانست حسینیہ را به مرکز پژوهشی بزرگ تبدیل کند. امید ساواک در این زمینه به نیروهایی مانند سید حسین نصر بود. قرار شد میناچی که این زمان در زندان بود و به قول مقامات مسؤول «به اندازه کافی متنبه شده و آماده هر گونه همکاری است» از زندان آزاد شود تا زمینه های عملی شدن این طرح فراهم گردد (ص ۳۷۶ - ۳۷۴).

از این اسناد چنین به دست می آید که این مسأله دنبال نشده است.

سند بعدی مربوط به خرداد ۵۵ است که جعفر شریف امامی از احمدی سرپرست اوقاف تقاضا می کند که بر اساس امر شاه زمینه استفاده از حسینیہ ارشاد را برای برگزاری مراسم ختم و فاتحه فراهم سازد (ص ۳۷۵) اما سازمان امنیت اجازه این کار را نمی دهد (ص ۳۷۸).

بعد از آن دیگر سندی در باره حسینیہ ارشاد وجود ندارد. تنها اشاره این است که مسجد قبا به نوعی جایگزین حسینیہ ارشاد شده است.

به نظرم یکی از نکات مهم در این مجموعه اسناد آن است که چیزی که نشان بدهد ارتباطی میان ساواک و برخی از عناصر تصمیم گیرنده در حسینیہ بوده است وجود ندارد. این نتیجه گیری در حد اسناد موجود و چیزی است که در این مجموعه چاپ شده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/645>

## فخرالدین حجازی و فعالیت های سیاسی - مذهبی او به روایت ساواک

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۰۱ / ۱۳۸۴

هر مجلدی از اسناد موجود ساواک که انتشار می یابد، بخشی از جریان ها و رویدادهای پیش از انقلاب اسلامی را که در نوع خود زمینه ساز انقلاب اسلامی بود آشکار می سازد.

اخیرا مجلدی دیگر تحت عنوان «فریاد بعثت، فخرالدین حجازی به روایت اسناد ساواک» (تهران مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۳) در باره فخرالدین حجازی یکی از چهره های مطرح و از سخنرانان حرفه ای و مؤثر طی دو ده پیش از انقلاب و پس از انقلاب منتشر شده است.

فخرالدین حجازی (متولد ۱۳۰۸) روحانی زاده (فرزند شیخ محمد حجازی که در سال ۱۳۷۱ در سن قریب یکصدسالگی درگذشت) و تحصیل کرده علوم دینی و جدید - رشته ادبیات فارسی دانشگاه مشهد - در اصل سبزواری بود و زمانی با عضویت در انجمن تبلیغات اسلامی شهاب پور کارهای تبلیغاتی و دینی و مطبوعاتی اش را آغاز کرد. از همان روزگار جوانی در ادبیات و شعر دست داشت و از خبط های عمده اش، شعری است که به مناسبت ازدواج ثریا و محمدرضا پهلوی گفت که در همان وقت روی برگه بزرگی چاپ شد و بعد از انقلاب هم برخی مخالفانش آن را چاپ کردند تا سوابقش را نشان دهند.

این در حالی است که همان زمان هم وی در سبزواری اندیشه ای سیاسی منتقدانه خود را داشت و خیلی سریع وارد کارهای مطبوعاتی و سیاسی شد.

ساواک در باره سابقه وی پیش از ۲۸ مرداد (درست یا غلط) نوشته است: مشار الیه تا قبل از قیام ملی ۲۸ مرداد عضو یکی از احزاب وابسته به جبهه ملی و عضو انجمن تبلیغات اسلامی بوده و روزنامه های اسرار شرق و جلوه حقیقت را که دارای مطالب تند و متمایل به چپ و وابسته به افراطیون جبهه ملی بوده در سبزواری اداره می کرده و برابر اعترافات یکی از متهمین حزب توده شخص مزبور پیشنهاد ائتلاف انجمن اسلامی را با حزب منحل توده نموده است (ص ۱۱۴).

بنای ما بیان زندگی نامه حجازی نیست تا به بررسی زندگینامه و فعالیت های او پیش از این تاریخی که به اسناد مربوط است به پردازیم. اجمالی از آن را در کتاب جریان ها و سازمان های مذهبی (ص ۵۶۵) آورده

ایم. در اینجا تنها به اجمال باید اشاره کنیم که حجازی در طول زندگی فردی مقید به مسائل مذهبی و در عقاید شیعی اش جدی بوده است. #

بعدها از سبزواری به مشهد آمد و ضمن تدریس در دبیرستان در آستان قدس رضوی مشغول به کار شد. این زمان از یک سو دلدادگی آیت الله میلانی بود و از سوی دیگر در آستان قدس به فعالیت های فرهنگی مشغول. با توجه به زبان گیرایی که داشت مسئولان دولتی از وی انتظار داشتند تا آشکارا به دفاع از حکومت پهلوی بپردازد. اما وی که این خواسته را با تمایلات درونی خود ناسازگار می دید با توصیه آیت الله میلانی مشهد را رها کرد و به تهران آمد. و ظاهرا با حمایت مالی هم ایشان بود که توانست در تهران انتشاراتی به راه اندازد. در تهران بلافاصله به سخنرانی که کار حرفه ایش بود روی آورد و از ازیانو در همان سالهای نخست تأسیس حسینیه ارشاد به وفور در آنجا سخنرانی می کرد و در دبیرستان هم درس می داد.

انتشارات بعثت را هم که نقش مهمی در انتشار نوشته های مذهبی و سیاسی - مذهبی پیش از انقلاب بر عهده داشت تأسیس او و برخی از همفکران اوست.

خودش در گفتگویی که برای کسی گفته و شاهدهی آن را برای ساواک گزارش کرده در باره علت آمدنش به تهران می گوید:

اصل ماجرای آمدن من به تهران این بود که روزی استاندار (تیمسار باتمانقلیچ) مرا خواست و گفت سه روز دیگر، مجلس در مسجد گوهرشاد داریم. تو هم باید در آنجا مطالبی بگویی و اگر سخنرانی مفیدی کردی شغل مناسب تری به تو می دهیم. من سکوت کردم. فردا استاندار به شهردار و مدیر کل فرهنگ گفت: حجازی حاضر شده است که در مجلس ما به نفع دستگاه حرف بزند. هیچ کس حرف او را باور نداشت. از رادیو مشهد خبر دادند که حجازی در مسجد گوهرشاد سخنرانی می کند. همه به من می رسیدند و می گفتند: واقعا تو قصد اظهار مطلب داری؟ پاسخ می دادم: چنین چیزی را قبول نکرده ام. و اگر سخنرانی نکنم کارم، حتی اقامتم در مشهد سخت خواهد بود. ناچار رفتم نزد (مولای خود) [آیت الله] میلانی به او گفتم. ایشان گفتند: مبدا سخنرانی کنی. اما برو نزد حضرت رضا در حرم و از حضرت بخواه که به تو جرأت بدهند. این کار را کردم. جرأتی پیدا کردم و به مجلس استاندار رفتم. بعد کارم را از دست دادم. ناراحتی فراوان برایم ایجاد کردند و با وضع بدی به تهران منتقل شدم. خدا را سپاس که در این مدت ده ماه که به تهران آمده ام مثل این است که ده سال است در تهران هستم. آن چنان از طرف محافل اجتماعی روحانی مورد تشویق قرار رگفته ام که همیشه می گویم کاشی زودتر به تهران می آمدم (فریاد بعثت، ص ۶۷ - ۶۸). #

این سند مربوط به روز ۲۹/۳/۶۶ است. بعد از آن ساواک مراقبت از وی را آغاز کرده و گهگاه گزارش سخنرانی های او را نوشته و در پرونده وی گذاشته است. یکی از مراکز اصلی وی حسینیه ارشاد بود که در آنجا سخنرانی می کرد و دانشجویان و بازاری ها در آن شرکت فعال داشتند. ساواک روی سخنرانی های حجازی در حسینیه و جای های دیگر حساسیت داشت و گزارش تهیه می کرد و انتقادات تند او را مد نظر داشت.

از جمله ساواک در تیرماه ۴۷ گزارش کرده است که حجازی هر هفته روزهای چهارشنبه در حسینیه ارشاد سخنرانی می کند (ص ۱۰۹)

به تدریج آقای فلسفی با فخرالدین حجازی از در مخالفت درآمد. در برابر ، آیت الله طالقانی می کوشید تا میانه آنان مصالحه دهد. پای استاد مطهری هم به میان کشیده شد و به تدریج زمینه ای برای مجادله و نزاع میان این دو جناح و سوء استفاده ساواک از آن بالا گرفت.

با این حال زبان حجازی گرمتر از آن بود که اطرافش خلوت شود. وی در سخنرانی هایش روی سوژه های اجتماعی و اخلاقی فراون تکیه می کرد و از این زاویه به انتقاد از اوضاع و احوال اجتماعی می پرداخت. اینها مسائلی بود که در نوع گزارش هایی که از سخنرانی های وی به دست داده، آمده است. در یک گزارش، موضوعاتی که وی به آن پرداخته به این شرح آمده است: «در باره اشغال اماکن مقدسه اسلامی توسط جهود و تبعیض نژادی و فاصله طبقاتی و قتل و کشتار و بی بندوباری های ایالت متحده امریکا و تحصیل مقاصد استعماری دول بزرگ بر دول کوچک و آرایش قدرت های نظامی و ستمگری های سرمایه داران و اجحاف کارخانه داران و آلودگی عده ای از بازاریان و بدبینی مردم نسبت به یکدیگر» سخن گفته است. (ص ۱۰۳).

این سخنرانی وی در تبریز بوده و جالب است که ساواک پس از آن نوشته است که طرفداران آیت الله قاضی طباطبائی در جلسه سخنرانی او نیامدند. استدلال آنان این بود که حجازی از طرف آیت الله شریعتمداری آمده و می خواهد مسجد جامع نیز مثل دارالتبلیغ در دست خودش باشد و از نویسندگان مجله دارالتبلیغ نیز به مدرسه طالبیه اعزام نماید.

حجازی در یکی دیگر از سخنرانی های خود علیه کورتاژ و سقط جنین صحبت کرده و خطاب به سناتورها و نمایندگان مجلس شورای ملی و با خطاب ای کسانی که بر سر کار هستید می افزاید: چرا جنایت را در این مملکت به حد اعلای درجه می رسانید و در کشوری که مذهب رسمی آن شیعه اثناعشری است سبب شیوع این همه جنایت می شوید. چرا جلوگیری از فحشا نمی کنید. چرا به فکر آبادی کشور نیستید؟ ... ژاپن یک

چهارم ایران وسعت دارد ولی هشتاد میلیون جمعیت دارد. بایستی در کشور پهناور ایران چهارصد میلیون جمعیت زندگی کند. (ص ۱۰۷). #

حمله به شرق و غرب و اصرار بر این که اسلام راهی میانه است در سخنرانی های وی جایگاه خاصی دارد. در یک گزارش از سخنرانی وی در حسینیه آمده است:

غرب داد می زند دمکرات هستم و مرتبا به سر مردم بی پناه آتش می ریزد واز هر گونه جنایت روگردان نیست. شرق هم داد می زند ما سوسیالیست هستیم ولی به حقوق ملل ضعیف تجاوز می کند. ای خاک بر سر شما که نه تو دمکرات هستی و نه تو سوسیالیست، بلکه هر دو در منجلا ب بدبختی و جنایت فرو رفته اید (ص ۱۱۸). حمله به شرق و غرب در بسیاری از سخنرانی های وی دیده می شود (ص ۱۲۹). از برگ های برنده وی در مقابل ساواک همین بود که شدیداً ضد کمونیست است.

در یکی از جلسات سخنرانی فخرالدین حجازی در حسینیه ارشاد در تاریخ ۴۷/۶/۱۵ آیت الله سید احمد خوانساری هم به اتفاق چند نفر دیگر وارد حسینیه شد و تا آخر سخنرانی حجازی نشست (ص ۱۱۹). این اقدام به نوعی می توانست حرکتی در آن تاریخ برای تأیید برنامه های حسینیه باشد.

کسی هم در همان زمان به ساواک گزارش کرده است که فخرالدین حجازی قصد دارد رئیس جمهوری ایران بشود (ص ۱۲۷).

فشارهای ساواک و مسئولان حسینیه ارشاد بر فخرالدین حجازی به خاطر سخنان تندش سبب شد تا از آبان سال ۴۷ به بعد مانع از سخنرانی های وی در حسینیه شوند. در واقع شرایط را برای وی به گونه ای ترسیم کردند تا خودش قهر کند و برود و داستان را هم نه زیر سر ساواک بلکه به خاطر فشار برخی از روحانیون مخالف خود بداند. متن سخنرانی وی که داستانش این فشارها را در آن گفت چنین است:

من دیگر برای همیشه سخنرانی نخواهم کرد. من مدت دو سال است به تریبون این حسینیه خدمت می کنم و خدا را شاهد می گیرم که نظرم جز خدا نبوده و شکر می کنم عده ای از جوانان در اثر تبلیغات من به راه راست هدایت شدند. ولی دیگر صبرم تمام شد و طاقت تحمل این همه رنج و فشار و تهمت را ندارم. من نزد آیت الله میلانی در مشهد و آیت الله قمی که اکنون در کرج است و سایر علمای مشهد تحصیل کردم و سخنرانی نمودم و در مدرسه علمیه مشهد تحصیل نمودم و تمام علمای مشهد مرا تأیید کردند. آقای علمای نجف آقای حکیم، آیت الله خمینی، آیت الله خوئی، آیت الله شاهرودی همگی مرا تأیید کردند و به من با همین لباس اجازه دادند در بین مردم باشم و احکام خدا و حقایق را بگویم و مردم را هدایت کنم. حتی آیت

الله خوبی به من اجازه دادند که صورت و ریشم را بتراشم. کلیه علمای قم و تهران مرا تأیید کردند که مدرک زنده دارم و تمام وعاظ و خطبا و روحانیون تهران مرا می شناسند و مرا تأیید کردند. دیگر به جان آمدم.# دیگر طاقت ندارم این همه رنج و شکنجه را تحمل کنم. چه قدر به من اهانت شده و تا چه اندازه به من تهمت زدند. خسته شدم. من امشب از همه شماها دوستان و جوانان خداحافظی می کنم. دیگر مرا در این حسینیه نخواهید دید. از طرف هیئت مدیره حسینیه فقط دو نفر با سخنرانی من موافق هستند. یکی حاج همایون که تمام ثروت خود را وقف ساختمان این حسینیه رسانده و از ایشان متشکرم. (نفر دوم را نام نبرد). (ص ۱۴۱ - ۱۴۲).

ساواک ذیل این گزارش می نویسد: چون مشارالیه در سخنرانی های خود جانب احتیاط را رعایت نمی نمود هیئت مدیره حسینیه ارشاد من بعد به او اجازه سخنرانی در حسینیه نخواهد داد و این عمل آنان قابل توجه و تقدیر است!

اما آنچه میان مردم شایع شد اینها بود:

یکی می گفت: آخوندها اذیتش می کنند.

عده ای دیگر اظهار داشتند فلسفی و عده دیگر او را در فشار قرار داده اند.

و بعضی ها می گفتند شاید دستگاه نمی گذارد منبر برود.

و عده یدگر عقیده داشتند شاید این شخص عقیده به اسلام ندارد که ریش نمی گذارد (ص ۱۴۵).

حقیقت آن است که در تهران آقای فلسفی و شیخ حسن (به احتمال قوی: احمد) کافی علیه حجازی بودند اما ساواک از آب گل آلود ماهی گرفته و با فشار بر حسینیه برای کنار گذاشتن حجازی؛ چنان بود که گویی با یک تیر چندین نشانه زد. در میان مردم شایع شد که حجازی وابسته به دستگاه پهلوی است. حجازی که وضع را چنین دید شرحی برای آیت الله میلانی نوشت و آیت الله هم نامه ای در حمایت از وی. آقای حجازی هم نوشته آیت الله میلانی را منتشر کرد تا نشان دهد ایشان وی را تأیید می کند و وابسته به دستگاه نیست. با این حال، ساواک به نقل از منابع خود نقل می کند که آیت الله میلانی بعد از آن گفته است که شیخ حسن کافی از طرف آقای فلسفی نزد من آمد تا چیزی علیه حجازی بنویسم. من هم گفتم که هیچ وقت برای کوبیدن و خراب کردن شخصی من دست به این کار نمی زنم و هرچه اصرار کرد نامه ای که وی منظورش بود ننوشتم. نا امید روز ۱۶/۱۰/۴۷ به تهران مراجعت کرد (ص ۱۶۳).

در متن سند نام حسن کافی آمده که قاعدتا باید مقصود احمد کافی باشد.



در گزارشی با تاریخ ۴۷/۱۱/۲۱ آمده است که ساواک فخرالدین حجازی را ممنوع المنبر کرده و وی پس از تعهد بر این که از گفتن مطالب تحریک آمیز پرهیز می کند مجاز به سخنرانی شده است (ص ۱۶۵). #

زان پس فخرالدین در مراکز دیگری سخنرانی می کرد که از آن جمله تکیه پایین تجریش (۱۷۲)، انجمن حسینی کاظمیه (۱۸۵)، مسجد هدایت دروس (ص ۱۸۷) و بسیاری از منازل افراد و مساجد و حسینیه ها و دانشگاه هاست که نامشان را در این کتاب می توان پیدا کرد. دانشگاه تبریز یکی از پاتوق های اصلی سخنرانی های وی بود.

آقای طالقانی تلاش می کرد تا میان فخرالدین حجازی و فلسفی مصالحه دهد. یکبار هر دو را در خانه اش دعوت کرده که گزارش آن در این کتاب آمده است: حجازی دو نامه از جیب خود درآورده و ارائه می دهد و می گوید: آیت الله حکیم و آیت الله میلانی که از مراجع تقلید هستند به من اجازه دادند با همین وضع و لباس منبر بروم (ص ۱۸۳). در این جلسه این دو با یکدیگر آشتی می کنند. تاریخ این گزارش ۴۸/۵/۹ است. آقای طالقانی گفته بود: من حجازی را مرد سالمی تشخیص دادم. پای منبر او می روم. صحبت های حجازی مانند بعضی از وعاظ بودار نیست (ص ۱۸۴). ظاهراً کار این آشتی به جایی نرسیده و آنان همان سال که اعلامیه ای علیه حجازی در بازار پخش شد خود او همچنان آقای فلسفی را عامل این امر معرفی می کرد و می گفت: دلیلش این است که «از سی سال پیش تاکنون به چنین بلایی که ما به سرش آوردیم گرفتار نشده بود» (ص ۱۹۵).

درواقع این اعلامیه کار ساواک بود نه کار آقای فلسفی. ساواک در گزارشی در باره این که چگونه و با چه هدفی این اطلاعیه را جعل کرده می نویسد: «مدتی پیش اختلافاتی بین نامبرده فوق - حجازی - و محمدتقی فلسفی بروز نموده و هر کدام علیه دیگری تبلیغ و تنقید می نمایند. به همین جهت و به منظور تشدید اختلاف و ایجاد شکاف بین نامبردگان و طرفدارانشان اعلامیه ای علیه فخرالدین حجازی تهیه و به نحو غیر محسوس در برخی از نقاط تهران توزیع گردید (ص ۱۹۷). فلسفی هم به کسی گفته بود که اصلاً از این اطلاعیه خبری ندارد (ص ۱۹۸). به هر حال هدف اصلی ضایع کردن حجازی بوده و به این قصد که «فخرالدین حجازی پایگاهی برای جبهه ملی نشود» (ص ۲۰۰). که البته مقصود چهره های مسأله دار مانند طرفداران نهضت آزادی و غیره از نظر ساواک است.

حجازی در سخنرانی خود در مسجد هدایت دروس که علیه مفاسد اجتماعی و مجلات مستهجن سخن می گفت، از جلال احمد بسیار ستایش کرد و جمعیت هم در پی دعای او آمین گفتند (ص ۱۸۹). این زمانی است که جلال آل احمد از آن مذهبی ها شده است.

بخش عمده ای از مطالبی حجازی مطرح می‌کرد، در باره وضعیت مسلمانان در سایر بلاد اسلامی به خصوص مناطق عربی و به ویژه در باره وضعیت فلسطین است. در این زمینه انتشارات بعثت هم فعال بود و خود حجازی هم دست کم یک نوشته داشت. وی معمولاً مطالبش را با احساس می‌گفت و البته این نکته را کسانی که پای سخنرانی‌های او بوده‌اند بهتر درک می‌کنند. #

یکبار از چراغانی نکردن کوی و برزن به خاطر تولد امام علی (ع) به مردم اعتراض کرد گفت: دلم می‌خواهد تنها به کوهستانی بروم و این قدر داد بزنم تا بمیرم. (ص ۲۷۴).

تکان دادن دست و حرکت‌های بدنی گسترده همراه با بالا و پایین رفتن تن صدای او و نیز ترکیب بندی شگفت‌جمالات به صورت نامأنوس همه را تحت تأثیر قرار می‌داد. گزارشگر ساواک پس از گزارش سخنرانی ششم اسفند ۵۰ نوشته است: حجازی هنگام سخنرانی با حرکات و حالات مخصوصی این مطالب را بیان می‌داشت و کاملاً حضار را تحت تأثیر گفتار خود قرار داده بود (ص ۲۹۸). یکبار کسی گفت: حجازی در این مدت کوتاه آن چنان با صحبت‌هایش مرا خشمگین و غضبناک کرد که اگر در آن لحظه شاه و یا یکی از اعضای حساس دولتی در مقابل من بود او را می‌کشتم و حجازی به طوری تار و پود خاندان پهلوی را به هم می‌ریزد که جای هیچ شک و تردید در مورد خیانت این خاندان به ایران و ایرانی باقی نمانده (ص ۳۹۰).

نگرانی دیگر وی از بابت حجاب زنان و مسأله بی‌بند و باری دختران بود: اگر در هر اداره را باز کنی مثنی دختر در آنجا ریخته‌اند و مشغول کارند و در عوض عده‌ای از جوانها در سر چهار راه عاطل و باطل و بیکار و سرگردان ایستاده‌اند. سابقاً برده‌فروشان برای فروش برده‌های خود اندام آنها را به خریدار نشان می‌دادند حالا هم مثل همان دوره دخترها اندام خود را در معرض دید قرار داده‌اند (ص ۲۷۹).

انتقادهای وی گو این که مستقیم متوجه دولت نیست اما تقریباً در بیشتر آنها تعریض به اقدامات مسؤولان و دولتیان داشت. قدرت حجازی در تأثیر بر مردم و تحریک آنان فوق‌العاده و فی‌المجلس بود. برخی از انتقادهای وی متوجه بازاریان بود که چرا برای ترویج دین هزینه نمی‌کنند یا چرا با کلیمی‌ها و بهایی‌ها در کار تجارت مشارکت دارند با این خطاب که «شما دین ندارید. بانک‌ها کعبه شما شده. هر مقوع بانکها باز باشند شما کار می‌کنید و نمایندگی محصولاتتان را به یهودیها می‌دهید. اصلاً روح اسلامی ندارید». (ص ۲۹۰). انتظار وی از بازار آن بود که «باید بازار مسلمین نشریه مذهبی داشته باشد تا روح وان و نسل جوان به سمت ضد خدایی نگرود». (ص ۲۹۱). #

وی عدم اجرای احکام اسلامی را در مملکت مورد انتقاد قرار داده در سخنرانی خود در روز ۵۰/۱۲/۶ گفت: اینجا مملکت اسلامی است و باید قانون اسلام اجرا شود. اینجا ترکیه نیست که دولت حاکمه اش غیر مسلمان

باشد. قانون اساسی کشور مطابق با قرآن باید اجرا شود (ص ۲۹۰). سخنرانی این روز حجازی که گزارش های متعددی از آن توسط گزارشگران ساواک تهیه شده یکی از سیاسی ترین سخنرانی های اوست که گویا در محرم هم بوده است. طولانی ترین آن گزارش ها، یک گزارش هفت صفحه ای است که می توان بسیاری از مسائل و پرسشها و مشکلاتی که به انقلاب اسلامی منجر شد را در آن یافت. (۲۹۲ - ۲۹۸). همانجا یکی از مسؤولان ساواک پیشنهاد می کند که او را به یکی از شهرهای دور که اکثر آنها اهل تسنن باشد به عنوان دبیر آموزش و پرورش بفرستند. حجازی روز بعد از آن هم باز در سرای بوعلی سخنرانی تندی بر ضد اسرائیل کرد و خواسته های خود را به صورت قطعنامه یک بخش در امور خارجی که بر محور مسائل فلسطین بود و بخشی دیگر در امور داخلی که عمدتاً بر پایه جلوگیری از فیلمهای مستهجن و مجلات و نیز گسترش تعلیمات دینی بود بیان کرد و از مردم خواست که «صحیح است» بگویند (ص ۳۰۶). این سخنرانی ها باز هم ادامه یافت و آشکار است که باید تأثیر شگفتی از خود در بازار برجای گذاشته باشد.

یک تحلیل ساواک هم این است که به رغم آن همه احساساتی شدن به نظر می رسد که باطنا شخص مخالفی نباشد و بیان سخنان انتقادآمیزش به منظور جلب توجه بازار و دعوت وی به مجالس آینده باشد (ص ۳۱۱) البته این خامی ساواک را نشان می دهد. چنان که مثلاً در باره فلان شخصی که مرتب وعاظ معروف تهران را به کرج می آورد ساواک می نویسد: «قصد مشار الیه از این کار نفوذ هرچه بیشتر در بنی اهالی محل و شهرستان کرج بوده». (ص ۳۲۰).

به هر حال به دنبال آن اظهار نظرها حجازی به ساواک احضار و توجیه شد (ص ۳۲۰ - ۳۲۳). زرنگی او از پاسخ ها کاملاً آشکار است.

حجازی در سخنرانی های بعدی همچنان انتقاد می کرد. از جمله در تاریخ ۵۱/۷/۱ گفت: ببینید در این مملکت چقدر عوامل ارتجاع وجود دارد. یک مسأله روشن کردن آتش و از روی آن پریدن. هیچ حساب نمی کند که وقتی از روی آتش پریدند عصا و پیپ او می افتد (منظور او آقای هویدا بود) (داخل پردانتز از خود سند است) (ص ۳۲۲).

حمایت علما از وی جدی بود و کار ساواک و مخالفت محدود برخی از منبری ها به جایی نرسید. سندی حکایت از آن دارد که آیت الله گلپایگانی ضمن نامه ای که به حجازی نوشته وی را مورد لطف و مهربانی قرار داده است. مرحوم شهید سعیدی هم به حجازی گفته است که آقا (یعنی امام خمینی) هم از نجف نامه ای نوشته بودند که اگر بنا باشد چنین اشخاصی با کت و شلوار تبلیغ دین کنند چرا باید با آنها مخالفت شود (ص ۲۱۸). #

اشاره کردیم که در تبریز برخی از طرفداران حجازی گفته بودند که میانه او با آقای شریعتمداری خوب است و برای همین پای منبر او نرفتند. آن بماند. در یک سند آمده است که وقتی حجازی به دین شیخ حسین لنکرانی رفت، پس از رفتن مردم، لنکرانی به حجازی گفت: آیت الله شریعتمداری که با دولت روابط حسنه دارد آدم ... است ولی خمینی شجاع و غیور می باشد و اگر در ایران بود تاکنون بساط این شاه را جمع کرده بود. باید برای چنین مرد شجاعی آدم جانش را قربانی کند (ص ۲۷۷).

حجازی به هیچ روی همانند شریعتی به پروپای روحانیت نیپیچید با این که مرتب کسانی از آنها بر ضد وی کار می کردند. یکبار در سخنرانش گفت: لعنت به آنهایی که کوچکترین نقشه برای روحانیت بکشند و به مقام آنها اهانت کنند. لعنت بر آنهایی که قدردانی از زحماتشان نمی نمایند. به علما احترام بگذارید. چون احترامشان واجب است. اینها با خون دل و با خواندن نماز مستحبی در حوزه های علمیه درس خوانده اند (ص ۲۲۳).

پس از سخنرانی های تند حجازی در سال ۵۰ و ۵۱ برخی از مسئولان ساواک درخواست تبعید وی را - با توجه به این که مستخدم دولت بوده - به یکی از مناطق دوردست و یا ممنوع المنبر شدن وی را کرد (ص ۳۳۸).

فضای این زمان پس از اعدام شماری از سران مجاهدین بسیار سیاسی شده بود و حجازی هم داغ تر از قبل سخن می گفت: شما که به من می گوئید انگشت روی حقایق بگذار و مبارزه کن من به اتکای چه کسی به چنین کاری دست بزنم؟ به اتکای کدام ملت و اجتماع؟ ... اسلام دین مبارزه است ... همه باید با هم متحد و پیرو حق باشند (ص ۳۴۲ - ۳۴۳).

حمله به انتخابات و حزب ایران نوین و قرار دادن آنها در برابر حزب خدا و این که مردم باید فقط در حزب خدا نام نویسی کنند در سخنرانی ۵۱/۷/۶ او (ص ۳۴۴) می تواست نظر ساواک را به شدت علیه وی تحریک کرده باشد.

وی در ۵۱/۷/۱۰ یک سخنرانی در باره انواع حکومت ها کرد و ضمن آن از حکومت های دیکتاتوری و استبدادی و نیز حکومت تئوکراسی انتقاد کرده گفت: در اسلام هر شاگرد پینه دوز اگر علوم اسلامی را یاد بگیرد به مقام مرجعیت می رسد. وی در این سخنرانی حکومت تئوکراسی به عنوان حکومتی که در آیین زرتشتی بوده و روحانیون بر مردم حاکم بودند مورد انتقاد قرار داد. پس از آن هم از حکومت کمونیستی انتقاد کرد. در پایان ضمن دعاهایش گفت: خدایا مرجع عالیقدر و مبارز و مجاهد ما را در پناه خود حفظ کن (ص ۳۵۱-۳۵۲) که تعبیر صریحی از امام خمینی بود. #

جمع بندی ساواک جلوگیری از سخنرانی های او بود و لذا نصیری ضمن نامه ای نوشت: نامبرده بالا که کارمند آموزش و پرورش می باشد با لباس سویل در بالای منبر سخنرانی های خلاف ایراد می نماید. خواهشمند است دستور فرمایید مشارالیه را ممنوع الوعظ و از نتیجه این سازمان را آگاه سازند (ص ۳۵۷). پس از گفتگو با حجازی و جلب موافقت وی که بیشتر مراقب سخنرانی های خود باشد یکبار دیگر به وی فرصت داده می شود تا به سخنرانی ادامه دهد (ص ۳۶۰). اما مشکل ادامه یافت و بالاخره پس از سخنرانی او در تاریخ ۵۱/۱۱/۲۵ که در باره یهود و اسوه گرفتن از کربلا برای مبارزه با ستم و رهایی از چنگال استعمار بود (ص ۳۸۱ - ۳۸۲) دستگیر شده مورد بازجویی قرار گرفت (ص ۳۷۸ - ۳۷۹). حجازی پس از بیست روز انفرادی نامه ای به مقامات نوشته و گفته است که پس از آن متعهد خواهد شد تا چیزی که سبب سوء تفاهم باشد مطرح نکند (ص ۳۸۵). مقامات بادرخواست وی موافقت کرده او را در ۲۱ اسفند همان سال با تبدیل قرار از زندان آزاد کردند (ص ۳۸۶).

حجازی دوباره سخنرانی های تند می کند و ساواک هم همچنان از وی مراقبت دارد. این بار کمتر وارد سیاست می شد اما به قول ساواک «مجددا شروع به اظهار سخنان کنایه آمیز و توأم با سیاست خارجی» کرده است (ص ۴۰۰).

آقای حجازی بار دیگر در مرداد سال ۵۳ دستگیر و مورد بازجویی واقع شد (۴۳۷) اما ادامه سخنرانی ها نشان می دهد که دستگیری ادامه نیافته است. با این حال وی ممنوع المنبر شده و به جز چند مورد از ادامه سخنرانی های او جلوگیری به عمل آمده است (۴۵۱). حجازی ممنوع الخروج هم شد و بار دیگر در شهریور سال ۵۶ مورد بازجویی قرار گرفت (ص ۴۶۷) پس از آن بود که بار دیگر اجازه سخنرانی یافت.

از این زمان به بعد اوضاع سیاسی کشور بحرانی شد، و فخرالدین حجازی و نیز انتشارات بعثت که او مدیرش بود درگیر فعالیت های بیشتری شد. ساواک هم تا مقطعی به تهیه گزارش از او و فعالیت های انتشاراتی اش ادامه داد، اما بالا گرفتن مسائل انقلاب ساواک را از دنبال کردن این قبیل مسائل باز داشت.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/647>

## در غربت غربی ( مروری بر زندگینامه خود نوشت دکتر سید حسین نصر )

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۰۱ / ۱۳۸۴

### { تولد و تحصیل }

دکتر سید حسین نصر دانشمند و فیلسوف سنت گرای ایرانی، در حال حاضر یکی از شخصت های فلسفی برجسته جهانی است که آثار فراوان او به بسیاری از زبان های زنده دنیا ترجمه شده و در اختیار علاقمندان قرار دارد.

دکتر نصر شرح حال خودش را برای مجلدی از مجلدات کتاب «فیلسوفان زنده» نوشته که آن مجلد به خودش اختصاص داشته و الزاما باید خودش آن شرح حال را می نوشته است.

ما پیش از این در کتاب «جریان ها و سازمان های مذهبی - سیاسی ۱۳۲۰ - ۱۳۵۷» در باره دکتر نصر و نحله ای که از کربن تا جلال و فردید به آن بستگی داشتند سخن گفتیم. اما اکنون که کتاب خودنوشت او انتشار یافته باز می توانیم مروری بر آن داشته باشیم.

در بخش نخست اشاره ای به تولد و خاندان خود کرده است. وی به سال ۱۳۱۲ به دنیا آمده و جد پدری اش نصر الاطباء بوده که نام فامیل نصر از او گرفته شده است. پدرش ولی الله متولد کاشان بوده و او هم طبیب و در ضمن ادیب و به نوشته او «از پایان دوره قاجار تا دوره پهلوی در رأس نظام آموزشی قرار داشت» که یعنی سالها وزیر آموزش و پرورش بود. ولی الله همچنین نمایندگی تهران را در دوره نخست مجلس شورای ملی داشته است.

دکتر نصر شرح می دهد که از طرف مادر هم از نوادگان شیخ فضل الله نوری است. پدرش در حالی که پنجاه سال داشته با مادر او ازدواج کرده و نصر اولین فرزند آنهاست.

نصر به دلیل موقعیت پدرش در یک محیط فرهنگی - سیاسی رشد کرده و در واقع در بخش مربوط به نخستین سالهای کودکی نشان می دهد که تربیت یافته یک محیط کاملا اشرافی - علمی و در ضمن سیاسی بوده است. #

{در آمریکا}

دکتر نصر از سال هشتم دبیرستان برای ادامه تحصیل ایران را به مقصد آمریکا ترک می کند و در دسامبر سال ۱۹۴۵ به نیورویوک می رسد. جایی که عمویش تقی نصر هم که بعدها وزیر دارایی شد در آنجا بود و کارهای تجاری این خانواده را سروسامان می داد.

وی ۴/۵ سال را در مدرسه پدی سپری کرد که طی همان فاصله پدرش هم در ایران مرد. در این مدت او به زندگی امریکایی خو گرفته به زبان انگلیسی مسلط شده و با مسیحیت هم آشنا گردید. وی در سال ۱۹۵۰ واردی دانشگاه MIT (یا: مؤسسه تکنولوژی ما ساچوست) شد.

نصر این زمان فیزیک می خواند اما در سال دوم گرفتار نوعی بحران عقلی و روحی شده و تمایل او به علوم انسانی تشدید شد. از همان جا به مطالعات فلسفی روی آورده و تحت تأثیر استادانی که در آن جا بودند و از جمله ژیلسون به دنیای فلسفه وارد شد. مهم ترین مسأله که بعدها هم همچنان ذهن نصر را به خود مشغول کرد بحث ارتباط علم و فلسفه و دین بود.

نصر دوره فوق لیسانس را در هاروارد در رشته زمین شناسی و ژئوفیزیک گذراند، اما همچنان به مبحث تاریخ علم و فلسفه علاقمند بوده، هر آنچه را که برای تعمیق آن لازم می دید به دنبالش می رفت. این گرایش، او را به دنبال تاریخ علم کشاند و پایان نامه اش را تحت عنوان نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت گذراند. کتابی که بعدها هم به فارسی ترجمه و چاپ شد و جایزه سلطنتی گرفت. یکی از مشاوران اصلی وی در این رساله ولفسون بود که در عربی و یونانی و لاتین ید طولایی داشت و جریان فلسفه اسلامی را جریان اصیل می دانست (ص ۴۶).

سه شخصیت مؤثر در اندیشه وی در این دوره ولفسن، برنارد کوهن و گیپ، اسلام شناس معروف بودند. دکتر نصر، زمانی که هنری کیسنجر که در دانشگاه هاروارد استاد بود، و طی دو تابستان، برنامه هایی برای برخی از متفکران علوم سیاسی و سیاستمداران داشت، به عنوان دستیار وی مشغول فعالیت فکری سیاسی شد و به گفته خودش ارتباط نزدیکی با او داشت. بعدها هم که کیسنجر به ایران می آمد یکبار با او ملاقات کرد.# در یکی از برنامه های تابستانی که استادان و فعالان سیاسی از نقاط مختلف دعوت می شدند جلال آل احمد هم شرکت کرد و اولین بار اندیشه غرب زدگی را در آنجا طرح کرد (ص ۵۱). نصر تأکید می کند که این کتاب بعدها تأثیر زیادی روی انقلابیون ایران در دهه هفتاد داشت و او هم با جلال در باره آن گفتگو کرد.

در این بخش که دکتر نصر عنوان سالهای تحصیل در امریکا را به آن داده از انواع و اقسام استادان و نویسندگانی سخن به میان می آید که روی اندیشه نصر تأثیر گذاشته اند. وی دو تابستان سالهای ۱۹۵۷ و ۱۹۵۸ را در مراکش گذرانده و این اقامت روی حیات عقلانی و معنوی او به شدت تأثیر گذاشته است.

{علاقه به فلسفه و تاریخ علم و تدریس در دانشگاه تهران}

این زمان نصر یکپارچه به اندیشه های فلسفی که بعدها در همان رشته باقی ماند می پردازد گرچه در حاشیه آن بحث محیط زیست هم برای او اهمیت پیدا می کند و ناخواسته یکی از نخستین کسانی می شود که مبحث محیط زیست را در دنیای جدید طرح می کنند.

رساله دکتری او هم در هاروارد همچنان بحث از نظریه های جهانشناسانه اسلامی بود. نصر می گوید تا مبانی فلسفی نظریات جهانشناسانه ای که در دنیای اسلام و میان فیلسوفان مسلمان بوده شرح کند. وی پس از آن که در سال ۱۹۵۶ در رشته ژئوفیزیک و زمین شناسی فارغ التحصیل شد به تحصیل در تاریخ علم پرداخت، آن هم در مدرسه ای که جرج سارتون آن را به راه انداخته بود. به همین دلیل بهره زیادی از او که با علوم اسلامی آشنا بود برد (ص ۴۵).

او در تابستان سال ۱۹۵۸ دکتری خود را گرفته و مصمم می شود تا به ایران باز گردد. وی همین زمان با سوسن دانشوری ازدواج کرده و این سال ۱۳۳۷ ش است.

دکتر نصر به استخدام دانشگاه تهران در می آید و استاد تاریخ علم و فلسفه شده یکسره از سال ۳۷ تا ۵۷ ش به تدریس در همین حوزه ادامه می دهد. به تدریج تدریس برخی از دروس دیگر هم به او واگذار می شود. وی طی این دوره سالها متمادی هم ریاست دانشکده ادبیات را داشت.#

آن زمان در دانشگاه تهران درس فلسفه اسلامی هم به صورت محدود وجود داشت و نصر می گوید که او این رشته را توسعه داده و واحدهای جدیدی بر آن افزوده است. به تدریج منوچهر بزرگمهر و داریوش شایگان هم به جمع این استادان افزوده می شود. دکتر نصر می گوید که از جمله بهترین شاگردان او در دانشگاه عبارت بودند از: رضا داروی، غلامرضا اعوانی، غلامعلی حداد عادل، نصر الله پورجوادی، محسن جهانگیری، و مظفر بختیار. (ص ۶۶).

نصر علاوه بر دانشگاه به عضویت بسیاری از انجمن های علمی درآمد و این طرف و آن طرف به سخنرانی هم می پرداخت. وی می گوید که من در ترویج آنچه امروزه گفتگوی تمدن ها نامیده می شود، با فیلسوف فرانسوی روزه گارودی همکاری داشتم.



دکتر نصر در این سالها بیش از پیش به فلسفه اسلامی توجه می کند. خودش در این نوشته بارها از آقای مطهری و آشتیانی یاد کرده و همین جا می نویسد: من بحث های فلسفی طولانی ای با بسیاری از فیلسوفان سنتی از جمله مرتضی مطهری و سید جلال الدین آشتیانی داشتم.

وی می گوید که با شریعتی هم بحث هایی داشته و در باره او می گوید: شریعتی در آن زمان می کوشید تا صورتی از اسلام انقلابی و متجدد را به ایرانیان معرفی کند و بسیار متأثر از اندیشه های جامعه شناسان و فیلسوفان چپ فرانسه بود. ما اغلب در حسینیه ارشاد که یک مرکز جدید مذهبی در تهران بود همدیگر را می دیدیم. اما من و مطهری وقتی ماهیت سیاسی فعالیت های این مرکز را دریافتیم و غلبه بعضی از سخنرانی های شریعتی را دیدیم که با عقلانیت سنتی در تعارض بودند... از آنجا استعفا دادیم (ص ۶۷).

اکنون که اسناد حسینیه ارشاد چاپ شده می توان دریافت که نصر در آن دوره فعالیت خاصی نداشته و بعدها که حسینیه تعطیل شد ساواک و دربار پهلوی در اندیشه آن بوده اند که نصر را برای سامان دهی مجدد به برنامه های حسینیه بکار بگیرند. این کار به سرانجامی نینجامید. #

کتاب نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت به فارسی چاپ شد و جایزه سلطنتی گرفت. کتاب معارف اسلامی در جهان معاصر هم چاپ شد و نشان داد که نصر جانبدار افکار سنتی و نگاهی قدیمی به دنیای جدید است و می کوشد تا علم سنتی شرقی را که در آینه اسلام می دید احیا کند.

در اینجا نصر شرحی از کارهای انتشاراتی که به نوعی متأثر از او بوده، از مکتوبات خودش یا دیگران کرده است سه حکیم مسلمان کتاب دیگر اوست که زمانی در امریکا چاپ شد و سپس ترجمه آن در ایران انتشار یافت و کاری بکر و بدیع بود.

افزون بر کارهای علمی، بخشی از کار نصر مدیریت در بخش های آموزشی بود. وی استادان برجسته ای از کشورهای دیگر برای دانشگاه تهران آورد که از آن جمله می توان به ویلیام چیتیک و صلاح الصاوری و عده ای دیگر اشاره کرد.

{دانشگاه آریامهر و انجمن فلسفه شاهنشاهی}

در سال ۱۳۵۱ دانشگاه آریامهر که بعدها نام دانشگاه صنعتی شریف به آن داده شد تأسیس گردید و شاه ریاست آن را به دکتر نصر سپرد. شاه از او خواست تا آن را مثل مؤسسه تکنولوژی ماساچوست درآورد. دکتر نصر به رغم آن که این دانشگاه صنعتی بود تلاش کرد تا جای پای علوم انسانی را هم در آن باز کند و چنین هم کرد.

اقدام مهم دیگر او این بود که در سال ۱۳۵۲ مؤسسه دیگری را با نام انجمن فلسفه ایرانی که مشهور به انجمن فلسفه شاهنشاهی بود تأسیس کرد. این مؤسسه با حمایت دربار و اساساً شخص فرح تأسیس گردید و کارش ادامه یافت. در اینجا نصر هیچ تلاشی برای این که نشان دهد دربار تا چه اندازه در این فعالیت ها مشارکت داشت نمی کند. اما بلافاصله می نوسد که من در دهه شصت به شهبانو پیشنهاد کردم که کنگره ای بین المللی در باره معماری سنتی و فلسفه آن با هدف تجدید فلسفه هنر سنتی برگزار کنیم (ص ۷۵). این کنگره در اصفهان برگزار شد.

دکتر نصر توضیح می دهد که آشنایی وی با فلسفه اسلامی به صورت جدی از زمانی است که به ایران آمده و محمد کاظم عصار در همان سال ورود یعنی ۱۳۳۷ ش برای وی و جمعی دیگر متون فلسفی اسلامی را تدریس می کرده است.#

در همین جلسات درس است که نام علامه محمد حسین طباطبائی را می شنود و سپس با او ملاقات می کند که شروع یک سلسله فعالیت های دیگر هم بود. نیز با مهدی الهی قمشه ای و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی هم آشنا می شود. جواد مصلح، محمود شهابی و ابوالحسن شعرانی هم از کسانی هستند که او از آنان استفاده می کند. نصر شرح منظومه ملاحادی سبزواری را نزد عصار می خواند و به آرامی با نحوه تدریس متون قدیمی که با دقت های خاص لفظی و کلمه ای همراه است آشنا می شود. وی تا سال ۱۳۵۳ که عصار درگذشت، همچنان از او استفاده می کرد.

{همراه با علامه طباطبائی}

نصر شرحی در باره آشنائیش با علامه طباطبائی به دست می دهد و این که او چه جایگاه بلندی در فلسفه اسلامی در قم داشت و اثر یگانه اش اصول فلسفه و روش رئالیسم با شرح های مشهورترین شاگرد سنتی اش مرتضی مطهری چه اهمیت بالایی دارد.

علامه هر آخر هفته یعنی پنج شنبه و جمعه را به تهران می آمد و نصر از محضر او بهره می برد. گاهی هم نصر برای استفاده بیشتر به قم می آمد. نصر می نویسد: معانی باطنی ای که او از غزلیات حافظ بر من آشکار می ساخت آن چنان عمیق بود که گاه به نظرم می رسید دیوارهای خانه محقر او هم در بیان آن با او همصدا می شوند (ص ۸۴).

اما آشنایی کربن با علامه طباطبائی هم از طریق نصر بود. کربن هر پاییز به ایران می آمد و در منزل ذوالمجد طباطبائی جلساتی با علامه طباطبائی برای بحث گذاشته می شد. مترجم این مباحث خود نصر بود و گاهی

هم شخصی با نام عیسی سپهبدی. داریوش شایگان هم به این جلسات پیوست. استاد مطهری هم جزو افراد این جلسه بود. گهگاه هم فروزانفر می آمد.

نصر این زمان به کارهای شیعه شناسی هم علاقه داشت و علامه را تشویق می کرد تا کتابی که بعدها به نام شیعه در اسلام نامیده شد تألیف کند. این کتاب را نصر به انگلیسی برگرداند که تاکنون یکی از مهم ترین کتابهای در نوع خود در ادبیات انگلیسی است. ترجمه این کتاب در قالب فعالیت هایی یک مرکز تحقیقات مربوط به ادیان در دانشگاه هاروارد انجام گرفت. در این زمینه یک گزیده از متون شیعه هم ترجمه و چاپ شد. انتخاب بر عهده علامه طباطبائی و ترجمه از دکتر نصر بود.#

نصر آخرین بار علامه طباطبائی را در پاییز سال ۱۳۵۶ دید. وی می گوید: من هیچگاه نگاه نافذ ایشان را در لحظه وداع فراموش نمی کنم. اندکی پس از انقلاب... پیامی برای من فرستاد و از این که من در خارج از ایران در امان هستم ابراز خوشحالی کرد. علامه در زمان مرگ ... یکی از دوستانم را فراخواند و از او خواست که به من بگوید: چراغ فلسفه سستی را روشن نگاه دارم (ص ۸۶).

{ارتباط با مطهری و آشتیانی و ...}

نصر در اینجا شرحی هم در باره ابوالحسن رفیعی قزوینی و قمشه ای و عده ای دیگر به دست می دهد و مرتب روی ارتباطش را استاد مطهری تکیه می کند و او را به عنوان دوست نزدیک خود می شناساند. وی با اشاره به این که استاد مطهری با هیچ یک از زبان های اروپایی آشنایی نداشت و برای همین نتوانست مستقیم از نوشته های فلسفی غربی ها استفاده کند می گوید که ما همچنین در تعدادی از پژوهش های علمی و فعالیت های آموزشی با هم مشارکت داشتیم. از این جمله مشارکت همزمانمان در حسینیه ارشاد و کناره گیری همزمانمان از آن بود. همچنین هنگام تأسیس انجمن فلسفه من با مطهری مشورت کردم و او تا پایان یکی از مشاوران انجمن فلسفه باقی ماند (ص ۸۹).

این ادعای نصر چندان مورد قبول منابع دیگر نیست و بسیاری معتقدند که مطهری حتی برای یک بار هم حاضر به ایراد سخنرانی در آن مرکز نشد.

نصر اشاره می کند که مطهری در همان زمان کوتاهی که در مقام ریاست شورای انقلاب بود «تلاش کرد تا از شخصیت های فکری و فرهنگی تا آنجا که ممکن است محافظت کند. اما اندکی پس از انقلاب ترور شد و تأملات فکری و فلسفی ارزشمندش ناتمام ماند» (ص ۹۰)

نصر شرحی هم از سید جلال الدین آشتیانی به دست می دهد و کارهای تألیفی و تصحیحی او که در انجمن فلسفه به چاپ می رسد. نیز اشارتی به مهدی حائری دارد که روزگاری دراز در امریکا بود و در باب فلسفه اسلامی تدریس و تحقیق داشت. #

نصر در بخش بازگشت به وطن، قسمتی را هم به همکاری طولانی خود با هانری کربن و ایزوتسو اختصاص داده است. کربن یک سنت گرا بود و نصر هم. با این حال نصر شرح می دهد که کربن از گنون و آموزه های او دور بود و به نحله های دیگر دلبستگی داشت. اما نصر تأکید می کند که پیوند و همکاری طولانی مدت من و کربن نقش مهمی در زندگی فلسفی من داشت (ص ۹۶). کربن بهت زده از انقلاب ایران در سال ۵۷ مرد.

کربن منادی اندیشه سنت گرایی در ایران بود و می کوشید تا ایرانیان را با نقد هایی که در غرب بر ضد پوزیتیویسم و تجدد وجود دارد آشنا کند. این گرایش بر احیای فلسفه اسلامی در ایران جدید مؤثر بود. نصر به دنبال آن شرحی از کارهای ایزوتسو به دست می دهد، زمانی که ایزوتسو به دعوت نصر به عضویت هیئت علمی انجمن فلسفه درآمد.

در اینجا نصر بار دیگر به تأسیس انجمن فلسفه به صورت مستقل پرداخته است جایی که نام دقیق ترش انجمن شاهنشاهی فلسفه بود یا به تعبیر نصر به این نام شناخته می شد. مرکز یاد شده تحت اشراف فرح تأسیس شد. نصر پیشنهاد دهنده بود و فرح هم پذیرفت. کسی که پیشنهاد کرد آن را شاهنشاهی بخوانند نه حتی سلطنتی، هانری کربن بود و پس از ارائه پیشنهادها شاه و شهبانو انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران را پذیرفتند. (ص ۱۰۱ - ۱۰۲).

نصر می گوید که کسانی عضو هیئت مدیره شدند و از میان فیلسوفان سنتی هم مطهری و آشتیانی به عنوان مشاوران انجمن فعالیت داشتند. این که استاد مطهری جزو مشاوران بوده باید با اسناد موجود در انجمن مقایسه شود. البته آشتیانی همکاری نزدیک داشت و برخی از آثارش از جمله منتخب آثار حکمای اسلامی همانجا چاپ شد. برخی هم پس از انقلاب توسط همان ناشر به چاپ رسید.

تعدادی فیلسوف هم، خارج از ایران عضو انجمن بودند. نصر رئیس انجمن بود و دکتر هادی شریفی هم قائم مقام. کار تحقیق و پژوهش آغاز شد و انجمن طی چند سال کتابهای متعددی را به چاپ رساند. همچنین نشریه ای به نام جاویدان خرد منتشر شد که سردبیر آن هادی شریفی و پیتر ویلسون بودند.

نصر اشاره می کند که انجمن فلسفه بعد از انقلاب همچنان به کارش ادامه داد. #

مؤسسه بین‌المللی فلسفه با کمک همین انجمن بود که نشستی را در سال ۱۳۵۴ در ایران برگزار کرد و به این ترتیب زمینه‌ای برای همکاری میان فیلسوفان ایرانی و غربی فراهم گردید.

{فعالیت‌های فکری - فرهنگی در خارج از کشور}

نصر بخشی را به فعالیت‌های خارجی خود در زمان حضورش در ایران اختصاص داده و به همکاری‌های خود با دانشمندانی از پاکستان، مصر، لبنان و برخی دیگر از کشورها از جمله اروپا و آمریکا داده است. وی از دوستی و رفاقتش با امام موسی صدر یاد می‌کند و این که در زمان بودن وی در لبنان آنان با یکدیگر رفت و آمد داشته و زمانی هم که آقای صدر به ایران می‌آمده به او سر می‌زده است (ص ۱۱۰).

ارتباط‌های فرهنگی نصر با دانشمندان ترکیه، هند، ژاپن، استرالیا و بسیاری از کشورهای دیگر در بخش‌های بدی آمده است. نصر از تلاش‌هایی که برای راه‌اندازی مطالعات ایرانی در دانشگاه‌های مختلف داشته و از دربار ایران برای این کار پول می‌گرفته یاد کرده است. بخشی هم به سخنرانی‌های فراوان او در دانشگاه‌های مختلف آمریکا و اروپا و موضوعات آن که عمدتاً مربوط به معرفی فلسفه ایرانی و ترویج نگاه سنت‌گرایی بوده اختصاص داده شده است. بیان ماهیت علم شرقی و تفاوت آن با علم غربی از موضوعات مورد علاقه نصر بوده است. نخستین کتاب وی در این موضوع کتاب علم و تمدن در اسلام بود که بر اساس گفته‌های وی در همین شرح حال خودنوشت آن را برابر کتابی با عنوان علم و تمدن در چین اثر جوزف نیدهام بود. نصر در آن کتاب به نقد آرای نیدهام که نوعی شرق‌شناسی پوزیتیویستی بود، پرداخته بود.

وی در این بخش شرحی هم از کارهای انتشاراتی خود به زبان‌های اروپایی و واکنش‌هایی که ایجاد کرده پرداخته است.

یکی دیگر از اقدامات او و دایی‌اش نورالدین کما که از نسل حاج شیخ فضل‌الله نوری بود و آن زمان سفیر ایران در کانادا، ایجاد رابط میان تهران و دانشگاه مک‌گیل برای ایجاد مرکزی برای مطالعات اسلامی بود که عامل اجرایی آن دکتر مهدی محقق بود. این رابطه بعدها ادامه یافت و مثل انجمن فلسفه تا سال‌های پس از انقلاب هم ادامه داشت (۱۱۸ - ۱۱۹). #

تا اینجا که صفحه ۱۳۲ کتاب است و تا آخرین صفحه آن یعنی ۱۵۷ تقریباً ۲۵ صفحه مانده وی هنوز مطلب روشنی در باره ارتباط‌های سیاسی خود با دربار پهلوی بیان نکرده است.

{همراهی با دربار، غربت غربی یا اقامت دوباره در آمریکا}

در فصل پایانی کتاب که عنوانش غربت غربی است یعنی همان نامی که به کتاب داده شده وی از آغاز غربت غربی خود یعنی زمانی که پس از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ / ۱۹۷۹ آواره غرب شد و به مرور توانست جای پای در آنجا دست و پا کرده و به تدریج شهرتی به مراتب بیش از آنچه در گذشته داشت به دست آورد، اختصاص دارد. این زمان او ۴۵ ساله بوده است.

وی در آغاز این فصل تأکید می کند اصلاً قصد نوشتن جنبه های سیاسی و اجتماعی از خاطرات زندگی را ندارد؛ اما در توجیه مقام هایی که در ایران داشته است می نویسد:

تمامی مقام هایی که من پذیرفتم نظیر ریاست دانشکده (ادبیات دانشگاه تهران) و دانشگاه، ریاست انجمن شاهنشاهی فلسفه و رایزنی فرهنگی، همگی ماهیتی فرهنگی و تعلیمی داشتند. البته در کشورهای نظیر ایران هر یک از این مقام ها، جنبه سیاسی دارند اما من بدون پذیرش چنین مقام هایی که در واقع هیچ گاه مانع تدریس یا تحقیق و نوشته های فلسفی ام نشدند، نمی توانستم در ایران بمانم و در آن چه به انجام رساندم، موفق شوم (ص ۱۳۴).

در اینجا نصر اشاره به شکاف ایجاد شده در جامعه ایران در سال ۱۹۷۸ می کند، همان شکافی که منجر به تحقق انقلاب شد. او خود را جزو آن طبقه ای می داند که مورد اعتماد دو طرف بوده است و می گوید که همین امر شهبانو را بر آن داشت تا از من بخواهد که ریاست دفتر او را بپذیریم.

به نظر نصر از معدود کسانی بود که می توانست این شکاف فرهنگی را در دوران پهلوی حس کند و کرد اما روحیه خاص او و مناسباتش با دربار و نیز تربیت اشرافیش مانع از آن شد که بتواند در این باره به یک دوراندیشی عالمانه برسد. این در حالی بود که برخی از شاگردانش به آن رسیدند.

باید گفت، درست زمانی که دربار پهلوی تلاش می کرد تا مثلاً شریف امامی را نخست وزیر کند به اعتبار آن که از خانواده روحانی بود و با دسته ای از روحانیون آشنایی داشت، فرح هم تصور کرده است که نصر به دلیل همین ارتباط مختصر با چند روحانی می تواند در این پروسه مورد استفاده (یا سوء استفاده) قرار گیرد، آن هم زمانی که دیگر چیزی از آن سفره برجای نمانده است. #

{ریاست دفتر فرح؛ چرا؟}

نصر خودش می گوید که با نصب من در مقام ریاست دفتر فرح «می خواستند تا در آن زمان یک معادله جدید قدرت را میان دربار و مراجع دینی ایجاد کنند و احساس شد که من از معدود افرادی هستم که مورد اعتماد دو طرف می باشم» (ص ۱۳۴).

نصر ریاست دفتر فرح را هم از آن روی می داند که سرپرستی اکثر فعالیت های فرهنگی کشور را بر عهده داشت و می افزاید که آن درخواست را با رغبت قبول کرده است. چرا که از سالها پیش از آن هم با او همکاری داشته است (ص ۱۳۵).

اندکی بعد از آن ناآرامیها آغاز شد و نصر در روزهای بحرانی و به عباراتی پایانی رژیم مقرر شد تا از طرف فرح به عنوان نماینده ایران در افتتاح نمایشگاه هنر ایرانی به توکیو برود. نصر بدان دلیل که ابتدا در لندن برای دخترش مدرسه ای بیابد و از آنجا به توکیو برود عازم لندن شد. اما با شنیدن خبر تأخیر آن نمایشگاه از یک طرف و آشفتگی اوضاع ایران از طرف دیگر همان جا ماند. این همان رفتنی بود که جان وی را از خطراتی که او را تهدید می کرد نجات داد.

نصر می نویسد: به خاطر موقعیتی که به عنوان رئیس دفتر فرح داشتم خانه ام غارت شد و کتابخانه و یادداشتهای تحقیقاتی ام مصادره شدند و از بین رفتند یا دست کم به همراه تمامی اموال منقول شدند (ص ۱۳۶).

نصر خواسته است تا حضور خود را در دربار پهلوی با همان استدلالی که گذشت توجیه کند.

شاید کسانی آن توجیه را بپذیرند و کسانی نه. اما او می توانست منصفانه تر در آن باره سخن بگوید تا اگر روزی اسناد و مدارک جدیدی در باره نوع مناسبات وی با دربار پهلوی انتشار یافت، تعارضی در اذهان کسانی که این نوشته را خوانده اند و با آن اسناد برابر می کنند، ایجاد نشود.

از این پس شرح حال نصر در خارج از ایران و در واقع در غربت غربی است. وی توضیح می دهد که چگونه زندگی جدید خود را آغاز کرده و در کدام مراکز دانشگاهی به فعالیت پرداخته و عاقبت در دانشگاه جورج تاون واشنگتن استقرار یافته است. #

{ادامه تفکر سنتی و تولیدات جدید}

این زمان نصر، با ادامه همان گرایش سنت گرایانه خود، یکسره به تحقیق و نگارش و سخنرانی و تدریس می پردازد. آثار زیادی که جمع بندی سخنرانی ها و جلسات درس و یا تألیفات مستقل است منتشر می شود و حتی بسیاری از آنها آرام آرام به زبان فارسی هم ترجمه می شود.

باید گفت بالا گرفتن جدال های شرق و غرب پس از نابودی مارکسیسم و جایگزینی رقابت اسلام و غرب زمینه کارهای علمی نصر را توسعه داد. اکنون او به عنوان مدافع اسلام سنتی می کوشد تا با غرب کنار بیاید و همان گونه که زمانی آن را با اندیشه های سلطنتی هماهنگ می ساخت با آموزه های جدید غربی هم تلفیق

دهد. با این حال علاقه وی به اسلام و اندیشه های دینی از همان نوعی که خودش می پسندید، در وی باقی است.

شخصیت نصر را باید در حد یک اشرافی تربیت شده در یک خاندان کهن اما متجدد وصف کرد، شخصیتی که وی با نبوغ خود آن را پرورش داده و نوآوری های فراوان در آن ارائه کرده است.

نصر شرحی از فعالیت های علمی خود در سالهای اخیر به دست می دهد. همیچنین از سفرهایش به کشورهای مختلف از جمله کشورهای اسلامی یاد می کند. سفر به مصر برای وی جنبه معنوی دارد و او در حرم رأس الحسین می تواند خلاء عاطفی ناشی از جدایی از ایران را تا حدودی جبران کند (ص ۱۵۱). وی در جای دیگری هم نوشته است: طی سالهای غربتم در غرب، قاهره، خانه اصلی روحی من در جهان اسلام بود (ص ۲۶).

نصر از این که بعد از انقلاب نتوانسته به ایران بیاید یاد کرده اما می افزاید که به تدریج مقالاتی از او در فارسی انتشار یافته و آثارش به این زبان ترجمه و منتشر می شود. وی تأکید می کند: شاید هیچ کشور اسلامی دیگری وجود ندارد که به اندازه ایران به فلسفه اسلامی و غربی علاقمند باشد. او می گوید گرچه به صورت فیزیکی در ایران نیست اما در مجموعه در بسیاری از فعالیت های علمی شرکت داشته است (ص ۱۵۳). این نکته درست است. آثار او در سالهای اخیر موجی ایجاد کرده که دست کم برای کاستن از تأثیر اندیشه های غربگرایانه سروش مؤثر بوده و ریشه های فلسفی جامعه ایرانی را استوارتر کرده است. #

نصر هیچگاه در مباحث فلسفی در حد یک تئوریسین دور از واقع باقی نمانده و همواره تلاش کرده است تا نظریات خود را در عرصه عمل، به صورت تجربی ارائه دهد.

کتاب بسیار عالی او با عنوان «جوان مسلمان و دنیای متجدد» اثری بود که وی برای دانشجویان مسلمان ساکن در غرب نوشت تا با زبانی ساده آنان را با اندیشه فلسفی غرب و تفاوتش با اسلام آشنا سازد.

نصر در آخرین عبارات کتاب می گوید که مهم ترین دغدغه او همچنان جستجوی معرفت است و همچنان ورد زبانش همان دعای سنتی که رب زدنی علما.

پایان بخش کتاب کتابشناسی دکتر نصر است که مشتمل بر تمام یا دست کم بسیاری از نوشته های او از مقاله و کتاب به زبان های مختلف است یک کتابشناسی جامع که می تواند برای علاقمندان به آثار نصر بسیار سودمند باشد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/648>



## ترکیب غلط «پیامبر اسلام» را بکار نبریم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۴ / ۰۲ / ۰۵

سالها پیش که مرتب تر از امروز خدمت استاد ارجمندم حضرت آیت الله حاج سید محمد علی روضاتی - حفظه الله من جمیع البلیات - می رسیدم، از ایشان شنیدم که مرحوم امیری فیروزکوهی، شاعر و محقق برجسته کشورمان، مقاله ای در باره غلط بودن تعبیر «پیامبر اسلام» در مجله دانشکده الهیات مشهد نوشته است.

شنیدن این که این تعبیر، تعبیر نادرستی است ابتدا برایم نامأنوس بود، و اما به ویژه بعد از مطالعه آن مقاله، دریافتم که حق با آن شاعر فرهیخته و استاد ارجمند بنده بوده و هست. ایشان اصرار داشت که سخن مرحوم امیری درست است و ما نباید این تعبیر را که بسیار غلط و ساخته دست مستشرقان است در هیچ کجا بکار ببریم.

مع الاسف شاهدیم که بی دقتی ما دامنه اش چندان وسیع است که بسیاری از نویسندگان ما از آن در عناوین کتابهایشان استفاده کرده اند.

به علاوه طی سالها شاهد بوده و هستیم که در بیشتر متن هایی که در صدا و سیما خوانده شده یا در مطبوعات درج می شود همیشه از این ترکیب نادرست استفاده می شود. در حالی که قدسیت کلمه رسول خدا (ص) بسیار روشن و واضح و نادرستی تعبیر پیامبر اسلام با اندکی تأمل قابل درک است.

در ضمن کار و مطالعه آثار اسلامی، دریافتم که آنچه همیشه و همیشه میان مسلمانان و در متون مقدس از قرآن و حدیث و غیره بکار رفته تعبیر «رسول الله» است نه رسول الاسلام که هیچ سابقه ای ندارد. حتی امروز هم در فرهنگ مسلمانان غیر فارسی زبان، به خصوص در زبان عربی، کسی تعبیر رسول الاسلام را به کار نمی برد. محتمل است که این تعبیر نادرست در آثار مارکسیست های عرب یا لائیک های ضد دین به کار برود و به وضوح یک خواننده عرب با دیدن تعبیر رسول الاسلام می فهمد که نویسنده اعتقادی به نبوت ندارد.

اما در زبان فارسی به طور اعم یعنی توسط مسلمان و غیر مسلمان بکار رفته و این هم ناشی از بی دقتی ما در انتخاب ترکیب های وارداتی یا ترجمه معادل های انگلیسی به فارسی است.

آنچه در این باره باید توجه داشته باشیم این است که وقتی ما کلمه «رسول» را به کار می بریم مقصودمان فرستاده و نماینده است. در این فرستاده مهم آن است که از طرف چه کسی آمده است نه آن که چه چیزی را آورده است.

این اهمیت از آن بابت است که قداست رسول به آن است که از طرف خدای تعالی برای زمینیان فرستاده شده است. خداوند مرتب روی این جنبه تکیه دارد و به همین دلیل است که تعبیر رسول الله در متون مقدس استفاده می شود. در قرآن به طور مؤکد تعبیر به رسول الله داریم و متأسفانه در فرهنگ ما به کاربردن این تعبیر قرآنی ترک شده و به جای آن، آن تعبیر نامأنوس آمده است.

اگر ما جهت الهی رسالت را با ساختن تعبیر «پیامبر اسلام» کنار بگذاریم، درست به همان هدفی که مستشرقان از جعل و کاربرد این تعبیر داشته اند نزدیک شده ایم. آنان اعتقادی به این که محمد (ص) از طرف خدا آمده ندارند، اما با این مطلب که محمد (ص) دین اسلام را میان مردم آورده مشکلی نداشته و این تعارضی با معتقدات و باورهای غیر دینی یا ضد دینی آنان ندارد. بنابراین به راحتی کلمه پیامبر اسلام را ساخته اند و به جای پیامبر خدا (ص) گذاشته اند.

البته می پذیریم که وقتی یک مسلمان ایرانی، کلمه پیامبر اسلام را به کار می برد قصد انکار آن طرف یعنی بعد الهی این رسالت را ندارد. اما این امر بر حسب یک عادت است نه آن که بر اساس این تعبیر به جنبه الهی بودن دین می رسد.

از علاقه ای که به این مسأله داشتم در پی یافتن مقاله مرحوم فیروزکوهی برآمدم و آن را در نشریه دانشکده الهیات مشهد ش ۱۴ (سال ۱۳۵۴) صص ۲۱۵ - ۲۱۸ یافتم. ایشان در این مقاله کوتاه می نویسند:

معلوم نیست چرا و به چه سبب چند سالی است که اغلب بلکه عموم نویسندگان و گویندگان و خطبای فاضل و سخنرانان ما، این عمومیت و اطلاق را از شمول و اتفاق انداخته و به قید و تخصیص آن در مکاتبات و محاورات خود پرداخته اند و مدام بر فراز منابر و متون دفاتر می گویند و می نویسند: «پیغمبر اسلام چنین گفت، پیغمبر اسلام چنان کرد».

حقیر احتمال می دهد که این بی توجهی و انصراف اذهان، حتی از طرف فضلا و صاحب علمان، از وقتی به ظهور و تداول عامه یافت که مترجمان کتب خارجی و سیره نویسان غیر مسلمان، به ترجمه و نقل از کتب

ایشان بدون توجه و دقت شایان دست زده و عین نوشته ها و کلمات و اعتقادات و نظریات آنان را کلا و جزئا وارد عبارات و جملات مورد ترجمه خود کرده اند.

.... اما مسلمانی که اعتقاد به خاتمیت، ضروری دین و اعتقاد اوست و مسلمان فاضلی که به نص قرآن مجید و عین اخبار و قطع سیره، بلکه بحکم عقل و استدلال و وصول به درجه کمال، همین عقیده مورد قطع و یقین اوست، دیگر مجاز نیست که به هیچ گونه تخصیصی از اقسام مخصصات و هیچ نوع قیدی از انواع قیود (حتی قید توضیحی) این عمومیت و اطلاق را مخصوص و مقید گرداند، و عقاید دیگران و تخصصیات و تقيیدات آنان را مورد لحاظ قرار دهد و درگفته ها و نوشته های خویش بکاربرد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/651>

## سفرنامه اولیاء چلبی چگونه کتابی است؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۲ / ۰۲ / ۱۳۸۴

سیاحت‌نامه اولیاء چلبی مهم‌ترین و مفصل‌ترین سفرنامه‌ای است که در دوره عثمانی در نیمه دوم قرن یازدهم هجری نوشته شده و حاوی خاطرات سفر نویسنده از سرزمین‌های وسیعی است که آن زمان در اختیار دولت عثمانی و گاه خارج از سلطه آن دولت بوده است. این اثر ارزشمند بارها به ترکی عثمانی و لاتین چاپ شده (برای نسخه‌های خطی و چاپی آن بنگرید به: مجله الداره، سال ۲۷، ش ۳، ص ۶۸ - ۷۰) و اخیراً هم توسط انتشارات **yky** (انتشارات بانک یاپوکردی) به صورت انتقادی در حال نشر است که تاکنون هشت مجلد آن از چاپ خارج شده است. از این سفرنامه، بخش کوتاهی که به تبریز و شهرهای اطراف آن اختصاص دارد و مربوط به سال ۱۰۵۰ است، توسط مرحوم حاج حسین نخجوانی ترجمه و به فارسی منتشر شده است (تبریز، ۱۳۳۸ ش، ۴۱ صص). اما تا آنجا که می‌دانیم، اطلاع و متن بیشتری از این دایره‌المعارف شگفت که به نوعی می‌توان آن را با سفرنامه شاردن مقایسه کرد، در فارسی ارائه نشده است. مطالعه همان بخش که مربوط به شهرهای مختلف آذربایجان از جمله مراغه و تبریز و غیره است، نشان می‌دهد که این اثر تا چه اندازه اهمیت دارد.

در اینجا ابتدا، اشاره‌ای به زندگی وی کرده، سپس اشاره به تحقیقاتی که در باره او شده می‌کنیم. آنگاه گزارشی مختصر از سفر وی را به مدینه و مکه ارائه خواهیم کرد. در مقدمه از منابع متعدد به ویژه برخی از سایت‌های ترکی استفاده شده، اما گزارش سفرنامه از ترجمه عربی بخش حجاز آن که با عنوان الرحلة الحجازیه توسط استاد دکتر الصفصافی احمد المرسی از ترکی به عربی در آمده، (چاپ دارالافاق العربیه، قاهره، ۱۹۹۹) استفاده کرده‌ایم. وی حواشی سودمندی بر کتاب زده اما به نظر می‌رسد متن به اندازه کافی دقیق نیست.

اولیا چلبی (۱۰۲۰ - ۱۰۹۴) در دهم محرم سال ۱۰۲۰ هجری در اونقپانی در شهر استانبول به دنیا آمد، همانجا به مدرسه رفت و از پدرش درویش محمد ظلّی، خط و تذهیب و نقاشی را فرا گرفت. پدرش جواهرچی قصر بود و از این جهت فردی محترم به شمار می‌آمد. نیای اعلای آنها به احمد یسوی، صوفی مشهور می‌رسد. عنوان درویش برای پدر او هم نشان‌آن است که همچنان علائق تصوف در آنان باقی مانده است. با این

حال، خاندان او، چهره‌های برجسته‌ای در دولت عثمانی بودند و طبعاً این وضعیت روی سرنوشت اولیا چلبی هم تأثیر داشت. #

افندی علاوه بر دروس مدرسی، قرآن را حفظ کرد و به همین خاطر لقب حافظ گرفت. در سال ۱۰۴۵ در شب قدر، در مسجد ایاصوفیه در حضور سلطان عثمانی قرآن خواند که مورد تشویق سلطان مراد قرار گرفت و وی از او خواست تا مصاحب وی باشد، یعنی در مجموعه دربار باشد.

چلبی علاوه بر دروس رسمی، مطالعاتی در موسیقی و شعر هم داشت و پس از آن که مورد تشویق سلطان قرار گرفت، برای تحصیل به اندرون کاخ عثمانی رفت. در آنجا با عربی و فارسی آشنا شده، بخشی از گلستان سعدی و مثنوی ملای رومی را حفظ کرد که گاه به عبارات آنها هم در سیاحتنامه خود استناد می‌کند. این زمان که وی در اندرون بود، بیست سال داشت، و مطالب زیادی فرا گرفته اشعار و قصائد فراوانی در حفظ داشت. این دوره چهار سال طول کشید.

با حمایت داییش ملک احمد پاشا که از مقربان سلطان مراد بود، در آنجا شغلی به دست آورد. در واقع، خود وی خواست تا به سپاه بیوندد و سلطان هم با او موافقت کرد. به نظر می‌رسد که اولیا از همان زمان سیاحت را دوست می‌داشت و به دلیل آن که از پدر و دوستان پدرش مطالبی در باره بلاد مختلف شنیده بود، هوس سیاحت در سر داشت. در واقع، پدر وی که به کارهای هنری در صفحات برنجی مشغول بود، خودش در جنگ زیگت‌وار شرکت کرده بود، و اولیا، داستان زندگی دوستان پدرش را از زبان آنان که با پدرش رفت و آمد داشتند، می‌شنید. شنیدن این داستانها، هوس سیاحت را در او تقویت می‌کرد. وی بیست ساله بود که سفرش را از استانبول آغاز کرده و هرآنچه را که در آنجا دیده آن را ثبت کرد.

یکبار در خواب پیامبر (ص) را دید. وقتی خواست دست پیامبر ببوسد، رفت بگوید «شفاعت» یا رسول الله، از لرزش گفت: «سیاحت» یا رسول الله. پس از آن که خوابش را برای برخی از معبران گفت و آنان تأکید کردند که او اهل سیاحت خواهد شد، و وی کارش را با این داستان آغاز کرد. این نکته‌ای است که خود او در سیاحتنامه‌اش آورده گرچه قدری متفاوت با این حکایت است.

اولیا در سال ۱۰۵۰، ۱۶۴۰ پس از گردش در استانبول و نگارش آنچه در این گردش به دست آورد، به بورسا و طرابوزان رفت و در کریمه نزد بهادرخان گرای رفت. سپس همراه برجستگانی از دولت به نقاط مختلفی سفر کرد. در جریان جنگ‌ها، نامه رسان میان پاشاهان بود و کار برید و اولاغ می‌کرد. سفر او به ایران هم در همین چهارچوب بود که طی آن اطلاعات دقیقی را از آذربایجان و شهرهای مختلف آن ثبت کرد. #

در سال ۱۶۴۵ در جریان جنگی که منجر به تصرف یانیا شد در خدمت یوسف پاشا بود، چنان که در سال ۱۶۴۶ در ارزروم حسابدار دفتر محمد پاشا بود. از آنجا به آذربایجان و گرجستان رفت. در سال ۱۶۴۸ از استانبول با مصطفی پاشا به شام رفت و سه سال در آنجا ماند و سپس بازگشت. بعد از سال ۱۶۵۱ سفر خود را به بخش اروپایی تحت سلطه عثمانی آغاز کرده مدتها در صوفیه ماند. میان سال‌های ۱۶۶۷ - ۱۶۷۸ در اطریش، آلبانی، تسلیا، کاندیه، گومولجینه (از بلغارستان) و سلانیک بود.

اولیا چلبی تمامی آناتولی، خاورمیانه، قفقاز، سودان، صحرای عرب تا شمال حبشه، روم اروپایی، آلبانی، رومانی، مجارستان، وین، آلمان، هلند، بوسنی هرزگوین، دالماسیا، جنوب روسیه و تمامی مناطق عرب را گردش کرده و آنچه را دیدنوشته. چلبی در سال ۱۶۸۲ در استانبول درگذشت، اما محل دفن او روشن نیست. سیاحتنامه وی حاصل این اسفار و بزرگترین مجموعه سفرنامه‌ای ترکی است که تاکنون همه یا بخش‌هایی از آن به ده زبان ترجمه شده است.

مهم‌ترین نسخه خطی برجای مانده از آن در چهار جلد در موزه توپقاپی سرای در قسمت «روان» به ش ۱۴۵۷ نگهداری می‌شود. یک نسخه هم به خط مؤلف هم وجود دارد (و معمولاً پذیرفته شده که از خود چلبی است) که در توپقاپی سرای به شماره ۳۰۴ در قسمت «بغداد» نگهداری می‌شود. یک پایان‌نامه در سال ۱۹۹۴ در باره این سفرنامه این نسخه نوشته شده است.

تحقیقات فراوانی در باره سیاحتنامه اولیا چلبی در زبان‌های مختلف به ویژه توسط اروپایی‌ها نوشته شده است.

در هشتم نوامبر ۲۰۰۱ در دانشگاه مدیترانه شرقی همایشی در باره این کتاب برگزار شد که آدرس اینترنتی آن سمینار چنین است:

[www.ume.de.rt](http://www.ume.de.rt)

عناوین مقالات ارائه شده در این سمینار عبارت است از:

بازارهای آناتولی؛ ساختار سربازی در قرن هفدهم در کریمه؛ اولیا چلبی یک مورخ جنگ؛ منابع و محتوای سیاحتنامه؛ جزیره رودوس؛ سیاحتنامه به زبان گفتاری نه نوشتاری؛ یک کلیسای یهودی استانبول از نگاه چلبی؛ نام‌های اماکن در باکو در سیاحتنامه؛ جلالیان و اوباشان در آناتولی در سیاحتنامه؛ بخش‌های منظوم سیاحتنامه؛ سلطان حسین بایقرا در سیاحتنامه؛ نان در مجلدات اول تا پنجم سیاحتنامه در آناتولی؛ حمام‌نامه در سیاحتنامه؛ راه‌های حج و حج‌گزاری در سیاحتنامه؛ دفاتر سجلی موجود در سیاحتنامه از شهرهای آناتولی؛

وصف قیافه‌های اروپایی در سیاحتنامه؛ واژه اوغوز (ترکهای اولیه) در سیاحتنامه؛ چلبی یک استاد اسلوب و طرح؛ یک معجم ترکی در سیاحتنامه؛ تصویر دربند آذربایجان در سیاحتنامه. #

اینها عناوین منتخب از این سمینار بین‌المللی بود که می‌تواند تصویری از آنچه در این کتاب مهم و مفصل وجود دارد به ما ارائه دهد.

علاوه بر این، کارهای پژوهشی دیگری هم در باره این سیاحتنامه شده است. برای نمونه دکتر سامی بایبال در دانشکده الهیات سلجوق تحقیقی با عنوان «اوضاع اجانب (غیر مسلمانان) ساکن آناتولی در سیاحتنامه چلبی» نوشته است.

مهم‌ترین بحث در باره اولیا چلبی این است که اصولاً آنچه را که وی نوشته، به لحاظ واقعی، اساسی داشته است یا نه. به سخن دیگر، پرسش این است که آیا وی خیال‌پردازی کرده یا واقعیات را نوشته شده است؟

باید توجه داشت وی در اواخر دوره توقف عثمانی در فتوحات زندگی می‌کرده است. زمانی که کوپریلی‌ها صدر اعظم بودند و سلطان چندان توان تصمیم‌گیری نداشت. این زمان، دوران سلطان مراد بود که بیشتر سرگرم مسائل داخلی بود و جبهه اروپایی هم ساکت شده بود. در بخش آناتولی، عصیان جلالی‌ها وجود داشت و خود استانبول نیز گهگاه از سوی ینی‌چری یا برجستگان دربار عثمانی (سارای) تهدید می‌شد. این روزگاری است که چلبی گردش کرده و می‌بایست نوشته‌های او را با توجه به این اوضاع مورد بررسی قرار داد. اگر چلبی در نقل برخی از مطالب خیال‌پردازی کرده و بزرگ‌نمایی می‌کند، باید توجه داشت که همین دوره توقف روی او تأثیر گذاشته است.

علاقه شخصی چلبی چنان بود که در باره هرچیز به دنبال دانش بی‌اندازه بود و تا آخر کار می‌رفت و حتی به خیالبافی هم می‌افتاد. وی مطیع فرهنگ خودی بود و در باره فرهنگش اعتماد به نفس کافی داشت. و با همین اعتماد بود که نزد اجانب و خارجی‌ها می‌رفت؛ کارهای آنان را ثبت می‌کرد و در ضمن موضع مسلط خود را داشت. وی به کلیساها می‌رفت و متون مسیحیان را رونویسی می‌کرد. حتی در خانه‌اش برای آن قبیل افراد، شراب و مخدرات آماده می‌کرد و دوستی‌اش را با آنان حفظ می‌نمود. وی برای این قبیل برخوردها که با آن‌گونه افراد داشت، باید تحمل زیادی می‌داشته است. اخبار غیبی، رؤیاهای شگفت، ستایش از خود یا نقل عجایب و غرایب را برای آن نوشته است تا خواننده را به خود جلب کند. طنز در این کتاب جایگاه بالایی دارد و روح کتاب بر این اساس گذاشته شده است.

به هر حال، همین مسائل سبب شده است تا در باره ارزش این کتاب به عنوان یک منبع، فراوان بحث شود و نکته اخیر آن که باید بدان توجه داشت این است که ادبیات آن کتاب، ادبیات نوشتاری نیست، بلکه حالت گفتاری دارد. #

نخستین بار یک ربع قرن بعد از وی بود که هانری مورخ، وی را کشف کرد و تا به امروز نام وی در جهان باقی مانده است؛ زیرا قلم او سرشار از زندگی و حیات بود و آنجا که توضیح بیشتر می داد، از سر همین احساس او به زندگی و با نیت خوب انجام می داد. در لابلای مطالب، گاه به طنزگویی می پردازد و گهگاه کلمات ترکی را با لهجه ترکی بیان کرده که خود زبان آن اثر را شیرین کرده است. چلبی مانند شعرا از زبان دشوار استفاده نکرده، بلکه مطالبش را به همان زبان عامیانه نوشته است. در این سیاحتنامه، معلومات فراوانی در تاریخ و جغرافیا می توان به دست آورد، اما مهم ترین چیز، بیان ذهنیت آن روز عثمانی، مخصوصاً نسبت به کشورهای خارجی است که به طور کامل برای ما تصویر کرده است. وی به درون مدارس می رود و به وصف آنها پرداخته، از علما سخن می گوید، آنچنان که ما می توانیم سطح علمای آن افراد و مدارس را دریابیم.

کتاب اولیا چلبی، در میان ترکها، به جد جا افتاده و به آن استناد می شود. مثلاً مردم شهر بدلیس به استناد سخن اولیا چلبی که می گوید کباب بوریان از بدلیس است چنین ادعا می کنند که بنا به گفته چلبی، این کتاب متعلق به ما بوده است. همین طواقومی مانند علویان، بوسنیایی ها، کردها و... وجود و وضعیت و ویژگی های تاریخی شان را در آن دوره، با استناد به این کتاب بیان می کنند. نام بسیاری از مدارس را از روی این کتاب می شناسند.

حیاتی دوله، دانشمند لغت شناس ترک، مقاله مفصلی در باره سیاحتنامه نگاشته است که توسط مؤسسه زبان ترکی در سال ۱۹۹۵ تحت عنوان «ترکی میانه عثمانی (قرن هفدهم)، ترکی اوغوزی غربی از دید سیاحتنامه چلبی» چاپ شده است.

کارهای جزئی تری هم روی سیاحتنامه شده است: «زندگی و استانبول در سیاحتنامه اولیا چلبی»، «ترکهای بلغارستان در سیاحتنامه» و «تاریخ بوسنی هرزگوین و سیاحتنامه اولیا چلبی» از جمله آن تحقیقات است.

اطلاعاتی در سیاحتنامه هست که در هیچ منبع دیگری وجود ندارد و همین امر در عین حال که ارزش منبعی به این کتاب می دهد، عاملی برای تردید در برخی از مطالب این کتاب نیز هست. مثل اطلاعاتی در باره دده سلطان از رهبران بکتاشیه است که علویان ترکیه تنها با استناد به کتاب از وجود او خبر دارند.



سیاحتنامه اولیا چلبی به کارهای داستانی برای بچه‌ها و حتی کارتون سازی تلویزیونی نیز راه یافته است. شگفتی‌های موجود در این سیاحتنامه مثل وصف او از سردی هوا در این که گربه از روی این دیوار به آن سوی دیوار پرید و در وسط هوا یخ زد، نشانگر وجود فضای خیال پردازانه در این اثر است. #

به هر حال، این اثر منبع آثار تاریخی فراوانی است و بر آن اعتماد زیادی شده است.

و آخرین نکته آن که در ترکی، کسی را که زیاد سفر می کند، او را به اولیا چلبی تشبیه می کنند.

اما فهرست کلی کتاب سفرنامه:

مجلد اول در باره استانبول، تاریخچه و فتح و توسعه و اقدامات بایزید دوم و چهرهای برجسته دوران سلطان سلیمان قانونی و وقایع روزگار سلیم دوم و محمد سوم تا دوران محمد چهارم (۱۱۰۴ هجری).

مجلد دوم از سفر وی به بورسا در سال ۱۰۵۰ آغاز شده وصف دقیقی از اماکن تاریخی آنجا آمده، سپس بازگشت به استانبول و سفر به بلاد شرقی از جمله برخی از شهرهای ایران، آنگاه به گرجستان و تفلیس و در نهایت منازل میان استانبول تا شام زمانی که به سال ۱۰۵۸ به شام رفته است.

مجلد سوم سفر از شام به صیدا و وصف دقیق تمامی مناطق طول راه، وصف شهرهای فلسطین و بازگشت به شام، از آنجا به رها و سپس دیاربکر و برخی دیگر از شهرهای شرق ترکیه. در این مجلد او از وضعیت دولت عثمانی در روزگار محمد چهارم به تفصیل سخن گفته است. پس از آن سفرش به بالکان در سال ۱۰۶۲ و وصف شهرهای آن نواحی و در نهایت بازگشت به استانبول در ۱۰۶۳ و رفتنش در سال ۱۰۶۵ به وان در شرق ترکیه.

مجلد چهارم گزارش سفرش به وان و از آنجا به ایران و کردستان و وصف شهرهای مختلف این ناحیه و وصف دقیق زندگی مردم از خوراک و پوشاک و غیره تا بازگشتش به استانبول.

مجلد پنجم در ادامه سفر به وان و بدلیس تا بازگشت به استانبول در سال ۱۰۶۶ و سپس سفر به حدود روسیه و بیان مسائلی است که در این سفر رخ داده است. پس از آن سفر به بغداد یا جبل اسود در سال ۱۰۷۰ و شرح چرایی شورش افلاق بر ضد عثمانی و نیز بیان اوضاع بوسنی و هرزگوین و قلعه‌های موجود در آن نواحی.

مجلد ششم در باره سفرش به مجارستان و آلمان و سوئد و دیگر بلاد اروپایی در سال ۱۰۷۰ است. وی شرح حال تفصیلی افرادی را که در این سفر با او بوده اند آورده است. در این بخش وی وصف دقیقی از نواحی مختلف مجارستان دارد.

مجلد هفتم ادامه سفر اروپایی اوست که شرحی مفصل از جزیره بلاتین بر حسب اطلاعاتی که از منابع اروپایی گرفته به دست داده پس از آن شرحی از جنگ میان سپاه عثمانی با سپاه کفر در نزدیکی رودخانه رابه و دیگر نبردها. در این بخش هم وی گزارش مفصلی از وضعیت شهرهای طول مسیر ارائه کرده آنها به بحث از داغستان و بخارا و خراسان ایران پرداخته و شهرهایی را که در مسیر بازگشت او به استانبول در سال ۱۰۷۷ بوده وصف کرده است. #

مجلد هشتم در شرح سفرش با خان کریمه است؛ سپس رفتنش به ادرنه و آنگاه بحث از رومانی و در نهایت سفرش در سال ۱۰۷۸ به آلبانی و دیگر بلاد اروپایی. در این وقت وی باز از بازگشت خود به استانبول سخن گفته و از آنجا عازم مناطق آناتولی شده است. در همین بخش است که او از سفر حجش در سال ۱۰۸۱ یاد کرده هرچند تفصیل مطلب را در مجلد نهم آورده است.

مجلد نهم و دهم گزارش تفصیلی سفر وی به حجاز و سپس مصر و سودان است.

برای توضیحات بیشتری در باره این سفرنامه بنگرید: بنگرید: مجله الداره، سال ۲۷، ش ۳، ۱۴۲۲ق، مقاله سهیل صابان تحت عنوان: اولیا چلبی و رحلته الی الحجاز فی اواخر القرن الحادی عشر الهجری، (صص ۶۳ - ۹۲)، ص ۷۱ - ۷۶.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/652>

## مروری بر خاطرات ابوالفضل توکلی بینا

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۰۲ / ۱۳۸۴

شمار زیادی از خاطرات مربوط به انقلاب اسلامی همراه با مجموعه از اسناد انقلاب و شخصیت های درگیر در انقلاب اسلامی که به تازگی انتشار یافته روانه بازار شده است. به رغم اشکالاتی که در این حوزه، به لحاظ ضعف در تدوین یا ساده و سبک بودن برخی از نکات یا غلط چاپ شدن برخی از اسناد وجود دارد، اما حجم مطالب یاد شده چندان است که مسؤلیت سنگینی را برای تحلیل گرانی که توانایی تحلیل را دارند فراهم می سازد.

اکنون و با توجه به آنچه انتشار یافته، می توان گفت، به مرور گوشه هایی از زوایای پنهان انقلاب اسلامی، آنچه که سالها زیر ابرها پنهان بوده، آشکار شده است. طبعاً بر اساس آن گفته ها می توان راهی برای درک بهتر علت شعله ور شدن آتش انقلاب، همچنین پیروزی مذهبی ها در آن و شکست کمونیستها و ملی ها به دست آورد.

آنچه تاکنون از دیده ها پنهان مانده بود، شاید وضوح و آشکار بودن برخی از فعالیت ها بود که همه تصور می کردند آن فعالیت ها چندان واضح است که نیاز به تبیین ندارد. برای مثال روضه خوانی های فراوانی که در محرم و صفر و رمضان در مساجد و حسینیه ها به خصوص با گرایش سیاسی می شد، گویی تصور چنان نبود که اینها چیزی نیست که به عنوان مطالب تاریخی ثبت شود. اما اکنون برخی از کسانی که اهمیت این مطالب را حس کرده اند و می بینند که کسانی از کمونیستها جلسات بی خاصیت دو نفره خود را به عنوان سوابق مبارزاتی جزو سلسله اسناد تاریخی و تحت عنوان فعالیت چپ روانه بازار نشر می کنند، تلاش می کنند تا اندکی از آن فعالیت های مسجدی و منبری را بازگو کرده و نشان دهند که آن فعالیت ها به خصوص در جریان نهضت امام خمینی تا چه اندازه رنگ سیاسی به خود گرفت و در ایجاد انقلاب مؤثر واقع شد.

در سال ۱۳۴۵ یکی از افسران حزب توده با نام پرویز حکمت جو، در زندان قصر به ابوالفضل توکلی بینا می گوید: شما مذهبی ها امکانات بسیار خوبی دارید که اگر این امکانات در اختیار ما بود، خاک ایران را به توبره تبدیل می کردیم. شما علاوه بر سه ماه رمضان و محرم و صفر که یک چهارم سال را در بر می گیرد روزهای

دیگری مانند تولد یا شهادت امامان خود را در اختیار دارید. افزون بر آن، از روز تولد و مرگ مرجع تقلید بهره برداری می کنید و می توانید توده های مردم را در آن ایام بسیج کنید (خاطرات توکلی بینا، ص ۱۳۳).#

آقای ابوالفضل توکلی بینا (متولد ۱۳۱۲) از بچه های مذهبی بازار، تحصیل کرده دانشگاه و عضو هیئت های مؤتلفه و از کادرهای مذهبی - سیاسی فعال طی پنج دهه گذشته است. وی از روزهای نخست شروع نهضت امام در کنار دوستان دیگر خود که مشهورترین و شجاع ترین آنها شهید عراقی و فعالانی مانند آقای عسکر اولادی بود، فعالانه در صحنه ها مبارزه حضور داشت و اکنون که خاطرات آن روزها را انتشار داده طبیعی است که مشتمل بر نکات تازه ای باشد.

وی که متولد قم بوده و سپس به قم رفته و در آنجا سابقه تحصیل در درس های طلبگی هم داشته، از همان آغاز مبارزه، رفت و آمدی در قم داشته است. از آن جمله می گوید که یک روز پیش از مصوبه انجمن های ایالتی و ولایتی نزد امام نشستیم بودم. متوجه شدم تلفنا با آقای گلپایگانی مشغول صحبت است. سخن امام این بود که آن مرجعیت و یکپارچگی دوران آیت الله بروجردی به سر رسید و اکنون اگر متحد نشویم و برنخیزیم و با هم یکجا نشویم، رژیم همه ما را زیر چکمه های خود خرد خواهد کرد. (ص ۳۳).

توکلی در سفر دیگری شهید عراقی را به قم می آورد و با امام دیداری می کنند و از همان زمان است که شهید عراقی، عاشق امام می شود و حالت عجیبی نسبت به امام پیدا می کند (ص ۳۴).

در جریان مراسم روز شهادت امام صادق (ع) در فیضیه و درگیری کماندوها با مردم و احتمال هجوم آنان به خانه امام، شهید عراقی وارد میدان شده ابتدا پولی به کسی می دهد تا چند چاقوی ضامن دار بخرد و بعد هم بچه ها را بسیج می کند که اینها فقط از روی جنازه ما می توانند وارد خانه امام شوند. بعد هم به خانه امام می رود و با این که امام فرموده بود کسی اینجا نماند، شهید عراقی وارد خانه شده یک راست به زیرزمین رفته و چوب هایی که قابل استفاده بود بیرون می آورد. امام از سروصدا بیرون آمده و می پرسد کیست؟ شهید عراقی می گوید: ما هستیم. امام می فرماید: مگر نگفتم کسی در خانه نباشد. شهید عراقی می گوید: آقا ما وظیفه داریم. امام در پاسخ می گوید: وظیفه را من تعیین می کنم. شهید عراقی هم بی درنگ می گوید: بله، اما تشخیص آن با ماست. امام دیگری حرفی نزده به اندرونی می روند (ص ۵۴).#

امام که شاهد فعالیت چند مرکز متفرق مذهبی در تهران بوده، از اینها دعوت می کند به قم بیایند. وقتی اعضای سه گروه مذهبی از سه مسجد می آیند امام از آنها می خواهد یکی شوند و به این ترتیب هیئت های مؤتلفه تشکیل می شود (ص ۵۹).

در جریان دستگیری امام و انتقال ایشان به تهران، تلاش زیادی شد تا علمای شهرستان ها برای دفاع از امام به تهران بیایند. آقای توکلی بینا که چندین بار از طرف امام، برای آیت الله میلانی پیام برده یا اعلامیه برده بود تا امضا کند، این بار هم به مشهد رفته آیت الله میلانی را به تهران آورد. همچنین وی در ۱۷ خرداد به قم آمده، نزد آیت الله شریعتمداری رفته به ایشان می گوید: پیشکار حضرت عالی از قول شما گفته است: اگر روزی آیت الله خمینی را بازداشت کنند من سر و پا برهنه به خیابان خواهم رفت. آقای شریعتمداری هم قبول کرده یکی دو روز بعد به تهران می آید (ص ۷۱).

شرح و تفصیلی که توکلی بینا از شکنجه و زندان به خاطر اتهام ترور منصور داده مشتمل بر جزئیات جالب توجهی است. از آنجایی که قرار بود نصیری هم ترور شود بازجوها از وی و آقای هاشمی رفسنجانی بازجویی های مفصلی به عمل آوردند. او می نویسد: در یکی از این بازجویی ها آقای هاشمی را آن قدر شکنجه کردند که استخوان پایش شکست و عیب کرد و ایشان را برای معالجه به بیمارستان ۵۰۱ ارتش بردند (ص ۱۱۵).

توکلی بینا در زندان شرحی از کارهای علمی و رفتاری آیت الله طالقانی بیان کرده که جالب است. از جمله در باره همکاری خود در پاکنویس کتاب پرتوی از قرآن یاد کرده و می گوید که جلد اول کتاب را به طور کامل از روی یادداشت های آقای طالقانی پاکنویس کرده که آیت الله طالقانی همان را برای چاپخانه فرستاده است (ص ۱۲۸). از اقدامات دیگر آیت الله طالقانی در زندان اقامه نماز جمعه بوده است.

توکلی بینا در اسفند ۱۳۴۵ از زندان آزاد شده و همراه دوستانش به فکر تأسیس مدرسه رفاه برای دختران می افتد. برای تأسیس مدرسه، ابتدا بنیاد رفاه تشکیل شده و پس از خریداری زمینی قرار می شود مبلغ نهصد هزار تومان در سه قسط سیصد هزار تومانی بدهند. آنان که تنها یک صد هزار تومان داشتند به آقای هاشمی متوسل می شوند و ایشان هم با حاج حسین آقا اخوان فرشیچی تماس گرفت و ایشان را راضی کرد تا مبلغ دویست هزار تومان دیگر را بابت سهم امام بدهد. #

بعد از تأسیس مدرسه، کسانی که معروف به ولایتی بوده اند در باره استفاده از سهم امام و افراد مزبور، نزد امام گلایه می برند. امام هم نامه ای برای هاشمی فرستاده و به او می فرماید که قبل از انجام کارها مرا با خبر کنید که کسانی فرصت نیابند اینجا بیایند و مطالب را وارونه جلوه دهند (ص ۱۴۰). درگیر شدن مدرسه در جریان مجاهدین خلق سبب تعطیلی دبیرستان و مدرسه راهنمایی آن شده و فقط دبستان آن تا انقلاب باقی می ماند.

اما مسجد قبا هم عمدتاً کار حاجی طرخانی بود که از بازاری های متدین و متمول بود. توکلی بینا به حق معتقد است که حق این شهید که در اثر جهالت و نفهمی گروه فرقان به شهادت رسید اصلاً ادا نشده است.

وی به اجمال به خدمات وی در حمایت از مبارزان و مخفی کردن آنان اشاره کرده و از جمله به سهم عمده او در بنای مسجد قبا پرداخته است. این مسجد که امام جماعت آن شهید مفتاح بود از مساجد پررونق در آستانه انقلاب اسلامی بود.

با رفتن امام به پاریس توکلی بینا با شهید عراقی به نوفل لوشاتو رفتند و اداره کارهای داخلی منزل امام را بر عهده گرفتند. امام با دیدن شهید عراقی آن هم پس از سالها دوری و رنج، و با توجه به آن که عراقی لاغر و نحیف شده بود، دست او را گرفت و گفت: آن بازوها کجاست؟ (ص ۱۵۰).

اشاره دیگر توکلی بینا به سفر آقای مطهری در اردیبهشت ۵۶ به نجف است. آن زمان که هنوز اوضاع آرام بود امام به آقای مطهری فرموده بود: به برادران بگویید که ریشه شجره خبیثه پهلوی از خاک بیرون آمده است. جمع شوید و همت کنید و برای همیشه این ریشه خبیثه را از خاک میهن اسلامی به دور اندازید. این در حالی بود که بازرگان در پاریس هم به امام گفته بود که راهی که می رویم بن بست است و امام فرموده بود: بن بست و وجود ندارد (ص ۱۵۴). بازرگان که یکبار در پاریس با امام دیدار کرد در مرتبه دوم، بر اساس آن که مقرر شده بود هر کسی می خواهد امام را ببیند اول باید مواضع خود را اعلام کند و او نکرد، موفق به دیدار دوم با امام نشد و به ایران بازگشت.#

خاطرت آقای توکلی بینا از آمدن امام و بحث ستاد استقبال و نقش افرادی که در آن قضایا فعال بودند تازگی دارد. از جمله آن که در فرودگاه وقتی امام پایین آمد «نیروهای مسلح مجهز به مسلسل های سبک که حفاظت فرودگاه را بر عهده داشتند، اتومبیل بنزی آماده کرده بودند تا امام سوار آن شود. در آن زمان، در سطح فرودگاه، فقط من و حاج احمد آقا فرزند امام حضور داشتند. وقتی امام می خواست سوار اتومبیل بنز شود، دست راست خود را روی در اتومبیل گذاشت و خطاب به افسران نیروی هوایی که اطراف اتومبیل ایستاده بودند فرمود: شما تا کی نشسته اید تا بختیار شرف سربازی تان را به یغما ببرد (ص ۱۶۲).

امام پس از یک شبانه روز اقامت در مدرسه رفاه، به مدرسه علوی آمدند و دیدارهای مردمی از زن و مرد آغاز شد. «همان روزها شهید محلاتی یکبار خدمت امام رفته و به ایشان گفته بود که بهتر است آمدن زنان به مدرسه علوی و حضورشان در اینجا را به سبب ازدحام و مشکلات جاری حذف کنیم. امام در پاسخ فرموده بود: شما خیال می کنید به تنهایی شاه را از تخت به زیر کشیدید. خیر، سهم خانم ها بیش از شماست و این ها سهم بزرگی در نهضت دارند» (ص ۱۶۹).

نکته جالب دیگر سفر امام پیش از ۲۲ بهمن برای زیارت شاه عبدالعظیم (ع) است که خود آقای توکلی بینا با ماشین خودش امام را به زیارت برده و بازگردانده و شرحی از آن به دست داده است (ص ۱۶۹ - ۱۷۱).

زندانی شدن سران رژیم در مدرسه علوی هم نکته های فراوانی دارد. «ناجی بسیار ضعیف النفس بود و می خواست زمین را بچود ولی خسروداد از همه قوی تر بود و حتی وقتی که می خواستند او را برای تیرباران ببرند، غر می زد و می گفت: به این مردک، شاه، گفتم اجازه بده ما کار را تمام بکنیم. (ص ۱۷۳).

امام پیش از رفتن قم هم تنها به همراه حاج احمد آقا، شهید عراقی و آقای توکلی بینا به منزل دامادشان آقای بروجردی رفتند. دو روز آنجا بودند؛ اما وقتی آمدند امام را ببرند معلوم شد مردم خبردار شده و جمعیت زیادی در آنجا اجتماع کرده بود. داستان خبردار شدن مردم هم این بود که امام در حیات خانه قدم می زده و چون روبروی خانه مدرسه دخترانه بوده بچه ها امام را در حیات دیده و همه را با خبر کرده بودند (ص ۱۷۵). راننده ماشینی هم که امام را به قم آورد خود آقای توکلی بینا بوده و علاوه بر آن شهید عراقی هم در ماشین دیگری امام را همراهی می کرده است (ص ۱۷۶).

آقای توکلی برخی از مسائل بعد از انقلاب هم اشاره کرده اند که از آن جمله ترور حاجی طرخانی به دست گروه گودرزی است. پیش از انقلاب آنها از وی پول می گرفتند. وقتی بعد از انقلاب هم آمده بودند که پانصد هزار تومان بگیرند و ایشان در کارهای آنها اظهار تردید کرده بود، او را به شهادت رساندند (ص ۱۹۶).

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/655>

## سهم حجت الاسلام کافی در انقلاب اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۰۲ / ۱۳۸۴

مرحوم حجت الاسلام شیخ احمد (ضیافتی) کافی (خراسانی، فرزند محمد و متولد اول خرداد ۱۳۱۵ ش) از چهره های تأثیرگذار در جامعه دینی ایران طی سالهای ۴۰ تا ۳۰ تیرماه ۱۳۵۷ که درگذشت، بود. وی در تمام این سالها با منبرهای گرم خود تلاش می کرد تا اخلاقیات اسلامی را با زبان عامه و در حد معلومات مذهبی خود که از وی یک منبری متنفذ ساخته بود، میان مردم رواج دهد. طبعاً به دلیل شرایط فسادآمیز آن روزگار، مجبور به اعتراض به وضع موجود بود و این چیزی بود که سبب می شد تا سخنرانی های وی صبغه سیاسی پیدا کند و با مقامات دولتی و امنیتی رژیم پهلوی درگیر شود.

به علاوه مرحوم کافی از طلاب مشهدی و از مریدان آیت الله میلانی بود. به همین دلیل او از بدو جوانی و در جریانات سالهای ۴۱ - ۴۳ با اخلاق انقلابی بزرگ شده بود و نمی توانست از آن وضعیت فاصله بگیرد. به یاد داریم که در سالهای نخست انقلاب گهگاه به وی طعنه هایی زده می شد و از این که او مردم را سرگرم کرده و با جدیت به مسائل انقلابی نمی پردازد مخالفت هایی می شد.

اما امروز که اسناد وی منتشر شده است بدون تردید می توان او را یک شخصیت تأثیر گذار در میان توده های مردم دانست که به عشق مذهب و صدای زیبای او و به عشق امام زمان (ع) در مهدیه او و پای منبرهای او در شهرهای مختلف حضور می یافتند و تحت تأثیر کنایه ها و اشاره های وی در مخالفت با وضعیت حاکم بر ایران قرار می گرفتند.

نکته ای باید تذکر داد این که از سال ۱۳۵۰ به این طرف او هم تا اندازه ای تحت تأثیر مسائلی که در باره حسینیه ارشاد و گرایش های خاص مذهبی این دوره پدید آمد، به جدال با برخی از جریان های روشنفکری مذهبی و در عین حال سیاسی زمان روی آورد. این در حالی بود که او تا پیش از آن و حتی پس از آن، جزو چهره های حساسی بود که ساواک سخت مراقب او بوده و از گزارش هایی که در باره وی داده شده این حساسیت به خوبی آشکار و روشن است. #



در گزارشی که در باره آقای لنکرانی نوشتم اشاره کردم که در حوالی سال ۴۹ و ۵۰ انقلابیون روحانی دو دسته شدند. دسته ای بر سر موضع انقلابیگری ماندند و دسته ای از ترس از دست دادن عقاید شیعی و ولایتی که آنها را منتسب به برخی از افراد انقلابی می دیدند، راه خود را به سمت دیگری چرخاندند. به نظرم در رأس این چهره ها آیت الله میلانی و افراد وابسته به او قرار داشتند که یکی هم، همین مرحوم کافی بود.

با این همه، او درگیر رفت و آمد شدید مردم بود و در مقامی که قرار داشت، یعنی در حضور چند هزار نفر که به طور معمول پای منبر او بودند الزاما می بایست رویه خود را در انتقاد از وضعیت موجود ادامه می داد. به طور قطع این کار ساده ای نبود. خشونت شدید ساواک و شهربانی و مزاحمت های مکرری که برای او پدید آمد و از جمله تبعید یکساله اش به ایلام در سال ۵۴ نشانگر آن است که او روی مواضع خود ایستادگی کرده است.

در اینجا بر اساس اسناد چاپ شده در کتاب «واعظ شهیر حجت الاسلام حاج شیخ احمد کافی» تلاش می کنیم تا مروری بر زندگی سیاسی مرحوم کافی و چگونگی تأثیرگذاری وی را در ایران پیش از انقلاب اما در آستانه انقلاب نشان دهیم.

به طور کلی باید گفت: مرحوم کافی که طی سالهای ۳۳ - ۳۸ در نجف درس خوانده بود در این سال برای تبلیغ به مشهد بازگشته، به سرعت به سراغ منبر رفت و با صدای گرمی که داشت، تا پایان زندگی خود، همیشه جمعیت انبوهی را پای منبر خود میخکوب می کرد. علاوه بر آن خدمات دینی - عمرانی وی در مسجد سازی و مهدیه سازی چندان گسترده بود که توان گفت از این طریق هم تأثیری قابل ملاحظه داشت. شاید مهدیه تهران یک استثناء در مراکز مذهبی آن روزگار به لحاظ کثرت جمعیتی باشد که در آنجا اجتماع می کردند. متعاقب آن دهها مهدیه دیگر در شهرهای مختلف ساخته شد.

مروری بر اسنادی که ساواک در پرونده مرحوم کافی نگهداری کرده است، وی از چهره های مبارز دهه چهل به حساب آمده و در این باره شواهد و مطالب فراوانی وجود دارد. هرچه کار او مردمی تر می شد ساواک بیشتر مراقبت می کرد اما در عین حال، او هم الزاما برای حفظ جمعیت در پای منبر خود و تعطیل نشدن آن و یا مهدیه مجبور به مراعات بیشتر بود. #

نخستین گزارش در باره او از اسفند ۴۱ است که در منزل آیت الله قمی در مشهد منبر رفته و حرف های بودار زده و این که دولت به برخی از رؤسای هیأت مذهبی پول داده تا به نفع دولت شعار دهند و این که او در این باره با یکی از آنها برخورد کرده است.

گزارش دیگر از دوم فروردین است که کافی روی منبر گفته است: تو چرا - یعنی ای پادشاه - اختیار خودت را به دست اجنبی داده ای (ص ۴). روز بعد هم روی منبر در منزل آیت الله میلانی گفته است: روحانیت با قرآن جلو می رود و با دولت اجانب پرست می جنگد و ایستادگی می کند (ص ۵). گزارش دیگر حکایت از آن دارد که در همان سخنرانی وی شاه را به منصور و ابرهه تشبیه کرده و از قیام زید بن علی ستایش نموده است (ص ۶).

ویژگی عمده مرحوم کافی از همان آغاز، سخن گفتن به زبان عامیانه برای توده های مردم بود. در واقع مخاطبان او از افراد عامی بودند و به همین مناسبت خواسته یا ناخواسته موضوعات انتخابی و استدلالهای او هم در حد همان مخاطبان بود. بحث ها عبارت از ریش تراشی، مشروب خواری، قمار بازی و از این قبیل احکام شرعی بود که او مرتب روی آنها تأکید می کرد. «قطار تهران - مشهد که زوار امام رضا را می آورد در رستورانش آبجو، شراب، عرق و ویسکی است» (ص ۱۷). «از کار به جای این که برود با خانواده اش خوش باشد می رود پیش موسیو، آبجو می خورد. به جای آبجو اگر خود جو را بخورید و مثل خر عرعر کنید که بهتر است» (ص ۳۰۲).

به دنبال شدت گرفتن برخی از انتقادهای اجتماعی او به دولت، ساواک به وی تذکر داد و بنا به گزارشی که مربوط به آبان ۴۲ است این تذکر اثر کرده و سخنران او عادی گردید (ص ۱۴).

با این حال، این برای چند روز بوده و با بالا گرفتن بحث سربازی طلبه ها و نیز دستگیری ها و اعتراض وی و گفتن این که «شاگردهای مکتب اسلام را از مردم گرفته و زندان انداخته» او را دستگیر و بازجویی کردند (ص ۲۰ - ۲۴). گویا خیلی سریع آزاد شده است. #

این زمان سخنرانی های روحانیون اغلب با کنایه و اشاره به رژیم همراه بود، اما مرحوم کافی به دلیل نفوذ کلام و نیز سخنرانی هایش در منازل آیات میلانی و قمی در شمار افرادی بود که ساواک روی آنان تأمل داشت. به همین دلیل در چهارم اسفند ۴۳ بار دیگر دستگیر شد. در باره اتهامات وی گفته شده بود که در منبر گفته است «حکومت ظالم با جگرگوشه های زهرا چه می کند». همچنین «آیت الله خمینی را نایب امام زمان معرفی و او را در زندان و مظلوم معرفی و مرتباً دعا و صلوات برای خمینی می فرستد». (ص ۴۲ - ۴۳). تا این زمان وی جمعا دو بار دستگیر شده و بار دوم به دو ماه حبس تأدیبی محکوم گردید (ص ۵۵). بعدها کافی چند بار روی منبر گفت که به خاطر رطوبت زندان رماتیسم گرفته است (ص ۷۰). یکبار هم گفت: جای همه شما خالی، زندان فزل قلعه، خدا کند که همه شما را بدانجا ببرند به شرط آن که برای دین

باشد نه جرم هروئین و تریاک (ص ۱۸۹) و باز از نمناکی آنجا سخن به میان آورد و گفت که شش ماه در زندان بوده است (ص ۱۹۰).

بعد از تبعید امام به ترکیه اوضاع تا حدی فروکش کرده و از سخنرانی های مرحوم کافی نیز گزارشی منعکس نشده است. آنچه هست انتقادات وی نسبت به فساد اخلاقی حاکم بر جامعه است که در چند گزارش از آنها یاد شده است «بعضی وقت ها که می خواهند صدای مردم در نیاید چهار کلمه قرآن با قرائت پخش می شود و بعد از قرآن خانم دلکش شروع به خواندن می کند». (ص ۵۳). وی برای مدتی در اواخر سال ۴۴ در زندان بود.

پس از این سخنرانی پیشگفته باز ساواک به وی تذکر داد که از گفتن این قبیل مطالب روی منبر خودداری ورزد. اما نباید تأثیر کرده باشد زیرا در سخنرانی خود در دی ماه ۴۵ گفت: «این هارون ها و مأمون ها چقدر فرزندان فاطمه را اذیت و آزار کرده اند.» (ص ۵۸). وی بر اساس گزارش ساواک، در سال ۴۵ چند تصویر از امام خمینی در منزلش بوده و در جلسه ای که با برخی از افراد هیأت داشته گفته است که می بایست بر اساس رساله ایشان برای مردم مسأله گفت (ص ۶۶). این زمان وی مرتب در مسجد امین الدوله تهران منبر می رفته و به عنوان یکی از وعظ ناراحت و مخالف برای ساواک شناخت شده بوده است (ص ۶۶). وی در سخنرانی ۳ فروردین ۴۶ خطاب به مردم گفته است: «از دین تان دفاع کنید از اسلام و قرآن و امام زمان و علماء و مراجع تقلید نگهداری کنید» (ص ۶۹). #

یکبار هم در سخنرانی خود در ۲۰ بهمن ۴۵ گفت: در هر عصری منصورها و حجاج ها وجود دارند و اولاد پیغمبر را اذیت می کنند. عده ای را اعدام و عده ای را زندانی می نمایند... خدایا پرچم دار اسلام پیشوای شیعیان جهان حضرت آیت الله خمینی را در پناه خودت از جمیع بلاها حفظ بفرما و او را صحیح و سالم به ایران برگردان و وسایل خلاصی زندانیان بیگناهی که به جرم طرفدارای از قرآن و دین و روحانیت گرفتار شده اند فراهم نما (ص ۶۴ - ۶۵).

وی در این سخنرانی ها مرتب روی فرعون و روش های برخورد او (ص ۷۱، ۳۰۵) و همین طور منصور عباسی و زندانی کردن سادات (ص ۷۴ - ۷۵) تکیه می کرد. جالب آن که وقتی در روز پنجم مرداد ۵۷ برای مرحوم کافی در مهدیه تهران فاتحه برگزار شد، جمعیت حاضر پس از خروج از مهدیه شعار می دادند: مرگ بر منصور (ص ۴۸۱).

طبعاً به لحاظ منبری بودن مطالبش چندان پرداخته و داستانی ارائه می شد که خیلی با آنچه در متون بود تطبیق نمی کرد اما به هر روی، بسیار تأثیر گذار بود. او با اشاره به بی حجابی و بی عفتی، عرق خوری، قمار بازی،

مجالس رقص و انواع آنها، افزود «یکی از علائم ظهور امام زمان این است که انسان در آن دوره نمی تواند به طور آشکار طرفداری از حق و دیانت بکند الان هم کسی نیم تواند به طور واضح و روشن احکام قرآن و دین را بیان کند». (ص ۷۲). در همین سخنرانی وی گفت: «امام محمد باقر می فرماید در دوره آخرالزمان به شهر قم پناه ببرید که عده ای شیعیان حقیقی و طرفداران حق و حقیقت فقط در قم می مانند» (ص ۷۹).

این تندروی های وی سبب شد تا نصیری در تاریخ ۳۱ اردیبهشت ۴۶ از شهربانی بخواهد تا مانع از منبر رفتن او شوند (ص ۷۶). مسؤولان امر با وی مصاحبه مفصلی کرده و با توجه به این که او پذیرفت تابع دستورات باشد از نصیری خواستند که فعلا از درخواست منع منبر وی خودداری شود (ص ۸۰). اما سخنرانی چند روز بعد وی باز در باره زندان رفتن و آبدیده شدن در مقابل ستمگران بود (ص ۸۱).

جمع بندی ساواک تا این زمان (۱۴/۳/۴۶) از مرحوم کافی این بود: شیخ احمد کافی از وعاظ ناراحت و ماجراجوست که سعی دارد همیشه از نیروی جوانان کم سن و سال و بی تجربه متعصب مذهبی به نفع روحانیون مخالف استفاده کند و آنها را برای مخالفت با دولت آماده سازد و اکثرا در منابر خود به طور مستقیم و غیر مستقیم ضمن تجلیل از روحانیون افراطی از اعمال دولت بدگویی می کند (ص ۸۳). با ادامه سخنرانی های وی، ساواک دوبار توصیه کرد که به وی تذکر جدی داده شود. (ص ۸۴). #

ساواک بعدها نوشت که وی اخلاقا تعهد سپرده است چنانچه با رفتنش به منبر موافقت گردد مستمعین را با اقدامات مترقیانه و اساسی کشور آشنا خواهد ساخت و در راه خدمت به شاهنشاه ... قدم برخواهد داشت لکن عملا مشاهده شده که به هیچ وجه وی پای بند به قول و تعهدات خود نبوده و همچنان به رویه ناصواب و خلاف مصالح خود ادامه می دهد (ص ۱۱۲).

از این زمان به بعد با حساس شدن ماجرای صهیونیست ها و فلسطین و مسجد الاقصی موضوع تازه ای در سخنرانی های مرحوم کافی مطرح شد «در این جهاد با برادران اعراب هم آهنگ و هم صدا باشید» (ص ۸۷). و در جای دیگر گفت: به برادران مسلمان اردنی دعا بکنید که یهودیها ریخته اند هفت مسجد آنها را خراب کرده و چند نفر از زن و بچه هایشان را کشته اند (ص ۱۴۲). این قبیل جملات در سخنرانی های کافی در نیمه دوم سال ۴۸ نیز آمده و دلیلش هم بالا گرفتن قضایای مربوط به فلسطین در ایران بوده است (ص ۲۲۲).

وی در ۲۱ خرداد ۴۶ در قم در منزل امام که این زمان برادر ایشان آیت الله پسندیده بود منبر رفت و از کسانی سخن گفت که در راه خدا شکنجه شده، به زندان می روند و وقتی آزاد شدند سرفرازند (ص ۸۹). وی در ۱۸ شهریور همین سال در منزل آیت الله قمی که این زمان تبعید بود منبر رفته و گفت: استقلال در یک مملکت به وجود نمی آید جز با زندانی کردن مردم و نفس ها را در سینه خفه کردن (ص ۹۶).

جسارت مرحوم کافی در سخنرانی های این دوره قابل ملاحظه است وی با اشاره به این که زمان خلفای عباسی کسانی بر مردم حکومت می کردند که اهل مشروب و زنا بودند می افزاید: «در حال حاضر هم وضع به همین منوال است و جنایت و فساد آزاد می باشد». (ص ۹۹). وی همانجا از این که مردم هم بی رگ هستند و در مقابل این همه ظلم و ستمی که به آنها می شود دم بر نمی آورند سخن می گوید.

در مهر همان سال باز در جایی اشاره کرد که چند سال قبل در روزنامه اطلاعات خواندم که انتقاد آزاد است. در آن موقع من هم در یکی از منابرم صحبت می کردم. فردایش مرا گرفتند و به همانجایی که همه از اسمش می ترسند بردند. .. در آنجا پرسیدند: آقا چرا حرف حسابی زدی؟ گفتم: خودتان گفتید مملکت آزاد است... گفتند: همه حرفی را نمی شود زد مگر آن که برای مقام ما خوب باشد (ص ۱۰۴).

مرحوم کافی به حج رفته و در مراسمی هم که برای دعای برای شاه بوده شرکت نکرده بود. در بازگشت از وی بازخواست شد و او گفت که در روز مذکور مسمومیت غذایی پیدا کرده و نتوانسته است در آن مراسم شرکت کند (ص ۱۱۹). #

تکیه مرحوم کافی روی فساد اجتماعی به طور طبیعی وی را به این سمت می کشاند تا در باره حکومت که حامی این قبیل امور و دست کم به طور جدی متهم به رواج آنها بود حمله کند. در واقع، او نمی توانست این دو مسأله را از همدیگر جدا کند. به همین دلیل است که سخنرانی های وی در همین چهارچوب باز هم ادامه می یابد. سخنرانی های سال ۴۷ به بعد کافی به طور معمول همین مضمون را دارد (برای نمونه: ص ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۸ و بسیاری از صفحات دیگر). گاهی مثال های سبکی هم زده می شد (برای نمونه: ص ۱۶۵ - ۱۶۶).

مأموران ساواک از هیچ اشاره در این سخنرانی ها نمی گذشته و آنها را گزارش می کردند. مرحوم کافی در یک سخنرانی به چوپان و بره اشاره کرده و گفت وای به آن موقعی که خود چوپان گرگ شود و ادامه داد وضع فعلی ما تقریباً به آن صورت در آمده است (ص ۱۴۴).

اشاره وی به آخوندهای درباری هم جالب بود و مثل همیشه او از نمونه های تاریخی استفاده می کرد. منصور عباسی شاخص بود. «در زمان امام صادق چهار نفر آخوند دستگاهی و چهار نفر آخوند دنیا پرست و چهار نفر آخوند نزول خوار که از منصور دوانیقی پول های فراوانی می گرفتند بر ضد قرآن و اسلام قیام کردند» (ص ۱۴۶). این مطلب برای آن روزگار که روحانیون زیادی از اوقاف پول می گرفتند نکته مهمی بود. زندان منصور هم مثال زده می شد. وی با اشاره به داستانی از زمان منصور گفت: مأمورین یک وقت با نردبان وارد منازل می شوند. گاهی هم با جیب می آیند (ص ۱۹۴). تعبیر آخوند دستگاهی و اوقافی در سخنرانی های

دیگر او هم دیده می شد و داستان بلعم باعور هم که جزو سخنرانی های معروف کافی بود در باره همین قشر است (ص ۳۰۸): آقایان! وقتی آخوند بی دین شد جامعه ای را بی دین می کند... آخوند دستگاهی شدن و آخوند اوقافی شدن یعنی به عذاب الهی گرفتار شدن. (ص ۳۰۸).

خواندن دعای ندبه که در این اواخر کافی به آن شهرت یافته بود، ضمن گزارش هایی که از سال ۴۷ به بعد آمده، مورد توجه قرار گرفته است. در این وقت، وی دعای ندبه را در خانه خودش در خیابان امیریه برگزار می کرد (ص ۱۵۱). وی در آنجا با اشاره به این که در نزدیکی شهر نواست، از این که این همه جوان متدین جمع می شوند اظهار شغف می کرد (ص ۱۷۱). #

از همین زمان به بعد، پس از برگزاری دعای ندبه، نوارهای زیادی از روی آن تکثیر و به نقاط مختلف ایران ارسال می شد. برای نمونه، نوار این هفته، برای هفته آینده در مراسم دعای ندبه در برخی از مساجد یا منازل پخش می گردید (ص ۱۷۶ - ۱۷۷). از سال ۴۸ اشاره به برگزاری دعای ندبه در مهدیه امیریه تهران شده است (ص ۲۱۴). نویسنده این سطور به خاطر دارد که طی سالهای ۵۰ و اندکی پس از آن، در مسجد محله، هر هفته نوار دعای ندبه هفته پیش کافی را برای مردم پخش می کردند و مورد استقبال مردم قرار می گرفت. هر چه زمان جلوتر می رفت در عین آن که انتقادات اجتماعی نسبت به فحشا و فساد بیشتر می شد، رنگ سیاسی آن کمتر می گردید. با این حال، همچنان ساواک مراقب بود و در هر فرصت به او تذکر می داد. در مواردی وی همچنان در پایان منبر بر دولت یهود نفرین کرده از خداوند می خواست تا آن را سرنگون کند (ص ۱۸۵، ۱۸۸). یکبار هم بعدها در سال ۵۱ در پایان سخنرانی خود گفته بود: خدایا به حق امام زمان ترا قسمت می دهیم که هر کس از یهودیان علنی و یا خفا حمایت می کند ذلیل گردان (ص ۳۴۲). و در منبر دیگر: پروردگارا! آن کس را که به وسیله پول، سرباز، اسلحه و... به یهودیان اسرائیل کمک می کند دودمانش را ریشه کن کن (ص ۳۴۷). یکبار هم یوسف کهن که نواری از مرحوم کافی را که شدیداً ضد یهودی بود از یک دوره گرد خریده بود برای مقامات مسؤول برده و اعتراض کرده است که چرا یک روضه خوان بایست اینچنین بر ضد یهود سخن بگوید (ص ۳۹۴ - ۳۹۵، ۴۰۰).

مرحوم کافی در مهر ۴۸ در قم در باره فساد سخنرانی کرد و از جمله در باره سینمای قم به مردم هشدار داد. این بار هم ساواک قم او را خواست و از وی تعهد گرفت که دیگر این مطالب را بیان نکند (ص ۲۰۶).

زمانی که مرحوم کافی در آبان ۴۸ برای منبر به همدان رفت، پس از یک شب سخنرانی، ساواک از ادامه سخنرانی او ممانعت به عمل آورد (ص ۲۱۷).

وی در برخی از سخنرانی های خود از اصلاحات ارضی هم انتقاد کرده و زمین های گرفته شده را حرام دانسته به طوری که برخی از کشاورزان رسماً نام نوشته و اعلام کرده اند که زمین ها را نمی خواهند (ص ۲۲۸).

یکی از تکیه کلام های او در باره زن است، بیشتر از این زاویه که در این جامعه زنان و دختران را به فساد کشانده اند. همچنین در باره بکارگیری زنان در امور اجرایی انتقادهایی را مطرح می کند. به علاوه، مسأله حجاب از نکاتی است که وی در باره آن تأکید زیادی می کند. #

مرحوم کافی در تیرماه سال ۴۹ احضار و مورد بازجویی قرار گرفت. این بازجویی در ارتباط با مسائلی بود که پس از شهادت سید محمدرضا سعیدی در مشهد و در دستگاه آقای میلانی رخ داد (ص ۲۵۶ - ۲۵۷). از نظر ساواک چهار نفر عامل سروصدا در مشهد پس از شهادت سعیدی بودند: شیخ عباس طبسی، سید علی خامنه ای، شیخ محمد رضا محامی، و شیخ احمد کافی واعظ (ص ۲۵۸). کسی هم برای ساواک گفته بود: کافی در مدت اقامت خود در مشهد با حرارت شدید خبر فوت سعیدی را در بین مردم انتشار داد و به هر کس می رسید می گفت سازمان امنیت نسبت به مدرسین قم و تهران فلان کرد سعیدی را به قدری شکنجه داده که شهید شده. این مطالب را چنان با آب و تاب تعریف می کرد که باعث برهم نظم حوزه علمیه و تحریک عده ای گردید (ص ۲۶۱). جلسه دوم بازجویی وی هم در ادامه آمده و مبحث همان است (ص ۲۶۲ - ۲۶۶).

اما گزارش کافی از شهادت سعیدی که آن را در مجلسی بیان کرده، بینش سیاسی کافی را به خوبی نشان می دهد (ص ۲۸۰).

سخنرانی های بعدی مرحوم کافی همچنان اعتراض آمیز و انتقادی است: شیعه امام صادق هر چقدر فشار ببیند به کوره حدادی برود و شکنجه ببیند شفاف تر می شود. چرا ثبات قدم ندارید... چرا از پیغمبر، قرآن، امام حسین، امام زمان و نایب امام زمان حمایت نمی کنید (ص ۲۷۰).

در اوائل بحث اشاره کردیم که از سال ۴۸ - ۴۹ به دلیل انتشار برخی از نوشته ها مانند شهید جاوید و آثاری از ابوالفضل برقی و نیز بالا گرفتن نظریات صادره از حسینیه ارشاد، این اتهام مطرح شد که وهابی ها در ایران مشغول فعالیت هستند. این اتهام سبب شد تا به دلیل ارتباط آن مسائل با جریان مبارزه، کسانی در مبارزه تردید بکنند. در سخنرانی های مرحوم کافی در سال ۴۹ چند بار اشاره به این امر شده است: «وضع مملکت خیلی خراب شده. کسی هم جرأت نمی کند حرف حسابی بزند. چون فوراً تحت تعقیب قرار خواهد گرفت. الان وهابیها در ایران دارند علیه دین اسلام فعالیت می کنند. اگر من آزاد بودم می گفتم که آنها از کدام چمشمه

آب می خورند» (ص ۲۸۲ : ۱۳۴۹/۸/۷). البته وی در همین سخنرانی به مردم توصیه می کند که مردم باید به نماینده امام زمان (ع) رجوع کنند و گزارشگر ساواک هم می افزاید که مقصودش امام خمینی است. چندی بعد او در سخنرانی دیگری اشاره به کتاب ابوالفضل برقعی کرده که در آن به امیر مؤمنان (ع) اهانت شده و روشن است که مقصودش از فعالیت های وهابی همین حرکات بوده است (ص ۲۸۸). در آنجا به اشتباه ابوالفتح برقعی نوشته شده است.)#

نمونه دیگر مخالفت کافی با قرآن چاپ فرح بود که در یک سخنرانی در آبان ۴۹ تلویحا آن را محکوم کرده و باز شدن دکان های مختلف به نام دین و توسل آنان به حربه دین را محکوم کرد. در اینجا هم گزارشگر ساواک یقین کرده است که این سخنرانی در باره تفسیر قرآنی بوده که بنا به دستور شهبانو تهیه و چاپ شده است (ص ۲۸۴).

در سال ۵۰ ساواک در گزارشی نوشته است که مرحوم کافی به مشهد آمده است و به شهربانی رفته خود را فردی خدمتگزار معرفی کرده. او را به ساواک هدایت کرده اند در آنجا هم تعهد داده حرف خلافی نزد اما «برخلاف تعهد سپرده شده و بدون توجه به تذکراتی که به او داده شده، اغلب به طور کنایه خارج از موضوع سخنرانی و انتقاد می کند» (ص ۲۹۲). انتقاد ساواک به تندی های شدید او به بی حجاب ها و دادن نسبت های زشت است. این در حالی است که همسر اغلب کارگزاران دولتی بی حجاب اند. تحلیل ساواک این بود که کافی این مطالب را می گوید تا مشهور شود و قصدش آن است تا با دستگیر کردن او سروصدایی بشود و بازار او داغ تر شود. ساواک در گزارش مشابهی همین نکته را در باره شهید هاشمی نژاد هم عنوان کرده است (ص ۲۹۳ - ۲۹۴). به درخواست نصیری و به دنبال این قبیل گزارشها نام مرحوم کافی هم در لیست وعاظ ممنوع المنبر در رمضان سال ۱۳۹۱ ق یعنی سال ۱۳۵۰ آمده است (ص ۲۹۶ - ۲۹۷). در این فهرست نام آقایان طالقانی، باهنر، مهدوی کنی، خزعلی، هاشمی رفسنجانی، محلاتی، و تعدادی دیگر دیده می شود.

ساواک در اواخر شهریور سال ۵۰ او را احضار و به دلیل طرح مطالبی روی منبر بر ضد دستگاه بازجویی کرده به او هشدار داد. مرحوم کافی هم روی زرنگی گفت که کسانی او را تهدید تلفنی می کنند که چرا روی منبر مطالبی بر ضد حکومت نمی گوید. در این باره یک یادداشت کتبی هم تسلیم کرد (ص ۳۱۳ - ۳۱۴). با این حال، چند روز بعد بود که داستان صفوان جمال را که شترهایش را به هارون اجاره داده بود و امام کاظم (ع) با او برخورد کرد به تفصیل روی منبر بیان کرد (ص ۳۱۷). گزارشگر ساواک بعد از یکی از همین سخنرانی ها که به نوعی اشاره به زمامداران هم بوده به نقل از برخی از مردم می گوید که آنها می گفتند: واقعا آخوند مبارزی است (ص ۳۳۵).



ساواک با کنترل و مراقبت شدید از کافی و تلفن های او اشاره می کند که وی بسیار مزور است و همه کارهای خود را با آقای فلسفی مشورت می کند. ساواک در اواخر سال ۵۱ به دنبال این طرح بوده است تا کافی را از مهدیه جدا کرده و شخص دیگری را برای مهدیه در نظر بگیرد (ص ۳۵۴). ارتباط آقای کافی با فلسفی زیاد بود و زمانی که او ممنوع المنبر بود، کافی روی منبر از قول آیت الله بروجردی نقل کرد که نگویید فلسفی بگویید شمشیر برنده اسلام (ص ۳۶۲) #.

در سال ۵۱ یا حوالی آن، مرحوم کافی چند بار به حسینیه ارشاد هم اعتراض کرده و یکبار هم آن را یزیدیه اضلالیه نام برده اما در اسناد ساواک اشاره ای در این باره نیامده است.

همچنین از سفر مرحوم کافی به مکه در سال ۵۲ و ۵۳ جلوگیری شده است (ص ۴۰۱).

قاعدتا به دلیل تذکرات مکرر و نیز سخت تر شدن اوضاع سیاسی کشور در سالهای ۵۱ - ۵۵ اندکی از حدت تندى های مرحوم کافی کاسته شده باشد. با این حال انتقادهای اجتماعی و اخلاقی او ادامه داشته و یکبار در سال ۵۴ ساواک درخواست کرده است که: به وی تذکر داده شود که در بالای منبر صرفا به مسائل مذهبی پرداخته و از عنوان نمودن مطالب تحریک آمیز اجتناب نماید (ص ۳۹۳). اما اینها تأثیر چندانی نداشت. چندی بعد کافی در منبرش در مهدیه گفت: معاویه با زور بر مردم آن زمان حکومت می کرد و می خواست در قلب مردم برای خودش محبت ایجاد کند مگر می شود با زور بر مردم حکومت کرد؟ (ص ۴۰۱).

ساواک در تاریخ ۵۴/۹/۸ در باره او نوشت: نامبرده بالا یکی از وعاظ افراطی و اخلالگر است که تحریکات و اقداماتی در زمینه ضدیت مردم با یکدیگر معمول داشته و فعالیت هایی در جهت خلاف مصالح مملکتی و اخلال در نظم عمومی انجام و رویه نامطلوب و نادرست خود را همچنان دنبال می نماید به نحوی که وجود یاد شده در منطقه تهران موجبات بر هم خوردن نظم و آرامش عمومی را فراهم می سازد (ص ۴۰۲). نتیجه آن شد که مرحوم کافی را در آذرماه ۱۳۵۴ برای مدت سه سال تبعید به ایلام محکوم کردند (ص ۴۰۷).

مرحوم کافی در ابتدای اقامتش در ایلام ضمن نامه مفصلی با اظهار بی اطلاعی از علت تبعید خود شرحی از خدمات دینی و اجتماعی خود را طی یک نامه مفصل نوشت. وی در این نامه در باره اقدامات خود در ساختن درمانگاه ها و مدارس و نیز تلاش برای حفظ اعتقادات مردم و نیز منبرهایش بر ضد دولت بعثی عراق در اخراج ایرانیان را مورد تأکید قرار داد. (ص ۴۱۲ - ۴۱۴). نامه ای هم به آیت الله خوانساری نوشت تا نزد مقامات وساطت کرده زمینه بازگشت او را فراهم سازند (ص ۴۱۸) #.

ساواک با بازگشت وی موافقت نکرده روی سخنرانی ضد یهودی وی انگشت گذاشت (ص ۴۲۰). بعید نیست که این اقدام برای راضی کردن کلیمیان و یا حتی اسرائیل صورت گرفته باشد. کار منبر و نماز مرحوم کافی در ایلام گرفت و پس از گذشت بیست روز، مقامات شهر از وی خواستند تا دیگر منبر نرود (ص ۴۲۲). وساطت آیت الله خوانساری و دیگران تا پاییز سال ۵۵ به جایی نرسید و او همچنان در تبعید بسر می برد. وی در دوم آذر ۵۵ پس از قریب یک سال تبعید به تهران بازگشت (ص ۴۳۴).

در اسنادی که به چاپ رسیده جز یکی دو مورد از سخنرانی های وی در سال نیمه اول سال ۵۶ گزارشی نیست، جز یک گزارش که او از اجرای احکام اسلامی در سعودی ستایش کرده و تلویحات از عدم اجرای آنها در ایران اظهار ناخشنودی نموده است (ص ۴۳۸).

نخستین گزارش جدید در باره برگزاری مراسم چهلم حاج آقا مصطفی خمینی در مهدیه است که به نوشته ساواک: گرداننده این مراسم شیخ احمد کافی و واعظی که منبر رفته شیخ ابوالقاسم اسلامی قمی بوده است (ص ۴۴۱). مرحوم کافی از جمله منبریهایی بود که پس از واقعه قم در ۱۹ دی ۵۶ به اعتراض از ایراد سخنرانی خودداری کردند (ص ۴۴۶). نیز پس از سخنرانی وی در ۲۸ اردیبهشت ۵۷ در سیرجان تظاهرات ضد حکومتی برگزار شد (ص ۴۵۰). مرحوم کافی در چهلم شهدای یزد هم که در ۱۹ اردیبهشت سال ۵۷ برگزار شد سخنرانی کرده و گفت که من: به وسیله ارتباط قلبی این عزاداری را به ساحت آیت الله خمینی می رسانم (ص ۴۵۲).

بر اساس گزارش دیگر مرحوم کافی در روز ۵۷/۴/۲۹ (روز جمعه نیمه شعبان المعظم سال ۱۳۹۸ ق) در حالی که از قوچان عازم زیارت مشهد بود، اتومبیلش با دو اتومبیل دیگر تصادف و در نتیجه خود او و فرزند ده ساله و هفت نفر دیگر کشته شدند (ص ۴۵۸).

جنازه وی روز ۳۱ همان ماه در مشهد با حضور ده هزار نفر از افراطیون مذهبی به صحن آورده شده و پس از نماز خواندن آیت الله سید عبدالله شیرازی بر آن با هواپیما به تهران منتقل شد. پس از آن بود که جمعیت در شهر پراکنده شده و تظاهرات زیادی به راه افتاد (بنگرید: ص ۴۵۸ - ۴۶۱). بعد از انتقال به تهران و مراسم در مهدیه مجدداً جنازه مرحوم کافی به مشهد منتقل و در خواجه ربیع دفن شد.

بازتاب این ماجرا در قم هم به تظاهرات مخالفان دولت منجر شد (ص ۴۷۰). در اصفهان هم پس از برگزاری مراسم فاتحه وی تظاهرات شد (ص ۴۷۳). و نیز در کاشان (ص ۴۷۸) و به احتمال بسیاری از شهرهای دیگر. #

آن زمان شایع گردید که : شیخ احمد کافی چون چندین بار از وضع کنونی کشور انتقاد کرده بود به دست دشمنان به قتل رسید (ص ۴۷۶). در تهران هم روز پنجم مرداد ۵۷ برای مرحوم کافی در مهدیه فاتحه گذاشته شد که پس از اتمام مردم با شعار مرگ بر منصور و زنده باد خمینی از حسینیه بیرون آمدند (ص ۴۸۱). روحانیت تهران هم در مسجد ارک فاتحه گرفته بود که آن هم تبدیل به تظاهرات ضد حکومتی شد (ص ۴۸۴). تعداد دیگری گزارش مربوط به مجالس فاتحه برای مرحوم کافی در شهرهای مختلف در ادامه آمده است که در بیشتر آنها منجر به رخدادهای ضد حکومتی شده و بی تردید باید این واقعه را از عوامل مؤثر در گسترش بیش از پیش تظاهرات ضد حکومتی در ایران در این مقطع دانست. کیفیت تصادف نیز در گزارشی در همین مجموعه اسناد درج شده است (ص ۵۰۷ - ۵۰۹). #

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/657>

## چگونه آناتولی از دست صفویان رفت

نویسنده: اسرا دوغان ، رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۱ / ۰۳ / ۱۳۸۴

این نوشته مروری است بر کتابی با عنوان « علوی گری در آناتولی در قرن شانزدهم » از صائم ساواش که انتشارات وادی در سال ۲۰۰۲ ضمن ۲۵۰ صفحه آن را منتشر کرده است.

نویسنده پنجاه ساله این کتاب استاد دانشگاه جمهوریت در رشته تاریخ است. کارهای او بیشتر روی منطقه سیواس در دوره عثمانی است.

این نویسنده، پیش از این، دو کتاب دیگر چاپ کرده است: یکی در باره زاویه علی بابا در سیواس با عنوان یک تاریخ اجتماعی و دینی (استانبول ۱۹۹۲) و دیگری با نام از اویسیه تا بکتاشیه کتاب جبار قولی (استانبول ۱۹۹۷).

اما کتاب حاضر در باره ریشه های علوی گری در آناتولی به طور خاص به بحث از نقش علویان آناتولی در ارتباط با صفویان و سیاست های عثمانی برای قطع ارتباط میان اینان و سرکوب علویان طرفدار خانقاه اردبیل نوشته شده است. مبنای کار دفاتر مهمه است و مؤلف تلاش کرده است تا برای هر مسأله نمونه های عینی که رخ داده بیان کند.

بدون تردید باید گفت اگر عثمانی ها به سیاست شرقی توجه نکرده و در غرب مانده بودند آناتولی یکپارچه شیعه شده بود. تنها و تنها سیاست خشن عثمانی ها در قتل قزلباشها، کنترل مرزها و فشارهای فراوان بر مردم این نواحی و کوچ های اجباری به قبرس و بالکان سبب شد تا میان آنان و صفویان قطع شود.

شرح این سختگیری ها در دفاتر مهمه آمده و برخی از آنها چندان شگفت و خشونت بار است که قابل تصور نیست.

نوشته حاضر گزارش کوتاهی از آن کتاب و ارائه برخی از نمونه هاست. به علاوه دیدگاه های تحلیلی و تاریخی مؤلف در بیان سیاست های عثمانی از زاویه دینی، سیاسی، و اقتصادی بر اساس مطالبی که در کتاب آمده، شرح شده است.

از آنچه در اینجا آمده و لازم است تا ان شاء الله این کتاب به طور کامل ترجمه شود به دست می آید که بخشی از تاریخ صفویان در آناتولی است که تاکنون دست کم محققان ایرانی به آن توجهی نکرده اند. کار در این زمینه منوط به استفاده از اسناد عثمانی به خصوص خواندن دقیق دفاتر مهمه است. فایده دیگر این کار آشنایی درست با ریشه های تاریخی علوی گری در آناتولی است که به عنوان یک تجربه سودمند می تواند مورد استفاده قرار گیرد.

{ \*\* \* }

نویسنده در مقدمه کتاب به اجمال از روابط عثمانی و صفوی سخن گفته و پس از آن بخش نخست کتابش را به بحث از قزلباش ها در آناتولی اختصاص داده است.

مبنای کار وی استفاده از اسناد و گزارش هایی است که در دفاتر مهمه آمده و از این جهت و به خصوص از این زاویه که گزارش های ریزی از فعالیت های قزلباشها در این ناحیه به دست داده ارزشمند است.

ابتدا در باره مفهوم قزلباش سخن می گوید و در ادامه تحت عنوان «ادعای مهدویت: بحران اعتقادی» از ظهور اندیشه های مهدی گرایانه در آناتولی سخن می گوید. در واقع از قرن سیزدهم تا شانزدهم میلادی مشکلات اقتصادی منطقه آناتولی بسیار زیاد بود و همین امر سبب شورشهایی در این نواحی می شد که از الگوی آنها شورش بابا الیاس بود. مدعیان مهدویت چندی در غارها می ماندند و سپس با احترام میان مردم باز گشته و آنان را به شورش وا می داشتند. قزلباشها نیز در انتظار مهدی بودند. برای نمونه در روزگار سلیم، رهبر جلالی ها خود را فردی معرفی می کرد که منتظر مهدی است. او میان رود قزل ارماق و یشیل ارماق شورش بزرگی به راه انداخت. او می گفت در انتظار مهدی است تا بیاید. شاه قلی بابا تکلی خودش مثل بابا اسحاق خراسانی، خود را مهدی معرفی می کرد. در دفاتر مهمه از حیدر حسین نامی سخن گفته شده است که در شام به مسجد اموی آمد و یک ستون مرمر را که بالایش تذهیب داشت شکست و یکی از خادمان مسجد را با کارد مجروح کرد و گفت من صاحب الزمان هستم.

نمونه های دیگری از این مدعیان مهدویت در آناتولی در این دوره وجود دارد. برخی از اینان علی را خدا دانسته و می گفتند که نماز ما خوانده شده و روزه ما را گرفته اند. این کارها برای امثال یزید است. آنان می گفتند که کعبه ما مرقد امام حسین (ع) است.

اینها مطالبی است که در دفاتر مهمه برای دولت عثمانی گزارش شده و البته معلوم نیست که چه اندازه درست باشد. #

در واقع مهدویت گرایی در قرن شانزدهم در یک محدوده جغرافیایی در مناطق دنیزلی، بزک، آماسیه، نیکسار و شام بروز کرد. این مناطق تا آن زمان هنوز زیر سلطه رسمی عثمانی در نیامده بود و برای بروز این قبیل ادعاها آزادی وجود داشت.

در آناتولی مناطقی بود که اکثر ساکنان آن را قزلباشان تشکیل می دادند که از آن جمله سلانیک و وارنا بود. آنان در بالکان هم بودند. برخی از شهرهایی که شمار اینان زیاد بود عبارت بود از سیواس، توگات، ادنا، ازمیر، مانیسا و بوردور.

در یک مورد در دفاتر مهمه آمده است که ترکهای آن نواحی همگی طرفدار قزلباش ها بوده اند. منطقه آناتولی جایی که اوزون حسن و شاه اسماعیل و سلیم بر سر آن نزاع داشتند همین شرق آناتولی بود. مردم این نواحی دولت عثمانی را غاصب دانسته و صفویه را منجی خود می دانستند.

در این بخشها تعداد زیادی طوایف و عشایر ترک بودند که قزلباش بوده و از حامیان اصلی صفویه به حساب می آمدند. حتی طوایفی مانند سلاق لو و پهلوان لود که در سرزمین های تحت سلطه عثمانی هم بودند جزو طرفداران صفویه بودند. در این باره بحث طولانی است.

فشارهای سیاسی عثمانی سبب شد تا قزلباشها پنهانی عمل کرده و در واقع با عثمانی ها درویی کنند. شیعیان هم قائل به تقیه بودند و این ابزاری بود که رفتار آنان را توجیه می کرد. در یک سند آماده است که مأمور عوارض وقتی با گروهی از قزلباشها برخورد می کند به آنها می گوید که من هم از شما هستم و به این ترتیب جان خود را نجات می دهد. برای کسی که خیلی در حمایت از صفویه قرص و محکم بود می گفتند این قزلباش اغلو قزلباش است یعنی اصلش قزلباش است. اینها نشان می دهد که کسانی از آنها کهنه قزلباش بوده اند همان طور که قزلباشانی بوده اند که جدید بوده اند. در یک سند آمده است که این بیست و شش قزلباش ابا عن اجد قزلباش بوده اند. در این باره گروهی شهادت داده بودند که این ها آباء و اجدادا قزلباش بوده اند. در مقابل برای کسانی شهادت داده می شود که ابا عن اجد سنی هستند. در موصل محله ای با نام باب العراق بود که ساکنین آن سادات بوده و آنان را رافضی می خواندند. در مقابل آنان هم محله مقابل را یزیدی می خواندند. در این دوره اتهام قزلباشی مثل زنا و سرقت و غیره یک جرم به حساب می آمد. این اتهام البته از هر اتهام دیگری برای عثمانی ها مهم تر بود. شمار زیادی قزلباش در میان سپاه عثمانی بود. حتی در چالدران تأکید بر شروع سریع جنگ به خاطر آن بود که مبادا قزلباشهای داخل سپاه عثمانی فرصت برنامه ریزی برای اتفاق با قزلباشهای صفوی پیدا نکنند. #

در گزارشی آمده است که یک سپاهی - کسانی که وقت جنگ پول می گرفتند و معمولا از طبقات پایین هم بودند - با نام شاه بیگ وقتی بنا شد به شرق به جنگ با صفویان برود، با رفتن او مخالفت شد با این استدلال که این از نسل قزلباش است و گفته است کسی به روی صفوی ها لشکر بکشد مسلمان نیست. به همین خاطر پول را از او گرفتند. سپاهی دیگری با نام کاتب حسن وقتی قرار شد که به شرق اعزام شود گفت: من روی شاه یعنی شاه صفوی شمشیر نمی کشم و از گروه خود جدا شد.

حتی نمونه هایی داریم که برخی از این قزلباشها در طبقه اداری بالای عثمانی هم نفوذ کرده بودند. تا وقتی اوضاع آرام بود بسیاری از اینها در سپاه عثمانی یا تشکیلات اداری بودند. اما وقتی جنگ میان عثمانی و صفوی بالا می گرفت اینها به فعالیت علیه عثمانی مشغول می شدند.

صفویان بسیاری از این قبیل ترکها را آموزش داده و به آناتولی می فرستادند تا بر ضد عثمانی فعالیت کنند. یکبار عثمانی ها که سرزده برای جستجو به خانه ای در منطقه سیواس رفتند در آن پاشماخ شاه صفوی یعنی کفش شاه صفوی را که برای تبرک آورده و در آن آب می نوشیدند به دست آوردند. این سند مربوط به زمان محمد خدابنده است.

همین طور نامه هایی از شاه برای خلفا و مریدانش فرستاده بود پیدا کردند. وظیفه اصلی این خلفا، تبلیغات قزلباشی و تحریک آنان به شورش و نیز جلب کمک مادی برای صفویان بود. در دفاتر مهمه اسناد زیادی داریم که نشان می دهد که کسی در فلان ده برای شاه صفوی پول جمع کرده است. یا نذر کرده یا چراغ و قربانی جمع می کردند. در باره یک بیگ در منطقه چولا گزارش شده که در روستای خودش و روستاهای اطراف نذرها و قربانی ها را جمع می کرده و به ایران می فرستادند. احتمالا این از خلفای صفوی در این منطقه بوده است.

مؤلف در اینجا از عادات قزلباشان سخن می گوید. مهم ترین علامت و نشانه آنها برگزاری مراسم عاشورا بود. عادت دیگر این بود که آنها همه با هم جمع می شدند و این سبب تهمت به آنان هم می شد که اینها همه با هم جمع می شدند. بسیاری از زنان این خانواده ها اشیاء زینتی خود را برای شاه صفوی می فرستادند. این در بسیاری از اسناد گزارش شده است. #

گفته می شد که قزلباشها به خلفای راشدین سب کرده و مسلمانان سنی را به اسم یزید خطاب می کردند. اینها هیچ وقت از نام خلفا برای فرزندانیشان استفاده نمی کردند. برای همین سنی ها اینان را رافضی و ملحد و قزلباش می خواندند. در میان خانواده های اینان چکمه و پاشماخ شاه صفوی را آورده میان خانواده های می چرخاندند. این نوعی رابطه معنوی میان آنان با صفویه ایجاد می کرد.

در اشعار قزلباشها چنین آمده که اینان عثمانی ها را غاصب و صفویه را ناجی معرفی می کردند. تبلیغات صفویان از یک سو و فشار عثمانی ها از سوی دیگر این حس شاعرانه قزلباشها را افزایش می داد. کوچ های اجباری عثمانی نسبت به طوایف قزلباش که منجر به از هم پاشیدگی خانواده های اینها می شد چنان این ها را ناراحت می کرد که ما بازتاب آن را در اشعار آنان می بینیم.

یک شاعر قزلباش با نام پیرعلی می گوید:

عثمان لو یانینا کالرم سندن

نیجه انتقام لر آلس گرک

مهدی چکار ایسه نیج الور حالین

هیبت لی کوسلری چالینسا گرک

ای عثمان لو! فکر کردی اوضاع این طور می ماند.

چه قدر انتقام ها از تو گرفته خواهد شد.

اگر مهدی بیاید حالت تو چه خواهد شد؟

آن وقت خبر آن به تو خواهد رسید.

از پیر سلطان ابدال هم نقل شده که گوید:

اگر حق عنایت کند، شاه یک روز به اروم خواهد آمد.

و یک روز ذوالفقار را به کافران خواهد زد.

پدرم مهدی یک روز می آید.

علی دیوان درست می کند.

ناحق ها را یک روز خواهد زد.

و یک روز انتقام خواهد گرفت.#



در یک گزارش آمده است که به یک خلیفه قزلباش دستور دادند به شاه لعنت کند. او قبول نکرد. پرسیدند: چرا شما جماعت نماز نمی خوانید. او جواب داده که امام جماعت ما نامش عمر است و من برای همین نماز نمی خوانم.

عثمانی ها در تبلیغات خود اتهامات زیادی به قزلباشها می زدند که اینها سارق هستند و زنا می کنند و با محارم چه و چه می کنند تا آنها را از جماعت خارج کنند و میان آنها و سنی ها فاصله بیندازند. یک اتهام رایج این بود که با هم جمع شده شمع را خاموش می کنند و مخلوط می شوند. گولپینارلی گفته است که این یک اتهام است و هیچ وقتی میان علویان چنین رسمی رایج نبوده است.

اتهام دیگر سرقت است. این سرقت دو گونه بود. یک گونه آن فردی است که مثلاً فلان قزلباش دزدی کرده است. اما یک اتهام هم این بود که جمعی دزدی می کنند که می توان گفت اموالی برای صفویان می دزدیدند و می فرستادند.

اتهام دیگر این است که نماز نمی خوانند و روزه نمی گیرند. وقتی از آنان پرسیده می شد که چرا نماز نمی خوانید و روزه نمی گیرید می گفتند نماز ما را خواندند و روزه ما را گرفتند.

اتهام چهارم این بود که اینها شب تا صبح به ساز و آواز مشغول هستند. در واقع این یک سنت میان عشایر و قبایل بود و ربطی به علوی گری آنها نداشت. در دفاتر مهمه آمده است که با آلات لهو جشن گفته و بعد شمع خاموش می کردند و زن و مرد قاطی می شدند.

اتهام پنجم آنان این بود که اینان سب و لعن به ابوبکر و عمر می کنند. در یک زاویه در شهر دنیزلی «ایشیک ها» یعنی قزلباش ها جمع می شدند. چند نفر که نامشان عثمان و عمر بود و البته از قزلباشها بودند از آمدن منع شدند و گفتند این اسم بد است. وقتی می توانید بیایید که نامتان را عوض کنید.

یکبار وقتی کسی متهم به قزلباشی شد چون شاهدان گفتند که روزانه پنج بار نماز می خواند و اسم پسرش هم عمر است او را از اتهام تبرئه کردند.

اتهام دیگر این بود که سنت رسول (ص) را خفیف می شمردند.

اتهام دیگر فحش دادن به خلفا بود.

همچنین متهم به شرابخواری می شدند. در این گزارشهای عثمانی آمده که وقتی اینها جمع می شوند با هم شراب می خورند، نفس یعنی آواز قزلباشی می خوانند و سماع و رقص دارند. باز هم باید توجه داشت که این مراسم در شمنیزم و قبایل بدوی ترک بوده و ربطی به علویان ندارد.

در دفاتر مهمه آمده است که هر آدمی که شراب می خورد با این که علوی و قزلباش هم نبود این را علامت قزلباشی دانسته او را متهم می کردند.#

اما کمک های مالی قزلباشهای تحت سلطه عثمانی به صفویان بیشتر در مناطق مرزی بود که راه نزدیک تر بود و قزلباشها نفوذ بیشتری داشتند. نعل و میخ یکی از کمکهای رایج بود که از این سوی مرز به آن طرف برده می شد. افرادی که برای بازرگانی به عثمانی می آمدند در واقع از خلفای عثمانی بوده و برای بردن این اجناس می آمدند. در یک گزارش در دفاتر مهمه نوشته شده است که از سرزمین عثمانی، آهن و فولاد به مقدار ۱۸۳ عرابه به ایران منتقل کرده اند. در دوران سلیم هم گزارش شده است که برخی تاجران عجم می خواستند آهن و فولاد و طلا و نقره را با سلاح های جنگی و استادانی که در این کار مهارت داشتند به ایران ببرند که آنان را دستگیر کردند.

اما جاسوسی قزلباشها برای صفویان حرکتشان بسیار گسترده بود و تا مقامات بالای نظام عثمانی هم رسیده بودند.

در زمان سلیم دوم مقدار زیادی سکه برای توزیع میان سربازان عثمانی ضرب شد و چون در این بخش پول شاهی - به نام شاه صفوی - معروف بود اسمش را عوض کرده پادشاهی و سلیمی گذاشتند با این حال مردم هنوز همان اسم سابق را که شاهی بود استفاده می کردند. این پول محبوبیت زیادی داشت و خود سبب رواج پول های جعلی که به این شکل و نام ضرب می شد گردید. در این کاردر اصل یک کار برنامه ریزی شده برای کمک به دولت صفوی بود. چون در ایران امکانات ضرب سکه هم نبود.

بخش دوم این کتاب در باره تعقیب قزلباشان در آناتولی است.

باید توجه داشت که عثمانی ها در دورانی که خانقاه اردبیل سرپا بود و هنوز صفویه سرکار نیامده بودند هر ساله پول چراغ می فرستادند. بایزید عثمانی پیش از شورش ساه قلی هر ساله شش هفت هزار آقچه برای تکیه اردبیل می فرستادند. اما در سال ۱۴۹۲ یک درویش مجذوب به بایزید سوء قصد کرد که موفق نگردید. تا این زمان عثمانی ها به قزلباشهای خانقاه اردبیل نگاه سمپاتی داشتند و همان طور که به سایر طریقت ها کمک می کردند به اینها هم کمک می کردند. اما بعد از این سوء قصد نگاه عثمانی ها به طریقت صفویه

عوض شد. از این زمان به بعد قزلباشها گرفتار تعقیب های گسترده شدند. صوفیان تابع خانقاه ادبیل تعقیب شده و هر کجا یافت می شدند آنان را به قتل می رساندند. البته این زمان هنوز قتل عام نبود. این زمان بیشتر به کوچ دادن و ادار می کردند. در این جریان شخصی با عنوان باش بو یعنی مسؤول مشخص قرار داده شد تا این مسأله را پیگیری کند. نام قزلباشها در دفاتری نوشته شده و ثبت می شد و به جستجوی آنها می پرداختند.

#

یک دفتر از سال ۱۵۱۳ توسط یک محقق اروپایی چاپ شده است. این دفتر را که محتوای نام قزلباشها بود به استانبول می فرستادند و پس از تحقیق و بررسی برای اجرا به مسؤولان آن در مناطق ارسال می گردید. در سال ۱۵۷۸ عثمانی به گرجستان و شیروان لشکرکشی کردند. در این وقت شورش از سوی شاه اسماعیل نامی که ساختگی بود رخ داد. به دنبال آن تعقیب قزلباشها بیشتر و شدیدتر شد.

این شخص از عجم به آناتولی آمده و در میان قزلباش های آناتولی می گشت. وی فارسی زبان بود و بدون ریش و با موهای بلند. کسانی که با این شخص از ایران آمدند برخی کشته شدند و برخی نجات یافتند. این شخص به خلفایش تاج هدیه می داد. پیر سلطان که خود سرباز عثمانی بود نزد این شاه اسماعیل رفته تاج گرفته و سپس به ایجاد شورش پرداخت که البته او را با سنگباران کشتند. نام پیر سلطان در دفاتر مهمه نیامده اما کسی با نام قویون بابا هست که احتمال می دهیم مقصود همین پیر سلطان است. این شخص بعدها میان قزلباشان موقعیت بالایی یافت و در باره زندگیش فراوان سخن گفته و نوشته شده است.

اما تفتیش عثمانی ها از قزلباشها روی روال خاصی بود. تلاش می کردند تا در این باره دقیق عمل کنند. این تفتیش ها گاه سری و گاه علنی بود. کسانی خود را قزلباش معرفی کرده میان آنان می فرستادند. در واقع تمام کارها انجام می شد تا ثابت شود کسی علوی و قزلباش است.

گاه آنها را زنجیر کرده به استانبول می فرستادند.

مؤلف در این باره که عثمانی ها با چه شیوه هایی قزلباشان را بدست می آوردند سخن گفته از انواع راهها نمونه هایی را از دفاتر مهمه به دست داده است.

مسؤولان توصیه می کردند که برای متهم پرونده تشکیل داده اتهامات او را دقیقاً ثبت کنند و بعد او را سیاست و مجازات کنند. عثمانی ها توجه داشتند که اگر بخواهند به راحتی بکشند باید تعداد زیادی را بکشند. یک راه هم این بود که این کار را تدریجاً انجام داده و به مرور می کشتند. یک کار مهم برای این که کشتار زیاد

نشود آنان را به قبرس کوچ دادند. در واقع وقتی در یک منطقه تعداد اینها زیاد بود، آنها را جمعی کوچ می دادند. اما اگر در منطقه ای شمارشان کم بود همانجا آنان را می کشتند.

دستور العمل این بود که یک لحظه مجال ندهید و آنان را بکشید. دستور دیگر آن بود که آنان را به رود قزل اورماق بیندازید. در این باره یک مورد گزارش آمده و پیدایست که گسترده نبوده است.#

دستور دیگر این بود که در همان محل جرم به کار او رسیدگی شود. باز هم تأکید می شد که هیچ امان ندهید تا به گفته آنچه در این اسناد آمده، دیگر اشقیاء از سرنوشت او عبرت بگیرند. برای برخی از تهمت ها دستور این بود که حبس کنند. این ها برای مواردی بود که تهمت ضعیف بود.

فهرستی از مجازاتهایی که به قزلباشها داده شد عبارت است: کوچ دادن، حبس، محکومیت برای کار در کشتی در حالی که پایشان بسته است، کشتن، و سنگباران.

انتخاب قبرس و جزایر دیگر برای کوچ برای این بود که این مناطق به تازگی فتح شده و عثمانی ها برای آن مناطق نیاز به نیروی کار داشتند. کسانی که خلیفه بودند حتما کشته می شدند.

تعداد زیادی از علویان را کوچ اجباری به بالکان دادند که تا به امروز هم شمار زیادی علوی در آن نواحی وجود دارد.

دستور دادند کسانی که با «یوکارو جانب» یعنی جانب بالا یعنی ایران ارتباط داشتند، حبس کنید. در واقع دومین جزای آنان بعد از کوچ، حبس بود.

مورخان عثمانی از کشتار زیاد قزلباش ها یاد کرده اند. اما فاروق سومر گفته های آنان را مبالغه آمیز دانسته و گفته که کشتن تنها برای افراد فعال بوده و در مواقع دیگر حبس و کوچ به عنوان مجازات تعیین می گردید. عثمانی ها در تلاش بودند تا منبع اصلی صفویان را قطع کنند.

در بسیاری از اوقات کسانی به خاطر دشمنی کسانی را قزلباش معرفی می کردند در حالی که آنان اصلا قزلباش نبودند. در این باره تعداد زیادی گزارش در دفاتر مهمه آمده و گفته شده است که بازرسان دریافتند که این اتهام درست نبوده است. در برخی از گزارشها آمده است برخی از مسؤولان عثمانی در وقت عبور زنها روی سر آنها شراب ریخته از روی طعنه به آنها می گفتند: از صحبت می آید! یعنی از مجالس شرابخواری علویان. بعدا بازرسان که رسیدگی می کردند می دیدند که اینها دروغ می گویند و اینها افراد ناموس دارند.

در یک گزارش از بکیر بن جوهر یاد شده که خیلی شرور بود و از سنی ها شکایت می کرد که اینها قزلباش هستند. بعدا گفته شد که او خودش از قزلباشها بوده است. گاهی هم این افراد در خانه های مردم تاج قزلباشها را می گذاشتند و بعدا گزارش می دادند و برای آن شخص مشکل درست می کردند. این قبیل اسناد در دفاتر مهمه بسیار فراوان است. #

گاهی تمام افراد یک روستا را به دستگاه قاضی می کشاندند و می گفتند که اینها همگی قزلباش هستند. در دفاتر مهمه این خوف و ترس که کسی به دروغ قزلباش معرفی شده و کشته شود وجود دارد برای همین توصیه می شود که در این باره دقت لازم به خرج داده شود.

برخی از صوفیان به غلط قزلباش معرفی می شدند و حتی فتوایی برای این صوفیان آمد. اما بعد از استانبول فتوای دیگری آمد که هر صوفی که سماع می کند که قزلباش نیست.

مواردی هم وجود دارد که قزلباشها با پرداخت رشوه به مأموران تفتیش نجات می یافتند. در این باره دستوراتی در دفاتر مهمه آمده است که از رشوه گرفتن منع می کند.

بخش سوم در باره تأثیر تبلیغات صفوی در آناتولی بود که بخش کوتاهی است. این تبلیغات سبب شد تا جامعه آناتولی به دو بخش تقسیم شده و مسلمانان هم گرفتار انشعاب شوند. گاه یک روستا شیعه و روستای دیگر سنی ماندند و این سبب نزاع میان آنان شد. کتابهای زیادی از ایران به آنجا می فرستادند. در برخی از گزارشها آمده است که مأموران تفتیش این کتاب را یافته و می گفتند. در یک گزارش آمده است که ۳۴ عدد کتاب رافضی را در جایی گرفتند. در جای دیگر ۴۰ جلد کتاب گرفتند.

بخش چهارم تحت عنوان سیاست عثمانی در برابر قزلباش است. عثمانی از وقتی که سیاست ملایمت با مسیحیان را در مناطق فتح شده اجرا کردند تلاش کردند تا میان قزلباشان مرز ایران و عثمانی هم همین سیاست را پیشه کند. مثلا برای عشایر کرد که در این بخش ها بودند خلعت و شمشیر می فرستادند. از اینها معمولا با تعبیر استمالت نامه یاد می شود. عثمانی ها علاوه بر استمالت، از سیاست های سنی گرایانه هم استفاده می کردند که از آن جمله پشتیبانی مؤسسات اجتماعی و دینی در قرن شانزدهم در منطقه سیواس بود. برای مثال ۱۲۶ مسجد، ۴۰ مسجد جامع و چندین حمام ساختند.

سیاست دیگر عثمانی حمایت از طریقت خلوتیه بود. این طریقت، یک طریقت سنی بود که حب اهل بیت را بسیار جدی گرفته بود. خلوتیه هم مثل طریقت صفویه، شاخه ای از زاهدیه بود که در این سمت مورد حمایت

عثمانی‌ها قرار گرفت و این مقابله با صفویه بود که آنها هم از زاهدیه بودند. بسیاری از مردم از ترس کشته شدن به خلوتیه پناه بردند.#

حمایت از بکتاشیه به خصوص در سپاه عثمانی سیاست دیگر این دولت در برخورد با قزلباشها بود. بکتاشی‌گری میان یکجانشینان بود در حالی که قزلباشها میان عشایر کوچ‌کننده بودند.

دخالت صریح دولت برای ساختن مسجد نوعی کار فرهنگی برای مقابله با علویان بود. اینان در روستاهای علویان به زور مسجد می‌ساختند و امام جماعت می‌فرستادند. در یک گزارش آمده است که کسانی آمدند و ستونهای مسجد را سوزاندند.

عثمانی‌ها کنترل تکیه‌ها را نیز به دست گرفتند تا بتوانند با قزلباشها مقابله کنند. خلفای صفوی که معمولاً در این تکیه‌ها می‌ماندند با نظارت عثمانی‌ها آواره شده تحت تعقیب قرار می‌گرفتند.

اما برخوردهای سیاسی دولت عثمانی در مقابله با قزلباشها یکی هم این بود که از کوچ این طوایف به ایران جلوگیری می‌شد. در واقع ماجرا این بود که بسیاری از این قزلباشها سنی بودند. دولت عثمانی بنای آن داشت که آنها را شهرنشین کند و نامشان را در دفاتر بنویسد و مالیات بگیرد. اینها به مخالفت برخاستند و این سبب رویارویی سربازان عثمانی با این ترکها شده و این سبب گرایش آنها به صفویه شد. البته تبلیغات صفویه هم روی این ترکها مؤثر بوده و حتی قول کمکهایی هم داده بودند.

در یک گزارش آمده است که یکبار بیست نفر از سربازان عثمانی که قصد فرار به ایران را داشتند دستگیر شده در قلعه ارضروم حبس کردند.

ساکنان شهر کورتون در نزدیکی طرابوزان همه قزلباش و چپینی بودند و کسانی از آنها به ایران گریختند و اگر مانع دیگران نمی‌شدند همه آنان به ایران کوچ کرده بودند.

از دیگر کارهای سیاسی عثمانی‌ها استفاده از تجار برای جاسوسی در ایران بود. همین‌طور سخت مراقبت ایلچی‌های صفوی بودند تا با قزلباشها تماس برقرار نکنند. یکبار زمانی که ایلچی صفوی برای تبریک جلوس مراد سوم به عثمانی آمد دستور آمد که جلوی تماس مردم را با آنها بگیرند در عین حال حرمت آنان را حفظ کنند.

کنترل حجاج ایرانی از دیگر سیاست‌های عثمانی در قبال دولت صفوی بود. در فرمانی به استاندار بغداد گفته شده است که برای این که مانع از رفتن زوار به خانه‌های مردم شوند دستور دادند تا تعداد زیادی خانات و کاروانسرا ساخته شود تا هم جایی داشته باشند هم با مردم محل رفت و آمد نکنند.

اما سیاستهای اقتصادی دولت عثمانی در ارتباط با قزلباش و صفوی یکی جلوگیری از رفتن ابزار نظامی و اشیاء دیگر از عثمانی به ایران است. دولت عثمانی به کسانی که قزلباشان را بکشند کمک مالی می کردند. در یک گزارش آمده است که یک ازبک با نام ملا احمد برای حج به عثمانی آمد. او به مأموران عثمانی گفت: پدر من قزلباش کشته است. مسؤول عثمانی دستور داد که دوازده پول به او داده شده چون پدرش قزلباش کشته پنج تایی دیگر هم به او بدهید. عبارت ترکی دستور این است: دوازده پاره از جوانب، پنج پاره دهی زیاده.

در خصوص جوانان های روم هم در باره نقل قزلباش پول داده می شد. در این باره هم گزارش هایی آمده است.

همچنین دستور بود که به هیچ قزلباشی درلیک یعنی پول داده نشود. در یک جمله کوتاه داده می شد که به عرب و چپینی و تات درلیک ندهید. چپینی نام قزلباش های ترک است و تات نامی که اشاره به ترکهای قزلباش طرفدار ایران داشت (تات ها در بالای قزوین و در منطقه تاجیکستان زندگی می کنند).

سیاست دیگر آنان این بود که اسب و سلاح در اختیار کوچ نشینان ترک قرار ندهید. دستوری که در دفاتر مهمه آمده این است: از اتراک و رعایا هر کس سلاح و اسب خوب دارد بگیرد.

اما سیاست نظامی عثمانی در این زمینه یکی این بود که مردمان مناطق مرزی را از قزلباش می ترساندند. گاهی کردها از این مسأله سوء استفاده کرده یکباره در روستایی شایع می کردند که قزلباش آمد. مردم همه چیز را رها کرده می گریختند آن وقت کردها به غارت آن منطقه می پرداختند. بعدا دولت عثمانی مجبور می شد خسارت به مردم بدهد. اما اصل این مسأله همین بود که دولت عثمانی مردم را از قزلباشها سخت ترسانده بود.

دیگر آن که دولت عثمانی به کنترل مرزها در بخش گرجستان، ایران و عرب می پرداخت.

سوم آنکه گروه های پارتیزانی برای حمله به محلات و شهرهای صفوی می فرستاد تا آنها را غارت کرده برگردند.

در واقع مشکل مردم آناتولی در میان فشارها و اقدامات صفوی ها از یک طرف و عثمانی ها از طرف دیگر همچنان باقی مانده و علاوه بر آن تفرقه میان مردم بیشتر گردید. هر دو گروه همدیگر را کافر می دانستند و این خاصیتی جز ایجاد نزاع و تفرقه در میان مردم نداشت. فتوای تکفیر یک مشکل سیاسی را به یک مشکل مردمی و عمومی تبدیل کرد و همه را به جان هم انداخت.

سیاست استمالت عثمانی گرچه مورد توجه قرار گرفت اما به آن بهای جدی داده نشد. باید پذیرفت که سیاست عثمانی، سیاست خشنی بود و این بر دامنه مشکل افزود.

درسی که باید بگیریم این است که از این حوادث عبرت بگیریم و بدانیم که ادامه این اقدامات هیچ سودی برای ما ندارد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/659>



## پژوهشی تازه در باره نصیریه (مروری بر کتاب الفرقه الهامشیه فی الاسلام)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۳ / ۰۳ / ۱۳۸۴

کتاب الفرقه الهامشیه فی الاسلام اثر المنصف بن عبدالجلیل به تازگی (۲۰۰۵) توسط دارالمدار اسلامی ضمن ۹۲۵ صفحه به بازار تحقیقات مربوط به ادیان و فرقه ها عرضه شده است.

به نظر می رسد این کتاب را می بایست یکی از جدید ترین آثاری دانست که در باره فرقه های افراطی در شیعه «غلات» با تأکید روی نصیریه، نوشته شده است.

نویسنده، در مقدمه کتاب، با اشاره به فرقه های حاشیه ای در جهان اسلام که زیر فشارهای سیاسی عقاید خود را پنهان کرده اند توضیح می دهد که هدفش در این کتاب شرح تاریخ و عقاید سه فرقه است که دو نمونه آن کهن و یک نمونه جدید است و البته هر سه در جوامع شیعی پدید آمده اند. نصیریه، دروزی ها و بهائیان.

باب نخست کتاب، در باره نصیریه و علویان است که تاریخ قدیم و جدید آنان مورد نظر مؤلف بوده است. فصل اول این باب، تاریخ نصیریه است و فصل دوم در باره متون و نصوص منسوب به آنان. در فصل دوم کار کتابشناسی روی آن فرقه انجام شده و مطبوعات و مخطوطات آن شناسایی و معرفی و عقاید موجود در آنها بررسی شده است.

در اینجا بحث از بهائیت هم شده ، اما مؤلف توضیح می دهد که در این زمینه نکته تازه ای افزون بر آنچه دیگران گفته اند بیان نکرده است. وی در باره چگونگی ارتباط این فرقه ها با اصل اسلام در باب دوم شرح داده است.

باب دوم کتاب تحت عنوان نشأه الفرقه الهامشیه در صدد نشان دادن این نکته است که فرقه های حاشیه ای در جهان اسلام چگونه شکل گرفته است. نظریه مؤلف به اختصار چنین است که نشان دهد مرکزگرایی در جهان اسلام چه تأثیری روی تفکر اسلامی داشته و چگونه حاشیه گرایی یعنی همین فرقه های افراطی سبب شده است تا میان غلو - خروج آنان از حد - و فرق های حاشیه ای ارتباط برقرار شود.

به اعتقاد وی سنی‌گری یا ارتدوکس‌گرایی بر دو بخش است. شیعی و سنی. سنی‌گری به این معنا که از نظر مؤلف باید از آن با تعبیر مرکز‌گرایی یاد کرد فرایندی است که تمامی فرقه‌های اصول‌گرای اسلامی در شکل دهی آن مؤثر بوده‌اند و می‌توان از آن با عنوان «العقیده الدنیا» یاد کرد.

از آن که بگذریم و از شرایط و حدود تأثیرگذاری و عقاید آن خارج شویم درست به نقطه‌ای می‌رسیم که فرقه‌های حاشیه‌ای پدید می‌آید. اینجاست که میان غلو و حاشیه‌گرایی ارتباط می‌بینیم.

به باور مؤلف هر اندازه که مرکزیت‌گرایی تضعیف شود حاشیه‌گرایی قدرت می‌یابد و می‌کوشد تا به جدال با آن برخیزد و متفاوت باشد. #

طبعاً نویسنده که تخصص اصلی اش روی نصیریه است این حاشیه‌گرایی را از درون فرقه نصیریه بررسی کرده است. همین تجربه روی بهائیت هم اعمال شده و آن‌گرایش هم به صورت یک‌گرایش حاشیه‌ای مقابل مرکزیت‌گرایی که در شیعه وجود داشته و برای مثال روی نایب‌امام بودن مرجعیت شیعه تأکید می‌کرده، پدید آمده است.

به طور معمول در جریان پدید آمدن این فرقه‌ها درست در شرایط خاص مکانی و زمانی آنها، عقاید و فرهنگی شکل می‌گیرد که باید از آن به عنوان «میراث عقایدی» آنان یاد کرد. بعدها که این‌گرایش‌های به نقاط دیگر می‌رود این میراث عقایدی است که همچنان با تغییراتی به تغذیه آن فرقه در ادوار بعدی و مکان‌های دیگر می‌پردازد.

مؤلف تجربه این میراث عقایدی را هم باز در فرقه نصیریه مورد بحث قرار می‌دهد. طبیعی است که در کنار این مباحث، شرایط سیاسی و نظامی هم مورد توجه قرار گرفته و تأثیر آنها در روند شکل‌گیری و ادامه کار این فرقه‌های حاشیه‌گرا و تولید سیادت در میان آنان برای تسلط روی پیروان تأثیر خاص خود را دارد که مؤلف از بیان آنها غفلت نکرده است.

اما آنچه برای این فرقه‌ها اساس کار است همان نصوص و متونی است که بخشی از آنها برای این فرقه حاشیه‌گرا حکم وحی منزل اما غیر قرآنی را دارد. به طور معمول دید اینها راجع به ولایت و امامت هم متفاوت با دیگر سنیان و شیعیان مرکزگراست. به همین ترتیب در باره دنیا و آخرت و تحلیل آنها هم متفاوت از تصورات و اندیشه‌های مرکزگرا می‌اندیشند.

این تفاوت‌ها سبب شده است تا مؤلف در چهار بخش در این محدوده بحث کند: الوحی الهامشی؛ النبوات و الامامیات؛ العالمیات؛ الاخرویات.

گرایش به وحی هامشی به خصوص در فرقه های حاشیه ای مانند بهائیت آشکارتر است که یک کتاب مقدس ویژه خود پدید آورده اند. معمولاً این قبیل سوره ها و آیه های ساختگی شبیه قرآن و مضامین آن ساخته شده و در آنها تلاش می شود تا اعجاز قرآن هم خدشه دار شود.

نگاه اینان برخلاف گرایش های مرکز گرا نگاه تأسیس یک دیانت خاص است که همه چیز داشته باشد و بتواند مؤمنان به خود را هدایت کند.

از دیگر بحث های مؤلف در ادامه، آن است که چه شرایطی سبب می شود تا یک فرقه حاشیه گرا استمرار پیدا می کند. هر اندازه که یک فرقه بتواند خود را با شرایط جدیدی که پدید می آید تطبیق دهد دوام آن تضمین خواهد شد. به عکس، برخورد آن با شرایط تازه سبب می شود تا از شدت نفوذ آن کاسته شود به حدی که به تدریج از میان برود یا درجا بزند و فقط به فکر نگه داشتن پیروان خود باشد. #

یک مثال این است: علوی گری و نصیری گری در گذر تاریخ، در دایره جغرافیایی خود محدود ماند اما بهائیان که تلاش کردند با دنیای جدید سرسازگاری نشان دهند، هرچند از مراکز اصلی خود در ایران دور شدند، در اروپا و امریکا طرفدارانی به دست آوردند.

در این جا باید توجه داشت که گفتگوی این مرکزیت با این حاشیه چگونه است. چطور حاشیه به مقابله با مرکزیت بر می خیزد، بر سر وحی آن جدال می کند و مقابل می آورد.

در این جا می توان این نکته را هم دریافت که چطور یک عقیده فرعی و کوچک و محدود می تواند به مرور تبدیل به یک دین بشود.

و نیز این که چرا برخی از این گرایشها اساس کار خود را بر نشر دعوت و تبشیر قرار می دهند اما برخی دیگر تنها به فکر حفظ قوم و قبیله و پیروان خود هستند و از آن تجاوز نمی کنند.

یک پرسش هم این است که آیا امکان باز گرداندن این فرقه های حاشیه گرا به مرکزیت هست یا نه. آیا رویکرد جدیدی وجود دارد که بتواند با توجه به شرایط جدید تغییراتی را در این فرقه های حاشیه گرا پدید آورده و آنان را به مرکزیت نزدیک کند؟

می دانیم که در باره نصیریه این تلاش ها از سوی رهبران مرکزیت شیعی مدتها در جریان بوده و هست.

تجربه مؤلف در پایان این مقدمه آن است که هر اندازه دشوار، باید دیدگاه ها را از اعیان و شخصیت های برجسته همان فرقه ها فراگرفت. باید همه نصوص و متون را به چشم دید و بررسی کرد و به شنیده ها توجه نکرد. باید مخطوطات و مطبوعات این نحله ها را از نزدیک مورد مطالعه قرار داد.

این کاری است که مؤلف مدعی است در این کتابش انجام داده و با این حال در انتظار آن است که تحقیقات بعدی صواب و خطای او را نشان دهد.

مؤلف در مقدمه از چهار نفر سپاسگزاری کرده است.

نخست حسین مدرسی طباطبائی استاد دانشگاه پرینستون که می گوید برای فهم دانش شیعی روزهای زیادی را با وی سپری کرده با لطف و صبر و تحمل زیاد برای تفهیم این دانش به او تلاش کرده است. وی می گوید هر چه در باره شیعه دارم از او گرفته ام و هنوز هم با او مکاتبه دارم.

دیگر وداد القاضی که کتابی در باره کیسانیه دارد و در باره گرایش های غالی و ماهیت آنها با وی گفتگو کرده است.

رضوان السید استاد لبنانی در علوم اسلامی که از وی بهره فراوان برده است.

و نیز هالم با دانش وسیع و دقتش به او یاری رسانده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/660>

## آیت الله سید محمد باقر درچه ای مرجعی معتدل در عرصه اندیشه های شیعی ( معرفی کتاب ستاره ای از شرق )

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۶ / ۰۳ / ۱۳۸۴

یکی از فقیهان برجسته در قرن اخیر، مرحوم آیت الله العظمی سید محمدباقر درچه ای است که پس از سالها تحصیل در اصفهان و نجف، در زمره برجسته ترین اساتید فقه، در شهر اصفهان به تدریس مشغول گردید و به رغم محدودیت این شهر، چندان شهرت علمی یافت که در سالهای پایانی عمر به رتبت مرجع تقلیدی هم دست یافت.

به اجمال باید گفت: مرحوم درچه ای به سال ۱۲۶۲ ق (یا ۱۲۶۳ یا ۱۲۶۴) در درچه اصفهان به دنیا آمد. مدتها در نجف تحصیل کرده در سال ۱۳۰۳ ق به اصفهان بازگشت و پس از سالها تدریس و تعلیم و تربیت به سال ۱۳۴۲ ق در آستانه سخت گیری های دولت رضاخانی در همین شهر درگذشت و یا چنان که گفته شده است به شهادت رسید.

مرحوم درچه ای را به شاگردان فراوانش که برخی از آنان از زبده ترین عالمان قرن اخیر ایران هستند، می شناسند. شایسته ترین آنها مرحوم آیت الله العظمی بروجردی است از جمله شاگردان بنام این استاد علامه بوده است.

از دیگر شاگردان او می توان به مرحوم آیت الله العظمی حاج سید ابوالحسن اصفهانی، حاج آقا رحیم ارباب، آقا جمال گلپایگانی، محمد جواد صافی گلپایگانی، آقا نجفی قوچانی، میرزا علی شیرازی، آقا شیخ محمد باقر زند کرمانی، مرتضی اردکانی، شهید اشرفی اصفهانی، سید محمدرضا خراسانی و جلال الدین همایی اشاره کرد.

نقطه برجسته در زندگی این راد مرد آن است وی عالمی مذهب و دانشمندی معتدل و در معتقدات شیعی خود بدور از افراط و تفریط بوده و از این جهت امتیاز قابل ملاحظه ای بر بسیاری از عالمان و روحانیان دیگر این دوره دارد.

بسیاری از گزارشها حکایت از آن دارد که این اعتدال به میراث از وی به مرحوم آیت الله بروجردی رسید و ایشان تحت تأثیر استادش قرار داشت. آیت الله مطهری هم در کتاب امامت و رهبری ص ۳۵ به این مطلب اشاره کرده است.

مرحوم حاج آقا رحیم ارباب هم که تا پایان عمر اصفهان مشغول به تدریس بود و به رغم جایگاه علمی اش در میان علمای این شهر هیچگاه عمامه بر سر نگذاشت تحت تأثیر مرحوم درچه ای بود. #

در باره گرایش معتدل مرحوم درچه ای داستان های زیادی که برخی حقیقت داشت و برخی شایعه و نتیجه گیری بود، بر سر زبان ها افتاد به حدی که کتابچه ای تحت عنوان تخت فولاد در سالهای پیش از انقلاب چاپ شد که شخصیت خاصی از مرحوم درچه ای ارائه می داد. چهارچوب این شخصیت، یک اصلاح طلب شیعی را نشان می داد که با بسیاری از آنچه در اصفهان این دوره شایع بوده و یا حتی بر از عقاید رایج میان علما یا اهل منبر مخالفت داشته است.

همان زمان و بعد از آن برخی از شاگردان وی بسیاری از این نسبت ها را مورد انکار قرار دادند.

کتاب یاد شده به تازگی توسط انتشارات امید فردا که معمولاً آثار انتقادی از روحانیت را چاپ می کند منتشر شده است. برخی نویسندگان این اثر را علی دشتی می دانند.

اما اکنون کتاب «ستاره ای از شرق» (تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۸۳) کوشیده است تا تمامی آنچه را که در باره مرحوم درچه ای در کتابها و خاطرات شفاهی علما و شاگردان وی وجود داشته گرد آوری کند. انصاف آن است که مؤلف در این کار توفیق بسیار خوبی داشته و نکات آموزنده زیادی را در باره این شخصیت روحانی به دست داده است.

گفتنی است که پدر مؤلف مرحوم آیت الله حاج سید نصرالله موسوی، اخوی زاده مرحوم درچه ای و داماد ایشان بوده و بنابراین مؤلف این اثر نواده دختری مرحوم درچه ای است و می توانسته از بسیاری از ظرایف و دقایق زندگی آن بزرگوار آگاه باشد. ایشان دو سال پیش کتاب «قصه های خواندنی از چهره ای ماندنی» را توسط همین انتشارات اطلاعات به چاپ رساند و اکنون این کتاب عظیم را که مشتمل بر ۹۰۰ صفحه است انتشار داده است.

باید گفت در برابر برخی از مزخرف نویسی ها که در باره زندگی شماری از علما رواج دارد و در مقابل انبوه تهمت ها و شایعات که در باره روحانیون برجسته گاه میان مردم رواج یافته و به خصوص میراث دوره رضاشاه است، این اثر می تواند نفوذ معنوی یک عالم درجه اول را در شهری مانند اصفهان نشان دهد.

آنچه که مربوط به اعتدال مرحوم درچه ای است در این کتاب آمده اما به احتمال ممکن بود که در این باره بیش از این هم سخن گفت. در واقع مؤلف برای این که مبادا مرحوم درچه ای متهم شود که چندان علاقمند به اهل بیت نبوده با ارائه نقلهایی می کوشد تا نشان دهد بسیاری از آنچه در این باره یعنی در باره اعتدال مرحوم درچه ای گفته شده می بایست درست فهمیده شود و تأویل به چیزهای دیگر نشود. بنابراین فصل مشبعی در باره سابقه ارادت ایشان به اهل بیت (ع) آورده که مشتمل بر برخی از نمونه های عینی و شواهد قابل توجه است (ستاره ای از شرق: ص ۳۴۹ - ۳۵۹) #.

با این همه شماری مطلب و حکایت در این اثر وجود دارد که از توجه خاص مرحوم درچه ای به اعتدال حکایت دارد. این اعتدال را دست کم در دو بخش یکی تأکید خاص مرحوم درچه ای روی توحید و دیگر مراقبت از نقل مطالب دروغ در روضه ها می توان دنبال کرد.

در باره نکته اول باید گفت مرحوم درچه ای می کوشید تا اهمیت توحید را به همگان گوشزد کند و هرگاه می خواست در باره اهمیت موقعیت ائمه (ع) سخن بگوید ابتدا از توحید سخن می گفت. آقا حسن مدرس از شاگردان وی که عمری طولانی کرد و تا این اواخر زنده بود می گوید، از استاد در باره مقام اهل بیت پرسیدم. ایشان فرمودند شب قدر در این باره در منبر مطالبی خواهد گفت. آن شب ابتدا در باره توحید به تفصیل سخن گفت و از آنجا بود که سخن را به مقام و عظمت ائمه اطهار (ع) رساند. آقا حسن مدرس افزود: به عقیده مرحوم درچه ای محبت اهل بیت در سایه توحید معنا می یافت و الا ایشان قصد نداشت مقام محبت را ذره ای کم رنگ کند. تأکید کردند که عقیده به محبت اهل بیت باید خیلی مستدل عمیق و خالصانه باشد. بعد از سخن ایشان من هم توجهم به مسأله توحید قوی تر شد (ص ۳۶۰).

و باز همین مدرس نقل می کند که : علامه از فرط رعایت جوانب توحید، توسل به ائمه (ع) را با توحید بیان می کرد که یک وقت کسی ضمن توسل و طلب حاجت از ائمه (ع) توحیدش کم رنگ نشود. (ص ۳۴۴).

آقا حسن مدرس همچنین می گفت: مرحوم علامه درچه ای یک عبارتی داشتند که چندین مرتبه گفته بودند و آن این بود. در بعضی مواقع که گوینده ای کمتر از توحید سخن به میان می آورد و بیشترین تکیه و توجهش به ائمه (ع) بود می فرمودند: باب یک چیزی هم می خواستی برای خدا باقی بگذاری. (ص ۳۴۴ - ۳۴۵)

مرحوم زند کرمانی هم که از شاگردان او می بود می گفت این یک توطئه بود که شایع کردند عقیده مرحوم درچه ای نسبت به معجزات خدا گونه ائمه اطهار (ع) ضعیف است. اینها گاهی به بعضی از افراد یاد می دادند که بر سر راه علامه قرار بگیرند و طلب صدقه کنند و قبل از تکدی یا بعد از آن به عنوان تشکر مثلاً بگویند که: ابوالفضل تو را به سلامت بدارد. یا ابوالفضل طول عمرت دهد. و چون می دانستند علامه تحمل این الفاظ

را ندارد و پرخاش می کند ، به صورت تصنعی این صحنه ها را درست می کردند و افراد حاضر را شاهد می گرفتند که ببینید و بشنویید که ایشان می گوید: ابوالفضل نمی تواند طول عمر بدهد... علامه درچه ای بلافاصله می فرمود: چرا نمی گویند خدایا به حق ابوالفضل به ما طول عمر بده. چرا نسبت الوهیت به او می دهید و چرا این بزرگان را که بنده خدا هستند در ردیف خدا می خوانید؟ (ص ۳۶۱) #

از این موارد چنین روشن می شود که مرحوم درچه ای در عقیده توحیدی خویش بسیار مراعات می کرده و حاضر نبوده است کلمه ای به زبان آورد یا از زبان کسی بشنود که توهم الوهیت نسبت به ائمه یا فرزندان آنان داشته باشد.

آیت الله اردکانی هم که از شاگردان مرحوم درچه ای بود در این باره ضمن بیان اردات ایشان به ائمه اطهار (ع) می گفت: وقتی کسی در مقام دعا به ایشان می گفت: حضرت عباس (ع) به شما عمر بدهد یا امام حسین (ع) مشکلات شما را بر طرف کند، مرحوم درچه ای می گفت: این حرف ها را ننزید. خداست که عمر می دهد اوست که می آمرزد. شفا می دهد و مشکلات را حل می کند. می فرمود: حضرت عباس و امام حسین را باید پیش خدا شفیع کرد. (ص ۳۶۲).

مرحوم اشرفی اصفهانی هم با شایعه خواندن این نسبت ها می گفت: بلی با الفاظ و عباراتی که بوی کفر و شرک می داد اگر چه در لفظ، مخالفت می کرد. (ص ۳۶۳).

مرحوم آیت الله خراسانی از شاگردان ایشان که در اواخر عمر و درست سالهای پیش از انقلاب رئیس حوزه علمیه اصفهان بود، نقل کرد که یکبار سائلی نزد ایشان آمد. وقتی آقا دست در جیب کرد تا پولی به او بدهد گفت: علی دردهایت را دوا کند. علی حاجت را روا کند. آقا با شنیدن این جملات دستش را از جیبش بیرون کشید و بدون اعتنا به سائل به راه خود ادامه داد. (ص ۳۶۵).

به جز مباحث مربوط به توحید و شرک که مرحوم درچه ای روی آن حساسیت داشت در باره وعظ و اعظان و مطالبی هم که در روضه ها می خواندند حساسیت نشان می داد. این در حالی بود که خودش طرفدار عزاداری بود و مجالس سوگواری برگزار می کرد. اما منبری ها جرأت زدن هر حرفی را برابر او نداشتند. در این باره هم نمونه هایی نقل شده است:

یکبار هم واعظی روی منبر سخن می گفت در حالی که مرحوم درچه ای هم در حجره خود صدای او را می شنید. این واعظ داستانی طولانی گفت و در نتیجه گیری از قول پادشاهی که در قصه بود گفت: شاه گفت چون عرب همه چیزش را به خاطر من داد من هم باید همه مایملکم را بدهم. امام حسین (ع) هم روز عاشورا



همه هستی خود را برای خدا داد... بنابراین خداوند نیز روز قیامت هستی و نیستی اش را در اختیار امام حسین خواهد گذاشت و خواهد گفت: بخواه هرچه می خواهی و هرچه می خواهی بکن. و خدایی من در دست توست. تو همه چیز را برای من دادی. من نیز همه چیز را به تو می دهم. علامه درچه ای با شنیدن این سخن ناگاه سرش را از حجره بازار گلشن بیرون کرد و با صدای رسا و بلند فریاد زد: بیا پایین! بیا پایین! نگو این حرف های خلاف را! چه غلطی بود که کردی! کی خدا چنین خواهد کرد؟ (ص ۴۲۲ - ۴۲۳). #

یکبار هم واعظی روی منبر از قول حضرت زینب گفت:

گفت زینب چه قدر ناله من پیر کنم.

مرحوم درچه ای با شنیدن این مصرع یکباره داد زد که این حرف چیه؟ کی حضرت زینب این سخن را گفت؟ (ص ۴۲۷).

به هر روی به نظر می رسد کتاب ستاره ای از شرق نه تنها اثری عالی در شرح حال نگاری است بلکه یک دوره تاریخ فرهنگ دینی و مذهبی این زمان اصفهان بلکه ایران است. هر چند مطالب قدری متفرق و داستان داستان تنظیم شده و گاه و بیگاه گوینده مطالب هم چندان مشخص نیست، اما مشتمل بر نکات بسیار آموزنده ای است.

باید گفت: حرکت مرحوم درچه ای در اصفهان با کار مرحوم ارباب ادامه یافت. مطالبی در باره ایشان هم گفته می شد اما از آنجا که او هم در حد خود فقیهی برجسته و عالم مهذب بود امکان چسباندن اتهامات نابجا به ایشان مطرح نبود. با این همه باید توجه داشت که او هم چهره ای ضد بدعت و خرافات داشت. شاید بتوان گفت برخی از شاگردانش به افراط آن راه را ادامه دادند اما تأثیر مثبت آن هم فراوان بود.

در قم هم آیت الله بروجردی در مقام رهبری جهان تشیع متأثر از آموزه های مرحوم درچه ای بود. گرایش ایشان به وحدت، تلاش برای کنار نهادن برخی از افراطها در عزاداری ها و سخت گیری علمی ایشان در نقل مطالب از متون کهن میراثی بود که دست کم بخشی از آن از مرحوم درچه ای به ارث به ایشان رسیده بود.

تا به امروز هم ماجرای نزاع اعتدالی ها با افراطی ها ادامه دارد و حوزه علمیه قم شاهد این مسائل است. در همین یکی دو ماه سخنرانی دو مرجع تقلید هم چنان تعبیر و تأویل شد که یکی از گرایش اعتدالی دفاع می کند و نسبت به برخی از سخنرانی هایی که از سیما پخش می شود ابراز مخالفت می کند و مرجع دیگر چنان سخن می گوید که گویی گرایش به افکار تندروانه دارد.

در عرصه جامعه هم، ماجرای مداح ها و مطالبی که می گویند همچنان از این زاویه محل بحث است و مع الاسف وجود این انشقاق عمیق در تفکر شیعی در حوزه روی آن مسائل را تأثیر خاص خود را دارد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/664>

## اشارتی درباب زندگی مرحوم محمد باقر نجفی و کتاب بهائیان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۰ / ۰۳ / ۱۳۸۴

{زندگینامه استاد نجفی}

مرحوم استاد سیدمحمد باقر نجفی (متولد ۲۵ دی ماه ۱۳۲۵ خورشیدی در خرمشهر و متوفای ۲۶ تیرماه ۱۳۸۱ مدفون در حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام) تحصیل کرده رشته اقتصاد و حسابداری و فلسفه و ادبیات، شاگرد مکتب محیط طباطبایی و مرید شیوه انتقادی مجتبی مینوی و دمخور با علامه محمدتقی جعفری و شاگرد فلسفه وی بوده است.

وی پس از آنکه از تحصیل در مدرسه فارغ شد، خود به راه افتاد و این بسیارزود و سریع صورت گرفت. مدت‌های مدید از عمرش را در کتابخانه‌های مصر و دانشگاه الازهر مشغول پژوهش در نسخ خطی و آثار هنری - دینی شد. یکی از دست‌آوردهای آن پژوهشها، انتشار کتاب آثار ایران در مصر بود.

استاد سپس به ایران بازگشت و مشغول کارهای تحقیقی، فرهنگی و هنری شد و آثاری خلق کرد که به حق در ردیف بهترین کارهای پژوهشی، در این دوره از تاریخ ایران بود.

اگر قرار باشد در یک سخن، آثار مرحوم نجفی را تعریف کنیم باید بگوییم: آثار استاد همگی در جهت تحقیق و دفاع از میراث اسلامی - ایرانی است؛ آثاری مانند: دین‌نامه‌های ایرانی، آثار ایران در مصر و بسیاری دیگر.

یکی از ابعاد بسیار عالی و فراموش ناشدنی استاد، علقه او به شخص رسول الله (ص) بود؛ به طوری که هرگاه نام آن حضرت بر زبانش جاری می‌شد، اشک در چشمانش حلقه می‌زد و این نشان می‌داد که تا چه اندازه با آن حضرت پیوند درونی دارد. به همین دلیل چندین سال متوالی به پژوهش درباره جغرافیای دینی مدینه منوره پرداخت که حاصل آن کتاب بسیار ارزشمند مدینه شناسی بود که در زمان حیاتش دو مجلد از آن چاپ شد و قرار بود که در ضمن پنج جلد انتشار یابد. #

نگاه خریدارانه به این اثر نشان می‌دهد که کتاب یادشده تا چه اندازه حاوی تحقیقات میدانی و کتابخانه‌ای مبسوط مؤلف است، به خصوص که به لحاظ چاپ، از نفاست ویژه‌ای برخوردار بود و می‌توان گفت این اثر

مانند شخصیت خود استاد، مشتمل بر احساس مذهبی شدید، یک کار هنری شگرف و یک روحیه تحقیقی در حد عالی است.

استاد از آن دسته انسان‌هایی بود که خداوند خیلی چیزها را یکجا به ایشان عطا کرده بود و این کار؛ یعنی مدینه شناسی بازده و تجلی آن نعمت‌ها بود که استاد قدردانش هم بود.

استاد نجفی در سالهای پایانی عمر پهلوی، چندین اثر که رنگ و بوی نگرش سیاسی - اسلامی داشت انتشار داد. یکی سوز مسلمانی (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲) بود که با نثری دیکلمه‌وار، اندیشه‌هایی را در باب مفاهیم انقلابی - اسلامی آن نگاشت.

کتاب دیگر او ایدئولوژی الهی و پیشتازان تمدن که مرحوم طالقانی و محمدتقی جعفری بر آن مقدمه نوشتند. نیز کتاب اندیشه علمی مذهب که متن پیاده شده سخنرانی استاد نجفی در دانشکده نفت آبادان بود.

اسلام و مارکسیسم اثر دیگر اوست که سال ۱۳۵۴ انتشارات سروش (وابسته به رادیو و تلویزیون ملی ایران) منتشر کرد.

دیگر آثار وی، پیش از انقلاب عبارتند از: بررسی کوتاهی از رسانه‌ها، مراکز و سازمان مذهبی ایران، (تهران، ۱۳۵۵)، مجموعه گفتار رادیویی (۱۳۵۳ - ۱۳۵۴، دو مجلد، ۳۶۲ص)، خروش حماسه‌ها به یاد فاطمه، به یاد پیامبر، به یاد ولایت (شرکت انتشار، ۱۳۵۱) زندگی و اصالت مذهبی (خرمشهر، ۱۳۴۹)، متافیزیک مسیحی (شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۶). و برخی از آثار ایشان بعد از انقلاب: خوزستان در منابع ایران‌شناسی (طهوری، ۱۳۶۱)، دین نامه‌های ایران (برلن، ۱۳۶۴) و چندین مقاله و کتاب دیگر

شاید بتوان گفت یکی از بهترین آثار ایشان «مصحف ایران» است که بر اساس بیش از ۱۸۰ نسخه خطی ایرانی از قرآن و در دو جلد همراه با یک ضمیمه در اواخر سال ۱۳۸۲ه.ش. به صورت یک اثر هنری جاودان انتشار یافت.

ایشان در شماره ۳۳ فصلنامه میقات حج (پاییز ۷۹) ضمن مصاحبه‌ای، شرحی از زندگی و کارهای علمی خود را ارائه کرده است. #

آگاهیم که فرقه منحرف و ضالّه بهائیت در طول دوران پهلوی دوم، با حمایت مستقیم عناصر این رژیم و حتی با حمایت شخص محمدرضا، به رغم قسمی که در دفاع از مذهب تشیع اثناعشری یاد کرده بود، بسیار رشد کرد. تصور اینکه فردی بهایی با نام هویدا سیزده سال بر مسند نخست وزیر بنشیند، آن هم در دولتی که مدّعی دفاع از مذهب تشیع بود!، بسیار شگفت است؛ اما با توجه به ماهیت خبیث و کثیف پهلوی و اینکه در واقع مشتی رجاله و وابسته در آن دوره بر ایران اسلامی و شیعی حکمرانی می کردند، این امر چندان شگفت نیست. به جز هویدا، دهها تن از سران رژیم، بهایی بودند و با تمام وجود با آگاهی و حمایت خاندان پهلوی به حمایت از بهائیت پرداخته، در جهت ترویج آن تلاش می کردند.

امام خمینی، رهبر روشن ضمیر انقلاب اسلامی، با فراست دریافته بود که حامی و بانی اصلی این فعالیت‌ها، دربار پهلوی است؛ بنابراین، برخلاف بسیاری دیگر، نوک پیکان حمله را متوجه این رژیم کثیف کرد و بحمدالله با سرنگونی آن نظام، بساط تبلیغات آیین پوچ بهائیت هم برچیده شد.

با این حال، در همان روزگار بودند کسانی که با توجه به شدت فعالیت بهائیان، مصمم بودند در برابر تلاشهای تبلیغاتی و علمی آنان بایستند. این کارها بیش از همه تبلیغاتی بود و در این میان، یک کار پژوهشی گسترده که بتواند تکیه‌گاه تحصیل کردگان و دانشجویان و طلاب باشد و ماهیت این فرقه ضالّه را به لحاظ تاریخی، آن هم به صورت عالمانه نشان دهد، وجود نداشت.

این وظیفه را استاد نجفی بر عهده گرفت. وی مدتها با حمایت برخی از تشکل‌های اسلامی که اسنادی از این گروه در اختیار داشتند، پشت کرسی تحقیق و تتبع نشست و سرانجام در سال ۱۳۵۶ش. موفق به تدوین کتاب بسیار بسیار عالی بهائیان شد.

این کتاب که مانند دیگر آثار استاد، مشحون از پژوهش و دقت است، با تکیه بر متون اصلی و اسناد موثق تدوین شده است. بی‌شک نه تنها تا آن زمان، بلکه مع‌الاسف، حتی الان نیز کتاب جامعی که بتواند روند شکل‌گیری این فرقه منحرف را نشان دهد، به بازار عرضه نشده و این تنها اثر جامعی است که از زمان شکل‌گیری مرام شیخیه و سپس براساس آن بایه و بهائیه نوشته شده و در اختیار است؛ تأسف از این بابت واقعا عمیق است، زیرا در جهان اسلام، ایران‌به‌عنوان منشأ این فرقه ضالّه شناخته شده و به همین دلیل، لازم است در این باره، به‌مسئولیت تاریخی خویش بیشتر عمل کرده و با عرضه کارهای پژوهشی گسترده، ماهیت ساختگی این فرقه را نشان دهد. #

اثر استاد نجفی نه تنها به لحاظ نشان دادن تاریخچه شکل‌گیری بهائیت، بلکه به دلیل اشتغال آن بر یک پژوهش جامع درباره شیخیه نیز اثری ارجمند است؛ زیرا در این باب هم، جز چند کار پراکنده، کار جدی صورت نگرفته است.

پس از گذشت سالها از انتشار آن (۱۳۵۶، تهران، طهوری) لازم بود تا این اثر تجدید چاپ شود. این مطلب توسط معاون محترم آموزش و پژوهش بعثه مقام معظم رهبری بااستاد در میان گذاشته شد و پس از موافقت، کتاب حروفچینی و برای تصحیح خدمت استاد فرستاده شد. هنوز استاد بیش از نیمی از کتاب را تصحیح نکرده بودند که دست اجل ایشان را از دامان ایران اسلامی گرفت. کار تصحیح دنبال شد و بحمدالله همان گونه که شاهد هستید این اثر ارجمند در اختیار شما عزیزان قرار گرفته است.

نشر مشعر باید مفتخر باشد که توفیق یافته است این رسالت فرهنگی را به خوبی ادا کند و از این بابت، خدای متعال را شاکر است.

(این مقاله کوتاهی بود که این بنده خدا - رسول جعفریان در مهرماه ۸۳ به عنوان مقدمه چاپ دوم بر این کتاب نوشتم).

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/667>

## منابع تاریخ جزیره العرب در متون جغرافیای کهن ایرانی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۱ / ۰۳ / ۱۳۸۴

{مقدمه}

محبوبیت حجاز برای مسلمانان، سبب شده است تا در درازای تاریخ اسلام، مسلمانان، از هر طایفه و نژاد، به آن علاقه مند شده و بر آن باشند تا یک تصور جغرافیایی درست از آن در اذهان خویش داشته باشند. به دست آوردن این تصور، زمینه فراهم آمدن نوعی معرفت جغرافیایی را نسبت به این دیار در میان بیشتر فرهنگ‌های عربی و غیر عربی در نقاط مختلف عالم اسلام از شرق اسلامی تا غرب آن فراهم کرده است.

ایرانیان و به طور وسیع‌تر، جماعت فارسی زبان نیز که زبانشان پس از عربی دومین زبان جهان اسلام بوده و هست، در زمینه‌های ادب و تاریخ حرمین و جایی که آن را دیار عرب می خواندند، تلاش‌هایی داشته‌اند.

آنچه آنان را به این تلاش واداشته وجود نوعی پیوند دینی و عاطفی با حرمین شریفین بوده و به همین جهت، آنچه در فارسی در باره حرمین نوشته می شده، در همین چهارچوب، یعنی فضای دینی و عاطفی این شهر بوده است. این فضا انگیزه شناخت دیار عرب را در آنان پدید آورده و زمینه را برای نوعی «حجازشناسی» در متون جغرافیایی و تاریخی پدید آمده میان ایرانیان، فراهم کرده است.

در اینجا سه یادآوری لازم است:

نخست آن که میراث علمی دانش جغرافی در دنیای اسلام، گاه توسط مؤلفان حوزه ایرانی، گاه توسط مؤلفان ساکن در حوزه عربی مرکزی و زمانی هم توسط نویسندگانی از حوزه مغرب اسلامی پدید آمده است. نویسندگانی مانند ابوزید بلخی (تولد در حدود ۲۳۵ و زنده تا حوالی ۳۰۸)، ابواسحاق فارسی اصطخری (نویسنده المسالک و الممالک که حوالی سال‌های ۳۱۸ - ۳۲۱ تألیف شده) و ابوعبدالله جیهانی و نویسنده مجهول کتاب حدود العالم (احتمالا از اهالی جوزجان، و تألیف شده در حوالی سال ۳۷۲) در حوزه ایران، و کسانی مانند ابن واضح یعقوبی (نویسنده کتاب البلدان) و ابن حوقل (نویسنده صورة الارض که در میانه قرن چهارم تألیف شده) و مسعودی و قدامه بن جعفر در حوزه عربی مرکزی و مقدسی در غرب اسلامی می

زیستند. بنابراین، دانش جغرافی اسلامی، با همراهی کاوشگرانی از سراسر جهان اسلام، از شرق تا غرب، در دامن تمدن اسلامی رشد کرد.#

دوم این که آثار جغرافی کلاسیک از نوشته‌های بلخی و اصطخری آغاز می شود و به کتاب پراج احسن التقاسیم مقدسی، که حاصل روندی طولانی در نگارش‌های جغرافیایی منظم است، پایان می پذیرد. بعدها و همان زمان، صورت‌های دیگری هم از دانش جغرافی پدید آمد که البته نمی توان آنها را جزو آثار کلاسیک در علم جغرافیا به حساب آورد. تواریخ محلی مانند تاریخ جرجان، اخبار اصبهان و التدوین فی اخبار قزوین که بخش عمده ای از آنها اطلاعات جغرافی است در این شمار است. سفرنامه‌ها را هم می توان در همین ردیف به حساب آورد.

گفتنی است که دانش جغرافی از علم منازل برای طی کردن راه‌ها (برای برید یا حج) آغاز شد و کم کم به استقلال رسید.

سوم آن که بسیاری از منابع جغرافیایی قدیم، تألیف مؤلفان ایرانی است که آنها را به عربی یا فارسی می نگاشتند. حتی برخی از آنها که عربی بود، در همان روزگار قدیم به فارسی هم درآمد. این درآمیختگی به حدی بود که در حال حاضر، به لحاظ تاریخی، روشن نیست که برای مثال، تحریر نخست کتاب مسالک و ممالک اصطخری، به عربی بوده و سپس به فارسی درآمد یا در اصل فارسی بوده و سپس عربی شده است. (پی نوشت ۱)

بیفزاییم که برخی از متون عربی مربوط به حجاز و گاه جزیره العرب در ایران تدوین شده و یا حتی برای قرن‌ها از نسخه‌های مهم مربوط به این حوزه تاریخی، در کتابخانه‌های ایران نگهداری شده است. یک نمونه کتاب المناسک و اماکن طرق الحج و معالم الجزیره منسوب به امام ابوالقاسم حربی از دانشمندان قرن سوم هجری است که تنها نسخه آن در کتابخانه مشهد بود و علامه جزیره العرب، استاد حمد جاسر به سال ۱۹۶۹ . ۱۳۸۹ آن را چاپ کرد. این کتاب ارجمندترین اثر جغرافی در باره جزیره العرب و راه‌های حج است. گفتنی است که ابوالقاسم حربی در اصل، منسوب به مروالروذ از بلاد خراسان بود. شماری از مروی‌ها در بغداد در محله الحریبه (باب الحرب) ساکن شدند که از آن جمله همین عالم است و به همین دلیل به حربی شهرت دارد. گفتنی است که چاپ جدید این کتاب توسط دارالیمامه، انتشاراتی که آثار حمد جاسر را منتشر می کند با مقدمه عبدالله بن ناصر الوهیبی است که ضمن نوشتن مقدمه ای نسبت این کتاب را به حربی مورد انکار قرار داده و آن را از قاضی وکیع دانسته است.



در این کتاب، ضمن یک قصیده، مسیر حج از بصره تا مکه آمده و برای هر منزل، یک مُخَمَّس یعنی پنج بیت سروده شده است. (پی نوشت ۲) این قصیده، یکی از کهن ترین آثار برای نشان دادن راه میان عراق عجم تا مکه مکرمه، مسیری است که در آن قرون بسیار آباد بود و حجاج عراق عرب و عجم از آن راه به حج مشرف می شدند. به دنبال آن یک قصیده دیگر هم در وصف منازل میان راه بصره تا مکه آمده است.

گفتنی است که بحث «راه حج» یکی از انگیزه‌های مهم برای پدید آمدن کتاب‌های جغرافی در دنیای اسلام بوده است.

#

{محوریت مکه در متون جغرافی کلاسیک قرن سوم و چهارم هجری}

آنچه در منابع جغرافی قدیم فارسی و عربی تولید شده در حوزه ایرانی در ارتباط با حجاز، به خصوص حرمین شریفین آمده، بر مبنای این نگرش است که مرکز زمین کعبه معظمه و طبعاً مکه مکرمه است. این مرکزیت، بیش از آن که توجیه جغرافیایی داشته باشد، توجیه مذهبی دارد. می دانیم که در روایات، روز ۲۵ ذی قعدة به عنوان روز دحوالارض نامگذاری شده و گفته می شود به معنای روزی است که زمین از زیر کعبه بسط یافت.

برای نمونه در مسالک و ممالک ابواسحاق ابراهیم اصطخری - از شهرهای فارس - [ که هم متن کهن عربی دارد و هم متن فارسی شده از قرون نخست هجری] بحث با «دیار عرب» آغاز می شود. در ابتدای وصف دیار عرب آمده است:

تبرک و تیمن را ابتدا به دیار عرب و اطراف آن کرده شد، جهت آن که قبله در آن جایگاه است و آن [یعنی مکه] اصل دیههاست، و در آن موضع به غیر از عرب هیچ کس متوطن نیست و آن زمین خاصه ایشان راست که هیچ کس را با ایشان شرکت نمی‌باشد. (پی نوشت ۳)

به دنبال آن، وصفی از جزیره العرب و اماکن آن آمده، و آنگاه شرحی دقیق از مکه و اماکن تاریخی آن به دست داده، سپس به سراغ مدینه منوره رفته و در باره آن شهر نیز توضیحات کافی و وافی داده است.

همین عبارات با اندک تغییری در اشکال العالم ابوالقاسم بن احمد جیهانی هم آمده است. (پی نوشت ۴)

در المسالك و الممالک ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله بن خردادبه (متوفای ۲۷۲ یا ۳۰۰) نویسنده کهن‌ترین اثر جغرافیایی مدون - با تأکید بر علم منازل و مراحل - در دنیای اسلام است. (پی نوشت ۵) این دانشمند ایرانی، همان طور که از نام جد او مشخص است، از خاندانی زردشتی بوده که جد او به اسلام گرویده است. بحث حجاز، با شرح راه بصره به حجاز که راه مورد استفاده حجاج بوده آغاز شده و سپس منازل و مراحل میان شهرهای مختلف حجاز و راه‌های ارتباطی آن با بلاد دیگر آمده است. در این بخش، بیشتر توضیحات مربوط به راه‌های موجود میان نقاط مختلف با مکه و مدینه است که حجاج از آنها استفاده می‌کردند. (پی نوشت ۶) از آن جمله شرحی است که از مسیر هجرت رسول خدا (ص) به دست داده است. (پی نوشت ۷) اهمیت دادن به شرح مسیر هجرت، نشانگر عشق و علاقه وافر دینی او به این دیار مقدس است. وی توضیحی هم در باره حدود حرم به دست داده است.

همین گرایش در کتاب صورۃ الارض بن حوقل نیز دیده می‌شود؛ مؤلفی عربی و به احتمال اهل نصیبین که کتابش را به سیف الدوله حمدانی (م ۳۵۶) اهداء کرده است. وی بحث را با دیار عرب آغاز می‌کند، با این استدلال که: لان القبلة بها و مکة فیها، و هی ام القرى، و بلد العرب و اوطانهم التي لم یشرکهم فی سکنها غیرهم. (پی نوشت ۸) #

ابن حوقل در مقدمه کتابش هم می‌نویسد:

و قد فصلت بلاد الاسلام اقلیما اقلیما و صُفَعًا صُفَعًا و کورۃ کورۃ لکل عمل و بدأت بذكر دیار العرب، فجعلتها اقلیما واحدا لان الكعبة فیها و مکة ام القرى و هی واسطۃ هذه الاقالیم عندی. (پی نوشت ۹)

تعبیر اخیر ابن حوقل در این که مکه «میانه اقالیم» است، نشانگر نگرش دینی و حاکمیت آن بر فکر جغرافیایی اوست.

ابن حوقل، پس از آن هم که کتابش را با بحث از دیار عرب آغاز کرده، باز تأکید می‌کند که: و أنا مبتدیء من دیارالعرب بذكر مکة. (پی نوشت ۱۰)

نویسنده ناشناخته حدود العالم هم که کتابش را در نیمه دوم قرن چهارم هجری به پارسی نوشته، فصلی را در میانه کتاب به دیار عرب اختصاص داده و در باره شهر مکه می‌نویسد:

مکه شهری است بزرگ و آبادان و با مردم بسیار و بر دامن کوه نهاده و گرداگرد وی کوههاست، و شریف ترین شهری است اندر جهان کی مولود پیغمبر ما صلی الله علیه و سلم آنجا بوده است. و خانه خدا عزوجل است. (پی نوشت ۱۱)

ابن رسته، جغرافی دان اواخر قرن سوم هجری (م.ح. ۲۹۰)، نیز در کتاب اعلاق النفیسه پس از بحث از داستان فلک و شکل زمین، بحث را با مکه و سپس مدینه آغاز کرده و بحثی مفصل را به مکه و جزئیات مربوط به مسجدالحرام و این شهر اختصاص داده است. شاید در میان متون جغرافیایی عمومی، کمتر کتابی با این وسعت به این بحث پرداخته باشد.

ابن فقیه همدانی نیز در قرن چهارم، پس از کلیاتی که در باره شهرها آورده، بحث را از مکه و مدینه آغاز کرده است. (پی نوشت ۱۲)

همچنین نویسنده کتاب فارسی مجمل التواریخ و القصص که آن را در حوالی سال ۵۲۰ هجری نوشته در بخش جغرافیای کتاب خود، با احتساب جزیره العرب از اقلیم دوم، پس از شرح کلیات اقلیم سابعه، بحث را با مکه آغاز می کند:

اول بنا اندر عالم مکه بوده است، و معظم تر و بلندتر مدینه است، و آنجا طاعون نباشد. و بیشتر عجایب اندر اسلام به بیت المقدس است.

وی سپس تحت عنوان بیت الله الکعبه شرحی از مکه و نامهای آن و کعبه و تاریخچه مسجد الحرام به دست داده و در ادامه با کشیدن تصویری از آن، شرحی از مدینه ارائه کرده است. سپس به سراغ بیت المقدس رفته است. (پی نوشت ۱۳)

{ابوسعبد خرگوشی شهر مکه و مدینه در قرن پنجم}

کتاب شرف النبی (ص) ابوسعبد خرگوشی (متوفای ۴۰۶ و منسوب به محله خرگوش در شهر نیشابور) از علمای بزرگ اهل سنت در خراسان قرن چهارم، به زبان عربی بوده که اخیرا با تعلیقات فراوان در شش مجلد منتشر شده است. (پی نوشت ۱۴)

این کتاب در قرن ششم توسط نجم الدین محمود راوندی فارسی ترجمه شده است. در این کتاب، به رغم آن که کتاب سیره و بر اساس روش آثار دلائل النبوه نوشته شده، شرحی دقیق از مکه، مسجدالحرام، کعبه و دیگر اماکن مقدسه دارد.

این کتاب اخیراً در شش مجلد با تصحیحات و توضیحات فراوان تحت عنوان مناحل الشفا و مناهل الصفا بتحقیق کتاب شرف المصطفی (ص) (تصحیح السید ابوعاصم نبیل بن هاشم الغمری آل باعلوی) به چاپ رسیده (دارالبشائر، ۱۴۲۴) و مطالب مربوط به مکه و مدینه در مجلد دوم صص ۱۹۹ - ۴۸۳ آمده است. #

ترجمه کهن فارسی این کتاب، مطالب یاد شده را با حذف عناوین فرعی، از باب ۳۵ (ذکر فضیلت مکه) (ص ۳۶۹) تا باب ۵۰ (در آمدن رسول - ص - به مسجد قبا (صص ۳۶۹ - ۴۴۷) آورده است.

متأسفانه نه مصحح متن فارسی، متن عربی کتاب را در اختیار داشته است و نه مصحح متن عربی به فارسی آن توجه کرده و احیاناً حذف و اضافاتی که توسط مترجم صورت گرفته را یادآور شده است.

به جز احادیثی که در این بخش آمده، توضیحات تاریخی و جغرافیایی قابل ملاحظه ای از مؤلف در باره حرمین درج شده که بسیاری از آنها مطالب مهم و دقیقی است که در باره اماکن مقدسه در این کتاب درج شده و غالباً تلخیص و یا عین مطالب اخبار مکه ابوالولید ازرقی است.

وی که خود حج به جای آورده، ذیل اشاره اش به مقام ابراهیم می نویسد:

قال ابوسعید عبدالملک بن محمد صاحب الكتاب - أعانه الله على طاعته - سألت الزمزمه حتى أتوا الى بماء زمزم، ثم سألت بنى شيبه أن يكتشفوا لى عن المقام، فكتشفوا فى البيت، و سكبوا الماء موضع القدم، ثم شربت تبركا بذلك، و رأيت أثر قدمى ابراهيم عليه السلام مغموسا فيه، و أصابع احدى رجله عند عقب الاخرى، و كان فى ذلك الوقت، المقام فى البيت، و هذا دأبهم فى الموسم، يخفون المقام فى مصعد السطح فى البيت، و ذلك أنهم حمل المقام مرة، فلما ردّ الله تعالى عليهم ذلك احتاطوا فى ذلك الحفظ. (پی نوشت ۱۵)

این که مؤلف مقام را با حجرالاسود اشتباه کرده باشد، البته وجود دارد، زیرا به نظر می رسد مقصودش اتفاقی است که برای بردن حجرالاسود توسط قرامطه رخ داد.

{ناصرخسرو و حجاز}

یکی از پراطلاع ترین آثار ایرانی که آگاهی های جالبی در باره راه حج و حجاز، به خصوص حرمین شریفین دارد، سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی، دانشمند بلند پایه ایرانی قرن پنجم است که در جمادی الثانیه سال ۴۳۷ (مارس ۱۰۴۶) راهی سفر حج شد. وی در سال ۴۳۸ حج به جای آورد. وی سه سفر دیگر طی سالهای ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۲ هجری به مکه داشت. سه سفر نخست او از طریق دریای سرخ به مرفأ الجار می آمد، از آنجا به مدینه و سپس به مکه می رفت. سفر چهارم او از طریق نیل به اسوان آمده از آنجا به دریای سرخ و سپس از

طریق جدّه به مکه رفت. (پی نوشت ۱۶) در این سفر بود که وی به طائف و تهامه و لحسا رفت و پس از ملاحظه منطقه تحت سلطه قرامطه، راهی بصره شده از آنجا به اصفهان و سپس به خراسان رفت.

این که ناصر خسرو طی شش سال در سفر خود از زمانی که از خراسان حرکت کرد (سال ۴۳۷) تا زمانی که برگشت (سال ۴۴۳)، چهار بار به مکه آمده، نشانگر اهمیتی است که مکه و کعبه در نگاه وی داشته و اعتباری است که یک مسلمان شیعه ایرانی، فیلسوف و شاعر، در آن روزگار برای این شهر مقدس قائل بوده است.

وی شرح حرمین و سفر حج را در مرتبه چهارمین سفر خود نوشته و بنابراین در جای سفر اول، تنها اشاره کرده که مطالب مربوط به حج را بعداً خواهد گفت: «شرح مکه و حج اینجا ذکر نکردم تا به حج آخرین بشرح بگویم». (پی نوشت ۱۷)

سفرنامه ناصر خسرو، به لحاظ جغرافیایی از اهمیت بالایی برخوردار بوده (پی نوشت ۱۸) و به عنوان یک منبع قابل توجه شناخته می شود. در واقع، اطلاعات ارائه شده در این کتاب، بیش از آن که شبیه سفرنامه‌ها باشد، شبیه کتابهای جغرافی است. #

زمانی که وی در سفر چهارم خود به مکه می رسد، وصف مکه را آغاز می کند که واقعا عالی و خواندنی است.

این گزارش متفاوت با بسیاری از مطالبی است که در آثار دیگر آمده است؛ متفاوت از این حیث که وصف او از شهر، وصف دقیق، جزئی و گزارش عینی است که او آنچه را به چشمان خویش دیده وصف کرده است.

این وصف شامل چند قسمت است:

نخست وصف مکه (۹۷ - ۱۰۱)

دوم: صفت زمین عرب و یمن (۱۰۱ - ۱۰۳)

سوم: صفت مسجد الحرام و بیت کعبه (۱۰۳ - ۱۰۷)

چهارم: صفت در کعبه (۱۰۷ - ۱۰۸)

پنجم: صفت اندرون کعبه (۱۰۸ - ۱۱۲).

ششم: صفت گشودن در کعبه شرفها الله تعالی (۱۱۲ - ۱۱۴).

هفتم: عمره جعرانه (۱۱۴)

در ادامه از طول مسیرها سخن می گوید، چیزی که در میان کتابهای جغرافی به علم منازل شهرت دارد. زان پس وی به بیان شرح سفر خود می پردازد که به لحاظ مرورش بر بخش هایی از جزیره العرب بسیار اهمیت دارد.

اما شرح وی در باره مدینه، پیش از گفتارهای بالاست. اشاره کردیم که وی در سه سفر نخست خود، از مدینه به مکه می آمده و طی یکی از همین سفرهاست که شرحی از مدینه منوره به دست داده است (۸۳ - ۸۴). اقامت وی در مدینه تنها دو روز بوده و به همین دلیل آگاهی هایی ارائه شده از سوی وی در باره این شهر اندک است. وی می گوید که وقت تنگ بود و او مجبور بود که برای رسیدن به حج، زودتر از شهر بیرون رود. (پی نوشت ۱۹) همانجا هم باز اشارتی به مسائل حج و مکه دارد.

به طور کلی باید گفت، غنی ترین بخش سفرنامه ناصر خسرو، همین اطلاعاتی است که وی در ارتباط با حرمین شریفین دارد.

#### {زمخشری و جزیره العرب}

ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، مفسر معتزلی و ادیب سرشناس خوارزم (م ۵۳۸) بیشتر به تفسیر قرآن شهرت داشته و کتاب الکشاف او از شهرتی عالمگیر برخوردار است. به علاوه، در عربیت، از سرآمدان زبان عربی و لغت شناخته می شود. وی که به جارالله شهرت دارد، با شریف مکه ابوالحسن غلی بن عیسی بن حمزه بن سلیمان حسنی رفاقت داشت. این رفاقت سبب شد تا یک کتاب جغرافی به صورت الفبایی و بسان کتاب معجم ما استعجم بگری تحت عنوان الجبال و الامکنه و المیاه نوشت. این اثر به دلیل آن که در مکه مکرمه نوشته شده و به شریف مکه تقدیم و از اطلاعات شریف هم به عنوان شواهد استفاده کرده، به طور عمده در باره امکنه و جبال جزیره العرب است.

اولین مدخل این کتاب «ابوقیسی» است که زمخشری در باره آن نوشته است:

الجبل المشرف علی الصفا، یسمى برجل من مذحج کان یکنی بأبی قیسی، لانه اول من بنی فیه و کان یسمى فی الجاهلیه الامین، لانه الرکن مستودعا فیه عام الطوفان و هو الاخشین. (پی نوشت ۲۰)

در ذیل عنوان الجعرانه نوشته است:

الجعرانه: هكذا بسکون العین و خفه الرء، آبار مقتربه، منها أحرم رسول الله (ص) و فیها مسجد لرسول الله (ص). (پی نوشت ۲۱) #

اماکنی که در این کتاب تعریف شده، به صورت عمده، و شاید بیش از هشتاد درصد، متعلق به سرزمین‌های عربی است و همان گونه که اشاره شد، برای برخی از این مناطق، جملاتی از شریف مکه که دوست وی بوده، آورده است. برای نمونه در باره «العمق» می نویسد:

قال علی: العمق عین بوادی الفرع، و العمق ایضا واد فی آخر یسیل فی وادی الفرع یسمی عمقین و فیه عین لقیبله من ولد الحسین بن علی علیهما السلام و فی ذلک تقول امرأه منهنم جلت من بلدها الی دیار مصر.... (پی نوشت ۲۲)

در ذیل عنوان القبلیه و این که محلی است میان مدینه و ینبع، به شمارش وادی‌های آن ناحیه می پردازد که از آن جمله تیتد نام دارد. زمخشری در آنجا می نویسد:

و تیتد و هو المعروف بأذینئه، و فیه عرص فیه النخل من صدق رسول الله (ص) نحلها فاطمه صلوات الله علیها. (پی نوشت ۲۳)

{حافظ ابرو و دیار عرب}

شهاب الدین عبدالله خوافی مشهور به حافظ ابرو (م ۸۳۲)، یکی از جغرافی دانان برجسته عالم اسلام است که منسوب به شهر خواف در خراسان می باشد. از وی که آثار متعددی داشته، نویسنده یک اثر جغرافیایی بسیار مفصل به زبان فارسی است که به تازگی در سه مجلد در ایران به چاپ رسیده است.

وی در شرح جغرافیای عالم، ابتدا توضیحاتی علمی در باره انواع تقسیم بندی هایی که توسط جغرافی دانان صورت گرفته آورده، سپس شرحی از دریاها و کوهها به دست داده و ضمن کوهها از چند کوه مکه یاد کرده است:

برای مثال ذیل جبل حراء می نویسد:

کوهی است به مکه بر جانب شمال مغرب. و این کوهی معروف است و آن را جبل محمد (ص) خوانند. در باره کوه ثبیر می نویسد:

کوهی است که آن را از منا و مزدلفه بتوان دید و نزدیک راهی که از خراسان رود.

و در باره کوه بوقبیس نویسد:

کوهی است بر شرقی خانه کعبه، و صفا بر وی باشد. (پی نوشت ۲۴)

زمانی که بحث را از مناطق جغرافیایی جهان آغاز می کند، بحث از دیار عرب را در همان آغاز می آورد و در توجیه آن می نویسد:

و ابتدا کردیم به دیار عرب که قبله آنجاست و ام القری است و هیچ مملکت ایشان مشارک نیست [یعنی همه عرب هستند] و در زمین عرب، هیچ دریا و رود نیست که کشتی بر آن کار کند... و زمین عرب بر مثال جزیره افتاده است و آنچه به گرد آن درآمده است، اکثر دریا است... و در زمین عرب، هر ناحیتی قبیله‌ای نشیند. نواحی مکه را از جانب مشرق بنوهلال و بنوسعد و بنو هذیل باشند. و از جانب مغرب قبایل مضر، و میان مکه و مدینه بنوبکر بنووائل، و بعضی از این قبایل به حدود طایف. و در بادیه بصره بنوتمیم باشند تا بحرین و یمامه... و اکثر زمین عرب، شرقی آن خلیج فارس است و غربی خلیج قلزم. و جنوبی دریای محیط که آن خلیجات از آن منشعب گشته. (پی نوشت ۲۵)

وی سپس به وصف شهر مکه مکرمه می پردازد:

و مکه از اقلیم دویم است... صاحب مکه از سادات باشد و لقب او سلطان نویسد. و سه طرف آن کوه است و یک طرف آن گشاده. هوای آن در تابستان به غایت گرمی برسد. و کوهی بلندتر که به شهر نزدیک است بوقییس است و آن کوهی است چون گنبدی گرد بر شرقی مکه افتاده. و بر سر کوه بوقییس میلی است... و در شهر مکه عمارت‌های خوب بسیار کرده‌اند، اما اکثر آن خراب شده است... و مسجد الحرام به میانه شهر مکه کرده‌اند و کعبه معظمه شرفها الله تعالی در میان مسجد الحرام است و همه گرداگرد مسجد، شهر نهاده‌اند و بازار. (پی نوشت ۲۶) #

وی پس در وصف مسجد الحرام سخن گفته و در این باره، وصف اجزاء مختلف آن و نیز اندازه‌ها به صورت ریز و به احتمال با استفاده از دیگر آثار جغرافیایی سخن گفته است. (پی نوشت ۲۷) در بخش بعد «ذکر مناسک» را آورده (صص ۲۰۶-۲۰۷) آنگاه از «صفت اندرون خانه کعبه» سخن گفته (ص ۲۰۷-۲۱۰) است. وی در اینجا نوشته است که نقشه‌ای برای مکه کشیده که متأسفانه، همان گونه که مصحح یادآور شده، در نسخه‌های خطی موجود اثری از آن نبوده است (ص ۲۱۱).

بحث بعدی وی در باره مدینه منوره است (ص ۲۱۱-۲۱۲) که برای آن هم نقشه‌ای داشته که آن نیز از میان رفته است. از جمله گوید:

و مدینه نسبت به مکه هوایی خوش دارد و حاکم آنجا شرفاءاند و ایشان را سلطان گویند. (پی نوشت ۲۸)



آنگاه از یمامه و جار و جدّه و طایف و حِجْر و تبوک سخن گفته و شرحی کوتاه برای بسیاری از اماکن شناخته شده دیار عرب آورده است (ص ۲۱۲ - ۲۲۹). این نقاط عبارتند از: بطن مرّ، جحفه، جبّله، خیبر، ینبع، عَرْض، عُشیره، کوه رضوی، فُرْع، مدینه الجندل، وِذّان، تیما، تهامه، زبید، صنعا، صَعْدَه، صنعا، ظفّار، شِبّام، عَدَن، نجران، حَضْرَموت، عمان، یمن، بحرین.

در پایان، فصلی تحت عنوان ذکر مسافتهای دیار عرب آمده و فواصل میان مناطق و شهرها به خصوص راه حج آورده است (ص ۲۳۱ - ۲۳۳).

وقتی به لحاظ زمانی جلوتر آمده و به زمان حال نزدیک شویم، منابع تازه‌ای در ادب ایرانی به دست می‌آید که برای شناخت دیار عرب به ویژه حجاز اهمیت زیادی دارد.

در این زمینه، درخشان‌ترین دوره، قرن سیزدهم هجری است که آثار فراوانی توسط زایران ایرانی در باره حجاز به خصوص حرمین شریفین نوشته شد. در این زمینه باید به رساله الوجیزه فی تعریف المدینه از میرزا محمد مهندس اشاره کرد که در سال ۱۲۹۲ نوشته شده است. (پی نوشت ۲۹)

در قرن سیزدهم و اوائل قرن چهارم، بیش از صد سفرنامه فارسی در باره سفر حج نوشته شد که بسیاری از آنها اطلاعات جغرافیایی ارزشمندی در باره حرمین شریفین و بسیاری از نقاط دیگری که در مسیر حجاج و نویسندگان این آثار بوده، در آنها درج شده است. #

{پی نوشت ها:}

۱. تاریخ الادب الجغرافی فی العربی، (کراتسکوفسکی، ترجمه صلاح الدین عثمان بن هاشم، دارالغرب الاسلامی، بیروت ۱۹۸۷ . ۱۴۰۸). ص ۲۱۶

۲. کتاب المناسک، ص ۵۴۵ - ۵۶۱

۳. مسالک و ممالک، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳، ص

۱۵

۴. اشکال العالم، به کوشش فیروز منصوری، تهران، به نشر، ۱۳۶۸

۵. تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۱۶۷

۶. المسالك و الممالک، (چاپ لیدن و افسست مکتبه المثنی بیغداد) ص ۱۳۰ - ۱۳۴. در باب راهها و منازل مختلف میان مکه و شهرها نیز بنگرید: الخراج قدامه بن جعفر (چاپ شده با المسالك و الممالک ابن خردادبه) ص ۱۸۷ - ۱۹۲. قدامه بن جعفر در این کتاب، پیش از بیان راههای دیگر، به دلیل اهمیت محوری مکه، ابتدا راههای مکه و سایر شهرها را آورده و سپس بحث را از بغداد آغاز کرده و خود به این ترتیب و اهمیت آن تصریح کرده است. همان، ص ۱۹۳: و اذ قد ذکرنا الطریق الی مکه من کل جهة و اتبعنا ذلک بالطریق الی اکناف الجنوب مثل الیمن و ما یتصل بها من الیمامه و عمار و البحرین... فلنتبع ذلک بالطریق الی ما ینحرف الیه تلک الجهات من نواحی المشرق... و لنبدأ بمدینه السلام...

۷. المسالك و الممالک، ابن خردادبه، ص ۱۲۹ - ۱۳۰

۸. صوره الارض، (لیدن، ۱۹۳۸)، ص ۱۸

۹. همان، ص ۵ - ۶

۱۰. همان، ص ۲۸

۱. حدود العالم، (به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰)، ص ۱۶۵

۲. المختصر فی البلدان، (لیدن، ۱۳۰۲ ق)، ص ۱۶ - ۲۷

۳. مجمل التواریخ و القصص، (ویرایش سیف الدین نجم آبادی، زیگفرید وبر، ۲۰۰۰ م) صص ۳۷۱ - ۳۷۴ #

۴. در باره شرح حال او بنگرید به: یادگار طاهر، مجموعه مقالات دکتر احمد طاهری عراقی، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲)، صص ۳۰ - ۵۷

۵. شرف المصطفی، ج ۲، ص ۲۴۳ - ۲۴۴

۶. تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۸۵

۷. سفرنامه ناصر خسرو، (تصحیح غنی زاده، تهران، منوچهری)، ص ۴۹

۸. تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۸۶

۹. سفرنامه ناصر خسرو، ص ۸۴

۲۰. الجبال و الامکنه و المیاه (تحقیق السید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف)، ص ۷

۲۱ . همان، ص ۳۷

۲۲ . همان، ص ۱۱۰

۲۳ . همان، ص ۱۲۴

۲۴ . جغرافیای حافظ ابرو، (تصحیح صادق سجادی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵ ش) ج ۱، ص ۱۸۳

۲۵ . جغرافیای حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۹۹ - ۲۰۱

۲۶ . همان، ص ۲۰۱ - ۲۰۳

۲۷ . همان، صص ۲۰۳ - ۲۰۶

۲۸ . همان، ص ۲۱۲

۲۹ . الوجیزه فی تعریف المدینه، میرزا محمد مهندس، تصحیح رسول جعفریان، چاپ شده در کتاب به سوی

ام‌القری، تهران، نشر مشعر، ۱۳۷۳ (بر اساس نسخه کتابخانه ملک (فهرست ملک، ۴ . ۸۳۸)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/669>

## در باره کتاب الترتیب الاداریه کتانی و بستر تاریخی تألیف آن

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۴ / ۰۴ / ۰۵

### ۱. انحلال خلافت عثمانی و بحران در فقه سیاسی اسلام

بحث از حکومت اسلامی یا جمهوری اسلامی در میان اندیشمندان مسلمان، طی یک صد سال اخیر، از زمانی آغاز شد که خلافت عثمانی ابتدا رو به ضعف و انحلال و سپس اضمحلال کامل رفت. به دنبال فروپاشی دولت عثمانی، سرزمین های اسلامی که پیش از این تحت لوای دولت عثمانی به عنوان یک واحد سیاسی شناخته می شدند، به استقلال رسیدند و هر کدام برای خود به صورت یک واحد سیاسی در صفحه جغرافیای سیاسی عالم ظاهر شدند.

با از میان رفتن دولت عثمانی، و ناکام ماندن تلاش ها برای بازگرداندن خلافت اسلامی، اسلام گرایان در هر یک از کشورهای استقلال یافته در مصر، سوریه و نیز عربستان و جز آن، این پرسش را مطرح کردند که جایگزین خلافت اسلامی چه چیزی می تواند باشد؟

منهای کسانی که مذبوحانه برای بازگرداندن خلافت اسلامی تلاش می کردند، کسانی از متفکران مسلمان که امیدشان برای بازگرداندن آن خلافت ناامید شده بود، به چاره اندیشی های دیگری روی آوردند.

در این مرحله به طور کلی دو پاسخ مطرح گردید:

الف: پاسخ نخست این بود که اساسا اسلام هیچ اندیشه منظمی در باره حکومت و خلافت اسلامی در هیچ زمانی نداشته و این تصور که اسلام و سیاست از ابتدا هماهنگ بوده و دست در دست هم داشته اند تصویری نادرست و از افزوده های مسلمانان بعدی است. در این نگاه چنین توصیه می شد که اصولا مفهومی مانند خلافت اسلامی از ابتدا درست نبوده است.

مهم ترین نماینده این طرز تفکر علی عبدالرازق بود که کتاب الاسلام و اصول الحکم را بلافاصله پس از سقوط عثمانی نوشت و در اثبات این نگرش نهایت آنچه را باید، گفت. تفکر علی عبدالرازق بر پایه جدایی دین از سیاست بنا نهاده شده بود، و این چیزی است که در مقدمه کتاب الترتیب الاداریه سخت مورد انکار قرار گرفته است.#

ب: پاسخ دوم به این چاره جویی آن بود که بعد از آن که خلافت عثمانی به عنوان سمبل خلافت اسلامی از میان رفته و راهی هم برای بازگرداندن آن وجود ندارد، می توان نوعی خلافت محلی و منطقه ای را که پسوند اسلامی هم داشته باشد جایگزین آن کرد. این بار این خلافت محلی جای خود را به حکومت اسلامی و بعدها جمهوری اسلامی داد و کلمه «خلافت» از آن برداشته شد. دلیلش هم این بود که تعبیر خلافت با توجه به سابقه تاریخی آن، حکایت از نوعی اتحاد در جهان اسلام و به یک معنا امپراتوری اسلامی بود و خلافت هم به این معنا که چند خلیفه در چند نقطه از جهان اسلام وجود داشته باشد، تعددبردار نبود. بدین نکته واقفیم که حتی زمانی که دو سه خلافت در جهان اسلام وجود داشت، خلافت عباسی، اموی اندلس و فاطمی مصر، طرفداران هر یک از آنها، دیگری را نامشروع می دانستند.

در اینجا بایسد گفت، به طور کلی تفاوت عمده حکومت اسلامی با خلافت اسلامی در دو چیز بود:

نخست آن که در اندیشه حکومت اسلامی، فکر تشکیل یک کشور واحد برای جهان اسلام تحت سلطه یک حاکم اسلامی، کنار گذاشته شد.

نکته دوم آن بود که در حکومت اسلامی بیش از آن که بحث بر سر حاکم باشد بحث بر سر قوانین اسلامی و لزوم اجرای آنها بود. یعنی ممکن بود سیستم حاکم پادشاهی باشد یا ریاست جمهوری، اما آنچه اهمیت داشت اجرای قوانین اسلامی بود.

## ۲. علی عبدالرزاق و اصول الحکم

طرح این تفکر مربوط به زمانی بود که روشنفکران اسلامی و لائیک در جوامع اسلامی پس از مشاهده نابودی خلافت عثمانی، این مساله را که اسلام برای خود سیستم حکومتی دارد، زیر سؤال بردند. همان گونه که گذشت نمونه بارز این قبیل افکار علی عبدالرازق بود که کتاب الاسلام و اصول الحکم را نوشت. زمان تألیف این اثر آوریل سال ۱۹۲۵ میلادی / ۱۳۴۳ ق یعنی بلافاصله پس از انحلال خلافت عثمانی و روی کار آمدن کمال آتاتورک بود. (مشخصات و افسست چاپ اصلی آن از این قرار است: قاهره، الهيئة العامة للكتاب، ۱۹۹۳؛ نیز برای ترجمه فارسی آن با نقد محمد عماره بنگرید: اسلام و مبانی حکومت، محترم رحمانی، محمد تقی محمدی، تهران، سرایی، ۱۳۸۲). این آثار محصول مستقیم اندیشه های اصلاح طلبانه و به عبارتی تجدیدنظر طلبانه ای بود که سالها در ترکیه رواج داشت و طی بیانیه ها و شبنامه هایی که بر ضد خلافت منتشر می شد، مطالب اصلی آن آمده بود. #

به دنبال انتشار این کتاب موجی از مخالفت علیه نویسنده در مصر برپا شد و در پی آن علی عبدالرازق محاکمه و از کار قضاوت برکنار گردید. متن محاکمه وی در کتابچه ای با عنوان محاکمه علی عبدالرازق (۱۹۹۲، بی جا و بی نا) به چاپ رسیده است .

پس از انتشار آن کتاب، شمار زیادی از متفکران جهان اسلام به نقد تفکر طرح شده در آن پرداختند که از آن جمله می توان به کتاب نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم از شیخ محمد الخضر حسین (قاهره ، ۱۹۲۶) اشاره کرد.

به جز آثاری که مستقیم در رد آن کتاب نوشته شد، بسیاری نویسندگان مسلمان مصر و نقاط دیگر به نگارش آثاری در زمینه حکومت اسلامی پرداختند. در واقع بازتاب آن کتاب، پدید آمدن کتابهای فراوانی در این موضوع بود که از آن جمله می توان به آثار رشید رضا و اندیشه های وی در باره حکومت اسلامی اشاره کرد. در این باره، مرحوم حمید عنایت شرحی کافی در باره زمینه های فکری انحلال خلافت و طرح آراء و اندیشه های سیاسی جدی اسلامی از جمله اندیشه های رشید رضا در باب حکومت اسلامی به دست داده است (اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۹۹ - ۱۹۶). همچنین برای شناخت واکنش مسلمانان به این قبیل افکار می توان به کتاب الدولة و الخلافة فی الخطاب العربی أبان الثوره الکمالیه فی ترکیا مراجعه کرد که مجموعه ای از نوشته های رشید رضا، علی عبدالرازق و عبدالرحمن الشهبندر است (به کوشش وجیه کوثرانی، بیروت، دارالطلیعه، ۱۹۹۶).

از آن پس برخی از دانشمندان اسلامی که سخت به نظریه یگانگی دین و سیاست معتقد بودند با نگارش آثار متنوعی تلاش کردند تا نشان دهند اسلام نه تنها یک دین سیاسی است بلکه سیستم حکومتی نیز دارد. شاید مفصل ترین این آثار که با رویکرد تاریخی به گذشته نوشته شد، همین کتاب التراتیب الاداریه از عبدالحی کتانی باشد که از عالمان بنام و سیاستمداران مغرب بود. این کتاب در سال ۱۳۴۶ یعنی سه سال پس از تألیف کتاب الاسلام و اصول الحکم علی عبدالرازق نوشته شد.

علاوه بر این بسیاری از آثار گذشته اسلامی هم که در باره حکومت اسلامی از دیدگاه فقهی نوشته شده بود تصحیح و منتشر شد. اینها کتابهایی بود که در طول خلافت عباسی، دوره ممالیک و بعد عثمانی در باره نظام حکومت اداری در اسلام نوشته شده بود#

از زمان شروع نهضت حکومت اسلامی نویسی تا انقلاب اسلامی ایران، اخوانی ها و بسیاری دیگر در مصر و قاهره و حتی عراق و پاکستان (به خصوص مودودی) کتابهای فراوانی در باره نظام حکومت اسلامی نوشتند

که بیشتر آنها با اسامی نظام الحکم فی الاسلام یا عناوینی شبیه به آن نوشته شده است. اگر قرار باشد لیستی از این آثار به دست داده شود طبعاً بسیار طویل خواهد بود.

دامنه این بحث به میان شیعیان هم کشیده شده و بخشی از این آثار در ایران و لبنان هم توسط نویسندگان شیعه تولید شد. نمونه اش کتاب محمد مهدی شمس الدین در لبنان در باره نظام اداری اسلام و یا کتاب حکومت در اسلام از حیدرعلی قلمداران در قم، در سال ۱۳۴۴ ش بود. همان سال یحیی نوری هم کتابی با عنوان سیستم حکومت اسلامی نوشت. ده سال پیش از آن صادق تقوی هم کتابی با عنوان مواد اساسی حکومت در اسلام نوشته بود. این علاوه بر آن بود که کتابهای امثال مودودی به فارسی هم ترجمه شد.

در این میان، رهبری انقلاب اسلامی ایران، اندیشه حکومت اسلامی را به شکل نوینی طرح کرد. این شکل نوین، طرح مباحث حکومتی در قالب نظریه ولایت فقیه بود که ریشه در فقه شیعه داشت. مهم ترین اثری که پیش از انقلاب نوشته شد کتاب حکومت اسلامی امام خمینی بود. همان زمان جلال الدین فارسی هم در این زمینه تلاش هایی داشت و کتاب انقلاب تکاملی اسلام او گرچه در قالب یک کتاب حکومت اسلامی نبود اما همان اندیشه بر آن حاکم بود.

شکل گیری جمهوری اسلامی در پاکستان و سپس در ایران نشان داد که این اندیشه یعنی اندیشه حکومت اسلامی در حال تقویت است. شگفت آن که در کشورهای عربی که خود را بانی اصلی اسلام می دانند تاکنون در هیچ مورد این تعبیر در نظام سیاسی آن کشورها به کار نرفته است. علت آن هم بافت عشائری و قبیله ای این کشورها است که نظام سلطنتی بیشتر با آن موافق است. اما به هر روی تلاش برای اجرای احکام اسلامی در بیشتر آنها در جریان بوده و هست.

به هر روی، کتابهای مربوط به حکومت اسلامی یا به معنای دقیق تر آثاری که در صدد اجرایی نشان دادن احکام اسلامی در دنیای امروز نوشته می شد به سرعت رو به ازدیاد گذاشت و طی دو دهه اخیر دهها بلکه صدها کتاب و پایان نامه در باره این موضوع و ریز موضوعات آن در اقتصاد و بیعت و انتخابات و غیره نوشته شد #

این توضیحات برای شرح زمینه کار عبدالحی کتانی یعنی کتاب الترتیب الاداریه است و طبعاً داستان اخیر بسیار در زمینه تدوین ادبیات سیاسی جدید اسلامی در ایران و کشورهای اسلامی دیگر طولانی است و باید در جای دیگری به آن پرداخت.

علامه بزرگ و محدث عالی قدر سید محمد عبدالحی کتانی فرزند عبدالکبیر حسنی ادیسی کتانی (۱۳۰۳ - ۱۸۸۶/۱۳۸۲ - ۱۹۶۲)، از علما و رجال برجسته مغرب اسلامی در قرن چهاردهم هجری است. خاندان کتانی و طریقه کتانیه از جمله خاندان های شناخته شده در مغرب است که دهها بلکه صدها نفر از چهرگان آنان در طول قرون در زمره برجستگان و عالمان آن بلاد بوده اند. سلسله نسب سادات کتانی به امام محمد بن ادیسی می رسد که از سال ۲۱۳ تا ۲۲۱ امارت کرد. پدر او ادیسی بن عبدالله بن حسن مثنی بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) بود که سلسله اداره مغرب را بنیانگزاری کرد. شرحی از بزرگان خاندان کتانی را در گذشته و حال می توان در کتاب الشرفاء الکتانیون فی الماضي و الحاضر (نوشته دکتر علی المنتصر الکتانی، جمعیه الشرفاء الکتانین، ۱۹۹۹) ملاحظه کرد.

عبدالحی در دامان پدرش که از اکابر طریقت کتانی (تأسیس در نیمه های قرن نوزدهم میلادی) و از علمای بنام بود پرورش یافت و بسیاری از کتابهای حدیث و تفسیر را نزد وی خواند. استاد دیگرش ابوالموهوب جعفر بن ادیسی کتانی بود که دائیش نیز به شمار می آمد و بسیاری از کتابهای درسی را در حدیث و تاریخ و تصرف نزد او خواند. او که خود از مشاهیر محدثان زمان است از بسیاری از محدثان وقت مغرب بهره برده اجازه روایت گرفت. شرحی از اسامی استادان وی در مقدمه کتاب فهرس الفهارس و الاثبات (صص ۷ - ۹) آمده است. از نام این استادان می توان دریافت که عبدالحی برای درک محضر علما و محدثان بنام به کشورهای مختلف از جمله مصر و شام و حجاز سفر کرده و در هر شهر محضر علمای آن جا را درک و از آنان اجازه روایتی دریافت کرده است. او همزمان به دلیل فهم و درک عالی اش مورد اعتنا دیگران قرار گرفته و از همان سنین جوانی، بسیاری از علمای وقت از وی اجازه روایتی دریافت کردند.

عبدالحی در سال ۱۹۰۵ عازم مصر و حجاز شد. در مصر نزد عالمانی چون عبدالرحمان الشربینی، سلیم البشری، احمد الرفاعی، و در حجاز نزد حسین الحبشی، علباء العلوی و احمد بن اسماعیل البرزنجی، و در شام نزد عبدالله الکسری، محمد امین البیطار، و عبدالرزاق البیطار تحصیل کرده اجازه روایتی گرفت. در بیروت هم یوسف النبهانی با او اجازه به یکدیگر دادند.#

عبدالحی در همین سفر در بقعه مالک بن انس در بقیع، کتاب الموطاء را تدریس کرد. در شهر رمله و بر مزار نسائی، سنن او را تدریس نمود و در دمشق بر مزار ابن عربی، فتوحات مکیه را تعلیم داد و در قدس کتاب الفرغ بعد الشده ابن ابی الدنیا را بر مزار وی (بنگرید: مدخل الکتانی، دایرالمعارف ترکی، ۳۳۵/۲۵) برای شاگردان خواند.



بدین ترتیب عبدالحی در دانش حدیث و تاریخ با توجه به زبده‌گی که به دست آورد به سرعت شناخته شد و نامش در زمره علمای بزرگ مغرب ثبت گردید.

در همان مقدمه کتاب فهرس الفهارس و الاثبات (صص ۱۲ - ۱۷) از شماری از کسانی از علما و بزرگان که از او ستایش کرده اند یاد شده و عین عبارات آنان درج گردیده است. در جای های دیگری هم از وی با تعابیری مانند «العالم الاوحد» یا «عالم الدنيا الشهير» یاد شده است.

تخصص ویژه در دانش حدیث و شناخت مسائل جرح و تعدیل و صحت و سقم آنهاست. در این زمینه همه بالاتفاق او را به عنوان یک عالم زبده می شناسند.

علاوه بر آن، آگاهی وی در علم تاریخ بسیار برجسته بوده و وی احاطه جامعی بر متون تاریخی دارد. تصوف نیز یکی دیگر از حوزه های علمی اوست که در آن باره هم آگاهی های ممتع و قابل توجه دارد.

از نکات قابل توجه در زندگی او توجه به کتاب به خصوص آثار خطی است. وی دارای کتابخانه ای بسیار عالی بود که افزون بر آثار چاپی مشتمل بر شمار زیادی کتب خطی بود. در واقع کتابخانه او را باید یکی از مشهورترین کتابخانه های مغرب اسلامی دانست که بسیاری از آثار نادر خطی در آن وجود داشت. او بیشتر این کتابها را در همین سفرهایی که به نقاط مختلف جهان اسلام داشت فراهم آورده بود.

استاد کتانی آثار فراوانی از خود برجای گذاشت که به طور عمده در همان رشته تحصیلی او دانش حدیث و رجال و تاریخ است. برای وی از ۱۳۰ عنوان کتاب و رساله یاد شده است که بسیاری از آنها به چاپ رسیده است. برخی تألیف و برخی در تلخیص و شرح آثار پیشینیان است.

برخی از آثار وی عبارتند از:

رفع الاصر، استجلاب شفاعة الرسول، مولد شریف، جزء فیما ورد من الاخبار النبویة عن اسباب استیلاء الفرنج علی بلاد الاسلام فی آخر الزمان، الاجازة الی معرفة احکام الاجازة، المسالک المتبوعة فی الاحادیث الموضوعه، تاریخ جامع القرویین، البنذة الیسیره فی تاریخ الدولة العلویة الشهیره، رساله فی رئاسه الطریقه الکتانیة، الرحمه المرسله فی شأن حدیث البسملة، تبلیغ الامانه فی مضار الاسراف و التبرج و لکھانه، الافادات و الانشادات، و بسیاری دیگر. کتاب اخیر که گویا هنوز به چاپ نرسیده حاوی مطالب متنوع در نظم و نثر بوده که وی در طول حیات خود آنها را از دیگران شنیده و گردآوری کرده است. #

یکی از آثار جاودان او کتاب فهرس الفهارس و الاثبات و معجم المعاجم و المشیخات (سه جلد با تصحیح احسان عباس، بیروت ۱۹۸۲) و کتاب التراتیب الاداریه که همین کتاب حاضر است. کتاب فهرس الفهارس

در موضوع خود یکی از مهم ترین و سودمندترین آثاری است که نوشته شده و در آن شرح حال صدها نفر از محدثان و مورخان و سیره نویسان و ... از قرن هشتم به این سو آمده است. همچنین اثر یاد شده در زمینه کتابشناسی یکی از آثار بسیار سودمند به شمار می آید.

از وی مقالات فراوانی هم در باره تاریخ مغرب برجای مانده که فهرستی از برخی از آنها را می توان در کتاب المصادر العربیة لتاریخ المغرب، محمد المنونی، دانشگاه محمد خامس، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۳۹۲ ملاحظه کرد.

#### ۴ . عبدالحی کتانی و لغزش در سیاست

بعد دیگر شخصیت عبدالحی در زمینه های اجتماعی و سیاسی است. در باره او گفت شده است که از پس از بازگشت از سفر شرق که برای تحصیل به آن دیار سفر رفته بود، یعنی به سال ۱۳۲۳ ق به سرعت به کار انتشار اندیشه های اصلاحی خود در کشور مغرب پرداخت. آن زمان مولی عبدالحفیظ که در فاس بر کرسی سلطنت تکیه زده بود، به نام دین و اصلاح اوضاع، حکومتش را آغاز کرده بود. با روی کار آمدن عبدالحفیظ ، عبدالحی به او دل بست و با نگارش رساله المفاکحه به بیان اندیشه های اصلاحی خود در عرصه های مختلف اجتماعی و اداری و فرهنگی پرداخت. در واقع، او یکی از نخستین کسانی بود که در این زمینه قلم زد. مدتی بعد از عبدالحفیظ و اقدامات او در ایجاد اصلاحات ناامید شد و با این حال همچنان به اشاعه اندیشه های اصلاحی خود پرداخت.

به مرور اختلافات میان خاندان کتانی با دولت علوی عبدالحفیظ به جاهای باریک کشیده شد و او به همراه پدر و برادر بزرگش به زندان افتاد. در زندان برادرش زیر شکنجه کشته شد و در همان سال یعنی ۱۹۰۹ وی را آزاد کردند. در این وقت وی در دانشگاه قرویین تدریس می کرد و همزمان کار مدیریت کتابخانه آنجا را نیز بر عهده داشت. زمانی که پدرش در سال ۱۹۱۵ درگذشت او ریاست طریقت کتانیه را عهده دار شد. این زمان برادرزادگانش بر سر ریاست فرقه با او درگیر شدند که حکومت هم جانب آنان را گرفت و این بار هم از ناحیه حکومت فشارهایی بر وی وارد شد.

عبدالحی در سال ۱۹۲۱ به الجزائر و تونس و قیروان سفر کرد و برای مدتی کارهای علمی و حدیثی خود را در آنجا دنبال کرد.

فشارهای سیاسی حکومت بر وی سبب شد تا او به فرانسویان که مغرب مستعمره آنان بود نزدیک شود. به خصوص که سلطان، به خاطر تحت فشار گذاشتن وی دستور داده بود تا زاویه های طریقت کتانیه را تعطیل کنند. نزدیکی او با فرانسویان از سال ۱۹۲۰ آغاز شد و و بیش از سه دهه ادامه یافت.#

فشار های سیاسی بر وی سبب شد تا در جریان درگیر شدن ملیون مغرب با استعمار فرانسه او از سیاست های فرانسه حمایت کرده و به این ترتیب در میان ملیون مغربی به عنوان یک عالم نامطلوب شناخته شود. در واقع مغرب از دهها سال تحت سلطه استعماری مغرب بود و این زمان بیداری مردم این کشور همراه با تغییراتی که در اوضاع سیاسی دنیا در حال رخ دادن بود، این کشور به سمت استقلال پیش می رفت.

عبدالحی کتانی با موضع مخالفی که علیه سلطان و ملیون گرفت، چاره ای جز رفتن زیر چتر فرانسه نداشت. زمانی که مقاومت ملی ها به در سال ۱۹۵۳ به اوج خود رسید، وی جانب جلاوی را گرفت که او هم در میان بربرها و با حمایت فرانسوی ها بر ضد سلطان محمد خامس فعالیت می کرد. آنان در تبعید سلطان محمد خامس نقش داشتند و زمانی که او از تبعید بازگشت دیگر مغرب جای کتانی نبود.

کتانی طی مبارزاتش بر ضد سلطان، تلاش کرد تا با تشکیل اجتماعی از طریقت های صوفیه مشروعیت دینی سلطان را از بین ببرد که با مخالفت شمار زیادی از علما روبرو شد (التطورات السیاسیة فی المملکة المغربیة، دو جلاس ای. اشفورد، تعریب، عائده سلیمان عارف، احمد ابومصطفی ابوحاکمه، بیروت، ۱۶۳، ص ۹۹).

به طور کلی باید گفت، حرکت عبدالحی به عنوان یک حرکت دشمنانه با ملت تلقی شد و از این جهت این عالم برجسته به لحاظ سیاسی سخت آسیب دیده منفور ملتش گردید (وثبة المغرب، عمر فروخ، بیروت، ۱۹۶۱، ص ۱۴۶).

این اقدام او سبب شد تا وی را از مغرب تبعید به ایتالیا و فرانسه کردند. (تاریخ المغرب فی القرن العشرين، روم لاندو، تعریب نقولا زیاده، بیروت ۱۹۸۰، ص ۱۴۴ تفصیلات بیشتر در این باره را بنگرید همان، صص ۳۷۶ - ۳۷۷، ۳۸۰ - ۳۸۱، ۳۸۵).

پس از تبعید وی و استقلال مغرب کتابهای کتابخانه معظم او که حاوی نسخه های خطی نادر و چاپی های بسیار رازشمنند بود به کتابخانه عمومی رباط انتقال یافت (جولات تاریخیه، محمد حجیی، بیروت ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۲۳) و جای ویژه ای به آن اختصاص یافت. محمد بن عبدالله التلیدی در کتاب تراث المغاربه فی الحدیث النبوی بخشی را به شرح این کتابخانه اختصاص داده است.

کتانی پس از عمری تحقیق و تتبع و نوشتن آثار بیشمار و تربیت شاگردان فراوان، به سال ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ در فرانسه و به حال تبعید درگذشت (بنگرید: التألیف و نهضته بالمغرب فی القرن العشرين، عبدالله بن العباس الجزائری، ۱۴۰۶، صص ۱۶۱ - ۱۶۴).#

استاد ارجمند ما جناب حاج سید محمد علی روضاتی تنها دانشمند ایرانی است که در دوران جوانی با این عالم برجسته مغربی، آن هم زمانی که در مغرب بوده، تماس داشته است. ایشان در مجلد هشتم کتاب مکارم الاثار با اشاره به این که سید محمد عبدالحی حسینی حسینی معروف به شریف عبدالحی کتانی، شخصیت نامدار علمی، سیاسی و اجتماعی بلاد مغرب بود، می نویسد: در سال ۱۳۷۳ - ۱۳۷۴ ق با این حقیر مکاتبه داشت و مصنفات ممتازش، مانند فهرس الفهارس و الاثبات و التراتیب الاداریه را به هدیت فرستاد و به اجازه روایت نیز در ثبت مطبوع خود «منح المنه» نائل فرمود (تصویر آن اجازه روی همان کتاب در منبع پیشگفته آمده است).... شریف از حدود سال ۱۳۷۵ ق تا پایان عمر در پاریس بسر برد و عاقبت به سال ۱۳۸۲ در همانجا وفات یافت. استاد در پایان اشاره به این سخن زرکلی در الاعلام (۱۸۸/۶) دارد که می گوید: او گرچه در خط سیاسی خود انحرافی داشت اما: صدرا من صدور المغرب و مرجعا للمستشرقین خاصه. (مکارم الاثار، اصفهان، ۱۳۸۱ ج ۸، ص ۳۰۹۷). استاد تصویری از نامه عبدالحی را به ایشان در ص ۳۰۹۸ کتاب مکارم درج کرده اند.

#### ۵ . در باره کتاب «التراتیب الاداریه»

یکی از آثار مهم عبدالحی کتانی کتاب نظام الحکومه النبویه المسمى التراتیب الاداریه است که وی قدرت خود را در احاطه بر آثار و متون اسلامی به خصوص در حدیث و تاریخ در آن به نمایش گذاشته است. این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۳۴۶ - ۱۳۴۹ ق توسط المكتبه الاهلیه در رباط انتشار یافت.

کتانی در مقدمه ممتع و مفصل خود بر التراتیب الاداریه که بالغ بر هفتاد صفحه است، بحث را با یگانگی دین و سیاست در اسلام آغاز کرده از همان ابتدا تأکید می کند که در سیره نبوی تمامی آنچه که می توان از آنها به عنوان اجزاء حکومت یاد کرده به اجمال یا تفصیل وجود دارد، هرچند مورد غفلت کسانی قرار گرفته است که به گردآوری مسائل حکومتی از دوره خلفای اموی و عباسی اشتغال داشته اند. وی کسانی را که ادعا کرده اند این قبیل مسائل در آن عهد و روزگار نبوده است متهم کرده است که به خواندن برخی از کتابهای سیره از متأخرین اکتفا کرده و به منابع کهن توجه نکرده اند. وی همچنین برخی از نوشته هایی که در دوران معاصر وی در باره تمدن اسلامی نوشته شده متهم کرده است که به مواد و نصوص تمدنی موجود در عهد رسول توجه نکرده و صرفا به بیان آنچه از دوره خلفای اموی و عباسی است پرداخته اند. به نظر وی، هدف بخشی از این افراد آن بوده است تا بگویند آنچه میان مسلمانان رواج یافته نشأت گرفته از یونان و فرس بوده و ربطی به آیین مقدس اسلام نداشته است. هدف عبدالحی کتانی آن است که نشان دهد ریشه های این تمدن در خود سیره نبوی بوده و بسیاری از مسائلی که بعدها رشد کرده و بالیده ریشه در خود فرهنگ نبوی داشته

است. کتانی در تلاش است که ریشه این تمدن را به آنچه در خود عالم عربی و اسلامی بوده باز گرداند و به همین دلیل مطالعه و تحقیق در این زمینه را واجب کفایی بلکه عینی می داند (مقدمه التراتیب الاداریه، ص ۱۳).

کتانی در ادامه تأکید می کند که آنچه سبب تألیف این اثر شده آن است که تمامی آنچه مربوط به نظامات زندگی و حکومتی و اداری بوده و در روزگار تأسیس تمدن اسلامی نبوی در مدینه وجود داشته از دل متون تاریخی و سیره ای استخراج شده و در دسترس قرار گیرد تا فرزندان این امت بدانند که این پیامبر عربی، ملتها را با تمدن آشنا کرد و مبانی عمران و آبادی را میان آنان بسط داد و نظامات زندگی را به آنان آموخت (همان، ص ۱۸).#

کتانی با نقل این سخن غزالی که از امتیازات رسول خدا (ص) را آن می داند که میان نبوت و سلطنت جمع کرده تلاش می کند تا نشان دهد که البته مقصود از سلطنت، نوعی نظام ملوکی استبدادی نیست بلکه اصل حکومت کردن است. در این جا برای نشان دادن معنای حکومت نبوی مروری بر اقوال علمای گذشته در باره امامت رسول (ص)، کیفیت تصرف او در امور همزمان با مقام نبوت دارد که نقلهای بدیع و قابل ملاحظه ای در باره مفهوم رهبری و امامت در فرهنگ اسلامی است (همان، صص ۱۹ - ۲۱).

کتانی با منابع حدیثی و تاریخی و رجالی آشناست. به همین دلیل در همین جا تأکید می کند که مواد این کتاب را ابتدا بر اساس کتابهای حدیثی ششگانه اهل سنت و پس از آن از شروح آنها و نیز دیگر آثار حدیثی که در اطراف آن آثار نوشته شده برگرفته است. اسامی این کتابها غالباً ناشناخته است و کتانی با غور فراوان در این آثار تلاش کرده است تا اگر نکته ای، تفسیری و شرحی در باره برخی از نصوص مورد استفاده بوده از آنها استخراج کرده و در این کتاب بیاورد. خواننده ما به خصوص خواننده ایرانی با بسیاری از این آثار که کتانی هم بیشتر از نسخه های خطی آنها بهره برده آشنایی نخواهد داشت. علاوه بر این که برخی از این قبیل آثار در حوزه های علمی - دینی مغرب عربی شهرت داشته و در نواحی شرق شناخته شده نبوده و حتی الان هم نیست.

نکته ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که سیره نویسی در قرن هفتم بیشتر به صورت موضوعی درآمد. به همین دلیل، مؤلفان آنها هر اندازه که ممکن بود تلاش می کردند تا نصوص رسیده را در قالب موضوعات متنوع دسته بندی کنند. این امر، زمینه را برای پرداختن به حوزه سیاست و حکومت و اداره در میان نصوص وارده فراهم کرد. این روشی است که تا قرن یازدهم ادامه یافت. برخی از آثاری که کتانی از

آنها بهره برده، از این قبیل است و در واقع یکی از مهم ترین آنها مبنای تألیف کتاب نظام الحکومه النبویه المسمی التراتیب الاداریه شده است که شرحش خواهد آمد.

کتانی بعد از شرح کتابهای حدیثی و شروح آنها و نیز آثار موجود در سیره نبوی که در این کتاب از آنها بهره برده شرحی از کتابهای طبقات و تراجم به دست می دهد که در رأس آنها کتاب بی مانند طبقات ابن سعد است. به همین قیاس از دیگر آثاری که در باره صحابه نوشته شده یاد کرده که این فهرست گرچه قدیمی اما همچنان بحثی کتابشناسانه و جالب در این زمینه است. در واقع فهرستی که وی از منابع خود به دست داده بسیار طولانی است (مقدمه التراتیب، صص ۲۱ - ۳۲).

اما کتابی که مبنای اصلی تألیف کتاب کتانی است، کتابی است از ابوالحسن علی بن محمد معروف به خزاعی تلمسانی (م ۷۸۹) با نام تخریج الدلالات السمعیه علی ما کان فی عهد رسول الله (ص) من الحرف و الصنائع و العمالات الشرعیه.#

این کتاب در زمان نگارش التراتیب هنوز به چاپ نرسیده و نسخه خطی آن در اختیار عبدالحی کتانی بوده است. کتاب یاد شده بعدها در سال ۱۹۹۵ میلادی توسط وزارت اوقاف مصر انتشار یافت.

کتانی می گوید بیشترین اعتماد من در تألیف این اثر بر همین کتاب است. من تلاش کردم آن را مبنا قرار داده و مطالبی را که یافته ام بر آن ضمیمه سازم. وی تأکید می کند که کتاب تخریج الدلالات السمعیه اثر بی ماندی است که من سالها به دنبال آن بودم تا آن که در سال ۱۳۳۱ در کتابخانه الزاهره تونس نسخه آن را به دست آوردم و با دیدن آن، بر شگفتی من افزوده شد.

کتانی به دنبال آن شرحی از کتاب و نیز گزارشی تفصیلی از زندگی مؤلف به دست داده و شرح حال مفصل و کاملی برای او نوشته است (همان، صص ۳۳ - ۴۱).

تألیف کتاب الدلالات در سال ۷۸۶ به اتمام رسیده و خزاعی در مقدمه اشاره به هدف خود از نگارش کرده که عین آن مطالب را کتانی نقل کرده است. وی همچنین فهرست کاملی را که خزاعی برای کتابش آورده و مطالب را در ده بخش دسته بندی کرده، در این مقدمه نقل کرده است. آن فهرست، مبنای کار کتانی در این کتاب یعنی التراتیب قرار گرفته و وی پس از هر نقل از آن کتاب در بخش مربوطه استدراکات و اضافات خود را از منابع بیشماری که در اختیار داشته آورده است. طبعاً مطالبی را که مکرر بوده و یا نیازی به نقل آنها نبوده در این کتاب حذف کرده است. باید گفت، خزاعی چندان خوش شانس بوده است که چنین مؤلف و محقق جستجوگری کار تکمیل اثر او را به این وسعت در دستور کار خود قرار داده است.

کتاب التراتیب الاداریه که اثری پایه ای و منبعی نه تنها برای شناخت حکومت در اسلام بلکه منبعی برای شناخت تاریخ اسلام است، توسط احمد اوزل به ترکی استانبولی ترجمه شده است. این چاپ یک چاپ انتقادی است و مترجم منابع نقلها را در پاورقی آورده است. نام ترکی کتاب چنین است:

H. Peygamber in Yonetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar, Istanbul, 1990 (در سه جلد)

۶. در باره ترجمه فارسی آن

کتاب التراتیب الاداریه را از سالها پیش نامش را در میان ارجاعات فراوان استاد ارجمند سید جعفر مرتضی ملاحظه کرده بودم. از همان زمان شیفته این کتاب شده و مکرر در مکرر آن را مرور کردم. حسن مهم این کتاب در ارائه نصوص بیمشار در زمینه ها و عرصه های مختلفی بود که به نوعی می توانست یک فهمی حکومتی از زندگی و سیره نبوی (ص) به دست دهد.

یک اشکال مهم در این کتاب آن بود که سیره نبوی را با سیره خلفا در هم آمیخته بود. دلیلش هم آن بود که مؤلف کتاب بر اساس رویه اهل سنت، سیره خلفا و صحابه را هم در کنار سیره نبوی قرار داده و از مجموع آنها فقه و اخلاق خود را استخراج می کنند.

طبعا برای ما آن نمونه ها، منهای آنچه که برگرفته از سیره علوی بود، اهمیت دینی نداشت اما به لحاظ تاریخی می توانست مورد استفاده باشد.

بنابراین تصمیم گرفته شد تا این اثر مهم به فارسی ترجمه شود. کار ترجمه را استاد ارجمند جناب آقای علیرضا ذکاوتی عهده دار شدند که الحق و الانصاف یکی از مترجمان و محققان شایسته کشورمان هستند.

ایشان از همان ابتدا فرمودند که ترجمه کامل متن کتاب به دلیل داشتن مطالب تکراری سود چندانی ندارد. بنابراین مقرر شد که خود ایشان افزون بر ترجمه، تهذیبی هم در کار آماده سازی کتاب داشته باشند.

مجددا پس از ترجمه، از ناحیه پژوهشگاه، چنین مقرر شد تا برخی از موارد کتاب نیز که نیاز به شرح و توضیح داشت و در حال حاضر امکان نوشتن این توضیحات نبود حذف شود. طبعا اصل کتاب مکرر چاپ شده و افرادی که علاقمند به مطالعه کامل همه کتاب هستند می توانند از آن استفاده کنند.

بدین ترتیب متنی که فراهم شده بیش از آن که متن کامل باشد، گزیده ای است که شاید بتوان گفت چیزی کمتر از پنج صد مطالب کتاب در آن نیامده است.

شاید لازم باشد زمانی دیگر افزون بر ارائه متن کامل، استخراج منابع هم شده و به علاوه افزوده هایی هم از آثار تاریخی و حدیثی شیعه بر آن افزوده شود. کتاب در باره ارائه نصوص برگرفته از سیره علوی هم نقص فراوان دارد و به علاوه، اکنون که بیش از هشتاد سال از تألیف کتاب می

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/673>



## مروری بر خاطرات حجت الاسلام حسنی امام جمعه ارومیه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۴ / ۰۵ / ۰۴

حجت الاسلام و المسلمین غلامرضا حسنی امام جمعه ارومیه که در دوران تسلط ادبیات دوم خردادی سوژه ای برای مطبوعات افراطی دوم خرداد بود، خاطرات خود را منتشر کرده است (تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴).

نسل جوان حسنی را با طنزهای مسخره آمیز روزنامه های دوم خردادی می شناسند، اما از نقش مردانه او در غائله کردستان و فداکاری های بیشمار او برای انقلاب، از سالها پیش از آن تا سالها پس از آن، و حضور مداومش در جبهه های جنگ تحمیلی و نگهداری ارومیه در برابر حزب خلق مسلمان و بسیاری از مسائل و رخدادهای دیگر آگاهی ندارند. این ستمی بود که این داعیه داران آزادی در حق این مرد روا داشتند و او حتی یکبار شکایت هم نکرد.

آقای حسنی یا ملاحسنی، در مرداد یا تیر ۱۳۰۶ در ارومیه به دنیا آمد، و پس از آن که پدرش را در دوازده سالگی از دست داد، با مادرش که نقش یک مربی دینی را در روستایشان بر عهده داشت، زندگی کرد. او پس از کلاس ششم به تحصیل علوم دینی پرداخت.

منطقه ای که آقای حسنی در آن می زیست، در سالهای نوجوانی و جوانی وی خاطرات سیاسی فراوانی از حضور احزاب و گروه های سیاسی دارد. داستان های شیخ عبیدالله که سر دسته اشرار آن ناحیه بود و چیزی کمتر از فجایع نایب حسین کاشی نداشت. آقای حسنی در بخش نخست خاطراتش تلاش کرده است تا تصویری از وضعیت سیاسی و اجتماعی آن ناحیه را بر اساس آنچه شنیده بوده و مقداری را به چشم دیده، بیان کند.

در این اوضاع است که وی در سال ۱۳۲۰ به توصیه مادرش یک اسلحه ورندل تهیه می کند تا بتواند از خود و خانواده اش در برابر رخدادها دفاع کند. این نخستین آشنایی این طلبه جوان با اسلحه است که بعدها هیچ گاه از وی جدا نمی شود. وی خاطراتی از زرو بیگ دارد که از کردهای ایرانی بود اما با کردهای ترکیه و

عراق هم آشنایی داشت و سر جمع در منطقه کر و فری داشت و شر و شوری. وی به عکس از کردهای دیارش یاد می کند که انسان های مستضعف و مهربان و باصفا و صادق و صمیمی هستند و دوست داشتی. #  
وی در جوانی شاهد ظهور حزب توده و ایادی آن در آن دیار که حزب دمکرات آذربایجان و کردستان بوده داشته و از این مسأله نیز خاطراتی بیان کرده است.

یکبار او را سر میز انتخابات می نشانند تا برای مردم رأی بنویسد و اسامی کاندیداهای آنان و آدمهای زوربیگ را یادداشت کند؛ اما او هفتاد هشتاد رأی می نویسد و در همه اسامی پنج تن آل عبا را. در این وقت متوجه می شوند و کشیده ای به گوشش و او هم متقابلاً کشیده ای به طرف می زند و بعد هم به رویش کلت می کشند. او نیز که مسلح بوده به روی آنان اسلحه می کشد و بالاخره کسانی آنان را از هم جدا می کنند. و البته کار به کدخدا هم می کشد که یک طلبه روبروی اینان ایستاده است. بالاخره آنان دست بردار او نیستند و اندکی بعد وی را مسلحانه محاصره کرده نزد زوربیگ می برند. وضع را برای اعدام وی مهیا کرده او را به تیری می بندند و کسی را هم آماده می کنند تا به او شلیک کند. در این وقت زوربیگ می آید و می گوید بازش کنید. در آن وقت وی رئیس حزب دمکرات آن منطقه بوده است. کسی به زور بیگ می گوید که این شخص، طلبه هست و میان مردم نفوذ کلامی دارد و اعدام او کار دستتان می دهد. این داستان ادامه دارد و خواندنی است.

با پایان یافتن داستان پیشه وری و فرار او، وی به ارومیه می آید و در حالی که ازدواج کرده در حوزه علمیه آنجا مشغول تحصیل می شود.

در اینجا گه گاه نام عالمان آن دیار را از زبان وی می شنویم که خاطراتی از ایشان نقل می کند. از جمله از مرحوم حاج میرزا علی عسکراآبادی که روحانی صریح اللهجه ای بود و مدتها در برابر تجازوات اسماعیل آقا سیمیتقو ایستادگی کرده بود. (ص ۳۵).

مدیر مدرسه ای که آقای حسنی در آن درس می خواند در سال ۱۳۲۸ به قم آمد و به جای او آقای حسنی برای مدیریت مدرسه انتخاب شد.

در این وقت فرمانده لشکر آذربایجان شخصی به نام بهار مست در میان افسران جلسه ای تشکیل داده، لباس روحانی تن چند نفر کرده و نمایش مسخره ای درست می کند. آقای حسنی برای تعیین تکلیف راهی قم می شود تا در این باره از آیت الله بروجردی استفسار کند. بالاخره با آقای بروجردی دیدار می کند و ایشان قول می دهد اقدام کند. #

آقای حسنی در سال ۱۳۳۰ برای ادامه تحصیل به قم می آید. وی ادامه دروس سطح را نزد اساتید مبرز حوزه تمام می کند و از جمله در درس تفسیر علامه طباطبائی حاضر می شود. نزد دکتر مفتاح هم منظومه ملا هادی سبزواری را می خواند.

آقای حسنی می نویسد که آن زمان کتابهای بازرگان در حوزه رواج داشت و معمولاً طلبه ها آنها را می خواندند و او به عنوان چهره ای متدین و موجه مطرح بود (ص ۴۲). وی می گوید کتابهای ایشان را که می خواندم گاه اشکالاتی در ذهنم می آمد. یکبار با علامه طباطبائی در میان گذاشتم و ایشان فرمود: ایشان در مقدمات اشکال دارند. چون در مقدمات مسأله آمادگی و اشراف لازم نداشته دچار اشتباه شده اند (ص ۴۳).

آقای حسنی چند سال در درس مرحوم شریعتمداری و چند سالی هم در درس امام خمینی شرکت کرده است. همچنین چند سال شاگرد درس مرحوم محقق داماد بوده است. در این وقت که دو سال از آمدنش به قم گذشته بود تازه لباس روحانی پوشیده و معمم شده است. مراسم عمامه گذاری ایشان در حضور آیت الله شریعتمداری برگزار شده است.

آقای حسنی پس از این تحصیلات به وطن خود باز می گردد تا آنچنان که خود می گوید در خدمت مردم باشد و با آنها. مدتی بعد از روستا به ارومیه می آید و با اجاره کردن خانه ای در آنجا ساکن می شود. در آنجا همسایه ای بود که با بلند کردن صدای ساز و آواز او را اذیت می کرد. هرچه تذکر داد مفید نیفتاد. یک بار اسلحه را برداشت و چند تیر هوایی کنار در خانه او شلیک کرد. در این وقت صدا کم شد. بار دیگر رگباری به هوا زد و این بار صدا کاملاً قطع شد و ماجرا خاتمه یافت (ص ۴۶).

در سال ۱۳۳۸ موفق می شود تا دفتر ازدواج و طلاق بگیرد تا به نابسامانی هایی که در این زمینه برای مردم وجود داشت خاتمه بدهد. وی شرح می دهد که انتخاب این کار اصلاً برای کار درآمدزایی نبود و صرفاً برای آن بود که در این زمینه اوضاع بسیار وخیم بود.

از آن پس آرام آرام نهضت روحانیت در قم آغاز شد. نخستین اشارت وی به انجمن های ایالتی و ولایتی است. وی که مطالب اهانت آمیزی را نسبت به اسلام در مجله زن روز دیده به قم می آید. نزد حاج آقا روح الله می رود و آن مجله را به ایشان می دهد: آقای مشکینی هم که حاضر بود متن را برای امام خواند و امام بشدت و با صدای بلند های های گریه کردند. از شدت ناراحتی لحظه ای بلند شدند، ایستادند و دوباره نشستند. (ص ۵۱).

مشارکت وی در نهضت سبب ممنوع المنبر او می شود و وی فعالیت خود را در روستای بزرگ آباد ادامه می دهد. پس از آن باز به دیدار امام می آید و روحانی دیگری هم که با او بوده (آقای مرندی) به امام توضیح می دهد که آقای حسنی جدای از کارهای کشاورزی و روحانی بودن، تعداد زیادی مسلح تربیت کرده و سلاح هم تهیه کرده است. امام یکمرتبه نگاهی کرده می پرسند راست می گوید؟ آقای حسنی می گوید: آری. امام می پرسند برای چه این ها را تهیه کرده اید. می گوید برای سرنگونی شاه. امام لبخندی می زنند و سکوت می کنند.

بعد هم تأکید کردند که مطالب اینجا به بیرون درز نکند (ص ۵۵) همانجا امام اجازه اقامه نماز جمعه را برای وی در روستای بزرگ آباد صادر کردند. #

آقای حسنی که از نوجوانی با سلاح آشنا شده یکی از نخستین وظایف خود را این می داند که به کار تهیه اسلحه و آموزش نظامی در آن منطقه بپردازد. همچنین شرحی از کارهای کشاورزی و مرغداری هم به دست می دهد.

نکته جالب در این بخش شرحی است که از سبیل بیگ ها و علی الهی ها به دست داده است. در آنجا هم مسیحی فراوان بود و هم علی الهی. آقای حسنی ضمن ستایش از این که آنان همسایگان خوبی برای ما بوده و هستند شرحی در باره عقاید آنان یم دهد و این که گرچه ادعا می کنند شیعه هستند اما «خدا و کیلی هیچ یک از رفتار و کردارشان با فقه و معارف شیعه سازگاری ندارد». (ص ۶۰) وی از سبیل های بلند آنان که به آنها باغچه علی گفته می شده یاد کرد و این که یکبار هم برخی از آنها در پاسگاه محل شکایت کرده بودند که او به عقاید آنان توهین کرده است و غیره. و این ماجرا تا بعد از انقلاب ادامه پیدا می کند. آقای حسنی هنوز در پی آن بوده است تا سبیل آنان را اصلاح کند و آنان مقاومت می کردند و می گفتند اگر ما را مجبور کنید که سبیل هایمان را کوتاه کنیم با شعار استقلال آزادی که سر داده اید سازگار نیست. وقتی می بیند که آنان کوتاه نمی آیند چند نفر را وا می داد تا سبیل های آنان را با قیچی کوتاه کند. این مسأله مدتها تبدیل به نوعی شکایت از سوی علی الهی ها علیه آقای حسنی شده بود و به مجلس هم رسید. وی می گوید اگر یکبار این باغچه علی خراب می شد دیگر قابل آباد شدن نبود و بنابراین کافی بود که یکبار سبیل ها کوتاه شود.

آقای حسنی دوباره به گذشته باز می گردد و می گوید زمانی که در قم بوده از فدائیان اسلام تأثیر پذیرفته است. شیفتگی وی نسبت به شخص نواب مانند دیگران عاشقانه است و وی می گوید با این که خیلی به آیت الله بروجردی علاقه داشتم دلم با فدائیان اسلام بود (ص ۷۰)

وی بعد از بالا گرفتن نهضت امام فعالیت خود را بر محور آنچه در قم می گذشته ادامه داده است. اما علاوه بر دیگران همیشه مسلح بوده و از این جهت ساواک مراقبت بیشتری از او داشته است. وی مدتی دستگیر شده و مورد شکنجه های روحی و جسمی قرار می گیرد (ص ۷۶).

یکبار که او را همراه جمعی دیگر به شهربانی بردند سرهنگی به او گفت که این شخص یعنی آقای حسنی با دیگران فرق دارد. این مخالف اعلیحضرت است. من گفتم: با شخص خاص بد نیستم با اعمال خلاف شرع مخالفم. یک مرتبه یکی از پاسبانها شهربانی «اسلحه اش را کشید و لوله آن را بیخ گوشم قرار داد. سختم را قطع کردم در حالی که همه جا سکوت بود. بدون این که خودم را ببازم لبخندی زدم و گفتم: من نصفم کردستانی است چون بزرگ شده کردستان هستم و با برادران کرد ارتباط مستمر دارم. نصف دیگرم آذربایجانی است چون تبار و زبانم آذری است. در کردستان معمول است می گویند: مرد نباید اسلحه بکشد. اگر کشید باید بزند. و اگر نزد از زن کمتر است. و می دانستم جرأت و حق شلیک ندارد و می خواهد مرا بترساند. او با آن غرور و تکبرش، آتش گرفت. یکی دیگر بلند شد او را آرام کرد و سیلی محکمی به گوش من زد...» (ص ۸۰) داستان با گرفتن یک تعهد صوری تمام می شود. #

داستان تعقیب وی و نیز جستجو برای یافتن سلاح هایی که او و یارانش در اختیار داشتند صفحاتی را به خود اختصاص داده که از آن جمله اعتراف پسرش رشید در داشتن یک مسلسل است که مدتها برای او و کسی که سلاح نزد او نگهداری می شده در دسر درست می شود (ص ۸۹ - ۹۰).

در این وقت باز هم دستگیری و تعهد صوری و این که نباید نماز جمعه در بزرگ آباد بخواند و فعالیتی در آنجا داشته باشد.

داستان کش مکش او با پاسگاه محل و گزارشهای فراوان علیه او ادامه می یابد تا یک شب رئیس پاسگاه که دیگر از دست او خسته شده نیمه شب به خانه او می آید و به او می گوید برویم پاسگاه قدری با هم صحبت کنیم. آقای حسنی که احساس می کند کلکی در کار است به بهانه وضو به اتاق دیگر رفته سلاحش را برداشته از خانه می گریزد. رئیس پاسگاه نیم ساعتی معطل می ماند و بعد با پرخاش به خانواده ایشان از آنجا می رود (ص ۹۵). بدین ترتیب او مدتها در کوه های ماه داغی می ماند. بعد مخفیانه به روستا آمده اما شبها جای دیگری می خوابید که یک شب مورد حمله مأموران ژاندارمری قرار گرفت. او از پشت بام و آنان از کوچه به سمت یکدیگر تیراندازی کردند و در نهایت مأموران رفتند و شیخ هم دوباره از روستا به کوههای اطراف گریخت.

در این جا آقای حسنی سخن از یک جریان فکری اخباری که در منطقه آنان پدید آمده و عامل آن شخصی به نام سید حسین عرب باغی بوده سخن گفته و عقاید او و مبارزات خود را با وی که مخالف تقلید و اجتهاد و رساله ها بوده بیان کرده است (ص ۱۰۱ به بعد). بعد از عرب باغی شخصی به نام آقا زاهدی کارش را دنبال کرد و معمولاً هم به شاه دعا می کرد.

با شهادت حاج آقا مصطفی خمینی به همت آقای حسنی و یاران نهضت مراسمی در ارومیه برگزار می شود و مثل همه جای دیگر بسیاری از نسل جوان نخستین بار در مجلس فاتحه حاج آقا مصطفی با نام امام خمینی آشنا شدند (ص ۱۰۶).

روحانیون مناطق ترک نشین در این وقت دو دسته شدند. برخی دل بستگی به آیت الله شریعتمداری داشته و در تلاش بودند تا در برخورد با دولت مسامحه کنند و روش آرام در پیش گیرند. برابر آنان روحانیون طرفدار امام بودند که آقای حسنی هم از این جمله بود. بارها بر سر این موضوع که کنار نام امام خمینی اسم آقای شریعتمداری هم برده شود میان آنها درگیری و اختلاف پیش می آمد. آقای حسنی از شماری از علمای بومی منطقه و مواضع آنان یاد کرده و به برخی از مسائلی که فیما بین رخ داده اشاره کرده است. از علمای برجسته آن روزگار ارومیه آقای محمد امین رضوی بودند که نهال تفکر ضد شاهنشاهی را در ارومیه ایشان کاشتند. وی در سال ۱۳۸۰ درگذشت. یکی هم آقای فوزی بود که با آقای حسنی همراهی داشت و بعدها به رغم همه خوبی هایی داشته جزو دار و دسته آقای شریعتمداری بود.

شرح ماجراهایی که در سال ۵۶ - ۵۷ رخ داده و به تدریج فضای استبداد شکسته شده و این که در این دوره چه مسائلی در آن نواحی پیش آمده در ادامه مورد بحث قرار گرفته و نکات ریز و تاریخی از آنها به دست داده شده است. در این باره اسنادی هم در پرونده آقای حسنی بوده که ضمیمه این مباحث شده است. #

یکی از کارهای شگفت او در نزدیکی انقلاب آن است که روی منبر به آموزش استفاده از سلاح پرداخته است. وی با مستقر کردن برخی از مسلحین خود در اطراف مسجد برای مراقبت از اوضاع خودش اسلحه را درآورده و روی منبر نحوه استفاده از آن را به مردم آموزش داده است (ص ۱۲۵). او می گوید: در این هنگام مردم حیرت زده شده بودند چون تا آن وقت در رؤیا هم ندیده بودند که آخوندی در بالای منبر و در آن فضای اختناق ستم شاهی با آنان چنین سخن بگوید. این رخداد در آذرماه سال ۱۳۵۷ بوده است.

آقای حسنی در باره دقت خود در تیراندازی می گوید: من در پنجاه شصت متری می ایستادم و نشانه می رفتم و دقیقاً نوک سیگار را می زدم (ص ۱۲۶).

همان شب سخنرانی به منزل آقای فوزی رفته و آنجا بوده که تیسمار هومان فرمانده لشکر ۶۴ ارومیه، به منزل آقای فوزی زنگ زده و یکسره بد و بیراه می گفته و تهدید می کرده است. در این وقت آقای حسنی که سخت تحت تعقیب بوده از آن منزل گریخته به جای امنی در یک غار رفته است. با این حال از خودش خجالت کشیده که گریخته و فردای آن روز عصر باز به مسجد آمده است. وی از مردم خواسته است تا بسیج شده و مسلحانه از خود دفاع کنند و مردم هم او را اجابت کرده مسجد مملو از جمعیت شده است. تعدادی مسلح هم روی مسجد و هتل روبروی آن گذاشته است. یک مرتبه صدای غرش تانگ ها که شش عدد بودند بلند شده و با عبور از موانع به سوی مسجد آمدند. یک گلوله توپ از یک متری بالای سر آقای حسنی گذشته به گنبد مسجد خورده از آن طرف درآمده است. درگیری ادامه یافت و مقاومت از این طرف که منجر به شهادت دو نفر و مجروح شدن عده ای شد. در نهایت نیروهایی که از پادگان آمده بودند به پادگان گریختند (ص ۱۳۴).

آقای حسنی که این موفقیت را دیده باز به خرید اسلحه و مسلح کردن مردم ادامه داده است. اسناد موجود در پرونده وی به گوشه ای از این فعالیت ها تصریح کرده است (ص ۱۳۶). این فعالیت ها ادامه داشته تا آن که شب ۱۸ بهمن ماه کلانتری مرکزی شهر توسط نیروهای وی خلع سلاح شده است (ص ۱۴۴).

امام به ایران می آید و انقلاب پیروز می شود و وی موفق می شود تمامی وابستگان به رژیم را که کارشان دفاع از سلطنت شاهنشاهی بود دستگیر کند و به مرکز اعزام کند.

فصل بعدی کتاب در باره دوران بسیار دشوار مبارزه با اشرار و افراد ضد انقلاب وابسته به گروه های مسلح کومله و دمکرات و غیره است. در تمام این دوره آقای حسنی سلاح بر دوش به مبارزه با آنان پرداخته و خاطرات شگفتی را نقل کرده است. وی شرحی هم از زندگی قاسملو به دست داده است چرا که قاسملو اصولاً نام یکی از روستاهای نزدیک روستای آقای حسنی که همان بزرگ آباد است می باشد. عبدالرحمن از این ده بوده و به همین خاطر به عبدالرحمن قاسملو شهرت یافته است. وی بخشی از زندگی و افکار و وابستگی او به افکار مارکسیستی را بیان کرده که در نوع خود اطلاعات جالبی است (ص ۱۶۷ - ۱۶۹). #

شرح دیدار او با عزالدین حسینی که رهبر مذهبی مخالفان دولت اسلامی در کردستان بود در ادامه آمده است. داستانهای این بخش نمایی کوچک از دامنه گسترده فعالیت ضد انقلاب است که درست زمانی که انقلاب اسلامی یک نهال نوپا بود به جان آن افتاد و تا توانست بدان لطمه زد. و همین طور به ملت کرد که می بایست با استفاده از این فرصت راه را برای پیشرفت خود هموار می کردند.

داستان نرده و درگیری های آن یکی از بخش های نخست آن ماجراهاست که آقای حسنی شرح آن را آورده است (ص ۱۷۶-۱۸۵). اشاره کردم که این اطلاعات در نوع خود جالب توجه و برخی کاملاً منحصر به فرد است.

تازه پس از کردستان جنگ آغاز شد و آقای حسنی شرحی از نخستین نبردها در پیرانشهر به دست داده است. حمله ای که صدامیان به همراه دمکراتها به نیروهای انقلاب داشتند و روزها و شبها ادامه داشت. او می نویسد: حدود شش ماه پاییز و زمستان سال ۵۹ در جبهه پیرانشهر حضور داشتم و فقط برای اقامه نماز جمعه به ارومیه آمده و باز می گشتم. او می افزاید که زمستان آنجا واقعا سخت بود و می افزاید: یک بار خودم دیدم یکی از جوانان بسیار خوب و شجاع ما که بیش از ده دقیقه در پست نگهبانی مانده بود، همین جور یخ زده و به شهادت رسیده بود. هرگاه به یاد آن لحظه ها می افتم احساس ناراحتی و شرمندگی می کنم (ص ۲۰۱).

یکی از داستان های شیرین او آمدن اعضای مجلس اعلاای عراق به پیرانشهر و حمله هواپیماهای عراقی به محل بازدید بود که جاسوسان خبر داده بودند. در اینجا آقای حسنی میهمانان را در جای امنی زیر یک پل سنگر بندی شده نگاه می دارد و خود با کلاشینکف و با هدف این که بتواند خلبانان دو هواپیمای مهاجم را هدف قرار دهد مرتب به آنها شلیک می کند. این دو هواپیما بارها به محل آن پل حمله می کنند و حسنی هم در برابر مسلسل های هواپیما در جای خود می ایستد. وی می افزاید شب رادیو عراق گفت: این ملاحسنی دیوانه و احمق امروز با اسلحه ی کلاش به جنگ میگ های ما آمده بود. بعد همان رادیو خطاب به مردم ایران گفته بود: ای مردم ایران ببینید چه کسانی بر شما حکومت می کنند و به دنبال چه افرادی افتاده اید. آقای حسنی می گوید آن رادیو مرتب کار مرا مسخره می کرد و من خدا را شکر می کردم که اینچنین مورد تمسخر دشمن واقع شده ام. آقای حسنی با اشاره به آن مطلب می گوید: اخیراً هم که بعضی از روزنامه های زنجیره ای برای من جک و طنز توهین آمیز درست کردند و کتابهایی در تخریب و تمسخر من نوشتند، همان احساس به من دست داد. حتی خیلی از دوستان آمدند و گفتند: چرا شکایت نمی کنی؟ ... گفتم تحمل اهانت و استهزاء در راه خدا از سیره انبیا و اولیای الهی و بزرگان شیعه در طول تاریخ است که امروز نصیب بنده حقیر شده است و این مایه افتخار و سربلندی من است. (ص ۲۰۸).

وی از نبردهای دیگری هم که یا با حمله عراقی ها بوده یا دمکراتها سخن گفته که این مختصر جای بحث از آنها نیست. گاهی هم یاد از افسران و فرماندهان آن زمان می کند و از وضع فعلی آنان می گوید و خاطرشان را گرمی می دارد.



اما داستان حزب خلق مسلمان خود حکایت دیگری است که آن هم سر دراز دارد. این دیگر یک حرکت مخالف بود که از پشت خنجر زد، آن هم زمانی که کردستان در آتش می سوخت و جنگ عراق هم راه افتاده بود. نزیه و مقدم مراغه ای و عده ای دیگر. این بار هم ملاحسنی در جبهه امام خمینی قرار گرفت و بسیاری به جناح مقابل گرویدند. برای آنان سخت بود که یک روحانی ترک زبان از امام خمینی دفاع کند و از دیگران روی برگرداند (ص ۲۲۰). #

آقای حسنی می گوید: آقای شریعتمداری اگر چه استاد من بود و من او را به عنوان مرجع تقلید احترام قائل بودم ولی هرگز شرایط رهبری را در او نمی دیدم (ص ۲۲۱). آقای حسنی شرح می دهد که در ارومیه به گونه ای عمل کرده طرفداران حزب خلق مسلمان فرصت کوچکترین اقدامی را پیدا نکردند. مشکل این حزب این بود که در آن منطقه همصدا با حزب دمکرات کردستان شده بود و همین سبب می شد تا مردم از آن فاصله بگیرند (ص ۲۲۳).

آقای حسنی در ادامه شرحی از فعالیت های خود پس از انقلاب را ارائه می دهد. مبارزه با فساد، تأسیس کمیته های انقلاب، و غیره. یکبار هم برای دیدار با امام به قم آمد که امام دیدار او را با خود در سال ۴۳ به وی یادآور شده و حتی جزئیات را هم بیان فرمود (ص ۲۳۶).

آقای حسنی شرحی هم از نصب خود به عنوان امام جمعه ارومیه به دست داده است. زمانی که طرفداران آقای شریعتمداری خواستند کسی از خود را بگمارند و اصولاً ایشان تمایل داشت که امور آن منطقه زیر نظر وی باشد. وی می گوید آقای شریعتمداری به شدت تحت تأثیر بنیانگذاران حزب خلق مسلمان مانند مقدم مراغه ای و احمد علی زاده ها و حسن نزیه ها بود. حتی مخالفت او با ولایت فقیه هم از همانجا نشأت می گرفت. در این مرحله آقای شریعتمداری پیش دستی کرده آقای فوزی را به عنوان امام جمعه ارومیه تعیین کرد. این در حالی که بود که امام با مشاورت آیت الله ملکوتی و بنی فضل آقای حسنی را به عنوان امام جمعه ارومیه تعیین کردند. روز معهود آقای فوزی نیامد و آقای حسنی نماز جمعه را اقامه کرد که تا به امروز یکسره ادامه دارد. ایشان می گوید که آقای فوزی مرد معقولی بود و متوجه بود که حرکت او درست نیست.

یک بار هم استاندار آذربایجان غربی نزد امام می رود و نامه ای در اعتراض به امام جمعه بودن آقای حسنی می نویسد. امام هم با او برخورد کرده می فرماید: شما حتما همه کارهای مربوط به استانداری را به وجه احسن انجام داده اید، آن وقت نوبت به این رسیده است که به کارهای من رسیدگی کنید! بعدهم نامه را کنار می گذارند و مشغول خواندن روزنامه می شوند که یعنی برخیزید و بروید (ص ۲۴۶).

آقای حسنی در دور اول انتخابات مجلس از ارومیه کاندیدا شده و وارد مجلس شد و به کمیسیون دفاع رفت، کمیسیونی که همه اعضای آن بعدها یا شهید شدند یا جانباز (ص ۲۵۰). یکبار هم در تهران مورد حمله تروریست ها قرا رگرفت اما وی هم اسلحه را کشید و شروع به تیراندازی کرد. داستان این بخش واقعا خواندنی است و آقای حسنی به رغم آن که زخمی می شود آن قدر مقاومت می کند که از دست آن منافق نجات می یابد (ص ۲۵۲ - ۲۵۳). وی با بالا گرفتن غائله کردستان و جنگ از نمایندگی استعفا داد و عازم منطقه شد که شرحی از آن را اشاره کردیم.#

یکبار هم پس از نماز جمعه وقتی از مسجد بیرون می آمد، یک منافق برای عملیات انتحاری به او چسبید تا خود را منفجر کند. اما آقای حسنی که با فنون رزمی آشنا بوده ضربه آرنج محکمی به او می زند و او را تا دو سه متر آن سو پرت می کند. پس از آن محافظ وی فوراً او را دستگیر کرده و نارنجک او را که ضامنش کشیده شده بود اما زنجیرش پاره شده و عمل نکرده بود از او می گیرد (ص ۲۵۹).

خاطره او از آخرین دیدار آیت الله اشرفی اصفهانی با امام خمینی جالب است. آقای اشرفی خم شد و دست امام را بوسید و امام هم پیشیانی او را بوسید. آن روز پنج شنبه بود و جمعه بود که آیت الله اشرفی به شهادت رسید (ص ۲۶۱).

خاطرات حضور آقای حسنی در جبهه جنوب و یادی از بمبارانهای هواپیماهای رژیم بعثی در ادامه آمده است. اشارتی هم به روابط خوب با مسیحیان منطقه کرده که جالب است: من همیشه از این ها ، صفا، صمیمیت و انسانیت دیده ام (ص ۲۶۵).

آقای حسنی بعد از مجروح شدن وی در جریان ترور تهران برای درمان مدت سه ماه در لندن بوده است. خاطراتی از آن دوره دارد و به خصوص شرحی از یک جانباز شیمیایی دارد که از آن با عنوان حماسه یاد کرده است. پزشکی برای این جانباز دندان مصنوعی گذاشت و وقتی کارش تمام شد بهترین دندانهای دنیا را برایت گذاشتم. مراذب باش وقتی برگشتی دیگر به حرف خمینی جبهه نروی. در این وقت، این جانباز دست در دهانش کرد و دندانها را محکم به زمین کوبید به طوری که تکه تکه شدند.. و من به غیرت دینی، صلابت و شجاعت و عزت و شرافت این جوان غبطه خوردم. (ص ۲۷۱).

وی شرحی هم از سفر نخجوانش دارد و در ادامه از منبع مالی زندگیش می گوید که همیشه باغداری و دامداری داشته و حتی چیزهایی زیادی مثل بقیه مردم به رزمندگان اهداء می کرده است (ص ۲۸۳)

حکایتی هم مربوط به فرزندش رشید است که پیش از انقلاب مدتی با وی همراهی داشته و بعدها کمونیست شده و به فدائیان خلق پیوسته است. آقای حسنی خیلی با او صحبت می کند که تأثیر نمی گذارد. زمانی که در تهران نماینده بوده جای رشید را می فهمد و به آقای مهدوی کنی خبر می دهد. رشید را دستگیر می کنند. آقای حسنی به نیروهای که در پی او می روند می گوید: اگر مقاومت یا فرار کرد بزنید و نگذارید فرار کند. رشید را به کمیته تهران می برند و برای بازجویی به تبریز می آوردند و آنجا هم دادگاه به ریاست سید حسین موسوی تبریزی بلافاصله حکم اعدام او را می دهد و او را اعدام می کنند. آقای حسنی می افزاید: وقتی خبر اعدام رشید را شنیدم چون به وظیفه خود عمل کرده بودم هیچ ناراحت نشدم. من در مورد انقلاب با هیچ شخصی و لو پسرم باشد شوخی ندارم و با هیچ احدی در این مورد عقد اخوتی نبسته ام. اما تأکید می کند که اعدام برای او زیاد بود. او جنایتی مرتکب نشده بود. حداکثر می بایست به حبس ابد محکوم می شد (ص ۲۸۶). #

آقای حسنی شرحی از اقدامات عمرانی خود هم در ارومیه به دست داده که از آن جمله بنای مصلاهی بزرگ امام خمینی در ارومیه، ساخت مساجد و مدارس فراوان در روستاها، ایجاد حوزه علمیه امام خمینی در ارومیه و کارهای دیگر است.

وی مقبره ای هم برای خود در حاشیه همان بزرگ آباد که روستای اوست برای خود بنا کرده است تا در آنجا دفن شود. در کنار چشمه خشک شده ای در یک کوه سنگی که به علی بولاغی یعنی چشمه علی معروف بوده است. این زمین به خاطر سنگی بودن هیچ وقت بدرد کشاورزی نمی خورد و برای همین برای دفن مناسب است. آقای حسنی به عنوان آخرین جمله می گوید: در سینه این کوه برای خودم محل دفن و قبر انتخاب کردم و راضی نیستم بعد از مردن، جنازه ام، حتی یک متر از زمین کشاورزی و مستعد را اشغال کند (ص ۳۰۴).

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/684>

## خاطرات حجت الاسلام بکائی از ارومیه ، تبریز و تهران (انقلاب نامه)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۰۵ / ۱۳۸۴

خاطره نویسی طی سالهای اخیر چندان رواج یافته که گویی در این باب سیل جاری شده است. کسانی از رژیم گذشته به دلایل خاص خود و کسانی از مبارزان و مجاهدان - اعم از کسانی که پس از انقلاب ساز مخالف یا موافق زده اند - خاطرات خود را از دوران مبارزات نوشته اند یا گفته اند و به هر حال در اختیار مردم گذاشته اند.

در این میان، گاه متن ها سبک و بی مایه و گاه پر مطلب است. به علاوه کسانی که به این افراد کمک کرده خاطرات آنان را تدوین می کنند گهگاه مطالب سودمندی در پاورقی می آوردند و اغلب فقط برای پر کردن چند پاورقی یادداشت هایی بی خاصیت از این سوی و آن سوی می افزایند و کاری شایسته انجام نمی دهند.

من نمی دانم آیا خاطره نویسی به این سبک و در این حجم در دنیا معمول است یا نه، اما به نظرمی آید که در کشور ما خیلی سرعتش بالا گرفته است. این رویه هم می تواند در تاریخ نویسی شفاهی مؤثر باشد و هم می تواند منشأ ابهامات بیشتر و یا حتی خطر باشد. به خصوص وقتی کسانی خاطره می نویسند که مثلا با داشتن سنی در حدود ۴۵ در زمان ما، از خاطراتشان در باره انقلاب اسلامی می نویسند، قدری مضحک به نظر می رسد.

مسئله این خاطرات مخصوصا وقتی از سوی افراد غیر حرفه ای و ناآشنای به تاریخ گفته نوشته شود، نیاز به آن دارد تا کاری جدی روی آنها صورت گیرد. نه اینکه صرفا مطالبی افزوده شود بلکه به این معنا که اگر قرار است یک متن شسته رفته تاریخی به دست آید می بایست همزمان با ارائه خاطرات، ضمن گفتگوهای دو طرفه میان محقق تاریخ و خاطره گو مطالب منسجم تر و انتقادی تری ارائه شود.

نکته ای که اخیرا رواج یافته آن است که گهگاه در خاطرات جدید نیم نگاهی به خاطرات قدیمی دیگران شده و نقدی از آنها صورت گرفته است. چرا که به هر روی آنها هم اظهار نظرهایی در باره اشخاص کرده اند و طبیعی است که در خاطرات این اشخاص پاسخی به آنها داده شود. اگر این روش به صورت معقول دنبال شود، کار جالبی خواهد بود. #

در اینجا بنای معرفی یک نمونه از خاطرات ارائه شده از سوی یکی از روحانیون تبریز و در حال حاضر مقیم تهران را داریم که ضمن آن تلاش شده است تا گوشه ای از مسائل انقلاب در آذربایجان پیش از انقلاب تبیین شود. طبعاً این مطالب از دید یک روحانی است که با مسجد و حسینیه و مردم سروکار داشته و گهگاه با بزرگان هم ملاقاتی داشته و خبرهایی داده است که سودمند است. این کتاب با عنوان «انقلاب نامه، آنچه دیدم، آنچه شنیدم، آنچه خواندم» توسط خود مؤلف در سال ۱۳۸۳ منتشر شده است.

حجت الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمد حسن بکایی متولد ۱۳۱۳ در خوی که از ابتدای بچگی هوای ملا شدن در سر داشته، سالهای کودکی را با ذهنیت اشغال آذربایجان توسط روسها و عوامل آنان یعنی دمکراتها پشت سر گذاشته است. وی در سال ۲۶ وارد مدرسه نمازی خوی شده و پس از سه سال که در آنجا تحصیل کرده، در سال ۲۹ عازم قم شده است. در قم رسائل را نزد آیت الله مشکینی و مکاسب را نزد آیت الله منتظری و کفایه را نزد آیت الله مجاهدی خوانده است. بعدها ضمن ادامه درس به ارومیه رفت و آمد کرده به کارهای تبلیغی و تدریسی می پرداخته و مسجد تعمیر می کرده و مدرسه محمدیه را تأسیس کرده است. در ارومیه با طرفداران سید حسین عرب باغی که یک روحانی اما با گرایش های خاص فکری بود برخورد کرده و شرحی از افکار و برخوردهایی که صورت گرفته به دست داده است. عرب باغی ها معمولاً روابط خوبی هم با رژیم شاهی داشتند و از این جهت، طلبه های قم که سیاسی و مخالف رژیم بودند، با آنان درگیر می شدند. کتاب نجات ایران این عرب باغی نشانگر روابط کاملاً نزدیک آنان با رژیم سلطنتی است. آقای بکائی در این باره هم مطالبی شنیده که نقل کرده است (ص ۲۳)

آقای بکائی می گوید که سیاسی شدن او به طور جدی در جریان تحولات سالهای ۳۱ - ۳۲ بوده و به همین مناسبت شرحی از مسائلی که در ارتباط با جنبش نفت در خوی رخ داده و نقش روحانیون محلی در آن به دست داده که مغتنم است. (ص ۱۹).

از سال ۳۶ که ساواک تشکیل شده، شعبه ساواک در ارومیه هم فعالیت خود را آغاز کرده است. رئیس تشکیلات ساواک در آنجا در آغاز کار و هر بار یکی از روحانیون را دعوت می کرده تا تشکیلات را به آنان بشناساند و به آنان هشدار دهد که می بایست مراقب رفتار خود باشند. یکبار هم آقای بکایی را توجیه کرده اند.

آقای بکائی از چندین روحانی همراه با رژیم یاد می کنند که روابط استواری با نظامیان و حکومتیان داشتند و شرحی از فعالیت آنان به دست می دهد که باز برای نشان دادن آن که بخشی از روحانیت که بعدها امام به شدت علیه آنان دست به کار شد، در آن دوران با دولت روابط دوستانه داشتند جالب است (ص ۳۲ - ۳۵).

به طور معمول زمانی هم که شاه به آن نواحی می آمد یکی از کارهایی که دولتی ها می کردند آن بود که همه روحانیون سرشناس را به استقبال ببرند که شرحی از آن را هم آقای بکائی به دست داده و دفاعاتی که او یا دوستانش مجبور به حضور شده اند یاد کرده است. آقای بکائی در سال ۳۸ از ارومیه به تبریز می آید و آنجا به فعالیت های فرهنگی و تبلیغی خود ادامه می دهد. #

از این زمان به بعد است که آرام آرام نهضت روحانیون قم آغاز می شود و طبعاً آقای بکائی که در این وقت یک منبری در شهر است با این وقایع درگیر می شود. داستان انجمن های ایالتی و ولایتی در پاییز سال ۴۱ نخستین آنهاست. وی به صورت ریز شرحی از مجالسی که امکان طرح این مطالب در آنها بوده سخن می گوید. بسیاری از این مجالس، مجالس روضه یا فاتحه بوده و روحانیونی که منبر می رفتند به طور معمول پای بحث را به سیاست کشانده و به آرامی دامنه مبارزات دینی را گسترش می داده اند.

اطلاعات آقای بکائی از این حیث که اشاراتی از این قبیل به این مجالس دارد جالب است. مخصوصاً که اسامی بسیاری از افرادی را که با وی برخورد داشته اند به یاد دارد و دقیقاً ذکر می کند. به علاوه اطلاعاتی در باره روحانیون مختلفی که در درجات مختلف در آن زمان در شهر بوده اند ارائه کرده که از این حیث هم جالب توجه است. وی حتی بسیاری از فرماندهان نظامی و شهربانی و ساواک مناطق را معرفی و از سرنوشت آنان هم اطلاعاتی به دست داده که از آن جمله داستان سرتیپ مهرداد و عاقبت اوست که خیلی خواندنی است (۴۷ - ۴۸). وی که مشکل اخلاقی دارد عاقبت با دشمن پسر بچه ای کشته می شود و نشریه توفیق هم می نویسد که او در راه فتح خلیج عقبه کشته شد. وقت دفن هم زنش که می بیند کسی نیست رو به تهران خطاب به شاه می کند که کجایی؟ این همان مهرداد بود که چه و چه بود و الی آخر...

در گيرودار سخنرانی های سیاسی آقای بکائی پس از چند بار تذکر، ایشان دستگیر شده و به تهران برده می شود و در زندان قزل قلعه محبوس.

در زندان از آقای عباس شیبانی و حنیف نژاد و عده ای دیگر یاد می کند. در باره حنیف نژاد می نویسد: محمد حنیف نژاد خیلی مسلمان با حالی بود. یادم هست موقعی که قنون نماز را به جای می آورد خدا می داند حالتی به او دست می داد مثل این که خدا را با آن عظمت با چشم می بیند (ص ۵۹). بعد می افزاید که البته خداوند عاقبت همه را ختم به خیر کند. سپس از آیت الله موسوی اردبیلی نقل می کند که اساسنامه گروه اینها را که با نظر همین آقای حنیف نژاد تنظیم گردیده بود در نجف اشرف به خدمت امام قدس سره بردم. آن بزرگوار بعد از دو روز به من فرمودند که آقای موسوی! این که همه اش کفر و زندقه است. (ص ۶۰).

ایشان بعد از مدتی آزاد شده و بار دیگر فعالیت های تبلیغی خود را در تبریز از سر می گیرد. از این پس داستان منبرها و تظاهرات های انجام شده در تبریز و نقش روحانیون آن دیار در برپایی آنها به شرح آمده است. وی به مناسبت گاه از مطالبی هم که روی منبر گفته شرحی به دست داده است که می بایست جزو روایت های موجود در باره وقایع عاشورای سال ۴۲ در تبریز و نقش افراد مختلف و دیدگاه های متفاوت باشد.

در اینجا ایشان به نقد مطالبی که در باره آن روزها در کتاب «زندگی و مبارزات شهید آیت الله قاضی طباطبائی» از قول آقای سید محمد الهی نقل شده پرداخته و او را متهم می کند که در ایجاد اختلاف میان شهید قاضی و سایر روحانیون تبریز نقش مهمی داشته است. (ص ۹۰). زین پس در خاطرات آقای بکائی گهگاه مطالبی دیده می شود که در نقد آن کتاب و مطالب مذکوره در آن است و به نظر می رسد بسیاری از مطالبی که پس از این گفته شده در برابر آن کتاب است. نگرانی آقای بکائی آن است که چرا باید اوضاع چنان تصویر شود که گویی همه محوریت مبارزه در اختیار مرحوم شهید قاضی بوده و دیگران بهره ای نداشته و یا اگر داشته اند تحت تأثیر او بوده است (ص ۹۸) #

مدتی بعد باز به دلیل منبرها آقایان بکائی و وحدت و اهری - سه روحانی همراه که بکائی به شوخی آنان را سه تفنگدار می خواند - دستگیر شده به تهران برده می شوند و در زندان عشرت آباد زندانی می شوند. و باز در اینجا حکایت هم سلولی ها و شرحی از وقایع و شوخی ها و داستانهای داخل زندان . فهرستی از زندانی هایی که از علمادر این وقت در زندان بودند به دست داده شده است (ص ۱۱۵ - ۱۱۶).

از این زندانیان یکی هم سید جعفر بهبهانی فرزند سید محمد بهبهانی بود که این بار برخلاف رویه گذشته که با شاه بود و از جمله در حوادث ۲۸ مرداد موضع مخالف گرفته بود. بکائی می گوید: شنیدم که شاه به او پیغام داده بود که این چه کاری است که می کنی می دهم ریش تو را خشکه بتراشند. آن مرحوم گفته بود تف هایی که در حادثه ۲۸ مرداد مردم به خاطر تو به ریشم انداخته اند هنوز خشک نشده است (ص ۱۱۸).

وقتی آقای بکائی از زندان آغاز می شود مصادف با زمانی است که شماری از مراجع برای آزاد کردن امام به تهران آمده اند. از جمله آیت الله شریعتمداری. آقای بکائی می گوید به حکم همشهری گری به دیدنش رفتم. اما این که آقای خلخالی در خاطراتش نوشته است که بکائی طرفدار شریعتمداری بوده «صد در صد دروغ و کذب محض است». بعد هم در باره حرفهایی که آقای خلخالی در باره برخی از مراجع از جمله آقای شریعتمداری و میلانی زده اظهار نظر می کند که خیلی از آنها معلوم نیست درست باشد و بسا از ترشحات معده او باشد (ص ۱۲۷).

آقای بکائی باز گرفتار تعقیب و گریز شده مدتی در تهران در خانه این دوست آن دوست تا به تبریز بر می گردد و باز هم سروکارش با سرتیپ مهرداد است و ممنوع المنبر شدن و باز دستگیری. این بار از سربازی یاد می کند که طلبه مدرسه نمازی بوده و او را به سربازی برده بودند و در آنجا او را دیده است. از افسری هم یاد می کند که رفتار انسانی با او داشته است.

داستان اختلافات میان انقلابیون و غیر انقلابیون در تبریز که یک طرف شهید قاضی طباطبائی بوده و عده ای در جناح دیگر همچنان ادامه دارد. پس از انتشار کتاب زندگی و مبارزات شهید آیت الله قاضی طباطبائی در آن سوی عده ای بر آشفتند. در اینجا هم آقای بکائی با اشاره به این که دو نفر آدم ناشناس آن کتاب را نوشته اند، شروع به خراب کردن چهره آقای قاضی می کند. دو نامه در همان زمان قدیم برای ایشان پست شده است که مضمون آن نامه ای بوده که شهید قاضی برای هیواد رئیس دفتر شاه نوشته بوده است. نامه های شگفتی است و با آن که آقای بکائی هم تردیدی ابراز می کند اما دلش می خواهد آنها درست باشد. در یکی از آن نامه های گویی شهید قاضی نوشته است که بکایی و عده ای دیگر به همراه سرتیپ مهرداد بر ضد او هستند و چه می کنند...

آقای بکائی می کوشد تا مطالبی که نویسندگان زندگی و مبارزات در باره او و عده ای از دوستانش آورده اند نقد کند. در پایان این کتاب هم تصویر آن دو نامه را آورده است تا نشان دهد واقعی است و دو بار قید می کند: این ممکن است که امضائی و چند سطری به نام کسی جعل کنند اما یک نامه مفصل را نمی شود. #

بعد هم اشاره می کند که وقتی در سال ۱۳۵۸ به حج مشرف شده است، در کنار کعبه از کسانی که به او ستم کرده اند یاد کرده و اشک ریخته و هنوز از آنجا دور نشده بوده که یک نفر از حجاج ایرانی به او گفته است که هم اکنون شنیده است که قاضی طباطبائی را ترور کرده اند. (ص ۱۸۹) البته ایشان ناراحت شده است که چرا در ایران امنیت وجود ندارد!! بعد هم کنار کعبه بر می گردد و از حرفهایی که در باره قاضی با خدا زده بوده است هم را پس می گیرد و او را حلال می کند!! سالها بعد که دوباره کتاب این دو نفر آدم به قول ایشان غافل و ساده را می بیند، باز می گوید که آن حرف ها را که با خدا زدم پس نمی گیرم. برای همین تلاش کرده است تا در این خاطرات افشاگری کند و به انگیزه نگهداری تاریخ از انحراف همان آن مطالب را روی کاغذ بیاورد (ص ۱۹۱). زان پس ایشان به برخی از مواردی که در آن کتاب در باره وی بوده مطالبی آورده و پاسخ هایی داده است.

براساس مطالبی که در کتاب زندگی و مبارزات شهید قاضی آمده اصل این دو نامه جعل شده از سوی کسی به نام نقی دوستدار بوده که تا چند سال پیش هم زنده بوده و در امامزاده قاسم زندگی می کرده است. وی



برای کلاشی نزد شهید قاضی آمده و گفته است که اگر پول به او ندهد آبروی او را می برد. (زندگی و مبارزات شهید قاضی، ص ۲۲۲) نویسندگان این کتاب بر اساس اسناد ساواک و نیز خاطرات چاپ نشده شهید قاضی این مطالب را با دقت دنبال کرده اند. در بخشی از خاطرات خود مرحوم قاضی که کاش همه اش به چاپ می رسید، به صراحت در این باره مطالبی آمده است که جای تردید باقی نمی گذارد. متأسفانه آقای بکائی به این مطالب توجهی نکرده و پاسخی هم نداده است. قاضی می گوید که نه آن خط شبیه خط من بود و نه امضای آنجا امضای من. ساواک هم از این که چنین نامه های منتشر شده و اختلاف میان انقلابیون افتاده ابراز خوشحالی کرده است.

در سال ۴۳ - ۴۴ صحبت از تأسیس دارالتبلیغ شد و آقای بکائی می گوید که صرف نظر از هر چیز با این فکر موافق بوده است (ص ۲۰۱). در اینجا به مناسبت ده پانزده صفحه در باره این ذکر صلوات که در اخبار ایران رایج شده بحث کرده و این که این طریقه باید اصلاح شود و راه اصلاح را هم نشان داده است. باز از ص ۲۱۵ دنباله بحث از دارالتبلیغ است و این که ایشان مبالغی از مردم جمع کرده و برای کمک به تأسیس آن فرستاده است. اما از آنچه در کتاب زندگی و مبارزات قاضی در باره وی در این زمینه آورده اظهار بی اطلاعی می کند.

آقای بکائی در خرداد ماه ۱۳۴۹ به تهران آمده و در آنجا اقامت می گزیند. در فاصله این سالها فقط از داستان جهان پهلوی تختی و ماجرای فاتحه برای او و سخنرانیش و برخوردی که با ساواک داشته است، یاد می کند. وی در تهران در یک مجموعه غیر انتفاعی که شامل مدرسه هم می شده شروع به کار می کند و می گوید که از همان ابتدا برنامه سرود شاهنشاهی را از برنامه صبحگاهی حذف کرده است. (ص ۲۳۲) وی در اینجا از نقش این مدرسه به مانند سایر مدارس اسلامی، در تربیت نسلی که به کار انقلاب اسلامی خورد یاد کرده و البته این که شماری از آنان شکار گروه رجوی شدند. (ص ۲۳۴) #

ماجرای زندگی وی در ادامه آمده و به تدریج به سال ۵۶ و ۵۷ رسیده و این که فعالیت ها از نو آغاز شده و یکبار هم دستگیر شده که چندین ماه به طول انجامیده است. وی در این بخش هم مانند قسمت های دیگر برخی از خاطرات آن روزهای زندان را نقل کرده است.

اما یک نکته مهم در باره مرحوم آقای شریعتمداری:

بعد از آزادی و در پی مذاکراتی که میان برخی از روحانیون تبریزی انجام می شود، آقای بکائی از آقای مطهری و آقای بهشتی می خواهد ساعتی به خانه مرحوم آقای آیت الله سید هادی خسروشاهی بیایند. ایشان

می گوید در آنجا من به آقای مطهری گفتم: آیت الله شریعتمداری تبریزی است و ارتباط ما با ایشان ناگسستنی است ... از محضر حضرت امام امیدوار چنانیم که در اعلامیه های معظم له اسمی از آیت الله شریعتمداری برده شود. برایم روشن نیست که من چگونه گفتم و یا مرحوم شهید مطهری چطور برداشت کردند که در پاسخ فرمودند: فلانی من خودم را حتی در فقه هم بالاتر از آقای منتظری می دانم ولی من هرگز آقای منتظری نمی شوم (ص ۲۷۰) مقصود آقای مطهری آن بوده است که شریعتمداری که مثل آقای خمینی نمی شود. بکائی می گوید من گفتم: ما می خواهیم ائتلافی به وجود آید. آقای مطهری هم قول داد پیام ما را برساند.

چند روز بعد آقای بهشتی به من پیغام دادند که ما با فرانسه تماس گرفتیم و خواسته آقایان را به عرض حضرت امام رساندیم. ایشان در جواب فرمودند به آن آقایان بگویی بروند به آن آقا (آقای شریعتمداری) بگویند: ایشان یکبار در اعلامیه خودشان از شاه اسم ببرند من ده بار در اعلامیه های خودم از ایشان نام ببرم. بکائی می افزاید: در مقابل این گفتار متین و منطقی ما سخنی برای گفتن نداشتیم (ص ۲۷۱).

آقای بکائی می گوید من به قم آمده به منزل آقای شریعتمداری رفتم و ماجرا را گفتم و از ایشان خواستم مبهم گویی را کنار گذاشته و صریحا در باره شاه چیزی بنویسد. آقای شریعتمداری در حالی که مطابق معمول خودشان دستهایشان را در داخل همدیگر قرار می دادند اظهار داشتند: آقای فلانی! اینان (آقای خمینی و نزدیکانشان) اشتباه می کنند و شکست خواهند خورد. بگذارید آیندگان بگویند در میان آنها یک آدم عاقلی هم بوده است. آقای خمینی و اعوان و انصارشان کنار بکشند. من در عرض شش ماه با همان قانون اساسی مشروطه، شاه را از کشور بیرون کنم. (ص ۲۷۲)

آقای بکائی می گوید من که به همراه مرحوم آقای دروازه ای رفته بودم همان دم در به ایشان گفتم: من بعد از این حلقه ای از این در تکان نمی دهم، چون معلوم می شود که ایشان به اصل انقلاب ایمان ندارد (ص ۲۷۲).

بکائی که در ادامه و در روزهای بعد از پیروزی مسوول حراست از پادگان های دپو می شود می گوید یکبار خود آقای آیت الله شریعتمداری به من زنگ زد و احوالپرسی و این که شنیده ام شبها هم در پادگان هستید و مواظب خودتان باشید. من حدس زدم برای جبران آن دیدار قبلی است.

در جریان شهادت استاد مطهری در مجلسی که در قم توسط آیت الله شریعتمداری گرفته شد و امام هم حضور داشت، آقای بکائی به منبر رفته و شرح ما وقع را نوشته است (ص ۲۷۶ - ۲۷۷). آقای شریعتمداری ده هزار تومان به بکائی می دهد اما اطرافیان وی از بکائی به خاطر این که با تعبیر رهبر از آقای شریعتمداری یاد نکرده ناراحت می شوند. وی پاسخ می دهد که رهبری شراکت بردار نیست.

آقای بکائی بعدها دیگر آقای شریعتمداری را نمی بیند و معتقد است که آن محدودیت های لازم بود زیرا گروه هایی بودند که قصد سوء استفاده داشتند که از این طریق راه بر آنان مسدود شد.#

در اینجا ایشان باز به عقب برگشته چندی از خاطرات روزهای انقلاب و رفتنش به پادگانهای دپو و مسائل دیگر گفتگو کرده و از کسانی یاد کرده و خاطراتی بازگو نموده است. وی مدتی بعد به عنوان رئیس کمیته منطقه ۷ مشغول به کار می شود و خاطرات بعد از این مربوط به این دوره است. وی در سال ترور هم دو بار در معرض قرار گرفته که هر دو بار جان سالم بدر برده است (۳۲۵ - ۳۲۶).

آقای بکائی در سال ۶۰ که آیت الله مهدوی کنی از ریاست کمیته کنار رفت، او هم به کنار رفت و با دعوت ایشان در سال ۶۳ به دانشگاه امام صادق (ع) که تاکنون - یعنی وقت نوشتن این خاطرات - همچنان به فعالیت های علمی مشغول است.

ایشان شرحی هم از جمعه خونین مکه نوشته اند که جالب توجه است اما در آغاز به اشتباه سال آن ۱۳۶۳ ذکر شده که می بایست سال ۱۳۶۶ باشد. این گزارش که چند صفحه ای می باشد پایان بخش مطالب کتاب است.

حق آن بود که آقای بکائی شرحی هم از فعالیت های علمی و آثاری که طی این سالها به خصوص در زمینه کتابشناسی حج و قرآن و غیره نوشته اند به دست می دادند.

در پایان کتاب چندین سند و نامه و تصویر آمده که مکمل کتاب است

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/688>

## امریکا چگونه ایران را از دست داد (مروری بر خاطرات گری سیک از انقلاب ایران)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۶ / ۰۶ / ۱۳۸۴

همه چیز فرو می ریزد

گری سیک

ترجمه علی بختیاری زاده

مرکز اسناد انقلاب اسلامی

۱۳۸۴

گری سیک از کارمندان فعال کاخ سفید و شاغل در بخش امنیت ملی امریکا در دوران کارتر و کسی است که پیش و پس از آن هم در سیاست خارجی امریکا فعالیت می کرده است. وی که دوران سخت از دست دادن ایران را برای امریکا در کاخ سفید بوده است، خاطرات خود را در باره موضع امریکا در ارتباط با انقلاب اسلامی و شکل گیری آن نوشته است. این اثر همین کتابی است که اکنون در صدد ارائه یک گزارش از آن هستیم.

گری سیک در مقدمه با اشاره به این که انقلاب های واقعی نادرند تحول رخ داده در ایران را از جمله تحولات بنیادی می شمرد و می نویسد: صرف نظر از تندروی های مقامات تهران و قضاوتی که تاریخ در مورد این واقعه اجتماعی منحصر به فرد خواهد داشت، قاطعانه می توان گفت که ایران برای همیشه و به طور برگشت ناپذیری متحول گردیده است.

وی با اشاره به ثباتی که ایران در آغاز تشکیل دولت کارتر داشت، به بحران پدید آمده پس از آن اشاره می کند و نقش خود را به عنوان یک عنصر فعال و در عین حال ناظر این تحولات تشریح کرده، می نویسد: این موقعیت خاص، به من امکان می داد تا با ابعاد مختلف سیاست گذاری در باره ایران، از جمله شخصیت های

دخیل در این امر، سیاست های کاخ سفید در این زمینه و اختلاف نظرهای میان مسوولان وزارت خارجه از نزدیک آشنا شوم.

وی موضوع ایران و مقابله با آن را، همچنان موضوع جالب توجه برای امریکایی ها می داند و دلیلش را آن می داند که انقلاب ایران یادآور دورانی آمیخته با خشم و سرخوردگی برای ملت امریکاست. #

به زبان روشن تر باید گفت: انقلاب اسلامی ایران یک شکست و تحقیر ابدی برای امریکایی بود. به همین دلیل آن ماجرا تبدیل به یک عقده روانی برای امریکا و امریکایی ها شد و تاکنون آنان را آزار می دهد. بخشی از سیاست های تند امریکا تا به امروز برای جبران آن شکست است.

بدون شک کتاب گری سیک یکی از اصلی ترین منابع تاریخ انقلاب اسلامی در میان تمامی آثاری است که در خارج از کشور نوشته شده است. این اثر روایتی است دست اول از سهم دولت امریکا به عنوان یک ابرقدرت، به عنوان قدرت حاکم بر ایران که دست کم از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا سال ۱۳۵۷ حرف اول را در ایران می زده است. با این حال این به معنای آن نیست که خطا در این کتاب راه ندارد. گری سیک تلاش کرده است تا با استفاده از خاطرات دیگر همقطاران خود و نیز خاطرات شاه بخشی از مسائل را به صورت چند بعدی طرح کند و همین امتیاز این اثر بر خاطراتی است که دیگران یک سویه نوشته اند. به علاوه گری سیک سعی می کند به صورت عمیق تر ماجرای انقلاب ایران را درک کند و برای نمونه چندین بار به درستی تأکید می کند که انقلاب ایران در درجه اول انقلابی علیه تجدد غربی بود. مسلماً می بایست این اثر در مجامع علمی ما نقد و بررسی شود. کاستی ها آن گوشزد شود و برای شناخت آینده مواضع امریکا نسبت به ما، به آنچه در میان ایران و امریکا در دوران انقلاب گذشته توجه بیشتری مبذول شود.

آنچه در پی آمده تنها گذاشته نیمه نخست کتاب است که به دوران انقلاب مربوط می شود. نیمه دوم آن کتاب در باره گروگانگیری است که باید در فرصتی دیگر به آن پرداخت. نوشته حاضر تنها گزارش آن بخش است و حالت نقد و ارزیابی ندارد.

گزارش

گری سیک در نخستین بخش های کتاب تلاش می کند داستان ایران را از حوادث نهضت ملی شدن صنعت نفت بیاغازد و مراحل نفوذ امریکا در ایران و اصول همکاری مشترک میان دو کشور را ارزیابی کند. وی در اینجا و جاهای دیگر کتاب به خوبی نشان می دهد که تا چه اندازه شاه در صدد به دست گرفتن تمامی ارکان

قدرت در ایران بوده و آمریکا به عنوان مهم ترین دولت بیرونی، بیشتر کمک خارجی را به این کشور کرده و بیشتر سلاح را در اختیار آن قرار داده است.

وی در ادامه از «تمرین انقلاب» سخن به میان آورده است. این عنوان مربوط به رویدادهای پانزده خرداد سال ۴۲ است که مبارزان مسلمان و روحانیون در آن دوران تمرین انقلاب کردند. این تمرین بعدها در سال ۵۷ به ثمر نشست. #

ضعف اطلاعاتی آمریکا که گری سیک تلاش می کند در این کتاب به خوبی آن را ترسیم کند در همان دوران وجود داشته و به صورت یک سنت ادامه یافته است. وی می نویسد: متأسفانه هیچ گزارشی در خصوص وقایع سال ۱۹۶۳ یا ۱۳۴۲ به واشنگتن مخابره نشد، وقایعی که در سالهای انقلاب چندین بار تکرار گردید (ص ۳۳).

به نظر گری سیک یک امر کلید مخالفت های مردم با دولت پهلوی است و وی بارها و بارها از آن سخن می گوید: باید گفت، امریکایی ها یک چیز را فراموش کرده بودند و آن مخالفت عمیق و ریشه ای مردم ایران با سلطه ارزشهای غربی بود... آن ها نمی دانستند که دستگیری، زندانی شدن و تبعید چهارده ساله آیت الله، نتیجه مستقیم مخالفت وی با غربی شدن جامعه ایران و به ویژه اعطای امتیازات ویژه به امریکایی ها بوده است (ص ۳۴).

سرکوبی آن حوادث آرامش را به ایران باز گرداند و در اوائل دهه پنجاه نیکسون و کیسینجر سیاست جدید آمریکا را در قبال ایران طراحی کردند. آمریکا موافقت کرد تا پیشرفته ترین سلاح ها را در اختیار ایران بگذارد و ایران را که جزیره امن و آرام منطقه می دید به هر نوع وسیله ای مجهز کند تا حافظ منطقه و پاسبان آن باشد. آنچه سران آمریکا پذیرفتند این بود که هر نوع سلاحی را که شاه می خواست می باید در اختیارش قرار می گرفت و بدین ترتیب نه وزارت دفاع و نه وزارت خارجه آمریکا جرأت هیچ نوع مخالفتی را با این سیاست و خواسته شاه نداشتند (ص ۳۹). این یعنی حمایت در بست و بی قید و شرط آمریکا از نظام شاه.

نکته جالب توجه از نظر گری سیک این بود که سیاستمداران کهنه کار آمریکا که تحولات دوران مصدق و بعد از آن را به یاد داشتند، در آستانه روی کار آمدن کارتر در سال ۱۹۷۷ همگی از دستگاه های اداری در شورای امنیت ملی و وزارت خارجه آمریکا رفته بودند و جای آنان را کسانی در این مقامات گرفته بودند که شاه ایران را فردی صاحب فکر می دانستند که تنها عیبش این است که به نصیحت کسی حاضر نیست گوش بدهد (ص ۴۷).

این زمان به رغم این که شاه نتوانسته بود کاندیدای خود را در امریکا بر اریکه قدرت ببیند اما چندان در امریکا و دستگاه های اداری آن نفوذ داشت که تقریباً هرچه می خواست در اختیارش بود. تصور امریکایی ها نیز بر آن بود که اساساً امکان سقوط شاه وجود ندارد. در گزارشی که هیجده ماه پیش از انقلاب توسط بازرس کل وزارت خارجه امریکا تهیه شده بود آمده بود: «هیچ چالش جدی داخلی در برابر رهبری شاه وجود ندارد» (ص ۴۹).

کارتر با شعار بسط حقوق بشر و کاهش فروش تسلیحات روی کار آمد اما در مورد ایران هیچ کدام از این دو مسأله طرح نشد. در واقع چنان که گری سیک شرح داده است تمام نگرانی های شاه از روی کار آمدن کارتر در این باره بی مورد بود و کارتر درست همان سیاست طرح شده توسط نیکسون و کیسینجر را اجرا کرد. این در حالی است که به نوشته گری سیک: در جریان دهه ۱۹۷۰ استفاده از شکنجه و ترور در ایران معمول شده بود و سازمان مخوف ساواک با داشتن اختیارات گسترده به شناسایی و ارباب دشمنان سیاسی شاه می پرداخت (۵۰). گری سیک تأیید می کند که در ماه های اول حکومت کارتر اندکی از شدت برخوردهای شاه کاسته شد و سپس دوباره از سر گرفته شد. اما در این باره باید گفت دقیقاً مسأله عکس آن چیزی است که وی فکر می کند. زیرا رژیم شاه نگران محاکمات انقلابیون بود و برای آن که مسأله افشا نشود طی سالهای ۱۳۵۵ صدها نفر از مبارزان را در خیابانها ترور کرد تا لازم نباشد آنان را به دادگاه کشانده و در جریان محاکمه تبلیغاتی علیه آن صورت گیرد. این مسأله را با مراجعه به روزنامه های وقت می توان به دست آورد.

اهمیت ایران برای امریکا چندان بود که به نظر گری سیک دولت امریکا: حاضر بود برای حفظ و تداوم این روابط برخی از سیاستهای خود در زمینه فروش تسلیحات و حقوق بشر را نادیده بگیرد (ص ۵۳).

نخستین بحث مربوط در دوره کارتر مربوط به درخواست خرید هواپیماهای آواکس از دولت امریکا بود. گری سیک نشان می دهد که به رغم برخی از مخالفت ها در سطوح پایین، در نهایت دولت امریکا با این درخواست و درخواست های دیگر شاه در خرید سلاح موافقت کرد. هرچند اجرایی شدن این درخواست ها با انقلاب برخورد کرد. به نظر گری سیک تأیید فروش آواکس به ایران از طرف کارتر این پیام را برای شاه داشت که ایالات متحده بدون شک روابط امنیتی خود را با ایران استمرار خواهد بخشید، (ص ۵۶). گرچه ممکن است قدری در این باره تأمل و تفکر کند.

شاه در نوامبر سال ۷۷ به امریکا سفر کرد و این بعد از گرفتن موافقت برای فروش سلاح های جدید درخواستی بود. مخالفت دانشجویان و تظاهرات آنان و استفاده از گاز اشک آور توسط نیروهای انتظامی

امریکایی سبب شد تا شاه در سفره شام : در میان موجی از سرفه و احساس خفگی سخنرانی رسمی خود را آغاز کند. (ص ۶۰) #

شش هفته بعد از آن کارتر به ایران آمد و باز طی گفتگوهایی که صورت گرفت، حمایت امریکا از ایران به همان استحکام قبلی ادامه یافت. کارتر در سخنرانی خود در میهمانی شاه، ایران را «جزیره ثبات در گوشه ای پرآشوب از جهان» وصف کرد. به نظر گری سیک، هدف کارتر از این جملات، جلب اعتماد به نفس شاه بود. (ص ۶۲) این زمان تصور دولت مردان امریکا و کارتر آن بود که به رغم برخی از مخالفت ها ایران یعنی شاه و شاه هم یعنی ایران. همین تصور که ایران را جزیره با ثبات می دانستند سبب شد که با شروع مخالفت ها و اعتراضها در سال ۵۶ دولت امریکا آمادگی لازم را برای برخورد با آن نداشته باشد (ص ۶۳).

تا این جا ده سال بود که امریکا ایران را عبارت از شاه می دانست و برای هیچ کس از میان مخالفان شاه، میانه رو و افراطی، ارزش آن را قائل نبود تا با وی گفتگو کند. شاه محور همه تحلیل ها بود و هیچ گزارشی از مخالفین در اختیار دولت امریکا قرار نمی گرفت و برای همین دولت امریکا از رویارویی و تحلیل آنچه در یک سال و نیم انقلاب گذشت عاجز ماند.

در اینجا اینجا جای این پرسش هست: اگر ایران تا این اندازه برای ایالات متحده اهمیت داشت چرا این دولت اجازه داد حکومت در اختیار امام خمینی قرار گیرد؟ پاسخ این پرسش از نظر گری سیک بسیار ساده است: تمام قدرت در دستان شاهی قرار داشت که وابسته به ایالات متحده بود. با وجود این، امام خمینی توانسته بود این شاه را سرنگون کند. (ص ۶۷). در واقع وقتی شما همه چیز را در اختیار یک نفر گذاشتید و او سقوط کرد باید بدانید که چیزی برای شما نمی ماند.

گری سیک تازه از اینجا یعنی از ص ۶۸ به بعد شروع تحولات انقلابی در ایران را آغاز می کند. تعبیر «چهلیم تا چهلیم» تعبیری است که گری سیک از مصاحبه آیت الله مهدوی کنی گرفته است. گری سیک اشاره به گزارشی می کند که همزمان با برگزاری مراسم چهلیم شهدای قم برای برژینسکی نوشته و در آن آورده است: به نظر می رسد ناآرامی های مذکور کار دشمنان واقعی رژیم شاه، یعنی فعالان دست راستی مسلمان باشد. این افراد، برنامه مدرنیزاسیون شاه را بسیار لیبرال و سنت ستیز می دانند (ص ۶۹). وی در این گزارش این نظر را که مخالفت ها نشأت گرفته از سوی کمونیست ها باشد، یعنی چیزی شاه و برخی دیگر می گفتند، نمی پذیرد.



اکنون رژیم شاه برای سرکوب شورشها در ایران نیاز به گاز اشک آور و دیگر وسائل سرکوب داشت. گری سیک می نویسد: در ۲۸ مارس دولت کارتر با درخواست شاه برای خرید گاز اشک آور از ایالات متحده موافقت نمود. (ص ۷۰).

با اتفاق کودتای کمونیستی در افغانستان و استفاده شاه از این مسأله برای تقویت روابط خود با امریکا و درخواست سلاح های بیشتر، دولت مردان امریکا باز هم از ماجرای عامل اصلی مخالفت ها در ایران منحرف شدند. #

در این زمان گری سیک می گوید که کارمندان سفارت های فرانسه و اسرائیل نگران اوضاع ایران بودند و گاه این نگرانی ها به دولت های متبوعشان منتقل و حتی به واشنگتن هم می رسید اما کسی در مقابل آنها حساسیت نشان نمی داد. مهم این بود که دولت امریکا طی دهه هفتاد میلادی مصمم شده بود تا از شاه ایران انتقاد نکند (ص ۷۴). نتیجه آن شد که این دولت و عوامل آن در ایران هیچ در جستجوی دشواری های موجود برابر شاه بر نیامدند و دریافتند که چه خطری این رژیم را تهدید می کند.

در اینجا گری سیک توضیح می دهد که شرایط شطرنج بازی که اساس سیاست است، جز وضعیت توفانی است که همه صفحه شطرنج را بهم می ریزد.

سالیوان سفیر امریکا در ایران نخستین کسی بود که می بایست اوضاع ایران را گزارش کند. به نظر گری سیک وی اخبار را خوب گزارش می کرد اما هیچ تحلیل و تفسیری از آنها نداشت. این مسأله خاص او نبود. به نظر گری سیک: هیچ یک از دولت های غربی تا ماه های پایانی سال ۱۹۷۸ طرحی را برای تغییر سیاست های خود در قبال ایران و گرایش به سوی انقلابیون تهیه نکرده بودند (ص ۷۹).

امریکایی ها و اروپایی ها و دیگر کسانی که سر خوان نعمت شاه نشسته بودند و نازنازی بودن شاه را می شناختند جرأت انتقاد از او را نداشتند. همچنان که جرأت تماس گرفتن با مخالفان شاه را نداشتند زیرا نمی توانستند تصور ناراحتی شاه را بکنند. در واقع تصور بر این بود که چنین اقداماتی بسا سرنگونی شاه را تسریع کند. شاید هم کسی در دستگاه عریض و طویل امریکا نمی خواست نخستین کسی باشد که سخن از امکان سقوط شاه می گوید (ص ۸۱).

در این زمان شاه که همچنان و سخت بر اریکه قدرت تکیه زده بود باز درخواست های عجیب و غریبی برای خرید سلاح داد. این نشأت گرفته از اعتمادی بود که او به آینده خود داشت. بررسی این درخواست ها مدتها وقت امریکایی ها را گرفت، در اینجا موافقت بکنند یا نه. پس از مدتها با بخش اعظم آنها موافقت شد.

اوضاع ایران چندان برای امریکا مبهم بود که سالیوان سفیر این کشور تمام تابستان سال ۵۷ را برای گذراندن تعطیلات تابستان به امریکا رفت و گزارش ها فقط از طریق افراد عادی سفارت ارسال می گردید و روشن بود که نمی توانست اهمیت چندان داشته باشد. #

در این دوره به نظر وی آرامشی که گهگاه دیده می شود فریبنده بود. وی می نویسد: مسالمت آمیز بودن راهپیمایی های مردم در ماه ژوئن فقط محصول میانجی گری های آیت الله شریعتمداری بود (ص ۸۸) اما با شروع ماه رمضان شورش در اصفهان بالا گرفت و منجر به اعلام حکومت نظامی در این شهر شد. ماجرای سینما رکس آبادان هم بر وسعت اعتراضات افزود. تمامی این وقایع در حالی بود که سالیوان در تعطیلات تابستانی به سر می برد (ص ۸۹).

اکنون شاه تصمیم گرفته بود تا شریف امامی را به نخست وزیری منصوب کند. سالیوان که تازه برگشته بود با شاه دیدار کرد و از قول شاه نوشت که او بنای آن دارد تا دمکراسی راستین را در کشورش پیاده کند! آنچه مهم بود این که شاه تدریجا عصبی، گوشه گیر و منزوی شده و در میان دو گرایش یکی نظامیان که طالب برخورد های خشن هستند و عده ای که معتقدند گسترش دمکراسی می تواند اعتماد از دست رفته را باز گرداند گیر کرده است. پیشنهاد سالیوان آن بود تا کارتر با نوشتن یک نامه دلگرم کننده شاه را در این لحظات بحرانی کمک و حمایت روحی کند. کارتر این کار را انجام داد.

آنچه از این پس برای امریکایی ها جالب توجه است هوش و حواس شاه و حالات روحی او و تغییرات جسمی است که در وی رخ می دهد. گری سیک می نویسد: اصولا شاه ایران دوست داشت به عنوان یک شخصیت منحصر به فرد، باهوش، و دور اندیش شناخته شود. کسی که اندیشه های بلندش برای نیل به ایران قوی، ثروتمند و مدرن در فراسوی دید تمامی مشاوران و مردمش قرار دارد (ص ۹۱). این از شاه بعید نبود، بعید آن بود که امریکایی ها هم سیاست خود را در رابطه با ایران بر اساس همین تصور شاه بنا کرده بودند و به نظر گری سیک: کماکان چنین تصویری از شاه در دستگاه سیاست خارجی امریکا خود نمایی می کرد.

گری سیک می نویسد در زمانی که شاه این امتیازات را به مخالفان می داد تصور من بر این بود که تلقی مخالفان از امتیازات این است که شاه چون ضعیف شده است دست به این اقدام زده است. و این سبب جری شدن بیشتر آنان خواهد شد که چنین هم شد. در واقع، دلیلش آن بود که پیش از آن دمکراسی در ایران تجربه نشده بود و اعطای این امتیازات دمکرات مآبانه به معنای ضعیف شدن شاه بود (ص ۹۳).

در این وضعیت بود که واقعه میدان ژاله اتفاق افتاد و باز هم دولت امریکا و شخص کارتر که سخت درگیر امضای پیمان کمپ دیوید میان مصر و اسرائیل و نیز مذاکرات مربوط به سالت ۲ و روابط با چین بودند از

مسأله ایران غافل ماندند. شاه که از اوضاع ایران سخت آسیب روحی دیده بود نیاز به حمایت داشت. انور سادات از کارتر خواست تا تلفنی با وی گفتگو کرده او را دلگرمی دهد. بهانه صوری قضیه آن بود که بهترین راه این است که دموکراسی در ایران بسط داده شود اما اصل ماجرا حمایت از شاه بود، شاهی که هیچ کس تصور نمی کرد او بتواند حتی اندکی از اختیاراتی که برای خود قائل است در اختیار دیگری قرار دهد.#

پس از گفتگوی تلفنی باز هم کاخ سفید بیانیه ای در دفاع از شاه صادر کرد. در این بیانیه ضمن اظهار تأسف از ریخته شدن خون افراد بیگناه، ابراز امیدواری شده بود که هرچه زودتر خشونت ها پایان یابد و اوضاع به حالت عادی برگردد (ص ۹۵). شگفت آن است که بعدها شاه در خاطراتش صحبت تلفنی با کارتر را انکار کرد. گری سیک چنین دفاع می کند که ضربه میدان ژاله چندان بر روح و جسم شاه سنگین بوده است که وی در حین صحبت با کارتر حیرت زده بوده و بعدا به طور کلی اصل گفتگو را فراموش کرده است. (ص ۹۷).

پارسونز هم که تعطیلات تابستان را در ایران نبود در اولین دیدارش با شاه از تغییر و تحولاتی که در جسم و روح شاه رخ داده بود، شگفت زده شده بود. اما این گزارش هم کسی را در امریکا یا انگلیس بیدار نکرد.

در اینجا گری سیک از نخستین ارتباط هایی که امریکایی ها با گروه امام خمینی برقرار کردند سخن گفته است. واسطه یک استاد دانشگاه با نام ریچارد کاتم بود که کتابی هم در باره ناسیونالیسم در ایران دارد. وی با گری سیک تماس گرفته و با اشاره به دکتر یزدی و نقشی که وی به عنوان یکی از سازمان دهندگان به مخالفت ها علیه شاه دارد از او خواسته است بداند که آیا امکان تماس میان آنان و گفتگو وجود دارد یا نه. دستگاه بوروکراسی امریکا که همچنان شاه را استوار می دید با این پیشنهاد روی موافقت نشان نداد بلکه اظهار کرد: چنان چه یزدی سخنی دارد می تواند آن را از طریق نامه به اطلاع دولت امریکا برساند (ص ۱۰۰). البته گری سیک می نویسد: در ماه های بعد، مستقیم و غیر مستقیم، تماس های بسیاری با یزدی برقرار شد. او در این دیدارها همواره تلاش می کرد مواضع امام خمینی را به گونه ای قابل قبول برای جامعه غرب تعریف و تبیین کند. گری سیک می افزاید: یزدی و چند تن دیگر از انقلابیون تحصیل کرده در غرب مثل صادق قطب زاده و ابوالحسن بنی صدر، به عنوان مفسران آرا و نظرات امام خمینی عمل می کردند. آن ها تلاش می کردند تا لبه های تیز و ناهموار آموزه ی امام خمینی را از میان بردارند و آن را به شکلی جذاب و قابل قبول به گوش دنیای غرب برسانند (ص ۱۰۰).

خود گری سیک میانه رو بودن امام خمینی را از همان زمان باور نداشت. وی می گوید من با رد نظر کاتم که امام خمینی و افکار او را تحت تأثیر افرادی مانند یزدی میانه رو می دانستند به برژینسکی نوشتم: رهبران

سکولار و میانه رو به زودی در اثر بحران هایی که گریبانگیر جامعه ایران خواهد شد، موقعیت و جایگاه خود را از دست خواهند داد (ص ۱۰۱) یعنی همین که بعدها یزدی و همفکرانش از انقلاب کنار گذاشته شدند. #

اکنون شاه در برابر این همه مخالفت و اعتراض کاملاً وحشت زده شده بود. سالیوان که در دهم اکتبر دیداری طولانی با شاه داشت نوشت: شاه در ابتدای این دیدار، به شدت افسرده و عصبی به نظر می رسید، اما کمی پس از گفتگو با من، وضعیت بهتری پیدا کرد. (ص ۱۰۲). برای شاه که عمری را به امریکا تکیه کرده بود هیچ چیزی آرامش بخش تر از این نبود که یا سولیوان با او دیدار کند یا کارتر تلفنی با او صحبت کند یا دولت امریکا بیانیه ای در حمایت او صادر نماید. در این دیدار شاه از دعوت از امام خمینی برای بازگشت به ایران سخن گفت، اما سولیوان با آن مخالفت کرد و دعوت بدون قید و شرط را ناعاقلانه خواند. وی تأیید می کند که شاه به موازات احساس خطر از سوی نظامیان و ظهور نخستین مخالفت ها به افزایش حقوق و مزایای آنان پرداخت.

این زمان مثل هر زمان دیگر شاه چشم و گوشش در اختیار سالیوان بود که به دیدار او بیاید، یا کارتر با او تلفنی صحبت کند. یا یکی از سناتورها با او تماس بگیرند. شاه می گوید: یک بار به من خبر دادند سناتور ادوارد کندی از واشنگتن تلفن زده است و می خواهد با من صحبت کند؛ اما هنگامی که گوشی را برداشتم، صدای آهسته ای را شنیدم که می گفت: محمد از سلطنت کناره گیری کن. محمد از سلطنت کناره گیری کن (ص ۱۵۲)

اکنون امام خمینی رهبر بلامنازع ایران بود و باید برای او چاره ای اندیشیده می شد. شاه از دولت عراق خواست تا او را از این کشور بیرون کند و دولت عراق که به تازگی با ایران پیمان دوستی امضا کرده بود حاضر به این کار شد. داستان رفتن تا مرز کویت و پس از آن بازگشت به بغداد و سپس رفتن به پاریس در نهایت به عزیمت امام خمینی به فرانسه و اقامت در نوفل لوشاتو منجر شد. همه تصورات بر این بود که ارتباط او با انقلابیون قطع خواهد شد و چنین نیست که همانند عراق هر زائری بتواند به عراق برود و نوشته و نوار از او بیاورد. به نظر گری سیک: این استدلال یکی از اشتباهات بزرگ و در نهایت فاجعه آمیز دولت مردان ایران بود. (ص ۱۰۴).

شاه وحشت زده گرفتار سولیوانی شده بود که به رغم دیدارهای مکرر از داشتن پیشنهادهای روشن محروم بود. شاه دو گزینه را مطرح کرد: تشکیل دولت نظامی یا تشکیل دولت ائتلافی. هر دو تجربه بعدها با روی کار آمدن از هاری و سپس بختیار عملی شد.

در این زمان که شاه همه چیز را ناامید کننده می دید سولیوان و پارسونز بر این باور بودند که اوضاع به آن اندازه که شاه آن را تاریک و ناامید کننده می بیند، نیست. #

گزینه ای که در امریکا مورد توجه بود این بود که شاه باید دولت قدرتمندی برای سرکوب تشکیل دهد تا بتواند اوضاع را پیش از آن که ارتش وارد عمل شود در اختیار بگیرد. این گزینه مورد قبول سولیوان نبود. گزینه ای که در امریکا طراحی شده بود حاوی این نکته بود که می بایست با قاطعیت از شاه دفاع کرد و او را همچنان به عنوان عنصر کلیدی در انتقال ایران به یک وضعیت با ثبات حفظ نمود (ص ۱۰۶) همچنین بحث تماس گرفتن با مخالفان هم طرح شده بود که سالیوان با آن هم مخالفت کرد. وی گفت: آیت الله خمینی را باید کاملاً در قرنطینه نگه داشت. سرنوشت ما این است که با شاه کار کنیم. (ص ۱۰۷).

به نظر گری سیک سولیوان معتقد بود که امریکا در این مرحله نباید به حمایت های آشکار از شاه پردازد چرا که تأثیر منفی روی مخالفان باقی خواهد گذاشت.

در این زمان دو نظر متفاوت در میان دولتمردان امریکا بود. یک نظر که معتقد بود نباید دولت نظامی در ایران تشکیل داد و نظری مخالف یعنی لزوم تشکیل یک دولت نظامی که برژینسکی به دنبال آن بود و تلاش می کرد تا همراهانی برای خود در جهت تشکیل دولت نظامی در ایران فراهم آورد. به نظر گری سیک بسیاری از این مسائل در سطوح معمولی مطرح می شد و تا پایان ماه اکتبر سال ۱۹۷۸ با وجود این وضعیت ناآرام و متلاطم در ایران هنوز حتی یک نشست توسط سران عالی رتبه امریکا در خصوص تحولات ایران تشکیل نشده بود (ص ۱۰۸).

در جریان اختلاف نظر های داخلی در امریکا، گری سیک بارها به این نکته توجه می دهد که زاهدی که سفیر شاه در امریکا بود با برژینسکی همراهی داشت و مرتب مشغول مذاکره و گفتگو بود. زاهدی تصورش بر این بود که می تواند به نوعی نقش پدرش را در رویدادهای ۲۸ مرداد و این بار هم با حمایت امریکایی ها تکرار کند. #

این زمان رضا پهلوی هیجده ساله در امریکا آموزش خلبانی می دید و روز ۳۱ اکتبر، کارتر او را در دفترش به حضور پذیرفت. معنای این اقدام حمایت دولت امریکا از دستگاه سلطنت بود. کارتر در این دیدار گفت: دوستی و اتحاد ما با ایران، یکی از مبانی مهم سیاست خارجی ماست (ص ۱۱۰).

اواخر دولت شریف امامی بود و شاه باید تصمیم می گرفت که چه راه حلی برای آرام کردن اوضاع ایران دارد.

در همان روز ۳۱ اکتبر سالیون هم با شاه دیدار کرد و او را «غمگین و ناراحت» وصف کرد. شاه از این که شریف امامی نتوانسته ابتکاری به خرج بدهد ناراحت بود. اما این که می بایست دولت نظامی روی کار آورد یا دولت ائتلافی چیزی بود که شاه در آن باره مردد بود. به نظر گری سیک اقدام شاه برای جدا کردن جبهه ملی از روحانیون در این مرحله شدنی نبود. در واقع زمان برای انجام این کار دیر شده بود. به همین دلیل به سرعت بحث از روی کار آوردن جبهه ملی کنار گذاشته شد. کریم سنجابی به پاریس رفت تا در این باره با امام خمینی صحبت کند، اما روشن بود که به نظر گری سیک: آیت الله خمینی با قاطعیت تمام خواسته های ملی گرایان سکولار را رد می کند. او فقط خواستار رفتن شاه بود و رهبران جبهه ملی که برخلاف آیت الله خمینی از قدرت و جایگاه چندانی در میان توده ها برخوردار نبودند در برابر این موضع قاطع، سر تعظیم فرود آوردند (ص ۱۱۲).

سردرگمی شاه را باید سالیون چاره می کرد. در میان این که شاه بماند و با دولت نظامی کشور را اداره کند یا کشور را ترک کرده و ارتش کار را بر عهده گیرد، سالیون راه حل اول را ترجیح می داد. سالیون از مقامات امریکا در خواست راهنمایی کرد و به قول گری سیک این نخستین بار بود که او خواستار راهنمایی از واشنگتن شده بود. حتی جلسه مقامات عالیرتبه امریکا هم کاری از پیش نبرد. مشکل عمده این بود که ایران به گلاف سردرگم تبدیل شده و هیچ راه حلی به ذهن امریکایی ها هم نمی آمد. چون اصولا اطلاعات اندک بود.

از سوی دیگر یک معضل کارتر این بود که یکسره ندای حقوق بشر سر داده بود و گرچه به قول گری سیک «مسأله حقوق بشر نقش تعیین کننده ای در سیاست خارجی امریکا نداشت» اما به هر حال این شعارها دشواری هایی را هم پدید آورده بود. (۱۱۶). این مشکل یعنی فلج شدن دستگاه تصمیم گیری امریکا ویژه امریکا نبود بلکه «دولت انگلیس و فرانسه و اسرائیل هم با فلج سیاسی روبرو شده بودند».#

در جلسه ای که برگزار شد میان انتخاب یک راه حل نظامی گرایانه یا سیاسی با تشکیل دولت ائتلافی اختلاف پدید آمد. سالیون و شماری راه دوم را ترجیح می دادند و برژینسکی نظر زاهدی را که «انجام اقدامات خشونت آمیز علیه انقلابیون بود» ترجیح می داد. به نوشته گری سیک هدف زاهدی آن بود که تا تاریخ را تکرار کند یعنی همان نقشی را بر عهده گیرد که پدرش در کودتای ۲۸ مرداد داشت. این راه حل را شاه هم نپذیرفت. او گفته بود: اکنون سال ۱۹۵۳ نیست و حتی وضعیت نسبت به دو هفته پیش نیز تغییر کرده است (ص ۱۲۳).

آنچه باز هم مورد توافق بود حمایت قاطعانه از شاه برای تقویت اراده او بود. در تماسی که برژینسکی با شاه گرفت باز هم از وی حمایت کرد و به وی گفته شد که صرف امتیاز دادن به مخالفان مشکلات را کم نخواهد کرد. در این مرحله برژینسکی گفت که از تشکیل دولت نظامی یا هر دولت دیگری که شاه بخواهد حمایت خواهد کرد. این در حالی بود که شاه به سالیوان اعتراض داشت که چرا مشاور امنیت ملی امریکا تشکیل دولت نظامی را به او توصیه کرده است در حالی که این راه حل پاسخگو نیست. بنابراین جالب است که در این مرحله دولت امریکا حامی تشکیل دولت نظامی بود و شاه در این باره آن را مؤثر نمی دانست و بر این باور بود که زمان زمان ۲۸ مرداد نیست (ص ۱۲۴).

راه حل امریکا در نهایت پذیرفته شده و پس از دولت شریف امامی، دولت نظامی تشکیل شد. این در حالی بود که در همین روزها دانشجویان عصبانی به خیابانها ریخته و «به نمادهای فرهنگ غرب حمله کردند. در نتیجه بانک ها، مغازه های مشروب فروشی، سینماها، مؤسسات تجاری غربی ها و هتل های بسیاری آتش زده شدند» (ص ۱۲۶).

شاه ضمن یک سخنرانی تشکیل دولت نظامی را اعلام کرد و در عین حال در همین سخنرانی بود که گفت: من پیام انقلابی شما ملت ایران را شنیدم. من مدافع سلطنت مشروطه هستم. سلطنت که هدیه ای الهی است، هدیه ای که از سوی مردم به شاه واگذار شده است». گری سیک از این سخنان شاه خوشنود نیست و می گوید وی لحنی پوزش خواهان داشت و معنای سخن اخیر او این بود که مردم حق دارند این هدیه را پس بگیرند. در اینجا بود که شاه تعدادی از سران سابق دولت خود مانند هویدا و نصیری را به زندان انداخت. این امر سبب شد تا به تدریج شماری دیگر به خارج بگریزند.

تا اینجا به رغم همه اعتراضات مردمی و دامنه وسیع انقلاب، امریکا هنوز هم به حمایت از شاه فکر می کند. این رویه ای بود تا این زمان عمل شده بود. ترنر رئیس سیا گفت که ما همیشه برای اجتناب از آزردهی شاه از تماس گرفتن با مخالفان شاه خودداری کرده ایم. و همین امر سبب شده است تا ماجرا را از آن سو ننگریم. # تنها چند روز پس از تشکیل دولت از هاری که گفته می شد قاطعیت لازم را هم ندارد، سالیوان پیشنهاد جدیدی برای امریکایی ها داد که آماده شدن زمینه برای رفتن شاه بود. گرچه برای رسیدن به این نقطه هنوز فاصله زیادی مانده بود اما به هر روی روشن بود که اوضاع وارد مرحله تازه ای شده است. به نظر وی نظامیان و روحانیون دو عنصر کلیدی هستند. سران نظامی کشور حاضر نیستند حمام خون راه بیندازند. توافق میان این دو هم ممکن نیست. و بسا با افتادن کار به دست افسران جواتر اوضاع به شدت وخیم شود. سالیوان از این طرح سخن گفته بود که هر دو کلید به دشت ضد کمونیست هستند. نسل میانی ایران هم به هر روی

غربگراست و حتی اگر شاه برود و امام خمینی هم به ایران بیاید این احتمال قوی است که طیف میانه رو بتوانند از مجموعه این تحولات سر برآوردند. طیفی که هم ضد کمونیست است و هم غربگرا و در نهایت با از دست دادن شاه، باز فرصتی برای تجدید قوا برای امریکا وجود خواهد داشت. تنها احتمالی که سالیوان داده بود این که دولت آینده ممکن است با اسرائیل رابطه ای نداشته باشد (ص ۱۳۶).

امریکایی ها این فرض را هم مد نظر داشتند که در صورت بازگشت امام خمینی و رفتن شاه، ایرانیان تحصیل کرده، به حکومت روحانیون تن نخواهند داد (ص ۱۵۷).

برای سران امریکا مهم این بود که آیا این پیش بینی درست از آب درخواهد آمد یا نه. این راه حلی بود که بالاخره امریکا پذیرفت و تلاش کرد تا از دولت بازرگان یک چنین دولتی بسازد. اما به نظر گری سیک ماجرا آن گونه که امریکایی ها می خواستند پیش نرفت چرا که برخلاف تصور آنها امام خمینی پس از بازگشت به ایران نقش انفعالی نداشت بلکه فعال عمل کرد و به علاوه تمایلات غربگرایانه افسران جوان در شور و اشتیاق اسلامی - انقلابی آنان محو شد. امام خمینی نه تنها فعال عمل کرد بلکه با سرسختی تمام به عملی کردن نظرات خود در خصوص تشکیل حکومت ولایت فقیه در ایران پرداخت (ص ۱۳۸).

اکنون مشکل جدیدی پدید آمده بود و آن این که حمایت ارتش به خصوص بدنه آن از شاه محل تردید بود. بسیاری از سربازان از پادگانها گریختند و سیاست امام خمینی هم بر جذب ارتش بود. امام به انقلابیون گفت: به سینه ارتش حمله نکنید. بلکه قلب او را هدف قرار دهید. شما باید سعی کنید در قلب سربازان جای بگیرید. حتی اگر آن ها به روی شما آتش بکشایند... آنها برادران ما هستند. #

به رغم پیشنهاد سالیوان دولت امریکا هنوز راه حل تشکیل حکومت نظامی را ترجیح می داد گری سیک می نویسد: سیاست رسمی ایالات متحده حمایت همه جانبه از شاه بود. سیاست مذکور بر این فرض بود که شاه قادر است با قاطعیت و خشونت تمام به سرکوب مخالفان پردازد (ص ۱۴۲).

با این حال بر اساس توصیه سالیوان، برژینسکی نماینده ویژه ای را برای بررسی اوضاع به ایران فرستاد. برای این نماینده مهم این بود که شاه هیچ پیشنهاد مشخصی ندارد و اوضاع را کاملاً کنگ و گیج می بیند و کمترین اعتمادی به تحلیل های خودش ندارد. شگفت آن که شاه به امریکا و انگلیس هم مشکوک است و فکر می کند آنان در حال تماس با مخالفانش هستند.

در این وقت داغ ترین بحثی که در ارتباط با ایران در امریکا مطرح بود مسأله ضعف اطلاعاتی بود که گری سیک می گوید: او این بحث را در کاخ سفید آغاز کرده است. این بحث برای مدتها ادامه یافت و همه به



دنبال عاملی می گشتند که سبب شده بود امریکا با فقر اطلاعات در باره ایران و به خصوص مخالفان روبرو شود (ص ۱۴۶). در این زمان گری سیک موظف می شود تا تمامی گزارش های یک سال اخیر را مرور کند و یک ارزیابی از کیفیت آنها و این که دقیقا چه چیزی گزارش شده است را ارائه دهد. شگفتی آن است که سازمان سیا تنها دو مقاله تحلیلی در طول این یک سال ارائه کرده بود که در مقاله دوم که تنها مربوط به یک ماه قبل از حادثه هفدهم شهریور بود آمده بود: ایران در وضعیت انقلابی یا حتی قبل انقلابی هم نیست!

وی گزارش دیگر سازمان سیا را که همه چیز را آرام نشان داده بود، در دروغ پردازی و معکوس نشان دادن واقعیات دارای مقام اول میان گزارش های مربوط به ایران می داند.

در این مرحله باز هم سالیوان و پارسونز به دیدار شاه رفتند. شاه از شوروی گلایه کرد که منتظر فرصت است. وی تأکید کرد: من پیام های متعددی را از امریکایی ها دریافت کرده ام که همگی از من خواسته اند موضع قاطع و خشنی را علیه مخالفان اتخاذ کنم. سپس با اشاره به کسانی که در امریکا می گویند او دل و جرأت ندارد به سولیوان گفت: به افراد بگو که من دل و جرأت دارم، اما در کنار آن قلب و عقل هم دارم. من نمی خواهم برای حفظ سلطه خود بر ایران جوانان ایران را قتل عام کنم. (ص ۱۵۲). این کاری بود که شاه چندین دهه انجام داده بود و اکنون بهتر از هر کس می دانست که انجام آن سودی به حال وی ندارد و بیش از گذشته او را بدنام می کند.

در این وقت مقامات امریکایی به فکر استفا

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/690>

## سیاحت نامه اولیا چلبی و گزارش سفر او به مدینه منوره در سال ۱۰۸۱ هجری

نویسنده: گزارش و از رسول جعفریان

مترجم: گزارش و از رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۸ / ۰۸ / ۱۳۸۴

در باره سیاحت نامه و اهمیت آن

سیاحت نامه اولیا چلبی، مهم ترین و مفصل ترین سفرنامه ای است که در دوره عثمانی، در نیمه دوم قرن یازدهم هجری نوشته شده و در بر دارنده خاطرات سفر نویسنده از سرزمین های وسیعی است که آن زمان در اختیار دولت عثمانی و گاه خارج از سلطه آن دولت بوده است. این اثر ارزشمند، بارها به ترکی عثمانی و لاتین چاپ گردیده و در دوران ما هم، از سوی انتشارات yky (انتشارات بانک یاپوکردی)، در دست نشر می باشد که تاکنون هشت مجلد آن از چاپ خارج شده است.

بخش کوتاهی از این سفرنامه، که مربوط به تبریز و شهرهای اطراف آن است و مربوط به سال ۱۰۵۰ می باشد، توسط مرحوم حاج حسین نخجوانی ترجمه و به فارسی منتشر شده است (تبریز، ۱۳۳۸ ش، ۴۱ صص.). و ما تا آنجا که می دانیم، اطلاع و متن بیشتری از این دایره المعارف شگفت، که به نوعی می توان آن را با «سفرنامه شاردن» مقایسه کرد، در فارسی ارائه نکرده اند. مطالعه همان بخش، که مربوط به شهرهای مختلف آذربایجان؛ از جمله مراغه، تبریز و... است، نشان می دهد که این اثر تا چه اندازه اهمیت دارد.

در اینجا ابتدا اشاره ای به زندگی وی کرده، سپس به پژوهش در باره او می پردازیم و در آخر گزارشی فشرده از سفر وی به مدینه و مکه ارائه خواهیم کرد.

در مقدمه، از منابع گوناگون، بهویژه برخی از سایت های ترکی استفاده کرده ایم، اما گزارش سفرنامه، از ترجمه عربی بخش حجاز آن است که با عنوان «الرحله الحجازیه» بهوسیله استاد دکتر الصفصافی احمد المرسی، از ترکی به عربی در آمده است؛ (چاپ دارالآفاق العربیه، قاهره، ۱۹۹۹).

وی حواشی سودمندی بر کتاب زده، اما به نظر می رسد متن آن دقت لازم را ندارد.

اولیا چلبی (۱۰۲۰-۱۰۹۴) در دهم محرم سال ۱۰۲۰ هجری در اونقپانی در شهر استانبول به دنیا آمد. همانجا به مدرسه رفت و خط، تذهیب و نقاشی را از پدرش درویش محمد ظلّی، فرا گرفت. پدر او جواهرچی قصر بود و از این جهت فردی محترم به شمار می آمد. نیای اعلای ایشان به احمد یسوی، صوفی مشهور می رسد. عنوان درویش برای پدر او هم نشان آن است که همچنان علایق تصوّف در آنان باقی مانده است. با این حال، خاندان او، چهره های برجسته ای در دولت عثمانی بودند و طبعاً این وضعیت روی سرنوشت اولیا چلبی هم مؤثر بوده است. #

افندی علاوه بر دروس مدرسی، قرآن را حفظ کرد و به همین جهت لقب حافظ به دادند.

در سال ۱۰۴۵، در شب قدر، در مسجد ایاصوفیه، در حضور سلطان مراد عثمانی قرآن خواند که مورد تشویق وی قرار گرفت. سلطان از او خواست تا مصاحبش باشد؛ یعنی در مجموعه دربار قرار گرفت.

چلبی، افزون بر دروس رسمی، مطالعاتی در موسیقی و شعر نیز داشت و پس از آن که مورد تشویق سلطان قرار گرفت، برای تحصیل به اندرون کاخ عثمانی رفت. در آنجا با عربی و فارسی آشنا شد. بخشی از گلستان سعدی و مثنوی ملاّی رومی را حفظ کرد که گاه به عبارات آنها هم در سیاحتنامه خود استناد می کند. زمانی که وی در اندرون بود، بیست سال داشت و مطالب زیادی فرا گرفته، اشعار و قصاید فراوانی در حفظ داشت. این دوره چهار سال طول کشید.

با حمایت دایی اش، ملک احمد پاشا، که از مقرّبان سلطان مراد بود، در درون دربار شغلی به دست آورد. در واقع خود وی خواست تا به سپاه بپیوندد و سلطان هم با او موافقت کرد.

به نظر می رسد که اولیا از همان زمان سیاحت را دوست می داشت و به دلیل آن که از پدر و دوستان پدرش مطالبی در باره بلاد مختلف شنیده بود، هوس سیاحت در سر داشت. در واقع، پدر وی که به کارهای هنری در صفحات برنجی مشغول بود، خودش در جنگ زیگتوار شرکت کرده بود و اولیا، داستان زندگی دوستان پدرش را از زبان آنان، که با پدرش رفت و آمد داشتند، می شنید. شنیدن این داستان ها، هوس سیاحت را در او تقویت می کرد. وی بیست ساله بود که سفرش را از استانبول آغاز کرد و هرآنچه را که در آنجا دیده بود، ثبت کرد.

او شبی پیامبر (صلی الله علیه وآله) را در خواب دید. وقتی خواست دست آن حضرت را ببوسد، رفت تا بگوید «شفاعت» یا رسول الله، از لرزش گفت: «سیاحت» یا رسول الله. پس از آن که خوابش را برای برخی از معبران گفت، آنان تأکید کردند که او اهل سیاحت خواهد شد.

وی کارش را با این داستان آغاز کرد. این نکته ای است که خود او در سیاحتنامه اش آورده، گرچه قدری متفاوت با این حکایت است.

اولیا در سال ۱۰۵۰/۱۶۴۰، پس از گردش و دیدار از استانبول و نگارش آنچه در این گردش به دست آورده بود، به بورسا و طرابوزان رفت و در کریمه، نزد بهادرخان گرای رفت. سپس همراه برجستگانی از دولت، به نقاط مختلفی سفر کرد. در جریان جنگ ها، نامه رسان میان پاشاهان بود و کار برید و الاغ می کرد. سفر او به ایران هم در همین چهارچوب بود که طی آن، آگاهی های دقیقی را از آذربایجان و شهرهای مختلف آن ثبت کرد.#

در سال ۱۶۴۵، در جریان جنگی که منجر به تصرف «یانیا» شد، در خدمت یوسف پاشا بود؛ چنان که در سال ۱۶۴۶ در ارزروم حسابدار دفتر محمدپاشا بود. از آنجا به آذربایجان و گرجستان رفت.

در سال ۱۶۴۸ از استانبول با مصطفی پاشا به شام رفت و سه سال در آنجا ماند و سپس بازگشت. بعد از سال ۱۶۵۱ سفر خود را به بخش اروپایی تحت سلطه عثمانی آغاز کرد و مدتها در صوفیه ماند.

میان سال های ۱۶۶۷ - ۱۶۷۸ در اطیش، آلبانی، تسلیا، کاندیه، گومولجینه (از بلغارستان) و سلانیک بود.

اولیا چلبی تمامی آناتولی، خاورمیانه، قفقاز، سودان، صحرای عرب تا شمال حبشه، روم اروپایی، آلبانی، رومانی، مجارستان، وین، آلمان، هلند، بوسنی و هرزگوین، دالماسیا، جنوب روسیه و تمامی مناطق عرب را گشت و آنچه را دید، نوشت. وی در سال ۱۶۸۲ در استانبول درگذشت. امروزه کسی از محل دفن او آگاهی ندارد.

سیاحتنامه وی، حاصل این اسفار و بزرگترین مجموعه سفرنامه ای ترکی است که تاکنون همه یا بخش هایی از آن به ده زبان برگردان شده است.

مهم ترین نسخه خطی برجای مانده از او، در چهار جلد، در موزه توپقاپی سرای، در قسمت «روان» به شماره ۱۴۵۷ نگهداری می شود. یک نسخه هم به خط مؤلف وجود دارد (و پذیرفته شده که از خود چلبی است) و آن در توپقاپی سرای به شماره ۳۰۴، در قسمت «بغداد» نگهداری می شود. پایان نامه ای در سال ۱۹۹۴ در باره این نسخه از سفرنامه، نوشته شده است.

پژوهش بسیاری در باره سیاحتنامه اولیا چلبی در زبان های مختلف به ویژه توسط اروپایی ها نوشته شده است. سمیناری هم در هشتم نوامبر ۲۰۰۱ در دانشگاه مدیترانه شرقی، در باره این کتاب برگزار شد که نشانی اینترنتی آن سمینار چنین است (([www.emu.ed.tr](http://www.emu.ed.tr)) عنوانین مقالات ارائه شده در این سمینار عبارت

است از: بازارهای آناتولی، ساختار سربازی در قرن هفدهم در کریمه، اولیا چلبی یک مورخ جنگ، منابع و محتوای سیاحتنامه، جزیره رودوس؛ سیاحتنامه به زبان گفتاری نه نوشتاری، یک کلیسای یهودی استانبول از نگاه چلبی، نام های اماکن در باکو در سیاحتنامه، جلالیان و اوباشان در آناتولی در سیاحتنامه، بخش های منظوم سیاحتنامه، سلطان حسین بایقرا در سیاحتنامه، نان در مجلدات اول تا پنجم سیاحتنامه در آناتولی، حمام نامه در سیاحتنامه، راه های حج و حج گزاران در سیاحتنامه، دفاتر سجلی در سیاحتنامه از شهرهای آناتولی، وصف قیافه های اروپایی در سیاحتنامه، واژه اوغوز (ترکهای اولیه) در سیاحتنامه، چلبی یک استاد اسلوب و طرح، یک معجم ترکی در سیاحتنامه و تصویر دربند آذربایجان در سیاحتنامه.

اینها عناوین برگزیده ای بود از این سمینار بین المللی، که می تواند تصویری از آن چه در این کتاب مهم و مفصل وجود دارد، به ما ارائه کند. علاوه بر این، کارهای پژوهشی دیگری نیز در باره این سیاحتنامه انجام شده است. برای نمونه، دکتر سامی بایبال، در دانشکده الهیات سلجوق، تحقیقی با عنوان «اوضاع اجانب (غیر مسلمانان) ساکن آناتولی در سیاحتنامه چلبی» نوشته است. #

اکنون مهم ترین پرسش این است که آیا آنچه را که وی نوشته، بر اساس واقعیت است یا خیر. به سخن دیگر، آیا وی خیال پردازی کرده یا واقعیت ها را نوشته است؟

باید توجه داشت که وی در اواخر دوره توقف عثمانی در فتوحات زندگی می کرده است؛ زمانی که کوپرلی ها صدر اعظم بودند و سلطان چندان توان تصمیم گیری نداشت. این زمان، دوران سلطان مراد بود که بیشتر سرگرم مسائل داخلی بود و جبهه اروپایی هم ساکت شده بود. در بخش آناتولی، عصیان جلالی ها وجود داشت و خود استانبول نیز گهگاه از سوی ینی چری یا برجستگان دربار عثمانی (سارای) تهدید می شد. این روزگاری است که چلبی گردش کرده و می بایست نوشته های او را با توجه به این اوضاع، مورد بررسی قرار داد. اگر چلبی در نقل برخی از مطالب، خیال پردازی و یا بزرگ نمایی کرده، باید توجه داشت که همین دوره توقف، روی او تأثیر گذاشته است.

علاقه شخصی چلبی چنان بود که در باره هر چیز، به دنبال دانش بی اندازه بود و تا آخر کار می رفت و حتی به خیال بافی هم می افتاد. وی مطیع فرهنگ خودی بود و در باره فرهنگش اعتماد به نفس کافی داشت و با همین اعتماد بود که نزد اجانب و خارجی ها می رفت و کارهای آنان را ثبت می کرد و در ضمن موضع مسلط خود را داشت. وی به کلیساها می رفت و متون مسیحیان را رونویسی می کرد. حتی در خانه اش برای آن دسته افراد، شراب و مخدرات آماده می کرد و دوستی اش را با آنان دوام می بخشید. وی برای این گونه برخوردها که با آن دسته از افراد داشت، باید تحمل زیادی می کرد. اخبار غیبی، رؤیاهای شگفت، ستایش از

خود یا نقل عجایب و غرایب را برای آن نوشته است تا خواننده را به خود جلب کند. طنز در این کتاب جایگاه بالایی دارد و روح کتاب بر این اساس است.

به هر حال، همین مسائل سبب شده است که در باره ارزش این کتاب به عنوان یک منبع، فراوان بحث شود و نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که ادبیات آن کتاب، ادبیات نوشتاری نیست، بلکه حالت گفتاری دارد.

نخستین بار یک ربع قرن بعد از وی بود که هامر مورخ، او را کشف کرد و تا امروز نام وی در جهان باقی است؛ زیرا قلم او سرشار از زندگی و حیات بود و آنجا که توضیح بیشتر می داد، از سر همین احساس او به زندگی بود و با نیت خوب انجام می داد. در لابلای مطالب، گاه به طنزگویی افتاده و گهگاه کلمات ترکی را با لهجه ترکی بیان کرده که خود زبان آن اثر را شیرین کرده است.

چلبی، مانند شعرا از زبان دشوار استفاده نکرده، بلکه مطالبش را به همان زبان عامیانه نوشته است. در این سیاحتنامه، معلومات فراوانی در تاریخ و جغرافیا می توان به دست آورد، اما مهم ترین چیز، بیان ذهنیت آن روز عثمانی، به خصوص نسبت به کشورهای خارجی است که به طور کامل برای ما تصویر کرده است. وی به درون مدارس رفته و به وصف آنها پرداخته است. از علما به گونه ای سخن می گوید، که اکنون ما می توانیم سطح علمای و مدارس آنان را دریابیم. #

کتاب اولیا چلبی، در میان ترکها، به جد جا افتاده و به آن استناد می شود؛ مثلاً مردم شهر بدلیس به استناد سخن اولیا چلبی که می گوید «کتاب بوریان از بدلیس است»، چنین ادعا می کنند که بنا به گفته چلبی، این کتاب متعلق به ما بوده است. همین طور اقوامی مانند علویان، بوسنیایی ها، کردها و... وجود و وضعیت و ویژگی های تاریخی شان را در آن دوره، با استناد به این کتاب بیان می کنند و نام بسیاری از مدارس را از روی این کتاب می شناسند.

حیاتی دوله، دانشمند لغت شناس ترک، مقاله ای مفصل در باره سیاحتنامه نگاشته است که به وسیله مؤسسه زبان ترکی در سال ۱۹۹۵ تحت عنوان «ترکی میانه عثمانی (قرن هفدهم)، ترکی اوغوزی غربی از دید سیاحتنامه چلبی» چاپ شده است.

کارهای جزئی تری هم روی سیاحتنامه شده است؛ «زندگی و استانبول در سیاحتنامه اولیا چلبی»، «ترکهای بلغارستان در سیاحتنامه» و «تاریخ بوسنی و هرزگوین و سیاحتنامه اولیا چلبی» از جمله آن تحقیقات است.

اطلاعاتی در سیاحتنامه هست که در هیچ منبع دیگری موجود نیست و همین امر، ضمن این که ارزش منبعی به این کتاب می دهد، عاملی برای تردید در برخی از مطالب آن نیز هست؛ مثلاً آگاهی هایی در باره دده سلطان، از رهبران بکتاشیه آورده است که علویان ترکیه، تنها با استناد به این کتاب از وجود او خبر دارند.

سیاحتنامه اولیا چلبی به کارهای داستانی برای بچه ها و حتی فیلم های کارتونی در تلویزیون نیز راه یافته است. شگفتی های موجود در این سیاحتنامه، مانند وصف او از سردی هوا در این که گربه از دیوار پرید و در وسط هوا یخ زد، نشانگر وجود فضای خیال پردازانه در این اثر است.

به هر حال، این اثر منبع آثار تاریخی فراوانی است و بر آن اعتماد زیادی شده است.

و آخرین نکته آن که، در ترکی، کسی را که زیاد سفر می کند، به اولیا چلبی تشبیه می کند.

اما فهرست کلی کتاب سفرنامه:

مجلد نخست، در باره استانبول، تاریخچه و فتح و توسعه و اقدامات بایزید دوم و چهره های برجسته دوران سلطان سلیمان قانونی و وقایع روزگار سلیم دوم و محمد سوم تا دوران محمد چهارم (۱۱۰۴ هجری) مجلد دوم، شرح سفر وی به بورسا است که از سال ۱۰۵۰ آغاز کرده و وصف دقیقی از اماکن تاریخی آنجا به دست داده است. سپس بازگشت به استانبول و سفر به بلاد شرقی؛ از جمله برخی از شهرهای ایران، آنگاه به گرجستان و تغلیس و در نهایت منازل میان استانبول تا شام، زمانی که به سال ۱۰۵۸ به شام رفته است. #

مجلد سوم، سفر از شام به صیدا و وصف دقیق تمامی مناطق طول راه است؛ وصف شهرهای فلسطین و بازگشت به شام. از آنجا به رها و سپس دیاربکر و برخی دیگر از شهرهای شرق ترکیه می رود. او در جلد، او از وضعیت دولت عثمانی در روزگار سلطان محمد چهارم به تفصیل سخن گفته است. پس از آن، از سفرش به بالکان (در سال ۱۰۶۲) و وصف شهرهای آن نواحی و سرانجام بازگشت به استانبول (در سال ۱۰۶۳) و رفتنش به وان (در سال ۱۰۶۵)، در شرق ترکیه می نویسد.

مجلد چهارم، گزارش سفرش به وان و از آنجا به ایران و کردستان است و آنگاه شهرهای مختلف این ناحیه و نیز وضعیت زندگی مردم را توصیف می کند. از خوراک، پوشاک و... تا بازگشتش به استانبول نیز می نویسد.

مجلد پنجم، در ادامه سفر به وان و بدلیس، تا بازگشت به استانبول، در سال ۱۰۶۶ و سپس سفر به حدود روسیه و بیان مسائلی است که در این سفر رخ داده است. پس از آن، سفر به بغداد یا جبل اسود، در سال ۱۰۷۰ و شرح چرایی شورش افلاق بر ضد عثمانی و نیز شرح وضعیت بوسنی و هرزگوین و قلعه های

موجود در آن نواحی است. مجلد ششم، در باره سفرش به مجارستان و آلمان و سوئد و دیگر بلاد اروپایی (در سال ۱۰۷۰) است. وی شرح حال تفصیلی افرادی را که در این سفر با او بوده اند آورده است. در این بخش، وی وصف دقیقی از نواحی مختلف مجارستان دارد.

مجلد هفتم، ادامه سفر اروپایی اوست، که شرحی از جزیره بلاتین بر حسب اطلاعاتی که از منابع اروپایی گرفته، به دست داده است. پس از آن، شرحی از جنگ میان سپاه عثمانی با سپاه کفر در نزدیکی رودخانه رابه و دیگر نبردها آورده است. در این بخش نیز گزارش مفصلی از وضعیت شهرهای طول مسیر ارائه کرده، آنگاه به بحث در مورد داغستان و بخارا و خراسان ایران پرداخته و شهرهایی را که در مسیر بازگشت او به استانبول (در سال ۱۰۷۷) بوده، وصف کرده است.

مجلد هشتم، در شرح سفرش با خان کریمه است؛ سپس از رفتنش به ادرنه می نویسد و آنگاه بحث از رومانی و در نهایت سفرش (در سال ۱۰۷۸) به آلبانی و دیگر بلاد اروپایی است. او در این جا باز هم از بازگشت خود به استانبول سخن گفته و از آنجا عازم مناطق آناتولی شده است. در همین بخش است که او از سفر حجش در سال ۱۰۸۱ یاد کرده، هرچند تفصیل مطلب را در مجلد نهم آورده است.

مجلد نهم و دهم، گزارش تفصیلی سفر وی به حجاز و سپس مصر و سودان است.

برای نسخه های خطی و چاپی این کتاب ضمن مقاله ای که در مجله الداره، سال ۲۷، ش ۳، صص ۷۰ - ۶۸ چاپ شده توضیحات کافی و وافی به دست داده شده است. #

سفرنامه چلبی به مدینه منوره

اولیا چلبی با اجازه پدرش و نیز جسارت خود، به همراه سه دوست و هشت غلام از محرم سال ۱۰۸۱ تا سال ۱۰۸۲ به سفر حج رفته و این سفر در شصت سالگی وی بوده است. چلبی شرحی از چگونگی حرکت محمل استانبول و آداب و رسوم خاص آن و نیز رخدادهای هنگام حرکت با حضور سلطان و صدر اعظم و شیخ الاسلام به دست داده که خواندنی است. با این حال خود او از مسیر اصلی صره همایون حرکت نکرده و مسیر دیگری را که بسیار طولانی بوده، برگزیده است. او از استانبول تا ادنا، از آن جا تا مرعش، عنتاب، حلب، بیروت و سپس به قدس ر

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/696>



## فریدون توللی و قصیده خاکبوس او در ستایش امام رضا علیه السلام

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۰۹ / ۱۳۸۴

به دیده ، سرمه کند ، خاکِ آستانِ رضا را  
دلی ، که مرکبِ همت کند ، سمندِ قضا را  
بزرگوار امامی ؛ که فیضِ رحمتِ عامش  
به زیرِ چترِ هنایت گرفته ، شاه و گدا را  
مقیمِ کویِ وصالش ، گره ز دل بگشاید  
چو برگِ غنچه ، که بیند به خود ، نسیم صبا را  
اگر شکسته دلی ، مومیایِ رحمتِ او جو  
که در خزانهِ ی او جسته ام ، کلیدِ شفا را  
ز بوریا ، به سریرت نهد ، به دستِ عنایت  
نبوید از تو ، چو با داغِ سینه ، بویِ ریای را  
علی ، جمالِ خدا دید و ، در نهادِ تبارش  
توان ، معاینه دیدن ، کمالِ لطفِ خدا را  
تو ، گر رضایِ رضاجویی ، از سزایِ سزابه  
که در رضایِ رضا دیده ام ، سزایِ سزارا  
به ناخدایی او ، هر که دل به موج فنا زد  
به خاکِ تیره فشاند ، سبویِ آبِ بقا را  
سخن ، دراز نویم ، که وصفِ طره لیلی

به گردِ گردنِ مجنون نهد ، کمند بلا را  
به کیمیاگریش ، در نهادِ تیره ی خود بین  
نه برقِ گنبدِ زرین و ، بارگاهِ طلا را !  
به یک کرشمه ، هزاران غمت ، ز دل بزداید  
دمی ، که بر تو گمارد ، نگاهِ عقده گشا را  
ترا ، به پوزشِ آن جانِ پرگناهِ تو بخشد  
به گونه هایِ تو ، گر بنگرد ، سرشکِ صفا را  
درآو ، خاکِ درش ، توتیایِ دیده خود کن  
به پیش آنکه ، نیوشی به جان ، خروشِ درارا  
تو برگِ زردی و ، برسانِ تند بادِ خزانی  
نقیبِ مرگ ، به گوشتِ زند ، صفیرِ صلا را  
دلی ، که قبله گهش ، خاکِ آستانِ رضا شد  
دگر ، رها نکند ، آستینِ قبله نما را  
سرایِ عاریت است این جهان و همتِ پاکان  
نهاده پیش تو ، مفتاحِ گنجِ هر دو سرا را  
خطا بود ، که ضمانش ، به جان و دل نپذیری  
کسی که ، ضامنِ جان گشته ، آهوان ختا را  
به استخوانِ لثامت ، گلویِ کس نخراشد  
کریم ما ، که به یغما سپرده ، خوانِ عطا را  
تو ، زهرِ خوشه ی انگور بین و ، حيله ی مأمون  
که از زمانه برانداخت ، راه و رسمِ وفا را

امامِ ما ، که روانش خجسته باد ، دمام  
زند خروش ، که برکن ، بنایِ جور و جفا را  
زند خروش ، که گر کینِ من ، به معرکه ، خواهی  
به کینِ هر چه ستمگر ، گشاده دار لوا را  
رضا ، نه از پیِ تسلیم خواندت ، به شهادت  
که در عزایِ شهیدان ، کشی ز مهلکه پا را !  
درین زمانه ، هزاران رضاست ، بندیِ مأمون  
تو بر گشاده به ظالم ، زبانِ مدح و ثنا را  
به تیغِ تیز ، گریست دست می رسد نپسندد  
خدایِ عز و جل ، از تو ، دستِ عجز و دعا را !  
خیانت است ، خموشانه ، سر به سجده نهادن  
به گوشِ مسلم و ترسا رسان خروشِ رساسرا  
روانِ عالمی ، از مارِ سامری ، بگدازد  
اگر که موسیِ عمران ، نهد به گوشه عصا را  
کمر ، به خدمتِ اربابِ جور و مفسده بستن  
جنایتی است ، قوی پنجگان نیزه ربا را  
دلی ، که قصدِ ستمگر کند ، به جوشنِ ایمان  
دلاورانه ، به خون شوید ، آستینِ قبا را  
لگامِ خامه نگیرد اگر ، به چامه فریدون  
سمندِ فکرتِ او ، بشکند حریمِ ادا را

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/705>

## زندگی ، اندیشه و آثار محمد باقر کمره ای (۱۲۸۴ - ۱۳۷۴)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۴ / ۱۰ / ۰۷

چکیده: محمد باقر خمینی کمره‌ای (فرزند محمد) (۱) متولد سال ۱۳۲۳ ق (درروستای ورآباد خمین) از علمای مشهور و از نویسندگان بنام دهه بیست به بعد است که افزون بر قلم زدن در عرصه دین و سیاست دینی، و نیز ترجمه متون کهن حدیثی به فارسی، درباره مسائل و مباحث اجتماعی و سیاسی از دیدگاه اسلام نیز فعال بود و می‌کوشید تا هماهنگ با زمان از اسلام یک دین سیاسی و اجتماعی راهگشا برای دشواری‌های جهان معاصر ارائه دهد. این مقاله به بررسی زندگی، اندیشه و آثار او می‌پردازد.

محمد باقر خمینی کمره‌ای (فرزند محمد) (۲) متولد سال ۱۳۲۳ ق (درروستای ورآباد خمین) از علمای مشهور و از نویسندگان بنام دهه بیست به بعد است که افزون بر قلم زدن در عرصه دین و سیاست دینی، و نیز ترجمه متون کهن حدیثی به فارسی، درباره مسائل و مباحث اجتماعی و سیاسی از دیدگاه اسلام نیز فعال بود و می‌کوشید تا هماهنگ با زمان از اسلام یک دین سیاسی و اجتماعی راهگشا برای دشواری‌های جهان معاصر ارائه دهد.

مرحوم کمره‌ای که تا سال ۱۳۷۴ ش در قید حیات بود، در اصل از همشهری‌ها و همدوره‌ای‌های امام خمینی بود که پا به پای ایشان در حوزه درس آیت الله حائری در اراک و سپس قم تحصیل کرد؛ اما حوالی سال ۱۳۰۸ قم را به قصد تحصیل در عتبات ترک کرده راهی نجف شد و در آنجا نزد آیات: سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسین نائینی و محمد حسین اصفهانی به تحصیل در فقه و اصول پرداخت. وی همزمان به مطالعه آثار عربی منتشره در بلاد عربی به خصوص در زمینه‌های اسلامی علاقه‌مند بود، چندان که به سرعت خود را با شرایط آنها نزدیک کرد و آثاری به همان قلم در عتبات تألیف و به چاپ رساند. گویا درست در ایامی که رضاشاه از ایران رفت، به کشورش بازگشت و در تهران ساکن شد. چنان که از زندگینامه وی به دست می‌آید اقامت وی در تهران در سال ۱۳۲۰ ش بود. وی به سرعت دست به کار فعالیت‌های علمی و نگارشی و مطبوعاتی زد و تا سال ۱۳۲۴ چندین اثر از خود به چاپ رساند. (۳)

شرح حالی که مرحوم واعظ چرندابی در سال ۱۳۲۴ ش در مقدمه یکی از آثار مرحوم کمره‌ای برای ایشان نوشته است و قاعدتا باید بر اساس اطلاعاتی باشد که از خود او گرفته می‌تواند گاهشمار دقتی در باره دوران زندگی وی تا اوان اقامت او در تهران باشد. عبارت چرندابی چنین است:

[ایشان] در سال ۱۳۲۳ هجری قمری (۱۲۸۴ ش) در ولایت «کمره» میان یک خانواده علمی به دنیا آمده و در آغوش محبت مادری که دلش از مهر خداوند و عشق اسلام لبریز بوده پرورش یافته، و پدری دانشمند و پاکدل به نام آشیخ محمد باسعی وافر به تعلیم و تربیت او پرداخته، ایزد پاک قریحه سرشار و فکر تابناکی به وی ارزانی داشته که با عشق به تحصیل دانش‌ها همدوش و توأم بوده و در هیجده سالگی پس از اتمام مقدمات و مقدار کافی سطوح فقه و اصول که پیش پدر دانشمندش یاد گرفته بود، به عنوان ادامه تحصیلات خود به سوی اراک رهسپار و پس از شش ماه اقامت در آنجا به طرف بلده طیبه قم که از مراکز علمیه مهمه به شمار است، مهاجرت نموده و تا سال ۱۳۴۷ در آن صفحات سکنا گزیده و از اساتید وقت ویژه حضرت آیة الله حاج شیخ عبدالکریم حائری (قدس سره) (۱۳۵۵ - ۱۲۷۶ق) در زمینه فقه و اصول استفاضه بسزا کرده تا موفق به تحصیل اجازت اجتهاد گردیده، و در طی توقّف، رشته فلسفه و ریاضیات را نیز از اساتید مبرز تعقیب نموده و قریب یک سال هم در اصفهان محضر درسی و خصوصی حجت الاسلام مسجد شاهی - نویسنده کتاب نقد فلسفه داروین - را درک و از مصاحبت جمعی از علمای نخبه و دانشمندان متنوع آن سامان برخوردار گشته، و در این هنگام بوده که به تالیف کتب فقه و اصول و به تنظیم کتب و مقالات اجتماعی پرداخته، کتابی به نام «فوائد ربیعیه» در حلّ مشکلات مسائل فقه و اصول، و کتابی به نام «ایقاظ البشر» در علم اجتماع و فلسفه نشوء و ارتقاء، و کتابی به نام «السیف المشهر فی تحقیق اسم المصدر» به رشته تألیف و نگارش درآورده، تا سال ۱۳۴۹ قمری (مطابق ۱۳۰۸ شمسی) محض تکمیل تحصیلات خود عازم عتبات عالیات گردیده و در حوزه‌های علمی نجف اشرف که بزرگترین مراکز علمیه به شمار می‌رود، حضور به هم رسانیده و از محاضر مشاهیر مدرسین این دارالعلم استفاده شایان نموده تا سال ۱۳۱۲ خورشیدی به اخذ اجازات اجتهاد از مجتهدین والا مقام آن خطّه پاک نیز نایل آمده است.

سپس سفری به ایران کرده و وسایل حج را فراهم آورده و از راه جبّال به مکه معظمه تشرّف جسته و چند ماه در مکه و مدینه توقف نموده و به حفظ قرآن پاک و تکمیل اطلاعات اسلامی خویش پرداخته و بعد از هشت ماه به نجف اشرف برگشته و به تألیف کتاب نفیس الدین فی طور الاجتماع و کتاب فروع الدین آغاز و به تدریس علوم مختلفه اشتغال ورزیده و اکثر اوقات خود را در زاویه‌های مسجد سهله و کوفه بسر برده و این دو کتاب نامبرده، از برکات این گوشه خلوت به حساب رفته و تا سال ۱۳۱۹ شمسی هجری (به جز از

سفری که در طی این مدت به خراسان رخ نموده) در عتبات عالیات رحل اقامت افکنده است و یک دوره کامل در اصول فقه تنظیم نموده است. (۴)

درباره وی دوران تحصیل او در اراک و قم، اشاراتی در خاطرات آقای مسعودی خمینی هست. از جمله آن که وی اهل و رآباد خمین بوده است. همچنین ایشان از قول امام خمینی نقل کرده است که فرمودند: در اراک که بودم درس رسائل را خدمت استادی تلمذ می کردم. متنها بعضی روزها به درس نمی رفتم و خودم مطالعه می کردم و بدون نیاز به استاد متوجه می شدم که منظور کتاب چیست. آقای میرزا محمدباقر کمره‌ای هم به قدری استعداد داشت که بدون شرکت در درس و به صورت مطالعه شخصی مطالب کتاب را درک می کرد و حتی از خود استاد هم بهتر می فهمید». (۵)

مرحوم کمره‌ای در مقدمه کتاب فقه فارسی خود اجازات اجتهاد خویش را از مراجع وقت عینا آورده است. این اجازات از آیات: ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسین نائینی، شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی، و حاج آقا ضیاء عراقی از علمای نجف است. دو اجازه هم یکی از حاج شیخ عبدالکریم حائری و حاج شیخ ابوالقاسم کبیر قمی از مراجع وقت قم آورده‌اند. دو اجازه دیگر یکی از مرحوم آقا محمدرضا مسجد شاهی و آقا میرزا محمد صادق اصفهانی از مراجع وقت اصفهان در آنجا به چاپ رسانده‌اند. ایشان هم متن عربی و برابر آن ترجمه فارسی را طی صفحاتی چند در مقدمه جلد اول فقه فارسی آورده‌اند. در پایان آیت‌الله کاشانی هم متن آن اجازات را تأیید کرده‌اند.

#### آثار تألیفی وی در نجف

وی در نجف برخی فعالیت‌های نوشتنی داشته است. از آن جمله یکی فصل الخصومه فیالورود و الحکومه است که روی جلد آن از مؤلف چنین یاد شده است: «العلامة حجة الاسلام الحاج ميرزا محمد باقر». ضمیمه آن رساله دیگری با عنوان «فوائد اصولية و رساله فی تحقیق اسم المصدر». تاریخ چاپ این کتاب ۱۳۵۴ در مطبعة الراعی در نجف اشرف است. (۶)

اما اثر مهمی که در این سالها از وی در نجف، توسط همان مطبعة الراعی چاپ شده، کتاب «الدین فی طور الاجتماع» است که در دو جلد منتشر شده است. روی جلد آمده است: «الدین فی طور الاجتماع»، بیحث عن فلسفه الاجتماع العام و نظام الدین فی الاسلام. تألیف المیرزا محمد باقر الخمینی العراقي. سال چاپ کتاب ۱۳۵۶ ق (۱۳۱۶ش) است. این کتاب به زبان عربی نوشته شده و از نثر آن چنین معلوم می شود که نویسنده کاملاً به عربی وقت عراق تسلط داشته و کتابش را بسیار سلیس و روان تألیف کرده است. بخش اول از مجلد

اول آن ۱۴۸ صفحه وزیری و بخش دوم از مجلد اول ۱۷۶ صفحه در همان قطع است. (۷) برای شناخت اندیشه‌های وی مروری بر مهم‌ترین عناوین این کتاب داریم:

مجلد اول کتاب شامل ۱۲ مقاله و یک خاتمه است با این عناوین:

المقالة الاولى: فی تشخیص ماهیة الاجتماع و بیان حقیقه الوحدة فی الجمعیة.

الثانیة: فی روح الاجتماع و انه کیف یجری فی عروق الافراد.

الثالثة: فی تشخیص روح الاجتماع فی النظام الدینی.

الرابعة: فی بیان ناموس العصبیة و القومیة و قصوره فی تنظیم صلاح البشر.

الخامسة: فی ناموس الوطنیة و بیان خسران ابناءها المغرورین بها.

السادسة: فی تفسیر یا ایها الناس: انی رسول الله الیکم جمیعا.

السابعة: فی نظام المدنیة مرهون بالشعوبیة العلمیة.

الثامنة: تشخیص موضوع الشرافة و الامتیاز الاجتماعی.

التاسعة: العضو العاطل مضرّ بالمجتمع.

العاشرة: ناموس النماء الاجتماعی.

الحادیة عشر: ناموس الارتزاق الاجتماعی.

الثانیة عشر: العشق الصادق و الدعوی الكاذب.

الخاتمة: نظام الاصناف.

مجلد دوم این کتاب با عنوان «سفر النبوات» شرحی است از سیره انبیاء در اصلاح. وی با اشاره به دشواری‌های فکری پدید آمده در قرن بیستم و آثار منفی آن در ایجاد پراکندگی و اختلاف می‌نویسد: و قد وضعنا کتابنا «الدین فی طور الاجتماع» تبشیرا لهذا الاتجاه الفکری العام الساری فی قلوب الملل المتفرقة و تبیاننا لمجری الحیة العامة التي یسیر الیها بعوامل شتی شديدة التأثير فی میدانها و خصنا قسما منها بشرح سیره الانبیاء و رجال الاصلاحا لعام و سمیناه سفر النبوات (مقدمه ص ۷).

نثر کتاب به همین شکل تا به آخر ادامه یافته و نشان می دهد که مؤلف توان بالایی در نگارش به عربی روز داشته است. وی در مقدمه جلد دوم شرح می دهد که مجلد اول را در سال ۱۳۵۴ ق ( ۱۳۱۴ش) چاپ کرده و سال بعد آن به سفر حج مشرف شده و از صحرای نجد به استشمام فضای روحانی و ملکوتی حرمین پرداخته و اکنون در بازگشت، مجلد دوم را تقدیم کرده است. وی می گوید که پس از دیدن حرمین و آثار اسلامی فراوان در آنجا اکنون شوق بیشتری در انتشار این جزء دارد. بخش مفصلی از مجلد دوم در سیره حضرت محمد (ص) است. در ادامه از تاریخ زندگی مسیح (ع) و پس از آن از زندگی حضرت موسی (ع) سخن گفته شده است. یک بخش از این مجلد (صص ۹۸ - ۱۰۵) هم اختصاص به حجاب النسوان دارد که بحث روز بوده است. #

از آنچه گذشت، چنین به دست می آید که تا این زمان وی آثاری در نجف نوشته بود که نشان

می داد در فضای فکری جدید قرار گرفته و علاقه مند بوده است تا در جریان احیای افکار دینی در ایران که با رفتن رضاشاه وضعیت مناسبی در آنجا پدید آمده بود، نقشی فعال برعهده گیرد. به همین دلیل بود که به محض ورود به تهران، همکاری خود را با جریان های اسلامی نوین آغاز کرد و با افراد و تشکل های مختلف به همکاری پرداخت. این زمان نام او رانه تنها در زمره نویسندگان مرتب مجله آیین اسلام می بینیم بلکه در بسیاری از نشریات دیگر سهمی ارجمند از وی را ملاحظه می کنیم. وی در این سالها چندین کتاب را نیز نوشت که آقی چرندابی شرح آنها را در سال ۱۳۲۴ چنین می نویسد:

۱ - فوائد ربیعیه، ناتمام.

۲ - ایقاظ البشر.

۳ - اصول الفوائد الغرویه، دوره کامل. (۸)

۴ - حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری (قدس سره).

۵ - حاشیه بر کفایه.

۶ - العناوین و المباحث، فقه استدلالی عربی مطهرات.

۷ - الدین فی طور الاجتماع.

۸ - فصل الخصومه فی الورد و الحکومه به پیوست السیف المشهر (چاپ نجف).



۹- روحانیت و اسلام که دارای چندین بخش است و اسلام را از نظرهای مختلف مورد بررسی قرار داده و در نتیجه ثابت می‌کند که دین پاک اسلام برای برآوردن نیازمندیهای جهان امروزی کفایت می‌نماید. (۹)

ترجمه «کتاب الحسین (ع)» عبدالله علایلی

یکی از کارهای علمی کمره‌ای ترجمه کتاب تاریخ الحسین (ع) از عبدالله العلایلی، نویسنده و ادیب معروف مصری است. علایلی این کتاب را در دورانی نوشت که جهان عرب در التهابات سیاسی خاصی بسر می‌برد و زمینه برای نشر برخی از حقایق تاریخ اسلام آشکار شده و آثاری با گرایش معتدل سنی در مصر پدید آمده بود.

مرحوم کمره‌ای کتاب علایلی را در دو مجلد ترجمه کرد. جلد نخست آن که در کاظمین ترجمه شد با نام همّت بلند، پرتوی از زندگانی حسین بن علی (ع) بود که ترجمه کتاب سمو المعنی فی سمو الذات، اشعه من حیاة الحسین بود. این کتاب توسط کتابفروشی و چاپخانه مرکزی چاپ شد و روی جلد از مترجم به نام «محمد باقر خمینی» یاد شده بود. تاریخی که در انتهای مقدمه آمده است ۲۲ جمادی الثانیه سال ۱۳۵۹ ق (۱۳۱۹ ش) در کاظمین است.

جلد دوم این کتاب با نام تاریخ حسین بن علی علیه السلام بود که توسط شرکت سهامی چاپ فرهنگ ایران در سال ۱۳۲۴ چاپ شد و مرحوم واعظ چرندابی تبریزی مقدمه‌ای در شرح حال مرحوم کمره‌ای بر آن نوشت.

می‌دانیم که کتاب علایلی به لحاظ ادبی بسیار دشوار و ادیبانه نوشته شده بود و ترجمه آن به فارسی جز از کسی که تسلط بر آن داشت ممکن نبود. با این حال روشن است که نمی‌توانست فارسی بسان نثر عربی چندان ادیبانه باشد. یک نمونه چنین است: جانی از آن تن پاک در هوا پرید که تا همیشه با آن دورنمای هراس آور خود ستمکاران را شکنجه کند، و یک خواب‌های هولناکی در سر جفاکاران پدید آرد. ناله‌هایی از آن گلوی بریده برآمد و عالم غیب آنها را در بر گرفت تا برای کر کردن گوش مستبدان اندوخته باشد. شیون‌هایی بلند شد که شب آنها را پاسبانی کرد تا یک جنجالی چون آواز زنجیر بلند کند و دل گمراهان را جا کن کند. (۱۰)

کتاب «روحانیت و اسلام»

یکی از کارهای بدیع کمره‌ای نگارش کتابی با نام روحانیت و اسلام بود. این اثر را باید یکی از نخستین آثاری دانست که در باره نظام سیاسی اسلام در دوره جدید و پس از آغاز حرکت احیاء دین در دوره پس از

رضاخان نوشته شده است. اثر یاد شده همزمان شرحی از فقه سیاسی و اقتصادی اسلام است که مؤلف ضمن آن تلاش می‌کند تا پایه‌های حکومت اسلامی را در این بخش‌ها روشن سازد. این کتاب در دو جلد و با همت انجمن تبلیغات اسلامی منتشر شد. (۱۱)

به طور کلی می‌توان موضوع این کتاب را شرح نظریه اسلام در باب حکومت اسلامی و ارکان آن دانست. عنوانی که به بخش نخستین داده شده این است: اسلام و جهان قرن بیستم. مقدمه کتاب توسط بانی انجمن تبلیغات اسلامی یعنی شهاب پور نوشته شده و ضمن آن از آیت الله محمد باقر کمره‌ای به عنوان یکی از «مجتهدین و مفکرین بزرگ شرق و مصلحین اجتماعی و دینی و مفاخر اسلامی و ایرانی» یاد شده است. چنان که ایشان اشاره کرده کسانی تصور می‌کنند «اسلام دین کوتاهی است» یا به تعبیر امروز حداقلی. برخی هم چنان گمان می‌بردند که «قوانین سیاست و اجتماعیش به یک دوره مخصوص یا به یک جمعیت مخصوص نظر داشته است». این کتاب برای پاسخگویی به این گمان‌های باطل و با این هدف نوشته شده است که «عمومیت اسلام و دستورات آن را مُبرهن و ثابت نماید و کاملاً روشن کند که تشریحات و قوانین اسلام برای همه کس و همه وقت بوده» و «اسلام، یکتا دینی است که می‌تواند پاسخ به همه سؤالات معقول جامعه بشری بدهد». «اسلام همه مشکلات زندگانی بشر امروز را زیر نظر داشته، اسلام در همه این مشکلات چاره‌جویی کرده و بهترین راه را نشان داده» است.

برای نشان دادن محتوای این کتاب بهتر است مهم‌ترین عناوین آن را بیاوریم:

تشکیلات کشوری جهان؛ احساسات روحانی بشر؛ بشر از احساسات روحانی خود چه نتیجه می‌گیرد؛ مشکلات مجتمع بشری؛ برنامه اجتماعی اصلاحی برای اسلام در حل این مشکلات؛ راه تولید نشاط در تاریخ اسلام؛ ریشه‌های نظام مدنی و اخلاقی اسلام؛ تابلو کلیات قانونی اسلام؛ تاثیرات سرمایه داری در جامعه بشری؛ نظریه اسلام در مسلک سرمایه‌داری و اصلاح آن؛ در اختصاص زناشویی و تشکیلات خانوادگی؛ برنامه جامع اسلام در رفع این مفاسد؛ محاکمه راجع به بانوان در نظر اجتماعی اسلام؛ قانون مدنی اسلام با فرزند؛ عفت در نظر اسلام؛ تشکیلات آن؛ تشکیلات فرهنگی و برنامه آن در اسلام؛ تشکیلات جنگی در اسلام؛ آغاز جنگ بدر؛ تشریح قانون آموزش و پرورش نظامی.

ادامه این عناوین بحث تفصیلی مؤلف را از نظام نظامی‌گری در اسلام بر اساس تاریخ جنگهای پیامبر (ع) را ارائه می‌دهد. این مجلد ۲۶۸ صفحه ادامه پیدا می‌کند.

مجلد دوم در باره نظام اقتصادی و قضایی اسلام است که فهرست مطالب آن در پایان جلد اول آمده و از مطالعه کنندگان مجلد اول خواسته شده است تا نظرشان را نسبت به آن مطالب پیش از چاپ جلد دوم ارائه

دهند. گفتنی است که مجلد دوم به عنوان بخش دوم از جلد اول چاپ شده و من اطلاعی ندارم که مجلدی به عنوان مجلد دوم از آن منتشر شده است یا نه. عناوین مهم این مجلد که عمدتاً اقتصادی و قضائی است چنین است:

اهمیت اقتصاد در تاریخ جهان؛ آزادی ارز بازار؛ جریان و گردش ثروت؛ گردش سرمایه و پول؛ اعتبار و تعهد؛ تشکیلات اقتصادی در اسلام؛ تشکیلات فرمانداری و کارگزاری در حکومت اسلامی؛ تشکیلات عمران و آبادی در اسلام؛ قوه قضائیه در اسلام؛ مجازات و کیفر در اسلام.

در بخش تشکیلات عمران و آبادی، با اشاره به سیره پیامبر (ص) در تأسیس حکومت در مدینه و مراحل آن، یکی از ارکان آبادی را تشریح قانون هجرت دانسته و ذیل آن می‌نویسد: هجرت در اسلام رمز مدنیت و تشکیل اساس عمران و آبادی است. پیغمبر اسلام خواست عربان بیابانگری که پایه زندگانی خود را روی صحرانوردی قرار داده و دسته‌های چادر نشین خانه به دوش به وجود آورده بودند و دنبال چراگاه‌های باران‌گیر به هر سو می‌دویدند و برای چاه و چشمه آب و مرتع و گیاه بیابان خون همدیگر را می‌ریختند و غارت‌گری و چپاول را یکتا پشتیبان زندگانی و فضیلت مردانگی خود می‌دانستند، گرد یکدیگر جمع شوند و ده و شهر بسازند و قبایل مختلفه با هم بیامیزند تا خوی بیابانگردی از مغز آنان بیرون رود و تعصب ایلی از سر آنان بدر شود و به جای آن یک عاطفه خیرخواهی مطلق که نتیجه پرورش دین است جای‌گیر و زندگی آنها به کارهای اجتماعی و صنعتی و پیشه‌وری و بازرگانی که مبادی تمدن است پیوندد. (۱۲)

تلاش برای ترویج فقه فارسی مستدل

یکی از کارهای کمره‌ای پس از بازگشت به ایران، آن هم در شرایط حساس کشور که دین‌زیر فشار گروه‌های کمونیست و لائیک، نگارش فقه فارسی با مدارک آن بود. شهاب پور بنیانگزار انجمن تبلیغات اسلامی و چاپ‌کننده این کتاب، در مقدمه مجلد اول این کتاب نوشته است: عده بسیاری از مسلمانان هستند که در اثر پیش‌آمدهای زندگی نتوانسته‌اند معلومات دینی کافی اکتساب کنند و روی این اصل مقلد مجتهدین بزرگ گریده‌اند، ولی میل دارند علاوه بر این، اصل و ریشه مسائل را نیز بدانند... اما از آنجا که وقت و موارد خاص زندگی آنها اجازه نمی‌دهد که تحصیلات دینی کافی انجام دهند، می‌خواهند از طرف مجتهدینی که به معلومات آنان اطمینان کافی حاصل است، کتبی نوشته شود که مسائل دینی یا فقه اسلامی را با ذکر مدارک گوشزد نماید و چون در رساله‌ها این منظور عملی نشده و به علاوه چنین کتبی کمتر در عالم اسلام نگارش یافته است، همه تشنه و مشتاق آن هستند.

عنوانی که مرحوم کمره‌ای بر این کتاب سه جلدی گذاشت، چنین بود: «فقه فارسی با مدارک، فروع دین و نصوص احکام».

مجلد اول آن در باب نجاسات و مطهرات است که در ابتدای آن اجازات علمی مؤلف از مراجع وقت نجف و قم و اصفهان درج شده است. این مجلد شامل ۱۴۴ صفحه است. مجلد دوم این کتاب شامل مباحث کتاب صلات تا خمس است که در ۳۹۲ صفحه چاپ شده و تاریخ اتمام نگارش آن ۱۳ بهمن ۱۳۲۲ ش (هفتم صفر ۱۳۶۳) می‌باشد. مجلد سوم آن ویژه حج و عنوانش رهنمای حج است. عنوانی که روی صفحه نخست کتاب آمده و به جز کلمه رهنمای حج بقیه شرح محتوای آن، چنین است: رهنمای حج و مناسک مفصل به ضمیمه تاریخ و جغرافیای مکه معظمه و مدینه طیبه و مسائل امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و تولی و تبری، جلد سوم، فقه فارسی با مدارک فروع دین و نصوص با مدارک فروع دین و نصوص احکام تألیف اعلم الفقهاء و المجتهدین آیه الله کمرئی، نشریه فوق العاده انجمن تبلیغات اسلامی با شرکت آقای نوریانی مدیر روزنامه آئین اسلام. بهاء ۶۵ ریال و با جلد مرغوب ۸۰ ریال. چاپخانه سروش.

این کتاب در ۲۷۲ صفحه در تاریخ حرمین و فقه حج است و در نوع خود، آن هم در آغاز دوره احیای دینداری در ایران، کاری بکر و بدیع بوده است. نقشه‌ها و تصاویر چندی هم درباره اماکن مقدسه در این کتاب آمده است. نوریانی مدیر نشریه آئین اسلام بود و آشکار است که نوعی همکاری و هماهنگی میان عناصر مذهبی و اندیشمندان دینی این دوره وجود داشته است.

#### همکاری کمره‌ای با مطبوعات دینی

اگر قرار باشد فهرستی از مقالات ایشان در مطبوعات دینی دهه بیست و سی گردآوری شود، لیست بلند بالایی خواهد بود. عمده این مقالات در دهه بیست در آئین اسلام است که ژیش از این همه اشاراتی به آن داشتیم. وی مقالات و سرمقاله‌هایی هم برای نشریه حیات مسلمین که متعلق به مصطفی رهنما بود می‌نوشت. وی همچنین از همکاران نزدیک مرحوم حاج سراج انصاری بود و ما به دفعات نام وی را در مجله مسلمین با مدیریت مرحوم انصاری ملاحظه می‌کنیم. ارائه این لیست، می‌بایست به وقت دیگری موکول شود و با جستجو در مطبوعات دینی نام مقالات وی اعم از تألیف و ترجمه به دست آید.

علاوه بر مطبوعات، وی در مجالس مذهبی هم که توسط انجمن تبلیغات اسلامی یا مؤسسات اسلامی دیگر برگزار می‌شد، شرکت می‌کرد. از جمله در جشن مبعث در سال ۱۳۲۳ که با حضور سید هبه‌الدین شهرستانی در تهران برگزار شد، محمدعلی خلیلی و سپس محمد باقر کمره‌ای سخنرانی کردند. (۱۳)

وی در این سالها تشکلی هم به عنوان هیئت روحانی منتظم درست کرد و بیانیه‌هایی از طرف آن در مجله آیین اسلام به چاپ رساند. (۱۴)

مقالاتی هم در همان نشریه تحت عنوان قرآن و تبلیغات از وی منتشر شد.

کتاب «هدیه عید نوروز یا عروس مدینه»

یک کتاب داستانی با عنوان بالا که به صورت نمایشنامه نوشته شده از آقای کمره‌ای در دست است که مع الاسف تاریخ چاپ ندارد. روی جلد این مطالب (این همه) آمده است:

مبارزه اسلام با یهود.

تبریک عید سعید

بادت بهشت نوید

شکر شکن سخنی است

دریاب «هدیه عید»

جوانان و دوشیزگان بیشتر بخوانند

هدیه عید نوروز یا عروس مدینه

یک نمونه از فداکاری و شجاعت در اسلام.

به قلم توانای آقای کمره‌ای

قیمت ده ریال.

کتاب شرح چند پرده نمایش و جمعا در ۶۷ صفحه تنظیم شده است. این اثر را باید یکی از نخستین متن‌های نمایشی دینی در دوره جدید دانست. کتاب به کوشش سید حسن موسوی خادم و حسین عاصی تهرانی چاپ شده و این دو مقدمه‌ای هم با عنوان تذکری به جوانان روشنفکر و اصلاح طلب در دو صفحه نوشته اند. این دو از شاگردان مرحوم کمره‌ای بوده‌اند که نامشان را روی آثار دیگر وی هم ملاحظه می‌کنیم. این کتاب باید پیش از سال ۱۳۷۱ق که در آن سال خصال شیخ صدوق با ترجمه کمره‌ای چاپ شده، منتشر شده باشد، زیرا در صفحه پایانی کتاب حاضر به انتشار آن نوید داده شده است.

## کمره‌ای و ترجمه آثار شیخ صدوق

ترجمه متون کهن حدیثی شیعه، یکی از زمینه‌های اصلی کارهای علمی مرحوم کمره‌ای بوده و در این باره چندین اثر مهم از شیخ صدوق را به فارسی ترجمه کرده است. این ترجمه‌ها بیشتر پس از سال ۱۳۳۳ ش است.

کتاب خصال با ترجمه و شرح فارسی آقای کمره‌ای به عنوان سومین نشریه مدرسه حضرت عبدالعظیم (ع) در سال ۱۳۷۵ - ۱۳۷۱ ق (توسط کتابفروشی اسلامیة) چاپ شده است. امالی صدوق هم با ترجمه شیوا و ساده آیت الله کمره‌ای - عنوانی که روی جلد آن آمده - از دیگر کارهای ارزشمند وی است که قاعدتا در همین دهه سی به چاپ رسیده است. وی در مقدمه، شرحی از روزگاری که در خدمت آیت الله مسجد شاهی در اصفهان بوده (سال ۱۳۰۷ ش) به دست داده است.

کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق هم با ترجمه مرحوم کمره‌ای و توسط انتشارات اسلامیة به سال ۱۳۷۸ ق (۱۶ تاریخ انتهای مقدمه ۱۳۳۸، ۲. ش) در دو مجلد به چاپ رسیده است. مقدمه هفتاد صفحه‌ای این اثر یکی از نوشته‌های با ارزش کمره‌ای است که ضمن آن، افزون بر ارائه نگرشی به تاریخ اسلام، در باره موضوع کتاب یعنی مهدویت و نیز زندگی و زمانه شیخ صدوق مطالب سودمندی ارائه کرده است. یکی از مباحثی که وی طرح کرده طرح نقش تحقق حکومت اسلامی بر اساس مطالبی است که در روایت مهدویت در باره یک حکومت ایده آل ارائه شده است. عنوانی که وی به این بخش داده چنین است: ترکیب نقشه اصلاح کتاب و سنت در تجدید حکومت اسلامی. (۱۵)

کمره‌ای همچنین ده مجلد از بحار الانوار را شامل مجلدات «السماء و العالم» با عنوان آسمان و جهان ترجمه کرده است.

از دیگر ترجمه‌های مرحوم کمره‌ای ترجمه کتاب نفس المهموم و نفثة المصدور از مرحوم حاج شیخ عباس قمی است که مقتل امام حسین (ع) است. این اثر هم توسط کتابفروشی اسلامیة در سال ۱۳۷۹ ق (۱۳۳۹ ش) به چاپ رسیده است. گویا مترجم نام این ترجمه را رموز الشهادة گذاشته و اخیرا با نام در کربلا چه گذشت به چاپ رسیده است. مرحوم کمره‌ای کتاب الغارات ابواسحاق ثقفی (م ۲۸۳) را هم به فارسی درآورد که در سال ۱۳۵۶ ش توسط فرهنگ اسلام در تهران به چاپ رسید. یکی دیگر از ترجمه‌های معروف مرحوم کمره‌ای ترجمه کتاب اصول کافی است که در چهار مجلد شامل متن عربی با ترجمه فارسی است.

دو کتاب «کانون حکمت قرآن» و «کانون عفت قرآن»

کتاب کانون حکمت قرآن تفسیر سوره لقمان است که وی برای برخی از شاگردان خود که نامشان هم روی صفحه اول کتاب آمده، یعنی ابوالقاسم کریمی و حسن موسوی خادم و آقای حسین عاصی ارائه می‌کرده است. روی همین صفحه نخست آمده است: به هزینه جمعی از مسلمین و علاقمندان شاه عبدالعظیم. در مقدمه این اثر، مطالبی هم در باره روحانیت و اصلاح وضعیت آن آمده و گفته شده است که ما در سال ۱۳۲۱ نشریه‌ای با عنوان دستور اتحاد روحانیین چاپ کردیم و این مطالب را در آن گفتیم. سپس می‌افزاید: خلاصه این نشریه تمرکز بودجه و تزویج آن بر مشاغل از روی یک اساسنامه منظم بود. روی این زمینه روحانیت یک اداره منظمی می‌شود که تمام افراد آن به عنوان کارمند حقوقی می‌توانند به انجام وظایف مربوطه خود قیام کنند (کانون حکمت قرآن، ص یج).

مقدمه یاد شده که در سال ۱۳۲۳ ش نوشته شده است به تفصیل بحث از احیاء دین را در عصر جدید دنبال کرده، روی نقش روحانیتی که دقیقاً با مبانی دین آشنا بوده و گرفتار مشکلی نباشد، تأکید کرده است. وی در باره برخی از به اصطلاح مبلغان دینی، یعنی دوره ۶گردهای قرآن خوان یا کسانی از پهلوانان زورخانه ها که قرآن را روی بازوی خود می‌بندند با تندی یاد کرده می‌نویسد: آنها از گدایان کوچک‌نشین و دوره‌گرد که قرآن را با وضع ننگین حمایل کرده یا روی دست گرفته و گاهی آواز خود را با لهجه درست یا غلط و نغمه خوب یا منکر به تلاوت آن بلند می‌کنند، شروع می‌شوند و دسته قرائت خوانان مجلس فاتحه و سر قبور و دنبال اینها دسته‌ای داش‌های زورخانه و پهلوان یزدیها (که قرآن‌های کوچک را روی بازوها می‌بندند) دنبال آنها بچه‌های نُتُر و عزیز مادر که برای حفظ و حراست مامان جانش برایش خریدند دنبال اینها مطبوعه‌چی‌ها و کتابفروش‌ها و... تا برسد به بنگاه‌های رادیوی دول جنگجو و محارب ... همگی عَلم قرآن را به سینه می‌زنند و در شمع قرآن می‌چرخند، ولی نه دیده‌ای دارند که از نور قرآن استفاده کنند و... (۱۶) #

وی در این مقدمه مفصل برای ارائه یک نمونه مبلغ خوب یا به قول خودش نابغه عصر شروع به بیان شرح حال زندگی سید جمال الدین اسدآبادی می‌کند که به نوشته وی « یکی از ستارگان تاریخ با عظمت قرآن است». این بحث که در حدود سی صفحه به طول می‌انجامد شرحی از زندگی سید جمال و مسائل دوران اوست که وی بیان کرده و در پایان خود را ادامه دهنده برنامه‌ها و طرح‌های او می‌داند. یکی از آن طرح‌ها ارائه یک تفسیر خوب و زنده از قرآن است که نمونه‌اش همین تفسیر سوره لقمان است.

کتاب کانون عفت که تفسیر سوره یوسف است و در قالب ۸۴ جلسه تدریس و سپس تدوین و ضمن ۲۸۵ صفحه به چاپ رسیده، گویا مجلدی بعدی کتاب کانون حکمت می‌باشد. روی جلد آن نوشته شده است: دهمین نشریه مدرسه سیار حضرت عبدالعظیم (ع) و در چاپخانه موسوی تهران چاپ شده که البته سال چاپ آن در جایی از کتاب نیامده است. نویسنده در مقدمه شرح داده است که مدت‌ها این متن آماده بود، اما وسائل طبع و نشر آن فراهم نبود تا آن که آقای سید ابوالقاسم کریمی فرزند مرحوم سید محمدتقی صدر المحدثین همّت کرده آن را به چاپ رسانده است.

#### فعالیت‌های سیاسی کمره‌ای در نهضت ملی

علی القاعده، کمره‌ای باید وی یکی از روحانیون فعال در جریان رخدادهای نهضت ملی باشد. تا این زمان که این مطلب را می‌نویسم، از چند مورد این فعالیت‌ها آگاهم. یکی اشاره‌ای است که خود وی به قانون اصلاح انتخابات توسط دکتر مصدق و موضعگیری خودش با انتشار یک بیانیه در قبال آن دارد که شرح آن ذیلا خواهد آمد. دیگری رساله‌ای است در ۳۲ صفحه با عنوان رساله انتخابات. (۱۷)

این رساله که تاریخی در ابتدا و انتهای آن نیست، می‌تواند مربوط به انتخابات مجلس هفدهم باشد که گویا وی برای مجلس کاندیدا شده است. در نخستین عبارت آن چنین می‌خوانیم: «بنده هیچ طمع و رغبتی در وکالت نداشته و ندارم، زیرا آن کسانی که با افکار و نوشته‌های من بنده آشنا هستند، مرا بسیار بزرگتر از یک وکیل می‌شناسند». به نظر وی کسی شایسته وکیل شدن است که مردم دنبالش بیایند، نه آن که خود دنبال آن بدود: «کسانی که به تک و دو می‌افتند و با بند و بست‌های نامشروع و به وسیله زور و زر و فریب وکیل می‌شوند یا زبانم لال به توسط بیگانگان، که چه عرض کنم؟».

وی سپس از این عناوین سخن گفته است:

منظور از انتخابات، تشکیل حکومت ملی است. آزادی در اجتماع. تشکیلات در حکومت ملی (در اینجا از لزوم وجود سازمان‌ها و تشکیلات در یک حکومت ملی سخن می‌گوید). انقلاب مشروطیت. کودتای ۱۲۹۹ (وی می‌نویسد: این کودتا با همه عیوبی که داشت حسن اثرش این بود که حکومت ایران را از غلاف کهنه و صخیم شاهزادگان و خاکهای وابسته بیرون کشیده و در محیط عمومی ملت آورد. وی مشکل عمده این دوره را برای تحقق سازمان قانونی، که در پی مشروطه پدید آمده بود، شرکت نفت انگلیس و اخلاص بیگانگان می‌داند). انقلاب سوم (که این بار باید با انتخابات فراهم شود).

کناره‌گیری و نفاق دو پهلو (در اینجا از قاعدین سخن می‌گوید).



علت اصلی کناره گیری. جلب نفع شخصی. رل نفاق دو پهلو بازی می کند.

نفوذ خوانین و عمده ملاکین. (در اینجا از اقدام مالکین برای آوردن مردم بر سر صندوقها انتقاد شده و می نویسد: راستی چه لذتی دارد که انسان در یک محیط گوسفندی زندگی کند و مثل گرگ خود را بر جان و عقیده یک مشت مردم نادان فرمانروا داند. وی این بحث را مفصل تر از سایر مباحث آورده است.)

رأی فروشی. (در اینجا ضمن بحث در باره آیت الله کاشانی می نویسد: کوشش آیت الله کاشانی در انتخابات دوره پانزدهم منجر به گرفتاری ایشان و همراهان گردید. بنده شرف مصاحبت ایشان را داشتم و در این سفر بیشتر به حُسنِ نیت و ثبات قدم و دلسوزی وی برای ملت و کشور پی بردم و تا مدتی که در زندان با ایشان همراه بودم، از روی جوش و خروش می فرمودند تقصیر من چه بوده است که با این وضع فجیع مرا گرفتار و زندانی کرده اند). مداخله دولت وقت.

فصل دوم: پایه های حکومت ملی و اصلاحات پارلمانی:

واحدهای اجتماعی و احزاب (در اینجا شرحی از اهمیت وجود احزاب در نظام پارلمانی به دست داده است). پیش قراولان انتخابات (در اینجا از شرایط یک وکیل سخن گفته است).

مبارزات معقول انتخابات. اعلام خطر و انقلاب سوم.

اینها عناوینی است که در این رساله انتخاباتی آمده است.

در سالهای پس از کودتای ۲۸ مرداد، علی القاعده کمره ای مانند بسیاری دیگر در لاک خود خزیده و صرفاً به کار ترجمه متون دینی پرداخته است. همان گونه که گذشت امالی و خصال و کمال الدین صدوق و تعدادی دیگر در فاصله سالهای ۱۳۳۵-۱۳۳۸ ترجمه و نشر شده اند. آخرین کار علمی - سیاسی وی که در آغاز شروع جریان اصلاحات در سال پایانی دهه سی بوده، مقالاتی است که در باره شرکت بانوان در انتخابات نوشته و شرح آن در ادامه آمده است.

نکته دیگر در باره فعالیت های وی در جریان نهضت ملی، شرکت او در کنفرانس صلح وین در سال ۱۳۳۱ است که متمایلان به جنبش چپ به آن روی خوش نشان دادند. در این کنفرانس یک روحانی دیگر با نام علی اکبر برقی هم شرکت کرد که سبب برهم ریختن موقعیت وی در قم و تبعید او از این شهر با توصیه آیت الله بروجردی شد. این کنفرانس قرار بود در سال ۱۳۳۹ نیز تشکیل شود که نشد. کمره ای که در این سال، مقالاتی در این باب در نشریه تجدد نوشته بود، آنها را در جزوه ای فراهم آورد و تصویری از خود را در حال سخنرانی در کنفرانس قبلی، در ابتدا و انتهای آن درج کرد. وی در مقدمه می نویسد: «من در کمیته

تدارک شرکت در این کنگره جهانی به عنوان یک مفرد و صاحب نظر در امر صلح جهانی شرکت کردم. اظهار صلح ۶جویان و پرمعنای من اعضای این هیئت تدارک را به خود جلب کرده بود و من در سال ۱۳۳۱ در کنگره جهانی صلح وین شرکت کردم، فعالیت صادقانه و افکار درست و عمیق من در این کنگره متشکل از ۸۵ ملت جهان تأثیر بسزائی کرد و در نتیجه،

۱. مرا به عنوان چهارمین شخصیت آسیا و هفتمین شخصیت جهان معرفی کردند.

۲. مرا به عضویت شورای جهانی صلح مفتخر ساختند».

این مقالات همگی در باره کنفرانس عالی صلح و اهمیت آن در تأمین صلح جهانی است. متن این مقالات به هیچ روی جنبه مذهبی ندارد و صرفاً از زاویه دید سیاسی به مسأله صلح پرداخته شده است. تاریخ انتشار مقالاتی که در این کتابچه آمده از ۲۵ فروردین ماه ۳۹ تا تیرماه ۱۳۴۰ می ۶باشد.

کمره‌ای در کنار انقلاب سفید، برابر نهضت روحانیت

زمزمه اصلاحات از زمان روی کار آمدن دولت امینی آغاز شد و مطبوعات هم به آرامی عرصه‌ای را برای طرح برخی از این مباحث باز کردند. کمره‌ای سلسله مقالاتی در جریده تجدد (آذر ماه ۱۳۳۹) در باره جواز بلکه لزوم رأی دادن بانوان نوشت و این نشان می‌داد که در این باره افکار خاصی در سر دارد. اندکی بعد، زمانی که شاه به امریکایی‌ها تعهد داد که خود این اصلاحات را انجام دهد، امینی کنار گذاشته شد.

این نکته جالب بود که کمره‌ای، همشهری و همدرس امام خمینی بود و قاعدتاً در جریان شروع نهضت روحانیت، می‌توانست با توجه به سوابقی که در مسائل فکری - سیاسی داشت به عنوان یکی از ارکان نهضت اسلامی درآید، اما به عکس، در این مرحله به دفاع از انقلاب سفید پرداخت و تلاش کرد تا با زبان و قلم آن را توجیه دینی کند. بنا به نقل آقای مسعودی، امام هم از این بابت اظهار تأسف می‌کرد. (۱۸)

این که چگونه وی از میان آن هم روحانی و با وجود اختلاف عمیق روحانیت و مرجعیت با دستگاه پهلوی، وی در کنار دربار قرار گرفت و در برابر نهضت، امری است شگفت که باید تأمل بیشتری در آن کرد.

دفاع از لویح شاه در عین حال که می‌توانست زمینه‌ای در روشنفکری دینی کمره‌ای داشته باشد، اما در آن شرایط، از یک روحانی با سابقه‌ای مانند کمره‌ای پذیرفتنی به نظر نمی‌رسید و به تعبیر دیگر شگفت بود. کمره‌ای در دفاع تا آنجا پیش رفت که یک سخنرانی درباره انقلاب سفید کرد که از رادیو پخش شد. این امر سبب شد تا وی از سوی روحانیون انقلابی به شدت طرد شد و حتی چنان که ادعا شده است یک بار هم از دست برخی از جوانان انقلابی کتک بخورد. (۱۹)

اما مهم تر از سخنرانی آن بود که کتابچه‌ای درباره انقلاب ششم بهمن نوشت با این عنوان: دفاع از حق ملت مسلمان ایران تألیف: حضرت آیت الله آقای حاج شیخ محمد باقر کمره‌ای. در صفحه نخست این آیت قرآنی آمده است: «انَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»؛ جوهر فرمان خدا عدالت و احسان است. سپس افزوده شده است: ما اکثریت قاطع ملت ایران به پیشنهاد شش ماده‌ای اعلیحضرت محمدرضا شاه پهلوی رأی دادیم و با ایمان سرشاری از آن دفاع می‌کنیم.

این عبارت هم پایین همان صفحه اول آمده است: تنها این یک بحث علمی و فقهی است. هر مجتهدی اعتراض منطقی و معقول دارد بنویسد و یا تأیید داری بنویسد. اعتراض یا جواب با تسلیم بدان و عین تأیید در چاپ دوم منعکس می‌شود ان شاء الله. نشانی: شهر ری، محمد باقر کمره‌ای.

وی پس از یک مقدمه کوتاه درباره لزوم عدالت و اهمیت آن، ضرورت تشریح درست اصول شش گانه را طرح کرده و بنای بحث را بر آن نهاده است که به صورت ماده ماده آن اصول را مطرح و توضیحاتی از دید اسلام بدهد. در واقع، همان طور که در مقدمه آمده، مقصود از این نوشته آن است که روشن شود آیا آن شش ماده پیشنهادی با دیانت رسمی اسلام و مذهب جعفری که در قانون اساسی مذهب رسمی کشور قید شده است، موافقت دارد یا نه؟

نخستین ماده، اصلاحات ارضی است. از نظر وی این که کشاورزان دارای زمین باشند، مصداق روشن عدالت است و در این حرفی نیست؛ اما این که مالکان ناراضی‌اند و از این معامله کراهت دارند، از نظر وی اولاً بهتر این است که کراهت نداشته باشند. در مرحله بعد کمره‌ای با پذیرفتن این که کراهت دارند تلاش می‌کند تا ثابت نماید کراهت آنها مانع صحّت این معامله یعنی خرید زمین‌های آنان و فروش آن به کشاورزان نیست. اما این که چرا کراهت مانع صحّت معامله نیست برای این که این مالکان تابعیت ایران را دارند و هر قانونی که دولت ایران وضع کند، باید بپذیرند: تعهد تابعیت به همین معنی است که ملتزم شدید بهر قانونی که حکومت ایران وضع کند، برای کاری که در اختیار شماست... (ص ۱۰). در این صورت، مردم باید قانون دولت را بپذیرند.

راه دیگر اثبات عدم تأثیر کراهت مالکان در صحّت معامله، تقدّم حقوق عمومی بر حقوق شخصی است. به نظر وی تا به امروز، حقوق خصوصی مالکان عمده با حقوق عموم مردم و حق کشور مزاحمت آشکار نداشته ... اما امروز وضع به جایی رسیده که اگر حقوق عمومی مردم رعایت نشود، ملت و کشوری بر جای نمی‌ماند (ص ۱۸). وی در این بحث بارها از مالکان خواهش

می‌کند که با کمال رضایت و اشتیاق به اجرای این قانون کمک نمایند.

ماده دوم، فروش کارخانجات است که هدف آن تهیه پول برای خرید زمین مالکان و واگذاری آن به کشاورزان است. در این هم ایرادی نیست.

ماده سوم شرکت کارگران در سود خالص کارخانجات است. خوب «از نظر خدا چه کاری از این محبوب‌تر است که سهمی از خود کارخانه یا درآمدش به کارگرانی که نوعاً مستحق هستند، پرداخت شود؟» (ص ۲۳).  
ماده چهارم ملی شدن جنگلهاست که وضع آن در فقه شیعه روشن است.

ماده پنجم اصلاح قانون انتخابات است. وی بحث را با اشاره به لایحه اصلاح قانون انتخابات دکتر مصدق آغاز می‌کند. دکتر مصدق در آن لایحه گفته بود که فقط افراد با سواد حق رأی داشته باشند. کمره‌ای می‌نویسد: پس از انتشار آن، من بیانیه‌ای در انتقاد از آن منتشر کردم که خلاصه‌اش این بود. مجلس شورای ملی باید اساس یک حکومت ملی باشد. حکومت ملی، فشرده هرچه بیشتر آرای مردم کشور است که به وسیله نمایندگان خود در مجلس منعکس می‌شود. کشوری که نیمی از مردمش که بانوان هستند حق رأی ندارند، اگر رأی منحصر به همان باسوادها باشد، در صورتی که صدی هشتاد و پنج مردم کشور بی‌سوادند و عده سواددار هم بیشتر همان اعیان و اشرافند، حکومتی که در نتیجه آن به وجود آید یک حکومت اشرافی است با زشت‌ترین وجهی؛ و به حق باید این قانون را قانون فساد انتخابات نامید. کمره‌ای می‌افزاید، خوشبختانه آن قانون تصویب نشد.

اما آنچه در لوایح جدید تازگی دارد حق رأی برای زنان است که به نظر وی امری درست و صحیح است. در این باره استدلالی که کمره‌ای دارد این است که دو تصور از مجلس درازهان هست: یکی تسلط سیاسی و دیگری وکالت از طرف مردم برای تصرف در مسائلی که متعلق به خود مردم است. به نظر وی، کار مجلس، همین وکالت در اموال و اموری است که متعلق به مردم و ملک آنان است و آنان نمایندگان را برای تصرف در این اموال وکیل کرده‌اند. در این صورت، همان طور که مرد مالک است زن هم مالک است و بر اساس قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» است شامل زن و مرد می‌شود و بنابراین چرا باید نمایندگان، وکلای مردها باشند اما وکلای زنان نباشند؟ به اعتقاد وی: انتخاب وکیل در ماهیت خود بیشتر جنبه حقوقی دارد تا جنبه سیاسی و حقیقت آن اجراء و تدبیر و تسلط هر فردی است در حال و مال خود و هر فردی باید در آن صاحب نظر باشد و زنان هم این حق را به فطرت و وجدان و قوانین کلی اسلامی دارند (ص ۳۰). به علاوه دلیل داریم که زنان در بیعت عقبه کبری حضور داشته‌اند؛ چنان که زنان در بیعت غدیر هم بودند. وی بعد از آن، شرحی هم در باره حضور زنان در عرصه‌های مختلف از جمله پشت جبهه‌های جنگ پیامبر (ص) به دست داده است. بعد هم می‌گوید که او سلسله مقالاتی درباره جواز بلکه لزوم شرکت بانوان در انتخابات نوشته

که در نشریه تجدد شماره‌های ۱۲ تا ۱۲۷ منتشره از ۱۷ آذر سال ۱۳۳۹ به بعد نوشته که هر کس بخواهد می‌تواند به آن مراجعه کند.

ماده ششم تشکیل سپاه دانش است. وضعیت این ماده هم البته از نظر اسلام روشن است.

کمره‌ای در پایان می‌گوید که در تأیید آنچه گذشت یک تأیید غیبی هم رسید و آن این که در ۱۹ دی ماه ۱۳۴۱ که کنگره نمایندگان دهقانان در تهران تشکیل شد، ایشان مشغول خواندن قرآن بوده که یک مرتبه به این آیات از سوره نجم رسیده است: «آیا آگاه نشده است بدانچه در صحف موسی است و در صحف ابراهیم با وفاست که هیچ کس گناه دیگری بدوش ندارد؛ راستش این است که از آن انسان نیست مگر آنچه کوشش کرده «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَسْعَى. آقای کمره‌ای اندکی بعد استخاره می‌کند که باز آیه ۵۷ سوره یونس می‌آید: «آیا مردم برای شما آمده است پندی از پروردگار شما و درمانی برای آنچه در سینه دارید و هدایت و رحمت از برای مومنان».

این استخاره سبب می‌شود آقای کمره‌ای برای مشارکت در کنگره نمایندگان دهقانان از جای خود حرکت کند. وقتی به آنجا می‌رسد که بسیار شلوغ بوده و کارت ورود برای او نمانده است و ناچار بر می‌گردد. عصر آن روز به دبیرخانه کنگره می‌رود و برای روز سوم وقت گرفته، ضمن سخنرانی کوتاهی همین آیات را می‌خواند و «چند کلمه‌ای در تأیید کنگره و تشکر از بانیان آن به عرض حضار محترم» می‌رساند. (۲۰)

عنوان بعدی وی در این کتابچه این است که: «چه انتظار می‌رفت». وی در ذیل این عنوان، با شرح این که اوضاع مملکت وقتی بهبود می‌یابد که به آرای عمومی توجه شود و مردم خود سرنوشت خویش را در دست گیرند، می‌نویسد، اعلیحضرت همایونی به نقیصه توجه کرده «رجوع به آرای عمومی را پی ریزی کردند». سپس می‌افزاید، من ششم بهمن در شهر ری بودم و دیدم که هیچ گونه تحمیل و اکراهی در جلب مردم به پای صندوق‌های رأی به چشم نمی‌خورد. (ص ۴۹) وی گزارشی هم از سفر خمین خود می‌دهد که در آنجا نیز چنین بود و «از اینجاست که ما می‌گوییم اکثریت قاطع و قریب به اتفاق مردم کشور روی این شش ماده رأی داده‌اند».

اما عنوان «برخلاف انتظار» اشاره به مخالفت‌هاست که یک دسته، شعار اعتراضاتی به‌عنوان سم پاشی دادند و اعتراض کردند که چرا شاه به آرای عمومی مراجعه کرده است. کمره‌ای در اینجا باز هم به سیره نبوی استناد می‌کند که در حدیبیه هم که مشکلاتی در باره برخی مسائل پیش آمد، پیامبر (ص) دست به تجدید بیعت زد و به آرای عمومی مراجعه کرد! گونه‌ای دیگر از اعتراضات جنبه مذهبی پیدا کرده و «از طرف برخی از علما گفته می‌شود و بسا به صورت اعلامیه منتشر می‌گردد و به برخی فقها نسبت داده می‌شود». ایشان می‌گوید

که من از لحاظ دینی در این باره شرح دادم و البته «بحث و اظهار نظر علمی و فقهی از اشخاص شایسته و مطلع و فقیه آزاد است و همیشه در تاریخ اسلام نظرهای اجتهادی مختلف و متضاد وجود داشته؛ عقیده، خصوص عقیده علمی آزاد و محترم است؛ ولی نباید عقیده علمی را لکه‌دار کرد و ملعبه عوام و مغرضان نمود و به صورت اسلحه بر ضد حکومت وقت و خواست ملتی به کار برد» (ص ۵۲).

این کتابچه ۵۳ صفحه‌ای با چند پرسش تمام می‌شود که: آیا صحیح است دل پانزده

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/709>

## مناظره مذهبی شاه عباس اول با کشیشان پروتستان و کاتولیک

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۰ / ۱۰ / ۱۳۸۴

به تازگی کتاب «اسناد پادریان کارملی» به کوشش استاد منوچهر ستوده - از چهره های ماندگار سال ۴ - توسط انتشارات میراث مکتوب به چاپ رسیده است. انتشار این اسناد که حاوی مطالب مهمی از فعالیت مبشران پابرهنه کارملی طی سالهای ۱۶۰۸ - ۱۶۲۳ (۱۰۱۸ - ۱۰۳۲) در ایران است، می تواند گوشه‌هایی از اهداف اروپائیان را در ایران و نیز دامنه مباحثات دینی موجود در کشور ما را آشکار سازد. این اسناد که جمعا ۱۷۰ عدد می باشد، برخی مشتمل بر نامه‌های سلاطین و امرا و پاپ و کاردینال‌های اروپایی به شاه عباس و شماری هم نامه‌های داخلی میان رهبران هیئت کارملی و شاه عباس و دیگر امرای دربار صفوی است. طبعا پرداختن به جنبه‌های غیر دینی این اسناد، به این مقدمه مربوط نیست، اما در ارتباط با مسائل دینی، نکات و رخدادهای قابل توجهی در این اسناد مورد اشاره یا تفصیل قرار گرفته است که مرور کوتاه بر آن‌ها خواهیم داشت. نخستین حضور این افراد، آمدن به اصفهان به بهانه تبریک بازپس‌گیری تبریز از ترکها بود که شاه برای آن فتح نامه‌ای هم به نقاط مختلف از جمله اروپا فرستاده بود. (اسناد پادریان کرملی ص ۳۴) اسپانیایی‌ها پس از فتوحات شاه عباس، احساس کردند که می‌توانند از وی به عنوان یک متحد علیه ترکها استفاده کنند و به همین دلیل، در ارسال هیئت‌های مختلف تلاش کردند.

کارملی‌ها یا گروه پابرهنگان، فرقه‌ای گسترده از مسیحیان کاتولیک بودند که پس از سالها تحصیل و ریاضت، برای رواج مسیحیت به نقاط مختلف جهان می رفتند. آنان در ظاهر، هیچ چیزی نداشتند و جز در اندیشه دین نبودند. حمایت پاپ و پادشاه اسپانیا و دیگر امرای اروپا از این جماعت، و نگارش نامه‌های فراوان به شاه در وصف و اندر حمایت از آنان نشان می‌دهد که از اینان تا چه اندازه در مقاصد سیاسی استفاده می‌شده است. همراه این افراد، معمولا هدایایی فرستاده می‌شد که گاه عبارت از کتاب و بیشتر کتاب مقدس بود. از جمله در یکی از این نامه‌ها که آن را کاردینال سنجرسه برای شاه در سال ۱۰۱۶ فرستاده آمده است: و چون اینجانب را نهایت محبت هست، دو جلد کتاب عربی نشانه به خدمت فرستادیم که از پادریان بازیافت خواهند نمود (همان، ۳۸) خواهش پاپ آن بود تا احترام کافی به پادریان گذاشته شده و به آنان امکاناتی داده شود. به علاوه «حضرت ریم پاپا التماس می‌نماید به نواب اشرف که جماعت عیسویان که در مملکت هستند و آنچه

عیسویانی که از روم به دست می‌آید، عزت بدارند و به زور ایشان را محمدی نکنند». وی تأکید کرد که متقابلاً آنان نیز با محمدی‌ها که به اروپا می‌آیند به همین صورت برخورد خواهند کرد (همان، ۴۲) شاه عباس ضمن تأکید بر این مطلب، در پاسخ خود، از این نکته گلایه کرد که «حاکم هرمز و پادریان، غلام و کنیز ما را گرفته عیسوی می‌نمایند. از حضرت پاپا التماس داریم که مردم هرمز را منع نماید که با جماعت محمدی این قسم سلوک نکنند» (همان، ۴۴)

یکی از این رخدادها، نزاع مذهبی میان جماعت پادریان کارملی با گروهی از کشیشان پروتستان انگلیسی در حضور شاه عباس است. شاه عباس از سال ۱۱۲۰ به تدریج شروع به حمایت از انگلیسی‌ها در جنوب کرده رفت و آمد آنان را به بنادر ایران آزاد کرد. این مسأله مورد انتقاد شدید اسپانیایی‌ها واقع شده و آن را از طریق سفیر خود دان گارسیا به اطلاع شاه رساندند (همان ۱۸۶) شاه هم در مقابل می‌گفت: پادشاه اسپانیه مدت مدید است که اقرار نموده که محاربه با روم نماید و از آن تاریخ تا حال اثری ظاهر نشد و از این واسطه چندان منت بر من ندارد که انگلیس را از الکه خود بیرون کنم (همان، ۱۸۷)

شاه عباس، در این میان، ضمن بازی سیاسی با آنها، و در حالی که هیچ امیدی به حمایت و مدد اسپانیا نداشت، به طور شخصی، علاقه‌مند بود از رقابت میان این دو فرقه مذهبی، یعنی پروتستان و کاتولیک، یکی وابسته با انگلیس و دیگری اسپانیا استفاده کرده و در عین حال، بردانش مذهبی خود نیز بیفزاید. به همین جهت، مجلس مشترکی از آنان تشکیل داده، آنان را بایکدیگر روبرو کرده و از آنان خواست تا تفاوت‌ها نگرشی خود را در برای وی شرح دهند.

سند شماره ۱۴۷ این اسناد، اختصاص به گزارش این گفتگوها دارد که البته پادری‌های کارملی آن را تنظیم کرده‌اند. این رخداد مربوط به ماه رجب سال ۱۰۳۰ است. پادری جوان که رهبر کارملی‌هاست و نقش محوری در این اسناد دارد در یک سمت قرار دارد و در سمت دیگر جماعت انگلیس.

ابتدا شاه از احوال پاپ می‌پرسد که پادری وی سنت به او توضیح می‌دهد که پاپ پیشین در گذشته و پاپ جدیدی به جای او نصب شده است.

این مجلس، در عین حال، مجلس غذا هم بود و شاه بر آنان «شفقت نمود طعامی که درقاب خود میل می‌نمود فرمود که پادریان از آن قاب طعام تناول نمایند». سپس در باره جنگ جدید میان پادشاه له (لهستان) با ترکها پرسید که پادریان گفتند: آنان فتح داشته‌اند. شاه گفت از این جنگها آگاه است اما این را هم می‌داند که عن قریب ترکها با لشکری عظیم به سراغ آنان خواهند رفت. شاه همچنین به اختلافات میان اروپایی‌ها و عدم اتحاد آنان سخن گفت و این که این اختلافات سبب شده است تا ترکها در اروپا پیشروی کرده سرزمین‌های



تازه‌ای را بگیرند. شاه عباس، گفت که «سلاطین فرنگیه» یا «کم‌زور» هستند و یا «کم غیرت از دین حضرت مسیح» به طوری که حتی نتوانسته‌اند یک بزغاله از ترکها بگیرند (همان، ۶۹).

در این مجلس، کم کم بحث به مسائل دینی کشیده شد با اشاره به جلسه‌ای که پیش از آن بوده و ضمن آن جماعت انگلیس، کاتولیکها را متهم به بت‌پرستی کرده بودند، قرار شد تا این بحث بار دیگر مفصل طرح شود. ابتدا در مسأله روزه گرفتن. پرتستانها تأکید کردند که خداوند روزه را واجب نکرده است. در مقابل، پادریان کارملی با اشاره به این که روزه در همه آیین‌هاست، به محکوم کردن پرتستانها پرداختند. سپس شاه از پادری جوان کاتولیک پرسید: انگلیس خاج به سر خود با دعا نشان می‌کند یا نه. جواب داد که نه. دیگر سؤال نمود اگر صورت‌های اولیا و پیغمبران دارند و سجده می‌کنند یا نه؟ پادری نیز جواب داد که انگلیس ندارند.

در پایان این مذاکرات، شاه علاقه خود را از نزدیک شدن به جماعت انگلیس ابراز کرد و دلیلش آن که پادریان و نمایندگان دولت اسپانیا به او خلاف فراوان گفته‌اند. مقصود وی قول و قرارهایی بود که در باره محاربه با ترک گذاشته و هیچ گاه به آنها عمل نکرده بودند. این بحث میان شاه و پادریان ادامه یافت و آنان اصرار داشتند که در این باب، خلافتی گفته نشده است. (همان، ۲۱۱ - ۲۱۳). اما حکایت مهم دیگری که در این اسناد به آن پرداخته شده، مسیحی شدن چند نفر ایرانی توسط پادریان کارملی است که افشا شده و بر دامنه اختلاف میان شاه و کارملی‌ها افزود. اسنادچندی از این مجموعه، اختصاص به این ماجرا دارد. این پنج نفر که مسیحی شده بودند، در جنوب توسط نیروهای امام قلی خان دستگیر شده و به اصفهان باز گردانده شدند. نخستین سند (سند ش ۱۵۵) نامه امام قلی به حاکم اصفهان است که در این باره از پادری جوان رئیس پادریان کارملی پرسش شود. به علاوه، پرسش شاه از پادری مطرح شد که: مگر ازین عزت و نان و نمک از خوان نواب اشرف معقول می‌باشد که در عوض این عزت، پادری مردم مسلمان و رعیت اشرف، عیسوی کند؟

پاسخ پادری این بود که: هرگاه عیسویان از گرجیان و ارمنی به پیش نواب اشرف می‌روند و می‌خواهند و می‌طلبند که بدین حضرت محمد (ص) در آیند، نواب اشرف جماعت عیسویان را در دین افضل موجودات محمد(ص) در می‌آورد یا نه. و اهل اسلام با شادی و عیش و به عزت تمام در شهر می‌گردانند؟ پس همین قسم بر محمدی که نزد پادری می‌آید و طلب دین عیسی صاحب ما می‌کند، یقین است که او را عیسوی خواهد کرد.

وی در پاسخ خود، طعنه‌ای هم زد که آن کسانی که عیسوی اند و محمدی می‌شوند. به طمع مال دنیا یا ترس از شمشیر است، اما من فقط با «کلمه» عیسوی می‌کنم.

به جز مسائل دینی که البته دامنه آن ادامه یافت، بحث جاسوسی نیز مطرح بود و دربارصفوی تلاش می‌کرد تا در این زمینه هم تحقیقاتی به عمل آورد. بحث رفتن اینان به هرمز و گرفتن سفارش از پادریان کارملی، مسأله‌ای بود که می‌بایست مورد تفحص قرار گیرد. پادری جوان آن یک سفارش نامه معمولی می‌دانست که برای رئیس کارملی‌ها هرمز در باره این افراد نوشته است. در آن سفارش نامه اسامی این افراد چنین آمده بود: الیاس، اسکندر، یوسف، ابراهیم و الله وردی. (همان، ۲۲۹) با توجه به اسامی این افراد، این احتمال بود که این افراد پیش از آن مسیحی بوده، سپس مسلمان شده و دوباره به دین پیشین خود باز گشته‌اند.

شاه عباس که آگاه بود در این باره مقاومت کند، البته این نکته را تأیید می‌کرد که: ما چند هزار عیسی را به دین حضرت محمد (ص) درآوردیم، اما پادری چند نفر را بدین خود درآورده است (همان، ۲۳۳). ادامه تحقیقات در باره مسیحی شدن این افراد و اعتراف آنان و تعقیب و پیگیری کارملی‌ها برای نجات جان آنها و در نهایت سنگسار کردن دو نفر از آنان به امر نواب اشرف در خوراسگان - روستایی نزدیک اصفهان - طی اسناد بعدی به تفصیل آمده است. پادریان فرنگی تلاش زیادی برای رهایی این افراد کردند، اما «چون امر نواب اشرف شده، کارمشکل» شده و غیر قابل برگشت بود: «همین وقت ملازمان حاکم، با جارچی سوار شدند و به تمام شهر گردانید و جارچی به آواز بلند جار زد که امر شاه است که هر مسلمان که دین حضرت محمد را دوست دارد سنگ بردارند و برند در محل قتلگاه به واسطه سنگ باران کردن و سوزانیدن دو نفر که از دین در رفتند و عیسی شدند» (همان، ۲۴۳).

در این وقت، شماری از علمای اصفهان فرصت را برای تحریک شاه بر ضد مسیحیان مغتنم شمرده، دامنه کار مسیحی کردن مردم را بیشتر از آنچه پادریان عنوان می‌کردند، می‌دانستند: جماعت طالب علمان از پادری مذکور شکایت دارند که بیشتر از پنج نفر عیسی نموده است. و شخصی بود که گفت هفت نفر. و پادری جوان و پادریان دیگر از این مقدمه آزرده بودند که راست نگفتند. و اهل علوم آزرده بودند و شکایت به خدمت پادشاه نمودند از یک رساله که بیک زاده رومانیه نوشته بود در باب ردّ دین. وسیله از نوشتن این رساله این بود که چون یکی از پادریان پرتگس به اتفاق بیکزاده در خانه میر زهگیر تراش مباحث می‌نمودند و فارسی درست نمی‌توانستند گفت، بیکزاده فارسی نموده به خدمت میر مذکور فرستاد، در تاریخ ۱۴ شهر سپتامبر سنه ۱۶۲۲ و از عربیه شهر شوال سنه ۱۰۳۰. و این رساله جمیع طالب علمان و اهل اسلام را آزرده بود. همچنین دیگر کتاب به جواب بیکزاده کردند به درستی. و بسیار شکایت به نواب اشرف نمودند (همان، ۲۳۴). اینها مسائلی بود که علمای اصفهان پیش از ماجرای کشف آن پنج نفر توسط امام قلی به شاه می‌گفتند، اما «هرچه مذکور می‌شد، تغافل می‌نمود». پس از کشف آن ماجرا، شاه عباس احساس کرد مسأله جدی است. به علاوه، با کشف این مسأله، شایعات در اصفهان بالا گرفت و گفته شد که «پادری جوان چند هزار اسلام را

به دین عیسی درآورده». شاه می‌دانست که این شکایت یعنی این که پادری پنج یا هفت هزار نفر را مسیحی کرده باشد، باطل است. شاه عباس از اصرار برخی از علما، ناراحت شد و گفت: این جماعت از ما چه می‌خواهند و چه تزویر می‌گویند. سبب ایشان آن است که در میانه ما و سلاطین پادشاهان فرنگیه دشمنی باشد. (همان، ۲۳۵)

این اعتراف، به روشنی نشان می‌دهد که علما در باره مواضع شاه نسبت به دوستی با سلاطین فرنگیه، و میدان دادن به مسیحیان در اصفهان، انتقاداتی داشته و با آن موافق نبوده‌اند.

بعد از آن، چنان که از اسناد به دست می‌آید، پادریان از سوی مردم اصفهان تحت فشار قرار گرفته و در این باره به نواب اشرف شکایت بردند. در این باره از شاه خواستند «رقمی شفقت نمایند که احدی مزاحمت به حال این فقیران نرساند» و مانند روزهای اولی که آمده بودند، همچنان محترم باشند. (همان، ۲۴۷).

در جمع تلاش شاه عباس، آن بود تا اصفهان را به صورت مرکزی درآورد که همه مردمانی از هر کشور بتوانند رفت و آمد کنند و بر عظمت و اقتصاد این شهر بیفزایند. در این زمان، اروپائیان درخواست‌های زیادی داشتند و شاه عباس نیز با همان فکر، فرامین فراوانی صادر کرد تا امکانات لازم در اختیار آنان گذارده شود. این اسناد در پایان همان کتاب و با تلاش آقایان ریشار و روح بخشان آمده است. با این حال، آنی از منافع مالی و اقتصادی غفلت نمی‌کرد و به علاوه، وقتی از اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها ناامید شد، با کمک کشتی‌های انگلیسی، بساط ۱۱۷ ساله پرتغالی‌ها را از هرمز بیرون ریخت و بندرعباس را به جای آن به صورت یک مرکز تجاری درآورد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/710>

## شهید حقانی و وضعیت فرهنگی - مبارزاتی قم در اوائل دهه پنجاه (مروری بر پرونده وی در ساواک)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳ / ۱۰ / ۱۳۸۴

چکیده: شهید غلامحسین حقانی از چهره‌های روحانی مبارزی است که از آغاز جوانی سر درس امام خمینی حاضر شده و دل‌باخته ایشان بود. پس از آغاز نهضت روحانیت همراهی خود را با امام ادامه داد و در قالب یک روحانی و مبلغ دینی در این سوی و آن سوی مشغول فعالیت‌های دینی سیاسی بود. این مقاله به بررسی کتاب شهید حقانی به روایت اسناد ساواک پرداخته است. شهید غلامحسین حقانی از چهره‌های روحانی مبارزی است که از آغاز جوانی سر درس امام خمینی حاضر شده و دل‌باخته ایشان بود. پس از آغاز نهضت روحانیت همراهی خود را با امام ادامه داد و در قالب یک روحانی و مبلغ دینی در این سوی و آن سوی مشغول فعالیت‌های دینی سیاسی بود. شاهد آن که نام وی را روی برخی از اعلامیه‌های صادره در حوزه علمیه قم در سالهای ۳ - ۴۴ مشاهده می‌شود.

مرحوم حقانی از سال ۱۳۴۵ به بعد، وارد فعالیت‌های بیشتری شد و ساواک نیز به مراقبت از وی پرداخت. مرکز ثقل فعالیت ایشان در بندرعباس و گهگاه در شیراز بود که در این باره اسناد معتنا بهی در این کتاب وجود دارد.

اما دو بخش از این کتاب که اهمیت ویژه دارد یکی مربوط به دستگیری وی در سال ۱۳۴۵ و بازجویی مفصلی است که از او به عمل آمده و ضمن آن نکات جالبی از فعالیت‌های فرهنگی موجود در قم درج شده است. در این بازجویی وی از دو تشکل؛ یکی مؤسسه اصول دین و دیگری جلسات اسلام شناسی که زیر نظر دکتر مفتاح بوده مطالبی بیان داشته که جالب توجه است. وی هدف اصلی مؤسسه اصول دین که بعدها نام در راه حق هم ضمیمه آن شد، مبارزه با تبلیغات مسیحیت و اثبات حقانیت اسلام می‌داند. مرحوم حقانی از بنیانگذاران آن یاد کرده و به خصوص تأکید دارد که این تشکیلات را طلاب تهرانی اداره می‌کردند.

درباره جلسات اسلام شناسی دکتر مفتاح هم مطالبی بیان کرده و حاضران در آن محفل را بر می‌شمرد. این جمع معمولاً کسانی بودند که اهل قلم بوده و آثاری هم نوشتند که برخی زیر نظر دکتر مفتاح به چاپ رسید. خود آقای حقانی هم کتاب اسلام پیشرو نهضت‌ها را با همکاری یکی دیگر از اعضای آن جلسه به نام محمد مصطفوی نوشت که کتابفروشی محمدی آن را چاپ کرد.

در این بازجویی آنچه جالب توجه است سخن از اساسنامه‌ای است که شهید حقانی برای کسی در شیراز نوشته و به دست ساواک افتاده است. بند بند این اساسنامه برای آقای حقانی خوانده شده و از وی درباره آنها توضیح خواسته شده است. از آنچه در اینجا آمده چنین معلوم می‌شود که این اساسنامه به هدف ایجاد یک تشکیلات مخفی تدوین شده است. احتمال می‌رود که متن کامل اساسنامه در پرونده آن افراد موجود باشد.

در حوالی سال ۵۰ مرکز فعالیت آقای حقانی بندرعباس و به خصوص مسجد کوفه بوده و در این بخش نام شماری از مبارزان آن دوره مانند آقای عباس زائری و غیره هم دیده می‌شود. جالب است که عناوین این گزارش‌ها به طور عمده عبارت است از: موضوع: فعالیت انجمن ضد بهایی. یعنی این جلسات در قالب مبارزه بر ضد بهائیان بوده است. آقای حقانی جایی هم گفته است که در جلسه انجمن علاقه مندان به امام زمان در شیراز که مرکز آن در تهران است به سرپرستی جناب آقای شیخ محمود حلبی به توصیه آقای حلبی می‌رفته و برای برخی از جوانان درس عقاید می‌گفته است (ص ۲۶۳). این گزارش می‌توانسته برای ساواک گمراه کننده هم باشد. در عین حال برخی از جلسات انجمن ضد بهایی در شهرستانها عملاً رنگ سیاسی به خود می‌گرفت.

بخش مهم دیگر این اسناد مربوط به زمان دستگیری آقای حقانی در اوائل سال ۵۴ است. این دستگیری بر اساس اعترافات است که روی او شده و مهم ترین آنها این است که دست به تهیه گزارشی درباره اخبار مدرسه فیضیه قم و انتقال آن گزارش توسط عوامل مجاهدین خلق به فرانسه و درج آن در خبرنامه‌های خارج از کشور است. در این باره بازجویی‌ها بسیار مفصل و از آن روی جالب توجه است که آقای حقانی در باره وضعیت قم در این سالها نکات جالبی را بیان کرده است.

اینها اطلاعاتی است که ایشان قاعدتا زیر شکنجه‌های فراوان داده، بسیاری برای گمراه کردن بازجوها، برخی برای تبرئه خود و آنچه هم به ظاهر مهم است اطلاعات سوخته به حساب می‌آمده است. با این حال غالب آنها برای شناخت وضعیت قم قابل استفاده است.

بخشی از این مطالب درباره آقای موسوی گرمارودی است که آن زمان توسط مؤسسه اصول دین و شخص آقای خرازی به قم می‌آمد تا آموزش انشای فارسی به طلبه‌ها بدهد و در عین حال نوشته‌هایی که بنای چاپ آنها در مؤسسه در راه حق بود ادیت می‌کرد. وی در اوج مبارزات، هوادار مجاهدین بود و شعری هم سروده بود که یکبار در یکی از این جلسات آموزش زبان فارسی خواند و بار دیگر هم در جشن غدیر در مسجد قائم صفائیه بعد از منبر آیت‌الله خزعلی آن را قرائت کرد. آقای حقانی در این باره اشاره می‌کند که آن زمان حس دفاع از مجاهدین خلق در طلبه‌ها زیاد بود.

بخشی از اتهامات در باره فعالیت‌های وی در بندر عباس است که پاسخ‌ها هم می‌تواند در شناسایی وضعیت فرهنگی آن ناحیه و فعالیت‌هایی که صورت می‌گرفته است سودمند باشد.

مهم‌ترین اتهام وی اقدام به تهیه اخبار بوده است که بنا به نوشته مرحوم حقانی شخصی به نام میرلوحی که در مدرسه خان بوده با توصیه او گزارشی از فیضیه تهیه کرده و او گزارش مربوط به شلوغی فیضیه را به موسوی گرامرودی داده است تا به خارج بفرستد.

آقای حقانی یک جا نوشته است که فعالیت مجاهدین به هدف برانداختن رژیم و حکومت مشروطه و ایجاد و برقراری حکومت واحد اسلامی در ایران بوده است. بازجو درباره حکومت اسلامی از او پرسش کرده و آقای حقانی هم نیم صفحه‌ای در باره این نوع حکومت داده و می‌افزاید: منظور از براندازی حکومت مشروطه و برقراری حکومت اسلامی دخالت مستقیم مجتهدین از طریق مبارزه مسلحانه و به دست گرفتن حکومت با توجه به مبانی دینی و اسلامی است. (ص ۲۵۷).

در اینجا باز با اشاره به فعالیت خودش در دارالتبلیغ می‌افزاید که این قبیل جاها از ما تعهد می‌گیرند که در مسائل سیاسی دخالت نکنیم والا نمی‌توانیم در آنجا فعالیت کنیم (ص ۲۶۲). سپس به فعالیت‌های فرهنگی خود همراه با طلاب تهرانی اشاره کرده و فهرستی از آنان را که با یکدیگر در مؤسسه اصول دین فعالیت داشته‌اند بیان نموده است. بعد هم می‌گوید «بعد از فوت آیت‌الله بروجردی با عده‌ای از رفقا و فضلا از جمله آقای مکارم شیرازی و آقای محمد تقی مصباح به فکر افتادیم که گام‌هایی در راه اصلاح نواقص حوزه مانند اصلاح کتابهای درسی برداریم که در این زمینه چند جلسه‌ای تشکیل دادیم و با آقایان صحبت کردیم مخصوصا به علامه حاج سید محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان... بعد به عنوان نویسندگی در منزل آقای مفتاح عصرهای پنجشنبه، جلساتی تشکیل شد من هم گاهگاهی شرکت می‌کردم و در آنجا من با یکی از شرکت‌کنندگان در جلسه به نام آقای محمد مصطفوی کتابی را نوشتیم به نام اسلام پیشرو که کتابفروشی محمدی آن را نشر داد». یکبار هم جلسه‌ای با دکتر سیدحسین نصر داشتیم که در باره تحقیق در فلسفه غرب و نقطه شروع آن بود. همچنین با حاج آقا مهدی حائری هم که از طرف دانشگاه تهران در کانادا تدریس دارند جلسه‌ای داشتیم. همین طور با محمد تقی قمی. (ص ۲۶۳ - ۲۶۴). بعد از آن هم باز به حضور خودش در محضر آیت‌الله خوانساری و آیت‌الله شریعتمداری اشاره می‌کند که اظهار آن هم با هدف آن است که خود را از روحانیون مبارز جدا کند. به خصوص روی ارتباطش با آقا جعفر خوانساری - پسر آیت‌الله خوانساری - که معلوم بود برای چه چیز روی آن تأکید می‌شود.

این اطلاعات برای رد گم کردن و نشان دادن آن است که فعالیت غیر سیاسی است اما در عین حال اصل اطلاعات درست است و نشان از تماس‌های علمی حوزه با خارج از خودش در آن شرایط.

وی همچنین به برخوردهای میان طلبه‌های انقلابی و غیر انقلابی در قم اشاره می‌کند و این که علیه آقای گلپایگانی مطالبی می‌گویند و چنان می‌نمایاند که خودش در جرگه غیر انقلابی‌ها و حتی ولایتی‌هاست که آقای نجفی هم مشهورترین آنهاست. (۲۶۲) نیز می‌گوید که سال گذشته یک روز نزد آقای گلپایگانی بودم که دیدم ایشان خیلی متأثر هستند و بالاخره اظهار کردند که از دست یک مشت طلاب نادان و بیجه ناراحتم که چرا وقت گرانبهای خود را به جای این که به درس و بحث پردازند به انتقاد از این و آن مشغول می‌کنند و اوضاع حوزه را متشنج می‌سازند و اختلاف می‌کنند. آقای حقانی به دادن شهریه توسط اطرافیان آقای منتظری برای جذب طلبه‌های اصفهانی اشاره می‌کند که کسانی نگرفتند و میان طلاب و فضلاء اصفهانی اختلاف پیش آمده است. بعد هم می‌افزاید که اینها دارای همان افکار نوع طلبه‌های نجف آبادی هستند که یکی از آنها داماد آقای منتظری می‌باشد که مایلند آقای منتظری را هر چه می‌توانند پروبال دهند و آن طور که شنیدم از طرف ایشان میان طلاب اصفهانی شهریه تقسیم می‌کنند (ص ۲۷۱).

ساواک دنبال سرنخی برای اثبات ارتباط مرحوم حقانی با سازمان مجاهدین می‌گشت و در نهایت هم به خاطر همان گزارشی که وی از میرلوحی گرفته و به گرمارودی داده متهم به داشتن ارتباط با سازمان شده و دوازده سال محکوم شد. وی در بازجویی‌های بعدی هر نوع ارتباطی را با مجاهدین منکر شده و سعی می‌کند برخی از اطلاعات سوخته را مطرح کرده و خود را بیزار از آنان نشان دهد. وی می‌گوید که آقای معادیخواه خیلی از آنها تجلیل می‌کرد و چندین مرتبه با من صحبت کرد و خیلی میل داشت نظر مرا معطوف دارد اما با ادله ثابت می‌کردم که اینها صحیح نیست (ص ۲۸۵).

آقای حقانی در باره این که چه نوع کتابهایی می‌خواند شرحی عریض و طویل داده که جالب است و نشانگر نوع مطالعات عمومی یک طلبه در آن دوره. آثار شهید صدر مانند «اقتصادنا» و «البنک اللاربوی» و کتاب «مرجعیت و روحانیت» و آثار بازرگان از آن جمله است. کتاب‌های شریعتی را نخوانده و می‌گوید که خیلی مایل بودم که کتاب‌های دکتر شریعتی را بخوانم تا اشکالاتی که دیگران می‌کنند خودم بینم چون بعضی از دوستان ما مثل آقای محمدتقی مصباح یزدی با دقت کامل کتاب‌های ایشان را خوانده است و اشکالاتش را برای ما نقل کرده است ولی تا به حال نتوانسته‌ام کتاب‌های او را مطالعه کنم. کتاب‌های دیگری که می‌خوانده عبارت است از: تاریخ تمدن ویل دورانت، سیر حکمت در اروپا، زمینه جامعه‌شناسی، تأملات دکارت، دیباچه

ای بر رهبری، فلسفتنا، فروید و فرویدیسم، جنگ های شش روزه اعراب و اسرائیل، سرگذشت فلسطین و... (ص ۲۹۳ - ۲۹۴).

درباره موضع خود نسبت به شریعتی هم می گوید که چون مخالف بوده - و ظاهرا این مخالفت هم به خاطر رفاقتش با آقای مصباح - می نویسد که به خاطر مخالفت با کتاب های شریعتی «عده ای در قم سخت با ما مخالفت و در هر فرصتی که به دستشان می آید ما را فحش باران می کنند. چند سال قبل در شب عید غدیر مجلس جشن عمامه گذاری برای یکی از اقوام در منزل منعقد کرده بودم و علما را دعوت کرده بودم. روز بعد در مسیر، برخورد با معادینخواه کردم. سخت مرا به باد انتقاد گرفت که چرا آیت الله گلپایگانی و آیت الله نجفی را دعوت کردم. به واسطه همین شهرت بود که یک روز آقا رضا اصفهانی از حسینیه ارشاد نزد ما آمد و گفت که دکتر حاضر به بحث با شما است و به همین جهت روزی تعیین شد که آقای مصباح یزدی که یکی از رفقای ماست و کاملا نوشته های دکتر را مطالعه کرده و اشکالات عمیق و دقیق بر آنها را خوب می داند در تهران برود و با او مباحثه کند که اتفاقا در آن روز موعود تا ظهر آقای مصباح در آن منزل منتظر بود و دکتر نیامد و سر ظهر تلفن کرد که حال من خوب نیست در حالی که بعد از ظهر همان روز در محلی برنامه سخنرانی اجرا کرد. (ص ۲۶۵).

آقای حقانی در یکی از آخرین بازجویی ها که همه چیز روشن شده با صراحت می نویسد: وابستگی خود را به روحانیون افراطی از جمله حاج روح الله خمینی اعلام می دارم که آنان طرفدار جوانان مبارز هستند که منظورشان مبارزه مسلحانه به منظور برانداختن حکومت مشروطه و روی کار آمدن حکومت اسلامی است با انگیزه های مذهبی و اسلامی (ص ۳۰۲).

آقای حقانی مثل بسیاری از طلبه های مبارز دیگر از مبارزات مسلحانه راضی و از کار مجاهدین خوشنود بود تا آن که به زندان رفت. حتی اندکی هم از اوائل دوره زندان با آنان مناسباتی داشت اما به تدریج در اوین و در کنار روحانیون برجسته زندانی مانند آیت الله ربانی شیرازی و انواری از موضع گذشته دست کشید و برابر مجاهدین قرار گرفت.

زمانی که جمعی از روحانیون در زندان از قبیل آقایان طالقانی و منتظری و انواری و غیره فتوا دادند و سفره های جمعی میان مسلمانان و کمونیست ها را تحریم کردند مجاهدین از این کار آنان خیلی ناراحت شدند. در این باره موسی خیابانی که دومین فرد سازمان مجاهدین بعد از رجوی بود از طریق آقای لاهوتی که در حال انتقال از قصر به اوین بود، پیام زیر را از طرف مجاهدین نه خودش به روحانیون اوین رساند:

۱. شماها صلاحیت نظر دادن در مسائل اجتماعی را ندارید، زیرا همیشه دنباله رو هستید.



۲. حد خودتان را بشناسید و پا از گلیم خود بیرون نگذارید.

۳. آقای طالقانی! شما که همیشه خود را مجاهد می‌نامیدی و افتخار شاگردی و پیروی از محمد حنیف نژاد بوده چرا وقتی که علیه مجاهدین فتوا دادند عمامه ات را بر زمین نزدی.

۴. آقای غلامحسین حقانی! شما آدم منافقی هستی و تاریخ اسلام از امثال تو زیاد به خود دیده است.

این سند که به عنوان پیام مجاهدین خلق به روحانیون اوین داده شده و مربوط به سال ۵۵ بوده نشانگر دیدگاه‌های مجاهدین خلق نسبت به روحانیت و شخص آیت‌الله طالقانی است. آنان ایشان را از شاگردان محمد حنیف نژاد می‌دانستند!

آقای حقانی در هشتم شهریور سال ۵۶ آزاد شد و آنچنان که اسناد نشان می‌دهد مجدداً فعالیت‌های خود را آغاز کرده است.

مرحوم حقانی در هفتم تیر ماه ۱۳۶۰ در انفجار دفتر حزب جمهوری اسلامی که منافقین عامل آن بودند به شهادت رسید.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/713>

## تحفه هند (بخش نخست)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۵ / ۱۱ / ۱۳۸۴

گزارش سفر به هند (۸ - ۲۱ بهمن ۱۳۸۴)

بسم الله الرحمن الرحيم

ورود به دهلی

ساعت سه بامداد به فرودگاه امام خمینی آمدم. قرار بود ساعت پنج و نیم صبح روز شنبه هشتم بهمن به سوی دهلی پرواز کنم. هواپیمای ماهان قدری با تأخیر حرکت کرد. جوانی از تاکستان قزوین هم که عازم تحصیل در هند بود، ابراز رفاقت کرد و تا دهلی با ایشان مأنوس بودم. شماری از طلاب هندی هم در آستانه محرم عازم شهرهای خود در هند بودند تا در مجالس روضه خوانی منبر بروند. ساعت ۱۲ به وقت دهلی وارد فرودگاه این شهر شدم. فرودگاهی در حد فرودگاه مهرآباد که خبری از رنگ و لعاب موجود در فرودگاه‌های مدرن در آن دیده نمی شد. پس از اندکی تأمل و به هدف این که دست کم یکی دو روز بمانم، راهی شهر شدم. مبلغ ۳۲۵ روپیه پرداختم تا به نقطه‌ای در مرکز شهر که ایستگاه قطار و بازار اصلی بود برسم. بازار بسیار کهنه‌ای را دیدم که صد رحمت به بازار قدیم اصفهان. اتاقی در هتل لرد که مثل یک مسافرخانه درجه سه در مشهد بود گرفتم. مقدار پولی که باید پرداخت می شد شبانه روزی ۵۰۰ روپیه بود که چیزی حدود ۱۱ دلار می شد. پیدا بود که هتل با این قیمت امکانات زیادی نداشت. برای مثال هشدار داده شده بود که برای هر نوبت حمام گرفتن فقط ده دقیقه آب گرم دارد. همان عصری یک صد دلار را تبدیل به روپیه کردم که مقدار چهارهزار و سیصد و نود روپیه دادند. گفتند که این چند روزه هشتاد روپیه کم شده است. اینجا غالب افراد توانایی تکلم به انگلیسی مخلوط با هندی را دارند. این امر دست کم میان بازاری‌ها و مسافرکش‌ها و کارکنان رسمی دیده می شود.

فکر کردم عصری کجا می توانم بروم در حالی که جایی را در دهلی نمی شناختم. جایی که به من معرفی شد مقبره نظام الدین بود. یکی از سه چرخه‌ها را که «اتوریکشا» می گویند به مبلغ ۴۰ روپیه گرفته عازم شدم. یک قبرستان به شکل تکیه‌ای است از نظام الدین اولیاء از مشایخ صوفیه که چندین مقبره دیگر هم در اطراف آن

بود. از جمله مقبره امیر خسرو دهلوی شاعر معروف. به علاوه بسیاری از اولاد نظام الدین در اطراف آنجا مقبره داشتند. این مقبره دست فرزندان نظام الدین است که همه آنان نام خانوادگی نظامی را یدک می‌کنند. دست کم پنج جوان در محوطه بودند که خود را از اعقاب وی معرفی کرده و بزرگترها که پیران این سلسله‌اند دم و دستگاهی برای خود دارند. مدخل ورودی، بازارچه ای بود که همه گل فروشی داشتند. این گل‌ها که ده عدد آنها با نخ به هم بسته شده توسط مریدها خریداری شده و روی قبر نظام الدین یا امیر خسرو انداخته می‌شود. گاه به صورت درسته و گاه پر پر می‌شود. نخ آنها را هم کسانی به دستشان می‌بندند. در آن حوالی تعداد زیادی سنگ قبر به سبک سنگ قبرهای ایرانی دوره صفوی هست که هر یک به شکل یک تابوت سنگی است و معمولاً کتیبه آنها آیه‌الکرسی است. روی آنها هم نام و مشخصات مدفون در قبر است.

پدیده قابل توجه در آن حوالی، حضور صدها گداست که هر کدام به نوعی تلاش می‌کنند چیزی از اشخاص به خصوص خارجی‌ها بگیرند. کافی است فقط نیم‌نگاهی به آنان بکنی و احساس کند که دلت نرم شده. در آن صورت دیگر رهایت نخواهد کرد. به علاوه وقتی به یکی از آنان چیزی دادی باید منتظر باشی که سر و کله دیگران هم پیدا شود. بنابراین توصیه‌ای که آن است که چیزی به گدایان ندهید.

در گذشته که تصاویری از خیابانهای هند می‌دیدیم، معمولاً همان سه چرخهای پایی (ریکشا) و سه چرخهای موتوری (اتوریکشا) بود. اما اکنون دسته اول کمتر شده و بیشتر برای راه‌های محدود و دسته دوم در طول روز کار نقل و انتقال مسافران را به خود اختصاص داده‌اند. این دستگاه به دلیل آلودگی، گاز سوز شده‌اند و از این جهت نظر عمومی بر آن است که هوای آلوده شهر دهلی بهتر شده است. ساعت حوالی هشت شب بود که برگشتم. سر راه به یک پیتزایی رفته و غذایی خوردم. اینجا دفاتر تلفن بیشماری هست که با علامت اختصاری STD می‌توان آنها را شناخت. به یک دفتر تلفن مراجعه کرده و یک سیم کارت موقت گرفتم تا مدتی را که در اینجا هستم در استفاده از آن راحت باشم.

نزدیک محل اقامت من یک مغازه بود که ترتیب تورهای مسافرتی را می‌داد. به آنجا مراجعه کرده و گفتم که قصد سفر به آگره را دارم. ۲۵۰ روپیه برای یک مسافرت یک روزه به آگره درخواست کرد که دادم و قرار شد صبح اول وقت یعنی ساعت شش و نیم در آنجا آماده باشم.

آگره جزو اصلی‌ترین برنامه‌های توریستی است و تورهای ایرانی هم که معمولاً یک هفته‌ای و مبلغ آن در حال حاضر حدود ششصد و پنجاه هزار تومان است، برنامه دیدار از دهلی و آگره را دارند.

جای سکونت من در هتل لرد در بازار مرکزی و نزدیک ایستگاه مرکزی قطار بود. جایی بسیار کثیف که گویا دو سه ماه قبل هم انفجاری در آن رخ داده بود. در اینجا کمابیش خارجی‌ها هم هستند و قاعدتاً آن انفجار

هم به همین مناسبت بوده است. اما این بازار به قدری کثیف و پر رفت و آمد از آدم و گاو و سگ است که قابل وصف نیست.

تور یک روزه به آگره و دیدن نقاط تاریخی آن

صبح ساعت شش کنار دفتر مزبور بودم. از آنجا ما را به نقطه ای دیگر برده سوار اتوبوس کردند. فکر می‌کنم تا ساعت ۹ صبح هنوز در دهلی بودیم. آن قدر این طرف و آن طرف ایستاد و من دلش را نفهمیدم که خسته شدم. اما جالب است که صدای اعتراض هیچ کس در نیامد. به نظرمی آمد که این تور مخصوص هندی‌ها بود، چون خارجی آن فقط من بودم.

در طول راه می‌توان نمونه زندگی هندی‌ها را به دست آورد. زندگی بسیار فقیرانه. زندگی بسیار کثیف و غیر بهداشتی و زندگی شلوغ و در عین حال تحمل بالا. انواع حیوانات رها شده در خیابانها، دود بسیار زیاد اتو ریکشاهها، خرابی معابر و خیابانها، و نبودن امکانات مسکن که سبب شده است تا کپرهای بیشمار و بسیار کثیفی مردم زیادی را در خود جای دهد، هند را در ظاهر به صورت یک کشور فقیر نشان می‌دهد. اما آنچنان که می‌گویند بدنه اقتصاد هند نیرومند است.

راننده مراعات خرابی خیابانها را نمی‌کرد و یکسره در چال چوله‌ها می‌افتاد و انسان را به آسمان پرتاب می‌کرد. به علاوه، راننده دستش را به طور معمول روی بوق می‌گذاشت و هنوز قطع نشده دوباره شروع می‌کرد. جالب است که با این همه شلوغی و رفت و آمد کمتر تصادف ماشینی هست و شاید علتش همین بوقهای مکرر باشد که نوعی هشدار دائمی است.

حوالی ظهر بود که به آگره یا اگر رسیدیم. فکر می‌کنم دویست تا دویست و پنجاه کیلومتر راه بود. راهنما معمولاً انگلیسی - هندی صحبت می‌کرد. یعنی ترکیبی از دو زبان.

در آگره از چند نقطه باز دید کردیم. اول قصر شاهان مغولی هند که عمده بنای آن گویا از جهانگیر پسر اکبر شاه است. قصری عظیم که در کنار آن و در همان مجموعه دیوان خانه هم قرار دارد. من اطلاعات تاریخی و باستان شناسی در باره آنجا نداشتم. کتیبه‌ها همه آیات قرآن است. از بالای این مجموعه می‌توان تاج محل را هم از فاصله سه چهار کیلومتری مشاهده کرد.

بخش‌های مختلف این قصر را که چندین مجموعه به هم پیوسته است ملاحظه کردیم. روز تعطیل بود و نسبتاً شلوغ. اما پیداست، با این که این فصل برای اینجا توریستی است به دلیل آن که وسط سال است مسافر چندانی در اینجا نیست.

سپس برای ناهار به رستورانی رفتیم که من هم غذایی که برنج و سبزیجات در هم بود خوردم. سپس برای دیدن تاج محل حرکت کردیم. اینجا هم مثل قصر شاهی از خارجی‌ها ده برابر داخلی‌ها ورودیه می‌گیرند. آنجا از دیگران ۲۰ روپیه و از من ۳۰۰ روپیه گرفتند که شش هزار تومان می‌شود. در اینجا از هندی‌ها ۵۰ روپیه و از من ۷۵۰ روپیه گرفتند. تنها لطفی که به من کردند یک ظرف آب یک لیتری هم به من دادند.

این مکان در واقع گل سرسبد اماکن توریستی آگره بلکه ترجیحا بسیاری از نقاط هند است. در میان فضایی بسیار بزرگ ساختمان تاج محل که شاه جهان برای همسرش ممتاز محل ساخته در شکل یک ساختمان سنگ سفید تزیین شده و مهم تر از همه بسیار موزون دیده می‌شود. از چهار طرف شبیه یک دیگر است و در داخل هم بسیار متعادل و مزین و با سنگهای زیبا آرایش شده است. به طبقه بالای آن رفتیم و داخل ساختمان و بیرون آن را چرخی زدیم. تعدادی عکس گرفتیم. منهای تاج محل که در میانه است چند بنای دیگر هم در اطراف آن در گوشه‌ها قرار دارد. یک مورد را ملاحظه کردم که مسجد بود و کف آن مثل صفوف جماعت سنگهای زیبایی به شکل جانماز درست شده بود. امام جماعت آنجا حاضر بود و گفت که نامش صادق علی است و اسم پدرش هم که قبل از ده سال آنجا امام بوده، سابق علی بوده است. جدش هم همانجا نماز می‌خوانده است. وی گفت که روزهای جمعه نماز بر گزار می‌شود و روزهای دیگر هم ظهر و شب نماز جماعت در آنجا هستیم.

بنای تاج محل از محل ورود به دلیل حوض آبی که از ابتدا تا نزدیکی تاج محل است آن را زیباتر و رؤیایی تر کرده است. از حوالی پانصد متر آن طرف اجازه آمدن ماشین را نمی‌دهند. به علاوه اتوبوسها را دورتر گذاشته و توریست‌ها را با ماشین‌های دیگری به نزدیکی تاج محل می‌آورند.

تقریبا نزدیک غروب بود که سوار اتوبوس شده و حرکت کردیم. به فاصله حدود یک ساعت و نیم راه که از آگره بیرون آمدیم در شهری کوچک توقف کرده یک معبد بسیار بزرگ را مشاهده کردیم که گویند محل تولد کریشنا بوده است. یک بخش قدیمی و یک بخش جدید داشت و کنارش هم مسجدی بود که در آن، در آن سوی بود و در واقع پشتش به معبد بود. در اینجا به قدری نیروهای نظامی و انتظامی بودند که شگفت زده شدیم. اجازه بردن موبایل و دوربین نمی‌دادند. دلیلش را از پیرمردی پرسیدیم و شکسته فهمیدم که بین مسلمانها و هندوها بر سر این محل درگیری است. گویا تهدیدهایی هم برای انفجار شده و همین باعث شده بود که توریست‌ها را در دو نقطه نزدیک به هم دوبار به طور کامل چک می‌کردند.

در معبد مراسم زدن و خواندن بود. اتاق‌های کوچک در گوشه و کنار و در آنها هم تصاویری از کریشنا و غیره بود. تعدادی از افراد خود را روی زمین می‌انداختند و به طور کامل دمرو می‌خوابیدند و زمین را می‌بوسیدند.

از آنجا بیرون آمدیم. به قدری مسیر از محل اتوبوس تا این معبد کثیف و غیر بهداشتی و ناهنجار بود که واقعا از این همه بی تفاوتی شگفت زده شدم. انسان چه اندازه می‌تواند کثیف باشد. آن هم جایی که محل رفت و آمد خارجی‌هاست.

در راه، معبد دیگری دیدم که ظاهر آن چندان شکوهی نداشت و کسی هم نبود که برای ما توضیحی بدهد. پس از آن ماشین یکسره به سوی دهلی آمد که حوالی ساعت ۱۲ شب به آنجا رسید. خسته و کوفته به اتاق آمدم و افتادم. مهم‌ترین خسارت من در این سفر زیارت نکردن قبر قاضی شهید نورالله بود که اصلا نمی‌دانستم کجاست و با وجود تور هم امکان رفتن به آنجا نبود.

صبح روز دوشنبه ساعت ۹ از خواب برخاستم. بعد از صبحانه مختصری که نان و خرما بود، از هتل بیرون رفتم. تازه بازار به حرکت درآمده بود و همه مشغول جارو کردن کثافات شب گذشته بودند. معمولا اشغال‌ها را در گوشه و کنار جمع آوری کرده آتش می‌زنند و بر آلودگی هوای دهلی که به نظرم صدبار آلوده‌تر از تهران است می‌افزایند. هتل ما وسط بازار است و بسیار شلوغ و کثیف که توریست هم فراوان است. جایی که هتل من است مرز بین دهلی جدید و قدیم است. بافت قدیمی کاملا متفاوت با بخش تازه آن است و طبعا کثیف‌تر. اینجا که بازار قدیمی است مرز قدیم و جدید و در واقع بخشی از بازار قدیمی است.

در آن نزدیکی یک کافی نت پیدا کرده و نیم ساعتی به چک کردن میل‌ها و دیدن سایت‌های خبری مشغول شدم. خبر تازه ای از ایران نبود. تنها خواندم که گروگانهای سرباز ایرانی که دست عده ای بلوچ بودند قرار است آزاد شوند. سپس نیم ساعتی در خیابان‌های اطراف قدم زده و به اتاق برگشتم. قدری یادداشت نوشتم و باز استراحت کردم.

#### هفدهمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب دهلی

شب گذشته به آقای حجت الاسلام عسکری زنگ زدم. ایشان سابقا مجله التوحید به زبان اردو را آماده می‌کرد. اکنون مدرسه علمیه در دهلی دارد که یکی از معروفترین مدارس است. قرار است امشب عازم امریکا شود. ایشان محرم و رمضان را برای تبلیغ به امریکا می‌رود. وی گفت که آقای قرائی به دهلی آمده تا در نمایشگاه بین‌المللی کتاب شرکت کند. احساس کردم فرصت بسیار مناسبی است. به همین جهت عصری پس از آن

که قدری دلار داده و رویه گرفتم عازم نمایشگاه کتاب شدم به امید آن که هم کتابها را ببینم و هم آقای قرائی را. آقای سید علی قلی قرائی مترجم قرآن به انگلیسی از دوستان بیست ساله ماست که کتاب «کتابخانه ابن طاووس» و کتاب «میراث مکتوب شیعه» را با یکدیگر ترجمه کردیم. کتاب کوچک «اکذوبه تحریف القرآن الشیعه و السنه» را به انگلیسی ترجمه کرده و در مجله توحید انگلیسی چاپ کرد. ایشان حدود ۱۴ سال مدیر این مجله و مترجم اکثر مقالات آن بود.

از قضا وارد اولین سالن که شدم پس از عبور از یکی دو راهرو آقای قرائی را دیدم. یکی دوساعتی بعد از آن، به همراه ایشان در نمایشگاه بودیم و چند جلد کتاب خریداری کردم. آقای خلفان را هم که ناشر آثار قرآنی در امریکاست دیدم. ایشان را در سال ۱۹۹۷ در امریکا دیدم که فعالیت انتشاراتی در چاپ قرآن دارد و در اینجا هم قرآن را بسیار ارزان توزیع می‌کند. در واقع با ضرر این کار را انجام می‌دهد. یک قرآن به چهل رویه که می‌شود هشت صد تومان. یک ناشر آثار تاریخی دیدیم که چند اثر قدیمی را چاپ کرده و یا ترجمه کرده بود. کتاب مآثر الامراء در دو جلد به انگلیسی چاپ شده بود. کتاب منتخب التواریخ که آن هم تاریخ دوران مغولی است در سه مجلد چاپ شده است. شب برگشتیم و قرار شد اگر امکانش بود با آقای قرائی در یک هتل باشیم. شب بود که به هتل خودم برگشتم.

حوالی ساعت ۹ شب، سری به بازار زده و چند قطعه هدیه برای بچه‌ها خریداری کردم. ساعت ده و نیم شب صدای طبل و دهل از کوچه درآمد. زدم بیرون. مراسم دامادی بود. دسته ای طبال جلو و سپس عده ای جوان در پشت سر که می‌رقصیدند و سپس جمعیتی که چراغ‌هایی در دست داشتند و داماد در میان آنان سوار بر اسب بود و دو بچه پسر هم جلوی او نشسته بودند. گویا به امید آن که بچه اول پسر باشد. حرکت جمعیت تقریباً سریع بود و طبعاً بنده هم به اتاق برگشتم.

نگاهی به اطراف

امشب از سر خیابان، نان و پنیری خریداری کردم و آمدم. اندکی بعد تردید کردم که نانوا که نانها را با دست خودش درست می‌کرد، مسلمان بوده است یا کافر. نمی‌دانم علماً، بازاری را که بیست درصد جمعیت آن مسلمان هستند سوق مسلمانان به حساب می‌آوردند یا نه. احتیاط کرده، نانهای باقی مانده از قبل را با ماست و پنیر خوردم. آدم در اینجا قناعت را یاد می‌گیرد. هم از این جهت که چیز درست و حسابی برای خوردن گیر نمی‌آورد و هم از این زاویه که احساس می‌کند این مردم فقیر و لاغر و زحمتکش بسیار فقیرانه روزگار را بسر می‌برند و قانع اند و هر روز طلبکار کسی نیستند. در اینجا کسانی از هندوها که گوشت نمی‌خورند و در واقع «وجرتین» هستند معتقدند که خوردن گوشت باعث سرطان می‌شود. در حال حاضر تعدادی از

هندوها گوشت مرغ و ماهی می‌خورند. اینها گویا جوان ترها یا روشنفکرهایشان هستند. برخی هم فقط تخم مرغ می‌خورند. افراد متعصب اصلاً پروتئین‌های حیوانی استفاده نمی‌کنند گرچه شیر و فراورده‌های آن را فراوان استفاده می‌کنند. فلفل را هم که زیاد مصرف می‌کنند ضد سرطان می‌دانند.

در واقع همان طور که از قدیم شنیده بودیم، دهلی پایتخت گاوهاست. گاوها به راحتی در همه جا دیده می‌شوند. گرچه در حال حاضر در مراکز اصلی شهر یا به عبارت بهتر دهلی نو کمتر نمایان هستند و در عوض در دهلی قدیم بیشتر. دو برابر بلکه چند برابر آنها سگ در خیابانها رهاست. اینجا یعنی این شهر محل زندگی آدمها، گاوها و سگهاست که همه به نسبت در خیابانها حق حیات دارند و کسی نباید برای آنان مزاحمتی درست کند. تاکنون دریافته‌ام که این گاوها صاحب دارد یا نه. البته دیده شد که گاوهای نر برای بردن بار مورد استفاده قرار می‌گیرند. تیر آهن‌های بسیار سنگین را با دو عدد گاو نر می‌کشند. این که شبها گاوها در خیابانها می‌خوابند، نشان می‌دهد که کسی ادعای ملکیت برای آنها ندارد.

صبح روز سه شنبه با آقای قرائی کنار در ورودی نمایشگاه کتاب قرار گذاشتم. نمایشگاه از ساعت ده و نیم تا هشت شب باز است و قرار ما اول وقت بود. تا ساعت یازده و ربع ایستادم که نیامد. به نمایشگاه رفته و تا ساعت یک بعد از ظهر قدری از غرفه‌ها را تماشا کردم. در بخش خارجی آن، ایران دو غرفه داشت که یکی از خانه فرهنگ و دیگری آثار هنری و خطاطی به عنوان دارالقلم بود. کشورهای دیگر هم از جمله امریکایی‌ها و سعودی‌ها داشتند. در بخش سعودی کتاب المنهج التاريخی لمورخی مکة المکرمة فی القرن الحادی عشر را گرفتم تا شاید در ساعات بیکاری بخشی از آن را ترجمه کنم.

ساعت ۲ بعد از ظهر بود که به هتل آمدم. نیم ساعتی اینترنت گرفتم که مغازه ای در همین بازار است. برای هر ساعت ۱۵ روپیه باید داد. سپس برگشته مختصر خوراکی خوردم و خوابیدم. اکنون که این مطالب را می‌نویسم بعد از خواندن نماز مغرب حوالی ساعت ۷ است که در هتل نشسته‌ام تا خبری از آقای قرائی برسد و ببینم برنامه چیست. اگر نیاید فردا را با یک تور یک روزه به زیارت نقاط مختلف دهلی خواهم رفت.

تور یک روزه در دهلی و دیدن نقاط دیدنی

برای تور یک روزه مبلغ یک صد روپیه پرداختم و ساعت نه و نیم مراجعه کرده، مرا با یک نفر به جای دیگری در همان نزدیکی فرستادند. در آنجا اتوبوس منتظر بود و حدود ده نفری در آن بودند. یک ساعت آنجا ماند تا عده ای دیگر هم جمع شدند. تقریباً همگی هندی بودند و تنها من و یک نفر دیگر که استرالیایی بود، دو خارجی آن جمع بودیم. به قدری این اطراف کثیف است که قابل تحمل نیست. در کنار کوچه و خیابان افراد ایستاده بول می‌کنند و بوی گند ادار همه جا را پر کرده است. من فکر می‌کنم عمر این دیوارها



هم نصف است چون همیشه پایه‌هایش مرطوب است! اما ماشین که حرکت کرد و به نقاط دیگر رفت، معلوم شد که منطقه ما زیاده از حد کثیف است و نقاط تمیز هم در بخش دهلی نو وجود دارد.

در اینجا طوایف مختلفی بدون تعارض با یکدیگر زندگی می‌کنند گرچه میان هندوها و مسلمانان و سیکها در باطن اختلافات و رقابت‌هایی وجود دارد. به همین دلیل معابد که گاه از سوی مهاجمان در تهدید است، سخت کنترل می‌شود. تعداد مساجد دهلی هم زیاد است و من تقریباً سر اذان هر کجا بودم صدای اذان را آن هم از چند جهت می‌شنیدم. همین بازارچه ای که هتل من در آن است اول و آخرش مسجد است. در ظاهر لباس همه یکسان است و فقط سیکها هستند که عمامه به سر دارند. البته جوانان آنان کمتر از آن استفاده می‌کنند. عامه جوانان اینجا شلواری به پا و پیراهنی بر تن دارند که کوتاه است و روی شلوار افتاده است.

نخستین جایی که رفتیم یک معبد بزرگ بود که اجازه بردن دوربین و موبایل در درون آن را ندادند. به علاوه کفشداری هم در آن است و از همان ابتدا باید کفش‌ها را درآورد. این قاعده همه معابد مسلمانی و غیر مسلمانی است. به درون آن رفتیم. بتکده ای است با بت‌های زیبا و رنگارنگ که طلا هم در آن زیاد به کار رفته است. انواع خدایان که چندتایی معروفند و یکی نی می‌نوازد که همان کریشنا است. یک خدای دیگر که سرش سر فیل است و غیر ذلک که من از آنان بی خبر هستم. کسی هم نبود برایم توضیح بدهد. موسیقی زنده هم یکسره پخش می‌شد. در داخل معبد هم نیروهای مسلح حضور داشتند و مسلسل به دست ایستاده بودند. افرادی که وارد می‌شوند و هندو هستند در چند جا آنان را با آب و گل و غیره متبرک می‌کنند. وقتی برگشتم برای یافتن ماشین به در دسر افتادم که با کمک یک نفر دیگر پیدا کردم. پنج کتابچه عکس کوچک هم که از نقاط دیدنی مختلف هند می‌فروختند، هر کدام را به هشت روپیه خریدم.

در ماشین جوانی حدوداً بیست ساله کنار من بود که اهل بنگلور بود و هندو. وی با برادر و مادرش آمده بودند. باب صحبت را با او باز کرده و سعی کردم با آنها باشم تا هم از ماشین عقب نیفتم و آن را گم نکنم و هم توضیحاتی از او بگیرم. پرسیدم که بنگلور چه اندازه جمعیت دارد؟ گفت پنج میلیون. و افزود از همه طوایف مسلمان و هندو و سیک آن جا هست. پرسیدم: شیعه‌ها هم هستند؟ گفت: آری. از بهره و داودی و غیره هستند. رجا و ایجا نام این دو برادر بود.

در مرحله بعد ما را کنار قصر سلاطین دهلی بردند. از من یک ۱۰۰ روپیه گرفتند و از دیگران ۵ روپیه. در داخل هم یک جا فقط برای دوربین ۲۵ روپیه گرفتند. بخش‌های مختلف قصر را دیدم. یک موزه کوچک هم داشت که بخشی نسخ خطی شاهنامه و تیمورنامه و مختارنامه و نیز بخشی نقاشی‌هایی بود که شماری هم از سلاطین مغولی از جمله از اکبرشاه بود. وسایل دیگری هم مانند شمشیر و پارچه و غیر ذلک در این موزه

بود. تعدادی هم فرامین سلاطین آن وقت بود. قصر زیبایی بود اما چندان عظمت مورد انتظار در هند را نداشت. آرایش همه جا تلفیقی از هنر ایرانی و هندی و غیر ذلک بود.

بعد از آن به پارک بزرگی رفتیم که مقام برخی از چهره‌های برجسته خاندان گاندی بود. جایی برای راجیو گاندی. جایی برای ایندیرا گاندی و جای بزرگتر برای مهاتما گاندی که معمولا سران کشورها را در آنجا می‌برند. فکر می‌کنم اینها جایی است که خاکستر آنها را خاک کرده‌اند. جایی هم اختصاص به جواهر لعل نهرو داشت. پارک بسیار بزرگی بود که از این طرف تا آن طرف ما را پیاده بردند. گاهی هم راه ناهموار بود. بیفزایم که دهلی سرسبز و جنگل مانند است. کسی که از بالا به آن نگاه کند احساس می‌کند که دهلی در میانه جنگل واقع شده است. به هر حال پارک قشنگ و بزرگی بود. سر قبر مهاتما و نقاط دیگر می‌بایست کفش را در می‌آوردیم.

در مرحله بعد ما را برای ناهار به جایی که رستوران کوچکی بود بردند که غذای تندی خوردم و دهان مبارکم بسیار سوخت. نفهمیدم چه بود اما بعد قدری برنج آورد که خوردن آن از سوزش کاست.

جای بعدی که زیارت شد، ساختمان ریاست جمهوری و پارلمان هند بود که از دور به ما نشان دادند و گفتند که با دوربین لنز دار هم عکس نگیرید. آن اطراف خانه‌های مقامات ارشد است که بسیار هم جای قشنگ و مدرن و متفاوت با هرجای دیگر است. از آنجا به ایندیا گیت رفتیم که ساختمان یادبود هند است. قاعدتا باید از دوران انگلیسی‌ها باشد. مقام سرباز گمنام و جای رژه سربازان و غیر ذلک.

همه جا خوراکی‌های فراوان هست، اما نوعا محلی و دست ساز و غیر قابل اعتماد برای خوردن. با این حال هندی‌ها تأملی در خوردن نمی‌کنند.

در راه که حرکت می‌کردیم پدیده جالبی بود که روز اول هم دیدم و آن این که کودکان کتاب دست گرفته سر چهار راهها به مردم می‌فروختند. هر کدام ده پانزده کتاب در دست گرفته به مردم نشان می‌دهند و گهگاه مردم از آنان می‌خریدند.

جای بعدی که دیدیم قطب منار بود که مناره بسیار زیبا و قشنگی است با بناهای سلطنتی دیگر که در اطراف آن است. این بنا از حدود هفتصد سال پیش است. کتیبه‌های آجری فراوانی در آنجا از آیات قرآن و حدیث بود. یک نیمه بنایی بود که محرابی هم در آنجا قرار داشت. بناهای اطراف می‌توانست مسجد بزرگی را نشان دهد که رواق‌هایی داشته است. به هر حال تکه تکه برخی از قسمت‌ها مثل قصرهای ویران شده در آثار

باستانی از آن برجای مانده است. این بنا در سال ۱۱۹۳ میلادی توسط قطب الدین البیک ساخته شده و با آیات قرآنی زینت داده شده است. اینجا از من ۲۵۰ روپیه گرفتند و فکر می‌کنم از دیگران ۲۰ روپیه.

در راه مسجدی را هم در وسط میدانی دیدیم که بسیار ساده و بی آرایش بود و نامش مسجد حاج علی جان. در نهایت ما را به یک معبد دیگر بردند. از دور که دیدم، از رجا پرسیدم این تمپل است؟ گفت: آری، اما از هندوها نیست بلکه از بهایی‌هاست. از دور بنایی به شکل گل و غنچه ای در حال شکفتن در وسط یک پارک بسیار بسیار بزرگ بود. زیبایی این بنا سبب شده است تا اثر یاد شده به صورت یک اثر دیدنی درآید و جمعیت زیادی برای دیدن آن به آنجا بروند. در کاتولوگهای موجود در مراکز توریستی تصویر آن همه جا دیده می‌شود. راه طولانی را با پای برهنه باید طی می‌کردیم که به آن بنای مرکزی برسیم. در آنجا احساس کردم دختران و پسران جوان و خوشگلی را برای راهنمایی مردم در هر نقطه گماشته بودند. وقتی خواستیم وارد سالن شویم توصیه کردند، ساکت باشیم و عکس نگیریم و با موبایل صحبت نکنیم. تعدادی نیمکت بود که عده اندکی روی آن نشسته بودند. ما از کنار آنها رد شده از در دیگر خارج شدیم. ظاهراً اگر کسی تقاضا کند جزوات تبلیغی هم در اختیارش می‌گذارند.

در راه که باز گشتم دیدم که نام سلاطین مغولی روی خیابانهای دهلی گذاشته‌اند. فیروز شاه رود، اکبر رود، شاه جهان رود، و... این «رود» همان خیابان در لغت فرنگی است.

ساعت هفت شب بود که خسته و کوفته از اتوبوس تور، سر مین بازار یعنی بازار اصلی پیاده شدم. واقعا از حال رفته بودم. به هتل آمده سر و صورتی صفا داده شام مختصری خوردم و خوابیدم.

#### خانه فرهنگ ایران

صبح روز پنج شنبه بود که تلفن زنگ زد. آقای قرائی بود. ایشان گفت برای عصر ساعت ۶ برای رفتن به جنوب (حیدرآباد) بلیط گرفته است. بهتر است من به هتل ایشان بروم و همراه یکدیگر سری به خانه فرهنگ ایران بزنیم. ساعت ده و نیم بود که من به هتل بمبئی اورینت که نزدیک جامع مسجد و برابر باب عبدالله (در شماره اول) بود رسیدم. اندکی بعد ایشان آمد. اثاثیه را به اتاق بردیم. حسن فرزند مرحوم آقای وحید اختر استاد دانشگاه علیگر و شاعر بنام و مرثیه سرای زبان اردو هم بود. جوانی که بیست سال در کیهان و تهران تایمز انگلیسی در ایران کار کرده بود. سه نفری یک اتو ریکشا گرفته با زحمت عازم خانه فرهنگ شدیم که در خیابان زیبایی قرار گرفته بود. فاصله آن تا نمایشگاه بسیار نزدیک بود. در آنجا سراغ آقای خواجه پیری را گرفتیم. ما را راهنمایی کردند. وارد شدیم. اولین بار بود که ایشان را ملاقات می‌کردم. سابقاً در باره ایشان

زیاد شنیده بودم. اندکی پیش از انقلاب، نزدیک به ۲۷ سال قبل، ایشان به هند آمده است. گویا هدفش تحصیل بوده و پیش از آن هم اندکی درس خوانده بوده و بعد با توصیه مرحوم مفتاح عازم این منطقه شده است. از آنجا به لکهنو رفته و تحصیل را ادامه داده است. وی اولین بار در خانه نوادگان میرحامد حسین با نسخه‌های دستنویس مرحوم میرحامد حسین و نوادگان وی آشنا شده است. پس از آن در خط نسخه‌های خطی و میکروفیلم افتاده و تاکنون نزدیک به دوازده هزار نسخه میکروفیلم تهیه کرده و همین مقدار نسخه خطی در خانه فرهنگ فراهم آورده که فهرست آنها چاپ شده و به گفته ایشان در سایت آنان هم آمده است.

برای نماز به نمازخانه رفتیم که جناب حجت الاسلام آقای راستگو که به عنوان مبلغ ماه محرم آمده برای پنج نفر صحبت می‌کرد. بعد از صحبت آقای شکیب رایزن فرهنگی را دیدیم و همگی برای ناهار به سالنی رفتیم که چند استاد زبان فارسی هم بودند. آقای ابطحی رئیس مرکز تحقیقات فارسی هم بود که گویا امروز روز آخر کاری او بود و بنا بود که باز گردد. یک دوره چهارساله بوده و اکنون هم حوالی شش ماه بود که آنجا بود. بعد از ناهار دقایقی هم در اتاق آقای شکیب بودیم و سپس در ساعت سه و نیم از خانه فرهنگ بیرون آمده راهی نمایشگاه شدیم. آقای قرائی با آقای خلفان قراری داشت که نبود. من سری به غرفه سعودی‌ها زدم و کتاب اوقاف السلطان الاشرف شعبان علی الحرمین را گرفتم. از آنجا به هتل برگشته و ساعت چهار و نیم بود که راهی ایستگاه راه آهن شدیم. حوالی ساعت شش قطار به سمت حیدرآباد حرکت کرد و قرار است تا حوالی ۲۶ ساعت دیگر به آنجا برسیم.

حرکت به سمت حیدرآباد

قطاری که در آن بودیم نسبتاً مجهز بود و امکانات خوبی داشت. (مخفیانه عرض کنم که در دستشویی آن دوش حمام هم بود). شب را با راحتی روی تختی استراحت کردیم. تقریباً در تمام ساعات که بیدار بودیم با جناب آقای قرائی مشغول گفتگوهای فرهنگی مختلف از شرق و غرب بودیم. به خصوص که سالهای گذشته کمتر با هم بودیم و حرف فراوان بود. ایشان اطلاعاتی هم از هند در اختیار من می‌گذاشت که بسیار مغتنم بود. هر لحظه چایی و قهوه و کتلت و آب می‌آوردند. برای ناهار و شام و صبحانه که به آن ناشتا می‌گویند اول می‌آمد درخواست‌ها را می‌گرفت و سر ظهر یا شب می‌آورد. شب را پلو و یج یا برنج همراه با سبزیجات خوردیم که به آن بریانی می‌گویند. صبح املت و تاکنون که این مطالب را می‌نویسم هنوز ظهر نرسیده است. در اینجا هند را برای ساعات متوالی از پنجره قطار می‌توان ملاحظه کرد. هندی سرسبز با جنگلهای طولانی که به گفته آقای قرائی اکنون مقدار زیادی از آن از بین رفته است. با این حال همه این مسیر سبز و کشاورزی است. این کشور چندین کشور است که در درون یک شبه قاره قرار گرفته با فرهنگ و ملیت‌های مختلف و

پوشش‌های متفاوت و به خصوص ادیان مختلف. سرزمینی که همیشه به صادر کردن دین و معنویت از نوع خاص خود شهرت داشته است. با مردمی فقیر و زحمت کش و رنجی که از استعمار انگلیس همچنان بر چهره دارد.

حیدرآباد چه جایی است؟

ساعت حوالی هشت شب بود که به ایستگاه حیدرآباد رسیدیم. فرزند آقای علمدار حسین موسوی به استقبال آمده بود. بارها را ترخیص کردیم و برای اضافه بار ۲۰۰ روپیه دادیم. کارگرا هم مبلغی گرفتند و آنها را تا ماشین آوردند. در راه قدری در باره حیدرآباد صحبت شد. شهری است با شش هفت میلیون جمعیت و مرکز ایالت اندرا پرادش که ایالتی است با ۷۶ میلیون جمعیت که شصت و یک درصد آن باسواد هستند. در این ایالت بیش از پنج هزار کیلومتر خط آهن وجود دارد. منطقه کشاورزی است و به جز برنج و تنباکو محصولات دیگری هم دارد و به علاوه بخش جنگلی آن هم بسیار گسترده است. دمای در تابستان بین ۴۲ و ۲۰ و در زمستان بین ۳۲ و ۱۵ است. این ایالت در بخش جنوبی هند است و به آن حیدرآباد دکن هم می‌گویند که دکن هم از دکن هندی به معنای جنوب است.

در غرب و بخشی از جنوب غربی آن، ایالت KARNATAKA یا کرنا تک با مرکزیت بنگلور است، جایی که قریب سه هزار دانشجوی ایرانی هم زندگی می‌کنند. ایالت تامیل نادو هم در جنوب ایالت اندرا پرادش قرار دارد. در شمال آن هم ایالات ORISSA و CHHATTISGARH و MAHARASHTRA قرار دارد. خلیج بنگال هم در شرق این ایالت واقع شده است.

شهر حیدرآباد در زمان قطب شاهی‌ها که دو قرن بر این ناحیه حکمرانی کردند (قرن دهم و یازدهم هجری از ۹۲۳ تا ۱۰۹۸) تأسیس شده و در حال حاضر دو بخش شهر به هم وصل است، البته با یک دریاچه کوچک که یکی سکندرآباد است و دیگری حیدرآباد.

پیش از قطب شاهیان، سلسله بهمنی بر این بخش‌ها حکومت می‌کرد که در اواخر قرن نهم برخی از امیران منصوب از طرف آن در این مناطق به تدریج اعلام استقلال کردند. عادلخان در بیجاپور در سال ۸۹۵ دولت عادلشاهیان را تشکیل داد. احمد نظام الملک بحری در احمد نگر در سال ۸۹۲ سلسله نظام شاهیان را درست کرد و قطب الملک همدانی هم در سال ۹۱۸ سلسله قطب شاهی را با مرکزیت گلکنده در نزدیکی حیدرآباد که شهر مزبور هشتاد سال بعد از آن تأسیس شد، تأسیس نمود. گفتنی است که سلطان محمود بهمنی تا سال ۹۲۴ زنده بود و با مرگ او سلسله بهمنی پایان یافت. هر سه سلسله با دولت صفوی ارتباط داشتند و بعدها

به دست دولت مغولی یا گورکانیان (در زمان ارونگ زیب) برافتادند. قطب شاهیان در سال ۱۰۹۸ سقوط کردند و پس از آن امیران مغولی بر این ناحیه حکمرانی داشتند.

آخرین سلسله اسلامی که در اینجا حکومت می‌کرد، آصفجاهیان بودند که تا آغاز استقلال هند در حیدرآباد، هفت تن آنان حکومت می‌کردند و هنوز اماکن زیادی به نام آخرین آنان که نظام هفتم بود، نامیده می‌شود. از جمله حوزه علمیه نظامیه یا باشگاه نظامیه و غیر ذلک. برخی از وزرای آنان هم افرادی فرهنگی و تقریباً همگی شیعه بودند که از آن جمله خانواده سالار جنگ است که امروزه موزه و کتابخانه بزرگی به نام سالار جنگ سوم در حیدرآباد وجود دارد. کتابی با نام «تاریخ آصفجاهیان» که نام اصلی آن «گلزار آصفیه» است از خواجه غلام حسین خان خانزمان خان (۱۱۹۹ - ۱۲۶۰) به کوشش محمد مهدی توسلی توسط مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در سال ۱۳۷۷ چاپ شده است.

با قدرت گرفتن انگلیسی‌ها در این ناحیه، بسیاری از سلسله‌های محلی باقی ماند. برخی به دشمنی با آنان برخاستند و برخی دوستی داشتند. در جنوب آصفجاهیان روابط خوبی با آنان داشتند در حالی که تپو سلطان مخالف آنان بود. هر دوی آن‌ها هم شیعه بودند. سلسله آصف جاهی با انگلیسی‌ها همکاری می‌کردند و با این حال پس از آن که انگلیسی‌ها رفتند اینها تنها مانده و نیروهای هند حیدرآباد را تصرف کردند. نظام هفتم تا سال ۱۹۶۷ زنده بود.

در این شهر هم مانند شهرهای دیگر، طرفدارانی از همه ادیان می‌توان یافت. تعداد زیادی هم مسلمان در اینجا است که اکثرشان سنی و اقلشان شیعه هستند. شیعیان چنان که گفته شد در محله دارالشفاء و محلات نزدیک به آن هستند. سابقه اسلام در جنوب هند بسیار کهن و حتی از شمال آن بیشتر است. شمال هند با فتوحات نظامی مسلمان شد اما جنوب با رفت و آمد تجار و مهاجرینی که از طریق دریا به این سمت می‌آمدند. تشیع از دوره بهمنی‌ها به آرامی در اینجا پا گرفت اما توسعه جدی آن در زمان سلسله قطب شاهی و از همان آغاز آن بود. جامعه شیعه در اینجا تا پیش از شصت سال، فرهیخته‌ترین گروه‌های این جامعه به لحاظ فرهنگی بود.

سالها پیش یکی از دوستان ما با نام آقای مجتبی کرمی که زمانی به کارهای فرهنگی یا کنسولی در این شهر مشغول بوده - و زمانی در سفری یک هفته ای به ازبکستان بنده خدمتشان بودم - کتابی در باره حیدرآباد دکن با نام نگاهی به تاریخ حیدرآباد دکن نوشته است که دفتر مطالعات وزارت خارجه چاپ کرده و قابل استفاده است و من هم این کتاب را همراه داشتم و از آن استفاده کردم. با این حال این اثر نشانی کوچک از عظمت فرهنگی و مذهبی این شهر است.

در این شهر مثل سایر نقاط هند، ایرانیان شاعر و فرهیخته که به «آفاقی» شهرت داشتند، رفت و آمد داشتند و همواره شماری از آنان در دربار صاحب منصب بودند. البته در این اواخر تعدادی ایرانی برای کار به اینجا آمده‌اند که اکنون نسل دوم و سوم آنها اینجا هستند و مرکز سوگواری آنان به نام بارگاه حسینی است. این ایرانی‌ها از چندین نسل قبل تاکنون هستند و در اینجا چایخانه و رستوران و هتل دارند و بیشترشان یزدی‌اند. شاید فرصتی شود که بعداً در بارهٔ آنان بیشتر سخن بگوییم. اما منهای اینها، جماعت ایرانی از دوره صفوی در اینجا رفت و آمد داشته و خاندان‌های زیادی طی دو سه قرن به این مناطق آمده‌اند. این امر به خصوص در باره سادات بیشتر صادق است زیرا این جماعت در اینجا حرمت فوق العاده ای داشته‌اند.

آقای علی رضا موسوی فرزند آقای علمدار حسین موسوی که ما را به رستوران برد از جوانان سیدی است که قیافه اش کاملاً شبیه به ایرانی‌هاست. وی گفت: چهارمین نسلی است که در هند زندگی می‌کنند و اصلشان از اصفهان یا همدان بوده است. پدرش از شیعیان فعال اینجا است و بازنشسته است و ریاست جنگلداری این ایالت را بر عهده داشته است.

ما در هتل سَفَیر اقامت کردیم که بیشتر محل اقامت مسافران عرب است. وسائل را گذاشته برای شام به باشگاه نظام رفتیم و غذایی که می‌گفتند فلفلی نیست به ما دادند که تا الان که دو ساعت از آن وقت گذشته، کم و بیش آثار سوزش آن در اقصا نقاط بدن بنده، در شمال و جنوب، واضح و مبرهن است.

مجدداً به هتل برگشتیم و دوستان برای استراحت رفتند. من نیم ساعتی را در کافی نت رفتم و اخبار ایران که عمده اش مربوط به ماجرای هسته ای است ملاحظه کردم. پاسخ ایمیل‌ها را هم دادم و اکنون که این مطالب را می‌نویسم ساعت نزدیک دوازده جمعه شب ۱۴ بهمن است.

شیعیان هند

آنچه در این سفر برای من مهم بود، دیدن مراسم دهه اول محرم در این نقطه از هند بود که سابقه تشیع آن دست کم به دوره قطب شاهیان باز می‌گردد. یکی از آخرین سلاطین بهمنی، سلطان محمود است که معاصر شاه اسماعیل بوده و شاه اسماعیل برای وی یک تاج شاهی فرستاد. اما چون روی این تاج شاهی اسامی دوازده امام بوده است «سلطان محمود پرتو التفاتی بدان رسول و تحف ننموده به زودی او را رخصت انصراف داد» (مآثر برهان؛ ص ۱۶۲).

در باره تاریخ تشیع در هند مرحوم سید عباس اطهر رضوی هم کتابی نوشت در دو جلد که یک جلد آن به شکل مفتضحی از دفتر تبلیغات اسلامی قم چاپ و اندکی بعد به دلیل اشتباهات فراوان گردآوری شد.

یادداشتی در باره این ترجمه در مجله آینه پژوهش من نوشتم. به هر حال، این شخص استاد دانشگاهی در استرالیا بود. زمانی که حدود بیست سال پیش برای یک سفر زیارتی به مشهد رفته بود در هتل درگذشت و پس از تماس با سفارت استرالیا و شناسائی وی، در یکی از صحن‌های مشهد رضوی مدفون شد. آن کتاب یکی از بهترین آثاری است که نوشته شده است. نسخه انگلیسی آن، در آن وقت در اختیار آقای قرائی بود که توسط من به دفتر تبلیغات داده شد. اخیراً هم مجدداً بخش تاریخ و سیره دفتر تبلیغات، کپی آن کتاب را گرفتند تا دوباره ترجمه کنند، اما تاکنون خبری از ترجمه آن ندارم.

کتاب «تشیع در هند» اثر نورمن هالیستر و با ترجمه آرمیدخت مشایخ فریدنی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳) هم کتاب دیگری در این موضوع است. مباحث آن تا فصل ششم در باره تشیع است. اما فصل هفتم در باره ورود اثناعشریه به هند که در باره بهمنی‌ها و قطب شاهیان و عادلشاهیان و نظامشاهیان است و شاید بهترین فصل آن. فصل هشتم در باره اثناعشریه در دولت گورکانیان مغولی است. فصل نهم در باره اثناعشریه در کشمیر است. فصل یازدهم در باره مراسم محرم در میان شیعیان هند است. در این فصل به بسیاری از آداب و رسوم شیعیان هند در ایام محرم پرداخته شده است. فصل دهم در باره جمعیت شیعه در هند معاصر است. پس از آن چند فصلی در باره اسماعیلیه و دولت آنان و ورودشان به هند بحث شده و در نهایت فصلی در باره خوجه‌ها دارد. عنوان لاتین این کتاب *The Shi'a of India* است که ویراسته دوم آن در سال ۱۹۷۹ م چاپ شده و چاپ اول آن در سال ۱۹۵۳ بوده است.

یک کتاب دیگر هم در باره تشیع هند در انگلیسی با این عنوان نوشته شده است:

**Roots of North India Shi,ism in Iran and Iraq, J.R. Cole. Oxford university press,**  
[?][?][?]

امروز شنبه ۱۵ بهمن است. بعد از نماز نخواستیم و مشغول انجام برخی از امور جاریه شدم. ساعت هشت بود که آقای قرائی زنگ زد و قرار شد ساعت ۹ ایشان را ببینم. مقرر شد که بنده یک اتوریکشا گرفته به میدان گاندی بروم که در لنگر حوض است. با ۴۵ روپیه خود را به آنجا رساندم. ایشان هم رسید. منزل خواهر ایشان که در آنجا اقامت دارد، نزدیک قلعه گلکنده است، شهری که پیش از تأسیس حیدرآباد مقر این ایالت و بعدها تا پیش از تأسیس حیدرآباد، پایتخت دولت قطب شاهیان بوده است.

مقام حضرت عباس(ع) در قلعه گلکنده

اولین نقطه ای که برای دیدار انتخاب شد طبق معمول، قلعه گلکنده است که قلعه ای است بسیار بزرگ. در واقع یک قلعه چند کیلومتر مربعی است که در وسط آن، یک قلعه اصلی قرار دارد که روی کوه واقع شده و



ارگ شاهی بوده است. در قلعه بزرگ که دیواری دارد و به آن فصیل می‌گویند تعداد زیادی از مردم تا به امروز زندگی می‌کنند. این قلعه گویا هشت در بزرگ دارد که دو دروازه آن را ما دیدیم. یکی را وارد شویم و از دیگری که دروازه مکی است و طرف قبله، خارج شدیم. باز برگشته و این بار ماشین را پای دیوار اصلی قلعه داخل پارک کرده با تهیه بلیط وارد قلعه شدیم.

پیش از آن که وارد شدیم، در کنار قلعه اصلی، بنایی را که متعلق به حضرت عباس علیه السلام است ملاحظه کردیم. اینجا را باید مقام عباس(ع) نامید. ساختمانی است که به تازگی بازسازی شده اما اصل آن باید کهن باشد که در درون قلعه قرار گرفته است. بیفزایم که در حال حاضر این تنها اثر شیعی در درون قلعه است و تعداد اندکی شیعه در محدوده قلعه اصلی زندگی می‌کنند. در درون ساختمان مقام عباس، ابتدا یک حیاط است. برابر آن عاشورخانه قرار دارد که در داخل یک رواق، علمها را نصب کرده‌اند. به علاوه چند قاب از اشعار عثمان علی خان که همان نظام سابع یا آخرین حاکم حیدرآباد از سلسله آصفجاهی است، نصب شده است:

شاه است حسین پادشاه است حسین دین است حسین، دین پناه است حسین

این اشعار هم از اوست:

عثمان نگر حسین به درجات فائز است در بحث این مقال دلیلی بیاورم؟

زبان درباری سلسله قطب شاهی و حتی آصفجاهی، فارسی بوده و لذا اسناد برجای مانده از این دوره، منهای پنجاه سال پایانی به زبان فارسی است. شعر و ادب فارسی هم که در این دیار منحصر به درباریان نیست بلکه بسیاری در آن سهم دارند و کتابی هم از رضیه اکبر با عنوان نظم و نثر در دوره قطب شاهی نوشته و چاپ شده است. همین سلطان محمد قلی قطب شاه، سلطان عصر طلایی دکن و هم برادرزاده و داماد و جانشین اش سلطان محمد قطب شاه اشعار فارسی داشته‌اند که بسیاری هم برجای مانده است.

یک نقاشی قدیمی هم که چاپی است رزم گاه کربلا را تصویر کرده و در قاب بزرگی به دیوار آنجا آویخته بود. در وقت ورود به این بنا، سمت راست، بنای کوچکی است که محل گذاشتن نذر برای حضرت عباس است. این طرف خیابان، یعنی برابر مقام عباس، بنای مختصری است که بالای آن نوشته شده است: «نقارخانه جهت عاشور خانه پایین قلعه گلکنده مکی دروازه».

در حوالی در ورودی هم اعلامیه‌های مجالس سوگواری محرم را زده‌اند. در این اعلامیه‌ها همان مطالب که ما در ایران داریم کمابیش هست. اما گاه عکس مداحان را هم می‌زنند. روی یکی که عکس مرثیه خوان بوده

آمده بود: جناب علمدار ساحل صاحب. که گویا این شخص شاعر هم هست. اعلامیه‌هایی هم از مجالس صوفیه بود که برای بزرگداشت صوفیان گذشته می‌گیرند و از آن مجالس به عنوان مجلس عرس شریف یاد می‌کنند. یکی این بود: عرس شریف حضرت سید نظام الدین جیلانی. گاهی تاریخ وفات این اشخاص را هم می‌زنند که مثلا دویست سیصد سال پیش در گذشته است. در اینجا تقریبا هر ماه چندین مجلس از این قبیل برگزار می‌شود.

دیدار از قلعه گُلکنده

پیش از رفتن به قلعه اصلی، گشتی در قلعه زدیم. در حال حاضر بخش مهمی از آن نظامی است و بخشی هم خانه‌های افراد نظامی که محدوده آنها مشخص شده است. از دروازه مکی خارج شدیم. به دلیل تنگ بودن راه ورود و خروج، چراغ قرمز گذاشته‌اند. چند دقیقه ای ماشین‌ها خارج شده و چند دقیقه ای داخل می‌شوند. در واقع قلعه گُلکنده پایتخت امیران این شهر بوده و بنای اصلی قلعه که محل اقامت امیر و دفاتر و دیوان‌ها بوده به قرن ششم هجری می‌رسد. بعدها در اختیار سلسله بهمنی قرار گرفته و زمانی که سلطان قلی مؤسس دولت قطب شاهی به عنوان امیر بهمنی‌ها اینجا آمده در قلعه اصلی مستقر شده است. در حوالی سال ۱۰۰۰ که حیدرآباد تأسیس شده بسیاری از قصرهای شاهی و دیوان‌ها به اطراف چهار منار منتقل شده است، اما همچنان از این قلعه استفاده‌های نظامی می‌شده و مردم هم در درون آن بوده‌اند و زمین‌های کشاورزی هم با آب فراوان در آن هست. از سرووضع قلعه معلوم است که تا این اواخر به صورت محدود مورد استفاده بوده است.

در این قلعه بناهای فراوانی هست که شناخته شده است و درست مثل یک شهر کامل با یک ارگ و مساجد متعدد مورد استفاده بوده است. بسیاری از قصرها به مرور تخریب شده و دیگر آباد نشده است زیرا محل اصلی زندگی حیدرآباد بوده است. این قصرهای ویران از بالای کوه کاملا مشخص است و توریست‌ها از آنها دیدن کرده و گویا مراسم جشن و سرور هم در برخی از شب‌ها در شماری از آنها برگزار می‌شود.

برای ورود به قلعه خارجی‌ها ۱۰۰ روپیه و هندی‌ها ۵ روپیه می‌پردازند. از مسیری که تقریبا مشخص است راه افتاده و ساختمان‌های سنگی متعدد و متنوع آن را ملاحظه کردیم. در میان راه مساجد کوچکی هم مشاهده شد که اصولا در درون قلعه و حتی بیرون در نقاط دیگر مشابه آنها را فراوان دیدیم. مسجدی که گاه جای ۳۰ یا ۴۰ و یا حتی کمتر را دارد. یک محراب و یک منبر پله ای از گچ یا سنگ در کنار آن با سه پله وجود دارد. در محراب کتیبه ای دیده نشد، اما علائم علم‌هایی که در عاشورخانه‌های اینجا هست فراوان بود.

گهگاه در گوشه و کنار، کتیبه‌های سنگی بود که یکی را عکس گرفتم که مربوط به ساختن یک انبارخانه از طرف شخصی به نام خیراتخان در زمان عبدالله قطب شاهی بود.

در مسیری که به بالای کوه می‌رفتیم و بناها را یک یک ملاحظه می‌کردیم، جایی را زیر دو سنگ بزرگ که به شکل طبیعی بسیار زیبایی کنار هم قرار گرفته، به عنوان معبد هندوها دیدیم. آقای قرائی گفت که چند سال قبل این نبود و تازه درست شده است. اصولاً هندوها تلاش می‌کنند در حیدرآباد جای پای باز کنند و این طرف و آن طرف ده‌های کوچکی را اول سرپا کرده و آرام آرام بزرگتر می‌کنند. یکی هم اینجاست که چند بت گذاشته‌اند، با این که روشن است که قلعه از ق

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/722>

## تحفه هند (بخش دوم)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۵ / ۱۱ / ۱۳۸۴

### بنای دارالشفاء

از آنجا به ساختمان دارالشفاء آمدیم که تبدیل به عاشورخانه شده است. اینجا زمان قطب شاهی‌ها بیمارستان بوده است، اما اکنون مرکزی برای عزاداری شیعه‌هاست. ظاهراً بخشی از آن که در کنار آن واقع شده و چندان هم مشخص نیست مدرسه شده است. ساختمان بسیار کهنه و از قبیل همان ساختمان‌هایی قدیمی است. در ابتدای حیاط در سمت راست، کتب‌خانه جعفریه هست که بزرگترین کتابخانه عمومی شیعیان این محل است. سمت راست حیاط اتاق‌هایی است که به عنوان کلاس از آنها استفاده می‌شود. روبرو هم عاشورخانه است که مردم دسته دسته به طرف آن رفته علم‌ها را می‌بوسند و گل آویزان می‌کنند. در اینجا نخ‌های این گلها را زنان و مردان به دست می‌بندند و این کاری است که هندوها هم با این قبیل گلها که در معابدشان گذاشته می‌شود انجام می‌دهند. یکبار هم سر این نخ‌ها و استفاده از آنها بین طلبه‌های قمی و بومی اختلاف شده است. در حال حاضر دارالشفاء متولی قدیمی دارد که از نسل همانهاست که زمان آصفجاهی‌ها متولی بوده‌اند. پیرمردی بود که عکسی هم با او گرفتیم. اوقاف شیعه و سنی در اینجا مشترک است و از بین ده نفر اصلی، شیعه‌ها فقط یک نماینده دارند.

دولت آصف جاهی ظاهراً سنی اما چنان که از آثار آنان به دست می‌آید باطنا شیعه بوده‌اند. کلاهای آنان شبیه کلاه‌های امرای دولت عثمانی بوده و با آنان هم ارتباط داشته‌اند.

### عزاخانه زهرا

از همان جا به عزاخانه زهرا رفتیم. زهرا نام مادر عثمان علی خان یا نظام سابع است که دختر یک شیعه بوده و بزرگترین عزاخانه را به زیباترین شکل در حوالی هفتاد سال پیش ساخته است. این عزاخانه فقط در همین محرم و صفر استفاده می‌شود. وقتی وارد شدیم پنج شش مأمور نظامی بودند که گفته شد چون چند سال قبل دزدی شده در این ایام اینها را در اینجا می‌گذارند. افراد اندکی رفت و آمد داشتند و مأموران کاری به آنان نداشتند. اینها وارد شده مستقیم به سمت پیشانی ساختمان رفت و وسائل عاشورخانه را می‌بوسیدند و می‌رفتند.

بنای بسیار زیبایی است. یک سالن بزرگ که طبقه دوم اطراف آن که زیرش هم خالی و صحن مسجد است، برای نشستن زنان طراحی شده و با مشبک‌های چوبی زیبا زینت داده شده است. در اطراف دیوارها هم آثاری از شعر و نقاشی به نمایش گذاشته شده که کسی به آنها توجه ندارد و از بس قدیمی شده رو به پوسیدگی است. اشعاری از عثمان علی خان یا دیگران در تهنیت عروسی دختر نظام یا مسائل دیگر. چندین نقاشی از کعبه در اینجا وجود دارد که همگی عالی و قدیمی است. حتی یک تصویر کهنه هم شاید از اواخر قرن نوزدهم از مسجد الحرام هست. جمع آوری این اسناد خودش یک کتاب است که همه را به دیوار نصب کرده‌اند.

در میان آنها شعری از نظام بود به مناسبت ولادت حضرت عیسی (ع) و در واقع کریسمیس که بیت اولش این بود:

از آمدن بهار نویدی شنیده است هر مرغ بوستان ز قفس هم پریده است

یک شعر هم از سید کاظم حسین عابدی برای تهنیت عروسی مشهدی بیگم دختر نظام به دیوار بود آغازش این بیت:

لله الحمد که آمده روز سعید هست بهر شیخ و شاب امروز عید

در این وقت که ساعت نزدیک یازده یعنی وقت تعطیلی رستورانها بود به رستورانی رفته غذایی خوردیم. در فاصله بازگشت، از مسجدی رد شدیم که آقای مجاهد گفت این متعلق به اخباری‌هاست. در این باره که پرس و جو کردم. معلوم شد از دو دهه قبل گروهی که از بیرون، یعنی در واقع از ایران هدایت می‌شوند جریان اخباری اینجا را هدایت می‌کنند. دوستان ما گفتند که اینها از شیخیه هستند اما چون در اینجا از دو گروه شیعه به نام اصولی و اخباری شیعه یاد شده از این نام استفاده می‌کنند تا مشکلی پیش نیاید. میان این جماعت و روحانیون اینجا درگیری بوده و حتی یک بار کار به کشته شدن رهبری این اخباری‌ها و متقابلاً چند نفر از جناح مقابل رسیده است. سید ریاض الدین حیدر رئیس اینها بوده که مخالفانش علیه او فعالیت زیادی کردند و او از اینجا رفت و دو سال بعد هم مرد. پسرش هم کشته شد که در عوض او سه نفر کشته شدند. الان پسر دیگر او در حیدرآباد منبر می‌رود که من هم یک شب صدای او را شنیدم. کسی در ایران به نام .... از آنان حمایت می‌کند که شیخی است و چون اینجا از فرقه‌های شیعه به نام اخباری و اصولی یاد شده با سوء استفاده از این اسم خود را اخباری می‌نامند. اینها تفویضی هستند و نسبت به ولایت حساسیت دارند و حدود پنج شش سال قبل گروهی را هم پیاده از حیدرآباد به کربلا بردند که همان شخص هزینه آنان را در مسیر ایران تأمین کرد. در این باره باید تحقیق بیشتری بشود.

در حیدرآباد گروهی هم آقاخانانی هستند که آقای مجاهد تعداد آنان را هشتاد هزار نفر می‌گفت. البته این جماعت بیشتر در گجرات هستند، اما هند به صورتی است که در غالب شهرها ترکیبی از طوائف مذهبی در آنها حضور دارد

ساعت حوالی دوازده شبه شب بود که آقای قرائی من را به هتل رساند و رفت. این مطالب را صبح یکشنبه ۱۶ بهمن بعد از نماز تا حوالی ساعت هشت و نیم نوشتم.

قرار بود امروز را به موزه سالار جنگ برویم. ساعت ۹ من حوالی موزه رفتم که تا ساعت ده خبری از آقای قرائی نشد. ظاهراً من باید به ایشان زنگ می‌زدم. تلفن زدم که تازه قرار یک ساعت بعد را گذاشتیم. من هم قدم زنان در این فاصله تا چهار منار آمدم. در مسیر به همان ساختمان بزرگی رسیدم که پیش از این هم اشاره کردم که وقف مدینه منوره است. چندی پیش یک ایرانی از بالای آن به پایین افتاده است که قبرش را هم در دایره میرمؤمن دیدیم و فامیلش جوکار بود.

در این وقت صبح، زن‌ها مشغول تمیز کردن خیابانها بودند. با اندکی تحقیق معلوم شد که زنان کار رفتگری خیابانها را از صبح بسیار زود آغاز می‌کنند. آنان با جاروهای کوچک و در حالی که به اجبار باید خمیده کار کنند مشغول جارو کردن تمام حاشیه خیابان بودند.

در مسیر حرکت به سمت چهار منار و اندکی بعد از ساختمان وقف مدینه در این طرف خیابان، یک عاشورخانه دیدم به نام عاشورخانه نعل مبارک. از دروازه آن وارد راهروی بدون سقف شدم. بعد از بیست سی قدم به فضای بازی رسیدم که دو قبر دیده می‌شد و دری دیگر که به حیاط اصلی عاشورخانه باز می‌شد و بالای آن صلوات کبیر بود. سنگ روی یکی از قبرها هم که به حالت ایستاده بود صلواتیه داشت. داخل حیاط شدم. در گوشه ای از آن رواقی بود که عاشورخانه در آنجا بود. دو مأمور پلیس هم در آنجا نگهداری می‌دادند. کنار آن هم بساطی برای فروش وسائل مذهبی برای همین ایام بود که اشیاء متنوعی بود. احساس کردم هر لحظه خانواده‌ها به اینجا رفت و آمد می‌کنند و تبرک کرده باز می‌گردند. نگهداری از اینجا شاید به خاطر طلاهایی باشد که در علمها بکار رفته است.

بعد از آن تا چهار منار رفتم. روز تعطیل است و در غیبت مغازه‌ها، بیشتر بساط‌های خیابانی از هر قماش پهن است. جالب است که در تمام اطراف چهار منار در هر گوشه بساط پهن است و انگار نه انگار که اینجا یک اثر تاریخی برجسته است. تصور کنید مثل این که اطراف میدان آزادی و وسط آن، همه دست فروشی، آن هم تنیده در هم باشد.

## دیدار از موزه سالار جنگ

به خیابانی که موزه در آن بود بازگشتم. این جا زمین بازی بچه‌ها بوده و تقریباً پشت محله شیعه نشین دارالشفاء است که به موزه سالار جنگ تبدیل شده است. سه سالار جنگ هست که مقصود از صاحب این موزه، سومی است که سال ۱۹۴۹ یک سال پس از سقوط حیدرآباد مرده است. وی وزیر دولت آصفجاهی بوده و به اشیاء تاریخی علاقه بسیاری داشته و این موزه حاصل زحمات طولانی این وزیر شیعه است.

به تناسب برخی نسخه‌ها یا خط‌هایی که در این موزه بود عرض می‌کنم که اصولاً به لحاظ زبان فارسی ترکیه و هند دو بال برای ایران هستند و در هر دو نقطه ادبیات فارسی رونقی چشمگیر داشته و البته در اینجا که تا دهه هفتاد قرن نوزدهم زبان فارسی زبان رسمی دربار آصفجاهی بوده است.

با گرفتن بلیط وارد موزه شدیم. ۱۰ روپیه برای هندی‌ها و ۱۵۰ روپیه برای خارجی‌ها می‌گیرند. یک بخش دیگر مربوط به جواهرات است که آنجا ۵۰ و ۵۰۰ است. وارد موزه شدیم. روز تعطیل بود و جمعیت بسیار زیادی به موزه آمده بودند که بخش عمده آنان اطفال مدارس و تورهای هندی بودند که از شهرهای دیگر می‌آیند. بخش‌های متنوع موزه، شامل تاریخچه سالار جنگ و تصاویر و سوابق او که جالب توجه بود، بخش مجسمه‌ها و نقاشی‌ها اعم از هندی و اروپایی، بخش مجسمه‌های هندوها و خدایان آنان، بخش تفنگها و شمشیرها و مبلمان و ظروف فلزی و کارهای دستی ساخته شده از عاج از هر منطقه ای همه و همه زیبا و دیدنی بود. اما شاید کیف من به دیدن بخشی از نسخ خطی کتابخانه سالار جنگ بود که اصل آن هم در همین ساختمان است و باید یکبار دیگر برای دیدن آن بیاییم. در میان نسخه‌ها دیوان ظل الله سلطان محمد قطب شاه بود که به شماره ۴۰۴ ادبیات قسمت نظم ثبت شده است. نخستین بیت آن چنین بود:

یا رب که برتری تو ز وصف لسان ما

پنهان شده ز شرم زبان در دهان ما

در قسمت نعت پیامبر(ص) هم این بیت آمده است:

مصطفی و مرتضی چون نیستند از هم جدا

نعت و مدح هر دو شه را می‌کنم با هم ادا

به هر حال موزه بسیار قشنگ و دیدنی بود که از ساعت ۱۱ تا ۲ در آنجا گشتیم.

در این وقت برای خواندن نماز ظهر و عصر به عبادت خانه حسینی آمدیم که یکی از مراکز عزاداری شیعه است. بعد از نماز به ساختمان دربار حسینی رفتیم. اینجا مرکزی است برای ایرانیان مقیم حیدرآباد که جمع آنان یک هزار و پانصد نفر است. تمام خانواده‌ها یزدی هستند و تنها یک خانواده شیرازی و دو خانواده اصفهانی در بین آنهاست. آقایی که اصفهانی بود و ۵۷ ساله گفت تا به حال ایران نیامده است. بقیه هم لهجه فارسی شان بین یزدی و اردوست. اما بچه‌های کوچک آنها هم که در کوچه بودند فارسی حرف می‌زدند. زن‌ها هم برخی چادر ایرانی داشتند.

حدود شصت هفتاد دیگ در آشپزخانه پشت این حسینیه بود که آماده برای پختن حلیم برای صبح عاشورا بود که تا ساعت هفت صبح به مردم می‌دهند و هزاران نفر در آن روز حلیم می‌خورند. این بنا در سال ۱۳۳۶ وقف شده و تاکنون توسط انجمن اتحاد ایرانیان دکن اداره شده و روی وقفنامه سنگی آن آمده بود که در نبود انجمن آنجا در اختیار جامعه اثنی عشری تبعه دولت ایران باید اداره شود. این جماعت از میان خودشان زن می‌گیرند و دخترانشان را هم به خودشان می‌دهند. چند ساختمان مسکونی هم کنار دربار حسینی بود که ایرانی‌ها مقیم آنجا بودند. جای دیگر هم نوشتیم که عمده کار اینها رستوران داری است.

سپس به طرف چهار منار رفته به سمت بازاری که به مسجد چوک منتهی می‌شود رفتیم. بازار شلوغی است و حوالی مسجد، مرغ و خروس زنده و پرندگان مخصوصا طوطی و چیزهای دیگر خرید و فروش می‌شود و بسیار بسیار کثیف و آلوده است. قرار بود به یک کتابفروشی که آثار چاپی قدیمی دارد برویم که بسته بود. یک مغازه کثیف دیگر بود که آثاری به فارسی و اردو داشت و چند کتاب تاریخی از او خریداری کردیم آن هم بعد از آن که مقدار زیادی کتاب پاره شده فارسی را ملاحظه کردیم که ارزشی نداشت.

عمده آلودگی این حوالی همین اتوریکشاه‌ها هستند که در دهلی آنها را گازی کرده‌اند اما اینجا هنوز با نفت و بنزین و این قبیل چیزهاست و بسیار دودزا و آلوده کننده است. با این حال اتوریکشاه‌های اینجا ظاهرش تمیز تر است.

عصری سری هم به منزل داماد آقای قرائی زدیم که تنها خود و همسرش اینجا هستند و بچه‌ها در اروپا و امریکایند. این سرنوشت بسیاری از خانواده‌های فرهیخته در اینجا است. در آنجا روزنامه سیاست را که در حیدرآباد به شکل گسترده چاپ می‌شود ملاحظه کردیم. دو ستون اخبار مربوط به مجالس عزا را در نقاط مختلف حیدرآباد داشت. همچنین خبر یک برنامه عزای تلویزیونی را که آقای کلب صادق از منبریه‌های لکنهو اجرا می‌کند. روز قبل هم روزنامه شبیه این اخبار را داشت که آن را از روزنامه جدا کردم. در روزنامه سیاست ۳ فوریه خبری هم در باره دزدی علم‌ها از عزاخانه زهرا زده بود که پیش از این به آن اشاره کردم.



اما نمونه برخی از این اخبار

محرم صبح ۷/۵ بجی عاشورخانه حسن سبز قبا، نورخان بازار مقرر هی - سید ذوالفقار رضوی اور سید حسن عباس هاشم عابدی مراثی پیش کرین هی.

حیدرآباد ۴ فبروری مجلس عزا سالانه ۷ محرم ۱۰ بجی به مقام نورین کوچه کروی صاحب منعقد هوگی - مولانا سید محمد صادق روضوی بیان کرین گی.

جلسه شهادت امام حسین: داکتر میر وجاهت علی کی به موجب سالانه جلسه شهادت امام حسین ۵ فبروری بروز اتوار ۱۱ بجی دن اطاه مدرسه باب العلم انوار محمدی پولیس کالونی بهادر پوره مین زیر نگرانی حضرت مولانا حافظ حمد عبدالله قریشی ازهری (نائب شیخ الجامعه نظامیه خطیب مکه مسجد) مقرر هی.

(مورد اخیر قطعاً مربوط به سنی هاست که آنان هم در این ایام مجالس روضه فراوان دارند).

مجلس عزاء ۴ محرم ایک بجی دن بمقام محمود گلشن مدینه کامپلکس نورخان بازار مقرر هی.

اما تبلیغ یک برنامه تلویزیونی در روزنامه سیاست

پروگرام صدایی کربلا: حیدرآباد ۲ فبروری: پروگرام صدایی کربلا مین آج مولانا کلب صادق صاحب قبل فضائل و مصائب شهزادی عون و محمد بیان کرین گی. جناب حسن فراز سلام پیش گرین گی. انجمن عون و محمد نوحه پیش کری گی.

صدها نمونه از این دست تبلیغ در باره مراسم روضه خوانی در منازل و عاشورخانه را در مطبوعات این روزها می توان ملاحظه کرد.

این روزها وقتی در محلات شیعه نشین می رویم در گوشه و کنار خیابانها چادرهایی زده شده و سبیل نذر آب است و نوار گذاشته شده است. تقریباً مثل ایام نیمه شعبان در قم است که بچه های هر کوچه برای خود دم و دستگاهی برپا می کنند جز این که اینجا رنگ عزا و محرم دارد.

از کنار خانه ای گذشتیم که بالای آن نوشته شده بود: بارگاه امام علی علیه السلام. در باز بود و ما وارد شدیم. یک عاشورخانه بود. تلقی من آن بود که اینجا منزلی است که در این ایام به عاشورخانه تبدیل شده است. تعدادی علم در گوشه ای از خانه بود و مردی هم نشسته بود. دیگران هم گویی برای زیارت امامزاده ای می آیند و می روند و تبرک می کنند یعنی علمها را می بوسند یا گل آورده آویزان می کنند. این گلها واقعی هستند و چند گل معمولاً با نخ به یکدیگر متصل شده است.

## بارگاه حسینی یا مرکز ایرانیان مقیم حیدرآباد

چند بار در این گزارش در باره ایرانیان یزدی مقیم حیدرآباد سخن گفتم. امروز که به بارگاه حسینی رفتیم گفتند: امشب از ساعت ۷/۵ تا ۹ روزه هست و مجلس هم از طرف سرکنسولگری ایران است. ساعت هفت و نیم بعد از آن که در یک کافی نت اخبار ایران را دیدم به روزه رفتیم. سیدی تازه منبر رفته بود به اسم لقمان که اردو سخنرانی می‌کرد. اوائل کمتر حرارت داشت اما حرارتش بیشتر و بیشتر شد. آنچه فهمیدم راجع به حضرت ادریس و غیبت او سخن می‌گفت. بیش از یک ساعت صحبت کرد و بعد پایین آمد. مرثیه خوانی به سبک ایرانی شروع شد. قدری ماندیم و آمدیم.

در کوچه دیگری در همان نزدیکی، ساختمانی به عنوان یادگار حسینی دیدیم که مخصوص زنان شیعه این منطقه است و سابقه پنجاه شصت ساله دارد «انجمن نسوان برکات عزا» آن را اداره می‌کند. از آقای مجاهد که در این وقت به ما پیوسته بود در باره آن پرسیدیم، معلوم شد که خاله بزرگ ایشان آنجا را اداره می‌کند. یک جلسه زنانه است که کارهای نذری انجام می‌دهند. از جمله نذر صلوات و نذر یا علی مدد و نذر لعنت بر حرمه که اینجا «حاء» را با ضمه و «م» را با فتحه تلفظ می‌کنند. در اینجا برنامه خواندن زیارت عاشورا به سبک ایران که روزانه هست وجود ندارد. اما اعمال روز عاشورا بر طبق آنچه رسیده در چند مرکز اقامه می‌شود. یادگار حسینی هم ساختمان مخصوص به خود را دارد و از طریق همین نذری‌ها اداره می‌شود.

### عاشورخانه‌های معروف

اما ماجرای عاشورخانه‌ها چنین است که از زمان قطب شاهیان و تشیع آنان، با محوریت سوگواری امام حسین (ع) طرح درست شدن حسینییه با اسم عاشورخانه مطرح شده و از آن زمان این مراکز وجود داشته است. بانی عاشورخانه هم گویا میر مؤمن بوده است. در اینجا نامی از امامباره (امام بارگاه!) که در نقاط دیگر هند بوده، وجود ندارد. کاربرد کلمه حسینییه هم به تازگی آغاز شده است. اما کهن ترین کلمه در این باره، همین عاشورخانه است.

عاشورخانه ساختمان بزرگ یا کوچکی است که در ایام محرم، علم‌هایی که برخی بسیار قدیمی است و طی سالیان دراز در آنجا مورد استفاده بوده، به قول خودشان در آنها ایستاده می‌کنند. این علم‌ها شبیه علامت ایران، اما به صورت ثابت در گوشه ای گذاشته شده و اطراف آنها با گل و غیره آذین بندی می‌شود و مردم برای زیارت آن به عاشورخانه می‌آیند.

به علاوه در این ایام دو ماهه بلکه دو ماه و هشت روزه، مراسم روزه در بیشتر عاشورخانه‌های بزرگ برگزار می‌شود. گاهی هم برنامه ای نیست. بسیاری از این عاشورخانه‌ها قدیمی و برخی هم جدید است. به جز کلمه عاشورخانه اخیرا کلمات دیگری هم در این باره رایج شده که ذیلا به برخی اشاره می‌کنم. اما یک نام قدیمی تر هم الاوه است که معنای درست آن را درنیافتیم. معروفترین آنها علاوه بی بی است که علم آن مشهورترین علم است که روز عاشورا آن را بلند کرده در مسیری حرکت می‌دهند. در اینجا تعدادی از معروفترین عاشورخانه‌ها را که پیش از این هم به برخی اشاره کرده ام یاد می‌کنم:

عزاخانه زهرا که از مادر عثمان علی خان یعنی نظام هفتم آخرین سلطان آصفجاهیان حیدرآباد بوده و ساختمان بزرگی است.

پادشاهی عاشورخانه که شرحی در باره اش خواهم داد.

عاشورخانه نعل مبارک

الاوه بی بی (روز عاشورا علم از اینجا حرکت می‌کند) (الاوه شاید از الو کردن شعله‌های آتش باشد)

الاوه سر طوق مبارک (همان بنای دارالشفاء که البته نام دارالشفاء برای بیمارستان به کار می‌رفته است).

عاشورخانه حضرت قاسم

دربار حسینی که از ایرانیان است.

یادگار حسینی که از زنان شیعه حیدرآبادی است.

بیت قائم (که از خوجه‌هاست)

حسینی علم (که همین نام، روی محله هم گذاشته شده است).

عبادت خانه حسینی (که آقای علمدار موسوی رئیس هیئت مدیره آن و آقای مجاهد هم عضو آن است) این ساختمان حدود یک صد سال پیش درست شده اما نام مسجد یا حسینی ندارد. در وقف آن آمده است که برای عزا و جشن ولادت ائمه و نماز درست شده است. کلمه عبادت خانه در جای دیگری استفاده نشده است. آقای مجاهد گفت که بعد از قطب شاهیان که شیعه در حیدرآباد محدود شد مخصوصا نام مسجد و غیره نمی‌گذاشت که توسط دیگران تصرف نشود. بسیاری از مساجد شیعیان طی آن دوره در اختیار سنیان بود که یکی هم مسجدی است که درست برابر ساختمان دارالشفاء در آن سوی زمین بزرگی است که حالا

شیعیان آن زمین را میدان الغدیر می‌گویند. این مسجد اکنون در اختیار سنی‌هاست و برخی از راه دور برای اقامه نماز به آنجا می‌آیند تا در این محله شیعه نشین، جای پای داشته باشند.

بارگاه حضرت ابوالفضل(ع) این بنا در مجموعه ساختمان زندگی سالار جنگ بوده که معمولا این مجموعه ساختمان‌های امرا را به نام دیوری می‌گفتند. بعد از آن که مقام حضرت عباس در گلکنده آباد شده، آن بارگاه اندکی از رونق افتاده و گویا علاقه مردم به بنای گلکنده بیشتر شده و تصور آن است که مقام به آنجا منتقل شده است. این بارگاه توسط سید نور الحسن جعفری که حوالی یک سال پیش مرحوم شده تأسیس شد و یک عاشورخانه است و هر روز صبح در این ایام مراسم عزا در آنجا برقرار است. در طول سال هم قبل از ظهر برنامه ای دارد که مردم از آنجا به نماز جمعه ای که در نزدیکی همان محل اقامه می‌شود می‌روند. این بارگاه در محله همایون نگر است.

بارگاه علی که یک خانه بود و تبدیل به عاشور خانه شده است.

بارگاه حسینی در بازار نور الامرا که در حال حاضر به نام بازار نور خان مشهور است و یک زمین بود. مردم آن را گرفته به حسینیه تبدیل کردند و دولت هم اعتراضی نکرد.

عاشورخانه میر عثمان علی خان در مجموعه قصر خلوت که به نوعی عاشورخانه داخل قصر خلوت است.

الاوه یتیمان که در محله دبیره پوره است و یک عاشورخانه است.

عاشورخانه عنایت جنگ

و تعداد فراوان دیگر. از این‌ها که بگذریم مساجد فراوانی هست که در برخی نماز جماعت اقامه می‌شود. نیز بیفزایم که به گفته یکی از دوستان در حیدرآباد با رعایت فاصله حدود هفت نماز جمعه توسط شیعیان اقامه می‌شود.

فهرستی از محلات شیعه نشین

به مناسبت، فهرستی هم از محلات شیعه نشین حیدرآباد که تقریبا همگی در کنار هم هستند و برخی هم دورتر می‌پردازم:

دارالشفاء که محله مرکزی است و بقیه تقریبا در حوالی و اطراف آن است.

نورخان بازار

پورانی هولی (فتح‌ه‌اء و کسره لام). (پورانی یعنی قدیمی).

مندی (با فتح میم) میر عالم (مندی یعنی بازار سبزیجات).

کُتله (با ضمه کاف) عالی جاه

ایرانی گلی (با فتح گاف)

یاقوت پوره

دبیره پوره

بال ستی (با فتح سین؛ اسم شخصی است) کهیت (به معنای مزرعه)

دریچه ماتا (ماتا یعنی مادر).

گالی قبر (گالی به معنای سیاه. و گویا سنگ قبر سیاهی آنجا بوده و اکنون مسجد طهماسب هم همانجاست).

لنگر حوض که محله کوچک آن به اسم‌هاشم نگر شیعی است و مسجد الغدیر هم همانجاست.

محله کوه مولی علی(ع) که بعداً درباره‌اش صحبت خواهیم کرد.

در مجموع تصور بر این است که در حیدرآباد با نزدیک به هفت میلیون جمعیت بیش از یک صد هزار نفر شیعه وجود دارد. اینجا از قدیم مرکز تشیع بوده و طی دوره‌های فشار از نفوذ شیعه کاسته شده است. حیدرآباد از چهار صد سال پیش تاکنون مراسم سوگواری را برگزار می‌کرده و از آثار دوره صفوی هم این مطالب را می‌شود دریافت. از جمله اشاراتی که در رحله ابن معصوم شیرازی (م ۱۱۲۰) هست. این رحله در مجله المورد مجلد هشتم، شماره دوم ص ۱۳۷ به بعد چاپ شده است. نام اصلی این رحله «سلوۀ الغریب و اسوۀ الادیب» است. گاه گفته می‌شود که در کل این ایالت بیش از ده هزار عاشورخانه بوده که گرچه اثبات وجود آنها دشوار است اما روشن است که عدد فراوان بوده و در حال حاضر هم بسیاری از آنها فعال است.

مجالس عزا در نقاط دیگر حیدرآباد هم توسط سنی‌ها و گاه هندوها اداره می‌شود که بیشتر آنها با خواندن اشعار مرثیه است نه این که کسی منبر برود.

در اینجا سنی‌ها دو گروه هستند: اهل سنت و جماعت و وهابی‌ها که سخت با هم اختلاف دارند. یک اختلاف فرعی که اینجا خیلی مشکل برای آنها درست کرده این است که آیا اعتقادی به فاتحه خواندن برای اموات دارند یا نه. مثلاً یک زن شیعه که در خانه‌های آنان کار می‌کند گفته بود که از من می‌پرسند که به فاتحه خوانی

اعتقاد داری یا نه؟ اگر بگویم دارم، اجازه کار کردن به من می‌دهند. معمولاً همین اهل سنت و جماعت هستند که مراسم عزا هم برگزار می‌کنند.

شب را یک ساعتی با آقای مجاهد و قرائی صحبت کردیم و سپس من به هتل آمدم. ساختمانی که برابر عبادت‌خانه حسینی هست مورد استفاده جوانان شیعه برای تربیت نسل جدید آنهاست که کتابخانه و سالن سخنرانی و کلاس‌های کامپیوتر و تقویتی دارد و معمولاً افرادی که از زاغه نشینان هستند و جز یک اتاق ویران جایی برای مطالعه ندارند به آنجا آورده شده و امکاناتی در اختیارشان گذاشته می‌شود.

تفاوت آشکاری میان پوشش شیعیان با سنیان نیست. فقط در باره زن‌ها اشاره کردم که در اینجا شماری حجاب دارند که نوع آن هم بیشتر پس از انقلاب اسلامی بوده است. در گذشته زنان شیعه از خانه‌ها کمتر خارج می‌شدند و زمانی هم که اتو ریکشاهای آمده، پرده داشته و با همان وضعی که در خانه بودند در درون آنها جای گرفته این طرف و آن طرف می‌رفتند. پوشش به معنای حجاب برای آنها در بیرون منزل معنایی نداشته است. پس از آن که رفت و آمد بیرون منزل بیشتر شده بسیاری بدون حجاب رفت و آمد کرده‌اند. این در حالی است که عموماً یعنی همین خانواده‌هایی هم که اهل حجاب نیستند، اهل نماز و روزه هستند.

پوشش جوانان هم همان طور که گفتم ساده است. معمولاً یک شلوار و یک پیراهن که نزدیک به صددرصد آنان، پیراهن را روی شلوار انداخته‌اند.

به لحاظ جسمی هم اینجا افراد عموماً ضعیف و با بدن‌های لاغر هستند و افراد چاق غیر طبیعی به ندرت دیده می‌شود نه در بین زنان و نه مردان.

رنگ صورت هم سیاه چرذگی است که البته شدت و ضعف دارد و گاه افراد سفید به سبک ایرانی‌ها دیده می‌شوند.

این جا مثل ایران موتور سوار فراوان است و من در سفرها کمتر جایی را در موتور سواری از این جا به ایران شبیه یافتم. فراوان و بی قاعده در خیابانها در حال حرکت هستند. گاه کلاه ایمنی دارند و گاه ندارند.

در باره گسترش فرهنگ بت پرستی در حیدرآباد پدیده دیگری هم دیدیم. در وسط بند حسین ساغر یا همان پشت سد که دریاچه ای است مجسمه ای بزرگ از بودا گذاشته‌اند. درست است که بودیسم غیر از هندوئیسم است اما به هر حال تلاش برای رواج بت پرستی کاملاً آشکار است. در خیابان حاشیه آن هم مجسمه‌های فراوانی از چهره‌های ناشناخته هندو در وسط خیابان نصب کرده‌اند.

روز دوشنبه اول صبح عازم کوه مولی علی علیه السلام شدیم. در راه از مسیری که دو طرف آن ساختمان‌های دانشگاه عثمانیه است گذشتیم. مؤسس این دانشگاه میر عثمان علی خان یا آصف‌جاه هفتم است و این دانشگاه اکنون بیش از نود سال سابقه دارد.

در راه در باره مدارس علمیه شیعه در حیدرآباد پرسیدیم. چهار مدرسه هست. مدرسه المهدی با ریاست حیدر ظفریاب، مدرسه المرتضی از آقای رضاآقا، مدرسه امام رضا از سید ابراهیم جزائری، و مدرسه ای دیگر از علی حیدر فرشته که نام مدرسه را نمی دانستند. اینها کمک‌هایی از ایران دریافت می‌کنند و طلبه‌های اندکی هم دارند، اما روشن است که درس خواندن در اینجا چندان جدی نیست.

کوه زیبای مولا علی(ع)

به کوه مولی علی رسیدیم که باید قدمت اعتبار آن به این نام به زمان قطب شاهیان برسد. گفته‌اند که زمان ابراهیم قلی قطب شاه، یک خواجه درباری وی با نام یاقوت خواب دید که مردی عرب نزد وی آمد و گفت امیر المؤمنین(ع) تو را می‌خواهد. یاقوت به دنبالش رفت تا به کوهی رسید و آنجا بدون آن که سخنی بگوید برابر امام ایستاد. صبح روز بعد یاقوت به این محل آمد و در آنجا رواقی ساخت که یاقوت سرا معروف شد. سلطان هم مسجدی کنار آن ساخت که به مسجد سلطانی شهرت یافت.

به هر حال، ساختمان‌های متعددی از پایین کوه تا بالای آن قرار دارد. کوه زیبایی است و می‌تواند تفرجگاه جالبی باشد. همان پایین، صدای روضه خوانی نواری در ضبط صوت بود می‌آمد و کنارش بنای کوچکی بود که در آن عاشورخانه درست کرده بودند. یعنی عجالتا به اعتبار محرم علم‌ها را بر پا کرده بودند.

از پایین کوه تا بالا پله‌های خوبی طراحی شده که شمار آن به ۵۰۰ عدد می‌رسد و رفتن را آسان کرده و در آن واحد چندین نفر می‌توانند بالا بروند زیرا پله‌ها عریض ساخته شده است. به جز خوابی که گفته آمد، بعدها خواب‌های دیگری هم ضمیمه شده و حتی برخی در هوشیاری ادعای دیدن امام را در اینجا کرده‌اند.

باید عرض کنم که پیش از رسیدن به کوه مولی علی سمت چپ جایی هم به عنوان قدمگاه رسول(ص) هست که آن هم در بالای کوه است و از دور دیدیم که بنایی دارد.

نیمی از راه را که رفتیم چند بنا بود که ابتدا تصور می‌شد آخر کار است. این بنا گنبد داشت. اما معلوم شد که بعد از سی قدم باید دوباره از پله‌هایی بالا رفت. هر از چندی بنایی بود تا به نقطه بالای بالای کوه برسیم و بنای اصلی را ببینیم.

در سیزدهم رجب که روز ولادت امام علی(ع) هست شیعیان و سنیان به طور گسترده به اینجا می آیند. حتی هندوها هم می آیند. جالب است که در بالا ترین نقطه، بنایی بود که یک زن هندو بانی آن شده بود و کتیبه اش چنین بود:

بانی مکان کوه شریف چندابی بنت راجکنور بانی ۱۲۳۵.

در این بناها عاشورخانه برپا بود که قاعدتا به اعتبار ایام محرم سرپا شده است. اما قسمت اصلی بنا یک امامزاده بدون ضریح است که اطراف دیوارها همه آینه کاری های ریز مانند برخی از حرم های ایران شده است. علمهای زیبایی هم در بالای آن جا نصب شده بود. آقای قرائی گفت که جای دستی هم روی سنگی هست که فعلا در پشت این علمهاست و بعد از محرم قابل دیدن است.

یک سنگ آب مانندی هم که گفتند بیشتر برای شیرینی استفاده می شود در بیرون این ساختمان بود که تاریخ ۱۲۵۳ روی آن حک شده بود. در داخل بنا هم اشعار فارسی بر اطراف دیوار بود. تقریبا تمام این بنا را از بالا تا پایین کوه، به همان رنگی که قبلا شرح آن گذشت، زده بودند. منطقه هم تمیز بود و نشان از آن داشت که به آن رسیدگی می شود. رنگ مزبور را برای محرم زده بودند.

بعد از ساعتی از کوه پایین آمدیم. در پایین قبرستانی بود که باز بود. این قبرستان متعلق به شیعیان است. داخل شدیم. مزاری که بنایی روی آن بود مربوط به موسی خان بود با این شعر و تاریخ:

دولت میر موسی خان شهید در بهشت اوراست عیش زیب و زین

گفت هاتف با ولایت سال او داخل آمد از شهیدان با حسین

سال ۱۱۸۹.

در اینجا قبرستان های خصوصی را هاراوار می نامند.

دایرة المعارف العثمانیه

اکنون که نزدیک ظهر می شد می بایست به سمت دایرة المعارف العثمانیه می رفتیم. این عثمانیه مربوط به عثمان علی خان آصف جاه هفتم آخرین حاکم این منطقه پیش از تصرف آن توسط حکومت مرکزی هند است.

ابتدا به بخش عربی دانشکده زبان های خارجی رفتیم. مسؤول بخش عربی آقای دکتر محسن عثمانی الندوی بود که به راحتی عربی را صحبت می کرد. وی صمیمانه با ما همکاری کرد. ابتدا ما را به دایرة المعارف العثمانیه برد. در آنجا یک پیرمرد با نام اعظمی با چند دستیار مشغول کار بودند. این مرکز صدها کتاب تصحیح و



منتشر کرده که با کارهای آن آشنا بودم. نیم ساعتی با آنها گفتگو کردیم و یادی از کتابهای قدیمی آنان مثل المنمق و المحبر و تذکره الحفاظ و غیره کردیم. خوشحال شدند. بعد از آن آقای ندوی ما را به انستیتو مطالعات شرقی برد که نسخه‌های خطی آنجاست. کاتولوگ آن هنوز چاپ نشده بود. مروری کردم. خاطرمد بود که آقای مرعشی در سفرنامه هندی به نسخه ای در باره تاریخ نیشابوری در اینجا اشاره کرده بود. در بخش رجال کتابی با نام تاریخ نیشابوری دیدیم از علی بن زکریا نیشابوری. نمی دانم همان بوده است یا نه. اما این کتاب تاریخ نیشابور نبود و مثل کتابهای رجال، در باره جرح و تعدیل شماری از رجال صحبت کرده بود و جزء دوم تاریخ علی بن زکریا نیشابوری بود. شاید مقصود ایشان کتاب دیگری بوده است.

از آنجا درآمدیم و برای خوردن غذا به سلف سرویس دانشگاه رفتیم و غذایی خوردیم. از آنجا بیرون آمده در فکر بلیط افتادم که متأسفانه امکان تصمیم گیری برای تغییر آن نبود. عجلتا می ماند تا فکری بکنم.

علل عدم پویایی جامعه شیعه حیدرآباد

در این میان با دوستان در باره سامان دهی به شیعیان صحبت شد. باید چند نکته را یادآور شد.

حیدرآباد زمانی محل زندگی بزرگان شیعه بوده و شیعیان عموماً افرادی فرهیخته و فرهنگی بوده‌اند اما امروزه اینجا یکی از ضعیف ترین گروه‌ها شیعیان هستند. این ضعف نه تنها در آموزش و پرورش بلکه در نقش سیاسی آنها هم هست، زیرا هیچ تشکل سیاسی ندارند. روشن است که یک صد هزار نفر شیعه می‌توانند نقشی در تحولات بر عهده داشته باشند اما وضعیت آنان به گونه ای است که حتی بسیاری شان در انتخابات هم شرکت نمی‌کنند. نکته دیگر آن است که همان طور که گذشت، بسیاری از فرهیختگان از حیدرآباد مهاجرت کرده و عمدتاً به اروپا و امریکا رفته‌اند. این درست است که آنان تشیع را همراه خود برده و هر کجا هستند عموماً از حیث مذهبی فعالند اما اینجا از وجود آنان بی بهره مانده و این مشکلی را در مجموع برای این جامعه فراهم کرده است.

مشکل دیگر آداب و رسوم شگفتی است که برجای مانده و جامعه شیعه را به مقدار زیادی تبدیل به یک فرقه محدود کرده و آنان را منزوی ساخته است. این در حالی است که در اینجا زمینه وحدت با مسلمانان بسیار جدی است و منهای وهابی‌ها، شیعیان به راحتی می‌توانند برای ایفای نقش جدی تر وارد گفتگو و مرادده با جامعه مسلمان شوند. اگر این حس اسلامی ضمیمه شود می‌تواند از هر جهت برای احیای اسلام در هند اهمیت داشته باشد.

امروز در حالی که همه دنیای اسلام به خاطر کاریکاتور چاپ شده در دانمارک اعتراض می‌کند هند ساکت است و فقط در برخی از نقاط مخالفت‌هایی دیده می‌شود. حتی در افغانستان اوضاع بهتر از اینجا است. به علاوه در اینجا خطر گسترش فرهنگ هندوئیسم جدی است و مسلمانان در تنگنا هستند و همیاری دو گروه می‌تواند آنان را در وضعیت بهتری قرار دهد. البته روشن است که سنیان چندان نیازی به این تعداد شیعه احساس نمی‌کنند اما همین برداشت هم از سوی آنان غلط است. در عین حال، رفتارهای شگفت برخی از شیعیان راه را بر این امر می‌بندند و آنان را در دایره خود محدود می‌کند.

یک مسأله اساسی آن است که یک عالم درجه اول شیعی در اینجا نیست. عالمی که به لحاظ علمی و عقلی بتواند جامعه متفرق شیعه را رهبری کند. اینجا محل سوء استفاده اشخاص شده و از طرف دیگر فقر موجود در آن هم زمینه را برای عدم رشد جدی علم و دانش مذهبی فراهم کرده است. در گذشته، مردمانی از بزرگان شهری می‌آمدند و از مرجع تقلید خود در نجف می‌خواستند مجتهدی از شاگردانش را برای آنان بفرستد و او هم چنین می‌کرد. اما مع الاسف آن احساس هم از بین رفته است.

مشکل دیگر طلبه‌های هندی هستند که در قم تحصیل می‌کنند و بسیاری فقط چند سالی می‌آیند و نامی یدک می‌کشند و در اینجا صرفاً روضه خوانی می‌کنند. در این باره باید تدابیر جدی تر اندیشیده شده و دانسته شود که مشکل چیست و چرا طلاب هندی طی چند دهه اخیر نتوانستند عالمی برجسته میان خود داشته باشند که بتواند به این اوضاع سر و سامانی بدهد. پیداست که اگر چنین شخصی هم پیدا شود بدون حمایت مراجع نمی‌تواند کاری از پیش ببرد.

یک مشکل دیگر نبودن آمار درست از شیعیان در هر شهر و ایالت است که راه را برای برنامه ریزی می‌بندد. اگر دستگاه رهبری درستی بود امکان حتی ثبت نام این صد هزار شیعه یا بیشتر وجود داشت و می‌توانست مناطق آنان را کاملاً مشخص کرده و حتی کمک‌های لازم به خانواده‌های بی بضاعت صورت گیرد یا از جوانان درس خوان آنان حمایت شود تا بتوانند در آینده سرمایه‌ای برای جامعه شیعه در این منطقه باشند.

عصری قدری استراحت کردم و نماز مغرب و عشا را خوانده منتظر آمدن آقای قرائی شدم. ایشان زنگ زد که نیم ساعتی دیرتر می‌آید. ساعت هفت و چهل دقیقه بود که ایشان آمد و با هم به سراغ محله شیعه نشین برای شرکت در مجالس عزای رفتیم تا از نزدیک با آن آشنا شویم.

نخستین جایی که در نظر داشتیم بیت قائم(ع) بود که حسینیه ای است متعلق به خوجه‌ها. این جماعت منظم تر از دیگران هستند. فکر می‌کنم اندکی پیش از ساعت هشت منبری بالا رفته بود و بیش از یک ساعت و ربع صحبت کرد. بحث او در فضائل امام علی(ع) و حدیثی بود که سائل از امام علی(ع) مقامش را در مقایسه با انبیایی چون نوح و موسی و عیسی می‌پرسد و دلیل ترجیح امام در آن روایت. لحن سخنرانی‌ها در اینجا یکسان است. به قدری خطابی است که اساسا در ایران برای خطبای خیلی پرسروصدا هم قابل تصور نیست. تنها دقایق اول آرام است اما به سرعت سخنرانی داغ و داغ تر شده و با تحریک مردم که دست راست را بالا برده و واہ واہ می‌کنند خطیب بیشتر و بیشتر اوج می‌گیرد و هر از چند دقیقه برای آرامش آخر کلامش صلوات خبر می‌کند یا اگر نکند مردم وظیفه شان را می‌دانند. شیخ بعد از آن که مفصل سخن گفت عمامه را برداشت و روضه مفصلی هم خواند. در اینجا منبری کار مداحان روضه خوان ما را انجام می‌دهد. دیگران فقط دسته جمعی پیش از منبر قدری مرثیه می‌خوانند و پس از خطیب هم سینه زنی است اما این که مداح روضه بخواند در اینجا رسم نیست. ما پس از سخنرانی احساس کردیم همه بیرون رفتند اما ما و جمعی ماندیم تا سینه بزیم. ناگهان دریافتیم که همه به قصد خوردن شام در حیاط بیت القائم هستند. ما هم رفتیم تا از جماعت عقب نمانیم. قدری برنج در ظرفی ریختند و روی آن هم چیزی ترشی مانند ریختند و خوردیم که به رغم فلفلی بودن، چسبید.

#### گزارش یک منبر در عاشورخانه عنایت جنگ

از آنجا که بیرون آمدیم احساس کردیم خیابان واقعا شلوغ است و عموما هم عزادارن بودند. تاکنون دسته یا به اصطلاح خودشان ماتم ندیده ام. سر راه وارد حسینیه دیگری شدیم که خانه مرحوم عنایت جنگ از امرای دولت قدیم بوده و در حال حاضر فرزندانش در خارج از کشور هستند. آقای قرائی گفت که یکبار پسر او به قم آمد و من از شما خواستم وقت برای او جهت دیدار آقای شهرستانی گرفته شود تا اجازه خرج یک سوم سهم را برای همین ساختمان بگیرد. این خانه را پدر برای روضه خوانی و عزاداری وقف کرده است. لدی الورود یک نفر، دستمال‌های کوچک قشنگی را میان واردین توزیع می‌کرد که برای پاک کردن اشک چشم بود.

ساختمان حیاطی دارد و رواقی با ستونها و سقف‌های محرابی مثل این که آدم در حیات مسجد النبی داخل رواق جلو را نظاره می‌کند. در یک طرف هم اتاق‌هایی هست. وارد شدیم. یک روحانی پیرمرد سید تازه به منبر رفته بود و مشغول خواندن کاغذهایی بود که جلسات عزاداری را در این گوشه و آن گوشه معرفی

می‌کرد. معلوم شد که آقای رضا آقا است. وی سپس شروع به صحبت کرد و با این که هنوز تند و تیز نشده بود هر از چند دقیقه یک نفر بر می‌خواست و فریاد می‌زد: نعره حیدری، همه می‌گفتند یا علی. باز می‌گفت نعره خیبری و مجدداً مردم چنین می‌کردند، مجدداً نعره صفدری و باز پاسخ مردم. چهارمین بار صلوات خبر می‌کرد. وقتی او تمام می‌کرد یک پیرمرد کنار منبر نشسته بود تازه با صدای بلند اما کش دار یک نعره حیدری دیگر می‌گفت و مردم جواب می‌دادند.

خطیب بعد از یک خطبه طولانی عربی که با آواز خواند، بیش از یک ساعت و ربع صحبت کرد. وقتی در خطبه اسم حیدر آمد همه صلوات فرستادند. بعد هم که اسم علی بن ابی طالب آمد مردم همان طور که نشسته بودند سر و گردن را اندکی پایین آوردند. گاهی مطالب وی را می‌فهمیدم و گاه می‌پرسیدم. جمعیت به تدریج زیادتر شد تا این که تقریباً این خانه پر شد و شاید حوالی پانصد تا هفتصد نفر بودند. مطالب تلفیقی از داستان و مطلب بود. در اوائل گفت که بهتر است از فضائل بگویند نه مسائل، چون در آن وقت چند نفر بیشتر نمی‌ماند. از منبر رفتن خود در لندن گفت که از او خواسته بودند مسأله بگویند. و او مسائل مربوط به حقوق زن را گفته بود و این که کسی حق ندارد به زن دستور بدهد. بعد از پنجاه دقیقه کسی برخاسته و گفته بود که امشب روابط ما را با زنانمان خراب کردی و با ما دعوا می‌کنند. من گفتم: بله شما دستور ندهید اما با پلیز درخواست آب کنید. در این وقت جمعیت خندیدند. شاید تا اواخر سخنرانی مطالبی می‌گفت که خیلی‌ها می‌خندیدند و برای شب هشتم محرم بسیار زشت بود. قدری راجع به حجاب گفت و اظهار کرد که نباید زن جوری پوشیده بیاید که کانه یک خیمه در خیابان در حال حرکت است. همان حجاب که در مکه و حج هست کافی است.

بعد سراغ حروف مقطعه قرآن آمد و این که هر کس آنها را بداند هر کاری می‌کند آن وقت این مثال را زد: رئیس جمهور امریکا هرکجا می‌رود یک دستگاه دارد که به این طرف و آن طرف دستور می‌دهد، سید کائنات هم همین طور هست که این حروف را می‌داند و می‌تواند به همه چیز دستور بدهد. بعد داستان آمدن زلزله در مدینه را گفت که همین طور ساختمانها می‌لرزید. مردم سراغ علی بن ابی طالب آمدند. حضرت لباس و عبا و ردا پوشید آمد بیرون و به زلزله گفت آرام باشد! یکبار هم کسی برای تمسخر بچه اش را در تابوت خواباند و نزد امام علی آمد که بر او نماز بخوان. وقتی نماز تمام شد همه خندیدند. اما در تابوت که باز شد معلوم شد بچه مرده است. بعد مادرش آمد و گفت من شما را انکار نمی‌کنم دوباره حضرت بچه را زنده کرد. وقتی رضا آقا این مطالب را می‌گفت و با حرارت می‌گفت مردم دست راست را بالا برده واہ واہ می‌کردند. و هر از چند دقیقه نعره حیدری و بعد صلوات و باز ادامه سخن. در عین حال مردم سراپا گوش بودند و با فریادهای او از خود واکنش نشان می‌دادند. قدری هم در باره خوشبو بودن پیغمبر و انتقال آن به علی علیه

السلام هم سخن گفت. بعد هم روضه طولانی خواند و چون امشب متعلق به حضرت قاسم بود یک روضه مفصل خوانده شد و گفت که جسد قاسم قطعه قطعه شد و امام آن را نزد جسد حبیب‌بن مظاهر گذاشت که به او بگوید دامادش هم کشته شده است. در این جلسه، چند روحانی جوان هم شرکت کردند.

این روضه خوانی یعنی بخش آخر سخنرانی که به معنای واقعی کلمه روضه خوانی است، آن قدر طولانی است که تقریباً جمعیت را از روضه خواندن اشباع می‌کند و بعدش اگر هم برنامه ادامه پیدا کند سینه زنی است. اگر هم مراسمی دوباره شروع بشود که امکانش هست و فکر می‌کنم مثلاً بانی دیگری است، دوباره از مرثیه سرایی شروع شده به خطیب و سپس نوحه سینه زنی ختم می‌شود. اینها سه رکن اساسی هستند. سلام که آن هم مشتمل بر اشعاری مخصوص است پیش از مرثیه اجرا می‌شود.

طولانی صحبت کردن و این قدر فریاد زدن باید امکان منبر رفتن بیش از دو مورد را از اینها بگیرد اما ظاهراً بیش از این‌ها سخنرانی می‌کنند و ساعت یک و نیم بعد از نیمه شب هم در حسینیه ای دیدیم که سخنرانی برقرار است.

واقعاً گزارش این جلسات بدون تصویر و فیلم امکانپذیر نیست و با نوشتن نمی‌توان دقیقاً وصف کرد که در آنها چه می‌گذرد. به علاوه باید متن کاملاً یک سخنرانی را نوشت تا فضای مطالبی که اینجا گفته می‌شود و البته شبیه آن با تفاوت‌هایی در برخی از نقاط ایران هم هست به دست آید.

#### روضه خوانان

حقیقت آن است که شیعیان اینجا همان شیعیان ایران هستند و تفاوت زیادی با علویان ترکیه دارند. این جا روزگاری فقه و عقل حاکم بوده اما به دلیل بیسوادی روضه خوانان و تحکم آنها بر همه تبلیغات دینی، به تدریج اوضاع افراطی تر شده است. این افراط البته سابقه اش زیاد و نفوذش هم عمیق است و روضه خوانان در اینجا قادر هستند هر کسی که مثلاً علیه علم یعنی مظهر تشیع سخن بگویند، به راحتی خانه نشین کنند.

پیش از انقلاب سید علی نقی نقوی که کتاب «شهید انسانیت» را نوشت، چون گفته بود که شب عاشورا آب بوده که حضرت فرمودند با آن غسل کنید یا برای خوردن نگاه دارید، او را خانه نشین کردند و حتی با این که این مطالب را در چاپ‌های بعدی حذف کرد باز افاقه نکرد. دوست ما گفت که وی به حیدرآباد می‌آمد و کسی او را دعوت می‌کرد ولی پای منبر او حداکثر بیست بیست و پنج نفر می‌آمدند. پسر این عالم اکنون در لکنه است و کتابهایی به فارسی هم دارد که دو جلد در باره ملی‌گرایی است که بیست سال پیش در ایران

گویا توسط انتشارات امیر کبیر چاپ شد. شاید از موارد منحصری باشد که فردی از این نواحی است و فارسی را به آن خوبی و روانی مثل خود ایرانی‌ها می‌نویسد.

ساعت از ده گذشته بود. با ماشین عازم خانه آقای مجاهد حسین شدیم که نبود و تلفن زدیم، قرار شد دقایقی بعد بیاید. قدم زنان به میدان نزدیک آنجا رفتیم و در آن سمت به خیابانی دیگر. دو مورد هیزم فراوان وسط یک کوچه و جایی هم وسط خیابان بود. یک جا را آتش زده بودند. حدس زدیم که برای حرکت کردن از روی آتش است. در قهوه خانه ای چایی خورده برگشتیم. کوچه برابر خانه آقای مجاهد که حسینیه حسینی هم کنارش است و منبری بالا بود، آتش همچنان شعله ور بود. ایشان گفت که اینها که طبل می‌زنند و قصد عبور از آتش را دارند، سنی هستند و عاشورخانه آنها را از قبل می‌شناسد که سنی اند.

کسی که بالای منبر حسینیه حسنین سخنرانی می‌کرد، جوانی بود که بسیار با حرارت صحبت می‌کرد. بلندگو هم به طرز وحشتناکی بلند بود. معلوم می‌شود فرزند یکی از روحانیون معروف اینجاست که ماهی درس در ایران و گویا مشهد خوانده و بازگشته است. به قدری این لحن تند و خطابی و با جملات هم قرینه همراه بود که وصف آن برای من مقدور نیست. می‌گفت اینهایی که علیه نخ هستند (یعنی نخ‌های گل که به علمها در عاشورخانه‌ها آویزان می‌کنند و برای تبرک نخ را دور میچ می‌بندند؛ چیزی که ابتدا در دهلی و بعد ا اگره در مورد هندوها به فراوانی دیدیم و نمی دانم کدامیک از دیگری گرفته‌اند) اینها شیاطین هستند. جملات وی تک تک معنا دار بود اما گویا برای وی هیچ لزومی نداشت که بحثی را دنبال کند. او گفت که شیعه اثنا عشری آن است که مرتب یا علی یا علی یا علی بگوید و الا شیعه نیست. و باز می‌گفت: علیه فاطمه نباشید؛ علیه عزا نباشید. و پیدا بود که اشاره اش به برخی از مخالفت‌هایی است که جوانان ابراز

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/723>

## علمای اصفهان و ملی شدن صنعت نفت ایران

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۴ / ۱۲ / ۰۴

### مقدمه

در سالهای اخیر، دهها عنوان کتاب در باره دکتر مصدق نوشته شده و چنین وانمود شده است که وی رهبری بی نقص و عیب بوده و جناح مقابل او، یکسره بر خطا بوده‌اند. به علاوه در این کتابها تلاش شده است تا سهم روحانیت و در رأس آنان آیت الله کاشانی نادیده گرفته شده و وی آلت دست افرادی معرفی شود که متهم بوده‌اند.

این قبیل برخوردها در کشو ما پرسابقه است. یا کسی را برای آسمان می خواهیم یا برای زیر زمین. بنای آن نداریم تا افراد را برای روی زمین استفاده کنیم.

به عبارتی همیشه و تقریباً همه جناحها دوست دارند همه چیز را یا سیاه و یا سپید ببینند. این افراد نه تنها خود چنین می کنند بلکه نوشته‌ها و گفته‌های افراد بی طرف یا به عبارتی با طرف اما همه جانبه نگر را که می بینند آنان را هم از ظن خود تفسیر و تأویل می کنند. مثلاً اگر کسی از روی این نوع نگاه همه جانبه، حسنی را از کسی وصف کرد، حتی اگر ده ها نقد هم به او وارد کند، این افراد بر نمی تابند. ما این داستان را در باره موضوعات، اشخاص و تشکل های مختلف داشته ایم. نمونه آن دکتر شریعتی، انجمن حجّیه، دارالتبلیغ اسلامی و بسیاری از مسائل دیگر و اشخاص دیگر است.

دکتر مصدق برای عده‌ای بت شده است، همان طور که شریعتی برای گروهی بت شده بود. در مقابل، کسانی هم اصرار دارند تا دکتر مصدق را سر تا پا عیب ببینند.

اکنون روشن است که صرف نظر از شخصیت دینی آیت الله کاشانی که شخصیتی بسیار برجسته است، و نیز شخصیت ملی دکتر مصدق که به هر روی در یک دوره، با حمایت مردم و علما مظهر مبارزات ملی ایرانیان در برابر استعمار بود، در اطراف هر دو، کسانی بودند که قابل دفاع نبوده و نیستند. بسیاری از خطاها به آنان بر می گردد و البته ریشه اش به اطمینان نابجای رهبران به آنان بود.

اما این که آیت الله کاشانی به عنوان یک عالم دینی در پی تحقق حکومت اسلامی نبوده - برخلاف فدائیان اسلام که چنین چیزی می‌خواستند - کاملاً روشن است و کسی نمی‌تواند او را از طرفداران تحقق حکومت اسلامی در آن شرایط بداند.

در برابر، کسانی هم که بر شخصیت دکتر مصدق به عنوان یک ملی تمام عیار تکیه می‌کنند، در بسیاری از موارد قادر به حل دشواری‌های موجود و روش‌های غیر دمکراتیک وی که مهم‌ترین ضربه را به خود او و نهضت زد، نخواهند بود. وی مجلس را از بین برد و هر روز خواستار اختیارات بیشتر بود. در یک نظام دمکرات، چه کسی است که تا این اندازه به روش‌های غیردمکراتیک‌تر روی آورد؟ هشدارهای مکرر آیت الله کاشانی در این زمینه یعنی بی‌توجهی به آرای مردم و مجلس، به خوبی می‌تواند نشان دهد که در این نزاع، کاشانی مدافع دمکراسی است و دکتر مدافع روش‌های غیردمکراتیک با بهانه‌های واهی.

به هر روی باید اجازه داد تا تحقیقات بدون پیشداوری به پیش برود. در سالهای اخیر در میان انبوه کتابهای موجود آثاری که مبتنی بر اسناد و مدارک بوده فراوان نوشته شده است. شاید یکی از بهترین این کارها، کتاب آقای محمدعلی موحد باشد که تحت عنوان «خواب آشفته نفت» انتشار یافته است (تهران، کارنامه، ۳۷۸) و تعلیقه‌ای که با عنوان «گفته‌ها و ناگفته‌ها» بر آن نوشت.

نهضت ملی شدن صنعت نفت تجربه‌های فراوانی داشت که خوشبختانه رهبران دوره بعد از آن نتایج روشنی گرفتند.

۱. یکی از مهم‌ترین نتایج آن بود که این نهضت فاقد یک اندیشه و تفکر منظم بود. دلیل آن هم به جز فقر فکری و سیاسی در جناح ملی و مذهبی، صورت این نهضت بود که برای تحقق یک هدف اقتصادی و اندکی سیاسی تلاش می‌کرد. نتیجه‌ای که گرفته شد آن بود که جبهه متدین و به خصوص روحانیت دریافت که باید به فکر اندیشه سازی باشد. در این زمینه، دیندارها از ملی‌ها جلو افتادند. به علاوه سرخوردگی بسیاری از ملی‌ها آنان را به جبهه مذهبی‌ها کشاند. و تا نهضت خرداد که راه را برای جبهه متدین هموار کرد.

۲. این زمان، هنوز زمان مرگ سلطنت نبود. این نکته‌ای است که نمی‌توان از آن غفلت کرد. سلطنت در ایران سابقه دیرینه داشت و با عقاید عرفی و عامیانه پیوندی عمیق. در این زمینه، زمان لازم بود تا سلطنت یک جایگزین و آلترناتیو جدی داشته باشد تا توده‌های مردم قانع شوند که می‌بایست قبلی را از بین ببرند. ملی‌ها و کمونیست‌ها قادر به ایجاد چنین جایگزینی نبودند. روحانیت هم هنوز دستش خالی بود. سالها گذشت و با استفاده از آن تجربه، هم سلطنت بی‌آبرو شد و هم یک جایگزین معقول پدید آمد. در نهضت ملی، هیچ کس پیروز نشد و این آشکارا است که اشتباهاتی در هر چند طرف وجود داشته است. اما مهم آن بود که ملی‌ها با



تمام وجود سرمایه‌گذاری کردند و شکست خوردند و روحانیت با احتیاط پیش آمد و فرصت را برای بعد نگاه داشت.

۳. در نهضت ملی شدن نفت، دو قسم مسأله پیش می‌آمد. یکی آنچه که مربوط به نفت و مسائل اقتصادی و سیاسی آن بود. دوم مسائل فکری و فرهنگی که به دلیل باز شدن نسبی فضای سیاسی مطرح گردید. کمونیستها به رغم سروصداهای فراوان به دلیل مشکلاتی که برای حزب توده پیش آمد در این ماجرا شکست سختی خوردند. روحانیت نیز که با احتیاط پیش آمده بود، یعنی مراجع محلی درگیر بود نه مرجعیت مطلقه و عامه، توانست اندیشه‌ها و موقعیت خود را در عمل محک بزند. طی این ماجرا حوزه با مسائل سیاسی و مذهبی جاری در جهان اسلام آشنا شد و این تحول طلبه‌های جوان را سخت به اندیشه واداشت و آنان را برای یک پرش فکری و سیاسی آماده کرد. تحولی که در سالهای بعد از آن شاهد هستیم و نتیجه‌اش را در نهضت اسلامی خرداد مشاهده کردیم.

۴. به نظر نویسنده این سطور تجربه ملی شدن نفت، در میان مشروطه و انقلاب اسلامی یک نقطه با اهمیت است. در مشروطه روحانیت و روشنفکران حضور داشتند، اما سیر کلی ماجرا به سمت عرفی شدن بود و روحانیت به اجبار کنار گذاشته شد یا کنار رفت. در انقلاب اسلامی، روحانیت و ملی‌ها - گرچه کم رنگ - بودند اما به عکس مشروطه، حرکت در مسیر دینی شدن بود. در این میان، نهضت ملی شدن صنعت نفت یک مرحله میانی و یک تجربه جالب بود. فرصت برای آن که گروه‌های مختلف خود را نشان دهند پدید آمد و در این میان، ملی‌ها نتوانستند اوضاع را در اختیار بگیرند. دلیل آن هم ناپختگی، افراطی‌گری برخی از افراد و یکدندگی‌های شخص دکت‌ر مصدق بود. البته دلایل سیاسی و امنیتی هم داشت. دکت‌ر مصدق، سیستم امنیتی خود را در اختیار کسانی قرار داد که کودتاچی از آب درآمدند. هرچه بود، نهضت ملی را باید قدم میانی دانست. روحانیت فعالانه شرکت کرد اما رهبری در اختیار ملی‌ها بود. این جریان در حافظه بسیاری ماندگار شد و بعدها آن تجربه تکرار نشد.

چند نکته

نکته اول

تنها مرجعی که از درجه اولی‌ها با ملی شدن نفت همراهی کرد آیت الله حاج سید محمد تقی خوانساری بود که آن زمان در قم اقامت داشت و از مراجع ثلاث بود. آیت الله حاج شیخ عباسعلی شاهرودی هم که این زمان از علمای درجه دوم قم بود، فتوایی در لزوم ملی شدن صنعت نفت صادر کرد. همچنین آیت الله حاج سید محمود روحانی (از خاندان روحانی‌های قم).

اما در شهرستانها، شماری از روحانیون درجه دوم (به لحاظ رتبه مرجعیت) جانبدار ملی شدن صنعت نفت بودند.

در تهران، به جز آیت الله کاشانی که محور بود، باید از میرزا خلیل کمره‌ای و میرزا محمد باقر کمره‌ای نام برد.

از شیراز آقای آیت الله بهاء‌الدین محلاتی.

از اصفهان آیت الله چهارسوقی، آیت الله خادمی و چند نفر دیگر.

از گیلان آیت الله حاج سید باقر رسولی.

از مازندران آیت الله حاج شیخ ولی الله مدرسی مازندرانی.

هیئت علمیه برخی از شهرستانهای دیگر از جمله شهرستان قمشه یا جمعی از طلاب قم و... هم در این باره بیانه‌هایی ارائه کردند.

اما آیت الله بروجردی وارد این ماجرا نشد. برای این اقدام او دلایل مختلفی را برشمرده‌اند که جای آن در اینجا نیست. ایشان نهایت چیزی که در پاسخ دکتر مصدق نوشت این بود:

«موفقیت جنابعالی را در تقویت اسلام و اصلاح امور عامه مسلمین از خداوند تعالی مسألت می‌نمایم». برخی از علما هم به پیروی از ایشان، همین قبیل عبارات را داشتند. [۱]

از روحانیون، کسی عدم شرکت آیت الله بروجردی را به معنای نفی مشروعیت ورود در این قضایا نگرفت. به همین دلیل در تهران و بیشتر شهرستانها روحانیون وارد ماجرا شدند. بیشتر آنها، در واقع دعوت آیت‌الله کاشانی را لبیک گفتند. این روحانیون تا ماههای پایانی دکتر مصدق او را همراهی می‌کردند، اما در ادامه، روحانیون فعال در نهضت ملی دو دسته شدند:

الف: نخست دسته‌ای که پس از مشارکت اولیه، به تدریج جانب دکتر مصدق را گرفتند و طبعاً - و به خصوص در شهرستانها - در اقلیت بودند. در این زمینه باید از برخی از علمای تهران یاد کرد که از آن جمله اخوان (سید ابوالفضل و سید رضا) زنجانی هستند. کسانی از اتحادیه مسلمین هم گرچه با احتیاط به حمایت از دکتر مصدق تا روزهای آخر ادامه دادند.

ب: دسته دوم کسانی بودند که به حمایت از آیت الله کاشانی پرداختند و به همین دلیل از در مخالفت با دکتر مصدق درآمدند. این جمع همراه کسانی که از اول داخل در این ماجرا نشدند، یعنی آیت الله بروجردی و دیگر روحانیون ساکت، بیشتر به دلیل روی کار آمدن کمونیستها، و نیز اختلافات گسترده آیت الله کاشانی با دکتر مصدق، به مخالفت با مصدق پرداختند. روحانیون اصفهان در این دسته جای دارند. کنار کشیدن آنان ضربه‌ای برای دکتر مصدق و فرصتی برای بازگشت شاه بود، هر چند آنچه برای این جماعت اهمیت داشت، نیامدن کمونیستها بود نه آمدن سلطنت. باید گفت هیئت علمیه تهران جانبدار دکتر مصدق بود. اخوان زنجانی، رضوی قمی، فیروزآبادی از آن شمار بودند.

نکته دوم

آیا نهضت ملی یک نهضت دینی بود؟

طی سالهای اخیر اینچنین وانمود شده است که نهضت ملی از اساس، یک حرکت لائیک و غیر دینی بوده است. در این باره ادعا شده است که «کل نهضت ملی اساساً ماهیتی غیر مذهبی داشته است».[۲] مبنای این تحلیل آن است که روحانیت در این شرایط هنوز در یک دوره تدافعی بسر می‌برد، نه فعال بود و نه ساکت؛ چنان که این وضعیت از مواضع امام در کشف الاسرار به دست می‌آید. در این مقطع، طبقه متوسط جامعه که ده درصد فعال جمعیت شانزده میلیونی ایران بودند، بیش از آن که از رهبران روحانی حرف شنوی داشته باشند از جریان روشنفکری پیروی می‌کردند، چون سابقه تربیت آنان به دوره رضاخان باز می‌گشت و طی آن دوره، دین‌گرایی سخت مورد حمله واقع شده بود. نفوذ حزب توده هم در این جمعیت ده درصدی از همین بابت بود. با این همه، دین در بخش‌های بنیادی و زیرین جامعه استوار بوده و منتظر فرصت بود تا ظاهر شود. مسلماً حضور روحانیت در نهضت نفت به معنای «دینی» بودن آن نیست، زیرا در مشروطه هم روحانیت حضور داشت و اکنون واضح است که آن جنبش، بیش از آن که یک جنبش دینی باشد، یک جنبش عرفی بوده است. با این همه، از این زاویه که انگیزه حضور توده مردم می‌توانسته فتاوی علمای و حضور روحانیون باشد، باید انصاف داد که سهم روحانیت در این ماجرا بسیار قابل توجه بوده است. این مطلب را کسی که فکرش خالی از غرض باشد نمی‌تواند انکار کند.

نکته سوم

دولت مصدق، ملی باشد یا نباشد، در ارتباط با دین، نباید از یک نکته غفلت کرد و آن این که به رغم همه دشواری‌ها، در کل، بر نفوذ روحانیت در جامعه افزوده شد. دکتر مصدق به هر دلیل، نیاز به حضور روحانیون داشت و دست کم در اوائل چنین می‌اندیشید و این سبب اعتنای او به برخی از خواسته‌های آنان شده بود.

علاوه آیت الله کاشانی با نفوذی که به دست آورده بود، زمینه را برای نفوذ بیشتر روحانیت در جامعه فراهم کرد. در بسیاری از شهرها، روحانیون، توانستند با نفوذی که به لحاظ سیاسی به دست آوردند در برخی از امور شهر مداخله کنند. یک نمونه همین آیت الله چهارسوقی در اصفهان است. البته مقصود از نفوذ روحانیت، وجهی از نفوذ دین است؛ چیزی که به هر روی در این دوره تا حدودی تقویت شد گرچه مشکلاتی هم باقی ماند. عزت الله سبحانی برای نشان دادن تدین دکتر مصدق به چندین مورد استناد می‌کند. از جمله به استشهاد دکتر مصدق به حرکت امام حسین (ع) در مجلس چهاردهم. اما در باره دوران نخست وزیری وی می‌نویسد:

[دکتر مصدق] در زمینه اجرای منویات مذهبی و تعمیق هویت دینی، اقداماتی انجام داد که می‌توان به نمونه‌هایی از آن اشاره کرد. در چهارده خرداد ۱۳۳۰ بخشنامه‌ای در باره رعایت مقررات مذهبی در ماه مبارک رمضان صادر کرد که در روزنامه اطلاعات همان روز چاپ شده است. همچنین در امر عزیمت حجاج به مکه معظمه دولت اقداماتی انجام داد که مورد تشکر عالمان دینی قرار گرفت. از جمله آیت الله چهارسوقی اصفهانی طی نامه‌ای که برای جراید از جمله روزنامه اطلاعات فرستاد، از دولت به واسطه توجهی که به امر زائران مکه معظمه به عمل آورده، تشکر و سپاسگزاری کرد. همچنین از همین سال، یعنی سال ۱۳۳۰ روز وفات امام جعفر صادق (ع) تعطیل رسمی اعلام شد. علما بیانیه‌هایی صادر و تشکر کردند و در جراید چاپ شده است. از جمله مرحوم آقا شیخ بهاء‌الدین صدوقی همدانی در این ارتباط تشکر کرد که در روزنامه اطلاعات ششم مرداد ۱۳۳۰ چاپ شده است. در ۲۳ مرداد قانون منع پیاله فروشی را لازم‌الاجراء کرد. یعنی از این تاریخ دیگر امکان پیاله فروشی نبود. دکتر مصدق با استفاده از اختیارات خود، قانونی را تصویب کرد به این شرح که «دولت مکلف است از تاریخ تصویب این قانون به فاصله شش ماه ورود و تهیه و خرید و مصرف کلیه نوشابه‌های الکلی و همچنین تهیه و خرید لول تریاک و مشتقات آن و نیز کشت خشخاش را از سال ۱۳۳۳ به بعد در سراسر کشور ممنوع سازد به استثنای مصارف طبی و صنعتی. [۳] ایشان طی صفحات بعد هم شواهد دیگری برای همراهی متقابل دکتر مصدق و عالمان دینی این دوره دارد و در نهایت می‌نویسد: دوره دکتر مصدق اوج حضور عالمان دینی در امور سیاسی و اجتماعی به شیوه غیر ابزاری است. [۴] جمله اخیر او طعنه بر چیز دیگری است. اما به هر روی به نفوذ سنتی که روحانیت در توده‌ها داشت در این دوره، در سطح سیاسی هم مداخلاتی می‌کرد. تشکیل فراکسیون روحانیت در مجلس هفدهم یکی از مهم‌ترین شواهد این امر است.

می‌دانیم که قانون منع مسکرات از زمان طرح آن در زمان رزم آراء و حتی پیش از آن تا زمان مصدق دچار چه فراز و نشیب‌هایی شد، و چه اندازه علما تلاش کردند و چه تشکلهایی برای تصویب آن به راه افتاد، اما هر چه هست، می‌توان گفت که در این دوره، به عنصر تدین در جامعه، توجه ویژه صورت گرفته که قابل

قیاس با دوره پیش و بعد از آن نیست. این که مصدق اینها را در سایه فشار علما و به خصوص وجود آیت الله کاشانی انجام می‌داد، نکته‌ای است که نباید از چشم‌ها دور بماند. همان ماه رمضان که آقای سحابی از آن سخن می‌گوید، همزمان، آیت الله کاشانی و آیت الله سید محمد بهبهانی هم اطلاعیه دادند.[۵]

بعدها هم در دفاعیات دکتر مصدق در زمینه پایین کشیدن مجسمه رضاشاه طی روزهای ۲۶ و ۲۷ مرداد مطالبی هست که وی به هر انگیزه روی دیدگاه منسوب به شرع در باره مجسمه سازی تکیه می‌کند. او در برابر رئیس دادگاه که تلاش می‌کرد وی را به خاطر تخریب مجسمه‌ها در آخرین روزهای دولتش مورد بازخواست قرار دهد گفت: شخص بنده به هیچ وجه عقیده به مجسمه نداشته‌ام و مجسمه در قانون شرع ما حرام است... صاف و صریح عرض می‌کنم که من با مجسمه نه فقط از این نظر که خلاف مذهب است و من فرد مسلمانی هستم که باید تبعیت از مذهب خود بکنم بلکه شخص خودم به هیچ وجه من الوجوه به مجسمه عقیده نداشتم.... و خدا را شهادت می‌گیرم که من به مجسمه نه عقیده دارم و نه آن را موافق شرع می‌دانم.[۶]

#### نکته چهارم

در باره این موضوع، یعنی نقش روحانیت، علاوه بر کارهای گسترده‌ای که در باره شخص آیت الله کاشانی صورت گرفته است، به طور خاص چند مطلب منتشر شده است:

یکی مقاله نقش روحانیت در صحنه سیاسی ایران ۱۹۵۴ - ۱۹۴۹ از شاهرخ اخوی است که در کتاب مصدق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی (تهران، ۱۳۷۲) صص ۱۴۶ - ۱۹۰ به چاپ رسیده و منهای تحلیل‌ها و موضعگیری‌ها مؤلف، گوشه‌هایی از مشارکت و مواضع علما را در نهضت ملی شدن نفت و نیز در برابر دکتر مصدق نشان داده است.

گفتار دیگری از عزت الله سحابی است که در کتاب مصدق دولت ملی و کودتا، صص ۴۰۱ - ۴۱۷ تحت عنوان دین و عالمان دینی در اندیشه و کردار دکتر مصدق چاپ شده است.

متن دیگر از محمد بسته نگار است که در کتاب مصدق و حاکمیت ملت (تهران، قلم، ۱۳۸۲) صص ۹۳۵ - ۹۵۶ آورده و طی آن اعلامیه‌ها و فتاوی و بیانیه‌های جمعی از علما و روحانیون و مجامع مذهبی را در دفاع از ملی شدن صنعت نفت و دکتر مصدق عینا درج کرده است. از آن جمله فتاوی علمای بزرگ اصفهان در این باره است. وی برخی از این اطلاعیه‌ها را از کتاب نقدی بر مصدق و نبرد قدرت (از ترکمان در نقد کاتوزیان) نقل کرده است.

یک خاندان برجسته علمی در اصفهان[۷]

یکی از برجسته‌ترین مفاخر علمی - دینی اصفهان در نیمه دوم قرن سیزدهم و اوائل قرن چهاردهم هجری، مرحوم آیت الله العظمی میرزا سید محمد باقر چهارسوقی - اعلی الله مقامه - است که به مناسبت تألیف اثر سترگ و ارجمند روضات الجنّات فی أحوال العلماء والسادات با عنوان صاحب روضات و خاندانش با لقب روضاتی و روضاتیان شهرت یافتند. این خاندان علم و تقوا، یکی از درازدامن‌ترین خاندان‌های روحانی جهان تشیع است که از زمان جد اعلایشان مرحوم میر ابوالقاسم کبیر تا روزگار ما، همواره چهره‌های برجسته‌ای از آنان، در کسوت روحانیت به هدایت مردم از یک سو و حفظ علم و دانش دین از سوی دیگر، اشتغال داشته‌اند. نیای اعلاّی خاندان حاج میر ابوالقاسم (جعفر) مشهور به میر کبیر ( تولد روز یکشنبه اربعین سال ۱۰۹۰ - وفات ۲۳ ذی قعدة ۱۱۵۸) فرزند سید حسین بن سید قاسم بن سید محبّ الله است. نسب آنان در نهایت به جناب سید عبدالله فرزند حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام می‌رسد.

حاج میر ابوالقاسم از شاگردان علامه مجلسی (م ۱۱۱۰) و آقا جمال خوانساری (م ۱۱۲۲) بوده و از وی آثار و کتاب‌هایی بر جای مانده که معروف‌ترین آنها کتاب مناہج المعارف در اصول عقاید است. رساله در حج، کتاب زکات و چندین رساله و کتاب دیگر در فهرست تألیفات ایشان یاد شده است. [۸] وی در بحبوحه فتنه افغان در سال ۱۱۳۴ - ۱۱۳۵ اصفهان را به مقصد خوانسار ترک کرد و در آنجا رحل اقامت افکند. اصل آنها هم گلیپایگانی بوده گرچه خود میر ابوالقاسم در اصفهان متولد شده بوده است. میر ابوالقاسم در قودجان [۹] گلیپایگان، در سر راه خوانسار و جایی که در آن می‌زیست، درگذشت و پس از آن قبرش به صورت مزار عمومی درآمد. زان پس، فرزندان وی تا مدتی در خوانسار زندگی می‌کردند و به همین دلیل در یک دوره به خوانساری شهرت یافتند.

حاج سید حسین فرزند میر ابوالقاسم، در شمار علما و فقها بود و روز یکشنبه هشتم ماه رجب ۱۱۹۲ درگذشت. آن بزرگوار از مشایخ اجازه سید بحر العلوم (۱۱۵۵ - ۱۲۱۲) و میرزای قمی (۱۱۵۲ - ۱۲۳۱) علیهما الرحمه است.

میر سید ابوالقاسم (جعفر) فرزند حاج سید حسین در سال ۱۱۶۳ به دنیا آمد و در ماه رمضان سال ۱۲۴۰ درگذشت. [۱۰]

حاج میرزا زین العابدین مجتهد زاهد جلیل فرزند میر سید ابوالقاسم در هشتم ذی قعدة ۱۱۹۰ به دنیا آمد و در نهم جمادی الاخره ۱۲۷۵ درگذشت. از وی نیز آثاری برجای مانده است که از آن جمله شرح زبده شیخ بهایی در اصول فقه است. [۱۱]

این خاندان تا زمان میرزا زین العابدین که پدر مرحوم آقا میرزا سید محمد باقر صاحب کتاب روضات الجنات است، از مهاجرین اصفهان به خوانسار بودند که مدتی را در این دیار بسر برده بودند. از این زمان، مرحوم میرزا زین العابدین همراه فرزندانش - بجز میرزا محمد جواد خوانساری - به اصفهان بازگشت و در محله چهارسوی شیرازی‌ها سکونت گزید. به همین مناسبت، اعقاب ایشان به چهارسوقی شهرت یافتند و در چندین مسجد که به نام افرادی از این خاندان و در همان حوالی است، به اقامه جماعت پرداخته به هدایت مردم مشغول گشتند.

برجسته‌ترین فرزند حاج میرزا زین العابدین، مرحوم آیت الله میرزا سید محمد باقر چهارسوقی (۱۲۲۶ - ۱۳۱۳) صاحب روضات است که فقیهی برجسته و عالمی بزرگوار بود. وی با تألیف کتاب روضات الجنات نام این خاندان را در تاریخ شیعه جاودانه کرده و پس از وی اعقابش به روضاتی و روضاتیان شهرت یافتند. شرح حال مبسوط ایشان را مرحوم معلم حبیب‌آبادی در کتاب ارجمند مکارم الآثار [۱۲] و استاد حاج سید محمدعلی روضاتی در زندگانی آیت الله چهارسوقی (صص ۸۲ - ۹۶) آورده‌اند. افزون بر آن استاد جلال‌الدین همایی هم در شرح بقعه آقا میرزا محمدباقر چهارسوی یعنی صاحب روضات، در کتاب تاریخ اصفهان خود به تفصیل در باره ایشان، سنگ قبر ایشان و دیگر مدفونین بقعه مذکور سخن گفته‌اند. [۱۳]

مرحوم آقای آخوند ملاعبدالکریم مجتهد جزئی اصفهانی (متوفی ۱۳۳۹: دانشمندان اصفهان، از مصلح‌الدین مهدوی، ش ۷۲۰) که حدود نیم قرن عصر آن بزرگوار را دریافته است، در کتاب تذکره القبور، ص ۶۰ (چاپ اول) در حق ایشان می‌گوید: « و این بزرگوار از رؤساء علمای اصفهان، بلکه سید العلماء مطلق و در احترام مقدم بر کل ...».

بیفزاییم که هم این گونه بوده است اوضاع و احوال نیاکان و اولاد واعقاب آن جناب. ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء. فرزند دیگر حاج میرزا زین العابدین، مرحوم آقا میرزا محمد هاشم (۱۲۳۵ - ۱۳۱۸) است که از علمای برجسته و مرجع تقلید بوده و آثار فقهی و اصولی مهمی مانند اصول آل الرسول، مبانی الاصول، احکام الایمان و چندین رساله فقهی و اصولی دیگر دارد. [۱۴]

صاحب روضات که خاندان روضاتی به نام ایشان و به دلیل شهرت کتاب روضات الجنات بدان شهرت دارند، دارای چندین فرزند عالم و روحانی بودند که عبارتند از:

۱. آقا میرزا محمد مهدی (متولد ۱۲۵۱ - ۱۳۲۴)

۲. آقا میرزا محمد مسیح (۲۷ شوال ۱۲۵۵ - شب عرفه نهم ذی حجه ۱۳۲۵) [۱۵]

۳. آقا میرزا احمد (۱۲۶۳ - ۱۳۴۱) ایشان آثاری مانند حاشیه بر شرایع الاسلام و حاشیه‌ای بر شرح لمعه دارند. [۱۶] دو فرزند ایشان آقا میرزا محمد حسن (۱۲۹۸ - ۱۳۸۰) و حاج میرزا محمد حسین ملاذ روضاتی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۲) در زمره علما بوده‌اند.

۴. آقا میرزا عطاء الله (۱۲۶۶ - ۱۳۳۵) [۱۷]

۵. آقا میرزا هدایت الله (۱۲۷۱ - ۱۳۴۵) [۱۸]

۶. آقا میرزا محمد حسین (۱۲۷۵ - ۱۳۵۲) [۱۹]

۷. آقا میرزا مجتبی (متولد ۲۳ شعبان ۱۳۰۲) [۲۰]

مرحوم آیت الله میرزا مسیح چهارسوقی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۵) دومین فرزند صاحب روضات است که خود از علمای بزرگ شهر اصفهان به شمار می‌آمده است. [۲۱] فرزند برجسته و برومند ایشان حضرت آیت الله حاج میرزا سید حسن چهارسوقی از عالمان بنام اصفهان است که حدود نیم قرن به عنوان روحانی برجسته این شهر به رتق و فتق امور مردم مسلمان اصفهان اشتغال داشت و بخش زیادی از اسناد ارائه شده در این مجموعه به ایشان مربوط می‌شود.

فرزند دیگر آقا میرزا مسیح، میرزا جلال الدین چهارسویی (۱۲۸۳ - ۱۳۶۰) هم از علمای اصفهان [۲۲] و صاحب هفت فرزند بود که یکی از آنان مرحوم میرزا سید محمد هاشم چهارسوقی (متولد ۱۵ محرم الحرام سال ۱۳۱۹ ق) پدر استاد ارجمند ما آیت الله حاج سید محمدعلی روضاتی - دامت برکاته - است. مرحوم میرزا سید محمد هاشم (داماد عم گرامیش آیت الله آقا میرزا حسن چهارسوقی) در جوانی و چهار سال پیش از درگذشت پدرش، به تاریخ ۲۷ جمادی الاولی سال ۱۳۵۶ ق در شط کوفه غرق شد. شرح حال مفصل وی را فرزند گرامی‌شان، در کتاب زندگانی حضرت آیت الله چهارسوقی (صص ۱۰۵ - ۱۱۱) نوشته‌اند. حضرت سیدنا الاستاد آیت الله حاج سید محمدعلی روضاتی، تنها فرزند آن بزرگوار، در کنف حمایت جدّ مادری خویش مرحوم آیت الله حاج میرزا سید حسن چهارسوقی پرورش یافت. مادر ایشان نیز، تنها فرزند مرحوم آقا میرزا سید حسن چهارسوقی بودند.

شرح حال آیت الله حاج سید میرزا حسن چهارسوقی

نام اصلی آن بزرگوار میرزا ابوالحسن علی است که به میرزا سید حسن چهارسوقی شهرت یافته‌اند. نسب شریفش هم به اجمال چنین است:



میرزا سید حسن بن میرزا مسیح، بن میرمحمد باقر بن میرزا زین العابدین بن میر سید ابوالقاسم بن سید حسین بن میرابوالقاسم کبیر.

آیت الله چهارسوقی از شاگردان مرحوم آیت الله درچه‌ای بوده و یک دوره تقریرات درس اصول ایشان را تدوین کرده است. به علاوه کتابی هم با عنوان جامع الدرر نگاشته که در آن، از هر علم و فنی، مطالبی درج کرده است.

آیت الله چهارسوقی از زمان درگذشت پدرش به این سوی، ابتدا در محدوده چهارسو و به مرور در شهر اصفهان به صورت ملجأ خاص و عام درآمد و طی مدت نیم قرن، افزون بر اقامه جماعت، به رسیدگی به امور مردم و حل و فصل دشواری‌های مراجعین می‌پرداخت. این موقعیت که بر اساس یک سنت تاریخی به ادوار گذشته باز می‌گردد، چنان بود که روحانی مجتهد شهر، افزون بر آن که به اداره امور شرعی می‌پرداخت و کار احکام و اسناد شرعی و فصل دعاوی و غیره را به انجام می‌رساند، حدّ فاصلی هم در میان حکومت و مردم به شمار می‌رفت. طبعاً بسته به نوع و اندازه مناسبات علما با حکومت نقش آنان در این باره شکل می‌گرفت. بسیاری از نیازمندان برای رفع نیاز خویش به ایشان مراجعه می‌کردند؛ بیکاران برای یافتن کار، مسکینان برای به دست آوردن نان، و کسانی که در حل و فصل کارهای اداری خود دشواری داشتند، برای وساطت به خانه ایشان مراجعه می‌کردند. بخشی از این قبیل مطالب را در اسنادی که در پی خواهد آمد، مرور خواهیم کرد. روشن است که اداره این قبیل امور و در واقع پاسخ دادن به نامه‌ها و درخواستها، یک دستگاه مفصل اداری را می‌طلبد. با این حال مرحوم آقای چهارسوقی تمامی این کارها را انجام داده و در این باره برخی از روحانیون شهر هم با وی همکاری و همراهی داشتند.

آیت الله چهارسوقی بنیانگزار و رئیس هیئت علمیه اصفهان بود که شرح آن را خواهیم آورد.

جامع‌ترین شرح حال برای آیت الله میرزا سید حسن چهارسوقی که در ضمن روشنگر نقش ایشان و هیئت علمیه اصفهان در مسائل سیاسی دو دهه بیست و سی می‌باشد، در کتاب ارجمند زندگانی حضرت آیت الله چهارسوقی (اصفهان، ۱۳۳۲ ش، ۲۴۴ ص) از استاد معظم حضرت آیت الله حاج سید محمد علی روضاتی آمده است. این کتاب، علاوه بر آن حاوی شرح حال شمار زیادی از عالمان بنام معاصر ایشان در ایران و عتبات می‌باشد. طبعاً تکرار آن مطالب در اینجا ثمری نخواهد داشت و لازم است تا آن اثر با اضافات استاد بار دیگر به دست چاپ سپرده شده در اختیار علاقمندان قرار گیرد.

آیت الله چهارسوقی در نیمه شب پنج شنبه سیزدهم جمادلی الاولی ۱۳۷۷ قمری مطابق با ۱۴ آذرماه ۱۳۳۶ ش درگذشت و اصفهان در سوگ این عالم ربانی یکپارچه عزادار شد. در یادنامه‌ای که برای آن مرحوم انتشار یافت آمده است که پس از تشییع ایشان در اصفهان، جنازه به قم انتقال یافت و پس از تشییع، حضرت آیت الله العظمی بروجردی بر ایشان نماز گزارده، سپس جنازه به عتبات انتقال و در کنار عمّ بزرگوارش مرحوم آیت الله میرزا هاشم چهارسوقی به خاک سپرده شد.

شماری از شعرای اصفهان از جمله میرزا جلال الدین همایی، میرزا حبیب الله نیر، معلم حبیب آبادی و فضل الله اعتمادی، سید فخرالدین روضاتی و ... به مناسبت رحلت آن بزرگوار اشعاری سرودند که برخی از آنها در همان یادنامه به چاپ رسیده است.

مرروی بر فعالیت‌های دومین هیئت علمیه اصفهان

در جریان جنبش مشروطه خواهی که از هر گوشه‌ای «انجمن» و «هیئت» توسط گروه‌های مختلف پدید می‌آمد، روحانیون برخی از شهرها نیز به تشکیل انجمن مقدس ملی یا هیئت علمیه دست زدند. در اصفهان حاج آقا نورالله اصفهانی (م ۱۳۰۶) - برادر آقای نجفی و هر دو از رهبران مشروطه اصفهان - هیئت علمیه را تأسیس کرده خود ریاست آن را داشت. [۲۳] طبعاً پس از حاج آقا نورالله و مسائل دوره رضاخان و از هم پاشیدگی اوضاع روحانیت، این هیئت‌ها از میان رفت.

با سقوط پهلوی اول، بار دیگر هیئت علمیه اصفهان با تلاش آیت الله سید حسن چهارسوقی (۱۲۵۶-۱۴ آذر ۱۳۳۶ ش) و جمعی دیگر از علمای اصفهان شکل گرفت.

استاد ارجمند ما حضرت آیت الله حاج سید محمد علی روضاتی که خود در جوانی در جلسات هیئت علمیه اصفهان شرکت داشته و تا مدتها دفتر و مهر آن در اختیار ایشان بوده، گزارشی از تأسیس هیئت علمیه اصفهان را در سال ۱۳۲۰ ش به دست داده‌اند.

طبق نوشته ایشان «اعضای اصلی این هیئت بیش از پنجاه نفر می‌باشند که برخی از آنان عبارتند از:

حاج میرزا حسن چهارسوقی،

حاج سید عبدالله ثقة الاسلام مدرس صادقی،

حاج شیخ مهدی نجفی،

حاج میرزا محمد حسین ملاذ روضاتی،

حاج میرزا ابوالحسن تویسرکانی،

حاج سید شمس الدین خادمی،

حاج آقا حسین خادمی،

حاج سید عبدالحسین طیب،

حاج آقا مصطفی سید العراقین،

حاج آقا مهدی سید العراقین،

حاج میرزا علی اصفهانی واعظ،

حاج شیخ مرتضی اردکانی،

حاج شیخ محمد رضا صالحی،

حاج علم الهدی شیرازی.

استاد روضاتی در سال ۱۳۳۲ ش، یعنی زمانی که هنوز هیئت فعالانه در تحولات ملی شدن صنعت نفت درگیر بوده است، می‌نویسد: این هیئت از بدو تأسیس تا حال، با وجود ضدیت‌های مخالفین آن خدمات شایانی به اهالی اصفهان نموده که از هر حیث موجب افتخار و قدردانی است. [۲۴]

در شرایط پس از شهریور بیست، دولت جدید می‌کوشید تا سیاست‌های گذشته را تا اندازه‌ای جبران کند. لذا نه تنها از فعالیت‌های مذهبی و تشکیل این قبیل هیئت‌های علمیه ممانعت نکرد بلکه گاه برای مقابله با کمونیست‌ها از آنها حمایت نیز می‌کرد. [۲۵]

کارهای هیئت را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

الف: دخالت در ملی شدن صنعت نفت:

هیئت علمیه اصفهان با مسؤولیت و محوریت آیت الله چهارسوقی نقش فعالی در هدایت جریان‌های مذهبی - سیاسی اصفهان و به خصوص ملی شدن صنعت نفت داشت. دلیل عمده ورود این جماعت در سیاست، حضور آیت الله کاشانی بود؛ اما بلافاصله آنان در ارتباط با دکتر مصدق هم قرار گرفته و در تمام مدتی که مسائل مهم سیاسی در جریان بود، هیئت علمیه اصفهان، نقش خود را به عنوان حامی دولت مصدق و آیت الله کاشانی ایفا کرد.

صدر فتوای به لزوم ملی شدن نفت از سوی علمای اصفهان

یکی از مهم‌ترین قدم‌هایی که برداشته شد، صدر فتاوی ملی شدن نفت بود. این کاری بود که آیت الله بروجردی انجام نداد، اما هیئت علمیه اصفهان که هیئتی سیاسی بود، در این کار مداخله کرده و منتظر دستور و موضع‌گیری آیت الله بروجردی نشد. همان‌گونه که اشاره شد، هیئت علمیه اصفهان در این زمینه از مواضع آیت الله کاشانی پیروی می‌کرد، و فتوایی هم که علمای اصفهان دادند، پس از آن بود که آقای کاشانی از آنان خواست تا در این باره مطلبی بنویسند.

ابتدا یک پرسش چند سطری آمده که از آنها خواسته شده بود که تا نظر خود را در باره ملی شدن صنعت نفت بیان کنند.

در ابتدای جواب آیت الله چهارسوقی آمده است: جواب آیت الله حضرت آقای میرزا سید حسن چهارسوقی که تفأل به کلام الله مجید عین آیه را هم در جواب به دستخط شریف مرقوم فرموده‌اند، درج می‌شود:

متن فتوای ملی شدن نفت از آیت الله چهارسوقی

هو

قال الله الحكيم في كتابه الكريم، أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ [٢٦]

حرمت تسلیط اجانب و کفار بر مسلمین و اموال و نفوس و اعراض و نوامیس آنها، از بدیهیات و مسلمات اولیه و جای هیچ شبهه و تردید نیست: وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً [٢٧].

به حکم عقل قاطع و شرع مطاع، بر هر ذی حقی واجب و لازم و متحتم است در حدود قدرت و توانایی حفظ حق مشروع خود را بنماید و از تعرض و مزاحمت غیر به تمام قوا دفاع و جلوگیری نماید. و اگر عدوانا احدی دست اندازی و تصرف غاصبانه نسبت به حق مشروع دیگری نموده باشد، بر صاحب حق لازم است به وسائل مقتضیه احقاق حق مغضوبه خود را نموده از ید غاصب انتزاع کند. ضرر کشیدن مثل ضرر زدن به غیر حرام است.

در این موضوع پیروی از حکم مطاع و فرمایش متبع حضرت آیت الله کاشانی دامت برکاته لازم است. با فرط استحقاقی که خود ملت ایران در این موقع که این طور گرفتار فقر و فاقه و پریشانی هستند و دارند هیچ منصفی نمی‌گوید که مایه حیات و زندگانی آنها را دیگری ببرد. چراغی که به خانه رواست به بیگانه حرام است. و فرقی نیست در این جهت بین دولت و ملت همه در نفع و ضرر شرکت دارند. بلکه دولت بیشتر لازم است جدیت درقطع ید اجانب و بیگانگان از حقوق مسلمه و مشروعه ملت خود نموده، اموال و حقوق مغضوبه مسلمین را از ایادی غاصبین انتزاع و به ذوی الحقوق تسلیم نماید. و السلام علی من اتبع الهدی.

حرره الاحقر میرزا سید حسن چهارسوقی.

مهر: الواثق بالله الغنی محمد حسن بن مسیح الموسوی. [۲۸]

پاسخ‌های دیگر از این حضرات است: آیات الله: خادمی، حاج شیخ مهدی نجفی، حاج شیخ مرتضی مدرس اردکانی، حاج سید مصطفی سیدالعراقین. [۲۹]

اطلاعیه هیئت علمیه اصفهان در لزوم مجازات عاملین کشتار سی تیر

مشارکت در صدور اطلاعیه و بیانیه در حمایت از دولت دکتر مصدق و آیت الله کاشانی ادامه یافت تا آن که ماجرای سی‌ام تیر ۱۳۳۱ رخ داد. در اصفهان نیز تظاهرات بود و حتی کسانی آسیب دیدند. در این باره علاوه بر جلسه مفصلی که به عنوان مجلس ختم در مدرسه صدر و مدرسه سلطانی (چهارباغ) «به پیروی از منویات حضرت آیت الله العظمی آقای کاشانی» برگزار شد، هیئت علمیه اصفهان این اطلاعیه را صادر کرد:

به عموم ستمدیدگان اهالی اصفهان اعلان می‌شود:

کسانی که در حادثه هائله این چند روزه در اثر تجاوزات غیر مشروعه مأمورین انتظامی مقتول و مفقود و مجروح شده‌اند، به فوریت به اسم و رسم و مشخصات و هویت و شناسنامه آنها را به دفتر روزنامه طوفان در خیابان شیخ بهایی صورت بدهید تا از طرف هیأت علمیه تعقیب شود و مرتکبین به مجازات برسند.

میرزا حسن چهارسوقی

حسین الموسوی خادمی [۳۰]

ارتباط با سران نهضت

آیت الله چهارسوقی بنا به نقشی که در هدایت مذهبی - سیاسی اصفهان بر عهده داشت، با سران نهضت ارتباط‌های مستمری داشته و مرتب میان آنان تلگرافات رد و بدل می‌شد. طبعاً بخشی از این ارتباط‌ها با آیت الله کاشانی و بخشی دیگر با دکتر محمد مصدق بود.

تعداد فراوانی از نامه‌ها و تلگرافات رد و بدل شده بر جای مانده و به چاپ رسیده است.

به علاوه، بسیاری از پیام‌هایی که آیت الله کاشانی یا دکتر مصدق برای مردم اصفهان داشتند، بنا به رسم پیشین، توسط آیت الله چهارسوقی ابلاغ می‌شد.

در اینجا فهرستی از این نامه‌ها و تلگرافات را با موضوع آنها به دست می‌دهیم:

مکاتبات با آیت الله کاشانی

استاد روضاتی (در همان زمان) مرقوم فرموده‌اند: آیت الله کاشانی: حضرت آیت الله حاج سید ابوالقاسم - دامت برکات وجوده الشریف - که در اثر اقدامات مجدانه خود عالم تشیع بلکه اسلام و ممالک اسلامی را سربلند و مفتخر فرموده، مرتباً هر هفته دو سه بار با آقای آیت الله چهارسوقی مکاتبه می‌فرماید و کلیه آن تعلیقات مشحون از تقدیر و تشکر نسبت به خدمات و اقدامات آقای آیت الله چهارسوقی است. در یکی از این نامه‌ها نوشته‌اند:

بسم الله الرحمن الرحيم: ان شاء الله تعالى وجود مسعود عالی قرین سلامت است. تلواً از احساسات پاک و خداپسندانه حضرت عالی خیلی متشکرم. یا لئیت که همه اهل علم تأسی به حضرت عالی می‌نمودند و خود را از و وظیفه الهیه و جامعه ملت دور نمی‌نمودند. متحیرم که چرا در مقابل کفار، روحانین سکوت اختیار نموده‌اند. [۳۱]

اما فهرست برخی نامه‌ها متبادله

۱. نامه آیت الله کاشانی به آیت الله چهارسوقی در باره ملی شدن نفت مورخه ۲۲ ربیع الثانی ۱۳۷۰. ۲۹ دی ماه ۱۳۲۹ مجموعه‌ای از مکتوبات و... آیت الله کاشانی: ۱۱۶،۵ - ۱۱۷، متن تصویری آن در خاندان روضاتیان، ص ۲۹۴

۲. نامه آیت الله کاشانی به آیت الله چهارسوقی در تشکر از ایشان به خاطر حمایت از فعالیت‌های شیخ عباسعلی اسلامی مجموعه‌ای از مکتوبات و... آیت الله کاشانی: ۱۳۳،۵، خاندان روضاتیان، ص ۲۹۲

۳. پاسخ آیت الله کاشانی به نامه آقای چهارسوقی مجموعه‌ای از...: ۱۳۴،۵

۴. درخواست آیت الله کاشانی برای استقبال از سید مهدی امامی که به اصفهان می‌روند، مجموعه‌ای از... ۱۴۰،۵

۵. پاسخ آیت الله کاشانی به درخواست آیت الله چهارسوقی و ابراز این که برای انجام اقدامات به وزارت کشور فرستاده شده است، (اسفند، ۱۳۳۱) مجموعه‌ای از...: ۱۴۷،۵

۶. توصیه آیت الله کاشانی به مردم اصفهان وسیله حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج میرزا سید حسن روضاتی چهارسوقی (اسفند ماه ۱۳۳۰) مجموعه‌ای از مکتوبات و... آیت الله کاشانی: ۱۵۴،۲ - ۱۵۳

۷. نامه آیت الله کاشانی به مردم اصفهان در باره انتخابات مجلس هفدهم، (اسفند ۱۳۳۰) مجموعه‌ای از...: ۱۶۶،۵ - ۱۶۷، خانندان روضاتیان، ص ۲۹۶

۸. تلگراف تشکر آیت الله کاشانی از آیت الله چهارسوقی، مجموعه‌ای از...: ۱۸۰،۵ - ۱۸۱

۹. نامه آیت الله کاشانی به حجت‌الاسلام حاج میرزا سید حسن چهارسوقی (۳۱،۳،۱۱):

خدمت حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین آقای حاج میرزا سید حسن مجتهد چهارسوقی دامت برکاته، به عرض می‌رساند:

پس از سلام و استعلام از سلامت مزاج شریف زحمت می‌دهد، از اصفهان اخیراً شکایاتی می‌رسد که عده‌ای از کارگران و اوباش محل مزاحم نوامیس مردم شده و هر روز عده‌ای از دختران دچار شهوترانی و عیاشی اشخاص تبه‌کار، کارگران و صاحبان کارخانه قرار می‌گیرند.

شرحی به جناب آقای استاندار نوشتم و اقتضا دارد که حضرت‌عالی و سایر آقایان علمای اعلام در این مورد توجه مخصوص مبذول فرمایند و به وسائل مقتضی از این گونه حوادث جلوگیری و آسایش مردم تأمین گردد و بدیهی است که باید مأمورین محل را هم متوجه ساخته و از آن‌ها جدا خواسته شود که کمال مراقبت و جدیت را معمول دارند پیوسته مترصد بشارت سلامت و ملتسم دعا هستم، مجموعه‌ای از...: ۱۸۴،۵، خانندان روضاتیان، ص ۲۹۵

۱۰. تلگراف آیت الله کاشانی به آیت الله چهارسوقی به مناسبت پیروزی مردم در سی تیر، مجموعه‌ای از...: ۱۹۰،۵

۱۱. نامه آیت الله چهارسوقی و پاسخ آقای کاشانی در باره سرهنگ خلیل‌پور، مجموعه‌ای از...: ۱۹۲،۵

۱۲. نامه تشکر آیت الله کاشانی از آیت الله چهارسوقی (۱۳۳۱،۷،۱۰)، مجموعه‌ای از...: ۲۰۶،۵ (گویا در پاسخ نامه‌ای از آقای چهارسوقی برای بازگشت آیت الله کاشانی از سفر حج).

۱۳. نامه آیت الله کاشانی به آیت الله چهارسوقی و سایر حجج اسلام اصفهان، مجموعه‌ای از...: ۲۱۲,۵
۱۴. نامه آیت الله کاشانی به آیت الله چهارسوقی برای لزوم تشکیل انجمنی برای کمک به مستمندان، مجموعه‌ای از...: ۲۲۹,۵
۱۵. نامه آیت الله زاده کاشانی به آیت الله چهارسوقی در باره سروان جواد صادقی، مجموعه‌ای از...: ۲۴۸,۵ - ۲۴۹
۱۶. تلگراف آیت الله کاشانی به آیت الله چهارسوقی دایر بر این که آقای شهشانی می‌آیند و مطالب را خواهند گفت، مجموعه‌ای از...: ۲۵۲,۵
- مکاتبات آیت الله چهارسوقی با دکتر مصدق
۱۷. نامه تشکر دکتر مصدق به آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۷۶
۱۸. نامه دکتر مصدق به آیت الله چهارسوقی در باره مسأله حج: ۳۰,۵,۱۰  
به عرض می‌رساند:
- مرقومه محترم عز و وصول بخشید و اظهار لطف عالی موجب نهایت امتنان و تشکر گردید. امید است همواره برکات انفاس و افاضات عالیه روحانیت ممد اصلاحات و ترقیات کامل ملک و ملت باشد. در باب وجوهی که از حجاج بیت الله اخذ می‌شود وزارت امور خارجه مشغول مطالعه بوده و به نحو مقتضی ترتیب اینکار داده خواهد شد و عجالتاً هم که به واسطه بروز امراض وبا و طاعون عزیمت حجاج ممنوع گردیده است. نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۸۳، خاندان روضاتیان، ص ۲۸۶
۱۹. نامه دکتر مصدق به علمای اصفهان توسط آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۸۶
۲۰. جواب دکتر مصدق به تلگراف حجج اسلام اصفهان توسط آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۸۷
۲۱. نامه دکتر مصدق در پاسخ نامه آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۸۹
۲۲. رونوشت نامه دکتر مصدق به وزارت جنگ جهت آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۹۰
۲۳. پاسخ دکتر مصدق به نامه آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۹۵، خاندان روضاتیان، ص ۲۸۸



۲۴. تلگراف دکتر مصدق به آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۱۹۹

۲۵. تلگراف دکتر مصدق به آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۲۱۲

۲۶. تلگراف دکتر مصدق به آیت الله چهارسوقی، نامه‌های دکتر مصدق، ص ۲۱۴

۲۷. جواب دکتر مصدق به مکتوب آیت الله چهارسوقی، در باره حج: ۱۳۳۱، ۵، ۲۱

عرض می‌شود: پاسخ نامه مورخ ۳۱، ۵، ۹ در مورد مسافرت به حج، با مشکلات زیادی که نسبت به ارزش موجود بود، ترتیبی داده شد که عده زیادی امسال مشرف خواهند شد. نامه‌های دکتر مصدق، ص ۲۱۶

۲۸. نامه دکتر سید حسین فاطمی به آیت الله چهارسوقی در باره حمله جنازه آیت الله نجفی به عتبات، خاندان روضاتیان، ص ۲۷۸

۲۹. نامه دکتر مصدق به علمای اصفهان:

توسط حضرت آیت الله آقای چهارسوقی حضرات آقایان حجج اسلام دامت برکاتهم.

به زیارت تلگراف آقایان برخوردار شدم و امیدوارم خداوند توفیق انجام خدمتی را که روحانیون محترم و طبقات دیگر کشور به اینجانب محول فرموده‌اند، عنایت فرماید و با ضعف مزاج و بنیه که دارم بتوانم این خدمت خطیر را به پایان برسانم. (خاندان روضاتیان، ص ۲۷۹)

۳۰. نامه دکتر مصدق به مردم اصفهان به توسط آیت الله چهارسوقی:

بوسیله حضرت آیت الله آقای چهارسوقی، خدمت حضرات آیات الله عظام ادامه الله بقائهم، بیانیه حضرات آقایان عظام که به تقویت و تأیید از دولت صادر فرموده‌اند، زیارت و موجب کمال تشکر و امتنان گردید. از خداوند متعال برای همگی نسبت به وطن عزیز توفیق خدمت می‌طلبم. و تمنا دارم آقایان متحصنین را از تلگرافخانه ضمن اظهار تشکر و سپاسگزاری از احساساتی که ابراز فرموده‌اند روانه فرمایید. نظر به این که امروز مجلس شورای ملی برای اخذ رأی اکثریت نداشت، اینجانب فقط قناعت نمودم که نظریات دولت را به عرض برسانم و درخواست کنم، چنانچه نمایندگان غایب از جلسه مخالف با نظریه دولت موافق می‌باشند تا روز سه شنبه ۱۹ شهریور ماه درخواست تشکیل جلسه فوق العاده نموده و حاضر شوند و رأی خود را بدهند. با تقدیم احترام دکتر محمد مصدق. (خاندان روضاتیان، ص ۲۸۳)

۳۱. ارسال نامه آیت الله چهارسوقی توسط دکتر مصدق به وزارت جنگ و دستور اقدام روی آن، خاندان

روضاتیان، ص ۲۸۴

۳۲. نامه دکتر عباس نفیسی معاون دکتر مصدق در تشکر از نامه علمای اصفهان، خاندان روضاتیان، ص ۲۸۵

سایر فعالیت‌های هیئت علمیه

الف: دفاع از حجاب

یکی از نخستین تلاش‌های هیأت علمیه اصفهان، تلاش برای حجاب بود که اسنادی از آن مربوط به سال ۱۳۲۶ موجود است. بر اساس این اسناد، گفتگوهای هیأت علمیه با استانداری اصفهان، سبب شده است تا اطلاعیه‌از استانداری منتشر شده و از ورود زن‌های بی حجاب به مساجد و اماکن متبرکه جلوگیری شود. این اطلاعیه به شیراز رسیده و د

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/726>

## سه روز در بحرین، دیار کهن تشیع

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۸ / ۱۲ / ۱۳۸۴

چکیده: ساعت ۵/ روز یکشنبه ۲۱ اسفند ۱۳۸۴ با هواپیمایی بحرین که نامش طیران الخلیج است، عازم بحرین شدم. برای من دیدن بحرین، یکی از مراکز اصلی تشیع در خلیج فارس، با آن تصورات تاریخی پیشین که از کتابهای سیره و تاریخ می شناختم، می توانست بسیار جذاب و جالب باشد. سالها بود که تاریخ بحرین را از آغاز اسلام به این سو و مخصوصا دوره صفویه در کتابها مطالعه می کردم، اما تاکنون موفق به دیدن آن نشده بودم...

بسم الله الرحمن الرحيم

در سالهای پایانی دولت صفوی، این منطقه مورد تاخت و تاز خوارج عمان قرار گرفت و دولت صفوی هم که مسؤولیت آنجا را داشت اما خود حال و روز خوبی نداشت، سپاهی فرستاد که گویا همه افراد آن در سال ۱۱۲۹ کشته شدند و نتوانستند کاری انجام دهند. عاقبت خوارج با گرفتن مبالغی هنگفتی پول حاضر به تخلیه این جزیره شدند. در این ماجرا شمار بی شماری از علمای این دیار پراکنده گشتند و حوادث دیگر. شرحی از این وقایع را مرحوم سید عبدالعزیز طباطبائی در مقدمه حدائق و ضمن شرح حال بسیار خوبی که برای شیخ یوسف بحرانی آورده و اشعار او را که گویا در کشکولش آمده و در باره مصایب اوست نقل کرده است. میرزامحمد خلیل مرعشی صفوی در مجمع التواریخ (صص ۳۷ - ۴۰) شرحی از مصیبت هایی که بحرینی ها از خوارج عمان کشیدند به دست داده است. همین طور عباس اقبال هم در کتاب مطالعاتی در باره بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس (صص ۹۷ - ۱۰۰) اطلاعاتی در باره این دوره بحرین آورده است.

سالها پیش متنی به صورت عکسی توسط استاد ارجمندم حضرت آیت الله حاج سید محمدعلی روضاتی به چاپ رسید که مؤلف آن احمد بن محمد بن یوسف بحرانی بود. ایشان شرحی از احوالات وی آورده و این او به دنبال آشوب های فراوان بحرین راهی اصفهان شد و مدتها در منزل آقاحسین خوانساری وارد بود و شبها به مذاکره علمی با وی مشغول. وی به سبب طاعون در سال ۱۱۰۲ در کاظمین درگذشت. وی در اصفهان شعر بلندی در ستایش علامه مجلسی سرود و امید آن داشت تا وی با توجه به موقعیتی که دارد، دست او را

بگیرد. این ستایش نامه با نثری ادیبانه آغاز شده که شش صفحه است. سپس ۵۵ بیت شعر آمده و آنگاه باز نثری دیگر با تاریخ کتابت ذی حجه ۱۰۹۶. (متن این ستایشنامه را با مقدمات توضیحی دوست دانشمند ما آقای جويا جهانبخش بنگرید در: میراث حدیثی شیعه، دفتر پنجم، صص ۵۵۱ - ۵۸۲). این متن از این بابت که نشان می دهد پناهگاه شیعیان بحرین ایران بوده و آنان به وقت مشکل به این شهر یا شیراز می آمدند، جالب توجه است.

این افکار و افکار دیگری در باره سابقه بحرین در ذهنم می گذشت که پس از یک ساعت و چهل و پنج دقیقه به مقصد رسیدیم و در فرودگاه بحرین پیاده شدیم. آقای حجت الاسلام و المسلمین سید حبیب موسوی که سالهاست مدیریت اوقاف فارس را بر عهده دارند، همسفر بنده در این سفر بود. داعی و بانی این سفر آقای عبدالکریم فخرآوی بود که از ناشران فعال شیعه در بحرین است و مکتبه اش به نام مکتبه الفخرآوی شهرت دارد و صاحب دو فروشگاه کتاب در آنجاست. در فرودگاه بیش از یک ساعت ما را معطل کردند تا ویزایمان را بررسی و تأیید کنند. ایام نمایشگاه است و به جز ما، آقای آخوندی و آقای حسن ستاری و یکی دو نفر دیگر هم بودند. بعد از تأیید ویزا از فرودگاه خارج شدیم. آقای فخرآوی که منتظر بود، ما را به حسینیه ای آورد که قرار بود در آنجا سخنرانی داشته باشیم.

بحرین منطقه ای با سابقه تمدنی پنج هزارساله، دارای ۷۰۶ کیلومتر مربع است و به جزیره «یک میلیون نخل» شهرت داشته که در حال حاضر تعداد اندکی از آن باقی مانده است. آن منطقه به نام قرامطه هم مشهور است که البته آنان بیشتر در مناطق ساحلی در شرق جزیره العرب و همین طور بحرین بودند.

جمعیت آن را هفتصد هزار نفر می دانند که حدود ۱۵۰ هزار نفر آنان خارجی هایی هستند که در اینجا کار می کنند. واحد پول بحرین دینار است که هر یک صد دلار به ۳۷/۵ دینار صرف می شد. زبان اصلی عربی و زبان های فرعی انگلیسی و فارسی و اردوست.

از جمعیت اصلی و به اصطلاح موطن، بیش از پنجاه هزار نفر عجمی یعنی ایرانی هستند که اکثر آنان در اصل مهاجرانی از جنوب ایران از فارس و بوشهر به این نقطه هستند و به رغم سکونت طولانی آنان در اینجا همچنان به فارسی صحبت می کنند. البته روشن است که فارسی را با لهجه عربی صحبت می کنند، اما همین که اصرار دارند فارسی صحبت کنند جالب است. برخی از این جماعت عجم، سنی هستند که فارسی زبانان مهاجر از ایرانند و مع الاسف آنان علاقه مند هستند به زبان عربی تکلم کنند. این در حالی است که در سالهای اخیر تلاش شده است تا بر تعداد موطنان عرب سنی افزوده شود تا شیعیان ادعای اکثریت نداشته باشند.

از جمعیت اینجا حدود شصت تا هفتاد درصد شیعه هستند که اکثر آنان عرب هستند و به طور طبیعی در اینجا گرفتار تبعیضات طائفی قرار دارند. در این باره عجم های شیعه مشکلشان دو برابر است. چون هم شیعه هستند و هم عجم. با این حال در سالهای اخیر دولت تلاش کرده است تا اوضاع را بهبود بخشیده و در این باره سختگیری ها کاهش یابد. دست کم در ظاهر چنین وانمود می شود و این فرصتی است برای تلاش بیشتر برای مشارکت فعال تر.

پادشاه فعلی بحرین حمد بن عیسی آل خلیفه است که از سال ۱۹۹۹ تاکنون حاکم این دیار است و سنی است. وی اصلاحات سیاسی را در این کشور از سال ۲۰۰۱ آغاز کرد.

در واقع در این کشور یک اقلیت سنی بر اکثریت شیعه حکومت می کند و تمام توان خود را بکار می گیرد تا هویت شیعی این دیار تضعیف شود. گرچه در جریان اصلاحات تا حدودی از این شدت کاسته شده و امید است که حاکمان آن دیار با واقع گرایی بیشتر با مسائل برخورد کنند.

بحرین یکی از کهن ترین مناطق شیعه نشین جهان اسلام است که با کوفه و حلب و قم و جبل عامل باید قیاس شود. در گذشته دو کتاب مهم یکی با عنوان لؤلؤة البحرين و دیگری با نام انوار البدرین (از شیخ علی بلادی بحرانی متوفای ۱۳۴۰) در شرح حال علمای شیعه این دیار نوشته شده است. شیخ یوسف درازی بحرانی کتاب لؤلؤة البحرين را به صورت یک «اجازه» برای دو برادر که هر دو برادرزاده اش بوده اند نوشته و ضمن آن از مشایخ خود یاد کرده و بدین ترتیب فهرستی از علمای آن دیار را شناسانده است. برای مثال نخستین نفر شیخ حسین بن محمد ماحوزی است. همانجا اشاره می کند که ماحوز شامل سه قریه به نام های دونج و هلتا (محلله ای که ابن میثم بحرانی در آن مدفون است) و غریفه است (لؤلؤة، ص ۶). غریفی ها به همین جا منصوب هستند. اطلاعات مهم دیگری هم در این کتاب در باره تشیع و انواع آن در این جزیره هست. مثلاً در شرح حال شیخ علی بن سلیمان بن حسن بحرانی قدمی می نویسد: وی نخستین کسی بود که علم حدیث (بخوانید: اخباری گری) را در بلاد بحرین گسترش داد و پیش از آن خبری از آن در آن دیار نبود. (لؤلؤة، ص ۱۴). پسر همان شخص زمانی امور حسبه بحرین را در اختیار داشته و زمانی که محسود شماری از علمای آن دیار قرار گرفته آنان نزد شاه سلیمان صفوی برای وی توطئه کرده اند. شاه دستور داده داده است تا او را دست بسته به ایران بیاورند. زمانی که به کازرون رسیده است شاه از امر آگاهی یافته و دستور آزادی او را داده است (همان، ص ۱۵). از این قبیل اطلاعات که بتواند حقیقت تشیع بحرین را نشان دهد در این کتاب فراوان است.

بحرین سابقه تسنن نداشته و عالم سنی کهن از این دیار نمی شناسیم. به عکس علمای شیعه بحرین که عرب بودند تشیع را در جنوب ایران و همچنین جنوب هند رواج دادند. بسیاری از خاندان های عرب بحرینی در ایران اقامت گزیدند. شیخ یوسف بحرانی از پدرش نقل می کند که شیخ جعفر بن کمال بحرانی با شیخ صالح بن عبدالکریم کرزکانی بحرانی به خاطر سختی معیشت از بحرین به شیراز رفتند و مدتی آنجا بودند. بعد از آن قرار گذاشتند یکی به هند برود و دیگری در دیار عجم بماند و هر کدام اوضاعشان روبه راه شد به دیگری کمک کند. شیخ جعفر به هند رفت و در حیدرآباد اقامت کرد و شیخ صالح در شیراز ماند و هر دو از علمای بنام این دو شهر شدند. شیخ جعفر در سال ۱۰۸۸ در حیدرآباد درگذشت. جای او را شیخ احمد بن صالح گرفت تا آن که اورنگ زیب حیدرآباد را تصرف کرد و از هر دسته ای خواست تا رئیس و مقدم خود را بفرستند که وی به عنوان مقدم علما آمد و هزار روپیه به او گرفت. وی به بلاد عجم آمده در جهرم شیراز مقیم شد در حالی که در غایت زهد و تقوا بود و روی امر به معروف و نهی از منکر حساسیت داشت. شیخ صالح هم که قاضی شیراز بود. زمانی خلعت سلطانی برای او آمد که اول نپوشید و بعد که از ترس پوشید روی آن عبا می انداخت. (لؤلؤة البحرین، ص ۶۹ - ۷۱). این حکایت از این بابت نقل شد که علمای بحرین برای نشر تشیع تلاش زیادی کردند.

اصل تشیع بحرینی ها به طور عمده باید از قبیله عبدالقیس باشد. صعصعه بن صوحان که در حال حاضر قبرش در عسکر بحرین است یکی از سخنگویان این طایفه و از شیعیان بنام بود که شرح حالش را در دوران امیر مؤمنان (ع) فراوان در آثار تاریخی داریم.

بحرین که عبارت از سه شهر یا به عبارت بهتر سه جزیره اصلی منامه و محرق و ستره است و منامه یعنی بزرگترین این جزایر پایتخت آن به شمار می آید. فرودگاه بین المللی بحرین رد محرق قرار دارد. در بحرین روستاهایی هم دارد که همه آن ها در فاصله های نزدیک به یکدیگر قرار دارند. بسیاری از نام این روستاها به صورت القابی برای علمای شیعه بحرینی در آمده است. برای مثال لقب «محرقی» یا «ستری» جزو القابی است که فراوان برای علمای این منطقه بکار می رود. برای نمونه شیخ سلیمان بن شیخ عبدالله بن علی بحرانی سترای که در لؤلؤة البحرین (ص ۷) شرح حالش آمده است. جزایر کوچکی هم دارد که به سی عدد بالغ می شود.

ما از فرودگاه یکسره به حسینیه ولی عصر (ع) رفتیم. گفتند که از دیشب فقط اعلام کرده اند. وارد محله ای شدیم که گفته شده در آن حوالی نزدیک به ده دوازده حسینیه هست. برخی عربی است و شماری هم عجمی، یعنی جایی که برنامه به زبان فارسی است. وقتی رسیدیم حدود یک صد نفر حاضر بودند. همه مردان کامل

و سنگین؛ و البته جوانانی هم میان آنان دیده می شد. دقایقی نشستیم و چون دیر وقت بود سریع صحبت را شروع کرده قریب چهل دقیقه در موضوع «سیاست حسینی» صحبت کردم. بعد از اتمام، احترام فوق العاده ای کردند. شماری از مردم نشستند و پرسشهایی مطرح کردند که روشن بود افراد علاقمند به این قبیل مباحث هستند.

در این سخنرانی من در ابتدای صحبت، قدری از احساس خودم نسبت به بحرین و سابقه ای که از آن در ذهن دارم صحبت کردم. واقعا خودم احساساتی شده بودم و از این که در بحرین بودم احساس شادمانی می کردم. در این مراسم آقای ملکوتی فر هم که نفر دوم در سفارت ایران است حاضر بود. ایشان گفت که در حال تمام کردن دوره دکتری است و پایان نامه اش هم ژئوپلیتیک شیعه در منطقه خلیج فارس است. قرار شد بعدا در این باره صحبت کنیم.

از حسینیه به محل استراحت که منزل جناب آقای فخرآوی است آمدیم. سه نفر از دوستان ایشان هم آمدند و ضمن خوردن شام و تا ساعتی پس از آن گفتگوها ادامه داشت. حوالی ساعت یک بعد از نیمه شب بود که خوابیدیم.

صبح بعد از نماز، از شدت خستگی باز خوابیدیم و ساعت هشت بیدار شدیم. صبحانه صرف شد. امروز روز نخست برگزاری نمایشگاه بین المللی کتاب منامه بود که دوازدهمین است و البته هر دو سال یکبار برگزار می شود. ما عازم نمایشگاه شدیم. قرار بود ساعت ۹ افتتاح شود که نشد و به ساعت یازده موکول شد و بعدم تقریبا با سردی توسط وزیر فرهنگ افتتاح داشت. نمایشگاه عبارت از یک سالن نسبتا بزرگ بود و ناشران همچنان در حال چیدن کتابهای خود بودند. ناشرانی از ایران و لبنان و مصر و اردن و سودان و یمن حضور داشتند. سهم شیعیان بسیار زیاد است و ناشران فراوانی کتابهای شیعه را عرضه می کنند. در اینجا نمایشگاه توسط مؤسسه الایام برگزار می شود. روزنامه الایام معروفترین روزنامه اینجاست.

تا حوالی ساعت یک و نیم در نمایشگاه بودیم و گشتی کامل در آن زدیم. البته جز در موارد اندک خریدی نکردیم. ظهر برای نماز عازم مسجد عبدالعزیز شدیم. در اینجا شهرت دارد که سالها قبل در محل این مسجد که قبری به نام عبدالعزیز بوده قصد ساختن جاده ای را داشتند اما راننده تراکتوری که قصد تسطیح آن را داشته است شب خوابی دیده است که او را از این کار منع کرده اند. فردا کارفرما در این باره اصرار می کند ولی نمی تواند و گویا بیل تراکتور خرد می شود. به هر حال مسیر جاده عوض شده و اینجا مسجد می شود. تنها نشانی که هست این که قبری از این عبدالعزیز هست و شاعری روحانی هم به نام الناصری در سال ۱۴۰۶ شعری حوالی بیست بیت سروده و مصرع آخر آن را ماده تاریخ قرار داده که نشان از آن دارد که وی در سال

۱۲۱۷ شهید شده است. اما مدرکی در این باره ندیدیم. مردم برای نماز فراوان به این مسجد آمده و بعد سر قبر حاضر شده فاتحه می خوانند.

برای نهار به منزل آقای فخرآوی آمدیم. در آنجا آقای علی اکبر بوشهری را دیدیم که کارش تحقیق در تاریخ بحرین است. وی خودش را چنین معرفی کرد:

علی اکبر بوشهری بن حبیب (بن حسین بن علی بن کاظم بن جعفر بن عبدالرحیم بن محمد بن رضا بن شاه محمد بن قیوم بن ملک بن طالب بن عبدالعلی بن فرومه بن بابا منیر) از کسانی است که خانواده آنان از کهن ترین خانواده های شناخته شده عجمی در بحرین هستند و از قرن هیجدهم در اینجا بوده اند. ایشان نویسنده است و به گفته خودش تاکنون پنج کتاب در باره بحرین در عربی و انگلیسی به چاپ رسانده و بیش از چهل مقاله دارد. ایشان متولد ۱۹۵۳ میلادی است و فارسی را با همان لهجه عربی بحرینی صحبت می کند. ظهر روز دوشنبه نهار را همراه با ایشان و آقای موسوی در منزل آقای فخرآوی بودیم. وی گفت که به محققان خارجی هم که در اینجا در باره بحرین تحقیق می کنند، کمک می دهد. بیشتر کار وی روی دوره باستانی تاریخ بحرین و همین طور تاریخ جدید آن به خصوص تاریخ خانواده هاست. در آمد وی هم از همین راه است. وی گفت که اخیرا در باره برخی از مقابر زردتشتی ها در اینجا کار می کند و مقاله ای می نویسد. همین طور در باره لهجه ایرانی های مقیم بحرین هم کاری انجام می دهد. گویا در باره حضور عجمی ها در بحرین تحقیق مستقلی صورت نگرفته است.

من همراه خودم کتابی با نام البحرین فی صدر الاسلام از عبدالرحمان عبدالکریم عانی را همراه آورده بودم. وی در بخش مربوط به اقوام موجود در بحرین ضمن صحبت از این که قبایلی مانند تمیم و عبدالقیس در اینجا بوده اند بحثی در باره الجالیات الاعجمیه فی البحرین دارد و اشاراتی به حضور عجمی ها از زمان ساسانیان در بحرین می کند. وی به نقل از ابن درید می نویسد که این قوم را جیلان می گفتند و کسانی بودند که کسرای ایران آنان را در بحرین اسکان داد. این افراد از نواحی اصطخر فارس به اینجا آورده شدند. قومی از بنی عجل نیز داخل آنان شدند. این نویسنده می گوید شاید کلمه جیلان اشاره به آن باشد که اینجا از حوالی دریای مازندران به اینجا آورده شدند. بعد هم به طعنه می نویسد که اسکان ایرانیان در بحرین از طرف ساسانی ها نوعی اقدام استعماری بوده که به هدف تغییر هویت عربی بحرین به هویتی ایرانی بوده است (همان، ص ۶۱).

بعد از نهار قدری استراحت کرده برای نماز مغرب به مسجدی که در کنارش مزار سید هاشم بحرانی مؤلف تفسیر البرهان است رفتیم. آن منطقه را توبلی می گویند و ایشان هم به سید هاشم بحرانی توبلانی شهرت



دارد که در سال ۱۱۰۹ یا ۱۱۰۷ درگذشته است. اینجا مزارات فراوانی هست و باید فهرستی از آنها نوشته شود. بر سر مزار او هم «الناصری» شعری گفته بود و تاریخ وفات وی را در آن بیان کرده بود. برگه ای را با خط عربی حاوی شعر او نوشته و بر مزار او چسبانده بودند. بالای قبر تصاویری از امام، آقای خامنه ای و حسن نصرالله دیده می شد، چیزی که در اغلب مساجد و حسینیه ها رایج است.

بعد از خواندن نماز در ساعت هفت برگشتیم. قرار بود مصاحبه ای با روزنامه الوسط که دومین روزنامه اینجا و زاییده تغییرات و اصلاحات پس از سال ۲۰۰۲ و تغییر حاکم بحرین است، داشته باشیم. خبرنگاری آمد و در باره مسائل مختلف از جمله مهم ترین چالش های جهان اسلام و همین طور بحث وحدت گفتگویی شد. یک مسأله مهم او در باره هجومی بود که در حال حاضر در بحرین از سوی بعثی ها علیه تشیع صورت گرفته و تحت عنوان هجوم مجدد صفوی ها از آن یاد می شود. مردم هم در حسینیه ولی عصر مکرر به من گفتند که در اینجا با استفاده از کتاب تشیع علوی و صفوی شریعتی و پس از تحولات اخیر از جمله مجدد صفوی ها یاد می شود. این خبرنگار هم از من پرسید که این درست است که تشیع، صفوی است و .... گفتم حقیقت آن است که تشیع را عربها به ایران آورده اند و اولین شهر شیعه که قم است توسط اشعری ها که عرب یمنی بودند شیعه شدند. همین عبدالقیسی ها که در بحرین هم آمدند و شیعه را به اینجا آوردند در مدائن هم تشیع را گسترش دادند. (این مصاحبه را در ادامه همین گزارش خواهید خواند).

ساعت هشت تا نه را به کنار ساحل دریا رفته، قدم زدیم و قدری از مسائل مختلف صحبت کردیم. ساعت ۹ بود که به حسینیه ولی عصر (ع) رفته و بحث دیشب را که همان «سیاست حسینی» بود، دنبال کردم. قرار شد فردا شب را به حسینیه دیگری برویم. بعد از سخنرانی، حدود چهل دقیقه نشستیم و به سؤالات مردم پاسخ دادیم.

بعد از آن برای شام به منزل آقای فخرآوی برگشتیم که چند نفر دیگر از دوستان ایشان هم بودند. از جمله یک روحانی با نام شیخ یحیی کمالی که از طلبه های عجمی اینجاست و سالها ورودش ممنوع بود. وی مترجم کتاب سیری در صحیحین بود که به عربی چاپ شده است و اکنون در اینجا مشغول کارهای فرهنگی است. اینجا حدود سیصد نفر روحانی دارد که غالب آنها عرب هستند و معمولاً در میان آنان افراد درس خوانده وجود دارد.

بیفزایم که این سالها به قدری کتاب از فارسی به عربی ترجمه شده است که حد و حصر ندارد و یک قلم تنها مکتبه الفخرآوی بیش از ۲۵۰ عنوان کتاب از فارسی به عربی ترجمه و منتشر کرده است.

امشب که بر می گشتیم جاهایی لاستیک آتش زده بودند. این چند روز همچنان خبرهایی بوده است. ماجرا به دستگیری شیخ محمد سند در حدود دو ماه قبل بر می گردد که در فرود گاه او را دستگیر کرده و آزاد کردند. این به خاطر سخنرانی وی مدتها پیش از آن بوده که درخواست تغییر رژیم را کرده بود. در فرودگاه کسانی برای استقبال او آمده بودند که با دستگیری وی شروع به اعتراض کردند و سپس درگیر شدند. در این ماجرا چند نفری دستگیر و محاکمه و زندانی شدند و ماجرا ادامه یافته است. شیخ هم همان وقت آزاد شد و چند شب قبل او را در روضه منزل آقای شهرستانی دیدم.

از جمله روحانیون اینجا خانواده آل عصفور به حکومت نزدیک تر بوده اند و برخی مناصب قضایی داشته اند. اینها یک خانواده فرهنگی هستند که اهل کتاب و نسخه خطی هم هستند و سابقه ای دارند. منهای اینها، شیعیان اینجا برخی فوق العاده انقلابی و مخالف مشارکت شیعیان در انتخابات مجلس هستند و برخی معتدل و موافق هستند. فرصتی شد در باره این گرایش ها صحبت خواهم کرد.

تعداد حسینییه های اینجا واقعا زیادی است. امشب در یک محله کوچک بالغ بر بیست حسینییه و مسجد شیعه ملاحظه کردیم. فوق العاده است. این حسینییه ها معمولا کوچک و محلی است و مشتریان خاص خود را دارد. وقتی این تعداد حسینییه را در فاصله نزدیک دیدم یقین کردم که این سخن درستی است که شیعیان در اینجا بیش از یک هزار حسینییه و مسجد دارند.

شگفت آن که در همان نزدیکی کلیسایی نسبتا بزرگی دیده شد.

در روز عاشوراء در سراسر منطقه دسته جات قمه زن به راه می افتادند اما بعد از بعد از فتوای رهبری کلا تعطیل شد تا اینکه در سه چهار سال اخیر با اصرار دسته وابسته به شیرازی ها دوباره قمه زنی به راه افتاده است. حتی برخی دوستان گفتند یک فرد لابلایی و فاسق، برای اولین بار در سال حدودا ۱۹۸۲ میلادی قمه زنی روز اربعین را هم باب کرده است و شاید در آینده به جاهای دیگر هم سرایت کند. گویا امسال دوباره قصد آن دارند تا روز اربعین برای قمه زنی بیرون بیایند و کسانی هم از نقاط دیگر از قطیف و احساء به آنان ملحق می شوند. دیگران هم تهدید کرده اند که در این صورت آنان را کتک خواهند زد. ادامه این وضع نتیجه ای جز شایع شدن این رسم نابهنجار ندارد.

شیعیان بحرینی احساس عجیبی نسبت به ایران دارند و همه نگران پرونده هسته ای هستند و مرتب این اظهار نگرانی خود را ابراز می کنند. در بیشتر جلساتی که با آنها هستیم همین بحث ها در میان است و خوف و نگرانی از چهره آنان ظاهر است. کار ما هم امید دادن و روشنگری در حد توان بود. این را هم بگویم که در

غالب حسینی‌ها به نوعی عکس امام و رهبری و در مواردی عکس نصر الله یا مرحوم سید عباس موسوی دیده می‌شود. این ربطی به حسینی‌های عجم‌ها ندارد بلکه حسینی‌های شیعه هم همینطور است.

صبح ساعت ۹ بعد از خوردن صبحانه از خانه به نمایشگاه رفتیم. امروز هدف ما خرید بیشتر کتاب بود. حدود سه ساعتی مشغول خریداری کتاب بودیم و آقای موسوی واقعا با من مساعدت کامل داشت. زمانی که در غرفه انتشاراتی العارف خرید می‌کردیم احساس کردم که آمدن عراق به فضای نشر آثار شیعه کاملا آشکار است. نتیجه این امر تقویت مبانی تاریخنگاری شیعه و معارف آن است. طبعا این تحول در بخش‌های دیگر دانش‌های شیعی هم می‌تواند باشد. نویسندگان متنوع از شیعه مشغول تدوین آثار جدید هستند. در این غرفه کتابهای بسیار خوبی خریداری کردیم. همین‌طور از یک ناشر اردنی و نیز یک ناشر لیبایی کتابهای تاریخی خوبی خریداری شد. در این مدت جوانی به نام جاسم حمیدی همواره کمک ما بود. وی با این که کامپیوتر خوانده سخت مشتاق آثار فلسفه اسلامی بود و کتابهای فراوانی مطالعه کرده بود.

ساعت دوازده و نیم از نمایشگاه بیرون آمدیم. بنا بود چند جای تاریخی را ببینیم. نخستین مورد مسجد النخیمس بود که بقایای آن و ستون‌های بازسازی شده آن برجای مانده و گفته می‌شود که از دوران عمر بن عبدالعزیز است. چسبیده به آن تعداد، ده بیست سنگ قبر صندوقی هست که آیه‌الکرسی روی آنها حک شده و قاعدتا نام و تاریخ متوفاست. بیشتر آنها قابل خواندن نبود. این سنگها قاعدتا باید مربوط به چهارصد تا پانصد سال پیش باشد.

در آن سوی خیابان، قبرستان کهنی بود که متعلق به وقف جعفریه بوده و مربوط به شیعیان است. به آن قبرستان مصلی گفته می‌شود و مسجدی هم در حاشیه قبرستان هست. در آنجا هم در لابلای معدود سنگ قبر قدیمی، قبرهای تازه فراوانی هست. در کنار دیوان مسجد قبر شیخ حسین بن عبدالصمد (متوفای ۹۸۴) پدر شیخ بهایی است که پس از بازگشت از حج و زمانی که سالها در ایران - هرات و قزوین - کار شیخ الاسلامی کرده بود در همین بحرین ماند و درگذشت (ریاض العلماء: ۱۱۹/۲ - ۱۲۰). مشهور چنان است که شیخ حسین به پسرش شیخ بهایی که شیخ الاسلام شاه عباس در اصفهان بود، نامه نوشت که اگر دنیا را می‌خواهد به هند برود، اگر آخرت را می‌خواهد به بحرین بیاید و اگر نه دنیا را می‌خواهد و نه آخرت را در همان ایران بماند. شیخ حسین جبل عاملی و از قبیله همدان و از نسل حارث همدانی از اصحاب خاص امیر مؤمنان (ع) بود. شیخ یوسف می‌نویسد برخی از معاصران ما به شیخ بهایی طعنه می‌زدند از این بابت که معتقد بوده است که مکلف اگر زحمت خود را بکشد اما به راه خطا برود گناهی بر او نیست و در عذاب دایم نمی‌ماند حتی اگر برخلاف اهل حق باشد (لؤلؤة، ص ۱۹). بعد در رد او مطالبی می‌آورد. گویند که

شیخ حسین به دنبال خوابی که در مکه دید، راهی بحرین شده در آنجا اقامت کرد تا سال ۹۸۴ که درگذشت. این همان سال درگذشت شاه طهماسب نیز هست.

قبر شیخ حسین را زیارت کرده و از آن قبرستان بیرون آمدیم. به دوستان توصیه شد که کاری برای بزرگداشت شیخ حسین انجام دهند. همچنان که شایسته است برای قبر شیخ حسین مزاری در اینجا ساخته شود و از این حالت خارج شود. به صورت معمول، قدر علمی شیخ حسین و خدمات او به دولت صفویه شناخته نمی شود و در اینجا حتی برخی از افراد بحرینی هم اطلاعاتی در باره او نداشتند.

از آنجا به سمت مرقد کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (م ۶۷۹) از علمای برجسته شیعه در قرن هفتم و صاحب شرح معروف نهج البلاغه رفتیم. مزاری بسیار بزرگ و زیبا دارد. مسجدی هم در کنار آن است و خود مزار هم در یک ساختمان مربع شکل نسبتاً بزرگ قرار دارد که گنبدی در میانه آن بالای قبر وجود دارد. ضریح هم به شکل زیبایی از چوب منب کاری شده ساخته شده است. در اتاقی دیگر هم چسبیده به این بنا قبر دو نفر از علمای شیعه هست.

مهم ترین اثر ابن میثم شرح نهج البلاغه اوست که به چاپ رسیده و علاوه بر آن داری یک اثر کلامی با نام قواعد المرام فی علم الکلام است که سالها پیش توسط کتابخانه آیت الله مرعشی منتشر شده است. ظهور این دانشمند شیعی در این قرن نشان دهنده آن است که بحرین این دوران توانایی تربیت عالمان برجسته ای چون او را داشته است. اخیراً برای نخستین بار دولت بحرین مراسم بزرگداشتی برای ابن میثم برپا کرد که عوض آن که محققانی به اینجا بیایند کسانی از مسؤولان سازمان فرهنگ و ارتباطات با خانواده در آن شرکت کردند. این قدم نخست از طرف دولت نشانگر آن است که امکان توسعه آنها وجود دارد و لازم است تا برای صاحب حدائق و برخی دیگر از جمله سید هاشم بحرانی یا شیخ حسین بن عبدالصمد هم بزرگداشت هایی برگزار شود.

ما مرقد ابن میثم را زیارت کرده و نماز ظهر و عصر را نیز همانجا خواندیم و از آنجا برای نهار به سمت یک رستوران رفتیم. ساعت نزدیک سه شده بود و ما پس از خوردن نهار برای استراحت به منزل برگشتیم. در راه گفته شده که منطقه ای را که در آن هستیم غُریفه نامیده می شود. می دانیم که خاندان غریفی که علمای فراوانی در دو قرن اخیر از آن برخاسته متعلق به همین دیار است. فعلاً هم سید عبدالله الغریفی از علمای این دیار است.

به لحاظ ساختمان سازی و شهرسازی آشکار است که بحرین در حد امارات نیست اما به هر حال تلاش شده است تا در اینجا هم شهری مدرن ساخته شود. محدودیت جمعیت و عدم مرکزیت آن در قیاس با امارات، نبودن ترافیک را جز در ساعات بسیار محدود سبب شده است. در واقع بحرین کشور ثروتمندی نیست و حتی بخشی از انرژی آن توسط سعودی تأمین می شود. این دو کشور با یک پل ۲۵ کیلومتری که به نام پل فهد معروف است و سال ۱۹۸۶ افتتاح شد، به یکدیگر متصل می شود. توجه داریم که بحرین اصلی منطقه ای ساحلی حد فاصل بصره تا بحرین امروزی بوده و شامل قطیف و احساء هم می شده است. گفته می شود که حدود یک میلیون سال پیش بحرین از جزیره العرب جدا شده است.

عصری پس از ساعتی استراحت بیدار شده چایی صرف کردیم. برای نماز عازم مسجد شیخ محمد بن عیسی ابورمانه شدیم. داستان انار و دیدن امام زمان علیه السلام را که زمانی از منبرهای مرحوم کافی با آن شرح و بسط شنیدیم مربوط به همین جاست. اصل ماجرا گویا از قرن دهم است و در حال حاضر مسجدی زیبا در آنجا ساخته شده و فضای بسیار با روحی دارد. این داستان را در تحفه فیروزیه میرزا عبدالله افندی هم دیده بودم. شرحی از آن را با مطالبی که افندی در باره سابقه تشیع در بحرین داده بنگرید در: صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ص ۴۳۳ - ۴۳۴.

زمانی که به مسجد ابورمانه رسیدیم شب چهارشنبه بود و مشغول خواندن زیارت توسل بودند. ده بیست نفری در آنجا حاضر بودند. نماز مغرب و عشا را خواندیم و پس از آن از کنار ساختمان مسجد از راهرویی عبور کرده سر مزار شیخ محمد ابورمانه رفتیم. ضریحی دارد و مردم می آمدند و فاتحه می خواندند.

بعد از آن قرار شد به سراغ مزار صعصعه بن صوحان رفتیم. منطقه عسکر در حاشیه «ستره» جایی است سنی نشین و اخیراً مهاجر نشینان سنی اردنی و سوری و هندی که برای بر هم زدن توازن طایفی به بحرین آورده شده اند در آنجا با ساکنان اصلی زندگی می کنند. آن بخش بحرین نسبتاً بیابانی است و گویا از هفتصد کیلومتر مربع مساحت این کشور چیزی نزدیک به چهار کیلومتر آن این حالت را دارد که از میان آن عبور کردیم. به عبارت دیگر حدوداً نصف مساحت بحرین صحراء است و هنوز برنامه های عمرانی در آنجا اجرا نشده است.

مزار صعصعه بن صوحان در حاشیه دریا و در فاصله ۵۰ متری آن به صورت یک مسجد است که در گوشه آن مزار صعصعه قرار دارد. با این که این منطقه سنی نشین است، اما این مسجد جزو اوقاف جعفری است و یک پاکستانی شیعه در حال استراحت بود و در را بسته بود. با آمدن ما در را باز کرد و ما آنجا را زیارت کرده، نمازی خواندیم.

در راه بازگشت، در میان راه، قهوه ای خورده به منزل آمدیم و آماده رفتن به حسینیه شدیم. امشب محل سخنرانی در جای دیگری است. صحبت من در ساعت نه و نیم در حسینیه سید جعفر (حسینیه آقا) آغاز شد و قریب یک ساعت در باره تحریفات عاشورا صحبت کردم. در این سخنرانی کوشش کردم تا بعد تاریخی عاشورا را از بعد عاطفی آن جدا کنم و ضمن آن شرحی هم از رواج قصه خوانی در بیان واقعه عاشورا از قرن پنجم - ششم به این سو بیان کردم. با این حال خیلی به پر و پای مداح ها نپیچیدم. همین امر سبب شد تعدادی از دوستان رنجیده خاطر شوند، زیرا انتظار داشتند که من خیلی به جد به مداح ها حمله کنم. روشن است که من معتقدم تا حدودی باید کار آنها را اصلاح کرد و در حوزه ادبی و هنری به آنان تا اندازه ای آزادی عمل داد. آقای علی فخرآوی، جوان پرتحرک و متدین از این بابت از من نگران بود. این در حالی بود که زنگ تلفن همراهش شعری از آهنگران بود!

بعد از سخنرانی در محور همان بحث قدری پرسش و پاسخ بود و در نهایت از حسینیه بیرون آمده برای خوردن شام که عبارت از یک ساندویچ خوشمزه بود بیرون رفتیم. سپس قدری در شهر گشته و کنار ساحل رفته در سکوت شب ساعتی قدم زدیم و حوالی ساعت یک بعد از نیمه شب بود که به منزل جناب آقای فخرآوی برگشتیم.

صبح ساعت هشت صبحانه خوردیم و سری به سفارت جمهوری اسلامی ایران زدیم که در شارع الکویت است و ساختمانی استیجاری دارد. گفتند که اخیرا زمینی از دولت بحرین گرفته اند تا سفارت را در آنجا بسازند. نیم ساعتی با آقای ملکوتی فر صحبت کردیم. سفیر به ایران رفته است. این صحبت در باره پایان نامه ایشان و برخی از مسائل دیگر بود. پس از آن خداحافظی کرده به نمایشگاه کتاب رفتیم. قرار بود آقای عبدالباری از دوستان سعودی ما به بحرین بیاید. مشغول خرید کتاب شدیم و کتابهای خوبی از چند غرفه خریداری کردیم. جمعا تا ساعت یک مقدار زیادی کتاب خریدیم که با آنچه دیروز خریده بودیم چهارکارتن بزرگ شد. مقداری هم زیاد آمد که قرار شد همه اینجا آقای فخرآوی برای ما بفرستد.

برای نماز ظهر اراده کردیم تا به مسجد نیبه صالح برویم. وقتی رسیدیم ساعت ۲ شده بود و در بسته بود. در همان نزدیکی، در مسجدی نماز خواندیم. سپس برای ناهار همراه با آقای عبدالباری و دوست دیگرش حسن آل حماده و در خدمت آقایان موسوی و فخرآوی به یک رستوران بسیار شیک رفتیم. ساعت چهار بعد از ظهر پس از خداحافظی با آقای عبدالباری از آنجا حرکت کرده برای دیدن قلعه البحرین یا پرتغالی ها یا قلعه نادری رفتیم. این دیدار بیش از یک ساعت به طول انجامید. قلعه ای است کهن که به طور زیبایی بازسازی کرده اند. محل آن در ساحل دریاست و در حال حاضر آن منطقه به صورت یک منطقه تفریحی درآمدی است.

ما پس از بازگشت از قلعه نادری به تدریج آماده حرکت به سمت ایران شدیم. این سفر در عمل سه روزه بود و روزهای کاری ما در آنجا از دوشنبه تا آخر وقت چهارشنبه بود.

اما در باره وضع علمای بحرین:

در حال حاضر علمای شیعه بحرین عبارتند از:

۱. شیخ عیسی احمد قاسم که در نجف و قم تحصیل کرده و حدود ده سال است که در بحرین است. وی در حدود شصت و پنج سال دارد. ایشان در منطقه دراز در مسجد امام صادق (ع) نماز جمعه می خواند و در واقع متنفذترین عالم شیعه اینجاست.

۲. سید عبدالله غریفی که از علمای تبعیدی است. وی در نجف بود و محل تبعیدش در دبی بوده است. زمانی در سوریه بود و اکنون چهار پنج سالی است که به بحرین برگشته است.

۳. شیخ محمد صنقور از تحصیل کردگان ایران است و فعلا مقیم در بحرین است.

مجلس علمایی شیعی اینجا یک تشکل جدی است که شیخ عیسی رئیس، سید عبدالله معاون و آقای صنقور هم سخنگوی آن است. در این مجلس حدود هفتاد نفر از علمای شیعه حضور دارند. برخی از چهره ها در آن عبارتند از شیخ عادل الشعله، شیخ باقر الحوایج، شیخ علی سلمان و...

برخی از علمای شیعه در اینجا با حکومت هم کار می کنند که برجسته ترین آنها شیخ حمید مبارک است که هم وزنه علمی است و هم مقبولیت عمومی دارد. وی قاضی است. همچنین شیخ احمد عصفور که عمومی شیخ محسن عصفور نزدیک ترین عالم شیعه به حکومت است و قاضی است. شیخ محسن آل عصفور هم قاضی بود که اکنون نیست. وی کتابی در شرح حال صاحب حدائق دارد و این جماعت خود را از نسل همو می دانند. کتاب وی در دو مجلد چاپ شده است.

شیخ حسین نجاتی از علمای شیعه عجمی بحرین است که عربهای شیعه بحرین به او احترام فراوان می گذارند. ایشان هم نماز جمعه می خواند و نمایندگی مراجع ایران و عراق را هم دارد.

شیخ عیسی قاسم نماینده مقام معظم رهبری است. همین طور آقای نجاتی که نمایندگی آیت الله خامنه ای و همین طور آیت الله العظمی سیستانی را دارد.

جمعیه التوعیه شاخه ای از حزب الدعوه عراق بود که شیخ عیسی قاسم، و شیخ سلیمان مدنی و شیخ عبدالامیر الجمری بنیانگزاران آن بودند. الجمری فعلا بیمار است و عملا از او کاری ساخته نیست. در حال حاضر این

جمعیت با نظارت علمای برجسته بحرین اداره می شود اما مدیر فعلی آن شیخ باقر الحواج است. این جمعیت جنبه فرهنگی دارد.

برجسته ترین حزب سیاسی شیعه حزب الوفاق الوطنی الاسلامی است. بنیانگذاران آن یک صد تن از علما بودند که یکی دکتر سعید شهابی است که از معارضان دولت بحرین است و در حال حاضر هم لندن است و به بحرین نمی آید. شیخ علی سلمان هم جزو آنان است که در حال حاضر اینجاست و اکنون و از ابتدا رئیس حزب بوده است. شیخ علی سلمان در حال حاضر ۳۵ ساله است و نفوذ زیادی دارد. وی دانشجوی ریاض بوده و بعدها به قم رفته و گویا زمانی در جبهه جنگ عراق علیه ایران هم شرکت داشته است. دو مؤسس دیگر این حزب استاد عبدالوهاب حسین و دیگر استاد حسن المشیمع است که هیچ کدام روحانی نیستند اما اقامه جماعت می کنند.

اعضای این حزب در باره رفتن به پارلمان یا نرفتن اختلاف کردند. المشیمع و عبدالوهاب مخالف با رفتن به پارلمان بودند. همین طور دکتر شهابی. اما شیخ علی سلمان با عده ای دیگر موافق بودند. در آنجا در بررسی که در باره شیعیان شد معلوم شد که شصت و پنج درصد مخالف با رفتن به پارلمان بودند. یک گروه نخبه دویست نفری هم غالباً موافق نبودند و قرار نهایی نرفتن شد. در شش ماه گذشته در این حزب که حدود سه هزار عضو دائمی دارد و نمایندگی هفتاد هزار نفر را دارد در باره رفتن به پارلمان بحث شد. بیشتر موافق با رفتن بودند و عده ای که مخالف بودند مثل شهابی و مشیمع و عبدالوهاب از حزب جدا شدند. بنابراین این قرار است در انتخابات بعدی مشارکت کنند.

احزاب دیگری هم در بحرین هست. یکی حزب العمل الاسلامی است که از مدرسی ها و شیرازی هاست. یکی هم حزب الرساله است که شاخه فرهنگی آنهاست. جریان شیرازی در بحرین بسیار ضعیف است. جمعیت دیگری از اینها جمعیه اهل البیت است که مؤسس شیخ عبدالعظیم المهتدی البحرانی شیرازی است که گویا با جریان شیرازی ها از در اختلاف درآمده اند. در اینجا یک مجلس علمایی حکومتی هم هست که از علمای شیعه و سنی تشکیل شده و رئیس آن شیخ عبدالله آل خلیفه وزیر شوون اسلامی است.

در بحرین احزاب لیبرال و چپ و بعثی و حکومتی هم هست. شاید قریب ۱۵ حزب سیاسی در اینجا هست که غالب آنها افرادشان بسیار اندک و حد اکثر چند صد نفر است.

اما متن مصاحبه روزنامه الوسط با بنده که روز جمعه ۲۴ مارس ۲۰۰۶ مصادف با چهارم فروردین ۱۳۸۵ با عنوان زیر چاپ شد.



فى حوار مع الباحث الإيرانى رسول جعفرىان:

العلاقات البحرىنىة الإىرانىة نشأت قبل دخول الإسلام

٢٤ - ٣ - ٢٠٠٦

الوسط سعید محمد، على نجیب

یتمنى المفكر والباحث الإیرانى رسول جعفرىان فى هذا الحوار، أن یحقق الكثير من الأمنیات التى تدور فى خلدہ. .. أولاهما أن تتعزز العلاقة الثقافىة والاجتماعىة والتعاونىة بین مختلف القطاعات فى مملكة البحرين والجمهورىة الإسلامىة فى ایران، وثانىها أن تتوطد العلاقات بین علماء المسلمین من مختلف الطوائف لفهم التحدىات المعاصرة ومواجهتها، وثالثها أن تلعب المؤسسات البحثىة والعلمىة فى العالم العربى والإسلامى دوراً أكبر لرفد الأمة وتقویة وجودها. ضیفنا، استطاع تأسيس مكتبة للدراسات التارىخىة فى مدینة قم المقدسة، تضم ٧٠ ألف كتاب ومرجع تمثل ٥٠ ألف عنوان فى التارىخ، وهو مفكر وأستاذ أكادیمى یحمل درجة الدكتوراه فى التارىخ ویحاضر فى الحوزات الدینىة وفى الجامعات ویتقن عدداً من اللغات، وله نشاط ملحوظ فى مجال التألیف والترجمة، إذ قدم مؤلفات فى تارىخ الدولة الصفویة وتارىخ ایران المعاصر، ومباحث أخرى فى مجال التقرب بین المذاهب وله مشارکاته فى هذا الحقل.

كانت أمسیة طیبة تلك التى التقینا فیها بالضيف فى بیت کریم من بیوت أهل البحرين، فقد استضافنا مدیر عام مكتبة فخراوى عبدالکریم فخراوى فى مجلسه العامر بضاحیة السیف والتقینا بضيفنا بحضور مدیر عام دار «المار» للترجمة محمد على الموسوى الذى كان له الدور فى ترجمة الحوار بأسلوب دقیق متقن، ودار الحوار فى محطات كثيرة نقلها هنا:

من دواعى السرور أن نرحب بكم فى بلدكم الثانى البحرين، ونود بادئ ذى بدء أن نتحدث عن منظوركم لمجمل العلاقات بین البلدین الشقیقین؟

٦ وأنا أيضاً أشکر صحیفه «الوسط» لإتاحتها هذه الفرصه للتحدث الى أحببنا فى مملكة البحرين الشقیقه، ولى عتب بخصوص مسأله العلاقة الثقافىة بین البحرين وإیران التى أتمنى أن تكون على جمیع المستویات أمتن بكثير مما هى علیه الآن. إن العلاقة بین البلدین الجارین المسلمین علاقة تارىخىة تجمع البلدین وخصوصاً المنطقه الجنوبیة والمنطقه الساحلیة الشرقیة فى ایران، وهى علاقة تسبق دخول الإسلام للمنطقه، وحتى بعد دخوله، ولا یوجد تركیز على هذه العلاقة، إذ إننى حتى الآن لم أجد بحثاً علمياً مفصلاً عن هذه العلاقة، مع أن علماء كثيرین من البحرين وخصوصاً علماء الشیعه العرب كان لهم تأثیر على ایران، ولا أفشى سرّاً حينما أقول

التشيع في البحرين هو الذى قوى التشيع فى إيران كما هو الحال مع التشيع فى جبل عامل والحلة فى العراق، بعكس ما يقال إن التشيع الإيرانى هو الذى أثر على حركة التشيع فى المنطقه.

٦ هذه الروحيه هى التى نتمنى أن تجمع المسلمين من كل الطوائف ليتعايشوا بشكل يتيح للجميع الاستقرار، لكن المجتمع الإسلامى اليوم يلقى دعوات كثيره من علماء السنه والشيعة للتقارب والتفاهم ونبذ الطائفية والفرقة، وتخرج من الصلب حركات تدعو للقتل والإجرام، ومثال ذلك هو الوضع فى العراق والمدآت إلى منطقته الخليج، إذ بدأت المنطقه تغلى بأفعال هؤلاء الجماعات التى تدعى الفكر (الإسلامى الأصيل) مع شديد الأسف.

٦ هنالك مسألتان، الأولى ترجع للمسلمين، ويجب أن نؤكد أنه ليس كل أهل السنه يؤمنون بهذا التيار الذى يرتكب الجرائم ويقتل ويسفك الدماء، إذ إن هذا التيار يمثل أقلية من أهل السنه، وهؤلاء حركتهم بدأت قبل حوالى ١٠٠ سنه وفتحوا باب الاختلاف والتفرقة بين المسلمين، والذى يحصل الآن هم مسئولون عنه، والخطر فى عدم تصدى علماء أهل السنه ومراكز وحوزات أهل السنه فى الأزهر وفى الهند وباكستان وغيرها قد يجذب إليهم الكثير من أهل السنه من شباب وطلاب وغيرهم، ويثبت الاتهام على أهل السنه بأنهم جميعا من هذا الاتجاه.

فى الوقت نفسه يجب ألا ننسى دور الغرب، فسبب التطرف ليس من مشكلات العالم الإسلامى وحسب، بل إن سبب التطرف هو الاحتلال للبلدان، وهذا فى حد ذاته يولد العنف والتطرف، وجزء مهم من هذا الذى نراه اليوم يعود إلى غزو العالم الإسلامى من الغرب، إذ تسبب بغزوه للعالم الإسلامى والاحتلال العسكرى فى بروز هذه الحركات المتطرفة، ونشوتها وتقويتها.

#### سيطرة الدولة الصفوية

توصلا مع هذا الكلام، برزت لدينا الآن البالونات المرتبطة بالحقبه التاريخيه بأن هناك نزعاً لغرس مفاهيم الدولة الصفوية من جديد من العراق وارتباطها بإقليم فارس، وهذه الهجمة خطيرة، ولذلك تستخدم اليوم كورقة فى كثير من المنتديات والباحثين والكتاب ينفخون فى إطار هدف إعادة تأسيس الدولة الصفوية من جديد، ويحذرون من ذلك، فكيف تنظرون الى هذا الأمر؟

٦ تبرز اليوم فى إيران حركات تضم من يعرفون بذوى الميول الوطنيه، أو القومية الفارسيه، وهم عموماً معادون للعرب ويتهمونهم بأنهم غزوا إيران وقضوا على ثقافتها واحتلوا بلادها، هؤلاء أنفسهم يتهموننا نحن الإسلاميون فى إيران بأن التشيع دخل إيران بواسطة العرب الأشعريين والخزاعيين، وأن التشيع فى زمن الدولة الصفوية

دخل إلى إيران من جبل عامل في جنوب لبنان والشام ومن حلب، ونحن علينا أن نرد على هؤلاء الذين يقولون هذا الكلام داخل إيران، وأن نرد على من يثير مسألة الدولة الصفوية خارج إيران، فكلام الفئتين باطل.

فيما يتعلق بهذه النظرية المتعلقة بنشر نوع من الرعب بأن هناك دولة صفوية وتسليحاً وملفاً نووياً إلى آخره، هل أنتم في إيران كباحثين ومفكرين، لديكم تصور ما في هذه المساحة الساخنة؟

المسألة النووية ليست مهمة في حد ذاتها، المهم هو أن التشيع في العالم الإسلامي إذا استطاع أن يؤدي دوره في تشجيع انتشار العقلانية في العالم الإسلامي، وإذا قبل المسلمون بأن التشيع له تراث عقلائي عميق في الإسلام، فأنا أعتقد أن المبحث النووي هو مبحث تضليلي يطرحه الغرب لإثارة الناس وتحذيرهم من خطر قادم من إيران، والحقيقة أن التشيع منتشر في كثير من البلدان العربية، وقادة الشيعة معروفون بالعقلانية والاعتدال ومخالفتهم للتطرف، فيمكن للتشيع أن يكون له دور بارز في نشر العقلانية في العالم الإسلامي، إذا ابتعد الناس عن المبحث التضليلي الذي يثيره الغرب لأنها ليست المسألة الأساسية.

التقريب بين المذاهب

كيف تقيمون اتجاهات ملتقيات التقريب بين المذاهب على مدى العقدين الماضيين من حركة الالتقاء، هل تشعرون بأن هناك نوعاً من التفاعل مع هذه الحركات واللقاءات؟

في زمن ما في إيران بين القرنين السادس والسابع الهجري، كانت هنالك حرب بين الشافعية والحنفية في إيران، يقتلون ويحرقون مساجد بعضهم بعضاً، ولكن، ومع مرور الزمن تمكنوا من حل مشكلاتهم، وأنا أعتقد أنه لم يأت زمن مثل هذا الذي نعيشه اليوم بحاجة إلى التقريب بين المسلمين، فلو قام المعتدلون من الشيعة والمعتدلون من السنة ببذل الجهد، فإنه يحذوني أمل كبير في أن يتحقق هذا الأمر، وتنحل الكثير من المسائل على مدى العقود القريبة المقبلة إن شاء الله.

من ضمن الأشياء التي تطرح بشكل مستمر من قبل بعض إخواننا من أهل السنة والجماعة عدم وجود مساجد في طهران لأهل السنة والجماعة، فما هي المسألة وما هي حقيقة الأمر؟

إذا قبلنا بهذا النوع من الكلام، سنقول تجاوزاً إن العاصمة الرياض، في المملكة العربية السعودية لا يوجد فيها مسجد واحد للشيعة إن كنت تريد المقارنة بهذه الكيفية،

إخواننا من أهل السنة في كل مناطقهم في إيران يملكون مئات المساجد، وكل علماء السنة وخطباء الجماعة يستلمون رواتب من حكومة الجمهورية الإسلامية، إضافة إلى أنه بالتناسب مع عددهم في إيران نجد أن لديهم ممثلين في مجلس الشورى الإيراني، أما بالنسبة لطهران فلا يوجد فيها حتى واحد يمكن تسميته بأنه حتى لأهل

السنة في طهران، فهم أعداد متناثرون، أما في شيراز، وبسبب وجود أعداد كبيرة من السنة هناك، نجد أن لديهم جامعا كبيرا يصلون فيه ولا أحد يمنعهم، وللتوضيح فإن عدد السكان في طهران يتراوح بين ١٠ إلى ١٢ مليون، وتنقسم إلى ٢٢ منطقة بلدية، إذ يصل عدد السكان في كل منها إلى ما يفوق عدد سكان البحرين، أى ما بين ٥٠٠ إلى ٦٠٠ ألف نسمة، ويصل في بعض المناطق إلى مليون شخص، فأنت بذلك تتكلم عن بلد وليس عن مدينة، وفي هذه المنطقة الشاسعة توجد أعداد قليلة ومتناثرة، ولو اجتمعوا في مكان واحد قد يكون هناك سبب لبناء مساجد لهم، كما أنهم يستطيعون إقامة الصلاة في مساجد الشيعة، كما نصلى نحن في مساجد أهل السنة في بعض الأحيان، وأقول هذا الكلام باعتقاد جازم وهو أنه لا توجد ما نسبته ١ بالمائة من الشائعات الموجودة خارج إيران عن أهل السنة متداولة بين أهل السنة داخل إيران.

تجديد الفكر الإسلامى

لنتقل الى الحديث عن الجهود البحثية فى العالم العربى والإسلامى فيما يتعلق بتجديد الثقافة الإسلامية وتجديرها؟

٦ أعتق

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/731>

## مروری بر مصائب النواصب قاضی نورالله شوشتری (موضوعات منازعات مذهبی در قرن دهم هجری)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۴ / ۰۱ / ۱۳۸۵

### مقدمه

قاضی شهید سید نورالله بن شرف الدین مرعشی حسینی شوشتری (۹۶۵ - ۱۰۱۹) یکی از استوانه های استوار تشیع در هند قرن دهم هجری و یک نابغه علمی در روزگار خویش است که پس از شهادت و تا به امروز، مزارش در شهر آگره، زیارتگاه شیعیان و علاقه مندان است. وجه بارز زندگی علمی وی، به طور عمده در تلاش های علمی اش در دفاع از هویت شیعه، بسط آن و دفاع جانانه از مبانی آن در برابر معترضان و مخالفان عقاید شیعه است.

در این باره هر آنچه نوشت، در دفاع از تشیع بود. اثر مشهور وی مجالس المؤمنین نخستین تاریخ شیعه آن هم به سبکی کاملاً نو و جدید و در نوع خود واقعا بی مانند است.

دفاع وی از تشیع، در قالب پاسخ گویی به شبهات مخالفان آن هم با خروش تمام در تمامی مراحل زندگی علمی اش آشکار است. در این زمینه سه ردیه علیه سه کتاب دارد:

۱. کتاب احقاق الحق که در رد بر کتاب فضل بن روزبهان خنجی با عنوان ابطال نهج الباطل نوشت و فضل آن کتاب را در رد بر نهج الحق علامه حلی پرداخته بود. احقاق را آیت الله مرعشی چاپ کرد اما همچنان بخشی برجای مانده و بیشتر به کار محققان احقاق پرداخته شد.

۲. الصوارم المهرقه که در پاسخ به کتاب صواعق المحرقة ابن حجر هیتمی (م ۹۷۳) نوشته شد. این «صوارم» را مرحوم محدث ارموی در سال ۱۳۶۷ ق چاپ کرد.

۳. مصائب النواصب که در برابر کتاب نواقض الروافض میرمخدوم شریفی (م ۹۸۸ یا ۹۹۵) نوشته شد. عربی آن تاکنون چاپ نشده بود اما فارسی آن توسط مدرس چهاردهی چاپ شده است.

تسلط قاضی در دفاع از تشیع، دقت وی در پاسخگویی به شبهات، بکار بردن روش های جدلی، و اعتقاد وی به اعتدال علمی و عقیدتی از مهم ترین ویژگی های قاضی شهید است که عاقبت جانش را هم در دفاع

از مرآمش گذاشت. وی در این زمینه، متأثر از عبدالجلیل رازی بود و در همین کتاب هم از آن نقل کرده است (۱۸۹/۲). مصحح نوشته است که این عبارت را در متن چاپی کتاب «نقض» نیافته است).

برخی از اهل طعنه، قاضی شهید را شیخ شیعه تراش می نامند و در برابر کسانی او را شیخ شیعه شناس می شناسند. واقعیت آن است که وی بسیار دقیق و ظریف است. این ممکن است که در باره نسبت تشیع به کسانی به خطا رفته باشد، اما دقت فوق العاده‌ای در سنجش عقاید افراد دارد و تلاش می کند تا از راه های ظریفی به دل واقعیت برسد.

چند دهه پیش، محمدعلی مدرس رشتی چهاردهمی ترجمه فارسی کتاب مصائب النواصب را منتشر کرد، اما تا آنجا که می دانیم نسخه عربی آن تاکنون به چاپ نرسیده بود. و این امر بسیار شگفتی است، به خصوص که بسیاری از کتابهای شیعه، آن هم شیعیان هند، از ۱۵۰ سال پیش به این طرف، به صورت سنگی در آن دیار چاپ می شد، اما این کتاب مورد غفلت قرار گرفته و اثر یاد شده تاکنون در نجف و ایران هم به چاپ نرسیده بود.

اکنون کتاب «مصائب النواصب» در دو مجلد منتشر شده و مصحح محترم آقای قیس العطار، ضمن آن که کتاب را بر اساس چندین نسخه تصحیح کرده و نسخه بدلها و حواشی مؤلف را آورده، مقدمه ای در شرح حال قاضی همراه با فهرس جامعی از کتاب در پایان مجلد دوم به علاقه مندان عرضه کرده است. مع الاسف نسخه های مورد استفاده ایشان غالباً دچار نقص بوده و زمانی که بنده به استاد ارجمند جناب آقای حاج سید محمدعلی روضاتی عرض کردم که کتاب چاپ شده است فرمودند که ایشان دست کم چهار نسخه عالی از این اثر را در اختیار دارند.

تلاش مصحح برای ارائه متنی صحیح بر اساس انتخاب خودشان از نسخه‌ها، ستوده است. اما باید گفت در تصحیح این اثر، در ارجاع به منابع دیگر نواقص جدی وجود دارد. شاید مهم ترین اشکال این باشد که مصحح، نسخه ای از نواقض الروافض در اختیار نداشته است. از آن بد تر این که شرح حالی از میرمخدوم در مقدمه نیامده و گویا به آنچه مؤلف در مقدمه کتاب در باره اجداد وی آورده بسنده شده است. به علاوه در باره ظرف زمانی که این اثر در آن تألیف شده، نکته ای در مقدمه به چشم نمی خورد. شاید این اشاره سودمند باشد که ما در مجلد اول کتاب «صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست» مروری بر تحریر مختصر نواقض کرده و در آن کتاب، اطلاعات پراکنده ای از زندگی وی به دست داده ایم که بر اساس فهرست اعلام می توان آن موارد را به دست آورد.

کتاب مصائب مانند آثار دیگر شهید، تنها یک اثر کلامی - شیعی نیست بلکه سرشار از نکات ظریف تاریخی است که در چهارچوب مباحث تاریخ تشیع، و ادبیات منازعه علمی میان شیعه و سنی در قرن اول دولت صفوی، می تواند راه گشا باشد. شهید با فضای ایران این دوره و نیز از مسائل دوره اسماعیل و طهماسب وقوف داشته است.

البته متن کتاب نواقض الروافض هم که از میرمخدوم است، اثری سرشار از مواد تاریخی است.

میرمخدوم (گویا متولد ۹۴۶) که در قزوین می زیسته در سایه دولت صفوی تسنن خود را حفظ کرده و کمابیش به تقیه روزگار را می گذرانده است تا آن که شاه اسماعیل دوم در سال ۹۸۵-۴ روی کار آمد و تلاش کرد تا با محدود کردن قزلباشان و علمای شیعه، اوضاع مذهبی ایران را تحت کنترل درآورد. وی بامقاومت این دو گروه یعنی قزلباشان و علما روبرو شده و در نهایت سرنگون گردید. در این وقت، میرمخدوم که در دوره اسماعیل دوم کروفری داشت، به اجبار از ایران به کشور عثمانی گریخت و در آنجا مورد نوازش قرار گرفت. در تقدیر از وی وی بود که منصب قضاوت مکه بدو سپرده شد و گویا همانجا بود تا بمرد.

زندگی طولانی وی در ایران آن هم در قزوین که پایتخت دولت صفوی در دوره طهماسب بود، سبب شده بود تا وی از نزدیک با تحولاتی که در این دوره در ارتباط با تشیع رخ داده بود، آشنا باشد. به همین دلیل در جای جای کتابش از معاصران خود از علمای شیعه یا شاعران و برخی چهره های دیگر یاد می کند. چنان که از رسم و رسوم فراوان مردم سخن به میان می آورد و نشان می دهد که بر آن است تا نه تنها تشیع را از دید کلامی - تاریخی نقد کند بلکه با وقوف به آنچه در این دوره در جریان بوده می کوشد تا روند توسعه تشیع و آداب و رسوم آن را هم زیر باد انتقادهای خود بگیرد.

دشمنی اصلی وی در این نوشته با محقق کرکی است که البته در نقد قاضی نمی توان این نکته را دریافت اما با مراجعه به متن مفصل نواقض این امر کاملاً مشهود است.

بدین ترتیب و با توجه به تسلط قاضی بر مسائل تاریخی و آگاهی او نسبت به ایران، می توان دریافت که این دو اثر می توانند نقش مهمی در بازگو کردن برخی از منازعات فکری - مذهبی این دوره تاریخی، آن هم به صورت عینی و تاریخی در اختیار ما بگذارند.

گفتنی است که نواقض دست کم دو تحریر مفصل و مختصر دارد. به نظر می رسد آنچه در اینجا از طرف قاضی نقد شده است تحریر مختصر آن است. شاهد آن که، در ص ۲۲۵ مجلد دوم از مصائب النواصب، سخنی از فخررازی نقل شده که ناقص نقل شده و آخرش آمده است که هر کس متن کامل را می خواهد

«فعلیه بأصل النواقض». مگر آن که این عبارت را قاضی ملخص کرده باشد که بعید می نماید زیرا قبل از عبارت «اقول» قاضی است.

در برابر نواقض چندین ردیه نوشته شد. نخستین همین مصائب است که در سال ۹۹۵ به انجام رسید و این گویا هفت سال پس از درگذشت میرمخدوم به سال ۹۸۸ در مکه بود. گرچه برخی (مانند اسکندربیک در عالم آراء) درگذشت او را در همین سال ۹۹۵ دانسته‌اند. (بنگرید: مجله آینه پژوهش، ش ۳۹، ص ۶۴).

ردیه دیگر العذب الواصب علی الجاهد الناصب از ابوعلی حائری (م ۱۲۱۵) است که یاد آن در ذریعه: ۲۴۰/۱۵ آمده است.

ردیه دیگر محق الباطل از سید محمد حسینی مرعشی (م ۱۲۶۵) جد آیت الله مرعشی نجفی است. چنان که میر محمد بن محمد هادی حسینی مرعشی هم نقدی بر آن نوشته است. (در این باره بنگرید به مقدمه آیت الله مرعشی در مصائب النواصب فارسی، ص ۱۵). آقای مرعشی همانجا از کتابی با عنوان نوروزیه هم که توسط ملاباقر اسماعیل کجوری در رد بر نواقض نوشته شده، یاد کرده است.

الشهب الثاقبة الناصبه رد بر خلاصه ای که سید محمد بن رسول برزنجی (م ۱۱۲۳) از نواقض به عمل آورده نوشته شده است (ذریعه: ۲۵۸/۱۴).

مرور بر کتاب

کتاب مصائب به تناسب خود نواقض، شامل چند مقدمه و چند جُند است که به ترتیب بر آن مرور کرده و اطلاعات تاریخی آنها را عرضه خواهیم کرد. قضای مقدمه کوتاهی نوشته و در حاشیه ای که بعداً تحریر کرده است می گوید که چون میرمخدوم کتابش را به سلطان عثمانی تقدیم کرده است، من هم کتابم را به سلطان صفوی یعنی شاه عباس تقدیم می کنم (۶۲/۱). طبعاً این حاشیه می تواند مدت زمانی پس از تألیف به اصل کتاب افزوده شده باشد. در این عبارت با بکار بردن تعابیر بسیار شگفت، ستایش فراوانی از شاه عباس به عمل آمده است. عبارت یاد شده تنها در یکی از چند نسخه مورد استفاده مصحح آمده است.

قاضی در نخستین مقدمه خود، بحث را با نسب میرمخدوم آغاز کرده و در این باره می نویسد، وی از فرزندان دختر میر سید شریف جرجانی ادیب مشهور است. قاضی در اثبات تشیع میر سید شریف می کوشد و می گوید که وی بنا به تصریح خودش جرجانی است و در خطبه شرحش بر «مفتاح» سفرش را به بلاء ماوراءالنهر «بلاء و ابتلاء» وصف می کند. قاضی می نویسد، مردمان بلاد ماوراءالنهر از زمان فتح تا زمان ما، به طور



خاصل اهل سنت و جماعتند؛ چنان که اهل جرجان و استرآباد از زمان شیوع اسلام در آنها بر مذهب امامیه بوده اند (ص ۶۶/۱).

گفتنی است که در قرن نهم و با برآمدن چراغ علم در ماوراءالنهر، بسیاری از جرجانی ها برای تحصیل به آن دیار می رفتند و این رویه تا آغاز عصر صفوی ادامه داشت.

قاضی به نکات ظریفی که میرسید شریف در مقدمه کتابش «شرح مفتاح العلوم» آورده و حکایت از تشیعیش دارد اشاره می کند و در لابلای بحث گاه اشعار فارسی می آورد و یکی از آن اشعار که جزو ادبیات شیعه فارسی زبان پیش از صفوی در خراسان است، یک رباعی از ابوبکر تایبادی است که می گوید:

گر منظر افلاک شود منزل تو وز کوثر اگر سرشته گردد گل تو

چون مهر علی نباشد اندر دل تو مسکن تو و رنج های بی حاصل تو

وی مقدمه میرسید شریف را بر کتاب مفتاح العلومش، مقدمه یک «سید شیعی استرآبادی» برابر «سنی ماوراءالنهری نهروانی خارجی» می داند (۶۷/۱). این همان نگاه شیعه شناسانه اوست.

در ادامه اشاره دارد که بسیاری از عالمانی که در دیار سنی می زیستند، در واقع شیعه بودند. شاهدش سخن علامه حلی در منهاج الکرامه است که می گوید: تصور نمی کنم احدی که مخلص باشد و بر جزئیات مکتب ما واقف شود، مذهبی جز مذهب ما اختیار کند، حتی اگر در خفا باشد، زیرا در ظاهر، با وجود مدارس و رباطها و موقوفه ها باید به دنبال زندگی دنیائیش باشد. علامه می افزاید: بسیاری را می بینیم که در باطن امامی مذهبند، اما حب دنیا و ریاست طلبی، آنان را از اظهار آن باز می دارد. من یکی از ائمه حنبله را دیدم که می گفت: لیس فی مذهبکم البغلات و المشاهرات. همچنین یکی از بزرگترین مدرسان شافعی زمان ماه هم وقتی مرد، وصیت کرد که شیعیان او را تغسیل و تکفین کنند و او را در مشهد امام کاظم دفن کنند و من شهادت می دهم که او مذهب امامی داشت (منهاج الکرامه، ص ۶۷).

این تحلیل قاضی مبانی همان است که با اندک اشاره ای که در گرایش های مذهبی شخصی به تشیع می یابد او را شیعه می شمرد.

قاضی ادامه می دهد که پسر میرسید شریف، تشیع خود را آشکار کرد و در شرحی که نوشت (بر چه کتابی؟) به نویسنده اعتراض کرد که چرا اصحاب را بر آل مقدم داشت و این «کتقدیم الحرام علی الحلال» است (۶۹/۱).

اما جد میرمخدوم، شریف دوم است که صدر شاه اسماعیل اول بود. همان که در حمله به خراسان همراه شاه اسماعیل بود و فتوای به کشتن شیخ الاسلام هرات دارد. وقتی محقق کرکی رسید، از این کار تأسف خورد و گفت اگر او را نگاه داشته بودید بهتر بود که با وی مناظره می کردیم و او را قانع می ساختم. (۷۰/۱)

این شخص سیف الدین احمد تفتازانی بود و شرح این ماجرا در جهانگشای خاقان ۳۹۴ - ۳۹۵ آمده است. قاضی در باره سرانجام این شریف مطلبی نگفته است اما از منابع دیگر آگاهیم که بعدها در جنگ چالدران به شهادت رسید (در این باره بنگرید: تاریخ تشیع در جرجان و استرآباد، ص ۷۰ - ۷۱).

شریف سوم هم از نسل همو، و از امرای دولت شاه طهماسب بود. در اینجا قاضی چنان وصفی از طهماسب دارد که نشانگر نهایت اعتباری است که وی برای این شاه صفوی که بانی و باعث گسترش فرهنگ تشیع در ایران است، قائل است.

قاضی در اینجا به میرمخدوم می رسد و شرحی از گرایش شاه اسماعیل دوم به تسنن و حمایت میرمخدوم و برخی دیگر مانند زین العابدین کاشی و میرزاخان صدیقی از او دارد. با کشته شدن اسماعیل دوم، میرمخدوم که شافعی بود به عثمانی گریخت و آنجا حنفی شد و خود را به دولت عثمانی چسباند و منصب قضای مکه را به دست آورد.

قاضی گوید که میرمخدوم نزد شاه اسماعیل دوم اظهار کرد شافعی است، مسأله از فقه شافعی پرسیدند، ندانست. گفت: حنفی است. از فقه حنفی پرسیدند، ندانست. کسی حاضر بود، این شعر را مرتجلا گفت:

در کفر هم صادق نه ای ز نار را رسوا مکن (۷۳/۱).

مقدمه دوم در باره تعریف ایمان و اسلام است (۷۵/۱).

مقدمه سوم در باره تعریف فرقه ناجیه است (۹۷/۱)

مقدمه چهارم در باره تعریف صحابی از دیدگاه دو مذهب است (۱۲۵/۱)

مقدمه پنجم در نقد اجمالی احادیث اهل سنت است. (۱۵۱/۱).

در این مباحث برخی از دیدگاه های میرمخدوم نقل و سپس نقد شده و به مناسبت مطالبی هم از این طرف و آن طرف نقل می شود. از جمله برخی از اشعار فارسی است که اشاره به آن است که خون شهدای کربلا بر عهده کسانی است که از ابتدا سنگ نخست را کج گذاشتند.

بد کردن شمر هم ز بد کردن اوست خون شهدا تمام در گردن اوست (۱۵۹/۱)

این شعر از جمله ادبیات منظوم مذهبی است که در ایران پیش از صفوی در میان شیعیان خراسان و جرجان شیوع داشت. گهگاه اشعاری هم در مدح امام علی (ع) است که آنها هم از جمله همان ادبیات است (برای مثال: ۳۲۱/۱) وی یا این شعر:

مخالفان علی را نماز نیست درست اگر چه سینه اشتر کنند پیشانی (۳۵۴/۱). این ادبیات در ایران، بسیار کهن بود. شعر زیر که قضای به نقل کتاب «نقض» در یکی از حواشی خود بر مصائب (۱۸۹/۲) آورده از آن حکایت دارد. شعری که به ادعای مصحح در متن جای فعلی نقض هم نیست:

گر فعل حمید ثقلین جمله تو داری واندر دلت از بغض علی نیم سپندان

فردا که برآزند حساب همه عالم همراه تو باش بهره هاویه هامان

مقدمه ششم که بسیار کوتاه است، در باره روش استدلال شیعه به روایات اهل سنت در باره امام علی (ع) و اولاد ایشان است. قاضی در این مقدمه، متنی را به فارسی در دو صفحه به نقل از پدرش آورده است.

مقدمه هفتم آن است که مذهب امامیه همان مذهب اهل بیت است. در اینجا وی مروری بر مشکلات تاریخی شیعه دارد و این که شیعه همیشه در پرده خفا بوده و با این حال، استوار برجای مانده است. وی می گوید که اکثر ائمه ما به شمشیر یا زهر به شهادت رسیدند و علمای ما بیشتر اوقات در تقیه بسر می بردند و با وجود اکثریت داشتن مخالفان، مذهب حق اهل بیت (ع) ثابت و استوار مانده است. وی به نمونه های جالبی از تعصب علمای اهل سنت در برابر دیدگاه های شیعه اشاره می کند. مواردی از این قبیل که زمخشری می نویسد: به مقتضای آیه «هو الذی یصلی علیکم و ملائکته» می توان بر همه مسلمانان صلوات فرستاد، اما چون روافض این را در باره ائمه خود شعار کرده اند، ما از آن منع می کنیم، و موارد دیگر (۱۸۶/۱ - ۱۸۷).

مقدمه هشتم در باره حکم لعن و موارد آن است. بحث وی در اینجا در تفکیک میان لعن و سب و اتهامات بی دلیلی که به شیعه نسبت داده می شود، جالب است. البته وضعیت قاضی که فضای تند آن دوره می زیسته آن هم در هند، روشن است.

پس از این مقدمه هشت گانه، قاضی مباحث کتابش را با تعبیر جُند اول و دوم و... ادامه می دهد.

جند اول در باره آیاتی است که میرمخدوم آنها را به عنوان دلیل فضل صحابه به طور عموم ارائه کرده است.

جند دوم در باره احادیثی است که میرمخدوم در همین زمینه به آنها استناد کرده است.

جند سوم در رد ادله ای است که میرمخدوم در باره حقانیت خلفای سه گانه در مستولی شدن بر احکام خدا پس از رحلت رسول(ص) به آنها استناد کرده است.

در جند سوم، جایی صاحب نواقض، تشیع امامی آل بویه را نفی می کند و می گوید هیچ سلطان امامی تا زمان ما نبوده است. قاضی در برابر مطالبی در باره آل بویه و دیگر سلاطین امامی مذهب مانند خدابنده ارائه می کند (۳۷۴/۱ - ۳۷۷).

در ضمن بحث، صاحب نواقض، حملاتی به شاه اسماعیل دارد و این که او شرابخوار بوده است. قاضی این اتهام را کذب و بهتان می داند. به خصوص در آغاز کار تا سلطنت که عادل و متقی شناخته می شود. وی تأیید می کند که در اواخر عمر به این مسائل متهم شد که نهایت گناه کرده، و توبه از هر گناه کاری پذیرفتنی است. وی همچنین نسبت های زنا و لواط را هم به وی تکذیب می کند. قاضی تأیید می کند که اگر هم چنین می کرده، فاسق بوده است. قاضی از این سخن میرمخدوم که گفته است شاه اسماعیل، خونریز بوده و اشاره اش به کشتن سنیان است، چنین پاسخ می دهد که فرضا که چنین بوده باشد، اما این نخستین بار طلحه و زبیر و عایشه بودند که بغی بر امام علی (ع) کردند و خونریزی کردند. در اینجا از پدرش به نقد این ادعای اهل سنت می پذیرد که خونریزی آنان را ناشی از اجتهادشان می داند (۴۰۹/۱ - ۴۱۰).

جند چهارم در باره تناقضات موجود در نسبت ها و اتهاماتی است که وی متوجه برخی از عقاید خاص امامیه کرده است. میرمخدوم در مقدمه این مبحث، اظهار می دارد که وی بیش از هر کس - از کسانی که آن وقت در عثمانی بوده اند - به متون و عادات و آداب رافضه آگاهی دارد و مطالبی را بیان می کند که برای دیگران قابل دسترسی نیست. وی به طور ضمنی اظهار می دارد که برخی از آنچه در کتب کلامی سنیان در گذشته به روافض نسبت می دادند در واقع مربوط به اثنا عشریه که امروزه مصداق رافض هستند صادق نیست. به همین دلیل، اینان، به آن اتهامات به دیده تمسخر می نگرند. وی حتی برای نمونه از انتقاد هایی یاد می کند که حسن شیروانی در کتاب «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش» بیان کرده و گفته است که اینان به حلول خدا در وجود شاه اسماعیل و نیز به تناسخ و استحلال خمر و ... اعتقاد دارند در حالی که اینها حقیقت ندارد و دروغ است و علمای عصر ما از بابت آنها خجالت زده اند. میرمخدوم اظهار می دارد که در این کتاب، بر آن است تا مطالب جدی تری را در نقد شیعه بگوید. وی تأکید می کند که برخی از این انتقادات، مطالبی است که در کتابهای شیعه آمده اما بخشی هم میانشان شایع است، گرچه در کتابی از کتب آنان یافت نمی شود. قسم اول را هفوات مخبئه و قسم دوم را عادات خبیثه می نامد. (۱۳/۲)

رساله‌ای که وی با عنوان الاحکام الدینیه از حسن شیروانی دانسته همان است که ما آن را در کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست (۸۷/۱ - ۱۰۷) چاپ کردیم تا نشان دهیم سنیان کشور عثمانی چه تصویری از عقاید شیعیان امامی داشته‌اند.

نخستین موردی که میرمخدوم بیان کرده بحث تقیه است که قاضی به اجمال به وی جواب داده اما در اینجا، اشاره نکرده است که خود میرمخدوم از ترس قزلباشها سالها در قزوین تقیه می‌کرد. قاضی در این بخش نمونه‌های فراوانی که سنیان معروف در وقت فشار دست به تقیه زده‌اند - مانند احمد بن حنبل و برخی دیگر در دوره مأمون و ماجرای محنه - بیان کرده است (۲۹/۲). در حاشیه (ص ۲۸) نکته لطیفی را به قتل از تفسیر کبیر فخررازی در باره جواز تقیه در برخی از امور و نیز آرائی در این باره از قدما نقل کرده که جالب است. مجاهد گفته است که جواز تقیه مربوط به پیش از قوت اسلام بود. اما از حسن بصری نقل شده است که گوید: ان التقیه جائزه للمؤمنین الی یوم القیامه. (التفسیر الکبیر: ۱۴/۸)

مورد دیگر بحث از ازدواج ام کلثوم با عمر و مسائلی است که در اطراف آن مطرح شده است (۳۸/۲ - ۵۲). بحث دیگر در باره رجعت است (۵۲/۲ - ۶۸). بحث بعدی در باره این سخن صاحب نواقض است که شیعیان ائمه افضل از انبیاء می‌دانند (۶۸/۲ - ۸۲) بحث در باره مفهوم عصمت نزد شیعیان (۸۲/۲ - ۱۰۸) و نیز تکفیر صدر اول از صحابه و روایاتی که در باب فراگیر شدن ارتداد آمده، در ادامه آمده است (۱۰۸/۲ - ۱۱۴). برخورد عثمان با قرآن (۱۱۴) و تکلیف سنیان در روز قیامت از دید شیعه (۱۱۹) و رد کردن احادیث کتب صحاح سنی (۱۲۲) از دیگر موارد است.

در باره این اتهام که شیعیان معتقدند که عثمان بخشی از آیات قرآن را از آن حذف کرده است، قاضی می‌گوید: عقیده به تحریف قرآن، عقیده جمهور امامیه نیست و عده اندکی که قابل اعتنا نیستند «شردمه قلیله منهنم لاعتماد بهم» چنین حرفی را مطرح کرده‌اند، کما این که شیخ طبرسی در تفسیر خود به نقل از سید مرتضی آورده است. قاضی در حاشیه خود بر این بخش بحث را مفصل تر مطرح کرده و با اشاره به عدم تحریف قرآن می‌گوید: اما کسانی از حشویه که مخالف با این نظر هستند، قابل اعتنا نیستند. این افراد کسانی از محدثان هستند که به برخی از اخبار ضعاف توجه کرده‌اند (۱۱۵/۲ - ۱۱۶).

میرمخدوم در اینجا اتهام دیگری را مطرح می‌کند و آن این که اینان برخی از احکام الهی را تعطیل می‌کنند. دلیلش آن است که اینان بر این باورند که حکومت از آن امام معصوم یا نایب او، نایب خاص یا عام است؛ و مقصودشان از نایب عام، مجتهد است که قائم مقام امام در تمام امور است. وقتی امام نیست، برخی از احکام الهی تعطیل است.

قاضی می گوید: وی خودش می گوید که شیعیان قائل هستند که مجتهد در همه امور قائم مقام امام معصوم است. بنابراین برای چه باید احکام الهی تعطیل شود. در ادامه از شرایط مجتهدی که می بایست نایب امام باشد بحث شده که به لحاظ عقاید سیاسی شیعه، مبحث جالبی است (۱۳۱/۲ - ۱۳۷).

اتهام دیگر میرمخدوم آن است که شیعیان در بسیاری از احکام فقهی خود حالت سهلگیرانه دارند و در احکام الهی ساده گیر و اهل تسامح هستند. وی سپس به بیان برخی از احکام شرعی از دید شیعه پرداخته و برای مثال نمونه هایی را از جمله پاک دانستن باطن دهن و دماغ و چشم را مثال می زند که اینها نجس نمی شود. یا جمع بین نماز ظهر و عصر را روا می شمردند. یکی هم آن است که قائلند که با زنانشان می توانند از پشت، رابطه جنسی داشته باشند و نمونه های دیگر (۱۳۷/۲ - ۱۴۰). قاضی به یکایک این موارد که فراوان هم هست، پاسخ داده و تلاش می کند تا مواردی را که علمای اهل سنت هم موافق با نظرات شیعه هستند، بیان کند. مثلاً در پاک دانستن قی، حنفی ها هم با شیعیان مشترکند، یا این که حنفیان هم با شیعیان در پاک دانستن بول و غایط حیوانی که گوشتش حلال است با شیعه مشترکند، و از همین قبیل. آنگاه نمونه های مشابهی از تساهل فقهای اربعه سنی در برخی از موارد فقهی بر می شمرد.

مورد دیگری که میرمخدوم مثال زده بود، نشستن پا در وضو است. قاضی می گوید: این از روی تساهل نیست بلکه مسح پا نص قرآن و شستن آن بر خلاف نص قرآن است. به علاوه به جز مالک، فقهای دیگر سنی مسح بر کفش را هم جایز می دانند با این که این مخالف نص قرآن است. این قسمت برای یک فقه تطبیقی جالب توجه است. اما بحث دخول از پشت، وی اشاره می کند که این از موارد متفق علیه فقهای ما نیست. کسانی هم که آن را جایز می دانند قائل به کراهت شدید هستند. اما در اصل جواز، مالک بن انس موافق است و اصرار دارد و آن را مصداق آیه «نساءکم حرث لکم» می داند. سیوطی نقل می کند که کسی حکم این مسأله را از مالک پرسید. مالک گفت: من همین الان غسل این عمل را انجام دادم. جامی هم در بهارستان این را به شعر درآورده:

گفت مملوکه ای به مالک خویش کز قفایش گرفته راه فساد

ترک این فعل کن که جایز نیست نزد دین پروروان شرع نهاد

گفت خائش که شیخ دین مالک بچنین عیش رخصت ما داد

شافعی هم می گفت که از رسول (ص) چیزی در حرمت و حلیت آن نرسیده است. تازه حنفیان که «لف الحریر» و به دخول آن در «امهات» قائلند، چرا این اشکال را می کنند. قاضی می گوید که این قبیل تساهلات

در مذاهب اربعه هست و کسانی به هر کدام که راحت تر است از هر مذهب استناد می کنند و این شعر حاصل آن است:

شافعی گفت که شطرنج مباح است مدام  
راست گفته است چنین است که فرموده امام  
خواجه مالک سخنی گفت از این نازکتر  
که به نزدیک خردمند مباح است غلام  
بوحنیفه به از این گوید در باب شراب  
که ز جوشیده بخور کان نبود هیچ حرام  
حنبلی گفت اگر آن که به غم درمانی  
پسته بنگ تناول کن و خوش باش مدام  
بنگ و می می خور و کون می کن و میباز قمار  
که مسلمانی از این چار امام است تمام (۱۵۹/۲)

یکی دیگر از اتهامات میرمخدوم آن است که رافضیان ایران، مخالف تصوف و تصفیه باطن هستند و هر کسی را گمان برند به تصفیه باطن مشغول است، او را به «نقشبندی» متهم می کنند. برای همین است که قساوت قلب در میانشان فراوان است. سپس از فضل الله استرآبادی یاد می کند که که بیست سال در نجف مقیم و از زاهدترین رافضیان بود، اما کسی او را از اولیاء به شمار نیاورد. وی می گوید: دلیلش یکی هم این بود که او میل اندکی به سب داشت.

قاضی که خود تمایلات صوفیانه دارد و دست کم در دو مورد از این کتاب تلاش می کند غزالی را هم به خاطر تألیف سرّ العالمین شیعه بداند، این نسبت را افتراء می شمرد. شاهد آن که اصحاب امامیه در مباحث کلامی خود نوشته اند از فضائل امام علی (ع) آن است که تمامی صوفیه و ارباب اشارات و حقیقت خود را بدو منسوب می کنند. سپس به کتاب «جامع الاسرار و منبع الانوار» و شرح فصوص و غیره مثل می زند. در باره فضل الله هم می گوید: شاید دلیلش همان میل اندک او به سب کسی باشد که استحقاق سب دارد، چرا که این خود شرک خفی است که با صفای جلی جمع نمی شود. (۱۶۱/۲ - ۱۶۴). وی از نقشبندی هم که

ابوبکر را به سر سلسله معرفت افزوده اند اظهار تنفر می کند و این که این اوضاع را سلاطین ازبکیه از روی بغضشان نسبت به حضرت علیه علویه درست کرده اند. (۱۶۵).

آنچه هست این که تصور میرمخدوم در میانه قرن دهم هجری در قزوین که پایتخت صفویه بوده، و به خصوص تحت سیطره علمای جبل عامل بوده، چنین است که فضای آن، فضای ضد تصوف بوده است.

ایراد دیگر صاحب نواقض سخن محقق کرکی یا به قول وی «ابن عبدالعالی» در باره جواز سجده برای عبد است که برای توجیه جواز سجده مردم برابر شاه اسماعیل درست کرده است.

قاضی اصل آن را بعید نمی شمرد، کما این که برادران یوسف، برابر برادرشان سجده کردند و خبر آن در قرآن هم آمده است. یا شیطان که مقرر بود برابر آدم سجده کند. آنچه حرام است، سجده تعظیم است نه سجده شکر. قاضی می گوید اصحاب ما هیچ کدام، سجده تعظیمی را جایز نمی دانند. سجده فرزند برابر پدرش می تواند سجده شکر باشد. قاضی می گوید همین میرمخدوم وقتی در ایران بود، برابر برخی از خوانین قزلباش سجده می کرد (۱۶۶/۲ - ۱۶۸).

قول به جواز متعه، اشکال دیگر میرمخدوم به رافضیان ایران است چیزی که به زعم او رواج زناست. وی می گوید که هر شب در ایران بیش از صد هزار زنا صورت می گیرد. اگر کسی زن و مردی را در این حال ببیند و اعتراض کند، آنان فریاد می زنند که آهای این سنی است. میرمخدوم می گوید که نخستین چیزی که سبب دشمنی قزلباشها با او شده، مخالفت وی با متعه بوده است. توجیه وی برای جواز متعه آن است که چون روافض جهاد در زمان غیبت را جایز نمی کنند و بدین ترتیب کنیز نمی توانند بگیرند، متعه را حلال کرده اند تا راحت باشند. وی می گوید که بر اساس فتوای شیعه، در یک شب چندین نفر می توانند زنی را صیغه کنند و می گوید که این را از عبدالعال پسر محقق کرکی پرسیده که آیا فتوای پدرت این است؟ او هم پاسخ داده است که این مجمع علیه فقهای امامیه است. قاضی پاسخ می دهد که وی در نقل برخی از شرایط خیانت کرده و این مربوط به یائسه است (۱۸۲/۲).

اما قاضی در اصل قصه متعه، به پاسخ می نشیند و شرحی از فتاوی علمای قرن اول و دوم سنی به خصوص علمای مکه را در جواز متعه به دست می دهد. بعد هم مثنی از فتاوی شگفت ابوحنیفه را در باره «اذا لف الحریر علی عورته فوطیء الام فلا یجب أن یحد» و غیر ذلک نقل می کند. در این بخش پاسخ های قاضی نوعاً جواب های نقضی از موارد فتوایی ابوحنیفه و دیگران است و می گوید که البته ما برای متعه دلایل قرآنی و روایی داریم که نیازی به ارائه آنها در اینجا نیست.



اما دو طنز برابر هم. میرمخدوم در قدح شیعیان می گوید: اما این که گفته اند که نطفه زنا در رحم منعقد نمی شود سخنی بدون دلیل است، چنان که از لطایف مشهور است که این سخن را به سنی ظریفی گفتند و او گفت: فمن این حصل هؤلاء التبرائیون؟ (۱۷۰/۲)

قاضی می گوید این داستان تحریف طنزی است که اصلش چنین است: یک شیعی و سنی مباحثه می کردند و شیعی این فتوای ابوحنیفه را که «اگر مردی که در ماوراءالنهر است زنی را که در مکه است عقد کند و آن زن بچه دار شود، بچه به آن پدر ملحق می شود» را انکار کرد. آن سنی نگفت: نکند احتمال می دهی که این بچه محصول زنا باشد، در حالی که ما مسلم می دانیم نطفه زنا در رحم منعقد نمی شود. شیعی گفت: فمن این حصل هؤلاء الماوراءالنهریون ... (۱۸۰/۲).

اشکال دیگر میرمخدوم نقل این روایت توسط شیخ طوسی است که زیارت امام حسین(ع) را معادل ثواب زیارت صد هزار پیغمبر و چندین عمره است و روایاتی دیگر در همین باب. میرمخدوم می گوید: با این حال، این روافض باز زحمت سفر حج را می کشند که باید برای ریا و خدعه باشد (۱۸۷/۲). قاضی جواب کلی می دهد و نیازی به پاسخگویی به این ترهات نمی بیند.

وی جایی بعد از این، این اشعار جامی را در باره زیارت امام حسین(ع) می آورد:

کردم ز دیده پا به سوی مشهد حسین  
هست این سفر به مذهب عشاق فرض عین  
کعبه به گرد روضه او می کند طواف  
رکب الحجیج این تروحون این این  
از قاف تا به قاف پر است از کرامتش  
آن به که حيله جوی کند ترک شید و شین

(۲۱۹/۲)

اشکال دیگر ترک نماز جمعه توسط شیعه است و این شعر که:

به مذهب که درست و به ملت که تمام

جماع متعه حلال و نماز جمعه حرام

بعدهم اشاره به سختگیری شیعیان در عدالت و کاهش نماز جماعت در میان آنان کرده است.

قاضی شرحی از اقوال علمای شیعه در باب نماز جمعه داده آراء مختلف از جمله این رأی که اقامه جمعه در عصر غیبت واجب است آورده، شرحی در باره هر کدام داده و مقایسه ای میان شرایط اقامه جمعه بر فتوای شیعه و علمای اهل سنت انجام داده است. بعد هم اشعاری از سروده های خود در این باره به دست داده که جالب است و بیت آخر این است:

به مذهب که درست و به ملت که تمام

نکاح مادر و خواهر حلال و متعه حرام

(۱۹۷/۲ - ۱۹۸)

درباره نماز جماعت هم شرحی در باره عدالت می دهد و سپس در پاسخ نقضی اشاره به مواردی دارد که کسانی از صحابه یا حتی مالک از حضور در جمعه و جماعت خودداری کرده و سالها به همین روش ادامه دادند (۲۰۰/۲ - ۲۰۱).

اشکال دیگر میرمخدوم به محقق کرکی در باره اقدام وی در تغییر قبله برخی از مساجد معروف برخلاف چیزی جهتی است که از قبل و از آغاز اسلام بوده است. در اینجا هم قاضی پاسخی داده و مطالبی از اهل نجوم و هیئت و ریاضی نقل کرده است.

اشکال دیگر میرمخدوم بحث از این است که شیعیان، سلطان حقیقی را امام معصوم می دانند. این امام را هفتصد سال است غایب است و جای او مجتهد است که همه وظایف امام معصوم را به جز جهاد بر عهده دارد. یک اشکال صاحب نواقض آن است که اگر مجتهد نبود، چه می شود؟ اشکال دیگر میرمخدوم آن است که پس، این طهماسب کیست؟ امام معصوم است؟ خیر. مجتهد است؟ خیر. حتی برخی در عدالتش هم تردید دارند. یعنی یک امام غاصب است. پس چرا شیعیان او را لعن نمی کنند؟

قاضی می گوید پاسخ پرسش اول آن است که در غیاب مجتهد عدول مؤمنین این کارهای را انجام می دهند و بنابراین در غیبت امام و مجتهد هم مشکلی پیش نمی آید. اما شاه طهماسب، ادعا نداشت که جای امام معصوم نشسته است. او خود را رعیت امام می دانست که کارش حفظ ثغور مسلمین است، آن هم از باب این که هر کسی قادر به امر به معروف و نهی از منکر است، باید وظیفه اش را انجام دهد. اما این که میرمخدوم او را فاسق دانسته، در باره او نارواست و خبر توبه نصوح او در همه جا هست (۲۱۵/۲ - ۲۱۶).

جند پنجم در باره نسبت‌هایی است که میرمخدوم آنها را عادات زشت شیعیان می‌داند.

نخستین مورد آن است که این جماعت به جای نمازهای واجب، لعن بر صحابه و زوجات رسول (ص) می‌کنند. وی ادامه می‌دهد که شاه طهماسب جز روز عاشورا نماز نمی‌خواند. و بهانه اش این که من وسواسی هستم و نماز خواندن برایم سخت و مزاحم کارهای سلطنت است. قاضی پاسخ می‌دهد، این اتهام که اینان به جای نماز، لعن می‌کنند، کذب محض است. این نسبت‌ها هم به شاه طهماسب که با داشتن مقام سلطنت نیازی به ریاکاری نداشت، کذب است. وی می‌گوید که طهماسب، به خاطر شدت تدین، از شعر خوانی و غنا هم پرهیز داشت، چه رسد به این که نمازهای یومیه را که برترین اعمال است ترک کند. قاضی در حاشیه اشاره به این نکته دارد که بله، طهماسب از بس در نیت وضو و نماز وسواس داشت گاه می‌شد که وقت نماز می‌گذشت و او به خاطر وسواس نتوانسته بود نیت کند. (۲۳۲/۲).

اتهام دیگر آن که این جماعت برای رفع بلا و بیماری و فقر، معتقدند که اگر هفتاد بار فلان را لعن کنند، اوضاع نابسامانشان درست می‌شود. داستانی هم در باره ملاجان صدقی نقل می‌کند. قاضی پاسخ می‌دهد که این مسأله مبنای فتوایی از علما ندارد و هر چه هست از عوام است. سپس می‌گوید داستان ملاجان هم تئمه‌ای دارد که وی حذف کرده و آن را نقل می‌کند. در متن میرمخدوم اشاره‌ای هست که در این دولت، یعنی دولت صفوی، اهل سنت «اکابر اغنیاء» و شیعه «فقراء ضعفاء» هستند. (۲۳۳/۲) این اشاره‌ای است به این که در دوره طهماسب همچنان سنیان در این دولت حضور داشته و موقعیت اجتماعی و مالی مناسبی هم داشته‌اند.

اتهام دیگر آن است که این جماعت معتقدند که همه معاصی و گناهانشان با حب علی و بغض مخالفین پاک می‌شود و برای همین جهت است که حیرتی شاعر را احترام می‌کنند. قاضی ضمن تأیید اهمیت حب علی (ع) در باره حیرتی اشاره می‌کند که همه می‌دانند این شاعری بود که ظاهرش بر عدالت نبود. زمانی هم شاه طهماسب قصد کشتنش را داشت که به طبرستان گریخت. احترامی هم که کسانی به او می‌گذاشتند برای آن بود که از زبانش آسوده باشند. با این حال، سگ او بهتر از صاحب نواقض است (۲۳۶/۲). توجه داریم که حیرتی شاعر یکی از شاعران پر شعر این دوره است که فراوان بر ضد سنیان هم شعر گفته است (خلاصه التواریخ: ۳۷۵/۱).

نکته دیگر آن است که شیعیان، نوروز را که یک عید جاهلی است بزرگ می‌شمردند و آن را عید می‌دانند. بلکه عید غدیر و نوروز را از عید فطر و قربان مهم‌تر می‌شمردند. این حرف هم از کتاب «مذهب» ابن فهدشان شروع شده که غسل نوروز را هم مستحب دانسته است.

پاسخ قاضی در نهایت این است که اعتبار به نوروز از باب عید جاهلی بودن آن نیست بلکه به خاطر نقلیهایی است که در باره اعتبار این روز به جهت آن که امام علی(ع) در آن روز به دنیا آمده یا روزی است که عثمان در آن روز کشته شده و امثال اینها می‌باشد. در حاشیه‌ای که قاضی در اینجا نوشته گفته است که نوروز جاهلی زمانش غیر از نوروز فعلی است که از زمان ملک‌شاه باب شده و روز اول فروردین است. (۲/۲۳۸).

میرمخدوم در اشکال بعدی می‌گوید که این شیعیان، قبور بسیاری از صوفیه را تخریب کردند که از آن جمله قبر قاضی بیضاوی صاحب تفسیر اسرار التأویل و همین طور ابواسحاق کازرونی است که قطب الاقطاب عصر خود و همین طور قبر عین القضاة همدانی و عده‌ای دیگر است. وی اشاره‌ای هم به قبر ابوحنیفه دارد که در بغداد بوده است.

قاضی می‌گوید این کارها به اشاره جد همین آقا، یعنی شریف دوم بوده است. اما این افراط کاری‌های همیشه بوده که نمونه‌اش برخورد صحابه پیغمبر با عثمان است که او را کشتند و بعدهم اجازه دفنش را در قبرستان بقیع ندادند (۲/۲۴۰).

از دیگر عاداتی که میرمخدوم از آن به عنوان عادت بد شیعیان یاد می‌کند، برگزاری عید بابا شجاع الدین است. شرح آن این است که مردم کاشان بر این تصورند که ابولؤلؤه قاتل خلیفه دوم، از مدینه فرار کرده و به کاشان آمد. وی در بیرون کاشان مدفون است. کاشانی‌ها که جایی در عراق عجم بین قم و اصفهان است در روز ۲۶ ذی حجه اجتماع کرده آدمی را از عجمین درست کرده داخل شکمش شیره خرما ریخته و جشن و شادی برگزار می‌کنند و بعدهم کاردی در شکم او می‌زنند تا شیره خرما بیرون می‌ریزد. میرمخدوم می‌گوید: عمر در کاشان مثل صدیق در سبزوار است چنان که حیرتی می‌گوید:

خوارم اندر ولایت قزوین چون عمر در ولایت کاشان

و این شعر ملای روم:

سبزوار است این جهان کج مدار ما چو بوبکریم در وی خوار و زار

و مثل این مثل:

و علی فی عمان مثل عمر فی قاشان (۲/۲۴۲).

قاضی می‌گوید: هیچ یک از علمای امامیه فتوای به آنچه در کاشان می‌گذرد، نداده است. اینها کارهایی است که افراد جلف و سبک کرده از خودشان در می‌آورند. این قبیل بازی‌ها را سنی‌ها هم در بغداد انجام می‌

داند. ابن کثیر می نویسد که در آنجا زنی را به عنوان عایشه و کسانی را به عنوان طلحه و زبیر درآورده می گویند: می خواهیم با علی بجنگیم. بعد هم درگیری شده عده زیادی کشته شدند. قاضی می افزاید: آنچه از تعصبات اهل کاشان و قم و سبزوار می گوید، قطره‌ای است از آنچه در جرجان می گذرد، شهری که میرمخدوم هم به آنجا منسوب است. مخصوصاً ملاجان صدقی که داستان معارضه‌اش را با خود آورده از همان جرجان است (۲۴۴/۲).

این نکته که جرجان شهری شیعه بوده و فوق العاده در تشیع جدی بوده و اشعار زیادی در قدح خلفا در آن شهر تولید شده، از منابع دیگر هم استفاده می شود. بخشی از آن مطالب را در کتاب تاریخ تشیع در جرجان و استرآباد آورده ایم.

اشکال بعدی در باره سبک سوگواری شیعیان در عشر اول محرم است. میرمخدوم می گوید که اینها با شمشیرهای تزیین شده و تفاخر بیرون می آیند و همراه با امردان خود در بازار و محلات می چرخند و اسم آن را تعزیه حسین می گذرانند. در این وقت مرثیه سرایی کرده و صیحه می کشند. ظاهرشان حسینی و باطنشان یزیدی است. اینها کارهای روزشان است و شب هم به لواط و زنا مشغولند.

علما هم همراه شاگردانشان بیرون می آیند و مرثیه می خوانند، در حالی که نظم و نثرشان مسخره است. این جماعت، با این کارها، روزه گرفتن روز عاشورا را، با آن فضیلتی که دارد، مکروه می دانند و ترک می کنند. روز عاشورا چیزی نمی خورند و بعد از ظهر با تربت حسین، افطار می کنند. شاید انکار صوم عاشورا شاهی بر کفر آنان باشد.

در این وقت میرمخدوم پس از آن که از خشم و تنفر خود یاد کرده بشارتی می دهد و آن این که این دولت، یعنی دولت صفوی دوام نخواهد آورد. وی می گوید که دو شاهد دارد که این دولت در حال زوال است. یکی شرعی است که ۱۵ سال پیش به او الهام شده است، آن هنگام که در اربعینات ریاضت می کشیده و کتب صوفیه می خوانده و مراقب نفس خود بوده است. وی می گوید وقتی در ۲۵ سالگی در سال ۹۷۲ از حج بر می گشته است در شام زاهدی مغربی را در مسجد اموی دیده و از غلبه روافض گلیه کرده و او به وی بشارت داده است که به زودی از بین می روند. وی در این باره به شرح مقدماتی پرداخته و نتیجه می گیرد که عمر این دولت کمتر از دولت اموی است و هزار ماه حداکثر آن است و چون اینها از سال ۹۰۵ آمده اند، بر اساس هزار ماه عمر دولتشان هشتاد و سه سال و یک سوم سال خواهد بود. یک شاهد نجومی هم هست... (۲۴۴/۲ - ۲۵۰).

قاضی به صراحت می گوید: این قبیل اعمالی که در ماه محرم از سوی عوام برگزار می شود، مورد رضایت علمای کرام و صلحا نیست. اختصاص به بلاد شیعه هم ندارد بلکه در میان عوام روم و ماوراء النهر هم بوده است. اما همه مجالس عاشورا هم چنین نیست. به علاوه، در آن قبیل مجالس هم، نیت علمایی که حاضر می شوند طاعت است نه معصیت. اگر کسی در این مجالس معصیت می کند بر عهده خود اوست.

قاضی در باره روزه روز عاشورا می گوید: نه تنها دلیلی بر استحباب روزه عاشورا نداریم که شاهد داریم این کار از بدعت های قاتلان حسین است. چنان که صاحب قاموس که خود سنی است در کتاب سفر السعاده می گوید: ائمه حدیث گفته اند که سرمه زدن روز عاشورا بدعتی است که قاتلان حسین درست کردند (سفرالسعاده: ۱۴۲).

قاضی سپس به تمسخر پیشگویی او پرداخته و آنچه را که او به عنوان نشانه شرعی یاد کرده، نوعی وساوس ذهنی و توهم و تخیل شیطانی می نامد (۲/۲۵۳). در باره آن زاهد مغربی می گوید بسا از همین نقشبندی ها بوده که افکار خرکی و گوساله وار در ذهنش بوده است و شاهدش این شعر:

این فسون دیو در دل های کج همچو کفش کج بود در پای کج

قاضی می گوید این که او گفته ۲۵ ساله بوده اشتباه می کند، آن زمان باید ۲۶ سال می داشته است. قاعدتا این بر اساس سال تولد اوست. بدین ترتیب دقت خود را در «تاریخ» و سال هم نشان می دهد.

قاضی می گوید این که میرمخدوم تاریخ دولت قزلباش را سال ۹۰۵ دانسته اشتباه است. چرا که آغاز دولت اینان از زمان خروج سلطان حیدر بر حاکم شیروان و تصرف آنجا بوده است. وقتی او را کشتند خداوند با اسماعیل انتقام او را گرفت (۲/۲۵۵).

جند ششم اختصاص به برخی از مطالب کفریات دارد که شماری از فقهای سنی به آنها فتوا داده اند. این چیزی بود که قاضی در برخی از مباحث قبلی در برابر برخی از مستندات میرمخدوم از آثار شیعه، قول بیانش را داده بود. این بخش رد بر نواقض نیست بلکه مناظره ای میان حجازی و عراقی در نقد برخی از دیدگاه ها و فتاوی دو طرف است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/732>

## تاملی در فصل «محمد» (ص) تاریخ اسلام کمبریج

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۰۱ / ۱۳۸۵

تاریخ اسلام کمبریج در دو مجلد در سال ۳۸۳ توسط شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیر کبیر (وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی) توسط تیمور قادری ترجمه و منتشر شد.

این کتاب در ردیف دهها مجلد کتابی است که دانشگاه کمبریج با استفاده از محققان انگلیسی و غیرانگلیسی برای کشورهای مختلف نوشته است. از جمله آنها تاریخ ایران کمبریج است که از آغاز تا انقلاب اسلامی در آن آمده و به فارسی هم ترجمه شده است.

تاریخ اسلام کمبریج سالها پیش توسط همین ناشر و با ترجمه مرحوم احمد آرام ترجمه و منتشر شد. آن کتاب در یک مجلد بود و اکنون همان کتاب، با ترجمه دیگری و توسط همان ناشر در دو مجلد چاپ شده است. این در حالی که است در مقدمه، هیچ اشاره ای به این که ترجمه نخست چه نواقصی داشته که همین ناشر مجبور به نشر دوباره آن شده، به چشم نمی خورد. احتمال می رود که آن ترجمه با قدری تلخیص بوده و این ترجمه بسا کاملتر است.

آنچه در این نوشته کوتاه مورد نظر ماست، مروری بر فصل دوم این کتاب است که توسط مستشرق کهنسال و معروف مونتگمری وات (استاد دانشگاه ادینبورو) نوشته شده است. این همان کسی است که دو مجلد کتاب با عناوین «محمد در مکه» و «محمد در مدینه» هم دارد که به عربی ترجمه شده است. مستشرق یاد شده آثار متعدد دیگری هم دارد که بیشتر آنها بازاری و عمومی است و برخی هم به فارسی ترجمه شده است.

این فصل از صفحه ۶۵ آغاز شده و تا صفحه ۹۹ ادامه یافته و ویژه زندگی تاریخ اسلام در عصر رسول الله (ص) است.

آنچه که در این فصل (و فصول دیگر) جلب توجه می کند این است که مؤلف هیچ نوع ارجاعی در ارائه مباحث نداده و مواد تاریخی با تحلیل های وی بدون هیچ گونه منبع و مدرکی در اختیار گذاشته شده است. علی القاعده این هم سبکی است که وجود دارد و البته کار ارزیابی را دشوار می کند. در چنین سبک هایی،

شاید چنین مقرر باشد که اصول تاریخی و مسلمات مبنای تحلیل قرار گیرد. این در حالی است که در بخش سیره، در اختیار بودن چنین مسلماتی کار دشواری است؛ چنان که نمونه هایی را که سخت محل تردید است، در همین فصل ملاحظه می کنیم که مبنای تحلیل های نادرست قرار گرفته است.

در مجموع این فصل، مترجم هشت پاورقی کوتاه بلند دارد که دست کم سه مورد آن اظهار تأسف از این است که مؤلف مثلاً از سرداران فلان نبرد نامی نبرده، یا آن که به غدیر اشاره نکرده، یا اسم سلمان را در نبرد خندق یاد نکرده است.

پاورقی اخیر هم اشارتی کلی است به این که البته مؤلف این مطالب را بر اساس دیدگاه های خود گفته است. از میان این پاورقی ها تنها در یک مورد در مبحث غرانیق، سطوری از تفسیر المیزان ترجمه و در پاورقی آمده است. در حالی که آن مطالب ربطی به نتیجه گیری های شگفت و تردید برانگیز مؤلف در تخریب مبانی وحی ندارد.

آشکار است که مونتهگمری وات یک مستشرق نامسلمان است و کسی از او انتظار ندارد که مثل یک مسلمان بیندیشد. اما مهم تر و آشکارتر آن است که چگونه ممکن است که ۳۴ صفحه مطلب، در باره این مقطع مهم تاریخی به فارسی ترجمه شود و نه تنها به اغلاط تاریخی واضح و آشکار آن توجهی داده نشود (که نمونه هایی را خواهید دید) بلکه به مواردی که اساس و اصول اسلام و وحی را زیر سؤال می برد، پاسخی داده نشود. این اشکالات به قدری واضح و روشن است که حتی کسانی که آشنایی مختصری با سیره نبوی دارند می توانند به بسیاری از آن مباحث واقف و آگاه شوند.

بنای نویسنده این سطور هم پرداختن به همه آن موارد از اغلاط تاریخی یا نگره های نادرست و تحلیل های عوضی نیست بلکه فقط اشارتی به برخی از موارد مشهود و آشکار است، با اظهار تأسف از این که یک ناشر وابسته به یک مرکز تبلیغات دینی چگونه به خود اجازه می دهد به نشر چیزی پردازد که وحی را محل تردید قرار می دهد و اینچنین در پیش چشمان مردمی که به رسول خدا (ص) عشق می ورزند، تحلیل هایی که پایه های نبوت را ویران می سازد، منتشر سازند. در این زمینه حتی اگر یک مورد هم باشد قابل بخشش نیست چه رسد به آن که چندین مورد در حجمی چنین محدود باشد.

بگذریم که ترجمه هم نابسامان و ساختگی به نظر می آید و آشکارا دقتی در آن به چشم نمی خورد و بسا برخی از آن اغلاط، ناشی از بد ترجمه شدن متن باشد که البته این کار را به عهده متخصصان زبان و تاریخ می گذاریم تا دو متن را با یکدیگر تطبیق دهند. ابهام های موجود در برخی از عبارات، بلکه بسیاری از آنها ناتوانی در ترجمه را به وضوح نشان می دهد. تنها صفحه ۷۷ کتاب را بخوانید تا بفهمید چه اندازه جملات



نامفهوم در این کتاب هست. و یا برای نمونه به بیانی که در صفحه ۹۱ از واقعه افک شده مراجعه فرمایید تا قدرت انعکاس محتوای کتاب را در باره آن واقعه و انتقال آن به خواننده دریابید.

اما مواردی که به نظر می رسد مشکل جدی دارد از این قرار است:

#### ۱. درست دانستن آیات شیطانی

مؤلف برای آیات شیطانی یا واقعه غرانیق چندان ارزش قائل است که آن را مرزی میان دو دوره تاریخی در برخورد وحی با مردم در شرح عقاید اسلامی می داند. دوره ای که پیامبر (ص) با تجار بزرگ مکه سرسازش دارد و تلاش می کند تا موافقت آنان را جلب کند و دوم، دوره ای که روابط میان آنان تیره می شود: «بعد از حادثه الغرانیق خصومت میان محمد (ص) و تجار بزرگ به اختلافی آشکار تبدیل شد» (ص ۷۴).

مؤلف ضمن این که احتمال می دهد داستان سرایان اندکی تغییر در انگیزه های داستان سرایان در واقعه غرانیق داده باشند، اصل آن را درست دانسته و می نویسد:

«این حادثه آن قدر عجیب است که نمی توان آن را کذب محض دانست. اما باید اذعان داشت که ممکن است انگیزه های نسبت داده شده به این ماجرا به وسیله داستان سرایان تغییر یافته باشد».

سپس می نویسد:

«قرآن حداقل یکبار به دخالت شیطان در وحی ای که بر محمد نازل شده بود اشاره می کند و این احتمالاً به همین ماجرا که شرح آن خواهد رفت اشاره دارد. داستان از این قرار است که در حالی که محمد (ص) امیدوار بود تا با تجار بزرگ به توافقی دست یابد وحی نازل می شود و نام الهه بانوهای لات، عزی، و منات در آن ذکر می شود. سپس در ادامه دو یا سه آیه دیگر نیز وساطت این الهه بانوها مورد تأیید قرار می گیرد. کمی بعد، محمد پیام دیگری دریافت می کند که آیه های قبلی را نسخ می کند اما همچنان اسامی الهه بانوها را در بر دارد. منتها با گفتن این نکته که غیر منصفانه است خداوند دارای دخترانی باشد، حال آن که انسانها صاحب پسر باشند.» (ص ۷۴).

چنان که واضح است، در این کتاب، نفوذ شیطان در وحی بر رسول خدا (ص) مورد تأیید قرار گرفته و به صراحت با وحی الهی بازی شده است.

در ادامه، تحلیل مؤلف آن است که پیامبر تا مدتها در تلفیق افکار شرک آلود با یکتاپرستی می اندیشیده و داستان غرانیق هم در همان زمینه بوده است؛ اما به مرور دریافته است که پذیرش وساطت بت ها یا فرشته ها

با دیدگاه های اصلی او در باره توحید ناسازگار است. این در واقع، شرح همان دو دوره است که پیش از این اشاره کردیم. عبارت او چنین است:

«احتمالاً محمد (ص) در پذیرش نیایش در این معابد بر اساس حادثه الغرانیق [بخوانید پذیرفتن نیایش برای بتها در معابد مشرکین] به آن، به عنوان نیایش موجودی فرشته گونه و منقاد خداوند می اندیشیده است. غیر ممکن است که او نیایش را در این معابد به عنوان مصالحه ای انگاشته باشد؛ به هر صورت به مرور زمان او باید پی برده باشد که خویشتن داری و شکیبایی در مقابل چنین نیایشی، جنبه های مهم تعالیمش را به مخاطره می اندازد و دین جدید او را از کافر کیشی غیر قابل تمیز می سازد». (ص ۷۵).

مؤلف این تغییر در بینش رسول خدا (ص) را ناشی از تغییر در آیات قرآنی می داند آنگونه که گویی اوایل در آیات روش مماشات برای به قول او نیایش در معابد مشرکین پذیرفته شده بوده و بعداً آن آیات نسخ شده و آیات دیگری جای آن را گرفته است. عبارت او چنین است:

«بعد از نزول آیاتی که آیه های قبلی را نسخ می کرد، شکاف و اختلاف میان محمد (ص) و تجار بزرگ آشکار شد... گاهی [قرآن] اجازه می دهد تا حقیقتی مابعد الطبیعی اما بدون الوهیت مورد ستایش خلاق قرار گیرد، اما تأکید می کند که اینان ستایشگران را منحرف می سازند؛ در حالی که در مواقعی دیگر اظهار می دارد که اینان یک سری اسامی بیش نیستند که با هیچ واقعیتی همخوانی ندارند. از این زمان به بعد تأکید بر یگانگی خداوند است که مشخصه منحصر به فرد اسلام است». (ص ۷۵).

مؤلف در این نوشته چنان می نماید که رسول (ص) شرک را در یکجا پذیرفته و در جای دیگر رد کرده است و درست در یک مرحله است که به نتیجه رسیده تا صرفاً روی توحید پافشاری کند.

متأسفانه در این بخش تنها کاری که مترجم یا ناشر در نقد آن مطالب کرده، آن است ترجمه - تفسیر آیات غرانیق را در چند سطر در پاورقی اینجا آورده است بدون آن توجه داشته باشد که مؤلف چگونه ریشه و اساس دعوت توحیدی پیامبر خدا (ص) را زده و آن تغییر را در چهارچوب رابطه ایشان با تجار قریش تحلیل کرده است. در این تحلیل چه جایی برای خلوص در وحی باقی می ماند.

۲. انکار حکومت پیامبر (ص) در مدینه

مؤلف تلاش می کند تا وجود هر نوع حکومتی را برای پیامبر (ص) در مدینه انکار کند. وی ضمن اشاره به قراردادی که میان قبایل و گروه های نه گانه در ابتدای بعد از هجرت امضا شد می نویسد:

جدای از به رسمیت شناختن دعوی دینی، محمد (ص) به طوری ساده به عنوان بزرگ یکی از این طوایف نه گانه عمل می کرد و هیچ قدرت خاصی نداشت. به جز آن که منازعاتی که صلح و آرامش را در مدینه به مخاطره می افکند به او ارجاع می شد. بنابراین پیامبر از رهبریت حکومت جدید برپا شده در مدینه فاصله زیادی داشت. (ص ۸۰).

معنای این سخن آن است که پیامبر (ص) جز آن که یک قاضی ساده بوده، هیچ نوع کار حکومتی در این دوره ندارد.

### ۳. جهاد رسول (ص) همان غارت های جاهلی

مؤلف با زیرکی تمام، جهاد اسلامی را که خداوند آن را وسیله ای برای گسترش توحید و صلح واقعی تصویر می کند، با سنت قتل و غارت های جاهلی پیوند داده و یکی می داند. وی می نویسد:

«غزوه و جمع آن مغازی، عادتی ترین پیشه مرد عرب چادرنشین، و در واقع نوعی ورزش محسوب می شد. در گذشته قبل از اسلام معمول ترین هدف این جنگ و گریزها، ربودن گوسفند و شتر گروه های معارض بود.» (ص ۸۱)

وی سپس با اشاره به شماری از جنگهای صدر اسلام می نویسد:

«بسیاری از صحراگردان و شهرنشینان به دلایل سیاسی یا غیر دینی، همچون میل به جمع آوری غنایم به این دولت پیوستند.» (ص ۹۱).

و ادامه می دهد:

«او (محمد) طبیعتاً خواهان آن بود که پیروانش با هم در صلح و صفا زندگی کنند، اما از آنجا که توان اعراب بیشتر در جنگهای ضد دیگر قبایل به راه می انداختند صرف می شد، در نتیجه جایگزینی باید پیدا می شد تا این انرژی صرف آن گردد. این جایگزین از پیش در مفهوم جهاد یا جنگ مقدس نهفته بود، امری که اساساً شامل یک غزوه بود و شامل کسب غنایم نیز می شد.» (ص ۹۱).

و در جای دیگر به عنوان دستاورد محمد (ص) می نویسد:

«به منظور جلوگیری از متلاشی شدن جامعه آن هم به سبب قدرت جنگ افروزانه آنها، پیامبر تفکر جهاد را مطرح کرد.» (ص ۹۸).

بدین ترتیب مؤلف، غزوات اسلامی را یکسره ادامه قتل و غارت های جاهلی قبایل بر ضد یکدیگر تصویر می کند که تنها نامی از جهاد مقدس روی آن آمده است.

۴. موارد دیگر

در اینجا برخی از موارد را که اغلاط واضح تاریخی یا مسأله دار است ارائه می دهیم:

۱. نویسنده آورده است: بعد از شش سال اقامت در مدینه، محمد (ص) به منظور بستن راه بر کاروانهایی که میان سوریه و مکه در حرکت بودند و به هدف توقیف آنها سوارانی را به خارج مدینه گسیل کرد (ص ۸۱).

علی القاعده مقصود شش ماه بوده است نه شش سال. بسا خطای مترجم باشد.

۲. نویسنده در تحلیل رفتار پیامبر (ص) با یهود در مدینه، چنین تحلیل می کند که آن حضرت در اوائل در پی آن بود تا توسط یهودیان به رسمیت شناخته شود. اما وقتی آنان با وی مقابله کردند، وی شروع به طرح و بسط تفکر دین ابراهیم کرد و با یهودیان به مقابله برخاست. (ص ۸۳)

در این در حالی است که مبانی دین حنیف ابراهیمی در مکه مطرح شده و ربطی به این تحلیل ندارد. مهم آن است که این تحلیل نوعی بازیگری سیاسی را در روش های دینی آن حضرت به نمایش می گذارد. چیزی که از دید یک مستشرق اهمیتی ندارد، اما انعکاس آن در فرهنگ دینی ما بدون نقد نابخشودنی است.

۳. نویسنده نوشته است که در جریان جنگ بدر «بیش از پنجاه تن از مکیان به هلاکت رسیدند و حدود هفتاد تن از آنان نیز به اسارت درآمدند». (ص ۸۵). مسلم است که تعداد کشته های قریش بیش از هفتاد نفر بوده است. این مطلبی است که ابن هشام به آن تصریح دارد (سیره: ۱ / ۷۱۴) گرچه تعبیر به «بیش از پنجاه نفر» جای توجیه دارد!

۴. در باره دفن رسول خدا (ص) و تصمیم به انتخاب ابوبکر می نویسد: در حالی که توده های مردم منتظر شنیدن نتیجه کار بودند، مردانی که ابوبکر را به خلافت برگزیدند از بستگان نزدیک محمد (ص) بودند (ص ۱۰۲).

بسا این نکته هم از بدفهمی از متن اصلی باشد. در هر حال شگفت است که گفته شود نزدیکان محمد (ص) ابوبکر را انتخاب کردند. شاید کلمه صحابه به ترجمه به بستگان شده باشد!

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/735>

## اندر نادرستی خبر «طلع البدر علینا»

نویسنده: دکتر انیس بن احمد

مترجم: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۰۳ / ۱۳۸۵

یکی از موضوعات مورد بحث در هجرت، استقبال از حضرت محمد (ص) در آستانه ورود به محله قباست و از روایات مشهور این استقبال، سرودی است که گفته می‌شود در آنجا توسط دختران و کنیزکان خوانده شد. این سرود میان مردم شهرتی فراوان دارد اما تاکنون یک بحث علمی دقیق در باره درستی آن صورت نگرفته است.

مقاله زیر از دکتر انیس بن احمد بن طاهر اندونزیایی است که تحت عنوان «دراسة فی حدیث طَلَع البدر علینا، دراسة حدیثیة للخبر و النشید» در مجله مرکز بحوث و دراسات المدینة المنورة (ش مسلسل ۱۲، محرم - ربیع الاول ۱۴۲۶، صص ۷۱ - ۸۸) منتشر کرده است. در ترجمه، مطالب را تلخیص کرده و کتب استدلالها را آورده ام.

«جعفریان»

\*\*\*

راوی اصلی این خبر، عبیدالله بن محمد معروف به «ابن عائشه بنت طلحه» است که گوید:

وقتی رسول خدا(ص) وارد مدینه شد، زنان و کودکان این شعر را می‌خواندند:

طَلَع البدر علینا من ثنّیات الوداع

وَجَبَ الشُّکر علینا ما دعا لله داع

بررسی سندی

نخستین کتاب سیره‌ای که این روایت در آن آمده، کتاب دلائل النبوه بیهقی است و سند بیهقی چنین است: اخبرنا ابو عمرو و الادیب، قال، اخبرنا ابوبکر الاسماعیلی، قال، سمعت أباخليفة، يقول: سمعت ابن عائشة، يقول: لما قدم.... تا آخر همان نقلی که گذشت.

سند دیگر بیهقی هم چنین است: أخبرنا ابو عمرو بن مطر، سمعت أبا خليفه يقول: سمعت ابن عائشه: لما قدم رسول الله... تا آخرین نقل

بیهقی می‌افزاید: علمای ما این خبر را مربوط به وقت ورود آن حضرت به مدینه در هنگام هجرت از مکه می‌دانند نه وقت آمدن آن حضرت از تبوک در ثنیة الوداع. و خدا آگاه است (دلائل النبوة: ۵۰۶/۲ - ۵۰۷).

این روایت را خرگوشی (در شرف المصطفی) و دیگران، همه از طریق همین ابن عائشه روایت کرده‌اند.

مشکل اصلی سندی این روایت مربوط به همین «ابن عائشه» است که سند او منقطع است، زیرا از وی به آن طرف، دست کم نام چند نفر افتاده است. نام اصلی ابن عائشه چنین است: عبیدالله بن محمد بن حفص بن عمر بن موسی بن عبیدالله بن معمر تیمی متوفای ۲۲۸. وی به دلیل آن که از نسل عائشه دختر طلحه است، به ابن عائشه مشهور است. همان طور که از سال درگذشت و نام اجدادش بر می‌آید، از وی تا عصر رسول(ص) جای چندین نفر در سند خالی است.

این مشکل سندی، سبب شده است تا اکرم ضیاء العمری - مورخ و سیره شناس - بگوید: اخباری که درباره خواندن سرود طلع البدر علینا رسیده، روایت صحیح‌های ندارد.

اما با وجود ضعف سند، عدّه زیادی از عالمان و محدثان و مورخان مانند ابن حبان (الثقات: ۱۳۱/۱)، ابن عبدالبر (التمهید: ۸۲/۱۴)، ابن قیم(زاد المعاد: ۵۵۱/۳)، ابن کثیر (السیرة النبویه: ۲۶۹/۲) و سمهودی (وفاء الوفاء: ۲۶۲/۱) و دیگران آن را روایت کرده‌اند.

یک سند غریب دیگر هم برای این روایت هست که مراغی آورده و ضمن آن خبر یاد شده را به مالک بن انس منسوب کرده با این عبارت شگفت که: سعدت ذوات الخدور علی الاجاجیر... و سپس آن اشعار را آورده است که مقصود روی بام‌هاست. این سند هم قابل اعتنا نیست و بنابراین باید گفت: خبر «طلع البدر علینا» به لحاظ سند، مشکل جدی دارد.

اما منهای سند، اشکالاتی هم به متن این سرود وارد شده است:

یکی این که در این سرود، نوعی نرمی و رقیق بودن هست که در اشعار آن زمان وجود نداشته و به احتمال از اشعار قرن سوم است.

دیگر آن که این سرود بر وزن بحر «رمل» است، در حالی که وزن غالب بر اشعاری که مرتجلا سروده می‌شود، «رَجَز» است.

به علاوه، چطور با این که هنوز نام یثرب «مدینه» نشده در این شعر گفته می‌شود:

جئت شرف المدینه مرحبا یا خیر داع

نکته دیگر آن است که همین خبر به عبارات دیگری هم نقل شده است. از جمله روایتی که مسند است و سند آن به بریده بن حصیب می‌رسد، چنین است: رسول خدا(ص) از یکی از جنگها باز می‌گشت. در این وقت کنیزی سیاه آمد و گفت: ای رسول خدا، من نذر کرده ام، اگر شما سالم برگشتید، بالای سر شما دف بزنم. حضرت فرمودند: اگر نذر کرده‌ای بزن و الا خیر. کنیز گفت: نذر کرده ام. آن گاه رسول خدا(ص) نشست و آن کنیز دف زده گفت:

اشرق البدر علینا

من ثنیات الوداع

وجب الشکر علینا

ما دعا لله داع

اشکال این است که ابن حبان این حدیث را در «صحیح» خود نیاورده و علاوه بر آن نظر چنین است که خبر یاد شده در اصل کتاب «مورد الضمان» هم نبوده و روی نسخه به خط دیگری به آن افزوده شده است.

در سبل الهدی و الرشاد (۳۸۶/۳) به نقل از «رزین» یک بیت دیگر هم به آن افزوده شده است:

أيها المبعوث فينا جئت بالامر المطاع

ثنیة الوداع کجاست؟

ثنیات، جمع ثنیّه و به معنای جای مرتفع است. برخی آن را مسیر در کوه «الطریق فی الجبل» دانسته‌اند. وداع هم که از تودیع است.

فیروزآبادی در این باره، ضمن اشاره به اختلافی که در تفسیر محل آن است می‌گوید: گفته شده است: ثنیات الوداع جای وداع مسافران از مدینه به مکه است.

نیز گفته شده است: آن جا را از آن روی به این نام نامیده‌اند که رسول در آن محل، با کسی که در اواخر حیاتش او را در جای خود در مدینه گذاشت، وداع کرد.

نیز گفته شده است: آنجا محل وداع او با برخی از سرایایی است که اعزام می‌کرد.

و نیز گفته شده است: نام یک وادی در مدینه است.

و درست آن است که این نام جاهلی است و محل تودیع مسافران است. این چیزی است که اهل سیره و تاریخ گفته‌اند.

در روایات در باره ثنیة الوداع چه آمده است:

در این باره چند روایت هست:

جابر می‌گوید که ما وقتی عازم تبوک بودیم، به عقبه‌ای رسیدیم که در سمت مسیر شام بود. در این وقت زنان متعه ما آمدند و اطراف ما می‌گشتند. وقتی پیامبر(ص) آمد مطلب را گفتیم. حضرت خشمگین شده بر خداوند درود فرستاد و از «متعه» نهی کرد. ما در آنجا با آنان وداع کردیم. برای همین آنجا را ثنیة الوداع گویند. سند این حدیث ضعیف است.

در خبر دیگری آمده است وقتی رسول خدا(ص) از خیبر بر می‌گشت، کسانی از آنجا زنانی را به عنوان متعه گرفته بودند. وقتی حضرت به مدینه رسید، به اصحاب فرمود: زنان متعه خود را رها کنید. آنان چنین کرد و اینجا ثنیة الوداع نامیده شد. سند این حدیث نیز ضعیف است. روایت مشابهی را طبرانی در معجم اوسط: ۵۱۰/۱ آورده است که آن هم ضعیف است. و روایتی دیگر از ابوهریره که گوید: وقتی عازم تبوک بودیم در ثنیة الوداع فرود آمدیم. در این وقت رسول خدا(ص) چراغهایی را دید و زنانی که گریه می‌کردند... و این که رسول خدا(ص) دستور تحریم متعه را داد.

مؤلف مقاله، به دلیل سنی بودن، معتقد است که رسول خدا(ص) متعه را در خیبر حرام کرده، و بنابراین این روایات و مشابه آن را نمی‌پذیرد. در حالی که خود این نقلهای متشتت نشان می‌دهد که اصل روایات تحریم متعه زمان رسول(ص) قابل قبول نیست و این مطلب مربوط به زمان خلیفه دوم است.

در هر حال، مؤلف مقاله، این نقلها را قبول ندارد. همین طور یک نقل جاهلی را که می‌گوید هر کسی وارد یثرب می‌شد، روی این ثنیه می‌ایستاد، دست را به بناگوش می‌گذاشت و مثل الاغ شیهه می‌کشید. عوام، خاصیت آن را این می‌دانستند که اگر کسی چنین کند، به وبای این شهر گرفتار نمی‌شود و سالم می‌ماند.

محل دقیق ثنیة الوداع

برخی مانند داودی و قاضی عیاض، آن را در مسیر خروجی مدینه به سوی مکه می‌دانند. برخی دیگر - از جمله مدنی‌ها - محل آن را در مسیر شام می‌دانند.



دلیل دسته اول، همان سرود طَلَع البدر علینا است که دشواری‌های آن خبر را ملاحظه کردیم.

دلیل دسته دوم، که محل آن را در مسیر خروجی مدینه به شام می‌دانند، روایت بخاری است از سفیان از زهری از سائب بن یزید که گفت: به یاد می‌آورم که همراه بچه‌ها به ثنیة الوداع رفتیم تا رسول خدا(ص) را که از تبوک بر می‌گشت ببینیم. ابن قیم هم کسانی را که می‌گویند ثنیة الوداع در مسیر خروجی مدینه به مکه است، متهم به وهم کرده و می‌گوید: روشن است که ثنای الوداع در سمت راه شام است و کسی که از مکه به مدینه می‌آید آن را نمی‌بیند و از آن عبور نمی‌کند مگر کسی که از مسیر شام می‌آید.

فیروزآبادی میان دو نظر را جمع کرده می‌گوید که هر دو جا را ثنیة الوداع می‌گویند. عبدالقدوس انصاری هم با ملاحظه معنای آن که وداع با مسافران است، صدق آن را بر هر دو مورد روا شمرده است.

یک نظر شگفت هم این است که گفته می‌شود، وقتی حضرت در هجرت از مکه به مدینه به قبا رسید، روی شتر نشسته وارد مدینه شد و به بنی ساعده گذشت که جای شان نزدیک همین ثنیة الوداع شامی بوده و بنابراین، حتی در جریان هجرت هم باز به ثنیة الوداع شامی رسیده و از آنجا به محل (بعدی) مسجد آمده است. این رأی سمهودی است. ابن حجر عکس این حرف را گفته است.

جای ثنیة الوداع امروزه کجاست؟

اگر ثنیة الوداع در شمال - مسیر شام - باشد، طبعاً وسط مدینه فعلی در ابتدای خیابان ابوبکر (که نام قبلی اش سلطانه بود) قرار گرفته است. دست راست این خیابان، درست در محلی که از تونل مناخه خارج می‌شوید. سمت چپ شما در حال حاضر کوه سلع است و دست راست شما ابتدای «طریق العیون» که به جبل الرایه می‌رسد.

اما اگر ثنیة الوداع را در جنوب - سمت قبا - بدانیم، گفته شده محل آن در جایی است که مشرف بر وادی عقیق و از آنجا به سمت بئر عروه، جنوب غرب مدینه است و اطراف آن را حره‌ها گرفته‌اند.

جای بئر عروه هم اکنون، سمت چپ کسی است که طریق قدیم مکه (عمر بن خطاب) را طی کرده، از تقاطع خیابان دور شهر دوم می‌گذرد. در آنجا مسجد تازه احداث شده‌ای با نام مسجد عروه هست که پشت آن بقایای یک مسجد قدیمی وجود دارد و در کنار آن قصر عروه و جلوی آن بئر عروه است.

نکته شگفت آن است که ابن منظور، ذیل ماده «ودع» می‌نویسد: «وداع» یک وادی در مکه است و «ثنیة الوداع» منسوب به آن. زمانی که رسول خدا(ص) وارد مکه شد، کنیزان مکه از وی استقبال کرده گفتند:

طلع البدر علينا

من ثنيت الوداع

وجب الشكر علينا

ما دعا لله داع

این سخن غریب و منکری است که مستند آن را نمی‌شناسیم.

در باره استقبال روایات دیگری هم هست:

ابوبکر می‌گوید: وقتی وارد مدینه شدیم و شب بود، مردمان نزاع داشتند که نزد چه کسی فرود آییم. مردان و زنان روی دیوارها بودند و بچه‌ها و خدمه هم در راه ایستاده ندا می‌دادند: یا محمد یا رسول الله، یا محمد یا رسول الله.

این روایت را بخاری و مسلم روایت کرده‌اند.

در روایت دیگری که آن را هم ابوبکر نقل کرده است، گوید که مردم همه بیرون آمدند و ما وارد راه شدیم. مردم و غلامان و خدمه فریاد می‌زدند: جاء محمد، جاء محمد رسول الله، الله اکبر، جاء محمد.

این روایت را حاکم نیز نقل کرده است.

براء بن عازب هم می‌گوید: اولین مهاجر معصب بن عمیر بود، اما هیچ چیزی مردم مدینه را به اندازه آمدن رسول خدا(ص) خشنود نکرد. در آن وقت کنیزان فریاد می‌زدند: قدِم محمد. این روایت را هم بخاری و ابن سعد روایت کرده‌اند.

انس بن مالک هم در شرح ورود حضرت می‌گوید: وقتی حضرت رسید، کسانی می‌گفتند: جاء نبی الله، جاء نبی الله. این را هم بخاری روایت کرده است. انس می‌گوید که من وسط بچه‌هایی بودم که می‌گفتند: «جاء محمد» تا آن که آمد و پانصد نفر از انصار در این استقبال بودند.

باز از انس بن مالک روایت شده است که گفت: وقتی رسول خدا(ص) وارد مدینه شد، زنان و مردان انصار آمدند و هر کدام از آن حضرت می‌خواستند که نزد آنان بروند. در این وقت، کنیزکانی از بنی النجار دف زده و می‌گفتند:

نحن جوار من بنی النجار

یا حبذا محمد بن جار

حضرت نزد آنان رفت و پرسید: آیا مرا دوست دارید؟ گفتند: آری به خدا سوگند. حضرت فرمود: من هم والله شما را دوست دارم. برخی از راویان این خبر متهم شده‌اند.

نتیجه این بررسی آن است که خبر سرود «طلع البدر علینا» از طریق صحیحی روایت نشده و علاوه بر مشکل سندی، دشواری در متن هم دارد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/697>

## شرح یک حادثه هولناک در مکه در سال ۹۴۵ هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۲ / ۰۳ / ۱۳۸۵

همزمان با رویارویی دولت عثمانی و صفوی که در جنگ چالدران (سال ۹۲۰) به اوج خود رسید، حجاج عجم که از ایران عازم حج می‌شدند، به طور خاص، و شیعیان به طور عام، هم در طول راه و هم در مکه و مدینه، با دشواری‌هایی روبرو شدند. این زمان، به تدریج گروه‌هایی از رومیان یا به اصطلاح منابع عربی «آروام» در مکه و مدینه ساکن شدند و همراه گروه‌های متعصب موجود در این دو شهر، که شماری هم از عجم‌های ماوراءالنهری و طبعاً سنی بودند، با شیعیان به خصوص شیعیان ایرانی برخورد می‌کردند.

داستان شهادت شهید ثانی در سال ۹۶۵ یک نمونه معروف از آن برخوردهای خشن است که با مکه نیز ارتباط دارد. وی به رغم داشتن موضع اعتدالی و این که هرگز به ایران نیامد و حتی به استانبول هم رفت و آمد داشت و در بعلبک هم رفتاری متعادل با گروه‌های مذهبی مختلف داشت، از سوی گروه‌های افراطی سنی مورد اتهام قرار گرفت و به شهادت رسید و جسدش سوزانده شد.

همچنین ملازمین العابدین کاشانی هم که نویسنده رساله مفرحه الانام فی تأسیس بیت الله الحرام است، در سال ۱۰۴۱ در مسجد الحرام کشته شد.

در سال ۱۰۸۱، روز جمعه، پانزدهم ماه رمضان، در حالی که خطیب جمعه مشغول خطبه خواندن بود، یک عجمی با شمشیری به وی حمله ور شد در حالی که فریاد می‌زد: انا المهدی. اطرافیان جلوی او را گرفتند و وی را حبس کردند. پس از نماز به سراغش آمده او را کشان کشان به طرف معلات برده و در نزدیک برکه المصری، آتش زدند. عصامی با ذکر این حادثه می‌نویسد: و هذا امر عظیم تُحار فیه الافکار، کون المسلم یهان هذه الالهانه، و یقتل بغير موجب، ثم یحرق بالنار، نعوذ بالله من مکرالله.

در سال ۱۰۸۸ باز هم وقایعی در مکه رخ داد که تعدادی از حجاج شیعه کشته شده یا سنگسار گشتند و اساس آن هم به گفته عصامی که خود معاصر و حاضر در مکه بوده، بی‌اساس و ناشی از یک توطئه یا توهم بود.

اما اکنون، موردی از کشتن یک روحانی شیعه استرآبادی در مکه به سال ۹۴۵ داریم که یک منبع کهن و معاصر، خبر آن را ضبط کرده است. این زمان سلطان عثمانی، سلطان سلیمان فرزند سلطان سلیم (م ۹۲۶) بود که از سال ۹۲۶ تا ۹۷۴ سلطنت کرد. همین زمان، شاه طهماسب در ایران سلطنت می‌کرد و سلطنتش از سال ۹۳۰ تا ۹۸۴ به درازا کشید.

منبع خبر مورد نظر ما کتاب نیل المنی بذیل بلوغ القرى لتکملة اتحاف الوری از جار الله بن العز بن النجم بن فهد المکی (لندن، مؤسسه الفرقان، تحقیق محمد الحیب الهیله، ۱۴۲۰) یک اثر تاریخی است که رویدادهای شهر مکه را از ذی حجه سال ۹۲۳ تا جمادی الثانیه ۹۴۶ ثبت کرده است.

همان گونه که از نام کتاب آشکار است، این اثر ذیل کتاب بلوغ القرى بذیل اتحاف الوری باخبار ام القرى (تألیف العز بن فهد - م ۹۲۲) است که آن کتاب خود تکمله‌ای بر کتاب معروف اتحاف الوری باخبار ام القرى (از نجم‌الدین عمر بن محمد بن فهد مکی هاشمی - م ۸۸۵) است.

متأسفانه در دیگر تواریخ این دوره مکه از جمله الاعلام بأعلام بیت الله الحرام (از قطب‌الدین نهروالی م: ۹۹۰، چاپ قاهره، ۲۰۰۴) خبر آن نیامده است. چنان در منائح الکرّم (بنگرید: ۲۶۶/۳؛ چاپ مکه، ۱۴۱۹) نیز ذیل وقایع سال یاد شده، این خبر گزارش نشده است.

واقعه مورد نظر، در سال ۹۴۵ رخ داد و این زمان، امیر مکه، محمد ابونمی فرزند برکات بود. برکات در سال ۹۳۲ درگذشت و حکومت این شهر به ابونمی دوم، یکی از مشهورترین امرای مکه که زمان امارتش هم بسیار بسیار طولانی بود، رسید. وی در محرم سال ۹۹۲ درگذشت و آن زمان فرزندش حسن عهده دار امارت این شهر شد. بنابر این واقعه یاد شده در دوره ابونمی دوم روی داده است.

خبر کشته شدن حسین استرآبادی به این شرح در نیل المنی نقل شده است:

در مغرب شب یکشنبه ۱۸ شوال [۹۴۵] گروهی از عجم‌ها در مدرسه کلبرجیه که در کنار باب الصفا - یکی از ابواب مسجد الحرام - بود، از قبیل ملاحارف و شیخ ابوالمعین سمرقندی با شخصی که به او حسین استرآبادی گفته می‌شد در باره آیه (ان الله لایحب الخائنین) گفتگو می‌کردند. گفتند [تعبیر: فقالوا. شاید: قال، یعنی او گفت:] این آیه در شأن عمر بن خطاب نازل شده است، و بُغضش را نسبت به صدیق [یعنی ابوبکر] آشکار کرده و این که ائمه مذاهب اربعه به خاطر اختلاف در فروع، گمراه هستند و این که رسول خدا(ص) فرموده است که امت به ۷۳ فرقه تقسیم شده و یکی تنها نجات یافته است، و آن گروه ناجیه، همانا شیعه است.

در این وقت بسیاری از عجم‌ها سخن او را انکار کرده، وی را برداشته به منزل قاضی رومی افندی مصلح‌الدین مصطفی حنفی بردند و مطالب او را در آنجا مطرح کردند. او سخن اولش را انکار کرد و گفت: من گفتم که آیه «علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم و عفا عنکم فالان باشروهن» یعنی با زنان در امر روزه، این در باره عمر نازل شده است. ده نفر از آنان شهادت دادند که سخن اوّل را گفت و او هم اعتراف کرد. قاضی از او پرسید: آیا تو دیوانه هستی؟ وی پاسخ گفت: نه. این مذهب من و مذهب شیعه است. قاضی دستور داد او را زندانی کنند. آنگاه از فرمانده محمد بن عقبه، نایب حاکم مرشد حسنی خواست تا وی را به زندان ببرد. در این وقت، صدای عجم‌های حاضر و رومی‌ها و برخی از اهل مکه بلند شده، خطاب به قاضی گفتند: تو می‌خواهی از او رشوه گرفته، مانند رافضی اوّل، رها سازی. در این وقت داد و فریاد، در باب قاضی در مدرسه عینیه که در قدیم به مدرسه مجاهدیه مشهور بود، چسبیده به مسجد، در وقت نماز مغرب بالا گرفت. فرمانده محمد بن عقبه خواست او را از باب [خانه] قاضی ببرد که مردم او را به سنگباران تهدید کردند. وی از ترس او را رها کرده و با رفتن به مسجد الحرام خود را نجات داد. در این وقت یکی از رومیان جلو آمده با خنجری به گردن آن مرد عجمی زد. دیگری کاردی به او زد و آن مرد روی زمین افتاد. در این وقت، حاضرین او را که نزدیک باب قاضی بود، سنگسار کردند. قاضی هم در خانه اش را بست تا خود را از دست آنان نجات دهد. سپس مردم، مقتول را آتش زده او را سوزاندند. آتش تا پاسی از شب گذشته شعله ور بود. وقتی مردم رفتند و آرام شد، گفته شده است که قاضی مالکیه تاجی بن یعقوب مفصول - معزول - به فرمانده دستور داد تا مقتول را برداشته کفن کرده در قبرستان شبیکه دفن کند. او هم آتش را خاموش کرده، او را به شبیکه برد و دفن کرد. عاقلان کار وی را ستایش کرده، اقدام عامه را در این که در کنار خانه قاضی این چنین تجری کردند، انکار کردند. خداوند متعال احوال را اصلاح گرداند و عاقبت به خیر کند. از این مقتول، یک بچه و یک کنیز (مادر آن بچه) باقی ماند. گفته می‌شد که همراه او جماعتی از شیعه بودند که روز عید همراه اهل سنت حاضر نشدند بلکه روز بعد آمدند و نماز عید را در معلات خواندند (نیل المنی: ۷۶۳/۲ - ۷۶۶).

در شرح این متن لازم است نکاتی را توضیح دهیم:

۱ متأسفانه این خبر در منابع شیعه اعم از تواریخ یا کتب شرح حال نیامده است تا اطلاعاتی در باره حسین استرآبادی به دست آوریم. در باره استرآباد - گرگان فعلی - می‌دانیم که از شهرهای کهن ایران و مرکزی برای شیعیان بوده است. این شهر تقریباً از قرن هفتم به این سوی یکسره شیعه‌امامی بوده و بسیاری از علمای برجسته شیعه از این قرن تا زمان صفویه، استرآبادی بودند. در این باره شرحی مفصل در کتاب تاریخ تشیع در جرجان و استرآباد (مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۴) آورده ایم.

از تواریخ دوره صفوی چنین به دست می‌آید که شیعیان این شهر، کمک زیادی به روی کار آمدن صفوی کرده و به خصوص در تشیع خویش، بسیار صریح و تند بودند. در حاشیه همان کتاب نیل المنی، به نقل از قطب‌الدین نهروالی آمده است که وی در حاشیه نیل المنی به جای «حسین استرآبادی» «ملاحسین رافضی» نوشته است. اما این نام هم چیزی را در باره مقتول روشن نمی‌کند. گویا نهروالی، برای این قسمت، تیتری انتخاب کرده و کنار صفحه نوشته، نه آن که اطلاع خاصی از استرآبادی داشته است. آنچه هست این که این شخص باید یک نفر عالم دین باشد که اهل بحث و جدل بوده و مانند بسیاری از موارد که از دیرزمان تا به امروز شاهدش بوده ایم، به بحث و گفتگوی مذهبی با مخالفان پرداخته است.

۲. در تمام این سالها، همواره شیعیانی از ایرانی‌ها در حرمین زندگی می‌کردند و به رغم این فشارها، رفت و آمد به این شهرها، هم برای انجام فریضه حج و هم بهره‌های علمی، ادامه داشت. به خصوص استرآبادی‌ها در دوره صفوی، شمارشان در حرمین اندک نبود و برخی مانند میرزا محمد امین استرآبادی بخش مهمی از حیات علمی اش را در آن نواحی سپری کرد. البته شمار شیعیان در مدینه بیشتر بود و اقامت شیعیان هم در آن دیار بیشتر بود. به خصوص که شماری از سادات مدینه، رسماً شیعه اثناعشری بودند. در همین کتاب نیل المنی (۲۳۱/۱) اشاره به آن شده است که وقتی پولی از هند برای تقسیم رسید، میان فقهای مدینه و رافضه درگیری پیش آمد؛ زیرا وکیل بر آن بود تا پول را تنها میان سنیان تقسیم کند. در نهایت با فشاری که شیعیان آوردند، مقرر شد تا هزار دینار آن به ایشان داده شود.

۳. در این متن از دو مدرسه در مکه یاد شده است. نخست مدرسه کلبرجیه و دوم مدرسه العینیه که سابقاً به آن مدرسه المجاهدیه گفته می‌شده است. در جای دیگری (نیل المنی: ۵۷۴/۲) از این مدرسه - استثناء - با عنوان «کَلْبَرِیْه» یاد شده است. مصحح در جایی (نیل المنی: ۷۳۵/۲) گفته است که نام این مدرسه در غایه المرام (۱۴۷/۳) الکبریه ضبط شده است. به هر روی، این مدرسه، محل فرود آمدن امین صُرّه عثمانی، یعنی مسؤول توزیع سکه‌های طلای دولت عثمانی در مکه بوده و دست کم در چند مورد در همان منبع (۵۴۶، ۵۷۴، ۵۸۹، ۶۷۹) از این مطلب یاد شده است. مدرسه یاد شده در کنار باب الصفا بوده است. گفتنی است که مدرسه العینیه هم زمانی محل اقامت امین صُرّه رومیه بوده و سکه‌ها در آنجا میان طبقات مختلف مردم و با نظارت قضات مکه، توزیع می‌شده است (نیل المنی: ۱۷۴/۱، ۵۵۷). در جای دیگری هم آمده است که مدرسه مجاهدیه، در رواق یمانی بوده است (همان: ۴۱۷/۱). نایب جده هم که از طرف سلطان عثمانی نصب می‌شد، زمانی که به مکه می‌آمد، در همین مدرسه العینیه سکونت می‌گزید (همان: ۴۷۰/۱).

۴. در نخستین عبارت آمده است که گروهی از «عجم» - ج: اعاجم - در مدرسه کلبرجیه با حسین استرآبادی بحث می‌کردند. باید توجه داشت که در این موارد، عجم - که فراوان در این کتاب به آن اشارت می‌رود - اشاره به ساکنان و یا طلاب سنی ماوراءالنهری از سمرقند و مناطق دیگری است که از دیر باز در مکه می‌زیستند و درس می‌خواندند. این جماعت، در ادوار مختلف از مناطق خود کوچ کرده برای حج به مکه می‌آمدند و همین جا می‌ماندند. این مهاجرت تا این اواخر که دولت روسیه در آن نواحی غلبه کرد ادامه داشت و از قدیم تاکنون، نسلی عظیم از این گروه، به صورت ساکنان اصلی مکه در آمده‌اند به طوری که قیافه‌های آنان نیز فراوان حکایت از این امر دارد. در اسناد عثمانی، همیشه از اعاجم، که سهمی از بخشش‌ها به آنان داده می‌شد، یاد شده و مقصود، همان سنیان بخارایی و ازبکی و سمرقندی و غیره هستند. در ماجرای مزبور، منهای این عجم‌ها، اروام یعنی رومی‌ها یا به عبارتی ترکهای عثمانی هم بودند. به علاوه جماعتی از اهل مکه نیز دست داشتند. اینها مطالبی است که در اصل خبر به صراحت گزارش شده است.

۵. آیه مورد نظر که در حضور قاضی ادعا شد حسین استرآبادی گفته است که در شأن عمر نازل شده یعنی «ان الله لایحب الخائنین» در سوره انفال آیه ۵۸ آمده و ضمن آیاتی است که مربوط به بنی قینقاع است. این طایفه پیمان شکن مورد خشم خدا و رسول(ص) قرار گرفته و در سال دوم از هجرت از مدینه بیرون رانده شدند. در این آیه، با اشاره به نقض عهد آنان، متهم به خیانت شده و آمده است که خداوند خائنان را دوست ندارد. در تفاسیر شیعه شرحی از این مطلب آمده و این که مربوط به آن حادثه است، مورد تصریح قرار گرفته است. تنها در تفسیر صافی به نقل از تفسیر قمی آمده است که این آیه در باره خیانت معاویه در حق علی بن ابی طالب است. اما خبری دایر بر این که آیه در شأن عمر باشد، دیده نشد. بنابراین به نظر می‌رسد که این روحانی استرآبادی، چنین مطلبی را که در هیچ کتاب تفسیری شیعه نیامده، نگفته باشد. چنان که خودش هم انکار کرد. وی گفت که من گفتم آیه «علم الله انکم تختانون انفسکم... باشروهن» در باره عمر است؛ و این مطلبی است که در تفسیر طبری معروف به جامع البیان (۲/۲۲۵) و منابع دیگر آمده است. به احتمال زیاد، آن خبر، می‌تواند تحریف شده باشد و شهادت دهندگان هم که از همین بلوائیان و غوغائیان بودند، شهادتشان نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا به روشنی آنان مدعیانی متعصب بودند که اصرار بر کشتن این روحانی شیعه داشتند و سخنشان حجت نتواند بود.

۶. قاضی حنفی مورد نظر، مصلح‌الدین مصطفی بن ادريس رومی است. اولاً باید توجه داشت که این زمان، قاضی اصلی مکه، حنفی بود و البته از مذاهب دیگر هم قاضیانی در مکه بودند. تا پیش از آن قاضی القضاة مکه از شافعیان انتخاب می‌شد که ادامه سنتی از دوران ممالیک بود. اما نخستین قاضی حنفی که قاضی القضاة شد، همین مصلح‌الدین مصطفی بود. علی بن عبدالقادر طبری (م ۱۰۷۰) نوشته است که با ورود قاضی



مصلح‌الدین (در منبع به اشتباه: مصدر‌الدین!) در سال ۹۴۳ بود که افندی اعظم، از سوی روم می‌آمد و از آنجا حکم می‌گرفت. به هر روی، این مصلح‌الدین مصطفی در ذی قعدة سال ۹۴۳ همراه با حجاج شامی وارد مکه شد در حالی که پیش از آن قاضی حلب بود. صاحب نیل‌المنی (۶۷۹/۲) نوشته است که وی در مدرسه جمالیه در نزدیکی باب‌الحزوره در منزل دامادش مولانا ابوالقاسم بن الغباری رومی سکونت کرد و همه قضات به جز کسانی که از خدمت منفصل شده بودند، برای تبریک و سلام نزد وی آمدند. در همین کتاب، اخبار فراوانی از وی در صفحات مختلف درج شده است که می‌توان ذیل صفحاتی که در پی نام وی در فهرست اعلام آمده (نیل‌المنی: ۸۷۱/۲) موارد مزبور را ملاحظه کرد. وی پس از شروع به کار قضاوت در مدرسه‌العینیه که سابقاً به مدرسه‌المجاهدیه شهرت داشت، سکونت کرد.

۷. نکته‌ای که در خبر بالا در باره اتهام عامه مردم بر ضد قاضی آمده است که او بنا دارد از این متهم هم رشوه گرفته و مانند رافضی اوّل او را رها سازد، مربوط به خبر دیگری است که روز چهارشنبه ششم جمادی الاولی سال ۱۵۳۸/۹۴۵ م رخ داد. در این روز، در حضور قاضی مصلح‌الدین مصطفی در باره یک فرد شامی به نام حسن بندره ادعا شد که شیخین را سب کرده است. اما او انکار کرد. شهود نزد قاضی آمدند اما در ادای کلمات شهادت با یکدیگر اختلاف کردند. برخی گفتند که او ادعا کرده است که جبرئیل در نزول وحی بر محمد(ص) اشتباه کرده و وحی مربوط به علی(ع) بوده است که همان مذهب غرابیه می‌شود... آنان گفتند که سب شیخین سبب کفر است و ندیده‌اند که تصریح به امکان توبه یا توبه دادن او را شده باشد. قاضی، برخلاف آنان گفت که چنین شخصی تعزیز شده و توبه داده می‌شود. و این [قول] روایت شده است. اما علمای هم‌مذهب او با وی موافقت نکردند و در این باره سخن مردم در کار او بالا گرفت. در ظهر روز جمعه، هشتم ماه مزبور، قاضی دستور داد تا سر او را برهنه کرده و او را در مسعی گردش داده اعلام کردند: «این پاداش کسی است که شیخین را سب کرده است». حامیان او هم از منزل قاضی به سمت مروه هجوم آورده او را بازگردانده و آزادش کردند. سخن در این باره بالا گرفت و الامر الی الله تعالی.

گویا این قصه سبب این ذهنیت برای مردم متعصب شده است که قاضی طرف آن شخص را گرفته و بسا با گرفتن رشوه، برخورد مسامحه آمیز - البته از نگاه افراطی‌ها - با او داشته است. همین ذهنیت سبب شده است تا در ماجرای حسین استرآبادی مردم خود وارد میدان شده و با کنار گذاشتن قاضی، متهم را کشتند و آتش زدند.

۸. قاضی معزول مالکی که واسطه برای کفن و دفن مقتول شده و از او با عنوان تاجی بن یعقوب یاد شده، در اصل زمانی قاضی مالکی مکه بود. نام وی تاج‌الدین بن نجم‌الدین بن یعقوب مالکی است که در شوال

سال ۹۳۵ با آمدن قاضی مالکی جدید، ابوالقاسم انصاری معزول گردید. در نیل المنی، ذیل رویدادهای ربیع الاول سال ۹۲۴ خیر ازدواج وی با سیده قریش دختر قاضی القضاء حنبلی درج شده است. اخبار دیگری هم از نقش وی در رویدادهای مکه در همان کتاب آمده است که با مراجعه به فهرست اعلام، ذیل نام تاج‌الدین بن نجم‌الدین بن یعقوب مالکی می‌توان موارد آن را یافت.

۹. اما در باره این که اینان جماعتی شیعه بوده‌اند که روز عید همراه سنیان در منی حاضر نشده‌اند، این مسأله به اختلاف در رؤیت هلال باز می‌گردد. مسأله‌ای که در دوره یاد شده تا چندین قرن، مسأله‌ای مهم در اختلاف میان شیعیان و سنیان در حج گزاری بود. البته در این باره میان سنیان نیز اختلافاتی رخ می‌داد که اندک بود. به نظر می‌رسد در سال یاد شده، شیعیان نتوانسته‌اند رؤیت هلال توسط سنیان را بپذیرند و در نتیجه یک روز دیرتر ماه ذی حجه را آغاز کرده و در نتیجه برای آنان دهم ذی حجه که عید قربان بوده، یک روز پس از عید سنیان بوده است. این که در پایان خبر قید شده است که آنان نماز عید را در معلات خواندند، می‌تواند ناشی از ترس آنان برای ماندن در منی و یا اقامه نماز پس از قربانی در منی و بازگشت از آنجا به سوی مکه باشد.

۱۰. این خبر نشان می‌دهد که افراد متعصب، تا چه اندازه جری بوده و رفتار نامعقول داشته‌اند. این در حالی است که قاضی حنفی برخوردار عاقلانه داشته و تلاش کرده است تا زمینه را برای رفتاری مطابق فتاوی موجود داشته باشد. همان طور که صاحب نیل المنی در پایان خبر اشاره کرده، عقلاً نیز نه تنها از کار قاضی مالکی ستایش کردند، بلکه رفتار عوام متعصب را محکوم کردند. این قبیل رفتارها یکی از مشکلات همیشگی امت اسلامی در برافروختن آتش فتنه‌های فرقه‌ای بوده است. در مقدمه همین بحث هم دیدیم که عصامی هم از این گونه رفتارهای نابخردانه گلایه کرده است. احمد سباعی در کتاب تاریخ مکه خود هم بارها و بارها از این قبیل اعمال ابراز انزجار کرده و در قبح رفتارهای متعصبانه با شیعیان و نامعقول بودن آن برخوردها سخن گفته است.

از زشتی‌های این رخداد، آتش زدن است که متأسفانه در مکه بی‌سابقه نبوده است. عجالاً موردی که یافت شد مربوط به آتش زدن فردی است که مدعی شدند رومی بوده و می‌خواستند حجر الاسود را بشکنند. وی را از مسجد الحرام بیرون آورده و آتش زدند این واقعه در سال ۳۶۳ بوده است. همین منبع تأیید کرده است که یکی از همراهان همسر شاه طهماسب که در سال ۹۷۱ به سفر حج رفته بود، در مدینه سب شیخین کرد. او را نزد قاضی و شیخ الحرم آورده و آن دو دستور به قتل او دادند. آنان نیز او را کشته و کنار باب السلام آتش زدند. داستان گردن زدن ابوطالب یزدی در سال ۱۳۲۲ ش به دست وهابیان عربستان آن هم به اتهام آن که قصد آلوده کردن کعبه را داشته، نشان از آن دارد که این ماجراها ادامه داشته است. در حالی که

وی که ناخواسته قی کرده بود، برای این که در مسجد نریزد، حوله احرام خود را جلوی دهان خود گرفته بود.

این حادثه بلکه حوادث از آن روی مرور شد که درسی باشد برای مبارزه با تعصبات مذهبی. عبرتی باشد برای کسانی که به آتش این اختلافات دامن می‌زنند و سبب ریختن خون بیگناهان به دست مشتی عوام و جاهل می‌شوند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/736>

## یادداشتی در باره ۱۵ خرداد ۱۳۴۲

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳ / ۰۳ / ۱۳۸۵

چکیده: امام خشمگین از این وضعیت، بیانیه «شاهدوستی؛ یعنی غارتگری» را صادر کرد. ماجرا به محرم، که مصادف با خرداد بود، کشیده شد. سخنرانی شگفت امام در عصر عاشورا در فیضیه با حضور صدها هزار نفر، آغازی بر مخالفت‌های عمومی بود. دستگیری امام در شب ۵ خرداد، دامنه مخالفت‌ها را بیشتر کرد و تظاهرات بر ضد رژیم و این بار شخص شاه در بیشتر شهرها بر پا شد که طی آن، صدها نفر به شهادت رسیدند. در تهران، بازار مرکز این تظاهرات و شعارهای اصلی ضدسلطنت و در دفاع از امام بود...

وقتی امام توبه روحانیت را شکست - شرح کوتاه ۱۵ خرداد و نکاتی درباره آن

۱۵ خرداد ۱۳۸۵

پژوهشگر: رسول جعفریان

چکیده: امام خشمگین از این وضعیت، بیانیه «شاهدوستی؛ یعنی غارتگری» را صادر کرد. ماجرا به محرم، که مصادف با خرداد بود، کشیده شد. سخنرانی شگفت امام در عصر عاشورا در فیضیه با حضور صدها هزار نفر، آغازی بر مخالفت‌های عمومی بود. دستگیری امام در شب ۱۵ خرداد، دامنه مخالفت‌ها را بیشتر کرد و تظاهرات بر ضد رژیم و این بار شخص شاه در بیشتر شهرها بر پا شد که طی آن، صدها نفر به شهادت رسیدند. در تهران، بازار مرکز این تظاهرات و شعارهای اصلی ضدسلطنت و در دفاع از امام بود...

داستان ۱۵ خرداد از آنجا آغاز شد که شاه، پس از بیرون کردن علی امینی از میدان، به آمریکایی‌ها تعهد داد که خود اصلاحات مورد نظر آنان را انجام دهد. درگذشت آیت‌الله العظمی بروجردی در فروردین ماه ۴۰ راه را برای این حرکت آغاز کرد.

نخستین اقدام آن بود که در مهر ۴۱ در تعطیلی طولانی مجلس شورای ملی و سنا، هیأت دولت، مصوبه انجمن‌های ایالتی و ولایتی را تصویب کرد که ضمن آن، اولاً شرط اسلام از انتخاب کنندگان برداشته شده و ثانیاً قسم خوردن به کتاب مقدس، جای قسم خوردن به قرآن را گرفته بود.

مرجعیت قم، که این زمان، میان چند نفر تقسیم شده و بخشی هم به نجف منتقل شده بود، وضعیت روشنی نداشت. در این زمان، امام خمینی با جمع کردن مراجع و توضیح مشکل، زمینه را برای تلگراف‌های مخالفت آغاز و جو عمومی هم زمینه را فراهم کرد تا آن که اسدالله علم در پاسخ مراجع - بدون یاد از امام - خواسته‌های آنان را پذیرفت.

اما برای این که این عقب نشینی به معنای شکست نباشد، بحث لویج ششگانه در دی ماه همان سال ۴۱ مطرح شد و به دنبال آن، طرح رفراندم. این بار امام، علمای بیشتری را جمع کرد و مخالفت‌ها عمومی تر شد. رژیم که یک بار عقب نشینی کرده بود، مقاومت کرد. رفراندم برگزار شد و شاه برای اهانت به علما در ۴ بهمن ۴۱ به قم آمد و در حرم اعلام کرد که تنفر او از ارتجاع سیاه، بیش از ارتجاع سرخ است.

این توهین مقاومت‌های قم را بیشتر کرد. نوروز عزای عمومی اعلام شد و رژیم که مصمم به سرکوبی بود در ۲ فروردین، به مجلس عزای امام صادق (ع) با حضور آیت‌الله گلپایگانی در مدرسه فیضیه حمله کرد.

امام خشمگین از این وضعیت، بیانیه «شاهدوستی؛ یعنی غارتگری» را صادر کرد. ماجرا به محرم، که مصادف با خرداد بود، کشیده شد. سخنرانی شگفت امام در عصر عاشورا در فیضیه با حضور صدها هزار نفر، آغازی بر مخالفت‌های عمومی بود. دستگیری امام در شب ۱۵ خرداد، دامنه مخالفت‌ها را بیشتر کرد و تظاهرات بر ضد رژیم و این بار شخص شاه در بیشتر شهرها بر پا شد که طی آن، صدها نفر به شهادت رسیدند. در تهران، بازار مرکز این تظاهرات و شعارهای اصلی ضدسلطنت و در دفاع از امام بود.

امام تا مرداد ماه در زندان بود و سپس در منزلی تحت نظر، تا آن که در فروردین ۴۳ آزاد شد. به مناسبت ورود امام به قم، جشن بزرگی برگزار شد.

در مهر ماه ۴۳ بار دیگر لایحه کاپیتولاسیون مطرح شد که امام به مخالفت با آن برخاست و به دنبال آن، در آبان ۴۳ به ترکیه تبعید و یازده ماه بعد به نجف منتقل شد.

درباره ۱۵ خرداد چند نکته مهم و قابل اشاره است:

۱. در هشت سال که از نهضت ملی شدن صنعت نفت گذشته بود، مبارزه با شاه، به طور کامل، برای کمونیست‌ها، ملی‌ها، و ملی - مذهبی‌ها با بن بست رو به رو شد. در هشت سال، از کودتای ۲۸ مرداد سال ۳۲ تا سال ۴۱، استبداد، چنان استوار شده بود که گویی، شکست دادن آن، امری محال می نمود. جنبش خرداد این جو را شکست و نه تنها با دولت، که با شخص شاه آن هم بدون واهمه در افتاد.

۲. مبارزه در قالب ادبیات مشروطه و مجلس آزاد بی نتیجه مانده بود. سه سال مبارزات ملی شدن صنعت نفت که اوج قدرت ملی گرایان بود، در حالی که آنان، و همه چیز، حتی ارتش و نیروی انتظامی را در اختیار داشتند، شکست خورده و مردم را هم سرخورده کرده بود. این سرخوردگی، معلول آن هم بود که آن جناح؛ یعنی رهبران ملی، طی مدت‌ها، متدینان را به بازی گرفته بودند و پس از استفاده از آنان، ایشان را به بیرون از دایره قدرت پرتاب و حتی بدنام هم کردند.

۳. در این دوره، مبارزه سیاسی بدون اعتقاد مذهبی، امری بی محتوا شده بود. البته برای کمونیست‌ها، همان باورهای خودشان کارساز بود، اما دیگر اقشار جامعه، نمی توانستند مبارزه سیاسی طولانی مدت با چنین استبدادی را بدون پشتوانه فکری - دینی انجام دهند؛ بنابراین، خلأ فکری بزرگی وجود داشت که تنها پر کردن آن، می توانست راه را برای توده‌ای کردن مبارزه با شاه هموار کند. جنبش اسلامی خرداد، این خلأ را پر کرد و اسلام، دوباره مبنای سیاست شد. از آن پس هم سازمان‌های اسلامی متعددی پدید آمد.

۴. در جنبش خرداد، فقط مذهبی‌ها آمدند و ملی‌ها از حرکت بازماندند. جبهه ملی که اصلاً قابل ذکر نبود. این جبهه آن قدر گرفتار اختلافات داخلی و در طمع ریاست و خواب دیدن‌های پنبه دانه‌ای بود که ذره‌ای امید به آن نبود، اما ملی - مذهبی‌ها که همان نهضت آزادی‌ها بودند، قدری با تأمل به میدان آمدند و البته مورد استقبال روحانیت قرار گرفتند. اما مهم این بود که جنبش خرداد، این بار، روی پای خود ایستاد و حرکت کرد و آنان را هم به دنبال خود کشاند. برای نخستین بار، دانشجویان دانشگاه تهران به قم آمده و به دیدن آیت‌الله خمینی رفتند. زان پس، جنبش دانشجویی، راهی برای پیوستن به روحانیت پیدا کرد و امام با هدایت این جریان، آنان را در کنار نهضت نگاه داشت (حیف که در سال‌های اخیر، بخشی از جنبش دانشجویی، که مدعی هم هست، نه تنها از مرجعیت، که راه خود را از تدین هم جدا کرده است).

۵. راستش آن که روحانیت و جناح متدین جامعه، تا این زمان، دو بار کلاه سرش رفته بود؛ بار نخست در مشروطه که روحانیت، آن هم در حد مرجعیت، با تمام قوا به میدان آمد و دست خالی که سهل است، لت و پار میدان را ترک کرد یا به زور ترکش داد. روحانیت در مشروطه به میدان مبارزه آمد تا شریعت را زنده کند. استبداد را محدود سازد و استعمار را از میان ببرد، اما با کمال شگفتی دید، هم استبداد ماند، هم استعمار بازگشت و هم شریعت و روحانیت به نام تجدد، مورد حمله قرار گرفت.

بار دومی که در نهضت ملی کلاه به سرش رفت؛ این بار خوشبختانه با تمام قوا نیامد و آیت‌الله بروجردی به مصدق اعتماد نکرد و روحانیت همه چیز خود را فدای نهضت ملی نساخت، اما همان چند نفری هم که در تهران و اصفهان به ملی‌ها اعتماد کردند، ناظر بودند که چگونه کنار گذاشته شدند. این جماعت هم توبه کار

شدند. اکنون روحانیت جنبش جدیدی را آغاز کرده و این بار، تا انقلاب ۵۷ حتی یک زمینه ساده هم برای حضور ملی‌ها در صحنه جنبش اسلامی نوین فراهم نشد. البته یک اشتباه کوچک رخ داد که میدانی برای ملی - مذهبی‌ها فراهم شد که آن هم خیلی زود جبران شد.

۶. رهبری این جنبش در اختیار یک مرجع تقلید قرار گرفت و این یک استثنا در حرکت‌هایی بود که پس از مشروطه ایجاد شده بود. مرجعیت در قم که در زمان مرحوم آیت‌الله حائری یزدی با چراغ کاملاً خاموش حرکت کرد و در زمان مرحوم بروجردی، با چراغ فتیله‌ای - و این از روی اجبار و سیاستمداری بود - این بار در جنبش خرداد، با نورافکن به میدان آمد. آیت‌الله خمینی درک می‌کرد که دوران سیاست مرحوم حائری و بروجردی گذشته است و این بار، باید روحانیت با تمام قوا به میدان بیاید، برای همین، اعلام کرد «تقیه حرام است، ولو بلغ ما بلغ». و بدین ترتیب همه روحانیت را خواسته و ناخواسته به میدان کشاند. سال‌ها بود که حوزه علمیه، جایش در صحنه رهبری جامعه خالی مانده بود و این بار با چنان قوت و قدرتی آمد که کسی تصورش را نمی‌کرد. زمانی که آیت‌الله خمینی در مدرسه فیضیه «آقای شاه را نصیحت می‌کرد»، شاه گمان نمی‌کرد که به دست همین مرد و در اثر نشنیدن نصایح او، این چنین مفتضحانه از کشور خارج شود. به طور مسلم، هیچ کس جز امام نمی‌توانست این حرکت را ایجاد و رهبری کند. چنان که هیچ کسی هم جز او سهم اساسی ندارد. اگر کسانی سهم دارند، شاگردان او هستند که با تمام قوا در آن سال‌ها در کنارش بودند.

۷. اگر انقلاب اسلامی در سال ۵۷ رخ نداده بود، گمان می‌شد که نهضت خرداد به هدر رفته است، اما نهضت اسلامی در همان سه سال، چندان استوار شده بود که نابود کردن آن کار ساده‌ای نبود که هیچ، روشن بود به زودی، دوباره شعله ور شده و آتش به خرمن سلطنت پهلوی، که همه میراث مشروطه و نهضت ملی را نابود کرده بود، خواهد افتاد. پهلوی‌ها چندان به نابود کردن دستاوردهای نهضت‌های ملی و اسلامی پرداختند که کمترین مدافعی در میان ملت نداشتند و همان اندازه که مردم از رفتن رضا شاه خوشحال شدند، این بار از رفتن فرزندش خشنود شدند. مرجعیت دینی و در رأس آن امام خمینی، سرافراز از این مبارزه بیرون آمد و با شجاعت تمام، دولت نوین اسلامی را تأسیس کرد.

اما یک سند شگفت هم در باره ۱۵ خرداد بخوانید:

موضوع:

ابراهیم فخاری، پدیده‌ای شگفت در قیام پانزده خرداد قم

عنوان:

تظاهرات مردمی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ در قم

تاریخ:

۲۵ خرداد ۱۳۴۲

توضیحات:

[متن سند:]

وزارت کشور

شهربانی کل کشور

پرونده ۵/۹۵۷

به پیوست سه برگ پرونده ابراهیم فخاری نیز همراه است

به تاریخ ۱۳۴۲/۳/۲۵

گزارش

محترماً به عرض می‌رساند گزارش مامورین حاکی است که در روز ۱۵/۳/۴۲ شخصی به نام شیخ ابراهیم بزاز (به این نام معروف است) در حالی که گل به صورت خود مالیده و کفن به گردن انداخته در خیابان آذر همچنین دروازه کاشان اظهار نموده که[:]

من امام زمان را به خواب دیده و [ایشان] گفته است من خودم کار را تمام کرده‌ام و آقای خمینی را جانشین خودم قرار داده‌ام [.]

و [شیخ ابراهیم] جمعیت را تحریک به اغتشاش و تظاهر نموده و چندین هزار نفر را با خود به صحن مطهر برده و در راه نیز در جلو [ی] جمعیت با شعار یا مرگ یا خمینی حرکت می‌نموده سپس در صحن مطهر خود را به بلندگو رسانده و جریان خواب خود را با اظهارات تحریک کننده بیان [کرده] و گفته است[:]

مادری دارم نابینا [.] صبح رفتم به مادرم وصیت کرده‌ام و این کفن را مادرم به من پوشانده و من با او و پدرم و داماد و اقارب [.]

و ضمناً در خیابان به مردم گفته است [:] امروز روز جهاد است و روز غیرت است [.]



و در ضمن نیز مردم را به قیام و مقاومت و حمله به مامورین تحریک می نموده است،[،] لزوماً برای دستگیری شخص مزبور اقدام [گردید] در ساعت ۱۸ روز ۲۴/۳/۴۲ [ به ] وسیله مامورین دستگیر [شد] از ابراهیم فرزند اصغر شهرت فخاری اهل و ساکن قم [،] گذر یعقوب بیگ [،] منزل شخصی [،] شغل کارگر کوره پزخانه [،] معروف به شیخ ابراهیم بزاز [،] دارنده شناسنامه شماره ۲۹۷۱۷ [،] سن در حدود ۳۵ سال [،] دارای عیال و اولاد [،] دارای سواد جزئی [،] بازجوئی [شد] اظهار می دارد [:]

عصر روز ۱۴/۳/۴۲ به مسجد جمکران رفته شب را آنجا بوده خواب دیدم که سیدی به من گفت ما کار آقا (منظورش خمینی است) [را] اصلاح می کنیم [.] صبح برای نماز می خواستم چائی بخورم از طرف آبادی سروصدا بلند بود و فریاد می زدند که آقا را بردند [،] من با دوچرخه فوری آمدم [،] جمعیت هم زیاد بود از زن و مرد از جمکران به طرف قم می آمدند [،] آمدم دم دروازه کاشان که رسیدم دیدم جمعیت زیاد است و آنها هم می گفتند آقا را گرفته اند [،] همانطور که روی دوچرخه سوار بودم با صدای بلند گفتم [:] من امام زمان را به خواب دیدم که گفت کار آقا [=امام خمینی] را درست می کنم [.] با دوچرخه آمدم منزل [،] خیریت مرا گرفت [،] سر و صورت خود را گل مالیدم یک تکه چلوار در حدود سه چارک به گردنم انداختم [،] مادرم گفت نمی خواهد بروی [،] با او خداحافظی کردم و بیرون منزل هم با پدرم خداحافظی نمودم [.] در خیابان آذر نزدیک حسین آباد با صدای بلند خوابم را به مردم گفتم [،] آمدم صحن دیدم پسر حاجی وکیلی پشت بلندگو صحبت می کند [،] من هم رفتم پشت بلندگو چون دهانم خشک بود با اشاره آب خواستم و گفتم من از مسجد جمکران می آیم و خواب دیدم که سیدی به من گفت خودم کار آقا را اصلاح می کنم [،] و موضوع مادرم را هم گفتم [.]

ولی [وی] از گفتن بقیه اظهارات خود خودداری می نماید و اظهار می دارد[:] من اشخاصی که در صحن بودند نشناختم ولی [مردم] می گفتند از پائین شهر جمعیت دارد می آید مسلح است -

چون با اعتراف خود شخص مزبور که به جمعیت اظهار نموده من امام زمان را خواب دیده ام و همچنین گزارش مامورین که در باره وی داده اند و نحوه رفتار و حرکات وی مسلم است که در تحریک جمعیت و مردم بسیار موءثر بوده و گرچه در مقابل سئوالی که در باره محرک وی شده اظهار می دارد خیریت خودم [،] ولی قدر مسلم این است که با اعمال وی جمعیت در صحن مطهر و همچنین در خیابان آذر به شدت تحریک شده اند [،] چون برای تحقیق از وی وقت بیشتری لازم است [،] پرونده کار با خود متهم تقدیم [می شود] در صورتی که اجازه فرمایند به سازمان محترم اطلاعات و امنیت شهرستان قم ارسال و اعزام گردد -

رئیس شعبه اطلاعات [امضاء]

[پی نوشت در حاشیه بالای سمت چپ:]

پرونده و متهم به سازمان اطلاعات و امنیت شهرستان قم ارسال و اعزام گردد - رئیس شهربانی قم - سرهنگ

سید حسین پرتو [امضاء و مهر]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/737>

## اندر نادرستی خبر «طلع البدر علینا»

نویسنده: دکتر انیس بن احمد

مترجم: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۲ / ۰۳ / ۱۳۸۵

یکی از موضوعات مورد بحث در هجرت، استقبال از حضرت محمد (ص) در آستانه ورود به محله قباست و از روایات مشهور این استقبال، سرودی است که گفته می‌شود در آنجا توسط دختران و کنیزکان خوانده شد. این سرود میان مردم شهرتی فراوان دارد اما تاکنون یک بحث علمی دقیق در باره درستی آن صورت نگرفته است.

مقاله زیر از دکتر انیس بن احمد بن طاهر اندونزیایی است که تحت عنوان «دراسة فی حدیث طَلَع البدر علینا، دراسة حدیثیة للخبر و النشید» در مجله مرکز بحوث و دراسات المدینة المنورة (ش مسلسل ۱۲، محرم - ربیع الاول ۱۴۲۶، صص ۷۱ - ۸۸) منتشر کرده است. در ترجمه، مطالب را تلخیص کرده و کتب استدلالها را آورده ام.

«جعفریان»

\*\*\*

راوی اصلی این خبر، عبیدالله بن محمد معروف به «ابن عائشه بنت طلحه» است که گوید:

وقتی رسول خدا(ص) وارد مدینه شد، زنان و کودکان این شعر را می‌خواندند:

طَلَع البدر علینا من ثنّیات الوداع

وَجَبَ الشُّکر علینا ما دعا لله داع

بررسی سندی

نخستین کتاب سیره‌ای که این روایت در آن آمده، کتاب دلائل النبوه بیهقی است و سند بیهقی چنین است: اخبرنا ابو عمرو و الادیب، قال، اخبرنا ابوبکر الاسماعیلی، قال، سمعت أباخليفة، يقول: سمعت ابن عائشة، يقول: لما قدم.... تا آخر همان نقلی که گذشت.

سند دیگر بیهقی هم چنین است: أخبرنا ابو عمرو بن مطر، سمعت أبا خليفه يقول: سمعت ابن عائشه: لما قدم رسول الله... تا آخرین نقل

بیهقی می‌افزاید: علمای ما این خبر را مربوط به وقت ورود آن حضرت به مدینه در هنگام هجرت از مکه می‌دانند نه وقت آمدن آن حضرت از تبوک در ثنیة الوداع. و خدا آگاه است (دلائل النبوة: ۵۰۶/۲ - ۵۰۷).

این روایت را خرگوشی (در شرف المصطفی) و دیگران، همه از طریق همین ابن عائشه روایت کرده‌اند.

مشکل اصلی سندی این روایت مربوط به همین «ابن عائشه» است که سند او منقطع است، زیرا از وی به آن طرف، دست کم نام چند نفر افتاده است. نام اصلی ابن عائشه چنین است: عبیدالله بن محمد بن حفص بن عمر بن موسی بن عبیدالله بن معمر تیمی متوفای ۲۲۸. وی به دلیل آن که از نسل عائشه دختر طلحه است، به ابن عائشه مشهور است. همان طور که از سال درگذشت و نام اجدادش بر می‌آید، از وی تا عصر رسول(ص) جای چندین نفر در سند خالی است.

این مشکل سندی، سبب شده است تا اکرم ضیاء العمری - مورخ و سیره شناس - بگوید: اخباری که درباره خواندن سرود طلع البدر علینا رسیده، روایت صحیح‌های ندارد.

اما با وجود ضعف سند، عدّه زیادی از عالمان و محدثان و مورخان مانند ابن حبان (الثقات: ۱۳۱/۱)، ابن عبدالبر (التمهید: ۸۲/۱۴)، ابن قیم(زاد المعاد: ۵۵۱/۳)، ابن کثیر (السیرة النبویه: ۲۶۹/۲) و سمهودی (وفاء الوفاء: ۲۶۲/۱) و دیگران آن را روایت کرده‌اند.

یک سند غریب دیگر هم برای این روایت هست که مراغی آورده و ضمن آن خبر یاد شده را به مالک بن انس منسوب کرده با این عبارت شگفت که: سعدت ذوات الخدور علی الاجاجیر... و سپس آن اشعار را آورده است که مقصود روی بام‌هاست. این سند هم قابل اعتنا نیست و بنابراین باید گفت: خبر «طلع البدر علینا» به لحاظ سند، مشکل جدی دارد.

اما منهای سند، اشکالاتی هم به متن این سرود وارد شده است:

یکی این که در این سرود، نوعی نرمی و رقیق بودن هست که در اشعار آن زمان وجود نداشته و به احتمال از اشعار قرن سوم است.

دیگر آن که این سرود بر وزن بحر «رمل» است، در حالی که وزن غالب بر اشعاری که مرتجلا سروده می‌شود، «رَجَز» است.

به علاوه، چطور با این که هنوز نام یثرب «مدینه» نشده در این شعر گفته می‌شود:

جئت شرف المدینه مرحبا یا خیر داع

نکته دیگر آن است که همین خبر به عبارات دیگری هم نقل شده است. از جمله روایتی که مسند است و سند آن به بریده بن حصیب می‌رسد، چنین است: رسول خدا(ص) از یکی از جنگها باز می‌گشت. در این وقت کنیزی سیاه آمد و گفت: ای رسول خدا، من نذر کرده ام، اگر شما سالم برگشتید، بالای سر شما دف بزنم. حضرت فرمودند: اگر نذر کرده‌ای بزن و الا خیر. کنیز گفت: نذر کرده ام. آن گاه رسول خدا(ص) نشست و آن کنیز دف زده گفت:

اشرق البدر علینا

من ثنیات الوداع

وجب الشکر علینا

ما دعا لله داع

اشکال این است که ابن حبان این حدیث را در «صحیح» خود نیاورده و علاوه بر آن نظر چنین است که خبر یاد شده در اصل کتاب «مورد الضمان» هم نبوده و روی نسخه به خط دیگری به آن افزوده شده است.

در سبل الهدی و الرشاد (۳۸۶/۳) به نقل از «رزین» یک بیت دیگر هم به آن افزوده شده است:

أیها المبعوث فینا جئت بالامر المطاع

ثنیة الوداع کجاست؟

ثنیات، جمع ثنیّه و به معنای جای مرتفع است. برخی آن را مسیر در کوه «الطریق فی الجبل» دانسته‌اند. وداع هم که از تودیع است.

فیروزآبادی در این باره، ضمن اشاره به اختلافی که در تفسیر محل آن است می‌گوید: گفته شده است: ثنیات الوداع جای وداع مسافران از مدینه به مکه است.

نیز گفته شده است: آن جا را از آن روی به این نام نامیده‌اند که رسول در آن محل، با کسی که در اواخر حیاتش او را در جای خود در مدینه گذاشت، وداع کرد.

نیز گفته شده است: آنجا محل وداع او با برخی از سرایایی است که اعزام می‌کرد.

و نیز گفته شده است: نام یک وادی در مدینه است.

و درست آن است که این نام جاهلی است و محل تودیع مسافران است. این چیزی است که اهل سیره و تاریخ گفته‌اند.

در روایات در باره ثنیة الوداع چه آمده است:

در این باره چند روایت هست:

جابر می‌گوید که ما وقتی عازم تبوک بودیم، به عقبه‌ای رسیدیم که در سمت مسیر شام بود. در این وقت زنان متعه ما آمدند و اطراف ما می‌گشتند. وقتی پیامبر(ص) آمد مطلب را گفتیم. حضرت خشمگین شده بر خداوند درود فرستاد و از «متعه» نهی کرد. ما در آنجا با آنان وداع کردیم. برای همین آنجا را ثنیة الوداع گویند. سند این حدیث ضعیف است.

در خبر دیگری آمده است وقتی رسول خدا(ص) از خیبر بر می‌گشت، کسانی از آنجا زنانی را به عنوان متعه گرفته بودند. وقتی حضرت به مدینه رسید، به اصحاب فرمود: زنان متعه خود را رها کنید. آنان چنین کرد و اینجا ثنیة الوداع نامیده شد. سند این حدیث نیز ضعیف است. روایت مشابهی را طبرانی در معجم اوسط: ۵۱۰/۱ آورده است که آن هم ضعیف است. و روایتی دیگر از ابوهریره که گوید: وقتی عازم تبوک بودیم در ثنیة الوداع فرود آمدیم. در این وقت رسول خدا(ص) چراغهایی را دید و زنانی که گریه می‌کردند.... و این که رسول خدا(ص) دستور تحریم متعه را داد.

مؤلف مقاله، به دلیل سنی بودن، معتقد است که رسول خدا(ص) متعه را در خیبر حرام کرده، و بنابراین این روایات و مشابه آن را نمی‌پذیرد. در حالی که خود این نقلهای متشتت نشان می‌دهد که اصل روایات تحریم متعه زمان رسول(ص) قابل قبول نیست و این مطلب مربوط به زمان خلیفه دوم است.

در هر حال، مؤلف مقاله، این نقلها را قبول ندارد. همین طور یک نقل جاهلی را که می‌گوید هر کسی وارد یثرب می‌شد، روی این ثنیه می‌ایستاد، دست را به بناگوش می‌گذاشت و مثل الاغ شیهه می‌کشید. عوام، خاصیت آن را این می‌دانستند که اگر کسی چنین کند، به وبای این شهر گرفتار نمی‌شود و سالم می‌ماند.

محل دقیق ثنیة الوداع

برخی مانند داودی و قاضی عیاض، آن را در مسیر خروجی مدینه به سوی مکه می‌دانند. برخی دیگر - از جمله مدنی‌ها - محل آن را در مسیر شام می‌دانند.

دلیل دسته اول، همان سرود طَلَع البدر علینا است که دشواری‌های آن خبر را ملاحظه کردیم.

دلیل دسته دوم، که محل آن را در مسیر خروجی مدینه به شام می‌دانند، روایت بخاری است از سفیان از زهری از سائب بن یزید که گفت: به یاد می‌آورم که همراه بچه‌ها به ثنیة الوداع رفتیم تا رسول خدا(ص) را که از تبوک بر می‌گشت ببینیم. ابن قیم هم کسانی را که می‌گویند ثنیة الوداع در مسیر خروجی مدینه به مکه است، متهم به وهم کرده و می‌گوید: روشن است که ثنای الوداع در سمت راه شام است و کسی که از مکه به مدینه می‌آید آن را نمی‌بیند و از آن عبور نمی‌کند مگر کسی که از مسیر شام می‌آید.

فیروزآبادی میان دو نظر را جمع کرده می‌گوید که هر دو جا را ثنیة الوداع می‌گویند. عبدالقدوس انصاری هم با ملاحظه معنای آن که وداع با مسافران است، صدق آن را بر هر دو مورد روا شمرده است.

یک نظر شگفت هم این است که گفته می‌شود، وقتی حضرت در هجرت از مکه به مدینه به قبا رسید، روی شتر نشسته وارد مدینه شد و به بنی ساعده گذشت که جای شان نزدیک همین ثنیة الوداع شامی بوده و بنابراین، حتی در جریان هجرت هم باز به ثنیة الوداع شامی رسیده و از آنجا به محل (بعدی) مسجد آمده است. این رأی سمهودی است. ابن حجر عکس این حرف را گفته است.

جای ثنیة الوداع امروزه کجاست؟

اگر ثنیة الوداع در شمال - مسیر شام - باشد، طبعاً وسط مدینه فعلی در ابتدای خیابان ابوبکر (که نام قبلی اش سلطانه بود) قرار گرفته است. دست راست این خیابان، درست در محلی که از تونل مناخه خارج می‌شوید. سمت چپ شما در حال حاضر کوه سلع است و دست راست شما ابتدای «طریق العیون» که به جبل الرایه می‌رسد.

اما اگر ثنیة الوداع را در جنوب - سمت قبا - بدانیم، گفته شده محل آن در جایی است که مشرف بر وادی عقیق و از آنجا به سمت بئر عروه، جنوب غرب مدینه است و اطراف آن را حره‌ها گرفته‌اند.

جای بئر عروه هم اکنون، سمت چپ کسی است که طریق قدیم مکه (عمر بن خطاب) را طی کرده، از تقاطع خیابان دور شهر دوم می‌گذرد. در آنجا مسجد تازه احداث شده‌ای با نام مسجد عروه هست که پشت آن بقایای یک مسجد قدیمی وجود دارد و در کنار آن قصر عروه و جلوی آن بئر عروه است.

نکته شگفت آن است که ابن منظور، ذیل ماده «ودع» می‌نویسد: «وداع» یک وادی در مکه است و «ثنیة الوداع» منسوب به آن. زمانی که رسول خدا(ص) وارد مکه شد، کنیزان مکه از وی استقبال کرده گفتند:

طلع البدر علينا

من ثنيت الوداع

وجب الشكر علينا

ما دعا لله داع

این سخن غریب و منکری است که مستند آن را نمی‌شناسیم.

در باره استقبال روایات دیگری هم هست:

ابوبکر می‌گوید: وقتی وارد مدینه شدیم و شب بود، مردمان نزاع داشتند که نزد چه کسی فرود آییم. مردان و زنان روی دیوارها بودند و بچه‌ها و خدمه هم در راه ایستاده ندا می‌دادند: یا محمد یا رسول الله، یا محمد یا رسول الله.

این روایت را بخاری و مسلم روایت کرده‌اند.

در روایت دیگری که آن را هم ابوبکر نقل کرده است، گوید که مردم همه بیرون آمدند و ما وارد راه شدیم. مردم و غلامان و خدمه فریاد می‌زدند: جاء محمد، جاء محمد رسول الله، الله اکبر، جاء محمد.

این روایت را حاکم نیز نقل کرده است.

براء بن عازب هم می‌گوید: اولین مهاجر معصب بن عمیر بود، اما هیچ چیزی مردم مدینه را به اندازه آمدن رسول خدا(ص) خشنود نکرد. در آن وقت کنیزان فریاد می‌زدند: قدِم محمد. این روایت را هم بخاری و ابن سعد روایت کرده‌اند.

انس بن مالک هم در شرح ورود حضرت می‌گوید: وقتی حضرت رسید، کسانی می‌گفتند: جاء نبی الله، جاء نبی الله. این را هم بخاری روایت کرده است. انس می‌گوید که من وسط بچه‌هایی بودم که می‌گفتند: «جاء محمد» تا آن که آمد و پانصد نفر از انصار در این استقبال بودند.

باز از انس بن مالک روایت شده است که گفت: وقتی رسول خدا(ص) وارد مدینه شد، زنان و مردان انصار آمدند و هر کدام از آن حضرت می‌خواستند که نزد آنان بروند. در این وقت، کنیزکانی از بنی النجار دف زده و می‌گفتند:

نحن جوار من بنی النجار



یا حبذا محمد بن جار

حضرت نزد آنان رفت و پرسید: آیا مرا دوست دارید؟ گفتند: آری به خدا سوگند. حضرت فرمود: من هم والله شما را دوست دارم. برخی از راویان این خبر متهم شده‌اند.

نتیجه این بررسی آن است که خبر سرود «طلع البدر علینا» از طریق صحیحی روایت نشده و علاوه بر مشکل سندی، دشواری در متن هم دارد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/742>

## خزاعی‌ها و نقش آنان در تشیع ایران

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۶ / ۰۴ / ۱۳۸۵

شمار زیادی از قبایل عربی به همراه فاتحان و یا بعد از آن در قرن اول و دوم راهی ایران شدند و در شهرها و روستاهای مختلف ساکن شدند. اینان به تدریج رنگ و بوی ایرانی گرفتند اما مدتها طول کشید تا زبان عربی را کنار بگذارند. داستان این مهاجرت‌ها به قدری گسترده و با اهمیت است که می‌بایست در جای دیگری مورد بحث قرار گیرد.

افراد یاد شده انتسابات قبیله‌ای خود را تا قرن سوم و حتی چهارم و اندکی تا قرن پنجم و ششم حفظ کردند. این گروه‌ها به دلیل آن که از موقعیت اجتماعی بالایی برخوردار بودند و به علاوه نظام خاندانی و طایفه‌ای داشتند، تا مدتها انسجام خود را حفظ کردند. با این همه بسته به شرایط هر شهر، گاه زبان عربی را تا چند قرن حفظ کردند و گاه تحت تأثیر شرایط محلی به تدریج زبان آنان به زبان تازه برآمده فارسی دری تغییر کرد، زبانی که محصول تأثیر و تأثر میان زبان عربی و زبان پهلوی و سایر زبان‌ها و گویش‌های محلی بود.

در حوالی قرن چهارم و پنجم شمار کسانی که در نامشان انتساب به قبایل عربی مشهود باشد چندان زیاد نبود. دلیلش آن بود که هرچه زمان جلوتر می‌آمد به تدریج نسب و انتساب تغییر کرده و افراد برجسته در شهرهای ایران، به جای آن که به قبایل منسوب شوند معمولا به اسامی شهرها و روستاها منسوب می‌شدند. پیش از آن نسبت شهری برای عربها چندان شناخته شده و آشنا نبود اما و به تدریج بعد از اسلام، انتساب به شهرها در نواحی عربی هم کما بیش رواج یافت.

برای نمونه زمانی که به نام افرادی که در کتاب السیاق (تألیف در قرن پنجم) آمده مراجعه می‌کنیم شمار منسوبین به قبایل عربی را اندک می‌یابیم. معنای این امر این نیست که افرادی که در آنجا هستند و به خصوص منسوب به خاندان‌های کهن عرب هستند اندک اند، بلکه این به دلیل تغییری است که در نوع انتساب پیش آمده است. طبعا بنای بر آن نیست که بگوییم عالمان این دوره همه عرب بوده‌اند؛ کاری که مؤلف کتاب «عروب العلماء» با گرایش ملی‌گرایی عربی انجام داده است. روشن است که بسیاری عجم‌اند و بسا عجم‌های موالی که انتساب عربی هم دارند، اما به هر روی، قاعده این است که انتسابات قبیله‌ای تقریبا تا قرن سوم و احيانا چهارم باقی مانده و به تدریج رو به زوال رفته مگر برای خاندان‌های بسیار مشهور که عنوان تمیمی یا

خزاعی یا غیره برای آنان شاخص بوده و حتی تا به امروز هم آن انتسابات نام فامیل برخی از خانواده‌ها است. البته برای سادات علوی، انتسابات خاندانی به دلیل اهمیت آنان از هر جهت، همچنان برقرار بوده است.

نظام خاندانی ایرانی - عربی

هر قبیله عربی که به محیط تازه منتقل می‌شد، آداب و عادات و به خصوص گرایش‌های مذهبی خود را به همراه می‌آورد. قبایل تا زمانی که در عراق و حجاز یا یمن بودند گرایش‌های خاصی داشتند. برای نمونه طایفه عبدالقیس، ربیعه، بجیله و برخی دیگر گرایش غالب شان تشیع بود. گرچه شاخه‌ها و تیره‌های سنی هم داشتند. یا برای نمونه، طایفه ای از اشعری‌ها که به قم مهاجرت کردند، از همان زمان اقامت در عراق شیعه بودند. تشیع چنان بر این تیره غلبه داشت و تا قرن‌ها بعد ادامه یافت که وقتی یکی از آنان در ری سنی شد، منابع سنی اوائل قرن سوم او را مؤمن آل فرعون خواندند.[۲]

در واقع باید گفت یکی از قالب‌های اصلی که شیعه را حفظ کرده همین حرکت خاندانی است که تشیع را از دشواری‌های بزرگی که در دوران اموی و عباسی بر سر راهش بوده نجات داده و به قرون بعدی رسانده است. واقعیت آن است که تشیع به عنوان یک گرایش مذهبی نیرومند در میان قبایل عراقی در جمع‌های خاندانی، به راحتی مسیرش را در تاریخ حفظ کرده است. منهای سادات که اصل و اساس این حرکت هستند، خاندان‌های فراوانی داریم که در طول چند قرن اسامی آنها را سلسله وار می‌شناسیم. برای نمونه می‌توان به خاندان میثم تمار اشاره کرد که بیشتر در عراق ماندند.[۲]

خاندان تمیمی سبزواری که شرحی از چهره‌های برجسته آنان را طی دو سه قرن در مقدمه کتاب دعای یکی از چهره‌های این خاندان با نام ذخیره الاخره (قم، انصاریان، ۱۳۷۵) آورده‌ایم.

شمار زیادی از خاندان بجیله علائق شیعی دارند. اما در قرن پنجم و ششم خاندان خزاعی و عجلی و حمدانی از خاندان‌های عرب اما ایرانی شده نیرومند در حفظ و حراست از مذهب تشیع در خطی میان نیشابور تازی و قزوین بودند. در الفهرست منتجب الدین نام چهار نفر از خاندان عجلی - که در اصل شاخه‌ای از قبیله شیعی عبدالقیس هستند - به عنوان علمای شیعه آمده است. در کتاب نقض هم از یکی از رجال بنی‌عجل که در قزوین و جزو امیران و ثروتمندان این شهر بوده یاد شده است. مرحوم ارموی در تعلیقات الفهرست به تفصیل در باره خاندان بنی‌عجل در قزوین سخن گفته است (الفهرست، ش ۱۵، ۳۲، ۳۴۰، ۳۶۶، و برای توضیحات ارموی بنگرید: صص ۱۷۶ - ۱۸۵). خاندان ابودلف عجلی هم که حاکمان کرج ابودلف بودند، علائق شیعی داشتند و شرح حال برخی از وابستگان به آنان در الفهرست و نقض و معالم العلماء آمده است.

درباره خاندان حمدانی‌ها هم مرحوم ارموی توضیحاتی را در کتاب الفهرست داده است. در آن کتاب شرح حال‌های شماره ۲۹، ۷۳، ۹۰، ۳۵۹ مربوط به حمدانی‌هاست و در صفحات ۱۸۶ - ۱۸۷ توضیحات مختصری از ارموی آمده است. خاندان دوریستی هم در طرشت تهران، یکی از خاندانهای در اصل عرب بود که خود را از نسل حذیفه بن یمان معرفی می‌کرد. [۳]

عالمانی هم از نسل مالک اشتر در قرن ششم در حوالی ری بودند که از آن جمله صارم الدین اسکندر خرقانی بود. [۴]

به طور کلی باید گفت، محیط ایران به خصوص ری و خراسان قرن پنجم و ششم همچنان یک محیط خاندانی برای چهره‌های شاخص و ممتاز جامعه است. نگاهی به تاریخ بیهق می‌تواند نشان دهد که این تاریخ محلی چه بهایی برای خاندان‌های موجود در نواحی بیهق قائل است.

اما آنچه جلب توجه می‌کند ریشه‌های اصلی این خاندان‌هاست که اگر عرب هستند و مخصوصاً از چهره‌های برگزیده صحابه، روی آنها دقت می‌شود. در تاریخ بیهق از خاندان مهلبیان از نسل ابوصفره مهلبی، خاندان ایرانی فولادوند (ص ۹۳) خاندان حسان از نسل حسان بن ثابت شاعر پیامبر (ص ۹۴)، خاندان حاکمیان و فندقیان از نسل خزیمه ذوالشهادتین که خود مؤلف تاریخ بیهق از آنهاست (ص ۱۰۱). حاتمیان از نسل ابوجعفر محمد بن حاتم ... از نسل اسامه بن زید هستند (ص ۱۲۲). اما نسل بدیلیان (ص ۱۳۵) که آنان هم در بیهق بودند، همین طایفه ای هستند که بحث ما در باره آنان است و از نسل بدیل بن ورقاء بن نوفل هستند.

قبیله خزاعه

خزاعه از قبایل عرب جنوبی و به روایت مشهور شاخه‌ای از آزد است که پس از خرابی سد مأرب و خروج شمار زیادی از اعراب جنوب به سمت شمال، این جماعت نیز مهاجرت کردند. جماعتی از این مهاجرین، برخلاف دیگران، پس از آن که از آنان جدا شدند، در مکه اقامت گزیدند. کلبی، «خزاع» را به معنای «تخلف» گرفته و نامیده شدن آنان را هم به خزاعه با این تفسیر توجیه کرده است. (بنگرید به ماده «خزاع» در لسان العرب).

پیش از تسلط قریش در مکه، قبیله خزاعه بر این دیار حکومت می‌کرد و بر اساس آنچه مشهور است، قصی بن کلاب با کنار زدن خزاعه قریش را بر مکه حاکم کرد. با این حال در وقت ظهور اسلام، همچنان خزاعه از قبایل مهم عرب در مکه بوده و نام وی در تحولات صدر اسلام بسیار فراوان آمده است.

درباره این قبیله یک تک نگاری با نام قبیله خزاعه فی الجاهلیه و الاسلام از عبدالقادر فیاض حرفوش (دمشق، دارالبشائر، ۱۴۱۷) نوشته شده که بیشتر تاریخ قرن اول این قبیله و شماری از شخصیت‌های شاعر و ادیب آن را مورد توجه قرار داده است. در این کتاب همچنین در باره طوایف داخلی قبیله خزاعه به تفصیل بحث شده و از کسانی از خزاعیان که از اصحاب رسول خدا(ص) بودند یاد شده است. اما مع الاسف به مهاجرت این طایفه به نقاط دیگر اسلام به خصوص ایران توجهی نشده است.

درباره آمدن خزاعیان به ایران، تاریخ معینی نمی شناسیم اما می دانیم که شمار زیادی از آنان در اواخر قرن اول در خراسان بوده و در جریان قیام عباسیان - همان طور که خواهد آمد - نقش فعال داشته‌اند. آنچه اکنون به اجمال باید بگوییم این است که در زمان مورد بحث ما یعنی قرن پنجم و ششم به جز خاندان‌های متعلق به سادات، چند خاندان عرب شیعه در این زمان در خراسان ری هستند که یکی همین خزاعی و دیگری عجلی است که جماعتی از علما و فضلاء شیعه وابسته به این دو خاندان هستند. شاید مهم ترین سند ما برای حضور اینان در این دیار کتاب الفهرست منتجب الدین و برخی از آثار رجالی اسناد روایات و تواریخ محلی است.

#### پیمان خزاعه با بنی‌المطلب

خزاعه در زمان عبدالمطلب، پیمانی با او امضا کردند که سبب هماهنگی آنان با بنی‌هاشم در ادوار بعدی شد. بلافاصله باید این پرسش را مطرح کرد که آیا ممکن است از همان زمان، نوعی رقابت میان بنی‌هاشم و بنی‌امیه وجود داشته و خزاعه در این بین به دلیل رقابت پیشین خود با قریش، جانبدار بنی‌هاشم شده و به لحاظ سیاسی بنی‌هاشم و خزاعه از قریش جدا شده باشند؟

به هر روی در نقلهای تاریخی آمده است که خزاعه به دنبال متحدی در میان خاندان‌های قریش می‌گشتند، و در این میان، کسی را بهتر از عبدالمطلب نیافتند. در آن وقت و رقاء - پدر بدیل بن ورقاء - این درخواست را از عبدالمطلب کرد. آنان به دارالندوه رفتند، عهدی نوشتند و آن را در کعبه آویختند. اخباری‌های عرب متن این حلف را هم نقل کرده‌اند. [۵] عبدالمطلب به همین مناسبت شعری سرود و به فرزندانش توصیه کرد این حلف را پاس بدارند. وصی او فرزندش زبیر بود و او به ابوطالب وصیت کرد و او هم به عباس. [۶]

اگر از غزوه بنی‌المصطلق (سال پنجم) که یکی از تیره‌های خزاعه با رهبری حارث بن ابی ضرار خزاعی که در آن علیه رسول الله(ص) شرکت کرد بگذریم، از حدیبیه به این سو و شاید با زمینه‌های قبلی، خزاعه به همپیمانی با حضرت محمد(ص) و به عبارتی بنی‌المطلب پای بند ماندند. به همین دلیل بود که در صلحنامه حدیبیه چنین مقرر شد: هر قبیله ای که بخواهد می‌تواند با محمد(ص) و در حلف او باشد و هر قبیله ای که

خواست می‌تواند با سایر قریش که آن زمان معاندینی مانند بنی‌امیه و بنی‌مخزوم بودند، متحد شود. خزاعه قاعدتا بر اساس همان پیمان گذشته با عبدالمطلب، با محمد(ص) پیمان بست و دشمنان آنان که بنی‌بکر بودند، با قریش همپیمان شدند.

البته باید ماجرای بنی‌المصطلق را که در سال پنجم جنگی با مسلمانان کردند یک استثناء بدانیم. با این حال جالب است بدانیم که رسول خدا(ص) پس از خاتمه غزوه بنی‌المصطلق با جویریة دختر حارث بن ابی ضرار ازدواج کرد که این هم باید در استواری روابط بعدی مؤثر بوده باشد. زیرا بلافاصله پس از این ازدواج، مسلمانان دیگر اسرای خود را هم آزاد کردند. در این وقت بود که خزاعه، مسلمان و کافرشان متمایل به رسول خدا(ص) و علیه قریش بودند: و کانت خزاعه مسلمها و مشرکها یمیلون الی النبی(ص) علی قریش. [۷]

سروری خزاعه را در این وقت بدیل بن ورقاء داشت که پس از نقض عهد حدیبیه، از سوی قریش به مدینه رفت و از این که بنی‌بکر با کمک قریش بر سر خزاعه ریخته آنان را کشتند، گلایه کرد. در شعری که عمرو بن سالم خزاعی نزد حضرت سرود، گفت: قریش با شما خلف وعده کردند و در حالی که ما در رکوع و سجود بودیم ما را کشتند. [۸]

ان قریشا اخلفوک الموعدا / و نقضوا میثاقک المؤکدا / هم بیتونا بالوتیر هجدا / و قتلونا رکعا و سجدا.

بیت اخیر و نکات دیگر موجود در ابیاتی از این شعر که در آنها کلمه «رسول الله» آمده است، نشان می‌دهد که این زمان، دست کم تعدادی از خزاعیان مسلمان بودند.

نبرد صورت گرفته میان بنی‌بکر و خزاعه بود که در حدیبیه اولی در عهد قریش و دومی در عهد با رسول خدا(ص) وارد شد. در نبردی که میان دو طرف درگرفت، شماری از قریش مانند صفوان بن امیه و عکرمه بن ابی جهل از بنی‌بکر دفاع کردند و به دنبال آن نقض عهد حدیبیه پیش آمد و به فتح مکه منجر شد.

بدیل بن ورقاء که رهبری خزاعه را داشت این زمان بیش از ۹۰ سال سن داشت. بدیل چندان موقعیت بالایی داشت که رسول خدا(ص) به وی نامه نوشت و از او دعوت کرد تا اسلام را بپذیرد. این نامه در این خاندان بود و وی به فرزندانش توصیه کرد: یا بنی! هذا کتاب رسول الله(ص) فاستوصوا به فلن تزالوا بخیر مادام فیکم. [۹] در این که وی پیش از فتح مکه ایمان آورده است یا بعد از آن اختلاف است.

پس از رحلت پیامبر(ص) خزاعیان به مانند دیگر قبایل در فتوحات شرکت کردند و بنا به آنچه در منابع کهن آمده است، عبدالله بن بدیل بن ورقاء فرمانده نیروهای فاتح شهرهای همدان و اصفهان در سال ۲۳ بوده است. [۱۰] آنچه هست در میان علمای اصفهان نام شماری از خزاعیان به چشم می‌خورد که فهرست آنان را

می‌توان در کتاب ذکر اخبار اصبهان ابونعیم اصفهانی یافت. این نشان از آن دارد که جماعتی از خزاعه در این شهر ماندگار شده‌اند.

خزاعه و همراهی با امام علی(ع) در صفین

خزاعه از رقبای قریش و با بنی‌هاشم متحد بودند. در جریان شورش بر عثمان، جمعیتی قریب ۶۰۰ نفر از مصر به عنوان اعتراض به سوی مدینه حرکت کرد که چهار پرچم داشتند و هر پرچم دست کسی بود اما فرماندهی آنان را عمرو بن بدیل بن ورقاء و شخصی با نام عبدالرحمن بن عدیس تجیبی داشتند.[۱۱]

پس از بیعت با امام علی(ع) خزاعیان در کنار ایشان ماندند و در جنگ جمل و صفین با طایفه خود از آن حضرت دفاع کردند. این اقدام آنان، نشانگر دشمنی آنان با قریش و همراهیشان با بنی‌هاشم است. این خود زمینه تشیع را در این خاندان فراهم کرده است. حضور آنان در کنار امام علی(ع) در تاریخ چندان واضح است که کحاله می‌نویسد: و حاربت خزاعه مع علی بن ابی طالب سنه ۳۷. [۱۲]

اما شماری از رهبران خزاعه از صحابه رسول(ص) که در جمل و صفین بودند، عبارتند از:

عمرو بن حمق خزاعی: عمرو در جنگ جمل فرمانده پیاده نظام «خیل خزاعه» و افناء یمن بود.[۱۳] حماسه‌های وی در صفین در منابع آمده است.[۱۴] عمرو بن حمق فرمانده خزاعیانی هم بود که در صفین بودند.[۱۵] این نشان می‌دهد که جماعتی از آنان در صفین بوده‌اند. عبارت نقل شده در مورد دیگر در صفین این است: و معه من خزاعه عدد حسن.[۱۶] محمد بن حبیب می‌گوید که عمرو شیعه بود و معاویه او را کشت و سرش را جدا کرد و در بازار گرداند.[۱۷] این اولین سری بود که در دوره اسلام، بر سر نیزه رفت (کان رأسه اول رأس نصب فی الاسلام). ابن حزم می‌گوید: او مردم را بر ضد عثمان تحریک کرد «و کان من شیعه علی».[۱۸] سلیمان بن سردبن جون خزاعی: وی فرمانده پیاده نظام سمت چپ میدان نبرد در صفین بوده است (وقعه صفین، ص ۲۰۵)

عبدالله بن بدیل بن ورقاء خزاعی (فاتح اصفهان و همدان در سال ۲۳)[۱۹] که در جمل[۲۰] و صفین حضور داشت. عبدالله بن بدیل بعد از جمله به عایشه گفت: آیا سخن پیامبر(ص) را به خاطر نداری که فرمود: علی مع الحق و الحق مع علی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض[۲۱] از وی جملاتی از وی نقل شده که در وقعه صفین ص ۱۰۱ و موارد دیگر آمده است. وی فرمانده پیاده نظام در صفین بوده است (ص ۲۰۵، و بنگرید: ۲۰۸). شعبی روایت جالبی از شهادت و شجاعت وی در صفین دارد (ص ۲۴۵). زمانی که عبدالله بن بدیل بن ورقاء به دست سپاه معاویه به شهادت رسید عبدالله بن عامر که در گذشته عقد اخوتی با عبدالله داشت عمامه

را از سرش برداشت و روی صورت او انداخت. معاویه گفت: بردار. عبدالله گفت بر نمی دارم و نمی گذارم او را مثله کنید. معاویه گفت: بردار مثله نمی کنم و او را به تو می بخشم (معلوم می شود دیگران را مثله می کردند). بعد معاویه با ابراز خوشحالی از این که کبش قوم یعنی قدرتمند سپاه امام را کشته اظهار خوشحالی کرد و نکته مهمی را در ارتباط با تشیع خزاعه گفت: مع ان نساء خزاعه لو قدرت علی ان تقاتلنی فضلا عن رجالها فعلت مردان خزاعه که هیچ، اگر زنان خزاعه هم قدرت جنگ با من داشتند چنین می کردند. [۲۲]

ابوشریح خزاعی (خویند بن عمرو) هم در وصف امام علی چنین سروده است: [۲۳]

و هو الذی بفقہه یؤدونا عن قحم الفتنه ان تریدنا

اشاره به حضور سلیمان بن سرد خزاعی در صفین کردیم. مهم تر از آن فرماندهی چهارهزار نفر از توابعین در واقعه عین الورد و نبرد وی با سپاهیان شام و شهادت اوست. در باره وی گفتنی است که نامش یسار بود و رسول خدا(ص) که طبق معمول نامهای بد را عوض می کرد، نام وی را به سلیمان تغییر داد.

۵. محمد بن بدیل بن ورقاء خزاعی هم در جنگ جمل بود. [۲۴] او و برادرش عبدالله در صفین شهید شدند.

طوسی می افزاید که هر دو نمایندگان رسول خدا(ص) به سوی مردم یمن بودند. [۲۵]

نقش فعال خزاعه در جنبش عباسیان

مروری روی رجال برجسته دولت عباسی نشان می دهد که خزاعیان و موالی خزاعه که فرقی با اصل قبیله ندارند نقش مهمی در روی کار آوردن عباسیان داشتند. علت آن جز این نبود که اینان از بنی هاشم بودند و خزاعیان همپیمان با بنی هاشم بودند. سلیمان بن کثیر خزاعی در رأس شورشیان خراسان بود که مردم را به بنی هاشم دعوت کرد. [۲۶] نویسنده شیعی کتاب اخبار الدوله العباسیه چهره های زیادی از این قبیله را در صفوف سپاهیان ابومسلم می شناساند [۲۷] و در جایی به صراحت آمده است: و کان اول من وافی ابامسلم رجال خزاعه لقربهم منه، فانضم الیه منهم خمسۃ و عشرون، و من طی ستۃ رجال و من تمیم اثنا عشر رجلا. [۲۸]

شروع قیام خراسان بر ضد امویان توسط سلیمان بن کثیر خزاعی بود که فعالیت خود را در سال ۱۱۱ آغاز کرد. بعدها بکیر بن ماهان به صحنه آمد و همو بود که وقت مرگ ابوسلمه خلال را جانشین خود کرد. [۲۹]

نصر بن سیار هم در خراسان در طرح حمله به حامیان عباسی، نخستین مکانی را که شایسته حمله دید محل خزاعه بود. [۳۰]



این کتاب به عنوان یک منبع شاخص کاملاً نشانگر آن است که خزاعیان در صفوف اصلی جنبش عباسیان به عنوان یک جنبش هاشمی و شیعی در آن برهه، بوده‌اند.

مروری بر شخصیت‌های برجسته در دولت عباسی نشان می‌دهد که خزاعیان جایگاه ویژه‌ای در این دولت داشته‌اند و دست کم تا یک صد سال بعد مناصب مهمی را به خود اختصاص داده بودند.

به این امر توجه داشته باشیم که طاهریان خراسان از موالی خزاعه بودند و این نشان از همراهی آنان با عباسیان از زمان انقلاب عباسی در خراسان دارد.

#### خاندان دعبل بن علی خزاعی

از خزاعیان شاخه‌های مختلفی در نواحی عراق و ایران بوده است. برای نمونه وقتی سخن از دعبل بن علی (۱۴۸-۲۴۶) به میان می‌آید که یک شاعر شیعه است با توجه به نسب وی، می‌توان یک شاخه از این خاندان را که به عبدالله بن بدیل (شهید در صفین) می‌رسد، شناخت. نجاشی (ص ۱۶۱) دعبل را چنین می‌شناساند: دعبل بن علی بن رزین بن عثمان بن عبدالرحمن بن عبدالله بن بدیل بن ورقاء (نجاشی: ۱۶۱).

زمانی که در سال ۱۷۳ عباس بن جعفر خزاعی از سوی هارون الرشید برای سه سال به حکومت خراسان رسید، دعبل را به حکومت شهر سمنجان منصوب کرد. [۳۱]

علی بن علی بن رزین هم از علما برجسته و از شاگردان زبده امام رضا بوده است. نجاشی در باره اش گوید: له کتاب کبیر عن الرضا. [۳۲] طوسی هم در رجال [۳۳] از او یاد کرده است.

اسماعیل بن علی بن علی راوی اخبار شیعی برادرزاده همین دعبل است که در بشارة المصطفی (۱۵۸، ۲۰۱، ۱۹۲) چندین روایت از او نقل شده است. نام و نسب این اسماعیل به این شرح در نجاشی (ص ۳۲) آمده است که نشان از ادامه و استمرار تشیع در این خاندان دارد: اسماعیل بن علی بن رزین بن عثمان بن عبدالرحمن بن عبدالله بن بدیل بن ورقاء خزاعی... له کتاب تاریخ الأئمة.

در این دوره از عالم دیگری از خاندان خزاعه یاد شده است که اربلی به نقل از ابن خشاب، او را عبدالرحمان بن نجبه خزاعی خوانده و در باره وی نوشته است: و کان عارفاً بأمر اهل البیت. مورد بحث وی اشعار امام حسین (ع) است. [۳۴]

نویسنده تاریخ بیهق ضمن شمارش خاندان‌های معروف نواحی بیهق از خاندان بدیلیان یاد کرده که با توجه به اسامی آنها ظاهراً با شاخه ای که ابوالفتوح خزاعی از آنهاست ارتباطی ندارد. نویسنده تاریخ بیهق (ص ۱۳۵) می‌نویسد: «از فرزندان بدیل بن ورقاء خزاعی اند و اجداد پدرم شمس الاسلام از سوی والده، از آن جماعتند و ایشان فضلا و صلحا و علما بوده‌اند. و بدیلیان اسفراین نه از این رهط اند بلکه ایشان از اولاد بدیل بن محمد بن اسد حرشی اسفراینی اند».

سپس شماری از نسل بدیلیان یعنی اقوام مادری پدرش را که از نسل بدیل بن ورقاء هستند، برشمرده است.

#### خاندان خزاعی نیشابور و ری

خاندان مورد نظر ما که ابوالفتوح مفسر پارس زبان از آنهاست، ما از نسل خزاعیان، بدیلیانی هستند که در نیشابور و ری می‌زیستند. این که چه زمانی آمده‌اند و کی از نیشابور به ری عزیمت کرده در آنجا مسکن گزیده‌اند آگاهی روشنی نداریم. اما مهم آن است که بدانیم سلسله نسب اینان تا بدیل بن ورقاء صحابی رسول الله (ص) چگونه است.

در واقع، رشته نسب ما در انتها به ابوالفتوح رازی خزاعی باز می‌گردد. ما او را به عنوان یکی از زبندگان خزاعیان ری می‌شناسیم و می‌بایست از وی به نسل گذشته او و حواشی آن برسیم.

علامه قزوینی در خاتمه الطبع در شرح حال ابوالفتوح با اشاره به این که حاجی نوری در مستدرک (ج ۳، ص ۴۸۷) ابوالفتوح را از نسل «عبدالله» بن بدیل بن ورقاء می‌داند، آن را خطا شمرده و گوید: بدون شک این فقره از مرحوم محدث نوری با آن تتبع فوق العاده که از او معهود است فقط ناشی از طغیان قلم است که ما بین دو برادر خلط و یکی را به دیگری اشتباه نموده است. [۳۵]

سپس علامه قزوینی با استفاده از شرح حال یکی از خزاعیان که در لسان المیزان آمده کوشیده است تا نسب وی را آشکار کند. در این شرح حال که نسب عبدالرحمن برادر جد ابوالفتوح چنین آمده است: عبدالرحمان بن احمد بن الحسین بن احمد بن ابراهیم بن الفضل بن شجاع بن هاشم. [۳۶]

آنچه در این سلسله ناقص است وصل کردن هاشم با بدیل بن ورقاء است. مرحوم قزوینی نامی را که در این میان نهاده، نام نافع فرزند بدیل بن ورقاء است.

این در حالی است که مرحوم محدث نوری نام «عبدالله» را در اینجا نهاده بود.

اما چرا قزوینی با آن مخالفت کرده و آن را طغیان قلم نامیده است؟ دلیل آن این است که ابوالفتوح رازی در یک مورد با ذکر نام نافع بن بدیل او را از پدران خود برشمرده است. این موارد را عسکر حقوقی در کتاب تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی (ج ۱، ص ۱۲۴ - ۱۲۶ چاپ کنگره ابوالفتوح) آورده است. در جایی در باره شهدای بئرمعونه نویسد: «... و نافع بن بدیل بن ورقاء الخزاعی و این مرد از پدران ماست». مرحوم قزوینی با اشاره به این نص، نافع بن بدیل را جد اعلای ابوالفتوح می‌داند. [۳۷] شبیه همین مطالب را عسکر حقوقی و اخیراً محمد قنبری تکرار کرده‌اند [۳۸] «شجره‌ای که در منبع اخیر آمده، اشکال دیگری هم دارد که ابوسعید محمد را با ابومحمد عبدالرحمن که برادرند عموزاده دانسته و پدر نخستین را ابوالفتح (بدون اسم) و پدر عبدالرحمن را ابوبکر احمد دانسته که خطاست. در واقع هم ابوسعید محمد و هم عبدالرحمن، فرزندان احمد بن الحسین بن احمد بن ابراهیم... هستند که خواهد آمد. این هر دو برادر، لقب مفید داشته‌اند و البته شهرت عبدالرحمان بسیار بیشتر بوده و شرح حال هر دو در الفهرست منتجب الدین هست.

اما نسبت به جد اعلای آنان که فرزند بدیل بن ورقاء است، واقعیت آن است که نظر قزوینی هم در باب این که جد ابوالفتوح، نافع بن بدیل بن ورقاء باشد، نادرست است. در واقع، اگر سلسله نسب «عبدالرحمان بن احمد» برادر جد ابوالفتوح که در لسان المیزان آمده از روی منبع لسان المیزان دنبال می‌شد روشن می‌گشت که مرحوم قزوینی نمی‌بایست نام «نافع» را میان نام‌هاشم و بدیل قرار می‌داد.

منبع لسان المیزان چیزی جز کتاب تاریخ الاسلام ذهبی نیست و منبع تاریخ الاسلام ذهبی هم کتاب طبقات الامامیه ابن ابی طی است که او هم اصل خبر خود را به احتمال فراوان از ابن شهر آشوب گرفته است.

نام و نسب عبدالرحمن عموزاده جد ابوالفتوح در متن بشار عواد (ج ۱۰، ص ۵۴۵ ش ۱۴۶) چنین آمده است: عبدالرحمان بن احمد بن الحسین بن احمد بن ابراهیم بن الفضل بن شجاع بن هاشم بن عبدالله بن عبدالرحمن بن بدیل بن ورقاء بن نوفل، ابومحمد الخزاعی النیشابوری الشیعی، نزیل الری.

ذهبی تاریخ درگذشت او را سال ۴۸۵ نوشته است.

اما جد ابوالفتوح ما یعنی ابوسعید محمد که عبدالرحمن پیشگفته برادر اوست، چنین است:

الشیخ المفید ابوسعید محمد بن احمد بن الحسین بن احمد بن ابراهیم بن الفضل بن شجاع بن هاشم الخزاعی النیشابوری (مؤلف کتاب الاربعین عن الاربعین فی فضائل امیر المؤمنین (ع) (الفهرست منتجب الدین ص ۳۰). منتجب الدین در ص ۱۰۲ ش ۳۶۱ شرح از او یاد کرده اما نسب او را به این تفصیل نیاورده است. فهرست آثارش را آورده و می‌گوید که این فهرست را از طریق سبط او یعنی همین ابوالفتوح ما به دست آورده است.

ابومحمد عبدالرحمن و ابوسعید محمد دو برادر و فرزند احمد بن حسین بن احمد بن ... هستند.

در این صورت بر اساس سندی که از کتاب ابن ابی طی در اختیار داریم، ابوالفتوح ما که فرزند علی و او پسر همین ابوسعید محمد است، از نسل عبدالرحمن بن بدیل بن ورقاء است نه از نسل نافع یا عبدالله پسران بدیل بن ورقاء.

اما این که چرا ابوالفتوح در عبارت پیشگفته، گفته است که نافع از پدران ماست، به راحتی قابل توجیه است. نافع از شهدای عصر رسول (ص) است و ابوالفتوح که به این امر افتخار می‌کند، او را از پدران خود خوانده، یعنی از اجدادی که در خاندانش هستند. درست همان طور که علما به صراحت گفته‌اند که ابراهیم عمویش را پدر نامیده است. عبارت اینجا، حتی از آن هم بیشتر قابل تأویل است.

خزاعیان: نیشابوری یا رازی

مرحوم قزوینی در همان شرح حال ابوالفتوح، به درستی نوشته است که خزاعیان مورد نظر ما به بدیلیان مشهور نبوده‌اند و این لقب شاخه دیگری از همین خاندان بوده که نویسنده تاریخ بیهقی از آنان یاد کرده است. از آنچه از فهرست منتجب الدین و خزاعی‌ها قرن پنجم و ششم به دست می‌آید مَسْکَن اصلی این جماعت نیشابور بوده و رازی لقب دوم آنان است. بنابراین می‌توان گفت که محل زندگی آنان نیشابور بوده و در این اواخر، قرن چهارم یا پنجم، به تدریج به سمت ری آمده‌اند.

انگیزه آمدن آنان هم به ری می‌تواند قوت تشیع در این شهر و مرکزیت فرهنگی و علمی آن باشد. به هر روی این خاندان برای تشیع احساس مسؤولیت می‌کرده و با توجه به مرکزیت ری، بهتر می‌توانسته است برای تشیع و تبلیغ آن تلاش کند.

باید توجه داشت که چهره‌های این خاندان که از علما بودند معمولاً برای تحصیل علم به خصوص دانش حدیث به بسیاری از شهرها سفر می‌کردند. در باره عبدالرحمن بن احمد آمده است: سمع بیغداد.. و رحل الی الشام و الحجاز و خراسان.[۳۹]

قزوینی هوشیارانه در باره سکونت خزاعیان در نواحی نیشابور نوشته است:

و مخفی نماناد که از اولاد بدیل بن ورقاء خزاعی مذکور، عده کثیری از خاندان‌های عربی الاصل که بعدها به طول اقامت در یاران و خلطه و آمیزش با ایرانیان، به کلی ایرانی و زبانشان فارسی شد، در قدیم الایام از

جزیره العرب به ایران مهاجرت کرده و در نقاط شمالی ایران در نواحی نیشابور و سبزوار و ری و غیره سکنا گزیده‌اند. [۴۰]

وی همانجا می‌گوید که از این خاندان بلند، قدیمی ترین کسی را که می‌شناسیم جد پدر ابوالفتوح ابوبکر احمد است که منتجب الدین او را از شاگردان سید مرتضی و سید رضی و شیخ طوسی می‌داند و نوشته‌هایی هم دارد. منتجب الدین می‌گوید که اخبار وی را از طریق ابوالفتوح به دست آورده است. وی برادری هم با نام ابوالفتح محسن داشته است که منتجب الدین شرح حال او را هم آورده است. اما از بالاتر از آنها آگاهی نداریم و نمی‌دانیم عالم بوده‌اند یا نه. [۴۱]

چنین خاندانی که اینچنین به تشیع علاقمند بوده و فرزندشان شاگرد علمای درجه اول شیعه در بغداد بوده، نمی‌تواند افرادی عادی و غیر تحصیل کرده باشند. دست کم در بادی امر چنین به نظر می‌آید. بسا بعدها شاهی بر این امر به دست آید.

نام تعدادی از خزاعیان عالم و واعظ این دوره را در الفهرست منتجب الدین می‌توان یافت که برخی پیش از ابوالفتوح و کسانی از نسل پس از وی از جمله برادر زاده او «ابوسعید احمد بن محمد بن احمد» است که منتجب الدین او را «ابن اخی الشیخ الامام جمال الدین ابوالفتوح» معرفی کرده است. [۴۲]

تنها به اجمال اشاره کنم که تا به امروز بخشی از عرب‌های خراسان را به نام عرب خزاعی می‌شناسیم که بی‌گمان از نسل همان خزاعه معروف است.

#### خزاعه در عراق و لبنان

بخش بزرگی از طوایف خزاعه در قرون بعد در عراق مستقر شدند و چنان که می‌دانیم این جماعت در جنوب عراق به صورت عشایری زندگی کرده و شیعه بودند. این گروه را خزاعل و منسوب به آنان را خزعلی می‌خوانند. به نقل منابع نسب شناسی، خزعل نوعی تحریف در کلمه خزاعه است و به هر روی ریشه خزاعل که در دیوانیه عراق ساکن هستند و شمار فراوانی در حاشیه فرات زندگی می‌کنند از همان قبیله خزاعه قحطانی است. نیز گفته شده است که نسب معظم این گروه به دعبل بن سلمان بن مسرد (کذا!) خزاعی می‌رسد [۴۳]. کحاله نوشته است که اصل اینان از خزاعه و جدشان علی بن دعبل خزاعی است و نسب او به سلیمان بن سرد خزاعی می‌رسد. وی می‌افزاید اینان نخستین عشایری بودند که در جنوب عراق ساکن شدند [۴۴]. همو به نقل از منبعی دیگر [۴۵] افزوده است که اینان دختران خود را تنها به کسی از خزعلی‌ها یا از علوی‌ها می‌دهند و حتی اگر بزرگترین افراد از کوچکترین دخترانشان خواستگاری کنند دختر به او نمی‌دهند. جماعت اینان پس

از آن که حکومت عثمانی حسن پاشا - که از همین گروه بود - را به حکومت بغداد گماشت در اطراف فرات پراکنده و مستقر شدند.[۴۶]

در حال حاضر هم قبیله خزاعه یکی از قبایل بسیار مهم عراق است که نقش تعیین کننده در سرنوشت سیاسی این کشور می تواند داشته باشد. بر اساس اخبار درج شده در سایتها، در مورخه ۲۰۰۵/۱۰/۴ رؤسای قبیله خزاعه با ابراهیم الجعفری نخست وزیر عراق دیدار داشتند.

جماعتی از خزاعه از عراق به ایران آمدند و در شهرهای جنوبی پراکنده شدند. اینان به جز خزاعه ای هستند که در قرن اول و دوم پس از فتوحات در شهرهای مرکزی ایران و خراسان ساکن شده اند.

گفتنی است شهری در فلسطین با نام خزاعه وجود دارد که بر اساس آنچه گفته شده است، شعبه ای از خزاعه در آن اسکان یافته و لذا به این نام نامیده شده است. این شهرک در بیرون خان یونس شرقی قرار دارد و اخبار مربوط به آن را در سایت های فلسطینی فراوان می توان ملاحظه کرد.

#### خزاعه در بعلبک

جماعتی از خزاعه به بعلبک رفته و تشیع را در آنجا گسترش دادند. از آن جمله آل حرفوش هستند که به نوشته نویسنده تاریخ بعلبک نسب آنان به حرفوش خزاعی قحطانی می رسد که در اصل از خزاعه عراق هستند. حکومت در بقاع لبنان و بعلبک برای سه قرن متوالی در اختیار آل حرفوش بوده است. یک نقل حکایت از آن دارد که حرفوش خزاعی یکی از فرماندهان فتوحات بوده است که ابو عبیده جراح وی را فرمانده فتح بعلبک کرده و نسل وی در آن ناحیه مانده و از امرای آن دیار شده اند.[۴۷]

اما روشن است که این حرفوش مربوط به زمان ابو عبیده جراح نبوده و به دوره های متأخر باز می گردد. اما تردیدی نیست که میان آل حرفوش خزاعی با خزاعه عراق پیوندی استوار بوده است. نویسنده کتاب قبیله خزاعه فی الجاهلیه و الاسلام - که خود حرفوشی است - از پدرش که نسابه بوده نقل می کند که او آل حرفوش را از خزاعه می دانسته است (همان، ص ۱۳۰). جماعت یاد شده سالها با دولت عثمانی درگیر بودند و بارها و بارها مورد فشار و حمله آنان قرار گرفتند.

به نظر می رسد که یکی از کلیدهای اصلی تشیع لبنان را باید در میان همین آل حرفوش خزاعی جستجو کرد.

نزاع دولت عثمانی با خزاعه عراق هم بسیار طولانی بوده و یکی از محلات اصلی استقرار خزاعه در حله بوده است. بنابراین تشیع حله هم به نوعی با تشیع خزاعه در پیوند با یکدیگر است. شرحی طولانی از درگیریهای

دولت عثمانی را با خزاعه در حله و نواحی آن نویسنده کتاب قبیلۀ خزاعۀ فی الجاهلیۀ و الاسلام ( صص ۱۳۱ - ۱۳۴) آورده است. نویسنده یاد شده اشاره ای به مهاجرت‌های خزاعه به ایران ندارد.

منابع :

- [۱] . طبقات المحدثین باصبهان، ج ۲، ص ۳۴
- [۲] . در باره چهره‌های برجسته این خاندان که دست کم تا قرن سوم در زمره علما و محدثان شیعه بودند بنگرید به: میراث مکتوب شیعه، ص ۶۸، مدخل ۱. گفتنی است که این خاندان از موالی طایفه شیعی بنی‌اسد بودند
- [۳] . نقض، ص ۱۹۸.
- [۴] . الفهرست منتجب الدین، ص ۳۶
- [۵] . تفصیل این خبر را بنگرید در: انساب الاشراف ۷۲/۱.
- [۶] . بنگرید: قبیلۀ خزاعه فی الجاهلیۀ و الاسلام، ۱۰۷.
- [۷] . قبیلۀ خزاعۀ فی الجاهلیۀ و الاسلام، ص ۱۱۷.
- [۸] . سبل الهدی و الرشاد: ۲۰۳/۵.
- [۹] . الاصابه: ۱۶۴/۱.
- [۱۰] . تاریخ یعقوبی، ۱۵۷/۲.
- [۱۱] . تاریخ الطبری: ۳۶۹/۴.
- [۱۲] . معجم قبائل العرب: ۳۳۹/۱.
- [۱۳] . الجمل: ۱۷۱.
- [۱۴] . وقعۀ صفین : ص ۳۸۱.
- [۱۵] . وقعۀ: ۲۰۵.

- [۱۶]. وقعة: ۲۳۳.
- [۱۷]. المحبر: ۴۹۰.
- [۱۸]. جمهرة انساب العرب، ص ۲۳۸.
- [۱۹]. بنگرید: یعقوبی: ۲: ۱۵۷.
- [۲۰]. الجمل مفید: ۵۰.
- [۲۱]. الجمل: ۲۳۱.
- [۲۲]. وقعة صفین: ۲۴۷.
- [۲۳]. وقعة صفین: ۳۸۲.
- [۲۴]. الجمل مفید: ۵۰.
- [۲۵]. رجال طوسی: ص ۴۹.
- [۲۶]. یعقوبی: ۲: ۳۱۹.
- [۲۷]. اخبار الدولة: ۲۲۰. در این صفحه در میان اسامی هفتاد نفر از دعوات آنان در بلاد مختلف، نام ده نفر از خزاعه دیده می‌شود.
- [۲۸]. اخبار العباسیة الدولة، ص ۲۷۴، و بنگرید به المحبر: ص ۴۶۵ که خزاعیان از میان نقبای عباسیان را می‌تواند در آنجا ملاحظه کرد)
- [۲۹]. یعقوبی: ۳۱۹/۲.
- [۳۰]. اخبار الدولة: ص ۲۷۵.
- [۳۱]. معجم البلدان: ۲۵۲/۳.
- [۳۲]. نجاشی: ۲۷۷.
- [۳۳]. رجال، ص ۳۶۰.
- [۳۴]. كشف الغمه: ۲/۲۴۵، بحار: ۱۲۲/۷۵.



- [۳۵]. خاتمه الطبع تفسیر ابوالفتوح، ص ۶۱۶.
- [۳۶]. لسان المیزان، ج ۳، ص ۴۰۴.
- [۳۷]. خاتمه الطبع، ص ۶۱۶ - ۶۱۷.
- [۳۸]. ابوالفتوح رازی، گوشه‌هایی از زندگی و برگهایی از تفسیر ابوالفتوح رازی (ص ۱۷ - ۱۸).
- [۳۹]. تاریخ الاسلام ذهبی: سال ۴۸۵، ص ۵۴۵.
- [۴۰]. خاتمه الطبع تفسیر پنج جلدی ابوالفتوح چاپ مجدد در: بزرگان ری، بخش اول، ص ۶۴ چاپ کنگره حضرت عبدالعظیم، ۱۳۸۲.
- [۴۱]. بنگرید: بزرگان ری، ص ۶۵ - ۶۶.
- [۴۲]. الفهرست، ص ۳۷، ص ۲۴.
- [۴۳]. القبائل العراقیه - یونس السامرائی، بغداد ۱۹۸۹ - ۲۰۷/۱.
- [۴۴]. معجم قبائل العرب: ۳۴۰/۱.
- [۴۵]. عامان فی الفرات، عبدالجبار فارس، ص ۸۲.
- [۴۶]. معجم قبائل العرب: ۳۴۰/۱.
- [۴۷]. بنگرید: دوانی القطوف فی تاریخ بنی معلوف، ص ۱۵۵، تاریخ بعلبک، میخائیل الوف البعلبکی، ص ۸۶، تاریخ بعلبک؛ حسن عباس نصرالله، ص ۲۲۴/۱.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/745>

## جنبش مشروطه از دیدگاه امام خمینی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۴ / ۱۳۸۵

چکیده: به طور قطع یکی از ویژگی‌های امام خمینی (ره) آگاهی از تاریخ بود، این مسأله با نگاهی اجمالی به سخنان امام که مملو از استشهادات تاریخی است کاملاً روشن است. گرچه حضرت امام پیرامون بسیاری از مسائل دوره اخیر اظهار نظر فرموده‌اند اما ما تنها به آنچه که پیرامون مشروطه و احیاناً نهضت تنباکو بیان شده می‌پردازیم. از آنجا که ممکن است عنوان فوق قدری ابهام داشته باشد لازم است مطلبی را مقدمتاً بیان کنیم:

جنبش مشروطه از دیدگاه امام خمینی

۸ تیر ۱۳۸۵

پژوهشگر: رسول جعفریان

چکیده: به طور قطع یکی از ویژگی‌های امام خمینی (ره) آگاهی از تاریخ بود، این مسأله با نگاهی اجمالی به سخنان امام که مملو از استشهادات تاریخی است کاملاً روشن است. گرچه حضرت امام پیرامون بسیاری از مسائل دوره اخیر اظهار نظر فرموده‌اند اما ما تنها به آنچه که پیرامون مشروطه و احیاناً نهضت تنباکو بیان شده می‌پردازیم. از آنجا که ممکن است عنوان فوق قدری ابهام داشته باشد لازم است مطلبی را مقدمتاً بیان کنیم:

دانش تاریخ در قرآن در شکل ابزاری جهت آموزش اندیشه و اخلاق و به عنوان یک معلم، جایگاه مناسبی را به خود اختصاص داده‌است. به همین دلیل در طلیعه تدوین علوم اسلامی، مسلمین به تاریخ با احترام زیادی نگاه کرده و به دلایل متعددی و از جمله اهمیت تاریخ در قرآن، با شوقی کم‌نظیر به نگارش سیره رسول الله (ص) و نیز تاریخ دولت‌های اسلامی به صورت یک امر عادی درآمده و اکثر آنان واجد آگاهی تاریخی بوده‌اند. اهمیت داشتن آگاهی‌های تاریخی را امیر المؤمنین علیه‌السلام به شکل جالب توجهی و در موارد متعددی گوشزد کرده‌اند.

متأسفانه در دوره‌های اخیر، تاریخ اهمیت خود را در حوزه‌های دینی از دست داده و آن مقدار نیز که مورد توجه قرار گرفته منحصرآتاریخ صدر اسلام آن هم به ضرورت بحث در حول و حوش درگیری‌های فرقه‌ای بوده است آن مقدار نیز که در دانشگاه‌های ما دانش‌تاریخ مورد توجه قرار گرفته در مجموع نه تنها فاقد

تحقیقات علمی بوده بلکه نگرش حاکم بر آنها نیز همانند سایر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی همان نگرش‌های شرک آلود غرب بوده است.

عدم وجود هشپاری تاریخی که وجودش تأثیر عمیقی در آگاه ساختن فرد به زمان خودش دارد موجب خسارت‌های فراوانی شده که مهم‌ترین آنها در میان قشری خاص موجب بی‌تعهدی نسبت به تحولات جاری و ناهشپاری در برخورد با دگرگونی‌های سیاسی گردیده است. به یقین یکی از دلایل زودباوری برخی از رهبران مذهبی که بعضاً فریب برخی جناح‌های روشنفکری را خوردند.

همین نبودن و نداشتن تجربه‌های تاریخی است که در فهم اوضاع و شرایط حاکم و چگونگی تغییر و تحول جامعه نقش بسیار مهمی دارد. این مسأله به خصوص در فهم حوادث تاریخ معاصر، اهمیت ویژه خود را داراست.

#### نگرش تاریخی امام

به طور قطع یکی از ویژگی‌های امام خمینی (ره) آگاهی از تاریخ بود، این مسأله با نگاهی اجمالی به سخنان امام که مملو از استشادات تاریخی است کاملاً روشن است. طبعاً چنین آگاهی تاریخی در کنار دهها عامل فکری و تربیتی دیگر، به عنوان یک عامل در تکوین شخصیت عظیم امام به حساب می‌آید. نتیجه این امر پیش‌بینی‌های خاص سیاسی حضرت امام بود که برای بسیاری دیگر حتی قابل تصور نیز نبوده است و درست در همین مورد و نظایر آن است که امام از سایرین ممتاز گردیده است.

وجود آگاهی تاریخی در درون شخصیت فکری امام باعث شد تا امام از ابتدا نه تنها به صورت یک شخصیت سیاسی خود را وارد صحنه کند بلکه به عنوان یک رجل سیاسی موفق، دست تمام مخالفین و توطئه‌گران را شناخته و آنان را به موقع در برابر عمل انجام شده قرار دهد. لازمه داشتن موضع تهاجمی، آن هم موضعی که همراه با غلبه و پیروزی باشد تنها وقتی میسر است که فرد نسبت به تجارب تاریخی مربوط با تاریخ معاصر جهان و کشور خویش مطلع باشد.

امام با دارا بودن هشپاری تاریخی نه چون ساده‌انگارانی که تنها اطراف خویش را، آن هم ظاهرش را می‌بینند بلکه با تسلط بر زوایای مختلف تاریخی و سیاسی جامعه و توجه به عمق تحولات اجتماعی، توانست رشته کار را به دست گرفته و آن را هدایت کند.

کتاب کشف الاسرار به خوبی نگرش تاریخی امام را نسبت به مسایل مختلف و از جمله مسایل معاصر در دوره دیکتاتوری نشان می‌دهد، داشتن یک نگرش سیاسی و مطرح کردن مسایل مختلف فکری در یک قالب

تاریخی، نشان دهنده عمق نگرش تاریخی امام است. البته امام مورخ نیست اما به عنوان یک متفکر، از تاریخ به شکل مناسب خود بهره‌گیری می‌کند چنانچه قرآن نیز در حیطه وظیفه انسان‌ساز خود کتاب تاریخ نیست اما نگرش تاریخی - فرهنگی خود را همراه با آوردن استشهادات تاریخی به شکل دقیق و مؤثر برای آموزش آموزه‌های فرهنگی خود مورد استفاده قرار می‌دهد.

نگاه امام به تحولاتی که در زمان حیات ایشان رخ داده یک نگاه سیاسی - تاریخی بوده و بدین جهت دقیقاً بعدها از آنها در جریان‌هدایت و رهبری انقلاب عظیم اسلامی ایران به خوبی استفاده شده است. آن تجربه‌های تاریخی، بخشی از شخصیت سیاسی امام را ساخته و در عمل تأثیر قابل ملاحظه‌ای روی سیاست ایشان در اداره انقلاب و کشور داشته است.

امام فرموده‌اند: من در بعضی مجالش زمان رضاخان در مجلس رفتم به عنان یک تماشاگر. [۱]

این مسأله امری است که اساساً با در نظر گرفتن وضع فکری و فرهنگی روحانیت در آن دوره می‌تواند قابل توجه باشد.

برای اینکه عمق نگرش تاریخی امام را دریابیم به نصیحتی که امام در جریان نهضت ملی به مرحوم آیه الله کاشانی کرده توجه می‌کنیم: به کاشانی نوشتیم که لازم است برای جنبه دینی نهضت اهمیت قائل شود. او به جای اینکه جنبه مذهبی را تقویت کند و بر جنبه سیاسی چیرگی دهد به عکس رفتار کرد به گونه‌ای که رئیس مجلس شورای ملی شد و این اشتباه بود. [۲]

چنین بینشی از امام در آن شرایط نمی‌تواند از کسی باشد که نقش عوامل فرهنگی و سیاسی را در تکوین و ایجاد یک انقلاب در یک مسیر تاریخی نمی‌شناسد.

این هشجاری دقیقاً معلول یک نگرش قوی مذهبی همراه با داشتن یک بینش تاریخی از مسأله تحول و دگرگونی در جامعه است.

تاریخ از نقطه نظر امام که برگرفته از بینش خود قرآن است به عنوان وسیله‌ای برای عبرت بر روی آن تأکید شده است. امام فرمودند: تاریخ و آنچه که به ملتها می‌گذرد این باید عبرت باشد. [۳]

امام و ضرورت نوشتن تاریخ

اهمیت تاریخ در نظر حضرت امام باعث شد تا تأکید بیشتری بر نگارش تاریخ از طرف ایشان صورت گیرد. در یک سخنرانی در سال ۵۷ ایشان با اشاره با حضور بیش از ۴۵ هزار مستشار آمریکایی یا آنچه بعضی

می‌گویند شصت هزار کارشناس فرمودند: «... اینها قصه‌هایی است که تاریخ باید ثبت کند، بعداً بفهمند که وضع ایران چه بوده است.» [۴]

و در جای دیگر فرمودند: «ما شاهد قتل عام مسجد گوهرشاد جنب حرم مطهر ثامن الائمه علیهم السلام بودیم. ما شاهد چیزهایی بودیم که تفصیل آن در تاریخ آتیه ثبت خواهد شد.» [۵]

همچنین حضرت امام در سال ۶۱ خطاب به دانش‌آموزان فرمودند:

«امروز دانش‌آموزان باید سعی کنند تاریخ انقلاب اسلامیمان را و نقش وحدت خودشان و دانشگاهیان را با روحانیون بیاموزند.» [۶]

حضرت امام در یکی از آخرین پیام‌های خود خطاب به مسئول وقت مرکز اسناد انقلاب اسلامی اهمیت نگارش تاریخ انقلاب اسلامی و اصولی که باید در آن رعایت شود تذکر فرمودند. [۷]

امام و تحلیل واقعه مشروطه

گرچه حضرت امام پیرامون بسیاری از مسائل دوره اخیر اظهار نظر فرموده‌اند اما ما تنها به آنچه که پیرامون مشروطه و احیاناً نهضت تنباکو بیان شده می‌پردازیم. از آنجا که ممکن است عنوان فوق قدری ابهام داشته باشد لازم است مطلبی را مقدمتاً بیان کنیم:

ممکن است اظهار شود که اصولاً بیان تاریخ در گرو نقل اسناد و مدارک تاریخی بوده و بیان نگرش فردی که خود نه به عنوان یک مورخ رسمی بلکه تنها به عنوان متفکر و روحانی دین مطرح است نمی‌تواند مشکلی را حل کند پس چه لزومی در بیان این نظرات وجود دارد؟

این اشکال در واقع از یک خلط اساسی بین دو گونه کار تاریخی ناشی شده است گرچه حاوی اشکالات جزئی‌تری نیز هست که از جمله آنها بی‌توجهی به آشنایی حضرت امام با حوادث دوره معاصر از نزدیک است. چنانچه اشارات خود حضرت امام نشان می‌دهد، هم به صورت شفاهی و هم کتبی از مصادر بهره گرفته و در دوره‌های متأخر، خود ناظر حوادث بوده است.

ما در مورد تاریخ به دو شکل و در واقع در دو مرحله برخورد می‌کنیم یکی بررسی چگونگی وقوع حوادث از لحاظ کمی و کیفی است این که چه حادثه‌ای اتفاق افتاده، چگونه اتفاق افتاده و اساساً آیا این نقلیات درست است یا خیر، این کار طبعاً یک کار تاریخی است که انجام آن بر عهده مورخ است ولو رسماً بدین نام نامیده

نشود او باید با مشاهده عینی حوادث و یا شنیدن نقلیات شفاهی دیگران و با استفاده از کتب و اسناد، آنچه که حقیقتاً رخ داده بنویسد. #

کار دوم این است که ما بر اساس آنچه که از حوادث تاریخی در مورد مرحله اول شناختیم با توجه به دیدگاه‌های فکری خویش درمسند ارزیابی و ارزشیابی نشسته و می‌خواهیم از آن بهره‌گیری کنیم. حرکتی را که مورد تأیید ماست خصوصیات و تجارب آن را جدا کرده و حرکت‌هایی که در خلاف اصول فکری ما مشی کرده مسخماً مورد انتقاد قرار دهیم.

آنچه ما تحت عنوان امام و تحلیل مشروطه می‌خواهیم بشناسیم، نگرشی است که حضرت امام در تبیین خطوط فکری موجود در مشروطه ارائه داده است. این تبیین از یک سمت طبعاً متکی به نقل‌های تاریخی و از سمت دیگر مربوط به بینش دینی و فکری حضرت امام است که برای ما از این زاویه اهمیت دارد. چنین نگرشی متکی به یک بررسی کلی تاریخی، می‌تواند نتیجه مطلوب را برای ما داشته باشد. زمانی که قرآن به قضاوت در باره حضرت موسی (علیه السلام) و فرعون می‌نشیند لازم نمی‌بیند که همه‌اطلاعات ریز تاریخی را ارائه دهد بلکه تنها درسی را که از کلیت این حادثه می‌توان آموخت ارائه می‌دهد. طبعاً قرآن نیز یک کتاب تاریخی نیست. در اینجا ما برای تبیین نظرات امام، آنها را در چند قسمت بیان می‌داریم:

امام و تحلیل نقش روحانیت در نهضت‌های سده اخیر

در واقع اگر بنا باشد تاریخ معاصر نوشته شود به عنان اولین عامل باید سخن از روحانیت به میان آید روحانیتی که پرچم دار این نهضتها بوده و همیشه در تحریک و بسیج مردم نقش اول را دارا بوده است این تجربه‌ای است که هر کس اندکی در آن تردید کند یقیناً فاقد یک نگرش اصیل تاریخی است. البته این به معنای نفی نقش دیگران به صورت مثبت یا منفی نیست.

با این حال در دوره اخیر یعنی سال‌های پس از مشروطه، و به دلیل سلطه سیاسی و فکری مخالفان روحانیت، تاریخ معاصر به گونه‌ای نوشته شد که نه تنها خواستند سهم روحانیت را در مبارزات استقلال طلبانه از بین ببرند بلکه آنها را به عنوان عوامل ارتجاع و مسببان عقب ماندگی جامعه نشان دادند. ذکر سه نمونه از این منورالفکران کافی است، البته این صرف‌نظر از تلاش‌های استعمار و استبداد در دوره اخیر است که همگی در این جهت می‌کوشیده‌اند.

ملک‌زاده - فرزند ملک المتکلمین یکی از رهبران مشکوک در جنبش مشروطه - که سال‌ها در خدمت استبداد پهلوی بود در این باره می‌نویسد: «به عقیده کلیه محققینی که اوضاع اجتماعی ایران را تحت دقت و مطالعه

قرار داده‌اند سرچشمه همه بدبختی‌های این سامان و دورافتادن ایرانیان از کاروان تمدن جهان همانا انحراف آخوندها از جاده حقیقت و اصول مقدسه اسلام و پیروی آنها از هوای نفس‌می‌باشد و به جای آنکه ملت ایران را به طرف حق و عدالت و تمدن که نجات دنیا و آخرت در آن است هدایت کنند آنها را درمنجلاب خرافات و موهومات و فساد غوطه‌ور ساخته‌اند خودشان و عاقبت خودشان هم در همان مغاکی که جامعه را فرو بردند سرنگون شدند.» [۸]

آشکار است این اظهار نظر با آنچه در واقعیت تاریخ آمده منطبق نیست. شاید تنها نقل سخنی از کسروی در این باره بتواند پاسخگوی این مطالب باشد، آن هم کسروی که موضعش نسبت به روحانیت آشکار است. وی می‌نویسد:

این نکته را نباید فراموش کرد که مشروطه را در ایران علما پدید آوردند. در آن روزها که در ایران غول استبداد درفش افراشته، کسی را یارای دم زدن نبود، تنها علما بودند که دل به حال مردم سوزانیده گاهی سخنانی می‌گفتند. نمی‌گویم دیگران چیزی نمی‌فهمیدند؛ می‌گویم یارای دم زدن نداشتند. شماره‌های حبل‌المتین را بخوانید. در آن زمان که تودهٔ انبوه در بستر غفلت خوابیده و هرگز کاری به نیک و بد کشور نداشتند، در اسپهان علما دست به هم داده، به رواج پارچه‌های وطنی می‌کوشیدند... در بسیاری از شهرها علما پیشقدم گردیده دبستانها برپا می‌نمودند... سپس هم دیدیم که بنیاد مشروطه را علما گزاردند. [۹]#

میرزا ملکم‌خان پدر روشنفکران ایرانی نیز می‌گوید:

«دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها طایفه علما و اکابر فئاتیک هستند.» [۱۰]

این گونه سخن گفتن از منورالفکرانی که نه تنها روحانیت بلکه به تبع تجربه غرب می‌خواستند دین را نیز به کناری بگذارند طبیعی است، تأسف از این جاست که افرادی چون ملکم که اتفاقاً اهل رشوه هم بود در واگذاری امتیاز لاتاری سهم است، میرزا حسین‌خان کسی بود که به نظر الگار «از نفوذ بیگانگان مخصوصاً انگلیس به عنوان عوامل جلوانداز اصلاح استقبال می‌کردند.» [۱۱]

قضاوت سید حسن تقی‌زاده هم که در تاریخ معاصر ایران، نقش‌های متفاوت و مشکوکی داشته در این باره دوپهلوی و البته متأثر از همان نگره‌ای است که می‌کوشد در ادبیات رضاخانی، روحانیت را عامل مشکلات بدانند. با این حال، قدری انصاف هم در آن البته با بیان موزیانه هست. وی می‌گوید:

«مردم که در مالاها گذشته از فساد و شرارتشان یک تکیه گاهی بر ضد استبداد و ظلم بی‌زمام دولت می‌دیدند آنها را مظهر افکار عامه ملی و مرکز قوت اجتماعی و ملجأ مظلومین حساب می‌کردند و بدین جهت وقتی

که عقائد عامه پر از شکایت بر ضد خرابکاری دولت شد و از عدم رضایت اوضاع اداره مملکتی اشباع گردید برای بلند شدن بر ضد اداره دولت مرکز، مصونی لازم داشتند که از تجاوز دولت ایمن باشند و برای همین ملاها را علم کرده و پیش انداختند و چون ملاها در اجرای مقاصد خود به عامه و ملت محتاج بودند و مردم هم در اجرای مقاصد خود به ملاها، به همین دلیل ملاها نمی‌توانستند تماماً مقصود خود را اجرا بکنند و ناچار بودند که یک قسمتی هم از مقاصد مردم را در جزو پروگرام و تقاضای خود داخل کنند.» [۱۲]

اعتماد مردم به روحانیت در جریان انقلاب اسلامی نشان داد که نه تنها کارهای سیاسی رضاخان و پسرش، بلکه بازی‌های روشنفکران نیز بی‌ثمر و بی‌اثر بوده است. در عین حال امام پیرامون نقش محوری روحانیت بارها به صراحت و بی‌پرده تأکید کردند.

امام ضمن یک سخنرانی در سال ۵۷ فرمودند:

«در این جنبشهایی که در این طول زمانی که ما بودیم در آن، یا نزدیک به ما بوده، در این جنبشها کسی که قیام کرده باز از این طبقه (روحانیون) بودند طبقات دیگر هم همراهی کردند لیکن اینها ابتدا شروع کردند. در قضیه تنباکو اینها بودند که به هم زدند اوضاع را، در قضیه مشروطه اینها بودند که جلو افتادند و مردم هم همراهی می‌کردند با آنها، در این قضایای دیگر هم روحانیت با شما همه رفیق بوده است.» [۱۳]

و در جای دیگری در سال ۵۸ فرمودند:

«این صد سال اخیر را وقتی ما ملاحظه کنیم هر جنبشی که واقع شده است از طرف روحانیون بوده است بر ضد سلاطین، جنبش تنباکو بر ضد سلطان وقت آن بوده است، جنبش مشروطه بر ضد رژیم بود البته با قبول داشتن رژیم، عدالت می‌خواسته‌اند ایجاد کنند.» [۱۴]

و در جای دیگر در سال ۵۰ فرمودند:

«باید ملت اسلام بدانند خدمت‌هایی که علمای دینی به کشورهای اسلامی در طول تاریخ کرده‌اند قابل شمارش نیست در همین اعصار اخیر نجات کشور از سقوط قطعی مرهون مرجع وقت (مرحوم میرزای شیرازی) و همت علمای مرکز بود، حوزه‌های علمیه و علمای اعلام همیشه حافظ استقلال و تمامیت ممالک اسلامی بوده‌اند خدمت‌هایی را که با الهام از اسلام برای آرامش و حفظ انتظامات کشورها کرده‌اند عشیری از اعشار آن را دولت‌ها و قوای انتظامی نکردند با آنکه هیچ تحمیلی بر بودجه مملکت نداشته‌اند.» [۱۵]#

امام روی نهضت‌های روحانی که در واقع متکی بر مرجعیت است تکیه خاص داشته و آنچه در حول و حوش آنهاست و به شکلی در ادامه اهداف آنها، از نظر ایشان قابل تأیید است مثلاً: برخی از جریان‌های مشروطه



و کلیت جریان تنباکو، نهضت حاج آقا نورالله در اصفهان و قم بر ضد رضاخان و نیز حرکت مرحوم آقا میرزاصادق آقا تبریزی و نیز مرحوم انگجی در آذربایجان مورد تأیید ایشان قرار گرفته است. [۱۶]

با شناخته شدن قدرت روحانیت در جریان تنباکو و سایر نهضت‌ها، دشمنان خارجی کوشیدند تا این قدرت را از صحنه سیاسی جامعه ایران حذف کنند. امام در این باره می‌فرماید:

«قضیه تنباکو در زمان مرحوم میرزا به اینها (غریبها) فهماند که با یک فتوای یک آقای که در یک ده در عراق سکونت دارد یک امپراطوری را شکست داد و سلطان وقت هم با همه کوششی که کرد برای اینکه حفظ بکند آن قرارداد را نتوانست حفظ بکند ... اینها فهمیدند باید این قدرت را بگیرند، تا این قدرت زنده است نمی‌گذارد که اینها هر کاری دلشان بخواهد بکنند و دولت‌ها عنان گسیخته باشند و هر طوری دلشان بخواهد عمل بکنند و لهذا با کمال کوشش تبلیغات کردند بر ضد روحانیت.» [۱۷]

نقش منورالفکرها در کنار نهادن روحانیت در مشروطه

امام با اینکه در جریان این نهضت‌ها بر نقش روحانیت تأکید گسترده دارد، در مواردی به نقاط ضعف آنان و نیز شکستهایی که نصیب آنان شده اشاره فرموده است:

«البته گاهی مثل همان قضیه میرزای شیرازی که همه ایران با هم تبعیت کرده‌اند پیروز بوده‌اند و گاهی هم شکست می‌خوردند.» [۱۸]

تکیه بر این موارد برای عبرت آموزی روحانیت مطرح گردیده به طوری که با علت‌یابی این شکستها این بار در جریان انقلاب اسلامی بیشتر مراقب رفتار سایر چهره‌های فکری شریک در انقلاب باشند.

در جریان مشروطه، جدای از نقشی که سیاست خارجی و یا عناصر وابسته به دربار در جریانات داشتند دو قشر روحانی و منورالفکرکار اصلی را بر دوش داشتند. نقش روحانیت در پیدایش جنبش و نیز آرمان دفاع از مردم استوار بود اما منورالفکران در باروری فکری مشروطه از زاویه ترویج فکر غرب تلاش می‌کردند و طبعاً در این مسیر نمی‌توانستند هماهنگی با فکر دینی و نماینده آن روحانیت داشته باشند.

ضعفی که برخی از چهره‌های روحانی از خود بروز دادند این بود که فریب برخی از رفتارهای روشنفکران را خورده و همراه با آنان و برای پیروزی فکر آنها تا جایی پیش رفتند که عاقبت خود را شکست خورده یافتند. امام در این باره می‌فرماید:

«از اول که مشروطه را اینها درست کردند این شیاطین که متوجه مسایل بودند روحانیون و مؤمنینی که تبع آنها بودند بازی دادند اینهارا، خدعه کردند، متمم قانون اساسی را قبول کردند و اینها، لیکن وقت عمل، عمل نکردند به متمم قانون اساسی یعنی پنج نفر مجتهد در مجلس نیاوردند.» [۱۹]

کار متمم قانون اساسی در باره نظارت مجتهدین از آن شیخ شهید نوری بود که بعد از این، از آن سخن خواهیم گفت. در واقع آنچه مسلم است اینکه شیخ شهید نوری این خدعه را نخورد اما دیگران دیر متوجه قضیه شدند گرچه هم شیخ و هم سید عبدالله به دست همان مشروطه خواهان از صحنه خارج شدند. در این باره امام می فرماید: #

«ببینید چه جمعیت‌هایی هستند که روحانیین را می‌خواهند کنار بگذارند همان طوری که در صدر مشروطه با روحانی این کار را کردند و اینها زدند و کشتند و ترور کردند همان نقشه است. آن وقت ترور کردند سید عبدالله بهبهانی را، کشتند مرحوم نوری را و مسیر ملت را از آن راهی که بود برگرداندند به یک مسیر دیگر و همان نقشه الان هست که مطهری را می‌کشند فردا هم شاید من و پسفردا هم یکی دیگر را.» [۲۰]

ما نظیر همین تجربه را در مقطع دیگری از تاریخ خود یعنی نهضت ملی شدن نفت شاهد بودیم. تجربه‌ای که نشان داد روحانیتی که نقش تعیین کننده‌ای در تعمیق این نهضت داشت چگونه توسط منورالفکران به کناری نهاده شده و حتی متهم به انواع تهمت‌ها گردیدند. گرچه عاقبت خود نیز نتوانستند رشته کار را حفظ کرده و از نظر سیاسی دچار وضع بدتری شدند.

این تجربه هم در مشروطه رخ داد و هم در نهضت نفت، طبعاً امام با هشیاری تاریخی از این تجربه عبرت کافی گرفته و این بار موضع‌برتری در برابر قسمتی از روشنفکران مذهبی غربگرا اتخاذ کرد، زمانی که این افراد کوشیدند تا در دولت موقت، قدرت را از دست امام بگیرند یا در زمانی بنی صدر خواستند اثبات کنند مردم چند درصد او را بیش از امام دوست دارند، امام با موضع‌گیری‌های معقول و به پشتوانه هشیاری مردم، آنان را به کناری نهاد. در غیر این صورت یکبار دیگر نیز روحانیت دچار خدعه و نیرنگ منورالفکران شده بود. حضرت امام آنها را پله پله از نردبانی که فکر می‌کردند روحانیت برای ترقی آنان درست کرده، پایین کشیدند.

حضرت امام در باره شگردی که در مشروطه عمال سیاست خارجی برای جایگزینی غریزده‌ها به جای روحانیت به کار بستند، می فرماید:

«از آن طرف عمال قدرت‌های خارجی و خصوصاً در آن وقت انگلستان در کار بودند که اینها را از صحنه خارج کنند یا به ترور و یا به تبلیغات. گویندگان آنها کوشش کردند به اینکه روحانیون را از دخالت در سیاست خارج کنند و سیاست را بدهند به دست آنهایی که می‌توانند به قول آنها، یعنی فرنگ رفته‌ها و غربزده‌ها و شرق‌زده‌ها و کردند آنچه را کردند. یعنی اسم مشروطه بود و واقعیت استبداد، آن استبداد تاریک ظلمانی شاید بدتر از زمان، و حتماً بدتر از زمان‌های سابق.» [۲۱]

از مسایلی که زمینه این جایگزینی را فراهم کرد این بود که روحانیت با سرخوردگی از برخی از قضایا خود را کنار کشید، آنها در بحبوحه داغی جریانات حضور داشتند اما متأسفانه بعد از اوج‌گیری انحرافات، آن عده که در قید حیات بودند تنها به درس و بحث‌خاص خود پرداختند گرچه زندگی دینی توده‌های مسلمان و حفظ اسلام در وجود آنها نیز به دست آنان بود، امام در این باره می‌فرماید:

«ر جنبش مشروطیت همین علما در رأس بودند اصل مشروطیت اساسش از نجف به دست علما و در ایران به دست علما شروع شد و پیش رفت این قدر که آنها می‌خواستند که مشروطه تحقق پیدا کند و قانون اساسی در کار باشد شد، لیکن بعد از آنکه شد، دنباله‌اش گرفته نشد. مردم بی‌طرف بودند روحانیون هم رفتند هر کس سراغ کار خودش.» [۲۲]

و در جای دیگر نیز حضرت امام فرمودند:

«اگر روحانیون، ملت، خطبا، علما، نویسندگان، روشنفکران متعهد سستی بکنند و از قضایای صدر مشروطه عبرت نگیرند به سر این انقلاب آن خواهد آمد که به سر انقلاب مشروطه آمد.» [۲۳]#

و نیز در جای دیگری می‌فرماید:

«.. و مثل زمان مشروطیت نشود که آنها که اهل کار بودند مایوس بشوند و کنار بروند، که در زمان مشروطیت همین کار را کردند و مستبدین آمدند و مشروطه خواه شدند و مشروطه خواهان را کنار زدند.» [۲۴]

جدای از یاسی که بر بعضی از روحانیون عارض شد، مشکل دیگری نیز روحانیت دچار آن بود و آن اینکه صرف‌نظر از اختلافات فکری موجود بین موافقین و مخالفین، کسانی نیز عملاً بین روحانیون اختلاف افکنی می‌کردند، و بی‌توجهی روحانیت به این مسأله، باعث شد تا آن قدر دوگانگی بوجود آید که کسانی از آنها حتی در برابر به شهادت رساندن شیخ فضل‌الله سکوت کنند امام در این باره می‌فرماید:

«تاریخ درس عبرت است برای ما، شما وقتی تاریخ مشروطیت را بخوانید می‌بینید که مشروطه بعد از اینکه ابتدا پیش رفت، دست‌هایی آمد و تمام مردم ایران را به دو دسته تقسیم بندی کرد. نه ایران تنها، از روحانیون

بزرگ نجف یک دسته مخالف یک دسته طرفدار مشروطیت یک دسته دشمن مشروطه، علمای خود ایران یک دسته طرفدار مشروطه یک دسته مخالف مشروطه ... همانمستبدین بعدها آمدند و مشروطه را قبضه کردند و رساندند به آنجایی که دیدید و دیدیم ... در ایران هم بین علما همین جوراختلافات را ایجاد کردند و اینطور نبود که خود به خود ایجاد شد ایجاد کردند در بین آنها. ما باید از این تاریخ درس عبرت بگیریم که مبادا یک وقتی در بین شما آقایان روحانیون، بیفتند اشخاصی یا در بین مردم و سوسه کنند و خدای نخواستہ آن امری که در مشروطه اتفاق افتاده در ایران اتفاق بیفتند!» [۲۵]

امام و دفاع از موضع شهید شیخ فضل الله نوری

از نکات مهمی که در پیش تاریخ امام پیرامون مشروطیت، حائز اهمیت است دفاع از موضع شهید نوری است. منورالفکران مشروطه خواه با تمام قوا شیخ را به عنوان دفاع مستبد و حامی استبداد معرفی کرده و او را به عنوان سبیل دفاع از حکومت مشروعه، مورد حمله قرار دادند.

مشروطه خواهان پس از پیروزی مجدد در سال ۱۳۲۷ ق با اینکه افرادی چون عین الدوله - کسی که استبدادش مشروطه را پدید آورد و بعداً نیز به عنوان فرمانده نیروهای محمد علی شاه تبریز را در محاصره داشت - را بخشیدند و چند بار نیز به وزرات رساندند، و همین طور سپهدار تنکابنی و دیگر مستبدان را، اما شیخ را به اتهام مخالفت با مشروطه شهید کردند.

برخورد مورخان روشنفکر نیز با شیخ همین بوده است تنها کسی که در این دوره از شیخ به دفاع برخاست مرحوم جلال آل احمد بود که شهادت شیخ را علامت استیلای غربزگی در این کشور دانست. [۲۶]

با پیروزی انقلاب اسلامی که در واقع پیروزی تفکر اسلامی بر اندیشه های غربی بود، امام به دفاع از شیخ برخاست به خصوص از اقدامی که شیخ برای تصویب متمم قانون اساسی و اصل مربوط با نظارت پنج تن از مجتهدین بر مصوبات مجلس داشت. امام در این ارتباط فرمودند: #

« ... لیکن راجع به همین مشروطه و اینکه مرحوم شیخ فضل الله رحمه الله ایستاد که: مشروطه باید مشروعه باشد قوانین باید قوانین اسلام باشد در همان وقت که ایشان این امر را فرمود و متمم قانون اساسی هم از کوشش ایشان بود. مخالفین، خارجی ها که چنین قدرتی را در روحانیت می دیدند کاری کردند در ایران که شیخ فضل الله مجاهد مجتهد دارای مقامات عالیه را، دادگاه درست کردند و یک نفر منحرف، روحانی نما او را محاکمه کرد و در میدان توپخانه شیخ فضل الله را در حضور جمیعت به دار کشیدند.» [۲۷]

امام در سال ۴۳ آنجا که از شاه می‌خواست تا به قانون اساسی - که ثمره تلاش علما و مجاهدت اقشار مختلف بود - عمل کند بر روی همان متمم و اصل نظارت مجتهدین تکیه می‌کرد:

«با این متمم قانون اساسی عمل کنید که علمای اسلام در صدر مشروطیت برای گرفتن آن و رفع اسارت ملت جان دادند.» [۲۸]

آنچه در مورد شیخ اهمیت دارد این است که چگونه او در مقابل علمای بزرگ نجف که پشت سرهم در دفاع از مشروطه فتوا می‌دادند، با آنان مخالفت نمود. در این باره باید گفت گرچه شیخ آنها را درک کرده و مقام علمی و مرجعت آنان را قبول داشت امامت‌توجه بود که دوری آنها از محیط تهران و نیز وجود واسطه‌ها باعث شده تا به حقیقت قضایا پی نبرند. لذاست که حتی شهادت شیخ نیز آنها را متوجه خطر نکرده و واکنشی نشان ندادند، امام در باره شیخ فضل‌الله فرمودند:

«حتی قضیه مرحوم آقا شیخ فضل‌الله را در نجف هم یک جور بدی منعکس کردند که آنها هم صدایی از آن در نیامد این جوّی که ساختند در ایران و در سایر جاها، این جو اسباب این شد که آقا شیخ فضل‌الله را با دست بعضی از روحانیون خود ایران محکوم کردند، و او را آوردند به وسط میدان و به دار کشیدند و پای آن هم ایستادند و کف زدند و شکست دادند اسلام را در آن وقت و مردم هم غفلت داشتند از این عمل حتی علما هم غفلت داشتند.» [۲۹]

همچنین در مورد قاضی شیخ فرمودند:

«شما می‌دانید که مرحوم شیخ فضل‌الله نوری را کی محاکمه کرد؟ یک معمم زنجانی یک ملای زنجای محاکمه و حکم قتل او را صادر کرد وقتی معمم و ملا مهذب نباشد فسادش از همه بیشتر است.» [۳۰]

البته حساب مفسدی چون شیخ ابراهیم زنجانی از مقام مرجعیت در نجف جدا بود آنها با تمام خلوص و به خاطر دفاع از مردم در برابر ظلم ولی بدون توجه به مسایلی که در تهران اتفاق افتاد چنین برخوردی کردند و بعد از آن نیز که مرحوم آخوند متوجه قضیه گردید راهی ایران شد که همان روز به مرگ مشکوکی رحلت کرد.

مشروطه محدود و شکست خورده

صرفنظر از اینکه جنبش مشروطه از جنبه‌های سیاست خارجی و نیز توسعه فکر غربی مشکلاتی دارد جنبشی برای محدود کردن سلطنت و استبداد و تحقق حکومت قانون به حساب می‌آید، امری که شیخ نیز مدافع آن بود، اما در این جهت نیز مشروطه نتوانست به هدف خود برسد. امام در این باره فرمودند:

«مشروطه را آنها (علما) به پا کردند و دیگران آمدند و مشروطه را همان استبداد غلیظتر با اسم مشروطه، یک اسم بی‌مسمایی بود و گفته می‌شد که ما مجلس داریم و مشروطه داریم و مشروطه خواه هستیم لیکن استبداد به تمامی معنای خودش بر ما حکومت می‌کرد.» [۳۱]

و در جای دیگر فرمودند: #

«جنبش مشروطیت هم همین طور بود که از روحانیین نجف و ایران شروع شد مردم تبعیت کردند و کار را تا آنجا که توانستند آن وقت انجام دادند و رژیم استبداد را به مشروطه برگرداندند، لیکن خوب نتوانستند مشروطه را آن طور که هست درستش کنند متحققش کنند باز همان بساط بود.» [۳۲]

نقش سیاست خارجی در مشروطه از دید امام

آنچه که در بینش امام در جریان مشروطه قابل توجه است نقش سیاست خارجی در مشروطه است. این یکی از مسائل حساس تاریخ مشروطه است که در باره آن اظهار نظرهای متفاوتی ابراز شده است. آنچه اهمیت دارد این که حتی کسانی چون شیخ که «مشروطه را برخاسته از دیگ پلوی انگلیس می‌دانستند» این گونه نبود که بگویند بهبهانی یا طباطبایی که زحمات فراوانی کشیدند عامل بیگانه بوده‌اند، این مطلب برای شیخ و نیز پیروانش کاملاً مسلم و محرز بود. اما این منافات با آن نداشت که در میان منورالفکران و برخی دیگر، باشند کسانی که اعتماد به حمایت انگلیسی‌ها از مردم داشته و بعضاً وابسته مستقیم به آنان بودند. این افراد در میان صفوف مردم نفوذ کرده آنها را به داخل سفارت کشاندند و آن گونه ذلیلانه از شارژدافر برای پیروزی استمداد کردند.

حضرت امام نیز تحلیل خاص خود را از این زاویه دارند، این تحلیل شامل دو قسمت است که در واقع بیان دو جهت نفوذ انگلیسی‌ها در مشروطه است یکی جنبه سیاسی و منافع انگلیسی‌ها در برابر روس و دوم نسبت به نفوذ دادن فکر غربی برای از بین بردن دین. در این باره امام در کتاب ولایت فقیه چنین مرقوم فرموده‌اند:

«گاهی وسوسه می‌کنند که احکام اسلام ناقص است. مثلاً آیین دادرسی و قوانین فضایی آنچنان که باید و شاید نیست. به دنبال این وسوسه و تبلیغ، عمال انگلیس به دستور ارباب خود، اساس مشروطه را به بازی می‌گیرند و مردم را نیز طبق اسناد و شواهدی که در دست است فریب می‌دهند و از ماهیت جنایت سیاسی خود غافل می‌سازند. وقتی که می‌خواستند در اوایل مشروطه قانون بنویسند و قانون اساسی را از روی آن تدوین کنند مجموعه حقوقی بلژیکی‌ها را از سفارت بلژیک قرض کردند و چند نفری که من اینجا نمی‌خواهم اسم ببرم قانون اساسی را از روی آن نوشتند و نقایص آن را مجموعه‌های حقوقی فرانسه و انگلیس به

اصطلاح ترمیم نمودند و برای گول زدن ملت، بعضی از احکام اسلام را ضمیمه کردند، اساس قوانین را از آنها اقتباس کردند و به خورد ملت ما دادند.

توطئه‌ای که دولت استعماری انگلیس در آغاز مشروطه کرد به دو منظور بود. یکی که در همان موقع فاش شد که این بود که نفوذ روسیه تزاری را در ایران از بین ببرد و دیگر همین که با آوردن قوانین غربی احکام اسلام را از میدان عمل و اجرا خارج کند.» [۳۳]

این تحلیل با توجه به شواهد موجود کاملاً قابل اثبات است و طبعاً برخی از روشنفکران ملحد چون آدمیت نباید آن را پذیرفته و دخالت سیاست خارجی را در جریان مشروطه را ناشی از نداشتند بینش تاریخی بدانند [۳۴] چون میراث آنها در تاریخ معاصر جز همان محتوای انحرافی مشروطه که برخاسته از اندیشه فراماسون‌هایی چون پدرش بوده، نیست.

آنچه در قسمت فوق قابل توجه است این که: محتوای فکری مشروطه چیزی جز اندیشه‌های سیاسی غرب نبود. این نکته‌ای است که در صدر مشروطه تنها شیخ بدان پی‌برد، حضرت امام با اشاره با این مطلب در ادامه سخن فوق می‌فرماید:

«حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه بلکه مشروطه است البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین و آرای اشخاص و اکثریت باشد.» [۳۵]

این مطلب را شیخ مکرر در سخنان خود مطرح کرده بود. [۳۶]

البته اگر کسانی چون مرحوم نائینی از آن دفاع می‌کردند طبعاً به معنای نفی نظرات شیخ از لحاظ فکری نبود آنها به دلایل مختلف تنها محدودیت سلطنت را از مشروطه اراده می‌کردند، چیزی که شیخ نیز در ابتدا همان تصور را از مشروطه داشت، مرحوم نائینی ظاهراً گمان می‌کرده که اساساً مخالفین مشروطه آن را غصب حکومت امام زمان (علیه السلام) می‌دانند لذا در صدد توجیه بر آمده و در غیبت امام (علیه السلام)، مشروطه را به عنوان حداقل چیزی که می‌تواند بدان اعتماد داشت مطرح می‌کرد.

البته اگر مسأله در همین جهت منحصر بود که مشروطه به معنای تحدید سلطنت است - و در واقع این طور نیست - سخن کاملاً درستی بود. طبعاً تصور یک حکومت اسلامی در آن زمان به شکلی که بعدها حضرت امام تبیین کردند ناممکن به نظر می‌آمده است. این مسأله از طرف آنها به معنای انکار ولایت فقیه نبوده است چه، گاه میرزای قمی نیز فتحعلیشاه را در حین جنگ ایران و روس تنها به صورت وسیله‌ای برای «رفع تسلط اعدای» می‌پذیرد نه به عنوان «وجوب اطاعت او» [۳۷] طبعاً او ولایت اصلی را همان ولایت امام معصوم (علیه

السلام) و بعد از آن مجتهد می‌دانست، از این رو آنان که فکر نمی‌کردند در آن شرایط، امکان حکومت یک فقیه باشد به نظرشان مشروطه برای جلوگیری از ظلم سلاطین مناسب می‌آمد. در این باره حضرت امام فرمودند: «مرحله پیش از کودتای رضاخان در آن وقت طوری بوده است که ایرانیان و مسلمین نمی‌توانستند طرح حکومت اسلامی را بدهند، از این جهت برای تقلیل ظلم استبدادهای قاجار و پیش از قاجار بر این شدند که قوانین وضع شود و سلطنت به صورت سلطنت مشروطه در آید.» [۳۸]

این تحلیل، تناقضی با آنچه که شیخ مطرح کرد و حضرت امام نیز در سخنانی که پیش از این آوردیم ندارد اگر قضیه در همین تحدید سلطنت باشد که فقهای حامی مشروطه نیز نظرشان این بود، این اشکالی ندارد، اشکال از آنجا ناشی شد که ابتدا می‌خواستند تحدید سلطنت کنند اما کم کم به جای قوانین دینی شروع به وضع قانون جدید کردند. شیخ می‌گوید:

«تمام مفساد ملکی و مخاطرات دینی از اینجا ظهور کرد که قرار بود مجلس شورا فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می‌شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید امروزمی‌بینیم که در مجلس شورا کتب قانون پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون قائل به توسعه شده‌اند.» [۳۹]

طبعاً زمانی که منورالفکران می‌خواستند با کنار گذاشتن دین، امر «قانون» را سر و سامان داده و لذا رضایت نمی‌دادند که مشروطه، مشروعه شود، برای شیخ آشکار شد که مسأله غیر از تحدید سلطنت بوده و فی الواقع تحدید مذهب در میان است. تفاوت بین دونگرش در ارتباط با حکومت که یکی مبتنی بر رأی اکثریت مردم و دیگری بر اساس شرع باشد برای شیخ کاملاً آشکار بوده و اساس مخالفتش نیز با مشروطه همین بود.

امام نظیر همین تبیین را در ملاقاتی با الگار برای او بیان داشتند. [۴۰] در جای دیگر نیز حضرت امام با اشاره به اختلاف بین مشروطه‌خواه و غیره فرمودند:

«تا آنجا که مثل مرحوم حاج شیخ فضل‌الله نوری را در ایران به خاطر اینکه می‌گفت مشروطه مشروعه باشد و آن مشروطه‌ای که از غرب و شرق به ما برسد قبول نداریم، در همین تهران به دار زدند.» [۴۱]#

و در جای دیگری ضمن تشویق روحانیون به حضور در مجلس فرمودند:

«در جایی که اگر در هر شهری و استانی چند نفر مؤثر افکار، مثل مرحوم مدرس شهید را داشتند، مشروطه به طور مشروع و صحیح پیش می‌رفت و قانون اساسی با متمم آن که مرحوم حاج شیخ فضل‌الله در راه آن شهید شد دستخوش افکار غربی و دستخوش تصرفاتی که در آن شد نمی‌گردید.» [۴۲]



## نقش بازار در نهضت تنباکو و مشروطیت

ساخت اقتصادی - اجتماعی ایران در عصر قاجاریه به گونه‌ای بود که بازار از عناصر پایه‌ای به حساب می‌آمد. طبقه تجار در کنار روحانیون از یک طرف و شاهزادگان از طرف دیگر از مهمترین عناصر تشکیل دهنده ساخت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بودند. طبعاً موضع آنها در حوادث سده اخیر به همین جهت، بسیار با اهمیت بوده است. تا آنجا که تاریخ معاصر می‌تواند نشان دهد، بازاریه دلیل وجود انگیزه‌های قوی دینی در درون آن، اکثر اوقات در کنار نهضت‌های مردمی نقش فعالی را بر عهده داشته گرچه این به معنای انکار وجود انگیزه‌های دیگر به صورت جزئی نیست.

پایه تحلیل نقش آنها از دیدگاه حضرت امام به خصوص بر سلامت موضع آنها از حیث دینی است. در دوره ما کم‌کم ساخت بازار دگرگونی‌هایی یافته و با ورود عناصر جدید به صحنه سیاسی و اجتماعی و هوشیاری عمده‌ای که ایجاد شده، تغییراتی را در تحلیل نقش بازار سبب شده که با وضع گذشته تفاوت دارد. لذا نباید آن تحلیل بر پایه تصویری باشد که گاه در شرایط حاضر، ما از نظام اقتصادی و یا سرمایه‌داران مفسد داشته و یا تصور کنیم در آن زمان نیز نیروهای اجتماعی که اکنون وجود دارند بوده‌اند.

امام نقش آنها را بارها در نهضت تنباکو، جنبش مشروطیت و انقلاب اسلامی بیان فرموده که صراحت آن جای هیچگونه توجیهی راباقی نمی‌گذارد چنانکه واقعیت تاریخ صد ساله اخیر این مطلب را تأیید می‌کند:

امام در سال ۵۹ فرمودند:

«شما (بازاریان) می‌دانید که در مشکلاتی که در سابق بود، از زمان میرزای شیرازی تا حالا مشکلات در بازارها حاصل می‌شد اگر یک‌وقت یکی از علمای تهران به واسطه بد رفتاری دولت‌های زمان قاجار می‌خواست از تهران برود، بازار می‌بست و همان بود که آنها توبه می‌کردند و آن عالم را با التماس نگه می‌داشتند.» [۴۳]

حضرت امام در سال ۶۱ نیز ضمن سخنرانی خود فرمودند:

«می‌دانید که بازار یکی از قشرهای عظیم متعهد به اسلام و در هر غائله‌ای که برای اسلام پیش آمده است، این بازار است که پیش‌قدم است. در قضیه تنباکو و حکم مرحوم میرزای شیرازی اعلی‌الله مقامه این بازار بود که همراهی کرد و منتهی به قیام شد ... پس از او در طول مشروطیت و استبداد به صورت مشروطیت باز در همه زمینه هم این بازار است که پیش‌قدم است و همراه با سایر قشرهای ملت از کارگران و کشاورزان و امثال اینها مجاهده کرده است و در پیشبرد مقاصد اسلام آنچه که توان داشته عمل کرده است و در این پنجاه سال سیاه که تاریخ ایران را سیاه کرد سیاه‌تر از رژیم‌های سابق کرد فشار بر بازار بسیار بود و بیشتر بود و از بازار

آنها خیلی وحشت داشتند و به همین دلیل یک وقت هم بنا را بر این گذاشتند که این سقفها را خراب کنند. از زیر سقفها خوف داشتند. لیکن موفق نشدند و در نهضت بازار یک حظ وافر در امور داشت از تعطیلی‌هایی که کرد، از اعتصابات که کرد. البته سایر قشرها همسهم بودند لیکن بازار هم یک قشر عظیم سهم در این امر بود.»#

حضرت امام در ادامه با توجه به نقش بازار در نهضت تنباکو فرمودند:

«میرزا یک آقای مرجع بود و در یک دهی از عراق. او نمی‌توانست که خودش با طلبه‌هایی که آنجا دارند بسیج کنند برای مقابله با آن سلطنت استبدادی. او حکمی فرمود علمای بلاد هم نمی‌توانستند خودشان راه بیفتند و این استبداد سیاه را بشکنند. این بازار و ملت بود که پشتیبانی از مراجع خودشان می‌کردند و آنها را که به راه استبداد می‌رفتند آنها را به زمین می‌زدند و در همین نهضت و در همین قضایایی که همه شاهد بودیم باز بازار است که تعطیلات طولانی کرد.» [۴۴]

و در جای دیگر خطاب به آنها فرمودند:

«شما در انقلاب سهم زیادی دارید بازار هم همینطور اگر بازاری‌ها همراهی نمی‌کردند انقلاب پیروز نمی‌شد.» [۴۵]

در واقع اهمیت نقش بازار، برای تمام کسانی که آشنایی مختصری با تحولات دوره معاصر داشته و به خصوص حوادث سال ۵۶،۵۷ را به خاطر دارند قابل اثبات است. گرچه بعدها مشکلاتی که از ناحیه گرایش‌های فکری خاص و اغلب با تأثیری که از ناحیه معیارهای چپ در بعضی از نگرشها پدید آمد به زبان آوردن این مسأله قدری مشکل می‌نمود و البته امام به صراحت، نظر خویش را بیان داشته و صداقت را بر مصلحت‌نگری‌های بی‌مورد ترجیح دادند.

در اینجا لازم است به این نکته نیز اشاره کنیم که در جریان مشروطه در عین حال که بازار سهم عمده‌ای در پیروزی داشته به همان صورت در انحراف آن نیز برخی از بازاریان سهم بودند. حاجی محمدتقی بنکدار، رئیس متحصنین در سفارت بود که می‌توان او را یکی از عوامل اصلی تحصن در سفارت انگلیس دانست گرچه او صاحب علم و دانش نبود که بتواند مسئولیت تمام آنچه را که در سفارت پیش آمد بر عهده او گذاشت و لاجرم این منورالفکران تازه به دوران رسیده بودند که آن مسایل را ایجاد کردند. اما در هر حال سرپرستی ظاهری تحصن به عهده معتمد بازار یعنی حاجی محمدتقی سفارتی بوده است. طبعاً مسئولیت کارش متوجه خود اوست نه سایرین.#

منابع :

- [۱]. صحیفه نور، ج ۱۲، ص ۱۱۵، سخنرانی در جمع نمایندگان مجلس شورای اسلامی
- [۲]. در جستجوی راه از کلام امام، ج ۱۶، ص ۸۴، در مصاحبه با هیکل. کیهان ۲، ۱۲، ۵۷
- [۳]. همان، ج ۱۶، ص ۴۰
- [۴]. سخنرانی در پاریس، ۵۷، ۸، ۲۱، کتاب «ندای حق» ص ۳۴۹ - ۳۵۰، در جستجوی راه، ج ۱۶، ص ۳۵۹
- [۵]. نامه به انجمن اسلامی دانشجویان در آمریکا و کانادا، مهر ۵۶، در جستجوی راه، ج ۱۶، ص ۳۴۹
- [۶]. پیام به مناسبت آغاز سال تحصیلی ۶۱ - ۶۲، صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۳۶
- [۷]. در تشریح این پیام رک: مجله حوزه شماره مسلسل ۳۰، ص ۱۴۹
- [۸]. تاریخ انقلاب مشروطیت، ایران ج ۱، ص ۶۷
- [۹]. کسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان (ضمیمه مجله پیمان ۱۳۱۳ش)، ص ۱۰۶
- [۱۰]. نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ص ۲۶۴
- [۱۱]. همان، ص ۲۴۵
- [۱۲]. مقالات تقی زاده، ج ۱، ص ۳۲۷
- [۱۳]. سخنرانی در جمع وکلای دادگستری، ۵۷، ۱۱، ۱۷، صحیفه نور، ج ۵، ص ۵۱
- [۱۴]. سخنرانی در جمع اعضاء جهاد، ۵۸، ۴، ۵، صحیفه نور، ج ۷، ص ۲۰۴
- [۱۵]. پیام به مناسبت تشکیل سپاه دین، ۵۰، ۸، ۲۱، صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۷۷
- [۱۶]. سخنرانی در جمع دانشجویان دانشکده صمدیه لباف بابل، ۵۸، ۴، ۳۰، در جستجوی راه از کلام امام، ج ۱۶، صص ۳۹ - ۴۲
- [۱۷]. در جستجوی راه از کلام امام، ج ۱۶، صص ۵۹، ۶۰
- [۱۸]. همان
- [۱۹]. سخنرانی در پاریس، ۵۷، ۸، ۱۸، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۸۵

- [۲۰]. سخنرانیدر جمع فرهنگیان و دانشجویان دانشکده ادبیات دانشگاه اهواز، ۵۸،۳،۳، صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۵۸
- [۲۱]. سخنرانی در جمع روحانیون، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۲۰۲، کیهان ۶۰،۸،۴
- [۲۲]. همان
- [۲۳]. همان
- [۲۴]. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۱۵۱ و رک: ۱۷۸
- [۲۵]. صحیفه نور، ج ۱۸، صص ۱۳۵، ۱۳۷
- [۲۶]. غریبزدگی، ص ۳۶
- [۲۷]. سخنرانی در جمع گروهی از مردم قم، صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۱۷۵
- [۲۸]. سخنرانی به مناسبت ۱۵ خرداد، صحیفه نور، ج ۱، ص ۶۹
- [۲۹]. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۱۸۱
- [۳۰]. روزنامه جمهوری اسلامی، ۵۹،۱۰،۱۳
- [۳۱]. سخنرانی در جمع مجروحین، کیهان ۶۰،۸،۲۶، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۲۲۲
- [۳۲]. سخنرانی حضرت امام در تاریخ ۵۸،۴،۳۰، صحیفه نور، ج ۸، ص ۱۷۹
- [۳۳]. ولایت فقیه، صص ۱۱، ۱۳۳ و ۱۷۴ به نقل از کلام امام، ج ۱۶، ص ۶۶
- [۳۴]. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطه ایران، ص ۱۷۷
- [۳۵]. کلام امام، ج ۱۶، ص ۶۶
- [۳۶]. ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ... و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری،

## انتقادات یک کشیش اروپایی علیه پیامبر (ص) و پاسخ های یک کشیش پرتغالی مسلمان شده به او از قرن هفدهم میلادی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۵ / ۰۴ / ۱۳۸۵

فلیپ پادری و نقد «رسول بودن» محمد (ص)

علی قلی در اینجا باز به سراغ فلیپ پادری رفته و با اشاره به مطالبی که وی در فصل اول باب دهم کتابش نوشته، ضمن بی ربط خواندن نقدهای وی اشاره می کند که «نصارا را گمان آن است که [فلیپ] بسیار هنر کرده است». بنابراین وی بر خود لازم دانسته است تا بیهوده بودن مطالب وی را اثبات کند.

در آن فصل، فلیپ نوشته است:

«در کتب مسلمانان خصوص کتاب آقر نام نوشته شده است... که حضرت محمد از نسل اسماعیل و از پدر عبدلیا و از مادر ایماد در مکه متولد شده است و در ایام شیرخوارگی یتیم شده او را دادند به زنی لیمه نام از برای آنکه او را تربیت نماید و نزد آن زن بود تا به شش سالگی رسید».

و افزوده است که آن حضرت:

«بت پرست بود و از بت پرستان متولد شده تا سال چهلیم زندگانی را به بت پرستی گذرانید که سال ششصد و سیم بود از مولود حضرت عیسی و در آن سال نامیده شد پیغمبر و بنای قرآن را در مکه ابتدا کرد و در آنجا بت پرستان و بی سوادان بسیار را فریب داد و به آسانی ایشان را از پرستش بت الات الوزا (کذا) نام برگردانید و خاطر نشان ایشان کرد که آن بت خدا نبود و خدایان بسیار پرستش نمی شاید. و از برای اثبات این مدعا، دلایلی را که پیغمبران و اوصیای خدای راست از برای ایمان آوردن به دین راست قرار داده بودند بکار برده چنانچه پیغمبران مردم را از بت پرستی به دین عیسای خدا در آوردند او از بت پرستی به پرستش یک خدا که دروغ است در آورد در حالی که می توانست به پرستش راست یعنی ثلاثه در آورد. و اما از شانزده سالگی تا بیست و پنج سالگی آسیابانی می کرد و ملازمت تجار شوهر دختر خاله خود قدیزا نام که بسیار دولت مند بود می نمود و بعد از فوت آن مرد او شوهر قدیزا دختر خاله خود شده از او سه دختر بهم رسانید. یکی فاطمات و دیگری زاینات و سومی امی کوک نام داشت و یک پسر کاظمین نام که در سن دوازده سالگی از

زندگی بیرون رفت و خودش از بیست و پنج سالگی تا سی و هشت سالگی چون در آن وقت دختر خاله خود را به عقد در آورده دولت مند شده بود تجارت می نمود و آشکارا با سایر مردم یک بتی الات الوزا نام را می پرستید و اما از سن سی و هشت سالگی ابتدا نمود به ربانیت پرستیدن و هر روز به تنهایی به غار حار یعنی غار صاحب می رفت و در آنجا همه روز کس نمی دانست که به چه مشغول بود مگر آنکه کتاب آقر می گوید که او در آن وقت پروردگار آسمان را می پرستید و خود را از پرستش بتها که مردمان مکه بدان مشغول بودند نگاه می داشت و گوید کتاب آقر که حضرت محمد به مرتبه ای از خوردن امساک می کرد که از راه بسیاری روزه گاهی بود که دیوانه بیرون می آمد و کتاب دیگر که او را اسیفنا! می نامند با کتاب آقر اتفاق نموده می گوید که حضرت محمد در وقتی که در آن غار توقف داشت صداها و سخنان گوینده ای را می شنید و اما کسی را نمی دید و گاهی عجایب و غرایب می دید و چون آنچه شنیده بود و دیده بود به زوجه خود نقل کرد او در جواب به شوهرش می گفت که از این قبیل چیزهایی که تو می گویی به غیر از شیطان برای فریب صادر نمی کرد.

و بدین جهت حضرت محمد (ص) از بسیاری اندوه جنون پیدا کرد به مرتبه ای که در بلندی کوه رفت تا آنکه خود را از آنجا بیندازد، زیرا که با خود خیال کرده بود که مردن از دیوانه شناخته شدن بهتر است و دراثنای آنکه این خیال را با خود کرده بود، فلیپ پادری می گوید که، حضرت محمد گفته است که در همان غار جبرئیل به صورت خود و بالهای سفید خود را به من نمود و این کلمات را به من گفت: ای محمد! خدا تو را سلام می رساند و به تو خبر می دهد که تو پیغمبر و فرستاده خدا و بهترین مخلوقات می باشی».

و باز فلیپ پادری نوشته است: «ملک به حضرت محمد گفت که، این نوشته را بخوان که اقرأ باسم ربک الذی خلق خلق الانسان من علق اقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم یعنی بخوان به اسم پروردگار خود که آفرید انسان را از خون بسته و آموخت به قلم و یاد داد انسان را آن چیزی که نمی دانست. و در آن وقت می گوید که جبرئیل به حضرت محمد (ص) داد اول سوره قرآن را که سوره قلم [علق!] نامیده می شود و چون جبرئیل اینها را گفت ناپدید گردید و همان حضرت محمد در کتاب سنت یعنی کتاب دین بخصوص در کتاب انوار! [۵] مذکور است که در باب نزول جبرئیل چنین گفته است که، من دیدم مردی چون شما که می آمد در بالای صندلی از طلا در میان آسمان و زمین و بعد از این می گوید کتاب اقرأ که، بعد از آنکه ملک رفت، حضرت محمد خوشحال به خانه بازگشته حیوانات و درختان با این کلمات او را سلام می کردند که خوشحال باش ای محمد، زیرا که تو رسول خدایی و از همه کس بهتری. و چون به خانه رسید، همه آنچه رو داده بود به زوجه خود نقل کرد و او جواب داد که من شرمنده شدم، زیرا که می ترسم که اینها

به فریب شیطان رو داده باشد و حضرت محمد(ص) از این جواب دردمند گشته فرمود که او را در بالای رخت خواب به چادرها بپوشانند.

و در آن وقت می‌گوید کتاب اقر که جبرئیل سوره دوم قرآن را که به سوره مدثر موسوم است بر او نازل کرد که یا ایها المدثر قم فأندر و ربک فکبر و ثیابک فطهر، یعنی ای پوشیده شده، بر خیز و بترسان مردم را، و بزرگ کن پروردگار خود را، و لباس خود را ظاهر ساز. پس در آن وقت همین که سوره را گرفت فی الفور به زوجه خود نمود و او همان جواب را به وی داد، یعنی که این کار چیزی دیگر نیست به غیر از ساختگی شیطان. و اما نزدیک به نصف شب، قدیز از یاده بر آنچه گفته بود باز به شوهر خود گفت که، اگر آن شخص راست است که ملک بود، می‌بایست که بسیار به نزد تو بیاید و حضرت محمداز این راه تمام شب غصه می‌خورد از جهت آنکه ملک بر نمی‌گشت و اما در وقتی که صبح طلوع کرده بود می‌گوید کتاب اقر که، ملک آمد و سوره سوم قرآن را که به سوره والضحی موسوم است آورد که والضحی واللَّیلِ إذا سَجیَ تا آخر یعنی به روح یا بلند شدن آفتاب و به شب ظلمانی قسم که پروردگار تو، تو را وانگذاشته است و رد ننموده است. و چون این سوره را نیز به زوجه خود اعلام نمود، همان جواب از او شنید و نصیحت به او کرد که هیچ چیز از آن ملک قبول نکند تا آنکه خود را به او و قدیزا ظاهر سازد به وضعی که هر دو او را ببینند، و اما حضرت جواب داد که این نمی‌تواند شد، زیرا که تو طاقت آن نداری که به آن ملک نگاه کنی. پس در آن وقت غلام خود زید نام را که از طفولیت از قبیل فرزندان یا خانه زاد نزد خود داشت طلب نمود و گفت به وی که، اگر ایمان بیاورد به اینکه او پیغمبر و رسول خداست انعام از او بیاید و تا توانست در باب ملک و نوشته و دیدن عجایب که مذکور شد به همان زید تکرار نمود و او در همان ساعت جواب داد که من ایمان آوردم. پس این زید اول کسی بود که پیروی محمد (ص) نمود و بدین جهت حضرت محمد حکم کرد که هر غلام از هر دین و مذهب و از هر که بوده باشد چون داخل دین او شود، هر چند که بی اذن صاحب او باشد آزاد می‌گردد. پس اینها در سال چهلیم از سن او رو داد.

زیرا که در آن وقت پیغمبر گفته شد و در آن وقت نیز قدیزا زوجه او و غلامان و کنیزان چند در پنهانی دین محمد را گرفتند و آن حضرت در اطاق خود هر چه می‌خواست که آنها ایمان به آنها بیاورند راست و دروغ بهم مخلوط کرده به ایشان یاد می‌داد و می‌گفت که آن بت که مردم مکه او را پرستش می‌نمودند خدا نبود بلکه خدا آن کسی است که زمین و آسمان را آفرید و از آسمان باران می‌فرستد و از زمین به قدرت خود میوه ها می‌رویاند و نه آن چوبی که مردمان او را تراشیده‌اند. و در باب مرگ و رجعت و قیامت و بهشت و دوزخ و غیره نیز حرفی چند می‌زد به اسناد چند از کتب سماوی چنانچه از نصرانیان فرا گرفته بود، خبر از آنها می‌داد. و آن مردود می‌گوید که آنها را از شخصی سرجیوس نام نصرانی که مذهب نستوریه داشت فرا گرفته

بود و دیگر آنکه کتاب اقر و تفسیر سوره هفتم قرآن که به سوره الفرقان موسوم است، خبر می‌دهد که کفار می‌گفتند به درستی که این چیز دیگر نیست به غیر از دروغی چند که خود پیدا کرده و دیگران مدد کردند او را. پس می‌گوید کتاب اقر که مدد کاران آن حضرت نصرانی چند بودند که غلام مرد دولتمندی از مردم مکه بودند و شمشیرگر بودند و حضرت محمد از آنها بعضی چیزها را از کتب مقدسان فراگرفته در نوشته جاتی که به دست و خط خود می‌ساخت داخل می‌نمود و از اینجا شد که در قرآن از کتب مقدسه چیزهایی مخلوط کرده و متغیر ساخته و بر هم زده داخل کرده است، زیرا که شمشیرگران هر چند نصرانی بوده باشند، اما اهل علم و کتاب نبودند تا آنکه قصه‌های کتب را درست بدانند بلکه آنچه در خاطر داشتند به نحوی که پیش از آن شنیده بودند از برای حضرت محمد نقل می‌نمودند و او چنانچه از ایشان می‌شنید به قرآن مخلوط می‌کرد و از این راه است که قرآن او درهم و تکرار بیجا بسیار دارد به مرتبه‌ای که همه نقلهای آن بی‌اصل و بازیچه بیرون آمد چنانچه به هر کس که خوب و درست و بدون تعصب در آنها نگاه کند ظاهر شود. پس بعد از مدت چند روز یک مرد توانای مکه زاده که پدر زن همین حضرت محمد بود و کسان چند دیگر از قبیل حمزه و عباس [العباس] که عموهای آن حضرت بودند و آلی [علی] داماد او و یکی دیگر از مکه زادگان ابکار [ابوبکر] نام که بسیار توانا بود و او نیز پدر زن حضرت محمد شد پیروان محمد شدند و از آن راه که این مردان توانا خواستند که خوانندگی آن اشعار عربی و غیره که حضرت محمد بیرون می‌داد آشکارا گردد، چنین بنا گذاشتند که همه جمعیت کرده قرآن را بخوانند و چنین می‌کردند در مدت دو سال تا آنکه نه نفر عموهای حضرت محمد و سایر مردمان مکه از این تازه بهم رسیدن آیین محمد به خشم در آمده قرار دادند که او را بکشند، و اما او با همه پیروان که از او بودند در شب از آنجا به مدینه گریخت و در آنجا یازده مرتبه صف‌های جندان یهود را شکست داد و آنها را در زیر جزیه انداخت و آهسته آهسته توانا گردیده با مردمان مکه جنگ کرد و آخر ایشان را شکست داد و به این وضع، قیصر یا پادشاه عربان شد و دین قرآن را به حرب و زور نه به راستی و عقل محکم گردانید. و چون می‌دانست که او از راه عقل دور بود از تفتیش کردن او را به عقل منع فرمود، بلکه همین به حرب و دور بینی امر کرد که این دین را باید محافظت نمود. پس به این وضع محمد دین خود را به تنهایی در عالم داخل کرد. اول به اختراعات در اندرون خانه ساخته شده و بعد از آن که زور آور شد به زور و جنگ و جدال و قطع نظر از رخصت و گشادی گوشت یعنی شهوت که در بابان قبل از این سخن گفته‌ام، در خلوت طولانی که در غار کرد از طریقه عقل خود به نحوی بیرون رفت که می‌خواست خود را از کوه بیندازد و از روزه بی‌عقلانه‌ای که می‌گرفت به مرتبه‌ای مبهوت شد که به دیوانگی برگشت و همه صفاتهای محمدی را که قبل از این مذکور کردیم آن مردود می‌گوید که ساختگی شیطان بود،



زیرا که شیطان است که قابلیت انسان را به وسوسه‌های خود به ظلم و ستم و جبر مایل کرده باز می‌دارد از برای آنکه نقصان به مردم برساند.

این تصویری است از آنچه یک کشیش ضد اسلام در اواخر قرن شانزدهم و اوائل قرن هفدهم میلادی از رسول خدا (ص) بر اساس برخی از متون داستانی در ذهن داشته و علی قلی به اختصار آن را از کتاب وی نقل کرده است. علی قلی در ادامه آن می‌نویسد: «پس این است مجملی از کفر و افتراهایی که فلیپ پادری مردود موافق اعتقاد نصارا از کتب اسلام به اعتقاد خود جمع نموده خواسته است که به آنها نور خداوند عالمیان را در زیر ظلمات کتب... اهل سنت پنهان» کند.

پاسخ‌های علی قلی به فلیپ

یک اشکال مهم از نظر علی قلی این است که فلیپ از کتابی با نام آقر نقل می‌کند «بدون آن که بگوید که کی گفت یا آن کتاب تصنیف کیست».

اشکال دیگر وی طبق معمول آن است که «فلیپ پادری ملعون که مدت مدیدی در دیار روم توقف داشته به سعی تمام اوقات خود را صرف یاد گرفتن زبان عربی و تتبع نمودن تصانیف اهل سنت کرده بود». بنابراین طبیعی است که از آثار آنان برخی از این اخبار را درآورده باشد. در اینجا با اشاره به این که فلیپ پس از یادگیری عربی «به روم رفته، ریم پای زندق او را استاد و معلم زبان عربی و ردّ به دین اسلام نویس لقب داد و مبلغ عمده‌ای از این جهت از برای او وظیفه قرار داد»، می‌نویسد که هدف دستگاه پاپ آن بود تا با حمایت از وی بتوانند «تمام ایران و روم و هند بلکه دیار مغرب و اوزبکیه و غیره را اضلال» نمایند.

به نظر علی قلی، این فلیپ آدم بی سواد بوده است زیرا وی «اسمی از اسامی مردم امت آخر الزمان را همی نمی‌توانست بخواند تا آنکه آنها را در این کتاب که به رد دین اسلام نوشته است درست بنویسد» چه رسد به این که محتوا را نقد کند. در همان عبارت طولانی که گذشت دیدیم که وی «محمد را محمت و اسماعیل را ایز مایل و عبدالله را ابدلیا و آمنه را ایمیا و حلیمه را لیمه و خدیجه را قدیزا و فاطمه را فاطمات و زینب را زاینبا و ام کلثوم را امی کولت و کاظم را کاظین و زید را زیدوس و حمزه را حمزا و عباس را الابس و ابابکر را ابکار و لات و عزى راالات الوزا نوشته است» حاصل آن که «هیچ یک از اسامی را که مذکور شده، نتوانسته است که درست بخواند».

اما آنچه را که به طور نادرست آورده است فراوان است.

«افترای اوّل از آن ها این است که می گوید که حضرت محمد مصطفی (ص) از کودکی تا به سن شانزده سالگی رسید، در نزد حلیمه بود که او را تربیت می کرد و این دروغ است، زیرا که آن حضرت همین تا چهار سالگی در نزد حلیمه مانده بعد از آن او را به ابوطالب [۱][۶] سپرد و آن عالی مقدار آن گوهر صدف نبوت را یک سال در پیش خود نگاه داشت».

«افترای دوم آن است که» وی «نوشته است که آن حضرت تا سال چهارم به دستور پدران خود به بت پرستی می گذرانید». این یک تهمت آشکار است و اهل حق یعنی «شیعیان اثنی عشری» اتفاق نظر دارند که «نه تنها آن حضرت و پدر بزرگوارش بلکه آن جناب و اجداد عالیقدرش تا آدم صفی الله همیشه خدا را به یگانگی پرستیده اند و هیچ یک از ایشان به عنوان خفیه نیز بت را پرستش نکرده اند بلکه آباء و اجداد آن حضرت یا پیغمبر یا وصی پیغمبری بودند».

اشکال سوم فلیپ آن است که «لات و عزی را که دو بت طایفه قریش بودند یکی کرده است و با وصف آنکه هر دو را نام برده است، این قدر نفهمیده بود که لات بتی جدا و عزی بتی دیگر بوده است». این نشان از ناآگاهی وی از تاریخ اسلام دارد.

اشکال چهارم آن است که به حضرت ایراد گرفته است که چرا به جای دعوت به «ثلاثه» یعنی سه خدا، مردم را به توحید دعوت کرده است. علی قلی با اشاره به مطالبی که در کتاب «هدایة الضالین» در باره اقوم ثلاثه نوشته، و این که هیچ دلیلی بر درستی آن وجود ندارد، در اینجا از ارائه شرح بیشتر خودداری کرده است. شگفتی وی آن است که چرا کار محمد (ص) در دعوت به توحید غلط است، اما نصارا خود در دفاع از خویش می گویند که واقعا به یک خدا معتقد هستند «پس چرا نصارا به زبان می گویند که ما یک خدایی را که پروردگار آسمان و زمین و همه چیز است می پرستیم، و اگر در این ادعا که می کنند صادق اند و پروردگار چینی را می پرستند، پس فلیپ پادری مردود چرا خدای چینی را دروغ می گوید» به محمد (ص) ایراد می گیرد که مردم راه به راه ناراست دعوت کرده است؟

در اینجا، علی قلی، به شرح این نکته می پردازد که همه انبیاء مردم را به توحید فراخوانده اند و این نصارا هستند که راه اشتباه رفته به اقوم ثلاثه و تثلیث باور دارند. وی در این باره، به ذکر شواهدی از کتاب مقدس می پردازد. روشن است که کتاب مقدس، کتابی توحیدی است و مبنای آن یکتاپرستی، بنابراین شواهد فراوان است. وی پس از ارائه هشت نص از کتاب مقدس می نویسد: «پس بنابر این اسناد، هرگاه اصل همه ادیان پیغمبران این بوده است که خدا را به یگانگی بشناسند به مرتبه ای که به قول مقتدای نصارا، شیاطین نیز توحید خدا را انکار ندراند با وصف این پس چرا فلیپ پادری مردود از شیاطین کافرتر بی شرم و حیا می گوید که

حضرت محمد (ص) مردم را به دین یک خدای دروغ خواند؟ وی از نصارا می پرسد که با وجود این همه شاهد، آنان یک نص نشان بدهند که «انبیا مردم را به ثلاثه می خواندند».

افترای پنجم فلیپ این است که «نوشته است که حضرت محمد (ص) از شانزده سالگی تا بیست و پنج سالگی در خدمت مردی که شوهر خدیجه بود آسیابانی می کرد». نادرستی این مطلب بسیار واضح است و «و هیچ صاحب تاریخی نقل نکرده است که رسول خدا خدمت شوهر خدیجه را کرده است، چه جای آنکه آسیابانی او را کرده باشد».

فرضا که حضرت آسیابانی هم کرده باشد، مگر از این بابت «ننگی بر پیغمبر آخر الزمان یا ردّ دین آن جناب لازم می آید؟ نمی آید، زیرا که خدمت کردن شعارانبیای عظیم الشان بوده است چنانچه یهود و نصارا در فصل بیست و نهم همین کتاب تکوین الخلائق نوشته دارند که حضرت یعقوب که به پیغمبر عظیم الشان بودن او اقرار دارند بیست سال خدمت لابان را کرد، چهارده سال از برای خاطر راحیل و شش سال از برای مزد با وصف اینکه... در فصل متصل به این فصل ظاهر می شود که لابان که هم آقا و هم پدر زنان حضرت یعقوب بود بت پرست بوده است.

افترای ششم این مطلب است که فلیپ نوشته است که «خدیجه دختر خاله حضرت رسول خدا بود». این مطلبی است که «هیچ صاحب تواریخی، هر چند سنی هم باشد نقل نکرده است». پرسش علی قلی این است که کتاب سنت که فلیپ می گوید از آن نقل کرده چه کتابی بوده که چه چنین مطالب نادرستی در آنها آمده است. اشکال آن است که فلیپ نه «نام آن کتاب را» و نه «اسم مصنف او را نمی برد». «نمی دانم که از کدام جهنم به دست آورده است یا کدام ابلیس آن را تصنیف نموده به او فروخته است».

افترای هفتم آن است که فلیپ پادری «نوشته است که حضرت رسول ربّ العالمین از خدیجه کبری یک پسر کاظم نام و سه دختر یکی فاطمه و دیگری زینب و دیگری ام کلثوم نام داشت بهم رسانید». این سخن هم ناروا و «از راستی بسیار دور است». زیرا «قول مشهور» آن است «که حضرت رسول سه دختر داشت رقیه داخل است و ام کلثوم در آن قول مشهور داخل نیست».

افترای هشتم آن است که فلیپ نوشته است که «حضرت محمد (ص) از سی و هشت سالگی ابتدا کرد بگذرانیدن زندگانی در خلوت و تمام روزها در خُفیه مشغول به عبادت بود که کسی او را نمی دانست در غار حار (کذا)، و به مرتبه ای در روزه گرفتن اصرار داشت که بعضی اوقات از حالت طبیعی خود به در رفته جنون به وی رو می داد به مرتبه ای که خود را از کوه می خواست که بیندازد و چون چیزهای غریب را که مشاهده می کرد به خدیجه کبری که مونس او بود نقل می نمود، او را در جواب می گفت که اینها از جانب شیطان

می‌نمایند». روشن است که هدف فلیپ آن است که به پیامبر (ص) نسبت جنون بدهد در حالی که این گزارش‌ها «به این وضع در هیچ یک از کتب اهل اسلام نقل نشده است».

اما جواب نقضی آن است که «در فصل چهارم انجیل لوقا نوشته شده است که حضرت عیسی در حالتی که مملو از روح القدس بود، از آب محمودیه بیرون آمد، روح او را در بیابان از این طرف به آن طرف می‌انداخت و از جانب شیطان در مدت چهل روز به وسوسه امتحان می‌شد». موارد دیگری هم در انجیل دیگر در این باره هست که علی‌قلی آنها را فهرست کرده است. علی‌قلی ضمن تأکید بر بزرگی عظمت رسول خدا (ص) البته تأکید می‌کند که ما او را انسان می‌دانیم و طبیعی است که حالات انسانی در او وجود داشته باشد: «ماها هر چند که حضرت محمد (ص) را رسول خدا و بهترین پیغمبران سبحانه میدانیم، اما به انسان بودن و به مخلوق پروردگار بودن آن حضرت اقرار داریم و جزم است که هر انسانی هر چند که پیغمبر هم باشد به اعتبار این بدن جسمانی از ترس و واهمه و وساوس شیطانی خالی نمی‌تواند بود هر چند که خدای تعالی عزیزکردگان خود را محافظت می‌نماید و پیغمبر خود را نمی‌گذارد که شیطان دستی بر او داشته باشد و این را نیز می‌دانیم که هر بنده، خواه پیغمبر و خواه غیر او هر چند که در نزد آن سبحانه عزت و منزلت بیشتر دارد، امتحانات در باره او در این دنیا بیشتر می‌شوند، چنانچه از قصص همه پیغمبران ثابت می‌گردد؛ پس بنابر این چه تعجب دارد اینکه حضرت محمد مصطفی (ص) که خاتم پیغمبران و بدین جهت درگاه کبریا از همه انبیا عالی مرتبه تر است، هر چند که بنابر علم الهی بر احوال او و طینت مقدس خود احتیاج به امتحان نداشته است، در این دنیا پیش از بعثت و بعد از بعثت به امتحانات عظیم از جانب پروردگار آزمایش شده باشد».

افترای نهم فلیپ پادری، آن است که محمد (ص) با کمک یک نصرانی، قرآن را جعل کرد و اساساً «قرآن مجیدی که آورده است از جانب خدا نبود، بلکه خود در اندرون خانه خود به تعلیم سرجیوس نامی نصرانی که در مذهب پیرو نستور بود آن را ساخته است». فلیپ این مطلب از از یک کتاب تفسیر و کتاب اقر نقل می‌کند که علی‌قلی درباره‌اش می‌نویسد، فلیپ «نمی‌گوید که [این] تفسیر [از] کیست و به چه اسم موسوم است» و فلیپ می‌افزاید که وی نوشته است که «این تفسیر و کتاب اقر هر دو اتفاق دارند به اینکه آن کسانی که در ساختن قرآن معلوم محمد (ص) بودند شمشیرگران چند بودند که نصرانی و غلامان مردی از مردم مکه می‌بودند و آن حضرت چیزهای چند از کتب سماوی که از ایشان شنید در نوشتجاتی که به دست خود در اندرون خانه خود می‌نوشت داخل می‌نمود و آن شمشیرگران چون اهل کتاب نبودند، یعنی عالم به کتب نبودند، هرچه در زمان پیش از دیگران شنیده بودند همان را به حضرت محمد نقل می‌کردند و این است که قرآن چیز درهمی بی‌اصل و وجودی بیرون آمد».

به هر روی می‌دانیم که این اتهامات همان زمان از طرف مشرکان مطرح شد و قرآن هم اشاراتی به آنها دارد. اولین پرسش علی قلی در برابر این اتهام آن است که نسبت دادن چنین اتهامی باید دقیق باشد، به طوری که «جزم بداند که آن کسی که آن حضرت را تعلیم می‌کرد کی بود و چه نام داشت، نه اینکه بگویند که آن شخص مردی بود سرژیوس نام و بعضی می‌گویند که شمشیرگران چند بودند. پس به محض حکم مبهم چنینی، کی می‌توان که نبوت و معجزات نبی صادقی را که عالمی بر صدق آن اتفاق دارند رد نمایند». در این باره نمی‌توان با تردید صحبت کرد بلکه «بر نصارا دو چیز لازم است: اول آن که قایلین این قول را که نسبت به حضرت محمد (ص) چنین می‌گفتند نام ببرند و خاطر نشان کنند که چه کسان بودند از برای آنکه از دینداری ایشان اعتبار قولشان معلوم شود و دوم آنکه بیان نمایند که در چه جای کتاب اقر» چنین مطلبی آمده است و اصلاً این کتاب، چه کتابی است و یا این که «آن تفاسیری را که می‌گویند به آن قول اتفاق دارند خاطر نشان نمایند که چه اسم دارند و مفسر هر کدام چه نام داشت تا آنکه در مقام استدلال از دین و اعتقاد هر مفسری قول او را اعتبار کنیم».

علی قلی این ایراد را روی منبع آن سخن، بر این فرض وارد می‌کند که گویا فلیپ یا تصور می‌کرده یا از نوشته‌اش چنین بر می‌آید که آن منبع، آن سخن را در باره استفاده محمد (ص) از آن نصرانی نقل کرده و قبول هم نموده است. در این صورت، تأکید علی قلی این است که هیچ مسلمانی، اعم از این که شیعه باشد یا سنی، چنین مطلبی را نمی‌توانسته نوشته باشد. بنابر این، به باور علی قلی «از قید نکردن اسم و دین مصنفان کتاب اقر و مفسران آن آیات ثابت و محکوم به است که این معنی را پادری فلیپ از خود ساخته است».

اما فرض دیگر که وی به آن توجه کرده این است که فلان منبع تفسیری، نقل کرده باشد که کسی چنین ادعایی کرده است، یعنی «در آن کتاب و در آن تفاسیر مسطوراست که کفار قریش و غیره که ایمان به رسول خدا نیاوردند چنین می‌گفتند».

علی قلی می‌گوید: این که منبع نمی‌خواهد و نیاز به اثبات ندارد، چرا که «همان آیات قرآن که پادری فلیپ در کتاب خود نقش کرده است اشاره به این معنی دارند و ماها و فلیپ هر دو بنابر آن حرفی که کفار می‌گفتند چون می‌دانیم که هیچ دودی بی آتش نیست، این است که می‌گوییم که محمد (ص) قرآن را به تعلیم شمشیرگران چندساخته است».

در این صورت پاسخ روشن تر است، زیرا «اگر چه قرآن مجید و کتاب اقر و تفاسیر مذکور می‌گویند که کفار در باره محمد (ص) چنین می‌گفتند، اما به اقرار نصارا نیز می‌گویند که آن مردمی که این را می‌گفتند کافر بوده‌اند، پس قول کافر جزم است که رد نبوت پیغمبر و حقیقت دین او نمی‌کند».

جای یک سخن باقی می ماند و آن این است که نصارا خواهند گفت ما حق داریم «از کتب شما هر چه صرف ما در آن است قبول کنیم و واجب نیست که همه را تصدیق کنیم بلکه هر چه از برای ردّ شما به کار می آید او را قبول کرده در رد مذهب شما به کار می بریم».

پاسخ این مطلب، یک پاسخ نقضی و روشن است و آن این که در انجیل مطالب زیادی از قول یهودیان علیه عیسی نقل شده است. آیا می توان از آن ها علیه عیسی مسیح استفاده کرد؟ علی قلی شرح مفصّلی در این باره به دست می دهد. اگر در آنجا پاسخ نصارا کافی باشد، در اینجا هم می توان گفت که روا نیست که «جماعت نصارا به محض آنکه کفار قریش تکذیب رسول خدا می کردند ایشان تکذیب آنها را سند خود کرده رد نبوت آنجناب نمایند»، در غیر این صورت «لازم می آید که آنچه در اناجیل نوشته شده است که استغفرالله یهود درباره حضرت عیسی می گفتند و آنچه امروز نیز می گویند، همه حق و صدق باشد و در این صورت نه تنها مذهب نصارا بلکه خدایانشان بر هم خورده بی خدا و مذهب خواهند ماند».

علی قلی دامنه بحث را رها نمی کند و از آموخته هایش در حوزه علمی اصفهان، ان قُلت و قُلت گویی را به خوبی فرا گرفته است. بنابراین بحث را دنبال کرده می گوید که نصارا می توانند در باره آنچه در اناجیل از قول یهودیان در باره عیسی آمده، جواب دهند که «این جماعتی که این تهمت ها را به حضرت عیسی نسبت» «کافران عاصی» بوده اند و روشن است که «حرف کافر در ماده مؤمن سند نمی شود».

علی قلی می گوید این پاسخ خوبی است اما همین مطلب را در باره قرآن هم می توان گفت «چرا یک بام و دو هوا قرار می دهید». بنابراین در اینجا هم صدق می کند.

فلیپ پادری، ایضا، در باره مطلب مزبور، می گوید که «حضرت محمد (ص) هر چه از آن سرجیوس یا شمشیرگران شنید در اندرون خانه، به دست و خط خود داخل نوشتجات خود کرده به مردم می نمود». پاسخ خودش این است که مگر رسول (ص) خط می خوانده و می نوشته که جای این اتهام باشد «خط نداشتن و چیزی خوان نبودن رسول خدا یعنی محمد مصطفی (ص) از امور اتفاقی جمیع امت آن حضرت و متواتر است». جالب است که خود فلیپ همین سخن را در جای دیگری به عنوان قده آورده است «محمد مردی بود امین و بی سواد

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/749>

## امکان یا امتناع ترکیب «مشروطه با مشروعه»

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۶ / ۰۵ / ۱۳۸۵

تبیین چگونگی مناسبت میان مشروطه و شریعت، یکی از مهم ترین بلکه بزرگترین چالش فکری جنبش تحوّل خواهی مشروطه در ایران به شمار می آید. در چهار سالی که می توان آنها را سالهای بحرانی مشروطه دانست (-۱۳۲۴ق) نگرانی های زیادی از زوایای مختلف در این باره که مشروطه با شریعت چه رابطه ای خواهد داشت، پدید آمد. متدینین به خصوص پس از مشاهده برخی از افراطی ها و افراط گرایی ها و مطالبی که در شماری از روزنامه های مشروطه خواه عنوان می شد، از این بابت که مشروطه عامل رواج بی دینی خواهد شد، سخت نگران بودند. سخن گفتن مبهم از «آزادی» و «مساوات» به عنوان دو مؤلفه مهم مشروطه خواهی، بر این نگرانی ها می افزود و ابهام را در باره رابطه مشروطه با مشروعه بیشتر می کرد.

داستان «مشروطه مشروعه» از وقتی آغاز شد که شیخ شهید فضل الله نوری پس از چند ماه همراهی با مشروطه خواهان و حضور در جلسات تدوین قانون اساسی، و آنچنان که خود ابراز کرده، پس از یک دوره صبوری و تحمل و تأویل عاقبت احساس کرد که می بایست قیدی به مشروطه بیفزاید تا سلامت آن از دید شرع تضمین شود. این قید همان کلمه مشروعه بود. زمانی که محمدعلی شاه به قدرت رسید و او هم با مشروطه درافتاد، در پاسخ اصرار مخالفان، اعلام کرد که مشروطه مشروعه خواهد داد. در اینجا بود که مخالفان از ترس آن که، آنچه می خواهند به آنان داده نشود، با این شعار درگیر شدند. شاید به اختصار بتوان گفت با مطرح شدن شعار مزبور از سوی محمدعلی شاه، این شعار لوث و بدنام شد و این زمینه ای شد که کسی دفاع جدی آن نکند.

به طور کلی باید گفت، مطالبی که در این باب ابراز می شد یا از سوی موافقان مشروطه بود یا مخالفان آن. هر کدام از این دو گروه، مواضع متفاوتی در ارتباط با نوع رابطه میان مشروطه و شریعت داشتند:

موافقان مشروطه بر اساس تفسیری که از مشروطه داشتند، غالباً با قید مشروعه برای مشروطه موافق نبودند. برخی از آنان که مشروطه را پدیده ای غربی می دانستند، مشروطه مشروعه را امری متناقض تصور کرده و در عمل هم ترس از آن داشتند که وصف مشروعه، دست و پای مشروطه را ببندد. برخی دیگر اظهار می کردند که مشروطه صرفاً محدود به حدود عرفی است و کاری به قوانین شریعت ندارد و در همان حد عرف

هم رعایت کلیات شرع خواهد شد و بنابراین، اساساً ربطی به شرع ندارد که لازم باشد قید مشروع به آن ضمیمه شود.

کسانی هم از مشروطه خواهان بودند که خواستار مشروطه مشروع شده و تا آخر بر باور خویش ماندند و همین روند معمول مشروطه خواهی را هم منطبق بر آمال خویش می دیدند.

در این میان آنچه اهمیت دارد، نوع تفسیر گروه های مختلف از مشروطه، نوع رابطه آن با شریعت و استدلالهایی است که در باره اثبات یا انکار قید مشروع برای مشروطه مطرح می شد.

اما مخالفان مشروطه هم گرچه زمانی برای کنترل مشروطه، اصرار داشتند تا قید مشروع به آن ضمیمه شود، به تدریج به حرمت مشروطه معتقد شده و آن را مشروع شدنی ندانستند. بیشتر این اختلافات ناشی از ابهامی بود که در اصل معنای مشروطه وجود داشت.

فرض های متفاوت در معنای مشروع شدن سلطنت مشروطه

در بیشتر رساله های سیاسی که در دفاع از مشروطه یا علیه آن نوشته شده است، مطالبی در این باره دیده می شود. اما در این میان، رساله ای از یکی از مشروطه خواهان تبریز در دست است که آن را علیه شیخ فضل الله نوری و میرزا حسن مجتهد - از روحانیون طراز اول تبریز - نوشته و برابر خواسته آنان برای تحقق مشروطه مشروع، به نگارش درآورده است. تا امروز نام مؤلف این رساله را نمی دانیم اما خود نوشته است که رساله ای هم با عنوان رأفت ملوکانه داشته است. عنوان رساله وی کلمه حق یراد بها الباطل و عنوان فرعی آن این که «معنی مشروطه چیست و قید مشروع برای چیست؟» (چاپ شده در: رسائل مشروطیت، صص ۳۵۵ - ۳۶۱). این رساله در رمضان سال ۱۳۲۶ نوشته شده است.

وی با اشاره به این که در سال ۱۳۲۴ به تدریج شیخ فضل الله نوری بحث از مشروطه مشروع را مطرح کردند، تلاش می کند تا در این رساله نشان دهد که این ترکیب، درست نیست. وی ابتدا تفسیر خود را از مشروطه بیان می کند. مشروطه از نظر وی «محدود بودن حدود دولت و سلطنت و منع کردن او از فعال ما یشاء بودن است». بدین ترتیب وی همان تفسیری که غالب رهبران معمولی مشروطه از آن داشتند، پذیرفته است. این معنایی است که ربطی به «شرع» ندارد و به قول این نویسنده «شرایط شرعی را دارا نیست».

با این تفسیر، ترکیب «مشروطه مشروع» چه مفهومی خواهد داشت؟ وی چهار فرض را در این باره مطرح کرده است:



۱. این که مشروطه یعنی نوعی خاص از نظام سلطنتی مشروعه شود، به این معنا که سلطنت مشروطه، مشروعیت یابد.

۲. این که در مشروطه مشروعه، سلطنت به اهلش واگذار شود.

۳. این که تصرفات پولیتیکی و احکام سیاست دولت و تصرفاتی مانند گرفتن مالیات و گمرک و وجه تذکره و دیگر مرسومات دولتی شرعی شود.

۴. این که در نظام مشروعه، چیزی مخالف شریعت تصویب نشود.

فرض اول به نظر مؤلف نشدنی است؛ زیرا سلطنت از نظر شیعه، غصب حق امامت اهل بیت است و بنابر این فکر مشروع کردن آن را باید از سر بیرون کنیم. چطور ممکن است که سلطنت را بتوان شرعی کرد؟ حتی اگر احکام سیاست چنین سلطنتی «مطابق شرع انور باشد» باز هم چون «متصدی آن لایق این منصب نیست، عملش حرام است».

فرض دوم به این معناست که ما مشروطه ای درست کنیم که مشروعه شود و مشروعه شدنش به این باشد که حکومت به اهلش واگذار شود. مقصود از این اهل کیست؟ به نظر این نویسنده، مقصود علما هستند. شاهدش آن که مثالی از شرکت آیت الله سید محمد مجاهد در جنگهای ایران و روسیه زده و این که آن عالم «از کربلا به تبریز آمد و امر به جهاد فرمود. جدّ شاه حالیّه دید که اگر آن مرحوم غلبه نماید، تمام رعیت مطیع و منقاد او شده سلطنت از آل قاجار سلب و به خانواده آل طباطبا تحویل خواهد کرد». نتیجه آن شد که آن شاه کاری کرد که لشکرش شکست خوردند و قفقاز از ملکیت ایران بیرون رفت و علما نیز از چشم مردم افتادند». وی بعد از آن هم شرح می دهد که «بلی چون علمای اعلام تکلیف خود ندانسته اند که مباشر امر سلطنت شوند و از روزی که مولای ایشان را در کوفه شهید کردند باب سلطنت شرعیه بسته شده، حالا بالضروره تن به این سلطنت داده رغما سکوت دارند و می خواهند که سلطنت مشروعه مستبد را لا اقل اصلاحی نمایند و در تحت قید آورند».

فرض سوم این است که در باره آنچه دولت به عنوان مالیات و گمرک و وجه تذکره و قیمت غله و غیره و غیره می گیرد، اندیشه ای شده و تکلیف شرعی آن معین شود. در واقع، این امر مسبوق به این نکته است که اصولا این قبیل مرسومات دولتی از نظر علما غیر شرعی تلقی می شد و در فقه هم جایی نداشت. آیا مقصود از مشروعه شدن مشروطه، این است که گرفتن این مرسومات غیر شرعی اعلام شده و لغو خواهد شد؟ نویسنده این رساله هشدار می دهد که مطمئن باشید چنین چیزی محقق نخواهد شد. «نه والله، نه بالله!». یک راه دیگر

آن است که این قبیل مأخوذات و مرسومات، شرعی شود و به جای لفظ مبارکه در «گمرک خانه مبارکه» تبدیل به «گمرک خانه مشروعه» شود. وی به طعنه می گوید که البته بعید نیست که «همچه حکمی از مصدر شریعت آقایان صادر شود».

در فرض چهارم، باور مؤلف این است که چنین امری یعنی این که «در قانون مراعات اصول شریعت بشود و مثلاً مثل مشروطه های دول خارجه آزادی مذهب و امثال آن داده نشود» این مطلب با آنچه در متمم قانون اساسی آمده، یعنی اصل طراز اول، حل شده است. بنابراین چرا هنوز مخالفان مشروطه، حتی با وجود تصویب این اصل، باز هم اصرار دارند که محمدعلی شاه، مشروطه مشروعه بدهد؟.

مجلس مشروطه کاری به حوزه شرع ندارد

فرض دیگری که مسأله قید «مشروعه» برای مشروطه را از اساس نفی می کند، و در واقع این فرض را که مشروعه شدن مشروطه به این معناست که می باید در قوانین مجلس، مراعات شرع بشود، این است که مشروطه و مجلس، از اساس، کاری به امور دینی ندارند تا نیازی به افزودن آن قید باشد. این مطلب در بسیاری از استدلالهایی که علیه شیخ فضل الله در نوبت اول موضعگیری ایشان برای افزودن قید مشروعه وجود داشت، مطرح می گردید. برای نمونه، محمد اسماعیل محلاتی غروی در رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه در برابر این اظهار تردید در مشروطه که «قانون مشروطیت بر آن است که عامه مردم در هر بلدی در تمام امور خود حتی در احکام شرعی و تکالیف واجبه، تابع حکم مجلس شورای آن بلد باشند و هرچه اکثریت آراء اهل آن مجلس اقتضاء کند، اجرا شود» می گوید: «عزیز من! عقد مجلس در هر بلدی برای نظارت امنای ملت است در اشغال حکومت، چه مالیه و چه عسکریه، و نیز در کلیات امور سیاسیه که راجع است به نظام مملکت و آبادی آن، چون تسویه طرق و شوارع و بستن سدها و... و پرواضح است که این امور و امثال آن که راجع است به مصالح دنیویه، داخلی به امور دینی ندارد». (رسائل: ۵۱۶). وی در جای دیگری هم از رساله خود برابر این شبهه که مگر قوانین اسلام ناقص است که مجلس بخواهد تکمیل کند، از اساس منکر دخالت مجلس در احکام دینی... و تعیین حکم شرعی، احکام عبادات و مسائل معاملات و قضا و شهادات و سایر ابواب فقهیه شده و تنها حوزه عمل آنان را «امورات عامه و سیاسات کلیه مملکت می داند». (رسائل: ۵۳۹).

در اینجا واضح است که وی به خصوص به بخشی از وظایف مجلس اعم از بلدی یا کشوری اشاره دارد که به کارهای اجرایی مملکت و تنظیم قوانینی برای آنها می پردازند. اما در اینجا، از اصل نظام مشروطه و نوع آن سخنی نیست. دلیلش هم این است که محلاتی هم مانند غالب متفکران مذهبی سیاسی این دوره معتقد است که سلطنت اعم از مطلقه یا محدوده آن که همین نظام مشروطگی باشد، از اساس سلطنت جائزه است

«دست ما از سلطنت حقه الهیه بالفعل کوتاه است و سلطنت جائزه در این مملکت دایر است و آن که متصدی و مباشر آن است هرگز به اختیار خود رفع ید از او نخواهد کرد، حق باشد یا باطل، صحیح باشد یا فاسد، و عموم ملت هم به هزار جهت نمی توانند دست از او بردارند و چشم از او ببوشند و لکن به حسب اقتضای این دوره، قدرت پیدا کرده» است. (رسائل: ۵۲۵). بنابراین واضح است که او هم در این که نظام مشروطه، مشروعه شده به این معنا که مشروعهت یابد، نمی تواند موافق باشد.

اما این سخن که مجلس مشروطه کاری به شرع ندارد، درست در لب مرز میان مشروطه خواهان لائیک با مشروطه خواهان دیندار است. اگر محلاتی بر این باور است که مجلس مشروطه کاری به شرع ندارد، درست مشروطه خواهان لائیک هم، همین ادعا را دارند با این تفاوت که اساساً، مجلس مشروطه، صرف از نظر دین و احکام دینی، درست مانند مجالس اروپا تصمیم گیری می کند بدون آن که کاری به شرع داشته باشد. شیخ در روزنامه خود نوشت که فرنگی مآبان می گویند «ما مجلسی می خواهیم که مثل پارلمان آلمان بوده باشد و نظری به تقویت اسلام و حفظ دماء مسلمین و امر به معروف و نهی از منکر» نداشته باشد (مجموعه از رسائل: ۲۸۹/۱). این دو ادعا در مرحله عمل کاملاً دیزالو می شد و در هم فرو می رفت بدون آن که حدود و قیود آن روشن باشد.

شیخ عبدالله مازندرانی و مشروطه مشروعه

شیخ عبدالله مازندرانی بر اساس نقلی که به وی منسوب می دارند و گفته اند که آن را در نامه یا پیغامی به میرزا حسن مجتهد تبریزی، آن هم پس از بالا گرفتن خواسته مشروطه مشروعه مطرح کرده، این است که «ای گاو مجسم! مشروطه که مشروعه نمی شود» (تاریخ مشروطه کسروی: ۲۸۷) این خبر در رساله کلمه حق (ص ۳۵۷) و هم در رساله میرزا صادق آقا مجتهد تبریزی آمده است (بنگرید به ادامه بحث).

تصور مرحوم مازندرانی از مشروطه مشروعه چه بوده است؟ وی در این جمله چنین ابراز می کند که مشروطه، نمی تواند مشروعه شود و مقصودش باید چنین باشد که ماهیت «مشروطه» هرچه باشد، چیزی نیست که بتواند مقید به قید مشروعه شود. مشروطه چه سلطنت باشد که قابل مشروعه شدن نیست و چه یک نظام صوری غربی باشد که ربطی به شرع ندارد، در هر دو صورت، می تواند مبنای تفسیری باشد که مازندرانی از این اظهار نظر خود داشته است. زیرا سلطنت، ذاتاً امری غصبی و نامشروع است و اکنون که با مشروطه، نوعی سلطنت محدود درست شده، باز هم همان وصف غصبی بر آن صدق می کند. درک نویسنده رساله کلمه حق (ص ۳۶۰) از آنچه مراد شیخ عبدالله مازندرانی بوده، همین بوده است. چون باز با اشاره به آن جمله شیخ، می گوید: «در مذهب اثنا عشری سلطنت اشخاصی که استحقاق ندارند، غیر مشروعه است؛ مشروطه آن

نیز مشروعه نخواهد شد» و «مشروطه امری است دایر به سلطنت، و همان سلطنتی که تا دو سال قبل به طور استبداد بود، مراد این است که محدود باشد نه خودسر». بنابراین به نظر وی، فرقی در ماهیت سلطنت داده نشده و همان حکم قبلی یعنی نامشروع بودن همچنان وجود دارد و به همین سبب، نباید مشروطه را مشروعه وصف کرد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/752>

## میرزا عبدالله افندی و یادداشت های وی در باره میراث مکتوب شیعه در بحرین

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۵ / ۱۳۸۵

میرزا عبدالله افندی، کتابشناس و پژوهشگر بی همتای چهار دهه پایانی دوره صفوی، از آن روی هم شخصیت جالبی دارد که وقتی یک اطلاع کتابشناسانه می دهد، فضای تاریخی آن را هم حفظ می کند. برای نمونه وقتی می نویسد که ابوعلی طوسی شرحی بر کتاب النهایه پدرش نوشته است، این را هم می افزاید که آن شرح را نزد ملا غلام علی کتابفروش در اصفهان دیده است (الفوائد الطریفه، ۷۵ «زین پس شماره صفحات ارجاعی به این کتاب در متن و در داخل پرانتز خواهد بود»). بدین ترتیب به مورخ علاقمند به این دوره نشان می دهد که یک ملا غلام علی کتابفروش در این شهر بوده است. این روش وی در سراسر کتاب بسیار مهم ریاض العلماء جاری است و بسا بتوان بر اساس آن کتاب، تصویری درخور از چگونگی اوضاع فرهنگی دوره صفوی به خصوص مسائل مربوط به حوزه کتاب و کتابخانه ارائه داد. در اینجا، هدف ما مرور روی کتاب الفوائد الطریفه آن هم با تأکید بر مطالبی است که وی در باره بحرین نقل کرده است.

آگاهیم که افندی اهل سفر بوده و این سفرها غالباً در جستجوی کتاب خطی، و کتاب خطی هم از نظر او وسیله ای برای کنکاش در زندگانی علما و اجازات ایشان و میراث علمی علمای شیعه مورد بررسی و واری قرار می گرفته است. شاید به همین دلیل، وی بیش از همه معاصرانش، با کتابهای موجود در آن دوره آشنایی داشته و برخی از کتابهایی که هیچ گاه مورد استفاده علمای عصر صفوی قرار نگرفته، برای وی شناخته شده بوده و بارها آنها را مطالعه کرده است.

اما و اکنون، کتاب الفوائد الطریفه وی - که ظاهراً بی دلیل از صفحه ۴۷۴ بالای صفحات کتاب، نامش به الفوائد الفاخره تبدیل می شود - برای نخستین بار (به کوشش سید مهدی رجایی و توسط کتابخانه آیت الله مرعشی) چاپ می شود، و شامل مطالب و فواید متفرقی است که در آن متن کامل برخی رسائل، منتخبی از کتابها و تعداد فراوانی فایده های کوچک، مشتمل بر اجازات و یادداشت هایی از پشت نسخه های خطی کهن که در باره علما و اجازات آنان و شرح حال افراد یا بیان تاریخ وفات و تولد برجستگان و دانشمندان نامی درج شده است.

برای نمونه، منتخبی از کتاب سلافة العصر (۱۹ - ۲۳)، منتخبی از فهرست منتجب الدین (۲۳ - ۶۵)، ارائه مقدمه و سائل الشیعه که شیخ حر، مشایخ و طرق خود را ضمن آن آورده (۶۶ - ۸۴)، ذکر فهرست مآخذ بحار از مقدمه آن کتاب با حواشی توضیحی افندی در باره برخی از نسخ آن، و نیز ارائه فهرستی از کتابهایی که می تواند به بحار افزوده شود، جزو بخش های مفصل آن است. عنوان آن، «فائده فی ذکر قطعۀ من اوائل البحار» است. آنچه در این بخش چشم نواز است، حواشی افندی بر فرمایشات استادش مجلسی است که ضمن آن نشان می دهد قدرت افندی در کتابشناسی چه اندازه است (۲۴۴ - ۳۷۴). این قسمت، یکی از بهترین بخشهای این کتاب و اثری ارزشمند از افندی به حساب می آید. می دانیم که افندی از دستیاران مرحوم مجلسی در تدوین بحار بوده و گفته می شود، تدوین مجلدات اجازات کار اوست. در این کتاب هم، فهرستی از اجازات آخر بحار را آورده است (۴۱۹ - ۴۳۶)

در دو مورد در این کتاب، گزیده ای از کتاب جواهر السلوک فی ذکر الخلفاء و الملوک (۸۴ - ۸۷؛ ۵۴۵ - ۵۴۶؛ مصحح در پاورقی می گوید: «نسخه ای از آن را نیافته است»). اما از این کتاب در اعلام زرکلی: ۲۹۸/۵ و معجم المؤلفین: ۲۳۶/۸ یاد شده است. همچنین ایمان مصطفی عبدالعزیز سالم پژوهشی تحت عنوان دراسة تاریخیة لمخطوط جواهر السلوک فی أمر الخلفاء والملوک لابن ایاس ت ۹۳۰ دارد) درج شده است. گزیده ای از مروج الذهب مسعودی و فهرست آن (۱۳۳ - ۱۵۴، ۴۸۸ - ۴۹۵) نیز از نمونه های مفصلی است که در این کتاب ارائه شده است. همین طور گزیده ای از التدوین فی اخبار قزوین که گویا افندی نام مؤلف را نمی دانسته و از متن نسخه کتاب، چنین حدس زده است که وی شاگرد منتجب الدین بوده است. (۲۲۳ - ۲۳۷) برخی از رسائل هم به طور کامل در این کتاب درج شده که از آن جمله رساله مشایخ آل بابویه (۸۸ - ۱۱۳) و فهرست علمای بحرین (۱۱۸ - ۱۲۹) که هر دو توسط انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی (۱۴۰۴) چاپ شده است. افندی، منابع کتاب صراط المستقیم را که بیاضی در کتابش آورده (۱۷۷ - ۱۹۳) نقل کرده و به تطبیق علائم اختصاری این کتاب ها با نام دقیق آنها پرداخته و در غالب موارد، حواشی و توضیحات سودمندی بر آنها دارد. در این کتاب، تحقیقات شخصی وی آمده که از آن جمله بحثی در باره «عدۀ» است که در سندهای ثقة الاسلام کلینی مرتب نقل می شود و این که مقصود از آنها کیست (۱۷۱ - ۱۷۴) تحقیقی در باره اصول اربعمائه (۱۷۴ - ۱۷۷) و نیز تحقیقی در باره مناقب ابن شهر آشوب و خلاصه آن، در چند جای کتاب، از جمله صفحات ۵۲۷ و بعد از آن و نیز ص ۵۳۲ - ۵۳۳ آمده است. و البته تحقیقی هم در باره منشأ کردها (۴۷۸). باید گفت غالب مطالب موجود در این کتاب، در ریاض العلماء نیامده و این نشانگر آن است که افندی، بسیاری از اطلاعاتش را نتوانسته است در ریاض که فقط مسوده آن، آن هم ناقص، برجای مانده، وارد کند.

در این میان، مطالبی که به نوعی به بحرین و نواحی اطراف آن مربوط می شود بسیار فراوان است؛ به طوری شاید بتوان گفت این اثر بهره هایی است که وی غالب آنها را از آنچه در بحرین و قطیف و روستاهای آن نواحی از نسخه های خطی نفیس و عتیق رؤیت کرده، فراهم آورده است. فکر می کنیم منهای مواردی که تصریح می کند که مثلا فلان نسخه عتیق را در اصفهان یا ... دیده، باقی موارد، یا غالب آنها، برگرفته از کتابهایی بوده که وی در بحرین دیده است. برای مثال می توان به نمونه هایی از این فواید اشاره کرد که از محتوای آنها چنین به دست می آید که در باره علمای بحرین است و باید از روی نسخ خطی همانجا دیده باشد (برای نمونه: ۵۷۱ - ۵۷۲).

ارزش این یادداشت ها فوق العاده است؛ چرا که بسیاری از آنها از پشت نسخه هایی فراهم آمده است که در حال حاضر از آنها آگاهی نداریم. این حواشی متفرقه، می تواند با دقت مورد بازرسی و ارزیابی قرار گیرد، امری که به نوشته حاضر ارتباطی ندارد؛ هرچند برخی از آنها فوق العاده و در شناخت فرهنگ دوره صفوی نهایت ارزش را دارد. برای نمونه، یک مورد در باره القابی است که یکی از شاگردان شیخ بهایی برای او آورده، و می افزاید که در سال ۱۰۱۹ در لشکرگاه سلطان وقت در قره باغ از توابع اران، برای او حدیثی روایت کرده است (۴۰۴ - ۴۰۵). استثناء در این کتاب که همه به عربی است، صفحاتی از کتابی در مناظرات به فارسی آمده که مشتمل بر برخی مناظرات مذهبی است (۴۱۰ - ۴۱۴). وی حدس می زند که کسی آنها را از مجالس المؤمنین ترجمه کرده باشد.

شرحی در باره بحرین و مروارید آن

آنچه توجه مؤلف این سطور را به خود جلب کرد، فراوانی نام «بحرین» در این کتاب بود. می دانیم که بحرین چه جایگاه بلندی در فرهنگ شیعه دارد. شاید نقشی که قم در قرن سوم داشت، بحرین در قرن هفتم و هشتم هجری و بعدها در قرن دهم تا دوازدهم داشت. تأثیر فرهنگ مکتوب بحرین بر فرهنگ شیعه در دوره صفوی، از موضوعات قابل پژوهش و بسیار هم جدی است و این را می توان از همین یادداشت های مختصر در این مقاله به دست آورد.

به هر روی با مطالعه این کتاب، احساس کردم، در موضوع روابط فرهنگی ایران و بحرین، آن هم در زمانی که بحرین جزوی از ایران بوده است، این اثر می تواند بسیار سودمند باشد. یک نکته مهم آن است که بحرین از مناطق اصلی تشیع طی قرون پنجم تا دهم و البته پس از آن بوده و بهترین گواه همین است که برخی از کهن ترین نسخه های آثار شیعه در همین منطقه حفظ شده است. مثلا نسخه ای از تلخیص الشافی از سال ۴۹۵ با خط شیخ عبدالجبار مقری شاگرد شیخ طوسی بر روی آن. (۲۰۸).

افندی یک کتابشناس است و آنچه برای او اهمیت داشته است، اطلاعات کتابی و شرح حال است. وی در این حال، بسان یک محقق زبردست و منحصر به فرد، جستجو می کند و آنچه را می بیند، یادداشت می کند و این مجموعه را به خط خویش برای امروز ما به ارمغان می گذارد.

شاید روشن ترین شاهد بر این که وی بهره ای وافی از میراث مکتوب شیعه و گاه آثار سنی - که در اختیار علمای شیعه بوده - در بحرین برده، همین سخن او باشد که تصریح کرده است که برای مدتی در بحرین اقامت کرده است (۵۹۳).

افندی شرحی در باره وجه تسمیه بحرین به دست می دهد و می نویسد: بحرین را «أوال» می گویند و جزیره اول و هجر و خط هم (نام آن است). اما در این باره تأمل باید کرد. زیرا «خط» بر قطیف اطلاق نمی شود. حتی در اطلاق «هجر» هم بر آن تأمل باید کرد. خواهیم گفت که «هجر» جایی جز بحرین است.

معروف چنان است که «اهل بحرین» از جنس همان اهالی خط (و) قطیف هستند. زبان اینان شاهد بر این مدعاست. زیرا لغت آنان نبط و زبانشان نبطی است!

در باره وجه نامگذاری منطقه به بحرین، اشتباهاتی رخ داده است. مشهور میان مردم چنان است که آن جمع میان آب شور و شیرین (بحر مالح و بحر حالی) است. حتی آیه «مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا یبقیان، فبأی آلاء ربکما تکذبان، یخرج منهما اللؤلؤ و المرجان» را بر آن منطقه حمل کرده و گمانشان این است که لؤلؤ جز در جایی که آب شیرین و شور باشد، پدید نمی آید. اما اینها همه خبط در خبط در ضبط است.

اولاً بحر حالی یا شیرین، اصلاً در اینجا یافت نمی شود. حتی اگر فرض شود که «بحر حالی» همان شط العرب است، این هم برای مدعی چنین مطلبی، سودی نخواهد داشت؛ زیرا میان بصره که شط العرب در آنجاست و بحرین، فاصله بسیار است و آب آنجا به اینجا متصل نیست.

دوم، برای این که مقصود از «بحرین» در این آیه، همین بحرین موجود باشد، دلیلی وجود ندارد؛ بلکه آنچه از اخبار به دست می آید و تصریح مفسران است، این امر را تکذیب می کند.

سوم آن که این گمان که مروارید تنها در جایی پدید می آید که آب شور و شیرین در جایی جمع باشد هم راه به جایی نمی برد، بلکه تجربه خلاف آن را نشان می دهد. چنان که این امر در مدت اقامت ما در بحرین برای ما ظاهر شد.

به علاوه، معروف میان مردم چنان است که مروارید محصول وقوع قطره باران بر دهانه صدف است. اهل بحرین و آن نواحی می گویند: وقتی باران شروع به باریدن می کند، صدف از عمق آب به سطح آب می آید



و دهانش را باز می کند تا باران در درون آن فروریزد. وقتی آب وارد آن شد، در آن شناور می شود و بدین ترتیب مروارید پدید می آید.

به هر روی، چیزی که من در باره وجه نامگذاری آن در برخی از مواضع یافتم، و ابن خلکان هم در تاریخ خود، ضمن شرح حال شیخ ابو عبدالله محمد بن یوسف بن محمد بن قائد، ملقب به موفق الدین اربلی (که اصل و نسبش از آنجا بوده) و در بحرین متولد شده و شاعر مشهوری بوده، نقل کرده، این است: بحرین، شهرکی است در نزدیکی هجر. از هری گفته است بحرین را از آن روی به این نام نامیده اند که در سمت قرای آن، در باب الاحساء و قریه های هجر، دریاچه ای است که میان آن و بحر اخضر ده فرسنگ راه است. وی آن دریاچه را سه میل می داند که آب راکدی دارد.

ابوعبید هم از ابو محمد یزیدی نقل کرده که گفت: مهدی (عباسی) از من و کسائی از نسبت به بحرین و حصن پرسید که چرا می گویند: حصنی و بحرانی؟ کسائی گفت: آنان - عربها - از این که بگویند حصنانی کراحت داشتند، چون نون دو بار گفته می شد. یزیدی گوید: من هم گفتم: آنان نخواستند «بحری» بگویند چرا که در آن صورت گویی نسبت به «بحر» بود (نه بحرین). (وفیات الاعیان: ۱۱/۵ - ۱۲)

اما مروارید تنها در نقاط معینی وجود دارد و غالباً در چهار نقطه است: اول در جایی که متعلق به بحرین است. دوم: محلی که به قطیف اختصاص دارد. سوم در در منطقه ای از توابع بحرین. و چهارم در جایی که به عمان تعلق دارد، اما مورد اخیر هم متصل به همان منطقه ای است که از توابع بحرین است.

من بیشتر این مناطق را دیدم. همین طور چگونگی فرو رفتن در آب و درآوردن مروارید را. صدف زنده را هم دیدم.

سیوطی و عسقلانی و دیگران روایت کرده اند که وقتی ابوطالب، درگذشت، و کار در مکه بر محمد (ص) سخت شد، جبرئیل نزد وی آمده و امر به هجرت را از سوی خداوند به وی ابلاغ کرده او را در رفتن به مدینه و بحرین که از بلاد هجر بود و نیز فلسطین از سرزمین شام، مخیر کرد. حضرت در باره انتخاب میان آنها، با جبرئیل مشورت کرد و او مدینه را نشان داد و حضرت به آنجا هجرت کرد. این روایت، افتخاری برای بحرین است.

مشهور میان حکما چنان است که چیزی وجود ندارد که موالید ثلاثه در آن مجتمع شده و از آن سه ترکیب شود. اما آنچه من (در اینجا) شاهد بودم این بود که در صدف، حیوان و نبات با یکدیگر ترکیب شده اند و خاصیت هر کدام در آن وجود دارد. در آن حس و حرکت و نبات و نیز عرق وجود دارد (۵۹۳ - ۵۹۵).

«أوال» هم نامی است که برای نواحی بحرین بکار می رود. افندی می نویسد: أوالی نام قطیف است. بلکه در گذشته تنها بر قطیف اطلاق می شده است. اما در حال حاضر، أوالی جز بر بحرین اطلاق نمی شود. در کتابها هم آن را «جزیره أوال» می نویسند. (۵۰۰). بسیاری از علمای قدیم بحرین به أوالی معروف هستند. شیخ علی بلادی بحرانی در باره «أوال» شرح مفصلی در انوار البدرین: ۴۴ به بعد داده است.

افندی در فایده ای در باره نسبت «الداری» می گوید، در نسخه عتیقی که در فاره از قرای احساء دیده آمده است که «مسک داری» منسوب به دارین قریه ای (در متن چاپی به اشتباه: فرضه) در بحرین است. (ممکن است درست آن درازی باشد و قریه ای به این نام در بحرین بوده است. بنگرید: انوار البدرین: ۱۶۰) وی می افزاید: دارین در این زمان، داخل در محدوده «خط» معروف به قطیف است و ما آن را دیده ایم. کلمه «بحرین» بر همه این مناطق اطلاق می شود. «فتأمل». (۵۷۸).

در ریاض (۲۷۱/۳) در باره «هجر» می گوید: این جا، درست همان بحرین و قطیف بلکه احساء است. جای دیگری هم در ریاض (۳۷۸/۴) اشاره به ملا فولاد خراسانی می کند که پسرش ملا محمد مشهدی توسط سلطان عصر (علی القاعده شاه سلطان حسین) در قلعه بحرین زندانی شد و در زمان ما، در راه بازگشت، درگذشت.

شیخ سلیمان ماحوزی بحرانی (۱۰۷۵ - ۱۱۲۱)

میرزا عبدالله، با شماری از علمای بحرین سروکار داشته و آنان را می شناخته است. مثلاً یک مورد از فخرالدین رماحی طریحی یاد می کند (۵۸۷) اما از این که با وی رفت و آمدی داشته است سخن نمی گوید. کما این که در باره شیخ ابوعلی عبدالنبی بن احمد بن عبدالله هجری بحرانی با یاد از این که «قد کان من افاضل عصرنا و صلحائهم و مقدسهم ببلاد بحرین» و این که برخی از آثارش را دیده، اظهار نمی کند که با وی مراده ای داشته است. در برابر از برخی از علمای آن وقت بحرین مانند شیخ سلیمان به عنوان عالم معاصر، چندین بار یاد کرده است.

علی القاعده، افندی در سفرش به بحرین باید فراوان نزد وی مانده باشد. این شیخ سلیمان که از علمای بنام این دوره بحرین بلکه دنیای تشیع است، فهرستی از تألیفات شیخ سلیمان بن عبدالله ماحوزی بحرانی - سلمه الله تعالی - را که باید گفت به نحوی از خود او گرفته در این کتاب (۵۶۸ - ۵۷۰) آورده است. وی نسب او را هم به نقل یکی از آثار خود او آورده است. آثار شیخ سلیمان در این فهرست جمعا ۳۵ اثر است. در میان آنها رساله ای است با عنوان «رسالة فی ذکر اسامی علماء البحرین و احوالهم الی زمن المؤلف». (۵۶۹). علی القاعده متنی که شامل شرح حال سیزده نفر از علمای بحرین (تا حرف ج بلکه تا اسم جعفر) است و در پایان

کتاب فهرست آل بابویه و علماء البحرين (به کوشش سید احمد حسینی؛ قم، ۱۴۰۴) چاپ شده همین مقدار است که در این نسخه آمده و نامش جواهر البحرين فی علماء البحرين است.

در یک مورد افندی با یاد از شیخ محمد بن حسن بن احمد بن فرج اوالی می گوید که نام وی را شیخ سلیمان، در زمره فهرستی از علمای بحرین که برای وی نوشته، نیاورده است (۵۹۵). در ریاض (۱۱۳/۳-۱۱۴) در باره عبدالرحیم بن یحیی بحرانی شاگرد ابن فهد حلی صاحب کتاب جوامع السعادات فی فنون الدعوات می نویسد که «شیخنا المعاصر البحرانی» از او در میان علمای بحرین یاد نکرده است. (و مورد دیگر در ریاض: ۴/۲۷ - ۴۲۸)

به هر روی افندی باید فواید زیادی از وی و کتابخانه او برده باشد. افندی می گوید که این شیخ سلیمان معاصر - حفظه الله - از شاگردان شیخ سلیمان بن علی بحرانی بوده است (۱۹۴). افندی نسخه ای هم از تلخیص تذکره الفقهاء را که بسیار هم عتیق بوده در بحرین نزد شیخ سلیمان معاصر دیده است (۲۰۸). (در ریاض ۱/۳۷۸ می گوید که خودش نسخه ای از آن را دارد). یکبار هم از نسخه ای از شرح النهایه شیخ طوسی که پسرش ابوعلی نوشته یاد کرده و می گوید که نسخه آن را شیخ سلیمان بحرانی معاصر دیده است. (۴۷۵) نیز می گوید که از شیخ سلیمان - ایده الله تعالی - شنیده است که بارها خط شیخ احمد بن فهد را دیده است (۴۸۱). نیز نسخه ای از الدروس شهید اول و نسخه ای از خلاصه الرجال علامه را در میان کتابهای شیخ سلیمان در بحرین دیده است (۵۶۴ - ۵۶۵).

سید هاشم بحرانی

وی از نویسندگانی است که از آثاری استفاده کرده و ملاعبده الله افندی به نقل از آثار وی برخی از فواید کتابشناسانه را می آورد. اثر معروف او البرهان فی تفسیر القرآن است که آن را به شاه سلیمان هدیه کرد (ریاض: ۳۰۱/۵) و افندی شرح حال وی را به تفصیل در ریاض: ۲۹۸/۵ - ۳۰۴ آورده است. اما وی در این کتاب، در جایی اشاره می کند که سید هاشم، از کتاب بشارات الشیعه صدوق و کتاب فضائل امیرالمؤمنین ابن شهر آشوب در برخی از آثارش روایت کرده است (۶۱۳). یکجا هم با اشاره به نقلهای فراوان سید هاشم از کتاب المناقب الفاخره از سید رضی، توضیح می دهد که در اینجا اشتباهی رخ داده و این اثر نه از سید رضی بلکه از ابوالحسین محمد بن احمد بن حسین الحسینی است (۱۹۶).

همچنین افندی می گوید که نسخه ای از کتاب درر اللئالی العمادیه از ابن ابی جمهور احساوی را در استرآباد و نسخه ای را در بحرین نزد سید هاشم بحرانی دیده است. وی پس از نام سید هاشم بحرانی می افزاید: «شیخ الاسلام الخونج من محال فارس» که معلوم نشد مقصود چیست و کجاست. پسرش محسن در اصفهان

بوده و افندی آثار پدر را نزد وی دیده است (ریاض: ۲۹۹/۵) ابن ابی جمهور این کتاب را در سال ۹۰۱ در استرآباد برای فرزندان سید عمادالدین علی - که علی القاعده از امرا یا بزرگان شهر بوده - نوشته است. (۲۰۸)

شیخ احمد بن سلیمان بن علی بحرانی

افندی کتاب عقد اللال فی مناقب الال این شیخ احمد را که با تعبیر «وفقه الله تعالی» از او یاد کرده، در بحرین دیده است و می گوید که کتابی نیکو در مناقب است که بخش اخیرش مثالب خلفاست. سپس می افزاید: وی از برخی از کتب غریبه نقل کرده و گمان می رود که همه آن کتابها نزد وی یا پیش والد مرحومش موجود بوده است. پدرش از افاضل علمای بحرین بود که برخی از علمای [فعلی] بحرین نزد وی درس خوانده بودند و از آن جمله همین شیخ جلیل، سلیمان معاصر است (۱۹۴)

شیخ حسین بن عبدالصمد

افندی در باره شیخ حسین می نویسد: وی پدر شیخ بهایی است که در بحرین درگذشت و قبر او در آنجا معروف است. او بعد از بازگشت از حج در آنجا درگذشت. وفات وی بر اساس آنچه که من از روی خط شیخ بهایی دیدم در ربیع الاول سال ۹۸۴ بوده است (۳۸۱ و بنگرید: ریاض: ۱۲۱/۲). نویسنده این سطور هم که در بهمن سال ۱۳۸۴ به بحرین رفتم، موفق به زیارت مزار وی شدم. از وی تنها یک سنگ قبر در میان یک قبرستان قدیمی موجود است نه چیزی بیشتر.

در باره ابن میثم بحرانی

ابن میثم را به شرح های سه گانه اش بر نهج البلاغه و آثار متعدد دیگر می شناسیم. وی از علمای عصر ایلخانی و شاهدی بر تشیع بسیار کهن بحرین است. افندی بارها از ابن میثم و آثار او یاد کرده و به روشن کردن برخی از ابهامات در باره آثار او پرداخته است.

در یک مورد، زمانی که فهرست منابع بحار را از مقدمه آن نقل می کند، در شرح این جمله مجلسی که می گوید: کتاب شرح نهج البلاغه، کتاب الاستغاثه فی بدع الثلاثه از حکیم مدقق علامه کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی است می نویسد: «گاهی نام این کتاب الاغاثه فی بدع الثلاثه گفته می شود. برخی از علما این کتاب را به ابوالقاسم علی بن احمد کوفی غالی نسبت می دهند و گویا همین هم درست است. رجالین از او یاد کرده و این کتاب را به او منسوب کرده اند. این مرد چنان که گفته شده است غالی ملعونی بوده در حالی که اصحاب از این کتاب نقل کرده اند. چگونه چنین چیزی ممکن - و قابع جمع - است؟ اما انتساب او به شیخ کمال الدین میثم بحرانی، چنان که در متن آمده، از دیگران هم نقل شده است؛ اما من در این باره تأمل

دارم. زیرا در ابتدای برخی از اسناد این کتاب آمده است: حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم القمی، عن ابیه. این در حالی است که شکی وجود ندارد که کمال الدین در عصر محقق خواجه نصیر الدین بوده است در حالی که علی بن ابراهیم از مشایخ کلینی است. به هر حال، نسخه ای که من دیدم و در ملک من بود و تلف شد، سند برخی از روایاتش در باره آیه مودت، همان بود که گذشت. شاید دو کتاب به یک اسم بوده است. یکی الاغانة و دیگری الاستغاثة». (۲۷۷ - ۲۷۸). مشابه همین مطالب در ریاض: ۳۵۵/۳ - ۳۵۶ آمده است.

افندی در جای دیگری هم از این کتاب مطلبی با عنوان «فائده حول کتاب الاغانة فی بدع الثلاثة» دارد و ضمن آن می گوید که این کتاب از ابوالقاسم کوفی، معاصر صدوق است که کتابهای دیگری هم از جمله کتاب الاوصیاء دارد. سپس می افزاید: مشهور چنان است که این کتاب از ابن میثم بحرانی شارح نهج البلاغه است، اما این اشتباهی آشکار است، چرا که مؤلف آن اثر، با چهار واسطه از امام صادق (ع) نقل می کند. (۴۵۸).

افندی در میان تألیفات شیخ سلیمان بحرانی به کتابی با این نام اشاره می کند: رساله فی آن کتاب الاستغاثة فی بدع الثلاثة لیست للشیخ ابن میثم البحرانی (۵۶۹). قاعدتا وی این مطالب را از آنجا گرفته است.

نکته دیگر در باره ابن میثم آن است که عالمی به نام مجدالدین علی بن باقی حلی، تعلیقه ای بر شرح صغیر او بر نهج البلاغه داشته است که افندی آن را دیده و دست کم دو مطلب از آن نقل کرده است (۴۵۶ - ۴۵۷).

افندی می گوید که شیخ مقداد، یعنی همان فاضل مقداد معروف، کتابی با عنوان تجرید البراعة فی شرح تجرید البلاغه ابن میثم بحرانی برای عزالدین الحسن بن ابی العید از وزرای دولت ایلخانی نوشته است. چنان که شیخ حسن بن محمد بن راشد کتابی با عنوان علم الاعراب برای همان وزیر نوشته و هر دو نسخه را که عتیق و کهن بوده، افندی در بحرین دیده است (۴۹۹).

#### کتابخانه های شخصی

سنت کتابخانه شخصی، سستی نیرومند در میان دانشمندان مسلمان بوده و به نظر چنین می رسد که آن زمان هم در بحرین کتابخانه عمومی وجود نداشته است. علی القاعده کتابها، حتی اگر وقفی بوده، در اختیار علما بوده است. افندی گهگاه از این کتابخانه های شخصی یاد کرده است. ما یک نمونه از این کتابخانه های شخصی را که افندی هم فراوان از آن بهره برده، یعنی کتابخانه فاضل هندی را در کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست (۷۵۴/۲) معرفی کردیم و البته با اطلاعاتی که جسته گریخته در این کتاب آمده می توان فهرست آن کتابخانه را تکمیل کرد.

وی می گوید که مجموعه ای را در مجموعه کتابهای شیخ علی بن جعفر بن علی بن سلیمان بحرانی دیده است (۶۲۳).

کتابخانه شیخ احمد بن سلیمان بحرانی و پدرش. افندی با اشاره به کتاب عقد اللال او و این که در آن از کتب غریبه نقل می کند، می گوید که علی القاعده این کتابها در نزد او و یا پدرش بوده است. وی فهرستی از این کتب را به دست داده است. مأخذ وی همان عقد اللال است که به خط خود شیخ احمد، نزد افندی بوده است. یکی از آن کتابها که شیخ احمد از آن نقل می کند، کتاب تفضیل علی بن ابی طالب و ولده علی اولی العزم و علی جمیع الانبیاء است که افندی بلافاصله اشاره می کند اشتباهی رخ داده و او در فهرست کتابهای علامه مجلسی چنین کتابی ندیده است (۱۹۵). اسامی کتابهایی که یاد می کند، برخی واقعا کتب غریبه است، اما برخی هم آشناست هرچند برای افندی چنان که باید شناخته شده نبوده است.

همین شیخ سلیمان معاصر، به افندی گفته است که چندین نسخه کهن از منیة اللیب فی شرح التهذیب از ضیاءالدین عبدالله بن اعرج حسینی را دیده است. این کتاب از ضیاءالدین است نه برادرش عمیدالدین و به اشتباه به شرح عمیدی شهرت یافته است (۱۹۹).

افندی می گوید: در میان کتابهای شیخ سلیمان بحرانی معاصر - ایده الله تعالی - مجموعه رسائل عتیقی را دیدم که از آن جمله صحیفه سجادیه با تاریخ ۹۹۵ اما به روایت غریبی بود. (۵۱۲).

کتابخانه سید ابراهیم سبعی

افندی می گوید که در قریه فاره از قرای احساء در میان کتب السبعی الفاضل المشهور، نسخه نفیس و عتیق و صحیحی از حقایق البیان فی شرح کتاب التبیان (اصل کتاب از حسین بن عبدالله طیبی است) با تاریخ کتابت ۷۸۳ دیده است (۵۶۳). مقصود وی از «سبعی» سید ابراهیم فاری سبعی است. محتمل بلکه قطعی است که افندی، دیگر نسخه هایی را هم که در فاره دیده و در این کتاب از آنها یاد کرده، از کتابخانه همین شخص بوده است. یک نمونه دیگر نسخه ای عتیق از الثاقب فی المناقب است که تصریح می کند آن را نزد همین سید ابراهیم فاری سبعی دیده است.

کتابخانه ملا ذوالفقار

کتابخانه ملاذوالفقار - عالمی کتابشناس از دوستان نزدیک میرزا عبدالله افندی - یکی از مهم ترین کتابخانه های اصفهان است که نسخه های فراوانی در آن بوده و افندی در این کتاب به معرفی برخی از نسخه های آن کتابخانه پرداخته است. این ملاذوالفقار بن حاجی سلطان صاحب کتاب مهم الاربعین فی مطاعن المتصوفین

است که نسخه خطی آن به شماره ۴۵۷۸ در کتابخانه مرعشی موجود است. (در باره او بنگرید: صفویه در عرصه دین، سیاست و فرهنگ: ۵۸۴/۲). افندی در یک مورد از کتاب حاضر، ده نسخه از کتابهای با ارزش این کتابخانه را معرفی کرده است (۲۳۷ - ۲۳۸). این ملا ذوالفقار همان است که فهرستی از کتابهایی که شایسته بوده در بحار از آنها استفاده شود و نشده را تهیه کرده و افندی گویا به نقل از وی در انتهای بحار آورده است. افندی در بخشی که منابع مرحوم مجلسی را از بحار آورده، ضمن حواشی خود، اشاره به آن دارد که نسخه ای از فلان کتاب، نزد ملاذوالفقار موجود است (برای نمونه: ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۴ و دهها مورد دیگر). از روی این حواشی، می توان فهرستی ناقصی از کتابهای کتابخانه ملا ذوالفقار به دست آورد.

در یک مورد (ص ۲۷۲) از حواشی ملاذوالفقار بر کتاب ایضاح الاشتباه هم یاد می کند که این را باید تألیفی از ملاذوالفقار به شمار آورد. افندی در این کتاب، فایده ای هم در باره کتابهایی که می توانسته در بحار باشد اما مرحوم مجلسی آنها را در بحار نیاورده، درج کرده است. (۳۷۴ - ۳۷۷) افندی فهرست اجازات بحار را نقل کرده (۴۱۹ - ۴۳۶) و در حاشیه آخرین نکته که مجلسی نوشته است «خاتمه فیها مطالب عدیده لبعض أذکیاء تلامذتنا» می نویسد: و هو المولی ذوالفقار المعاصر. (۴۳۶).

نسخه های رؤیت شده توسط افندی در بحرین و قطیف

نسخه ای از کتاب قراءه ابی عمرو از ابوالعلاء حسین بن احمد بن حسن عطار همدانی که شرح حال وی را منتجب الدین در فهرست آورده و وی نسخه ای از این اثر را در بحرین دیده و می افزاید: و النسخه عتیقه جدا صحیحه، و روی آن خطوط علما و اجازاتی بوده است (۱۹۹).

نسخه ای کهن از شرائع الاسلام را که تاریخ کتابت آن ۶۸۹ بوده در بحرین دیده است. نسخه یاد شده در همان سال، با نسخه اصل مقابله شده و روی آن خطوط فراوانی بوده که برخی از آن اجازات مهم را وی آورده است. روی این نسخه، اجازه ای از شیخ ناصر بن احمد بن عبدالله بن محمد متوج بحرانی شاگرد ابن فهد حلی برای شیخ محمد بن احمد عتائقی شیبانی آمده که متن آن را افندی آورده و تاریخ آن ۸۴۴ هجری است (۲۰۰ - ۲۰۱). وی در پایان می گوید که خط این اجازه بسیار بد بوده و وی با زحمت فراوان آن را خوانده است و با این حال برخی از موارد ناخوانا باقی مانده است. وی نسخه ای هم در نجف به خط همین شخص دیده که در حله، در مدرسه زینبیه، به سال ۸۳۸ کتابت شده بوده و مصحح و محشی به حواشی بوده است. وی می گوید: هر کجا فاضل مقداد، از «الشیخ المعاصر» نقل می کند، مقصود همین بحرانی است (۴۶۰). ابن متوج، شاگرد ابن فهد نبوده است؛ هر چند فرزندش محمد، اجازه ای از ابن فهد دارد که پشت

نسخه ای از الدروس الشرعیه شهید اول، بوده و افندی آن را نقل کرده است (۶۱). افندی در صفحات بعد، اجازات دیگری هم از این نسخه دروس که آن را در نجف دیده بوده، نقل کرده است.

افندی نسخه ای از شرح مختصر الاصول از عبدالله بن اعرج حسینی شاگرد علامه حلّی با تاریخ رجب سال ۷۳۹ و اجازه ای که برای شاگردش شمس الدین محمد بن علی بن سوید روی آن نوشته، در بحرین دیده است.

نسخه ای تلخیص تذکره الفقهاء را در بحرین نزد شیخ سلیمان معاصر - سلمه الله تعالی - دیده است. این تلخیص از ابن متوج بحرانی است که اجازه ای هم از او برای شاگردش احمد بن فهد بن حسن بن محمد بن ادیس روی آن هست (۲۰۸). این ابن فهد احساوی جز ابن فهد حلّی است و البته هر دو شرح ارشاد دارند.

وی نسخه ای بسیار کهن هم از تلخیص الشافی شیخ طوسی با تاریخ ۴۹۵ دیده است که خط شیخ عبدالجبار مقرئ شاگرد شیخ طوسی روی آن بوده است (۲۰۹).

افندی شماری از کتابهای ابن ابی جمهور را در قریه فاره از قرای منطقه احساء دیده است. وی می گوید که این قریه، نزدیک به قریه ابن ابی جمهور بوده و نسخه هایی که دیده، برخی به خط خود او که در زیبایی متوسط بوده، بوده است. وی کتابهای دیگری هم در آنجا دیده است که از آن جمله شرح تهذیب الاصول از ضیاءالدین عبدالله بن اعرج حسینی به خط ابن ابی جمهور است. وی می افزاید که ابن ابی جمهور در اصل از قبیله شیبانی بوده و این نسخه را در سال ۸۸۵ در حله نزدیک مقام صاحب الزمان کتابت کرده است. (۲۱۰).

میرزا عبدالله در چند مورد شرحی در باره ابوالحسن بکری نویسنده کتاب مولد النبی (ص) که آن را در بحرین دیده داده است. وی می گوید: این نسخه ای است که میان فضلالی عرب بحرین و جز آن، متداول است. همین طور کتاب مقتل امیر المؤمنین بکری هم در میان آنان متداول است. سپس این توهم مرحوم مجلسی را که تصور کرده است ابوالحسن بکری، از مشایخ شهید ثانی بوده رد کرده و می گوید آن بکری جز این بکری است و شباهت در نسب و لقب سبب این اشتباه شده است (۴۷۲). مجلسی، متن کامل رساله مولد النبی (ص) را که داستانی هم هست، در بحار آورده است.

بدون مناسبت، و تنها از باب تعبیری که افندی در باره «متداول بودن در بحرین» بکار برده باید بگوییم که افندی در ریاض (۴۱۹/۳؛ ۱۰/۶) می نویسد: کتاب اختیار مصباح المتهجد از سید علی بن باقی قرشی، میان اهل بحرین، غایت اشتها را دارد و آنان دعاها را از روی آن عمل می کنند.



افندی نسخه ای از غایه البادی فی شرح المبادی در اصول فقه را در بحرین دیده است. اصل کتاب از علامه حلی و شرح آن از جدّ مادری فاضل مقداد به نام رکن الدین محمد بن علی جرجانی بوده است (۴۷۳).

افندی در جای دیگری می نویسد نسخه ای از غایه المبادی فی شرح المبادی را در مجموعه ای نفیس در بحرین دیده که شارح آن رکن الدین محمد بن علی جرجانی جدّ امی شیخ مقداد و شاگرد علامه بوده و از آنجایی که از علامه با تعبیر «دام ظلّه» یاد می کند معلوم می شود که در حیات وی نوشته است (۴۹۷). افندی همانجا می افزاید: این مترجم همان است که الفصول النصیریّه خواجه نصیر را به عربی درآورده است. کتاب نسخه مزبور - غایه المبادی - علی بن حریر ماحوزی بحرانی در سال ۹۷۶ بوده است. وی نسخه ای دیگر هم از همان شرح در بحرین دیده که کتاب آن محمد بن حریر ماحوزی بحرانی بوده و حواشی فراوانی از فضلا داشته است (۴۹۸).

نسخه ای از نکت النهایه را که شرح محقق حلی بر النهایه شیخ طوسی است یاد کرده و می افزاید: و قد تلفت فی قصه نهب البحرین. این نسخه در داستان غارت بحرین از میان رفت (۴۷۶). این باید اشاره به حملات خوارج عمانی به بحرین در دهه های اخیر دوره صفوی باشد. وی یکبار هم در ریاض (۲۶۱/۳) به حمله اعراب به بحرین و تلف شدن شرح کتاب الیاقوت در کلام از علامه، سخن می گوید (و نیز بنگرید: تعلیقه امل الامل از افندی: ۱۸۲) که در آنجا می گوید که از برخی از ثقات اهل بحرین این مطلب را شنیده است.

نسخه ای از تلخیص تذکره الفقهای علامه را که ابن متوج بحرانی آماده کرده بوده دیده است. این نسخه را بر شیخ یوسف بن حسین قطیفی خوانده شده بوده است (۴۸۰).

نسخه ای از ایضاح القواعد از فخرالمحققین را در بحرین دیده که از نظر وی از جهات مختلف، از بهترین نسخه ها بوده است. سپس شرحی از این مطالب می دهد که مربوط به حواشی و تعلیقات و اجازات فراوان و مصحح بودن آن است. فخرالمحققین این شرح را به خواهش نجم الدین طبری معروف به صائم الدهر در حیات پدرش - یعنی علامه حلی م ۷۲۶ - نوشته است (۴۸۲ - ۴۸۶). افندی جایی هم گویا از نسخه ای نقل کرده است که فخرالمحققین در ۱۸ جمادی الثانیه سال ۶۸۲ به دنیا آمده و ۲۵ جمادی الثانیه ۷۷۱ درگذشته است (۵۷۹). اطلاعات دیگر وی هم از فخرالمحققین جالب است (۵۸۰).

وی در برخی از مجامیع عتیقه در بحرین یادداشتهایی دیده که از عامه بوده و ضمن آن شماری از کتب مهم حدیثی اهل سنت را نام برده است. افندی متن این یادداشت را در باره آن کتابها آورده است (۵۰۱).

نسخه ای از الفهرست منتجب الدین را در بحرین دیده است که روی آن به نقل از خط شهید، طریق وی در روایت آن کتاب نوشته شده بوده است (۵۰۳). همین طور نسخه ای از الاربعین منتجب الدین را که وی در پایانش گفته است که اگر خداوند عمر دهد، نام کسانی را که از فهرست افتاده بر آن خواهم افزود (۵۰۴).

افندی نسخه ای از شرح القواعد از فخرالمحققین را در بحرین دیده که روی آن مطلبی به خط سید عبدالحمید بن اعرج حسینی به نقل از خط علامه بوده و آن مطلب در باره حدیث ورود علی بن یقظین بر امام کاظم (ع) در ایام حج بوده و نصایحی که امام به او در باره قضای حاجت شیعیان کرده است (۵۱۱).

نسخه ای از صحیفه سجادیه در یک مجموعه عتیق در میان کتابهای شیخ سلیمان بحرانی معاصر با روایت غریب و تفاوت هایی که با نسخه های دیگر دارد (۵۱۲). نسخه ای از ادعیة السر را که بسیار عتیق بوده و افندی سند ابتدای آن را نقل کرده در بحرین دیده است (۵۱۳).

«مجموعه عتیقه جدا» کتابی است که در بحرین دیده و رسائل آن «همه به خط ملا محمد بن حسین بن علی بن حسین مازندرانی از علمای معاصر علامه حلی بوده» و این مجموعه شامل چند کتاب و رساله مهم بوده که وی برشمرده است (۵۱۴).

نسخه ای از کتاب العقد ابن عبدربه را که عقد الدرر نامیده - و نام کتاب العقد الفرید است - و بسیار عتیق بوده، در قطیف دیده است (۵۳۲).

نسخه ای از کفایة الاثر در قریه الفاره از قرای احساء دیده است (۵۴۰). وی می گوید که روی یک نسخه عتیق در احساء دیده است که آمده که کتاب کفایة الاثر از مفید است! (۵۴۱)

مجموعه رسائلی هم در بحرین دیده که از جمله رسائل آن کتاب اخبار المختار بوده است (۵۴۲).

نسخه ای از شرح الشاطیبه را در قطیف دیده که تاریخ آن ۶۹۵ و نسخه ای مصحح بوده است (۵۴۸)

«بعض المجامیع» را در قطیف دیده و قطعاتی از آنها که غالباً در شرح حال علما و مؤلفان است نقل کرده است (۵۴۸ و صفحات بعد).

افندی در اینجا از نسخه ای بسیار کهن از مصباح المتجهد یاد می کند که با نسخه اصل مؤلف، مقابله شده است (۵۵۵). محتمل است که این کتاب را هم در بحرین دیده باشد.

یک نسخه بسیار عتیق از کتاب «ثغله و غفره» از ابو عمر سهل بن هارون بصری، از معاصران مأمون و مسوول بیت الحکمه را در بحرین دیده که شبیه کلیده و دمنه بوده است. تاریخ کتابت این نسخه ۵۲۹ بوده است (۵۵۷).

نسخه بسیار نفیسی از النهایه شیخ طوسی را با خطی زیبا و معرب در بحرین دیده که بر محقق حلی خوانده شده و خط وی روی آن بوده است. افندی تأکید می کند که نسخه جدا عتیق بوده و تاریخ کتابت آن ۶۴۳ و به خط فضل بن جعفر بن علی بن ابی قائد بحرانی اوالی بوده است (۵۶۰). اینها قدمت تشیع امامی بحرین را می رساند.

حسن بن علی بن داود مؤلف رجال، کتاب تبصره علامه را به نظم درآورده است که افندی می گوید «هو المتداول فی البحرین». سپس می گوید که همو کتاب منظوم دیگری هم در فقه دارد که آن هم در بحرین متداول است (۵۶۳).

افندی نسخه ای از الدروس شهید اول را در میان کتابهای شیخ سلیمان در بحرین دیده است که نسخه ای عتیق و صحیح و محشّی به حواشی بوده است. روی همین نسخه، انهایی با تاریخ ۹۷۰ از یکی از علمای بحرین با نام محمد بن حسن بن احمد بن فرج اوالی آمده است (۵۶۴).

نسخه ای از خلاصه الرجال علامه در بحرین، در زمره کتابهای شیخ سلیمان دیده است (۵۶۵)

نسخه ای کهن از قرب الاسناد حمیری را که عتیق هم بوده در بحرین دیده است (۵۶۶).

کتاب الحاوی از رکن الدین محمد بن علی جرجانی، شاگرد علامه، در بحرین موجود بوده است (۵۶۷).

نسخه ای از کتاب البرهان فی علوم القرآن از شیخ ابوالحسن علی بن فضال مجاشعی را در بحرین دیده و مطالبی از مقدمه آن نقل کرده است (۵۷۳).

نسخه ای عتیق و صحیح از نهج البلاغه در بحرین دیده که بسیار خوش خط و معرب بوده و توسط ابن سکون در ۵۶۴ کتابت شده است (۵۷۵).

افندی مجموعه ای که البیان در آن بوده، در بحرین دیده است که خطوطی از بلاغات علما روی آن بوده، و از جمله برای سید قاضی جعفر بن سید عبدالرؤوف خوانده شده است. افندی می افزاید: این قاضی جعفر، جد سید عبدالرؤوف معاصر مرحوم است. اجداد اینان از سادات مدینه بودند که در بحرین (در متن چاپی به اشتباه حرمین) ساکن شده و سید جعفر قاضی بحرین بوده است (۵۷۶).

نسخه ای کهن از دیوان ابن مقرئ را در بحرین دیده است (۵۷۶).

نسخه ای کهن از ارشاد شیخ مفید را در بحرین دیده است (۵۷۷).

نسخه ای از دروس شهید را که عتیق هم بوده در روستای فاره از قرای احساء دیده که توضیحی هم از فرزند شهید اول روی آن بوده و اصطلاحات پدر را در این کتاب در یاد از علما شرح داده است. مثلاً وقتی می گوید «فاضل» مقصودش علامه حلی است و همین طور ... (۵۷۸ - ۵۷۹).

نسخه ای از کتاب الثاقب فی المناقب را که عتیق بوده است در همین روستای فاره از قرای احساء دیده و می گوید که مؤلف آن کتاب، بر اساس آنچه روی نسخه بوده، ابومحمد عمر بن محمد جرجانی بوده است. وی این نسخه را نزد سید ابراهیم فارسی سبعی دیده است. (۵۸۲)

اجازه ای روی نسخه ای از ارشاد علامه را در قطیف دیده است که متعلق به شیخ محمد بن حسن بن احمد بن فرج اوالی بحرانی و به خط شاگرد او شیخ علی بن شیخ محمد بن یوسف بن سعید اوالی بحرانی با تاریخ ۹۷۵ بوده است (۵۹۵).

چندین نسخه از کتاب شرح المقصورة الدریدیة متعلق به ابن الانباری یعنی عالم زاهد عابد مجاهد کمال الدین حجة الاسلام نور الشریعة علم الهدی شیخ عبدالرحمن بن محمد بن ابی سعید انباری را در قطیف دیده و جمله ای هم از ابتدای آن نقل کرده است. وی می نویسد: انبار جایی در فارس است که در حال حاضر خراب است و در آنجا غلات را جمع آوری می کردند (۵۹۹).

نسخه ای از نخب المناقب از حسین بن جبر معروف به ابن جبر را در قطیف دیده و شرحی در باره ارتباط آن با کتاب مناقب ابن شهر آشوب به دست است (۶۰۰ - ۶۰۱).

جای دیگری از المجامیع العتیقه یاد می کند که در قطیف دیده و فصلی در باره اسامی امیر المؤمنین (ع) داشته است (۶۱۴). وی قطعاتی از این آثار را در ادامه آورده است. حدس آن است که مطالبی که تا چندین صفحه بعد از آن آمده و منبعش ذکر نشده از همین اثر و یا آثار باشد.

نسخه ای از شرح ارشاد علامه از عبدالحمید بن اعرج حسینی (از شاگردان فخرالمحققین) در بحرین دیده که کامل بوده و بحث او در باره احکام مفتوح العنوه در کتاب جهاد، از نظر وی، بحثی عالی بوده است. این کتاب از منابع شیخ ابراهیم قطیفی در نقدی است که بر رساله الخراج شیخ علی کرکی داشته است (۶۲۲).

نسخه ای از تهذیب با اجازه ای از شیخ بهایی که برای شیخ علی بن سلیمان بحرانی نوشته بوده را در بحرین دیده و بخشی از اجازه را هم نقل کرده که تاریخ آن رمضان سال ۱۰۳۰ یعنی همان سال درگذشت شیخ بهایی است (۶۲۳).

یک مجموعه از رسائل نفیس را که مشتمل بر فتاوی شیخ علی کرکی و برخی از رسائل از جمله رساله فی الفقه و الصلاة از ابراهیم بن لیث حسینی (از شاگردان ابن فهد)، نسخه ای از مختصر النافع، و برخی از اجازات بوده، در بحرین دیده است (۶۲۳).

نسخه ای از مختصر المقالات فی الامامة از شیخ حسین بن محمد که آن را در بحرین دیده است (۶۲۵).

در ریاض (۱۲۴/۲) اشاره می کند که نسخه هایی از عیون المعجزات را در کازرون و بحرین و لحسا دیده است. در همان کتاب (۴۲۲/۲) می گوید که نسخه ای از آیات الاحکام ابو عمرو سعید بن عمرو را در بحرین دیده است. نیز می گوید که نسخه ای عتیق از کتابی در اخلاق یا کتاب فی الاداب و المکارم از علی بن احمد کوفی - صاحب الاستغاثه فی بدع الثلاثه - را در بحرین دیده است (ریاض: ۳/۳۵۹). همچنین نسخه ای کتاب المتعه را که به تعبیر افندی «للشیخ فلان السعدی» بوده با خطوطی از ملافتح الله کاشانی - صاحب تفسیر منهج الصادقین - در بحرین دیده است (ریاض: ۴/۳۲۳). در باره ابو عبدالله حسین بن عبدالله سعدی قم صاحب کتاب یاد شده بنگرید: ریاض: ۱۲۶/۷.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/753>

«تاریخ مقدس» کهن ترین اثر ترجمه شده از انگلیسی به فارسی در باره زندگانی حضرت محمد (ص)  
از واشنگتن اروینگ

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۷ / ۰۶ / ۱۳۸۵

چکیده: آنچه در اینجا معرفی شده، اثری است که به گمان ما، باید از آن به عنوان نخستین اثری که از انگلیسی به فارسی در باره زندگانی حضرت محمد (ص) ترجمه شده یاد کرد. این اثر یکی از همان حلقاتی است که برای بررسی جایگاه حضرت در ادبیات غربی قابل بررسی است.

«تاریخ مقدس» کهن ترین اثر ترجمه شده از انگلیسی به فارسی در باره زندگانی حضرت محمد (ص) از  
واشنگتن اروینگ

شهریور ۱۳۸۵

پژوهشگر: رسول جعفریان

چکیده: آنچه در اینجا معرفی شده، اثری است که به گمان ما، باید از آن به عنوان نخستین اثری که از انگلیسی به فارسی در باره زندگانی حضرت محمد (ص) ترجمه شده یاد کرد. این اثر یکی از همان حلقاتی است که برای بررسی جایگاه حضرت در ادبیات غربی قابل بررسی است.

این که اروپایی ها در باره اسلام و به خصوص شخص حضرت محمد (ص) چگونه می اندیشیده اند، از چندین جهت برای ما مسلمانان اهمیت دارد؛ زیرا دانستن پاسخ درست این پرسش، می تواند بسیاری از معضلات و دشواری های زمان ما را در ارتباط با موضوع اسلام در میان غرب و شرق پاسخ دهد.

دست کم، نسل ما، داستان کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی را از یک طرف و کاریکاتوری را که سال گذشته در باره حضرت محمد (ص) در برخی از مطبوعات اروپایی انتشار یافت، درست به خاطر دارد. این هر دو رویداد، آثار و نتایج شگفتی از خود در جهان اسلام و نوع رابطه اسلام و غرب برجای گذاشت.

بدون تردید، این امر یعنی نوع مواجهه غرب با شخصیت پیامبر(ص) و قرآن، که سابقه ای دیرین در ادبیات این دو بخش رقیب در تمدن بشری دارد، به خصوص در روزگار ما یکی از مهم ترین حساسیت ها برای دانستن واقعیت مواضع غرب در باره اسلام و حضرت محمد (ص) و قرآن بوده است.

با این حال، ما از جهات دیگری هم - به خصوص در گذشته - علاقمند به دانستن نوع ذهنیت غربی در باره حضرت محمد (ص) بوده ایم. برای مثال، بسیاری از شرقیان که در قرن اخیر شیفته غرب بودند، و گفته ها و نوشته های آنها را اعتباری می نهادند، علاقه مند بودند بدانند که غرب در باره حضرت محمد (ص) چگونه می اندیشیده است. این به خصوص در باره نوشته های سده اخیر است که گهگاه ستایش ها و تمجیدهایی از محمد (ص) در آنها صورت می گرفته و خواندن آن عبارات و گردآوری آنها می توانسته این جماعت را شادمان کند.

دنیای غرب که پس از هزار سال، اندکی به انصاف گرایید و آثاری نسبتاً معتدل در باره پیامبر (ص)، نوشت، این قبیل آثارش، می توانست با شگفتی مسلمانان روبرو و از آنها استقبال شود.

تنها بررسی مفصلی که در حال حاضر در فارسی در باره جایگاه حضرت محمد (ص) در ادبیات مذهبی و ادبی غربی وجود دارد، کتاب محمد در اروپا اثر خانم مینو صمیمی است. نویسنده این سطور ان شاء الله خلاصه ای از آن کتاب را ضمن مقاله ای در اختیار علاقمندان خواهد گذاشت.

اما آنچه در اینجا معرفی شده، اثری است که به گمان ما، باید از آن به عنوان نخستین اثری که از انگلیسی به فارسی در باره زندگانی حضرت محمد (ص) ترجمه شده یاد کرد. این اثر یکی از همان حلقاتی است که برای بررسی جایگاه حضرت در ادبیات غربی قابل بررسی است و مع الاسف خانم صمیمی دو صفحه بیشتر در باره آن، در کتاب محمد در اروپا (ص ۴۱۷-۴۱۸) ننوشته است. طبعاً ایشان از ترجمه فارسی آن هم که قریب ۱۵۰ سال پیش صورت گرفته، آگاهی نداشته اند.

تاریخ مقدس یا تاریخ زندگانی حضرت محمد (ص)

کتاب «تاریخ مقدس» اثر واشینگتن اروینگ (Washington Irving) که انگلیسی آن در سال ۱۸۵۱ در لندن با عنوان «تاریخ محومت» (Life of Mohamat) چاپ شده است، در سال ۱۳۴۴ ق / ۱۳۰۵ ش توسط میرزا ابراهیم خان شیرازی به فارسی ترجمه شده است.

نصر الله تقوی در خاتمه ای که بر این کتاب نوشته، شرح حالی از مؤلف را نوشته است. این شرح حال در سال ۱۳۳۸ ق / ۱۲۹۹ ش نوشته شده و همانجا قید شده است که این کتاب سالها پیش از آن برای فرهاد

میرزا معتمد الدوله ترجمه شده و نسخه خطی آن از روی نسخه اصل، برای وی - یعنی نصر الله تقوی - استنساخ شده است. تاریخ ترجمه آن سال ۱۲۷۵ ق مطابق با سال ۱۸۵۸ یعنی ۷ سال پس از انتشار کتاب، ۹ سال پس از تألیف آن (سال ۱۸۴۹) و یکسال پیش از مرگ مؤلف در سال ۱۸۵۹ (۲۸ نوامبر) بوده است.

شرح حال مؤلف به قلم نصر الله تقوی

روشن نیست تقوی شرح حال مؤلف را از کجا به دست آورده است؛ اما هرچه هست، شرح حالی کوتاه و در عین حال جامع است. وی می نویسد: واشنگتون اروینگ از مشاهیر ادبای امریکا است. در سوم آوریل ۱۷۸۳ مسیحی در شهر نیویورک متولد شده و در ۲۸ نوامبر ۱۸۵۹ مسیحی در حوالی نیویورک وفات کرده است. پدرش تاجر، اصلا اسکاتلندی و مادرش انگلیسی بوده است. #

در وین تحصیلات خود را در مدرسه کلومبیا به پایان رسانید و با این که ضعف بنیه غالباً او را از کوشش باز می داشت، معذک اطلاعات عمیقۀ دقیقه فرا گرفته و بعد برای اصلاح احوال مزاجی مصمم مسافرت شده در فرانسه، ایتالیا، سویس، هلند و انگلستان سیر نمود و در اقالیم مختلفه اطلاعات مبسوطه به دست آورد. اول قدم او در ادبیات در سن هیجده سالگی شد و یک سلسله مکاتیب مطایبه آمیز در روزنامه ای که برادرش اداره می کرد، انتشار داد. مکاتیب مزبوره سریعا جالب انظار و موجب شهرت نویسنده گردید. سپس تصنیفات متعدده دیگر وی حسن قریحه او را مسلم و پایه شهرتش را مستحکم ساخت. در ابتدا شغل وکالت در ترافع را اختیار نموده بود، لیکن به زودی این مشغله پر قیل و قال را ترک کرده با برادران خود به تجارت پرداخت. و در همان اوان جنگ امریکا و انگلستان شروع شد. اروین نیز به سمت آجودانی ژنرال تومپکن داخل جنگ شده و در ۱۸۱۵ با منصب سرهنگی از قشون خارج شد، لیکن کشمکش جنگ، رشته تجارت او را به کلی از هم گسیخته و مجبور شد از راه ادبیات در تحصیل معاش کوشش نماید و مجددا مسافرت انگلستان و پاریس و آلمان را پیش گرفته و در این ممالک از مشهودات و تحقیقات خود تصنیفاتی انتشار داد و چون در ضمن تحقیقات خود در تشریح و تبیین مسائل تاریخی جودت مخصوص بروز داده بود وزیر مختار امریکا در اسپانی او را به اسپانی دعوت نمود تا در اسنادی که راجع به تاریخ کریستف کلومب در آن مملکت سراغ کرده بود، فحص نماید. اروین نیز با اشتیاق فوق العاده به تفحص و تفصیل آن اسناد تاریخی پرداخت. در نتیجه و پس از دو سال زحمت از ۱۸۲۸ تا ۱۸۳۰ تاریخ زندگانی و مسافرت کرسٹوف کلومب انتشار یافت که از حیث عذوبت گفتار و حسن ترکیب سرآمد سایر تألیفات مصنف شده در نزد عامه نیز چنان که در خور بود، مقبول افتاد.



اروین از سنه ۱۹۲۹ داخل خدمت دولت شده و به سمت منشی گری سفارت امریکا در لندن منصوب و تا ۱۸۳۱ در آنجا اقامت کرده به طور شایسته ادای وظیفه نمود و از سال ۱۸۳۱ به امریکا مراجعت کرده در شهر واشینگتون مسکن گزیده و طرف توجه و احترام عموم بوده و از آنجا به ممالک شرقی دول متحده مسافرت کرده و شرح مسافرت خود را در تشریح و توصیف توأحی شرقی نگاشته است. در سال ۱۸۴۱ به سمت نمایندگی امریکا در دربار اسپانی انتخاب شده و تا ۱۸۴۳ در آنجا اقامت داشته. در این موقع یک نفر از مخلصین او، دولت هنگفتی به او بخشید و از آن وقت به کلی شغل دولتی را ترک کرده و در ۱۸۴۶ دوباره به نیویورک معاودت نموده و در حوالی نیویورک مسکن گزیده تا زمان وفات در آنجا بسر برد. تاریخ حضرت ختمی مرتبت و خلفای آن بزرگوار یکی از آثار اوست که در اواخر عمر در سنه ۱۸۴۹ مسیحی نگاشته است. (تحریر فی ذی حجه الحرام ۱۳۳۸ هجری علی هاجرها آلف الثناء «نصر الله التقوی»). (ص ۳۲۳ - ۳۲۵) #

مترجم کتاب

مترجم آن که میرزا ابراهیم شیرازی بوده، شرح حالی در اول کتاب دارد با این عبارت: این آقای میرزا ابراهیم شیرازی سالها در دار السلطنه لندن به تعلیم و تعلم مشغول بود، حسب الامر پادشاه مغفور محمد شاه - طاب ثراه - تاریخ روم را تا کشته شدن قیصر از انگلیسی به زبان فارسی ترجمه کرده است. دیگر از آثار او ترجمه قسمتی از تاریخی است که حکیم هوشیار واشینگتن اروینگ در ینگی دنیای شمالی نوشته است متعلق به احوال حضرت رسالت صلی الله علیه و آله. حکیم مزبور به اندازه ای رعایت انصاف کرده است که موجب تحیر ناظرین است. (ص ۳)

از یادداشتی که مصحح در پایان کتاب آورده چنین به دست می آید که متن ترجمه شده توسط میرزا ابراهیم کامل نبوده و بعد از وی مترجم دیگری بخش باقی مانده را ترجمه کرده که از نظر مصحح «نتوانسته از عهدۀ خدمت برآید». (ص ۳۲۵).

اما این که مترجم اول تا کجا ترجمه کرده بوده است، از یادداشتی که در صفحه ۲۲۵ آمده روشن می شود. از آنجا در می یابیم که مترجم کتاب در ۱۶ رمضان سال ۱۲۷۳ در گذشته و مترجم دیگری به نام افراسیاب، بقیه کتاب را ترجمه نموده است. این یادداشت چنین است: ترجمۀ این کتاب مستطاب که استادی مرحوم (میرزا ابراهیم شیرازی) می نمود ناتمام ماند و در شانزدهم ماه رمضان المبارک سنۀ هزار و دویست و هفتاد و سه هجری (۱۲۷۳ق) مطابق یازدهم می ماه انگلیسی هزار و هشتصد و پنجاه و هفت (۱۸۵۷م) مسیحی در طهران شیرازۀ عمرش به مقراض اجل بریده شد و استاد مرحوم تا باب بیست و چهارم ترجمه کرده بود و از اول باب بیست و چهارم تا آخر کتاب این بنده خاطی الراجی لربه الوهاب (افراسیاب) که چاکران و تربیت شدگان

نواب مستطاب اشرف ارفع افخم شاهزاده آزاده سرکار نایب الایاله فرهاد میرزا - دام اقباله العالی - می باشم ترجمه کرده و الفاظ عربی را که فرنگیان به تحریف و تصحیف در کتابهای خود ثبت می نمایند، اکثری از صحه نواب معظم له گذرانیده است و سهل است آن الفاظ و اسامی که استاد مرحوم در ابواب بیست و چهارگانه نوشته شده بود، او نیز تصحیح شده است. و استاد مرحوم اکثر جا ترجمه تحت اللفظ نموده و این بنده چندان مراعات این مطلب ننموده، اخذ مطالب را مقدم داشت. ان شاء الله امیدوارم که در نظر اصحاب کمال مقبول و مستحسن افتد. (ص ۲۳۵ - ۲۳۶) #

علی القاعده نه شیرازی و نه مترجم دوم، (تا آنجا که می دانیم) جلد دوم کتاب را که در باره تاریخ خلفا بوده ترجمه نکرده اند.

در باره میرزا ابراهیم شیرازی مطلب بیشتری به دست نیامد. رکن زاده آدمیت هم در ( دانشمندان و سخن سرایان فارس ۱/۴۹؛ و نیز مشار: مؤلفین، ۱ / ۶۹) شرح حال کوتاهی بر اساس همین مقدمه کتاب تاریخ مقدس برای وی نوشته و حتی به دلیل این که یادداشت دوم را ندیده، از سال درگذشت وی هم اظهار بی اطلاعی می کند. با این که اکنون می دانیم وی در ۱۶ رمضان ۱۲۷۳ درگذشته است.

تاریخ ترجمه کتاب

این کتاب در سال ۱۲۷۰ق به دست مترجم رسیده و گویا پنج سال بعد ترجمه آن یا نسخه ای از آن در فارسی آماده شده است. اما این که دقیقا کی و به دستور چه کسی ترجمه شده است، باز در خاتمه کتاب شرحی در این باره آمده است:

تمام شد کتاب واشنگتن اروینک که در باب احوال جناب خاتم الانبیاء صلی الله علیه و اله تألیف نموده که از روی ۵۲ نسخه کتاب جمع کرده و غالبا از کتاب ابوالفداء مورخ نقل کرده در یوم چهارشنبه اول دیسمبر ماه انگلیسی سال ۱۸۵۸ مسیحی انگلیسی موافق ۲۴ ربیع الثانی سنه ۱۲۷۵ هجری. امید است که در نظر کیمیا اثر سرکار ولی النعم نواب اشرف والا نایب الایاله - روحی فداه - مقبول باشد و اگر حیات باشد جلد ثانی این کتاب که مشتمل بر احوال خلفاست ترجمه شده ضمیمه این کتاب خواهد شد. و من الله التوفیق و هو نعم المولی و نعم النصیر (ص ۳۲۳).

مقدمه مترجم

برای داشتن اطلاعات بیشتر در باره کتاب، و مترجم آن، بهتر است مقدمه کوتاه مترجم یعنی میرزا ابراهیم شیرازی را هم در اینجا بیاوریم. دانستیم که وی تنها ۲۴ باب از ۳۹ باب کتاب را ترجمه کرده که البته بخش

اصلی کتاب است. وی می نویسد: شکر می کنم خدای قادر یگانه را که در عهد دولت ناصرالدین شاه غازی - خلد الله ملکه - این بنده ضعیف خود را به ترجمه برخی از احوال و صفات حمیده و اخلاق و عادات پسندیده حبیب و پیغمبر برگزیده خود محمد مصطفی - علیه و آله التحیه و الثناء - توفیق داد و به تذکره اسامی و اوصاف بعضی از صحابه کبار و ائمه اطهار - صلوات الله علیهم اجمعین - یاری کرد. اللهم صل علی محمد و آل محمد. این بنده محمد ابراهیم شیرازی می گوید که یکی از مشاهیر فضلالی ینگی دنیا موسوم به واشینگتن اروینک که صیت علم و فضلش نه همین تنها در آن بلاد بلکه در کل ممالک فرنگستان شایع و انوار کمالاتش از تصانیف و تألیف درخشنده و روشنش در همه آن بلاد مبرهن و ساطع است، پس از مطالعه و تتبع و اجتهاد در کتب سلف و خلف از آنچه از زبان فارسی و عربی به السنه فرنگی ترجمه شده و در میانشان هست و آنچه خود مورخین و سیاحان ممالک فرنگستان و ینگی دنیا در این ابواب یعنی طرف فرق و مذاهب اسلام نوشته اند کتابی به زبان انگلیسی در احوال و اطوار و اخلاق پیغمبر آخر الزمان ما - صلوات الله و سلامه علیه - نوشته و در تمام بلاد ینگی دنیا از قالب طبع بیرون آورده و منتشر ساخته است. #

یکی از دوستان صادق در سال گذشته که عبارت از ۱۸۵۳ عیسوی و مطابق سنه ۱۲۷۰ هجری باشد، پس از مراجعت از سفر لندن نسخه ای از این کتاب، بنده را به ارمغان آورد و زهی ارمغانی. پس از آن که خود از مطالعه آن محظوظ شدم دریغ آمدم که سایر برادران دینی که از زبان انگلیسی بهره ندارند از مضمون این کتاب محروم مانند. لهذا همت گماشته آن را به عباراتی واضح و مطابق آنچه مؤلف نوشته بود بی تصرف و تغییر و تبدیلی در آن، به زبان فارسی ترجمه کردم و از خدا استمداد می کنم که این بنده خود را به اتمامش توفیق دهد. و باید دانست که مؤلف این کتاب اگرچه معتقد به دین اسلام نیست لیکن مانند اکثری از متعصبین نصارا و یهود، پیغمبر ما را نیز کاذب و دنیا طلب و مردم فریب نمی داند بلکه آن بزرگوار را شوریده تصور کرده که از اوضاع بت پرستی نفرتش آمد و یقین کرد بر این که سنگ و چوب تراشیده به دست مخلوق، تدبیر عالم نتواند کرد و جهان را مدبری باید یگانه ی بی شریک و بی نظیر، واجب الوجودی لم یزل و لایزال. چنان که جد بزرگوارش ابراهیم خلیل الله معتقد شده بود و این آیات را هم از کلام الله مجید در باب وی به ترجمه ذکر می کند. (ص ۴-۵).

نسخه های کتاب تاریخ مقدس

جدای از چاپ این کتاب که شرح آن خواهد آمد، چند نسخه خطی هم از این اثر در کتابخانه های مختلف برجای مانده است. این نسخه ها عبارتند از: نسخه آستان قدس (فهرست ۷ / ۵۴) با عنوان ترجمه احوال

ختمی مرتبت. کتابخانه مدرسه شهید مطهری (سپهسالار) (فهرست: ۳/۳۰۵). نسخه مجلس (فهرست: ۱۲ / ۲۸۷). برای اطلاعات بیشتر در باره برخی نسخه ها بنگرید: فهرستواره کتابهای فارسی (منزوی): ۳ / ۱۵۷۵ مناسب است در همین جا اشاره کنیم نسخه ای از اثر دیگر این مترجم با عنوان تاریخ روم که از انگلیسی به فارسی ترجمه شده و مترجم این کار را به دستور محمد شاه انجام رسانده در کتابخانه ملک (فهرست: ۲/۸۰) موجود است. همین طور نسخه ای از آن در کتابخانه مجلس (فهرست: ۲ / ۱۲۸) در اختیار می باشد. #

استنساخ نسخه ای از کتاب برای نصر الله تقوی

از زمانی که کتاب ترجمه شده تا وقتی که برای چاپ حروفی مهیا گشته، بیش از پنجاه سال گذشته است. یک نسخه کتاب که اصل هم بوده و با حواشی خود فرهاد میرزا، در میان کتابهای برجای مانده از وی بوده که در سال ۱۳۳۸ از روی آن نسخه ای برای سید نصرالله تقوی استنساخ شده است. در پایان کتاب آمده است: حسب الاشارة حضرت مستطاب ملاذ الانام السيد السند و الحبر المؤید الحاج سید نصر الله الاخوی التقوی دامت برکاته سمت تحریر یافت بید اقل خلق الله و افقرهم محمد علی بن علی بن عبد الخالق المصاحبی النائینی المتخلص به عبرت فی يوم الجمعة سادس و عشرين ذی حجة الحرام من شهر سنه ۱۳۳۸ من الهجرة النبویه (ص ۳۲۳)

این «عبرت» را می شناسیم و تذکره مشهور او در سالهای اخیر توسط کتابخانه مجلس شورای اسلامی طبع و به بازار کتاب عرضه شد.

نصر الله تقوی در خاتمه کتاب می نویسد: این کتاب را از روی نسخه فاضل دانشمند دانش پرور مرحوم شاهزاده معتمد الدوله فرهاد میرزا - غفر له - که پاره ای به خط میرزا ابراهیم مترجم نسخه و پاره ای دیگر به خطوط رجال عصر از قبیل محمود خان ملک الشعراء مرحوم و غیره نوشته شده و به مقابله و تصحیح و تحشیه خود شاهزاده متحلی گشته است کتاب کردم (ص ۳۲۳).

به نظر می رسد سید نصرالله تقوی علاقه مند شده است تا این اثر را به طبع برساند. هدف وی شناساندن فرهنگ خودی از زبان بیگانه و مقابله با کسانی بوده است که یگانه نجات ایران و سعادت ایرانیان را تقلید و تشبه به غرب می دانند. به نظر وی، این جماعت می توانند با مطالعه این کتاب بفهمند که خود چه دارند اما قدرش ندانند: ... تا کسانی که از روی تعصب جاهلانه و تقلید عامیانه متابعت فرنگیان را علما و عملا و تشبه به بیگانگان را صورتا و معنا یگانه وسیله نجات ایران و تنها سعادت ایرانیان می پندارند این تاریخ را بخوانند،

شاید در مرحله تقلید، تبعیض روا ندارند و در طریقه انصاف نسبت مؤسس و اساس اسلام نیز اقتدا به این عالم معروف و مورخ شهیر نمایند.

#### مصحح کتاب

اما این که مصحح کتاب چه کسی بوده، یادداشتی در انتهای کتاب در این باره درج شده است. این یادداشت متعلق به میرعماد نقیب زاده طباطبائی (نقیب زاده مشایخ) است که می نویسد: به طوری که در مقدمه کتاب اشاره شده، تمایلات روحی این حقیر بر حسب اشاره حضرت ملاذ الانام السید الجلیل آقای حاجی سید نصرالله اخوی رئیس دیوان تمیز - دامت برکاته - باعث طبع این کتاب مقدس گردید و روزی که شروع به طبع شد مصمم شدم که نواقص آن را اصلاح نمایم. ولی متأسفانه در اواسط کتاب بود که یک رشته گرفتاری های غیر منتظره مانع از مقصد گردید و با نهایت اشتیاقی که به انتشار این تاریخ مقدس داشتم نتوانستم طبع را به تأخیر انداخته و با فراغت مقصود را انجام دهم ولی امیدوارم که بعون الله اگر تجدید طبع به میان آید از آن قسمتی که ترجمه مرحوم میرزا ابراهیم ناقص مانده و مترجم دوم نتوانسته درست از عهده خدمت برآید نواقص کتاب را رفع و یک دفعه دیگر با اصلاحات اساسی این نسخه و ترجمه و طبع جلد دوم این کتاب نیز خدمت لایقی به عالم اسلامی کرده باشم (میر عماد نقیب زاده طباطبائی - مشایخ، معلم فقه و حقوق). (ص ۳۲۵).

البته در این کتاب، چندین گونه حاشیه وجود دارد. نخست حواشی مختصری از نقیب زاده که در برخی از صفحات کتاب آمده و نامش در انتهای آن دیده می شود. حواشی چندی هم از مترجم است که در انتهای آنها کلمه «مترجم» افزوده شده است. یکی دو مورد هم حواشی از فرهاد میرزا آمده و امضای فرهاد بن ولیعهد دارد (ص ۱۴۱). از خود مؤلف هم چند حاشیه در کتاب هست که علی القاعده حکم پاورقی توضیحی داشته است.

#### شرحی در باره منابع کتاب

در توضیحی که در پایان کتاب آمده چندین نکته در باره منابع کتاب و نیز تاریخ تألیف آن درج شده است. در باره منابع کتاب آمده است:

کتاب اروینگ واشنگتون که در بیان احوالات جناب پیغمبر آخر الزمان منتخب نموده است، غالب روایات آن را از منابع و اصل دوست اسپانی در زمانی که سازان ها قسمت بزرگی از مملکت مزبور را متصرف شده حکمرانی می نمودند و بعضی را از ترجمه مستر کگنیر که کتاب تاریخ عربی ابوالفدا را به زبان ولایتی ترجمه

کرده، نسخه ای از آن در کتابخانه جزویت سنت اسدرو در مدرید پیدا شده بود و روایات بعضی مصنفین دیگر هم بر او افزوده شده خاصه شرح حکیم گستاویل که از خردمندان و فحول رئیس کتابخانه مدرسه هیدل برک بوده است که مصنف به همت و یاری او در این باب کمال امتنان را دارد و از اوست این چند کلمه در خصوص محمد (محمد در پرافت سین لبن اوند سین لهر) که به زبان جرمن است یعنی «ایام حیات و شریعت محمد پیغمبر». (ص ۳۲۲)

### فصول کتاب

فصول سی و نه گانه کتاب به ترتیب رویدادهای معمول در کتابهای سیره منظم شده است: تعریف عربستان، در تولد و نسب پیامبر، مکه و کعبه، سفر با کاروان شام، تجارت محمد و ازدواج با خدیجه، در تعریف احوال و اخلاق محمد (ص)، تبلیغ به نزدیکان، مختصری از قوانین و آداب و تکالیف و رسوم ملت محمد (ص)، استهزاء قریش به محمد (ص)، اسلام عمر و ستم ابوسفیان و دیگر مسائل برخورد قریش با محمد (ص)، محدودیت قریش برای محمد (ص)، معراج، هجرت به مدینه، و به همین ترتیب سایر مسائل مربوط به مسلمانان در مدینه و نبردها در ادامه آمده است. فصل سی و نهم در باره صورت و حالات و اخلاق و صفات و رفتار پیغمبر (ص) است. #

### نگاهی به محتوا

پیدا است که مترجم لحن کتاب را به مقدار زیادی متناسب با فرهنگ اسلامی ایرانی تغییر داده و این امر می تواند بسیار طبیعی باشد. با این حال بعید می نماید چیزی را حذف کرده باشد. این مسأله در باره مترجم اصلی بیشتر مصداق دارد که مقید به حفظ مطالب مؤلف بوده و تحت اللفظی ترجمه کرده است در حالی که مترجم دوم، ادبیات کتاب را بسیار تغییر داده است.

از مجموع مطالب چنین به دست می آید که صرف نظر از این که مؤلف بر آن است تا نشان دهد منصفانه می نویسد، و علائمی هم در این زمینه وجود دارد، اما چنان نیست که بسان یک معتقد به نبوت مطالب را نوشته باشد. با این حال، همین مقدار، چندین گام جلوتر از آن چیزی است که در قرن هفدهم و پیش از آن میان اروپائیان رایج بوده است. در اینجا به اختصار به چند مورد از دیدگاه های وی اشاره می کنیم.

وی با این دیدگاه که محمد (ص) اهل لذات دنیا بوده سخت به مخالفت برخاسته و با توجه به آزار و اذیت های دوران مکه و این که «در عرض این مدت دمی از شرّ اعدای آسوده نبوده و از بیم کفار قریش پیوسته در خطر و تزلزل زیستن و هر روز از مقامی به مقامی گریختن و پنهان شدن و متحمل آن همه صدمات آمدن و

آنی خود را از مکر و کید و شر کفار قریش آسوده نیافتن» چگونه چنین کسی آن هم در آستانه پنجاه و اند سالگی، باز هم به راه خود ادامه می دهد و تازه در اندیشه هجرت می افتد. به طور معمول، اگر کسی در عنفوان جوانی رنجی می برد، انتظار دارد در اوان پیری میوه نهالی را که کاشته برداشت کند در حالی که در باره محمد (ص) چنین نیست. وی می نویسد: «اگر محمد مرد دنیا دوستی بود از این محنت و مشقتها و صدامات اوان جوانیش در هنگام پیری، حاصل او چه بود؟ ... اکنون محمد را می بینم که در اوان پیری از همه چیز دست کشیده و چشم پوشیده مگر دین و ملت خود که در آن قائم و استوار مانده، دنیا و ما فیها در نظرش قدری نبود و خیالات بلندش همه مصروف ذکر حق و نمودن راه راست به بندگان گمراه خدا بود.» (ص ۱۳۶)

اروینگ نقادی هایی هم نسبت به برخی از اخباری که جنبه ماورائی زیادی داشته دارد. از جمله در باره روایاتی که در باره جشن و شادی فرشتگان در عروسی علی (ع) با فاطمه (س) در منابع سنی نقل شده است. وی پس از نقل آنها می نویسد: چنین است گزافه گوئی و اغراق بندی جهال و متعصبین نویسندگان اسلام که در اکثر آنچه از محمد و ملتش نوشته اند چندان از این گونه مزخرفات و مهملات درج کرده اند که بی آنکه خودشان ملتفت باشند از عظمت واقعی و قدر و جلال حقیقی آن بزرگوار کاسته اند (ص ۱۶۴). #

آشکار است که نویسنده به هیچ روی به امر وحی به عنوان یک امر واقعی باور ندارد، گرچه می پذیرد که محمد (ص) خود یقین داشته است که این مطالب را از فرشته وحی می گیرد. بنابراین، عقاید رایج تا آن زمان که بسیاری از مطالب قرآنی، برگرفته از اهل کتاب بوده، در این اثر هم دیده می شود. در باره تقسیم غنایم می نویسد: «محمد (ص) چون از کتب مقدسه استحضاری تام داشت احتمال می رود که این گونه تقسیم کردن غنایم را از آنجا اقتباس کرده باشد» (ص ۱۸۷)

در موضع زن هم که از حساسیت زیادی در ذهنیت غربی ها برخوردار بود، با اشاره به این که مورخین اسلام در توصیف و تحسین عفت و عصمت پیغمبر در ایام جوانیش بسیار نوشته اند، ضمن اشاره به «میل عنصری جبلی» که محمد «با جنس اناث داشت» تأکید دارد که تا خدیجه زنده بود، و به رغم آن که چند همسری رواج داشت، زن دیگر بر وی نگرفت. نه در خانه خود رقیبی به او داد و نه در دلش به خیال زنی دیگر افتاد. حتی بعدها با وجود عایشه و دیگران، همچنان مهرش را به خدیجه نگاه داشت. (ص ۱۶۶).

در باره معراج هم پس از نقل روایاتی چند، می گوید که این مطالب «یا باید به کلی کذب محض و ساختگی متعصبین اهل اسلام باشد» و یا مقصود «همان حالات روحانی است که محمد را در بعضی اوقات چنان بی خود می کرد و از خیال زمین و آب و گل عالم جسمانی و کالبد حیوانی او را به آسمان می برد». (ص ۱۳۳)

ترجمه عربی کتاب

تا آنجا که آگاهی یافتیم این کتاب دو بار به عربی ترجمه و منتشر شده است. یک بار توسط دکتر علی حسنی خربوطلی با عنوان حیاة محمد توسط دارالمعارف مصدر در سال ۱۹۶۶ م. این ترجمه، همراه با تعلیقاتی است که مترجم بر کتاب افزوده است.

ترجمه دوم کتاب با عنوان محمد (ص) توسط هانی یحیی نصری همراه با حواشی و مقارنات چندی که با کتاب سیره ابن کثیر و هیکل در آن صورت گرفته است، توسط المرکز الثقافی الاسلامی در سال ۱۹۹۹ م در مراکش به چاپ رسیده است.

در باره زندگینامه مختصر واشنگتن اروینگ به آدرس زیر مراجعه فرمایید:

[http://www.hudsonvalley.org/education/Background/abt\\_irving/abt\\_irving.html](http://www.hudsonvalley.org/education/Background/abt_irving/abt_irving.html)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/757>



## در میهمانی خدا و رسول (ص)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۶ / ۰۶ / ۱۳۸۵

یکشنبه: ۱۲ / ۶ / ۱۳۸۵

در سفرهای عمره که طی سالها داشتیم، برای نخستین بار بود که پرواز ما به مدینه منوره، با هفت ساعت تأخیر انجام می‌شد. این مطلب زمانی به اطلاع ما رسید که تنها دقایقی بود که پس از ساعت ده شب شنبه یازدهم شهریور ۱۳۸۵ مصادف با هشتم شعبان ۱۴۲۷ به فرودگاه مهرآباد رسیده بودیم. به اجبار خانواده‌ها را در فرودگاه، در اتاقی که فراهم شده بود گذاشته و با سه نفر از دوستان به منزل ما در شهرک قائم رفتیم. صبح ساعت ۴/۵ از خواب برخاسته ساعت ۵ مجدداً به فرودگاه آمدیم. پرواز حوالی ساعت ۸ انجام شد و ما ساعت ۱۱ بود که در فرودگاه بسیار ابتدایی و ساده مدینه منوره پیاده شدیم. من نگران لب تاب بودم که بگریند اما خوشبختانه اتفاقی نیفتاد و به خیر گذشت. ساک‌ها و چمدان‌ها هم تنها از دستگاه عبور داده شد اما هیچ کنترل نشد. با اتوبوسی به هتل انوار المدینه آمدیم. اتاق ما ۸۰۵۶ است و چهار نفره که البته مثل بسیاری از اتاق‌ها فعلاً دو نفر در آن اقامت دارند. هتل ما دقیقاً در نقطه تلاقی شمالی - غربی مسجد قرار دارد.

تقریباً بدون مشکل به اتاق آمدیم. بلافاصله غسل زیارت کرده و از هتل بیرون زدیم. نیم ساعتی تا نماز فرصت بود. تصمیم گرفتم سری به مرکز دراسات المدینه المنوره بزنم. شوقم آن بود که شماره ۱۶ مجله آنان را که ویژه جنگ بدر بود به دست آورم و مقالات آن را ببینم. وقتی رسیدم، مستقیم به طبقه هفتم رفتم و شماره‌های ۱۴-۱۶ را گرفتم. سپس به طبقه اول که ساختمان اداری مرکز است آمدم و با احمد شعبان که از محققان این مرکز است ملاقات کردم. شماره ۱۷ مجله را هم ایشان اهدا کرد. دو کتاب دیگر هم خریداری کردم که اگر مجال بود شرح خواهم داد. پس از آن، از ساختمان مزبور بیرون آمده عازم مسجد النبی (ص) شدم. درست وقتی به میان مسجد رسیدم، نماز ظهر آغاز شد. مسجد و به طور کلی مدینه بسیار خلوت است و شاید چهل درصد از مأمومین ایرانی هستند. نماز ظهر را به جماعت خواندم. نماز عصر را هم فرادا خواندم و سری به کتابخانه حرم نبوی زدم. سابقاً مقاله‌ای در باره کتاب درر الفرائد المنظمه نوشته ام که مبنای کار، چاپ دارالکتب العلمیه بود که چاپ بسیار بدی است. جایی خوانده بودم که حمد جاسر هم حدود بیست سال پیش آن را چاپ کرده است. نسخه‌ای از این چاپ را در کتابخانه حرم یافتم. درخواست تصویر از چند صفحه کردم که

گفت باید رئیس اجازه دهد که می ماند برای روزهای آینده. پس از آن به هتل آمدم. ناهار را در رستوران هتل صرف کردم و برای استراحت به اتاق برگشتم. بعد از ساعت ها بی خوابی یا کم خوابی باید استراحت کنم.

امروز تا حوالی ساعت ۵ خواب بودم. بعد از آن بیدار شده چایی خورده و پس از مختصری مطالعه به سمت مسجد النبی (ص) روانه شدم. نماز مغرب را خوانده و سپس به کتابخانه مسجد نبوی رفتم. کتاب درر الفرائد چاپ حمد جاسر را گرفته و شروع به ترجمه چند صفحه اخیر آن که در باره دولت صفوی بود کردم. اندکی پیش از نماز عشاء بیرون آمده، نماز را خواندم و برگشتم.

باید بگویم، برنامه مسجد برای زنها تفاوت چندانی با گذشته ندارد. زنها صبح ساعت هشت تا ده و بعد از ظهر یک و نیم تا سه می توانند در قسمت روضه وارد شوند. آنچه تازه است این که برای این که قسمت جلو شلوغ نشود، دسته دسته اجازه ورود داده و این تقسیم بندی بر حسب جنسیت است. مثلا ایرانی ها، پاکستانی ها یا ترکها به صورت گروهی می روند و بر می گردند. به زنان ایرانی توصیه می شود که فقط نماز نافله بخوانند. به در و دیوار نچسبید و احترام نگذارید. نماز تحیت مسجد هم معنا ندارد و این قبیل مطالب. یکی از دوستان می گفت که شب گذشته، در حالی که تلویزیون مستقیم جماعت مسجد النبی را نشان می داده در حالی که همه سجده بوده اند، یک نفر برخاسته آمده ضریح نبوی را بوسیده و دوباره برگشته دنباله نماز را خوانده و تلویزیون هم این صحنه را نشان داده است.

دیشب اولین شام را به صورت دسته جمعی در اتاقی که در طبقه هفتم هتل برای همین منظور آماده کرده بودند صرف کردیم. میهمانان و زائران نزدیک به آقای شهرستانی طبق معمول هر سال هستند. ساعت ده بود که برای استراحت به اتاق برگشتم.

دوشنبه: ۱۳ / ۶ / ۱۳۸۵

اینجا تقریبا ساعت چهار و چهل دقیقه اذان صبح است. وقت اذان برخاسته عازم حرم شدیم. نماز را به جماعت خوانده و رفتم تا وارد روضه شوم. دیدم که به سرعت پرده ای جلو ورودی بخش مسقف جلوی مسجد زدند تا کسی از این طرف به آن طرف نرود. چون اجتماع و ازدحام می شود. از سمت شرقی مسجد، از دری که پس از باب جبرئیل قرار دارد، بیرون آمده همانجا ایستاده زیارت کردم. سپس به بقیع رفتم. کاروان های ایرانی کما بیش جلوی بقیع اجتماع می کنند اما اجازه نشستن و ماندن را زیاد نمی دهند گرچه ممانعت چندانی هم ندارند. وارد بقیع شدم. هوا هنوز تاریک بود. مسیر جلوی قبور امامان را تا فاصله ای طولانی سنگفرش کرده و اجازه نزدیک شدن نمی دهند. شاید قریب بیست تا سی متر این طرف، نرده ای کشیده اند و مردم پشت آن زیارت می کنند. تعدادی کتاب دعا و مفاتیح در گوشه ای جمع آوری و ریخته شده

بود. فکر می‌کنم مربوط به کسانی بود که سعی کرده بودند از گوشه و کنار به آن طرف بروند. البته به طور طبیعی از نظر آنان مفاتیح الجنان ممنوع است. علتش هم این است که در یکی دو مورد آن اشاراتی وجود دارد که از نظر آنان سب به خلفاء است. حتی یکبار به یکی از دوستان نشان داده بودند که به خاطر فلان عبارت که کلمه غاصبین دارد، ممنوع است.

ساعت شش و ربع بود که به هتل برگشتم و استراحت کرده ساعت هفت برای صبحانه بیرون رفتم.

از شگفتی‌های این سفر مثل سفرهای قبل حضور آقای منتظری است که خود را شاعر کعبه می‌خواند. گفت که تا به حال پنج بار به مکه رفته و دوباره به مدینه آمده و این بار که برود از آنجا عازم ایران می‌شود. هیچ‌گاه نفهمیدم این شخص چطور می‌تواند برای مدتی طولانی در اینجا بماند و آیا سعودی‌ها خبر دارند یا نه. این بار می‌گفت مشغول نوشتن خاطراتش است. این خاطره نویسی هم بلیه‌ای شده است. هر روز صبح در بقیع در کنار در ورودی در داخل می‌نشیند و ایرانی‌ها به طور محدود دورش را می‌گیرند. خیلی که شلوغ شود، مأموران افراد را از دورش دور می‌کنند اما به خود او کاری ندارند. یک تفریحی برای زائران ایرانی به خصوص جوانان شده است.

ساعت نه و نیم صبح همراه دوستان برای دیدن دو سه کتابفروشی رفتیم. ابتدا به سراغ مکتبه العلوم و الحکم رفتیم که رئیسش شخصی به نام ابودجانه است که فعالانه در نوع نمایشگاه‌های بین المللی کتاب عربی شرکت می‌کند. خودش نبود. اما ربیع شاگردش بود. ابودجانه یک کتابفروشی هم در دانشگاه مدینه دارد که سابقاً از آن خرید کرده ایم. پیدا است که نفوذ ابودجانه آنجا زیاد است. گویا تنها او در دانشگاه کتابفروشی دارد. بعد از آن به دارالفجر رفتیم که بسته بود. عازم دارالزمان شدیم که عجالتاً از کهنه کتابفروشان مدینه است. در آنجا دو کتاب خریدم. یکی امیه النبی(ص) و دیگری المدینه المنوره فی عهد الرساله از محمد الراوی که مکتبه العبیکان به تازگی منتشر کرده است. یک طلبه حدوداً نوزده ساله افغانی هم در کتابفروشی بود. جلو آمد و توصیه کرد که کتاب التوحید و مختصر سیره محمد بن عبدالوهاب را بخوانید. او گفت که اسمش یاسر و پدرش عبدالغفار است و با این که از اهالی قندهار است اما اصلش عرب است. برای همین خود را قرشی می‌خواند! از طالبان پرسیدم. گفت یک یهودی در اینها نفوذ کرده و اصلش کار پاکستان است. تعجب کردم. به نظرم سعودی نسل جدیدی از این طلبه‌ها را که مثلاً باید ضد افراط‌گرایی از نوع القاعده‌ای باشند پرورش می‌دهد. او گفت که محل درس و بحث آنها کنار باب الرحمه است و همان متون قدیمه را می‌خوانند و هیچ ارتباطی هم در صورت ظاهر با مدرک تحصیلی و دولت ندارند. دعوت کرد سری به آنجا بزنم. از ابتدای بعد از نماز صبح تا ساعت ۹ در آنجا درس می‌خوانند.

سر راه یک پیراهن هم خریدم. این پیراهن‌های عربی بهترین نوعش از الاصیل و الدفّه و الشیاکه و حتوش است که من از نوع اصیل خریدم. معمولا طلبه‌ها در اینجا اگر بخواهند از لباس روحانی استفاده نکنند از همین پیراهن‌ها می‌پوشند. اندکی از زایران ایرانی دیگر هم از همین‌ها می‌پوشند. اما بعثه رهبری معمولا توصیه می‌کند که روحانیون کاروان‌ها لباس روحانی داشته باشند. به همین دلیل تعداد افراد ملبس در مسجد بسیار زیاد است.

نزدیک ساعت دوازده بود که به هتل برگشتیم. وضو گرفته برای نماز عازم حرم شدیم. یک جزء قرآن خواندم. سپس نماز شد که به جماعت خواندیم و پس از اقامه نماز عصر به فرادا به هتل آمدیم. احساس کردم پرده‌ای یک متری که لبه اتصال رواق اول مسجد با حیاط می‌زنند تقریبا دایمی شده است. یعنی نمازگزارانی که از باب جبرئیل یا باب السلام به داخل می‌آیند به قسمت جلو می‌روند اما از وسط مسجد کسی برای نماز نمی‌تواند جلوتر برود. دلیلش هم ازدحام است. یک یادداشت بزرگ هم همانجا زده‌اند و سخن از ازدحام و پایمال کردن یکدیگر گفته‌اند که به فارسی هم نوشته شده است. البته بعد از نماز گوشه سمت راست را در غرب مسجد باز می‌کنند که افراد از آنجا به قسمت جلوی مسجد رفته و از درب شرقی که باب بقیع است از کنار روضه خارج شوند. افراد معمولا این مسیر را انتخاب کرده برابر قبر پیامبر(ص) که می‌رسند زیارت نامه می‌خوانند.

اصولا یک مشکل که این چند سال جدی تر شده مسأله زن هاست. گویا سه قسمت برای زنها در مسجد در نظر گرفته شده است. این منهای زمان کوتاهی است که صبحها از هشت تا ده و بعد از ظهر از یک و نیم تا سه به آنان اجازه داده می‌شود به روضه بروند. این سه قسمت، غالبا اتصال با جماعت مسجد ندارد که از نظر فقه ما که اشکال دارد. در سایت‌ها خواندم که زنها را در مسجد الحرام هم از جای اختصاصی که کف مسجد داشتند محروم کرده و به داخل یکی از رواق‌ها برده‌اند. این سبب اعتراض زنان به خصوص زنان سعودی شده و گفته‌اند که چرا چنین شده و اگر این مشکلی دارد چرا در باره طواف این مسأله را مطرح نمی‌کنند. یادم هست که زمانی تلاش کردند در طواف هم زن و مرد را جدا کنند که نگرفت.

به تدریج می‌توان شکل گرفتن مدینه جدید را که مورد نظر حاکمان سعودی است مشاهده کرد. به طور کلی بناهای قدیمی از اطراف برچیده شده و در هر طرف هتل‌های بسیار بزرگ و با امکانات بالا طراحی شده است. بخش غربی هم که مانده بود، امسال بخش عمده کارهایش انجام شده و به نظرم یک تا سه سال دیگر این قسمت‌ها به طور کامل بر اساس طرح جدید شکل می‌گیرد. واقعش آن است که این برای ظاهر اسلام

آبرویی شده است. مسلماً شکل قدیمی آن قابل تحمل نبود و اکنون می‌توان تصور کرد که چقدر مردم با آرامش و آسایش به زیارت می‌آیند.

امسال به طرز شگفتی تعداد گدایان در اطراف مسجد فراوان است. از شگفتی آن که نگاهشان که به یک شیعه می‌افتد از «اشهد ان علیاً ولی الله» تا اسامی فاطمه و خدیجه و حسن و حسین - علیهم السلام - را می‌برند. خیلی برای گرفتن پول گیر نمی‌دهند اما به هر حال، قدم به قدم ایستاده‌اند. علی القاعده باید نگران پلیس‌ها باشند.

برای نماز مغرب عازم حرم شدیم. به جماعت نرسیدیم و فقط رکعت اخیر را درک کردیم. پس از آن نماز مغرب را خوانده و به همراه آقای مهریزی به کتابخانه مسجد نبوی رفتیم که چهار سالن دارد. من در سالن سوم کار داشتم که عمده کتابهای مربوط به مکه و مدینه آنجاست. بالای سالن چهار، نسخه‌های خطی است. قسمت تواریخ مکه و مدینه، بین مغرب و عشا شلوغ می‌شود و قفسه باز است. من کتاب درر الفرائد المنظمه را که چاپ حمد جاسر بود گرفتم و باقی مانده بخش مورد علاقه ام را که صفحاتی در باره تاریخ صفویه بود ترجمه کردم. یک ساعتی ماندم و خوشبختانه آن قسمت تمام شد. آقای مهریزی، هم اول کتابهایی را در این بخش دید و بعد به دنبال نسخه‌ای به طبقه بالا رفت که وقتی آمد گفت نسخه‌ای از آن چه را می‌خواستند نداشته‌اند. از کتابخانه بیرون آمده نماز عشا را خواندیم و به هتل برگشتیم. امشب قرار بود که میهمان آقای معراجی باشیم. به همین دلیل همه به همراه خانواده جمعا به رستوران «البیک» رفتیم و غذای لذیذی صرف شد. ما پیاده از کنار بقیع و مسجد نبوی برگشتیم و برخی دوستان با ماشین آمدند. رستوران‌های البیک که زنجیره است، برای مقابله با مکدونالد توسط عربها طراحی شده و به مقدار زیادی هم موفق از آب درآمده است.

سه شنبه : ۱۴ / ۶ / ۸۵

امروز سه شنبه است. صبح ساعت پنج به مسجد رفتیم که نماز صبح تمام شده بود. نماز را خواندم. از آنجا سری به باب الرحمه زدم بینم درس‌های طلبگی چگونه است. حلقاتی وجود داشت که غالباً درسهای تجوید و عقاید بود. اما رفیق افغانی را نیافتیم. از آنجا به سمت روضه رفته و ضمن خواندن زیارت حضرت رسول(ص) از جلوی قبر حضرت از همان باب بقیع خارج شدم. در آنجا معمولاً ازدحام است و همه تلاش می‌کنند از میان شبکه‌های آهنی داخل را ببینند که معمولاً چیزی هم پیدا نیست.

از در بقیع خارج شده در پشت دیوار حرم پیغمبر(ص)، زیارت حضرت زهرا(س) را خواندم و به سمت بقیع رفتیم. اوضاع جلوی بقیع آرام است و دسته‌های مختلف زائران در گوشه و کنار نشسته‌اند. مأموران بخش

میانی را که روی زمین و جلوی بقیع است خالی نگه می‌دارند که رفت و آمد ممکن باشد. شمار اندکی کاروان‌های دانشجویی یا دانش‌آموزی را هم دیدم. داخل بقیع شده زیارت کرده و بیرون آمدم. امروز دست کم دو مورد در بقیع دیدم که مأموران امر به معروف سعودی که افغانی بودند با مردم حرف می‌زدند. مخاطب یکی از آنان در جلوی قبور ائمه، یک طلبه بود. اما در سمت قبر ام البنین برای مردم عادی سخن می‌گفت و داستان زیارت قبور و اینها را نقل و طرح می‌کرد. بقیع خلوت است و غالب زائران، ایرانی اند. هرچند از اقوام دیگر هم فراوان دیده می‌شوند.

ساعت ده و نیم بود که به همراه دوستان (آقایان مهدوی راد، معراجی، و مهریزی) عازم دانشگاه مدینه شدیم. هدف خرید کتاب از کتابفروشی مکتبه العلوم و الحکم بود. صاحب این مکتبه، ابودجانه نامی است که خود از فارغ التحصیلان دانشگاه مدینه است و همانجا دکترا هم گرفته است. ما را با ماشین خود مکتبه به دانشگاه برد و لذا بدون مانع وارد محوطه دانشگاه شدیم و یکسره به کتابفروشی رفتیم. سابقا در آنجا دو کتابفروشی دیگر با نام مکتبه المؤید و مکتبه الغرباء الاثریه هم بود که گویا ابودجانه با استفاده از نفوذ خود هر دوی آنها را از دانشگاه بیرون کرده و خودش یکه تاز است. این مکتبه الغرباء از ناشران وهابی بسیار افراطی بود که من در سفر اول به کتابفروشی آنها که اول در نزدیکی مسجد ابوذر بود رفتم. بعدها آن مغازه‌ها خراب شد. زمانی که به دانشگاه رسیدیم، ابودجانه آنجا بود. بعد از احوالپرسی، و خرید مقداری کتاب، از وی در باره اکرم ضیاء العمری پرسیدم. گفت که وی پایان نامه‌های دانشجویان را سرقت می‌کرد و کتاب السیره النبویه الصحیحه او همه اش همین مطالب سرقتی است. ظاهرا در این باره با او درگیری هم داشته و کارشان به محکمه هم کشیده شده است. قدری تند حرف می‌زد و جزئیات را کمتر متوجه می‌شدم. ابودجانه اصلش از لاذقیه است و در نمایشگاه‌های معروف کتاب عربی همه جا حضور دارد. خودش هم فراوان کتاب چاپ می‌کند. حدس می‌زنم اخراج اکرم ضیاء از سعودی هم باید به نوعی به همین مسائل باز گردد. من خودم حدود ده سال پیش به دیدن اکرم ضیاء که خانه اش در ابتدای شارع سلطانه بود رفتم و یک شام را نزد وی بودم. آن زمان بخشی از کتاب موارد الخطیب او را ترجمه کردم که فکر می‌کنم در نشریه میراث جاویدان آن وقت چاپ شد. ابودجانه گفت: رئیس سابق دانشگاه مدینه هم که الان وزیر تربیت است با اکرم ضیاء رابطه خوبی نداشته است. در حال حاضر العمری در قطر یا کویت است. نظر ابودجانه آن بود که طرح مرویات سیره که قسمت احد و خندق و بنی المصطلق و حنین و غیره آن چاپ شده اصلش از استاد امین المصری در دانشگاه ام القری بود. وقتی او مرد، اکرم ضیاء در دانشگاه اسلامی مدینه دوره فوق لیسانس دایر کرد و آن طرح را به نام خودش کرد و بعدهم تحقیقات دانشجویان را به نام خودش منتشر می‌کرد. قرار شد بعدا مطالبی در این باره به ما بدهد که امیدوارم بتوانم آنها را از وی دریافت کنم. ابودجانه گفت که اکرم ضیاء خود را از نسل عمر می‌دانست

اما عمر از او بیزار است. وی گفت که خانواده‌های عمری در اینجا هستند و او می‌خواست که نسبش را در این رابطه با تأیید آنها درست کند که آنان حاضر به این کار نشدند. اصل اکرم ضیاء موصلی است و عرب است و از اخوانی‌های عراق که قبل از آمدن از عراق کتاب‌المعرفه و التاریخ فسوی و شاید تاریخ و طبقات خلیفه بن خیاط را هم تصحیح کرده بود. خود ابودجانه سال هفتاد میلادی به دانشگاه مدینه آمده است.

اذان را گفتند و ما هنوز مشغول دیدن کتابها و خرید آنها بودیم. نزدیک شروع نماز بود که با ماشین ابودجانه دانشگاه را به مقصد هتل ترک کردیم. خسته و خاک‌آلود بودیم. محیط کلی دانشگاه مدینه خوب بود، اما داخل دستشویی که برای شستن دست رفتیم، بسیار آلوده و کثیف بود. خاطر من هست دو سال پیش هم همین وضعیت بود و با آن موقع تفاوتی نکرده بود.

امروز ظهر سر سفره نسبتاً شلوغ بود و تعدادی میهمان جدید از لبنان و سعودی به آقای شهرستانی رسیده است. صبح آقای قُبیسی آمده بود که در لبنان است و هر سال در عمره به این جمع می‌پیوندد. وی گفت که تمام این مدت در لبنان بوده است. در باره سید جعفر مرتضی پرسیدم. گفت که تقریباً تمام کتابخانه و مؤسسه او از بین رفته است. از لحن صحبت آقای سید جعفر کریمی احساس کردم که میانه‌ای با سید جعفر مرتضی ندارد.

عصری ساعت شش با شریف انس قرار داشتیم که به هتل آمد. سه سالی است که او را ندیده‌ام، اما ارتباطش با آقای معراجی برقرار است. چند کتاب برایش آورده بود که گرفت. از جمله آنها شرح الاخبار قاضی نعمان بود. گفت که کتابی در اصول و فروع نوشته و در مصر چاپ خواهد کرد. گویا آنجا مشغول گرفتن دکترا است. در اصول عقاید فرقه‌های مختلف را زیر هم خواهد آورد و در فروع هم مذاهب نه گانه را. از جمله این مذاهب فقه ظاهریه است که می‌گفت طرفدارانی و رهبری هم در مصر یا جده دارد. در باره مرکز دراسات مدینه منوره صحبت شد گفت که دست سوری‌های اخوانی است که از زمان مخالفتشان با دولت سوریه به عربستان گریختند و در حال حاضر هم اینجا هستند. رئیس و تعداد زیادی از افرادی که آنجا هستند، از این جماعتند. پیدا بود که از این جهت ناراحت بود و می‌گفت که اینها هیچ کس از شرفای مدینه را در این قبیل مراکز نمی‌آورند، با این که به هر حال، زمینه کار، تاریخی است. قرار شد بعداً در باره رفتن به خانه ایشان تصمیم بگیریم و به او اطلاع دهیم.

نماز مغرب و عشاء را در حرم خواندم و بین آنها زمانی را به ثبت دقیق مشخصات چاپ کتاب درر الفرائد اختصاص دادم. مقدمه حمد جاسر بسیار عالی نوشته شده و واقعا کامل است. امشب سری هم به اینترنت زدم و ایمیل‌ها را چک کردم و اخباری از ایران را مرور نمودم.

شب بعد از شام، شب نشینی مختصری هست که در آن شرکت کردیم. قرار شد صبح ساعت ۶ به زیارت دوره برویم. آخر شب آقای حجت الاسلام کشکولی که نماینده بعثه در مدینه است آمد و گفت که فردا همراه جمعی از وزرای و اعضای کابینه برای زیارت دوره بروم. بنابراین فردا باید دو بار زیارت دوره بروم. ساعت ۶ با دوستان و ساعت ۸ با آن جماعت.

چهارشنبه: ۱۵ / ۶ / ۸۵

صبح بعد از نماز عازم شدیم. طبق معمول احد، قبلتین و قبا. در منطقه احد، اوضاع قدری عوض شده و یک پارکینگ در جنوب شرقی مزار و مسجد ساخته‌اند. خیابان‌های جدیدی هم در آن حوالی کشیده و ظاهراً قرار است صورت تازه‌ای به آن قسمت بدهند. دست فروش‌ها به قدری زیادند که برداشتن قدم از قدم دشوار است. تا دو سه متری دیوار مزار هم ایستاده‌اند. غالباً خرما و یا اشیای دیگر مثل لباس و... می‌فروشند. اتاقک‌های فراوانی هم اطراف مسجد به صورت یک مربع بزرگ درست کرده‌اند که گویا همین دست فروش‌ها در آنها می‌خوابند. معلوم نیست چرا اینجا را به این شکل مفتضح درآورده‌اند. بلندگو هم یکسره می‌خواند و آنها را در یک نرده مشبکی آهنی گذاشته‌اند تا کسی پایین نکشد.

از کنار مساجد سبعه گذشتیم. مسجد بزرگی که در حال ساخت بود، رو به اتمام است و مسجد فتح هم سر جای خودش قرار دارد. در آن حوالی چندین ناشر هم هستند. اخیراً منطقه مسجد قبلتین محل شماری از ناشران شده است.

ساعت هشت برگشتیم. تنها، فرصت خوردن دو سه لقمه را داشتم و دوباره همراه اتوبوس دیگری که سه وزیر (نجار وزیر دفاع، اسکندری وزیر جهاد کشاورزی و طهماسبی وزیر صنایع به علاوه دکتر الهام و خانواده هایشان) در آن بودند، عازم شدیم. این زیارت تا ساعت ۱۲ به طول انجامید. در احد بیرون از اتوبوس و در موارد دیگر به دلیل گرمی هوا، داخل اتوبوس مطالبی را در باره اماکن شرح می‌دادم. هفته قبل هم گویا سه وزیر آمده بودند.

بعد از ظهر را مشغول تکمیل برخی از نوشته‌ها بودم. مقاله مربوط به اطلاعات کتاب درر الفرائد را در باب صفویه منظم کردم. ساعت حوالی شش بود که عازم مسجد شده نماز مغرب و عشا را خواندیم. قرار بود با دوستان به مرکز دراسات مدینه منوره برویم که رفتیم. احمد شعبان در آنجا منتظر ما بود. محل قرار طبقه هفتم بود جایی که معرض یعنی نمایشگاه آنان در آنجا بود. سه مجسمه (به قول خودشان؛ یعنی ماکت) طراحی کرده بودند. یکی وضع طبیعی مدینه و حالت سنگلاخی و طبیعی و نیز موقعیت قبایل بود. دومی مدینه قدیم و سوم هم صحنه جنگ احد. هر سه عالی و دیدنی بود که تصاویری هم گرفتیم. به سراغ کتابها رفتیم و باز



هم برخی از مجلات را خریداری کردم. چند کتاب و رساله و نیز کتاب سیره عربی خودم را هم به کتابخانه شان تقدیم کردم. نکته جالب آن بود که کتابچه‌ای که محتوی دعای جوشن کبیر بود دیدیم که مرکز چاپ کرده است. نگاه کردیم دیدیم مربوط به همین سعید نوری و طرفداران اوست که حالا فکرشان در ترکیه رواجی فراوان دارد و اکنون ریاستشان با گولن است. به احمد شعبان گفتیم که این اثر از متون شیعی اقتباس شده است. ابتدا قبول نمی‌کرد. اما مفاتیح را به او نشان دادیم و این که مأخذ آن البلد الامین کفعمی از علمای اواخر قرن نهم است. خودش به کسی زنگ زد و پرسید و او هم به وی پاسخ داد که درست است و این دعا از ائمه اهل بیت گرفته شده است. البته در تعبیر تغییرات بسیار مختصری بود. از جمله به جای الغوث الغوث، الامان الامان آمده بود. چند دعای شیعی دیگر هم از جمله دعای مجیر در آنجا بود که در آن هم تغییراتی داده شده بود. بعدها متوجه شدم که نوری‌ها که مهم ترین جریان مذهبی ترکیه هستند و بسیاری از این احزاب سیاسی - مذهبی اخیر ترکیه از آنان سر برآورده‌اند، هر روز دعای جوشن را می‌خوانند.

نزدیک وقت عشاء برگشتیم. شام خوردیم و خانواده‌ها را برای زیارت سوقیه بردیم که تا ساعت یازده و نیم به طول انجامید. وقتی به هتل برگشتیم باز هم تا ساعت یک و نیم مشغول گفتگوهای پراکنده بودیم تا خوابیدیم.

در جلسه دیدار از مرکز، زمانی که احمد شعبان مشغول شرح نقشه طبیعی مدینه بلکه ماکت طبیعی آن بود، اشاره به قبا و مسیر حرکت رسول خدا(ص) به سمت بنی النجار کرد. می‌دانیم که معمولاً این نقل در اینجا آورده می‌شود که حضرت برابر خواست مردم از طوایف مختلف که می‌کوشیدند شتر حضرت را در طایفه خود نگاه دارند می‌فرمود: خَلُّو سَبِيلَهَا فَانْهَاهَا مَأْمُورَةٌ. من به احمد شعبان گفتم که انتخاب بنی النجار صرفاً به دلیل این که آنان احوال آن حضرت بودند نبودند، بلکه به دلیل مرکزیت آن برای سایر طوایف بود. در این زمینه به روایت معروفی استناد کردم فرمود: انی امرت بقریه تأکل القری. ایشان گفت که این مطلب ربطی به این ماجرا ندارد. وقتی به کتاب خودم مراجعه کردم، دیدم به وفاء الوفاء ارجاع داده ام و در آنجا گفته ام که این روایت، در پاسخ درخواست مردم بوده است.

وقتی به هتل برگشتم، مروری روی منابع در دسترس کردم که نتیجه آن رساله کوتاهی شد با عنوان حکمت انتخاب محل مسجد النبی در مدینه توسط رسول خدا(ص) که در همین مجموعه مقالات به چاپ رسیده است.

ساعت پنج صبح عازم حرم شدم. به ترتیب نماز صبح، قرائت قرآن، زیارت پیغمبر(ص) و فاطمه زهرا(ص) و بعد هم به بقیع رفتم. مدخل ورودی بسیار شلوغ بود، اما داخل چندان شلوغ نبود. زیارات را خواندم و برگشتم. سر راه به سمت باب الرحمه رفتم. طلبه افغانی را که چند روز قبل در دارالزمان دیده بودم، آنجا دیدم. به افغانی‌ها و دیگران که مسن هم بودند قرآن و قرائت و مخارج حروف را تعلیم می‌داد. آن سوتر هم شیخ مسنی ضمن تعلیم قرآن، مطالبی هم بیان می‌کرد و ده بیست نفری نشسته بودند. این آخرین نفس‌های تعلیم و تربیت سستی در مدینه است. ساعتی نزد آنها نشستم و برگشتم. ساعت هفت بود که به هتل رسیدم. صبحانه خوردم و ساعت هشت به استراحت پرداختم. ساعت ده بیدار شده، مشغول کارهای نوشتنی و مرور برخی از مجلات شدم. ظهر برای نماز همراه یکی از دوستان به مسجد نبوی مشرف شدیم. مثل گذشته ایرانی‌ها غالباً تلاش می‌کنند جایی بنشینند که یا کلا سنگفرش باشد یا آن که محل سجده، مکان‌های خالی بین فرش‌ها باشد. روبروی قبله در این سمت و آن سمت مسجد اصلی و امتداد آن تا پایین، دو محل هست که سنگفرش است و تقریباً همه کسانی که آنجا نماز می‌خوانند، ایرانی اند. کنار من یک عرب سعودی بود که تکتف کرده بود، اما در سجده و رکوع علاوه بر ذکر معمول، صلوات می‌فرستاد. خیلی تعجب کردم. وقتی تمام شد، پرسیدم که سنی هستید یا شیعه. گفته شیعه هستم. اما چون در حکومت کار می‌کنم، تقیه می‌کنم. گفتم: تکتف جزو تقیه نیست. گفت: چرا شیخ ما این طور به ما دستور داده است. وی گفت من از علوی‌های ساکن مدینه هستم و پدرم می‌گوید آن طور که بین ما شهرت دارد، از نسل محمد بن حنفیه است. بعد از نماز به هتل برگشتیم. امروز ناهار را میهمان بعثه رهبری در مدینه بودیم که امسال آقای کشکولی آن جا را اداره می‌کند. آقای کشکولی جای آقای نواب آمده که البته آن زمان محل اصلی در مکه بود و حالا به مدینه منتقل شده است. ناهار خوبی بود و حدود پنجاه شصت نفر از اصحاب آقای شهرستانی و عده‌ای دیگر آمده بودند. در آنجا کنار یکی از دوستان لبنانی بودم. ایشان در باره مسائل دوره جنگ سی و چند روزه نکات مختلفی را اشاره کرد. از جمله نقب‌های فراوانی که در زیر زمین بوده و مشکلاتی که برای اسرائیل ایجاد کرده است. ایشان گفت، ناو دومی که بچه‌های حزب الله زدند، از فاصله یک صد کیلومتری بوده است. یعنی از بیروت شلیک شده و در صورت ناو را زده است. وی اعتراف نصرالله را که بعد از جنگ اگر می‌دانستیم آن ماجرای روز اول به اینجا می‌رسد این کار را نمی‌کردیم، یک شجاعت می‌دانست که بسیاری از عقلای قوم را راضی می‌کرد. وی گفت که صحبت‌های نصرالله در طول جنگ واقعا تأثیر شگفتی روی مردم داشت و آرام بخش بود.

دیروز عصر، سری به اینترنت زدم و برگشتم. برای نماز مغرب و عشاء، در وقت عشاء به مسجد نبوی رفتیم. نماز را خوانده و برگشتیم. امشب شب جمعه و شب نیمه شعبان به تقویم سعودی است. ما هم دعای کمیل را در هتل خواندیم. بعد از آن هم نیمچه جشن دوستانه‌ای داشتیم. امشب در چندین هتل از طرف ایرانی‌ها جشن بود. غالب هتل‌ها، مشتمل بر چندین کاروان است و معمولاً این قبیل مراسم بسیار شلوغ می‌شود.

جمعه: ۸۵/۶/۱۷

امروز صبح، ساعت ده و نیم جشنی در محل اقامت ما بود که چند مداح اشعاری خواندند. بنده هم چند دقیقه‌ای حاضر شدم. باقی وقت را به مطالعه و نوشتن اختصاص دادم.

اشاره کردم که چند کتاب از مرکز دراسات و بحوث مدینه منوره خریداری کردم. شماره ۱۶ آن ویژه جنگ بدر بود که چندین مقاله در آن درج شده بود. علاوه بر آن در شماره ۱۷ هم مقاله‌ای در باره جنگ بدر بود.

فهرست مقالات مربوط به جنگ بدر اینها بود:

نظرات فی غزوة بدر / محمد عبده یمانی

علاقة المسلمین بالقبائل المحیطة بالمدينة فی العهد النبوی / محمد عبدالهادی الشیبانی

غزوة بدر فی اسفار اليهود و النصارى / لیلی صاحب محمد زعزوع. عصام احمد حسین مدیر

الخصائص الطبیعیة لموقع معركة بدر و اثرها فی احداث الغزوة / محمود بن ابراهیم الدوعان

جیولوجیة و جغرافیة غزوة بدر / محمد حامد الرحیلی

طریق جیش المسلمین الی بدر / سلیمان الرحیلی

التوثیق القرآنی لغزوة بدر الكبرى / احمد محمد شعبان

التوثیق الحدیثی لغزوة بدر الكبرى / مصطفی عمار منلا

الاستراتيجية فی غزوة بدر الكبرى / انوع ماجد عشقی

الاثار الامنیة لغزوة بدر الكبرى / الاصم عبدالحافظ الاصم

الاثار السیاسیة و الاقتصادية و الامنیة لغزوة بدر الكبرى / فوزی محمد عبده ساعاتی

انشاء قاعدة بيانات جغرافیة لغزوات الرسول(ص) / علی بن معاضه الغامدی

در شماره هفدهم همین مجله هم مقاله دیگری در باره بدر چاپ شده است با این عنوان:

الروایات المتعارضة فی غزوة بدر جمعا و دراسة.

بدین ترتیب می‌توان انتظار داشت که اگر این مجموعه به فارسی درآید، گامی در جهت شناخت غزوه بدر باشد.

ناهار را در محل هتل صرف کردیم و پس از آن راهی منزل آقای سید انس یعقوب کتبی شدیم. شاید قریب ده سال است که وی را می‌شناسیم. وی از سادات و شرفای حسنی مدینه است و در حال حاضر ۳۴ سال دارد. چند کتاب منتشر کرده و رفقای هم دارد. ساعتی در منزل ایشان که در ابتدای طریق الهجره در کنار مسجد الخیر است، بسر بردیم. پس از آن برای دیدار مسجد التوبه یا مسجد العصبه راهی منطقه عصبه شدیم که در همان حوالی است و من شرحی در باره آن در کتاب آثار اسلامی نوشته ام. چند سال پیش نخستین بار این مکان را کشف کردم و آن زمان هم با همین انس کتبی پسران پسران بر اساس آدرسی که در برخی کتابها بود آن را یافتیم. با آن زمان تفاوتی نکرده، یک دیوار سنگی یک متری، محلی برای محراب و به عکس دفعه قبل، یک فرش دوازده متری در آنجا بود. دو رکعت نماز تحیت خواندم. چند تصویر هم گرفتم و برگشتیم. آقای انس ما را به هتل رساند.

ساعت پنج بعد از ظهر بود که به سمت مسجد مباحله رفتیم. دو عکس گرفتیم. سری هم به دارالزمان و یک کتابفروشی کوچک دیگر زدم. نهایتا دو عکس هم از مسجد ابوذر گرفتیم و برای نماز مغرب و عشاء خود را به مسجد رساندم.

زمانی امکان نداشت اجازه بدهند کسی عکس بگیرد. اما الان به برکت موبایلهایی که می‌تواند عکس بگیرد، عملا جلوگیری از این کار، مشکل شده است. بنابراین بسیاری از مردم در گوشه و کنار مشغول گرفتن عکس هستند. در ورودی‌های مسجد هم کنترل چندانی وجود ندارد.

شب بعد از نماز عشاء، شام خورده و به سمت مکتبه العلوم و الحکم رفتیم تا باز هم کتابهایی خریداری کرده و حسابرسی کنیم. یکی دو ساعتی آنجا بودیم و باز هم قرار شد فردا پیش از ظهر برای اتمام کار مراجعه کنیم. از کتابهای خوبی که دیده شد کتابی با عنوان اصول الدین عند الامام الطبری است که یک پایان نامه کارشناسی ارشد است که طه محمد نجار رمضان با اشراف مصطفی محمد حلمی در دانشگاه قاهره نوشته و توسط دارالکبان در سال ۲۰۰۵ در ریاض چاپ شده است. این کتاب بر اساس آنچه از طبری بر جای مانده سعی کرده است آرای او را در مباحث مربوط به الهیات و نبوت و امامت و بحث ایمان تدوین کند. موضع

مؤلف به مقدار زیاد موضعی سلفی است. در بحث از علت درگیری میان حنابله و طبری به بحث از اتهام تشیع به طبری سخن می‌گوید. یک اشتباه مهم را ابن حجر مرتکب شده و آن این که از قول ابوحنیان صاحب تفسیر البحر المحیط نقل کرده است که ابوجعفر طوسی از امامیه در باره فلان موضوع چنین می‌گوید. ابن حجر تصور کرده است که مقصود وی ابوجعفر طبری است و به همین سبب، از قول ابوحنیان، نسبت رافضی برای طبری نقل کرده است. جالب این که مؤلف می‌گوید که در البحر المحیط موارد دیگری هم از این تفسیر شیعی که کتابی جز التبیان شیخ طوسی نیست، نقل شده است. وی در ادامه در باره دلایل متهم شدن طبری به تشیع از جمله روایت غدیر و مسح پاها در وضو و برخی از مطالبی که متأخرین در این باره آورده‌اند، مثل روایتی که ذیل آیه «وانذر عشیرتک الاقربین» در تفسیرش نقل کرده و یا استناد به شعر کمیت در باره «حم» و غیره (از حروف مقطعه در قران) بحث کرده است. به جز موضع او که گویی در نگاه او تشیع یک جرم نابخشودنی است، از بسیاری از آنچه در باره تشیع طبری گفته شده، بحث نکرده که از آن جمله اشعار ابوبکر خوارزمی است که یاقوت آورده است. به نظر می‌رسد در این قسمت، ابتدایی و در عین حال، حماسی و با تعصب سلفی بحث کرده است. انسان وقتی این تحقیق‌ها را می‌بیند احساس می‌کند روش مؤلف به گونه‌ای است که هرچه را دلش بخواهد باید درستش کند، اما این که واقع امر چه بوده، گویی اصلاً ربطی به او ندارد. این مانع مهمی بر سر پیشرفت علم در میان ما مسلمانان است.

امشب هم که شب نیمه شعبان به وقت ایران است، باز در اتاق جلسات، دعای کمیل خوانده شد. بعد هم ساعتی به تفریح و گعده گذشت. آخر شب حوالی ساعت یک بود که ساکها را بستیم و پشت در گذاشتیم. معمولاً ساکها را با ماشینی که فردا صبح ساعت هشت حرکت خواهد کرد می‌برند و در هتل محل اقامت در مکه، پشت در اتاقها می‌گذارند. محل اقامت ما هتل انوار المدینه است که نام اصلی آن مضمبک یا مونپیک است. در اینجا هتل‌ها یک اسم اصلی مثل هیلتون و شرایتون دارند و یک نام عربی - اسلامی که معمولاً مثل طیبه و انصار و الیاس سکنی و گاهی هم اسامی بسیار دینی و معنوی است که چندان مناسب هتل نیست. به نظرم اسامی فرنگی آنها به خاطر آن است که به آن هتل وابستگی دارند و در شمار سلسله‌های هتل‌های آنها در دنیا به حساب می‌آیند و تحت برنامه آنها یا لیسانس آنها اداره می‌شود.

شنبه: ۸۵/۶/۱۸

امروز آخرین روز اقامت ما در مدینه منوره است. صبح وقت اذان برخاسته عازم مسجد نبوی شدم. نماز را خواندم و پس از زیارت حضرت رسول(ص) و فاطمه زهرا(س) عازم بقیع شدم. در آنجا هم زیارتنامه خوانده شد و برای ملتمسین دعا و برای فرزندانم دعا کردم. از آنجا باز به مسجد النبوی(ص) آمده، نماز زیارت

خواندم. در راه‌اندکی با دکتر کوکبی صحبت کرده تجربه‌هایی در ارتباط با بیماری‌های قلبی برایم بیان کرد. خیلی خوش صحبت و خوش محفل است. یکبار در اتاق آقای کریمی از وی پرسید که چرا این قدر حرفها و توصیه‌های پزشکها مختلف است؟ ایشان گفت: اینها هم مثل همان حاشیه‌های شما بر عروه است. آقای کریمی گفت: البته خیلی از حاشیه‌های عروه بی‌معناست و گاهی مثل این است که بالای کلمه «میت» و حکم مربوط به او می‌نویسد: این در صورتی است که میت مرده باشد! ساعت هفت تا هفت و نیم خوابیدم. سپس به محل صرف صبحانه رفته، صبحانه خوردم و برگشتم که بخوابم. معلوم شد که باید برای تسویه حساب کتابها نزد ابودجانه برویم. رفتن همانا و خرید دوباره کتاب همانا. ساعت یازده بود که به هتل برگشتیم. قرار شد نیم ساعتی استراحت کنیم و به حرم مشرف شویم. ساکها دیشب تحویل شده و قرار است ان شاء الله ساعت چهار تا پنج راهی مسجد شجره شویم. این هفته سریع گذشت و تقریباً ما به جز زیارت، به کار جدی دیگری نرسیدیم. این چند صفحه هم لابلای وقت‌های متفرق، قلمی شد.

تجربه این چند روز در برخوردی که با اشخاص اهل قلم اینجا داشتیم، فضای ضدیت آنان با یکدیگر است. تقریباً همین چند نفر که ما دیدیم، کارشان بدگویی از دیگران است. در این باره حتی از مشاهیر هم نمی‌گذرند. انس می‌گفت که حمد جاسر کارهایش را دیگران انجام می‌دادند. ابودجانه می‌گفت اکرم ضیاء العمری دزد کارهای دیگران است. و از این قبیل. اصلاً اینجا این قدر دایره «ایمان» تنگ است و فضای «ردیه نویسی» غالب که این جور برخوردها را باید عادی شمرد.

روز آخری که از مدینه عازم بودیم، ابودجانه دو کتاب در باره اکرم ضیاء کپی کرد و برای من به هتل فرستاد. یکی از آنها کتاب سرقات الدكتور اکرم ضیاء العمری العلمیة من الرسائل الجامعیة فی کتابه المزعوم بالسیرة النبویة الصحیحة. این کتاب توسط دکتر عبدالقادر بن منصور منصور ابی دجانه، یعنی همین ابودجانه ما نوشته شده و سال ۱۹۹۷/۱۴۱۷ منتشر شده است. نخستین صفحه این کتاب نامه‌ای است از دکتر احمد محمد العلیمی استاد دانشگاه امارات که گفته است مطالبی از کتاب مرویات بدر او که با راهنمایی دکتر سید محمد حکیم به انجام رسیده و دکتر محمد ادیب الصالح و دکتر اکرم ضیاء استاد ممتحن بوده‌اند، توسط اکرم ضیاء گرفته شده و اشاره به منبع نشده است. در ادامه برای اثبات این امر، ابودجانه به مقایسه مطالب مطرح شده در کتاب اکرم ضیاء با آنچه در مرویات بدر بوده پرداخته و نشان داده است که چه‌اندازه مطالب این پایان نامه کارشناسی ارشد در کتاب العمری درج شده است.

کتاب دیگری که در این زمینه چاپ شده با این عنوان است: استدراکات و ملاحظات حول کثیر مما وقع فیه الدكتور اکرم العمری من الاخطاء الفاحشه القبیحه فی کتابه المزعوم بالسیره النبویه الصحیحه از عبدالقادر بن حبیب الله السندی که در سال ۱۴۱۶ منتشر شده است.

یک جزوه دیگر هم با این عنوان از خود ابودجانه بود: تنبیه هام فضائح علمیه حول الدكتور اکرم العمری علی رسائل طلابه العلمیه فی الجامعه الاسلامیه فی کتابیه : السیره النبویه الصحیحه - عصر الخلافه الراشده. در ابتدای آن در باره این گفته اکرم ضیاء که گفته است من رسائل ماجیستر و دکتری زیادی را نظارت کرده ام گفته شده است که اصل طرح مرویات غزوات، از دکتر محمد امین المصری بوده که پیش از اکرم ضیاء، رئیس بخش کارشناسی ارشد دانشگاه اسلامی مدینه بوده و پس از آمدن اکرم ضیاء، وی آن طرح را از خود دانسته است. وی ادعا کرده است که او دانشجویان خود را به سمت تحقیق در باره دوره خلفا سوق داده و از تحقیقات آنان برای کتاب الخلافه الراشده خود استفاده کرده است. البته خود دکتر العمری در مقدمه کتاب یاد شده اشاره کرده است که مهم ترین منابع جدیدی که برای این کتاب استفاده کرده، همین پایان نامه‌های دانشجویان بوده است.

یک سلسله مقاله هم در روزنامه الرياض با عنوان کیف یضحک علینا هؤلاء در نقد تحقیقات تاریخی جدید توسط حسن بن فرحان المالکی چاپ شده که نخستین بخش آن روز سه شنبه هیجدهم محرم ۱۴۱۷ بوده و آخرین بخش آن هفدهم صفر همان سال منتشر شده است. این مقالات هم نقد مطالب مربوط به الخلافه الراشده و برخی از پایان نامه‌های دانشگاهی است که رنگ ناصبی دارد. از جمله رساله خلافت علی بن ابی طالب از عبدالحمید بن علی ناصر فقیهی با اشراف اکرم ضیاء العمری و نیز کتاب عبدالله بن سبا و اثره فی احداث الفتنه فی صدر الاسلام از سلیمان بن حمد العوده با اشراف محمد فتحی عثمان. کپی کامل این مقالات را هم آقای ابودجانه به من داد. این سلیمان بن حمد العوده از آن فتنه نویسان است که همه اش در باره مواقف سلف در باره فتنه و از این جور چیزها که عجالتا بیماری عمومی و فراگیر در این محیط در نگارش آثار به اصطلاح سلفی است، می‌نویسد.

بگذریم. ساعت پنج و نیم بعد از ظهر شنبه بود که سوار اتوبوسها شده و به سمت شجره حرکت کردیم. افراد کاروان ما در چهار اتوبوس سوار شدند. برخی هم با ماشین سواری آمدند. ساعت شش و ربع بود که به مسجد شجره رسیدیم. کاروان‌های ایرانی تقریباً همگی میان ساعت شش تا هشت شب در شجره هستند و پس از اقامه نماز مغرب و عشاء از آنجا حرکت می‌کنند. غالب کاروان‌ها پیش از مغرب، زایران را محرم می‌کنند و برخی هم پس از نماز مغرب و عشاء محرم می‌شوند. در آنجا نماز مغرب به امامت امام مسجد

شجره خوانده می‌شود که خیلی هم نامربوط و بد صدا و نامنظم است. اما این که نماز نامنظم خوانده می‌شود به دلیل وضعیت خاصی است که بر حال و هوای آنجا حاکم است. مثلاً این که مأمومینش ایرانی هستند و اصلاً با این امام هماهنگ نیستند. مکتب‌ری هم وجود ندارد و کسی هم آمین نمی‌گوید. نماز عشاء هم به امامت نماینده بعثه در حیاط مسجد خوانده می‌شود که آن هم به دلیل انتقال جمعیت از شبستان مسجد به حیاط خیلی دچار آشفتگی است. خلاصه وضعیت خوبی نیست. برای محرم شدن هم همه در مسجد محرم می‌شوند اما برخی به خاطر برخی از احتیاطها، دنبال محل اصلی مسجد می‌گردند. گاهی هم راه افتاده در مسجد این طرف و آن طرف می‌روند و تلبیه می‌گویند. وقتی دسته جمعی می‌گویند دیدنی و مثل دسته‌های سینه زنی است.

ساعت هشت از شجره به سمت مکه حرکت کردیم. بلافاصله شام و نوشیدنی دادند تا اگر کسی قصد استراحت دارد، آزاد باشد. بنده ساعت ۹ بود که خوابیدم و فکر می‌کنم درب هتل در حالی که ساعت از یک گذشته بود، بیدار شدم. راننده در همان ابتدا درخواست پنجاه ریال پول کرد تا سریع تر بیاید و گفت که اگر ندهند وسط راه می‌خوابد. همین کار را کرد. به جز استراحت میان راه، نیم ساعتی هم جایی ایستاد و خوابید. بعداً فهمیدیم از ماشین دیگر صد ریال گرفته بود و حتی برای استراحت معمول هم نایستاده و سریع آمده بود. پیداست که این هم دکانی شده است.

#### یادی از رساله‌ای در تکفیر روافض

در پایان سفر مدینه این را هم بیفزایم که یک کتابچه کوچک با عنوان «خمس رسائل فی الفرق و المذاهب» متعلق به شیخ الاسلام ابن کمال پاشا (شمس‌الدین احمد بن سلیمان بن کمال پاشا) (۸۷۳-۹۴۰) از کتابفروشی ابودجانه که همان مکتبه العلوم و الحکم باشد، گرفتم. این کتابچه به کوشش سید باغجوان استاد دانشگاه سلجوق ترکیه و توسط دارالسلام که اصلش در قاهره است، چاپ شده است. احمد پاشا از زمان سلطان سلیم قاضی عسکر بود و از سال ۹۳۲ تا زمان مرگش در سال ۹۴۰ شیخ الاسلام دولت عثمانی به شمار می‌آمد. پس از وی شاگردش ابوالسعود شیخ الاسلام شد که از وی هم فتاوایی در تکفیر شیعه و لزوم جهاد با آنان در دست است. چنان که در مقدمه این کتاب آمده است، وی رسائلی برای شاه سلیمان می‌نوشت تا آنها را به ایران نزد شاه طهماسب بفرستد. وی شاه سلیمان عثمانی را تحریک به جنگ با دولت صفوی می‌کرد (مقدمه، ص ۳۹). وی ملا قابض نامی را هم که عیسی را افضل از محمد (ص) می‌دانست، محکوم به اعدام کرد و در همان مجلس که با وی مذاکره می‌نمود، دستور اعدامش را صادر کرد که اجرا شد (مقدمه، ص ۴۰). وی این



باور او را مصداق «زندقه» دانست و حکم اعدام را هم بر همین اساس صادر کرد. مصحح از وی بیش از ۲۵۰ عنوان کتاب و رساله یاد کرده است.

به هر روی، در میان رسائل این کتاب که متعلق به اوائل دوره تشکیل دولت عثمانی است، رساله‌ای از این شیخ الاسلام در تکفیر شیعه دیده می‌شود. عنوان رساله «رسالة فی تکفیر الروافض (قرلباش)» است. به نظر من متن کوتاه است و بهتر است برای تجربه منازعات شیعه و سنی و تلاشی که دولت صفوی برای ایجاد بسیج مذهبی علیه دولت صفویه به راه‌انداخته بود، متن آن را نقل کنم به خصوص که در این رساله که حکم فتوا را دارد، مطالب شگفتی در باره مذهب شیعه آمده و فتوای جواز اسیر گرفتن زنان و کودکان شیعه هم صادر شده است:

قد تواترت الاخبار و الآثار فی بلاد المؤمنین أن طائفة من الشيعة قد غلبوا علی بلاد كثيرة من بلاد السنيين حتى أظهروا مذاهبهم الباطلة، فأظهروا سبّ الامام ابی بكر و الامام عمر و الامام عثمان رضوان الله تعالى عليهم. فانهم كانوا ينكرون خلافة هؤلاء الخلفاء الراشدين و الائمة المهديين. و كان يستحقرون الشريعة و أهلها و يسبون المجتهدين زعما منهم ان سلوك مذاهب هؤلاء المجتهدين لا يخلو عن مشقة بخلاف سلوك طريق رأسهم و رئيسهم الذي سموه بشاه اسماعيل، فانهم يزعمون ان سلوك طريقه فی غاية السهولة و نهاية المنفعة، و يزعمون أن ما أحله شاه فهو حلال و ما حرمه فهو حرام، و قد احلّ شاه الخمر فيكون الخمر حلالا.

و بالجملة أن أنواع كفرهم منقولة الينا بالتواتر مما لا يعدّ و لا يحصى. فنحن لا نشكّ فی كفرهم و ارتدادهم. و انّ دارهم دار حرب و ان نكاح ذكورهم و اناثهم باطل بالاتفاق، فكل واحد من اولادهم يصير ولد زنا لامحالة و ما ذبحه واحد منهم يصير ميتة، و ان من لبس قلنسوتهم الحمراء المخصوصة بهم من غير ضرورة كان خوف الكفر عليه غالبا، فان فی ذلك من أمارات الكفر و الالحاد ظاهرا.

ثم ان أحكامهم كانت من أحكام المرتدين حتى انهم لو غلبوا علی مدائنهم صارت هي دار الحرب فيحل للمسلمين أموالهم و نساءهم و اولادهم.

و أما رجالهم فواجب قتلهم الا اذا أسلموا، فحينئذ يكونون احرارا كسائر احرار المسلمين بخلاف من أظهر كونه زنديقا فانه يجب قتله البتة.

و لو ترك واحد من الناس دارالاسلام و اختار دينهم الباطل فلحق بدارهم، فللقاضي أن يحكم بموته و يقسم ماله بين الورثة و ينكح زوجته لزوج آخر. و يجب أن يعلم أيضا ان الجهاد عليهم كان فرض عين علی جميع أهل الاسلام الذين كانوا قادرين علی قتالهم.

بعد از این، به مقدار دو صفحه از متون کهن فقه

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/758>

## برگی از تاریخ تأسیس دولت صفویه به روایت یک منبع سنی از قرن دهم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۶ / ۰۶ / ۱۳۸۵

گزارش ذیل در باره تأسیس دولت صفویه، در اصل، در کتاب درر الفرائد المنظمه از عبدالقادر بن حمد جزیری آمده است. ما گزارشی از این کتاب را که در باره تاریخ حج گزارى مسلمانان است، در جای دیگری نوشته ایم که عن قریب انتشار خواهد یافت. در اینجا به اجمال اشاره می کنیم که این اثر که در حوالی سالهای ۵۰-۹۷۲ هجری تألیف شده، اثری است که به طور منحصر به فرد در باره فرهنگ حج و حج گزارى مسلمانان و از جمله ایرانیان نوشته شده است. مؤلف، به مناسبت، در انتهای این کتاب، فصلی را به حج گزارى شاهان و امیران و وابستگان به آنان اختصاص داده و از جمله آخرین فردی را که در این زمره یاد کرده، سلطانه همسر شاه طهماسب است. وی پس از گزارش سفر حج وی در سال ۹۷۱، چند صفحه ای در باره تأسیس دولت صفوی آورده است که از دید سنیان آن دوره می تواند متن قابل ملاحظه ای باشد. ما این صفحات را بر اساس چاپ حمد جاسر از این کتاب سه جلدی که در سال ۱۴۰۳ ق به انجام رسیده ترجمه و ارائه می کنیم. این مطالب دقیقاً در پایان متن آن کتاب آمده و شماره آخرین صفحه آن ۱۹۲۲ است.

---

سلطانه دختر موسی، از طایفه از امرای ترک بود که به آنان بایندریه گفته می شد. وی همسر سلطان شاه طهماسب، پادشاه عجم، و مادر شاه اسماعیل میرزا بود که زمانی والی خراسان بود و پدرش به خاطر تندى او و ترسى که از آن داشت، وی را عزل کرد تا آن که خدا آنچه را خواست محقق کرد.

سلطانه در سال ۹۷۱ از راه شام به حج آمد، در حالی که با تجمل و در محفّه ای بود که بالای آن قبه ای زیبا از چوبی مخروطی شکل با پوشش مناسب بود و همراهش اثاثیه و اموال حیرت انگیز و فراوان و یراق فاخر بود. به همراه وی جمعی از عجم و اعوان و انصارش بودند.

من در موسم آن سال در مکه بودم که خیر ورود او را به بغداد شنیدم و این که سپاهی از عجم که زیاده از حد بود، همراهیش می کردند. نایب بغداد - حاکم بغداد - به وی اجازه عبور از بغداد را نداد و حتی لباس جنگ پوشید تا در صورتی که از فرمانش سرپیچی کردند، با آنان نبرد کند. سپس خبر آمدن و حرکت وی را

برای حج به سلطان سلیمان فرستاد تا از او کسب اجازه کند. نایب بغداد به سطانہ گفت: تنها می توانی با شماری که به کمکشان نیاز داری سفر کنی اما نه با این جمعیت فراوان.

زمانی که بر نایب - حاکم - شام وارد شد، وی دستور داد تا او از جمعیت و یراق همراه خود کم کند که پذیرفت. سلطانہ و همراهانش، به همراه کاروان شام به مکه آمدند. نایب شام از ترس توبیخ، خبر او را به دربار عثمانی رساند. از آنجا پیغام آمد که در بازگشت مانع از رفتن وی به بلادش شده و او را برای رفتن به دربار سلطان تجهیز کنند. در این وقت، نایب شام، جاویشی را از شام آماده حرکت کرده پیام مکتوبی را به وی داد تا به امیر الحاج شامی و امیر الحاج مصری برساند تا مراقب وی باشند و اجازه اقامت در مکه و مدینه را به او ندهند و این که او می بایست همراه حجاج شام - فی الترسیم و الیسق - باز گردد.

این جاویش - شاویش - در القاع الکبیر با امیر الحاج مصری که از زیارت باز می گشت، برخورد کرده، پیام مکتوب را به او رساند و از همان جا عازم مکه شد. امیر الحاج شامی، چهل نفر از تیراندازان انکشاری را در اطراف محفہ سلطانہ و مردان و زنان و اموال و امتعه آنان قرار داد تا آنان را در وقت بازگشت به شام، در اختیار نایب شام قرار دهد. خود جاویش هم به همراه امیر الحاج مصری بازگشت. نام وی حسن بن عیسی بود که پدرش - عزیز الدولۃ المظفره - عیسی بن اسماعیل ابوحنیش، زمانی مقدم جمالۃ الشام بود. وی امیر عرب های بنی عونہ در بحیره بود تا آن که از عقبه ایله به غزه منتقل شد.

زمانی که سلطانہ به مکه رسید، در خانه ای در نزدیکی باب الصفا اقامت گزید. این خانه گنجایش اموال و اثاثیه او را نداشت؛ به همین دلیل فراشان، فضای بزرگی - زقاقا کبیرا - را میان خانه و خیابان - من الخام الاصفر الناخودی - آماده کردند و مطبخ و وسائل آن را در آنجا قرار دادند. همین طور محلی را به اسکان غلامان و خادمان کم سن و سال سلطانہ اختصاص دادند. محفہ ها را هم در کنار باب الصفا گذاشته و باقی مانده اسباب و اثاثیه را هم در کنار خیابان قرار دادند.

سلطانہ همراه زنان، در شب، در اوقاتی که مطاف خلوت بود، طواف می کرد. وی به عرفات رفت و همه مناسک را به جای آورد و باز به همان خانه ای که برابر باب الصفا بود، برگشت.

من از سید شریف حسن امیر مکه، شفاهی پرسیدم: آیا هدیه ای برای او فرستادید یا او را اکرام کردید؟ گفت: نه؛ اما از طرف او کسانی آمدند و هدایایی آوردند که من به آنها توجهی نکردم.

کسی که من به او اعتماد داشتم از مدینه خبر داد که وقتی سلطانه به مدینه رسید، کسی از همراهانش شیخین را سب کرده بود. وی را نزد قاضی و شیخ الحرم برده و آنان حکم به قتلش کردند و پس از قتل، جسدش را کنار باب السلام آتش زدند.

اکنون نگاهی به اخبار شاه طهماسب، پدر و ابتدای دولتشان داشته باشیم. این مطلب، از اخبار شگفتی است که می بایست در کتب تواریخ ثبت شود.

\* \* \*

من در موسم همین سال [۹۷۱] از صاحب مان که علامه دوران و فرید دهر است؛ یعنی ملاقطب الدین بن ملا علاءالدین نهروالی، مفتی حنفی ها در مکه، در باره این زن و زوجه اش پرسیدم. او در این باره آنچه را می دانست، چنین برای من نوشت و گفت:

خیلی وقت بود که در پی اخبار آنان بودم تا این که تفصیل ماجرا را از دوستان سید اجل مرتضی که از نسل سید شریف جرجانی - قدس الله روحه - شنیدم. این سید از بزرگان اهل سنت، شافعی مذهب و محدث مفسر بود و ید طولایی در تاریخ و ادب و فلسفه و ریاضیات داشت. وی در سال ۹۶۸ به حج آمد و مدتی در مکه مجاور شد. بعد از آن به هند رفت و اکنون در دلی - دهلی - است - کتب الله سلامته و أطال بقاءه - او معلم فرزندان شاه طهماسب یعنی سلطان محمد خدابنده و شاه اسماعیل میرزا بود که هر دو والی خراسان بودند.

وی - نهروالی - گفت: این سید مرتضی که منبع خبر است، معلم هر دو فرزند او بود. این در حالی بود که سنی بود و از کسانی که یحاییهم و یمنع و یذب عنهم. وی سند عالی در حدیث داشت.

اما خلاصه آنچه را که در باره دولت آنان به من گفت، این بود:

آن زمان سلاطین عجم را آق قویونلو می نامیدند و اولین سلطان آنان اذان (کذا در اصل. درست آن: اوزون) حسن بن علی بیک بن عثمان بیک بن قناق بیک بن حاجی بیک بود. وی و پدرانش از امرای تیموری بودند و این شخص، سلطنت را از سلطان ابوسعید از نسل تیمور گرفت و او را در سال ۸۸۳ بکشت و بر تمام مملکت عجم مستولی گشت. از آن پس، وی و فرزندان و فرزندان فرزندانش تا سه طبقه شاه بودند تا آن که دولت آنان، به دست شاه اسماعیل صفوی از میان رفت.

داستان وی چنین است که پدرش شیخ حیدر در اردبیل بود و مریدان فراوان داشت. آنان در مجاورت کفار گرجی بودند و هر سال با مریدان خود به غزای با آنان می رفتند. سلطان هم در دیار آذربایجان و بلاد .... عراق

[بود و [سلطان [وقت،] یعقوب بن ازون حسن [بود]. در این وقت شروان شاه که امیر مملکت شروان بود، به سلطان یعقوب نوشت که ... [حیدر] اراده سلطنت دارد و از ناحیه او بر مملکتش می ترسد. در این وقت، سلطان یعقوب، سپاهی را فرستاد، شیخ حیدر را کشت و فرزندان او را اسیر کرد که از آن جمله یکی هم اسماعیل بود. وی دستور داد تا آنان را در قلعه اصطخر از توابع شیراز، حبس کردند. این کار به دست قاسم فرناک، والی شیراز و از طرف سلطان یعقوب به انجام رسید. زمانی که یعقوب در سال ۸۹۶ درگذشت، قاسم فرناک، فرزندان حیدر از جمله اسماعیل را آزاد کرد. این اسماعیل در سال ۸۹۲ به دنیا آمده بود. اسماعیل که یک بچه یتیم بود به رشد (کذا. و درست آن: رشت) از توابع گیلان رفت. در آنجا شخصی به نام نجم زرگر او را در حضانت خود گرفت. این شخص از مریدان پدرش بود که نزد وی می رفت و به تبرک می جست و نذورات تقدیم او می کرد و گرد خانه اش به طواف می پرداخت، همان طور که گرد کعبه طواف می کنند. این گذشت تا آن که امرش را ظاهر کرد و با وجود آن که کودک بود، طرفدارانش فراوان شدند.

این زرگر شیعه بود و تشیع را به اسماعیل تعلیم داد تا آن که کاملاً آن را پذیرفت. پیش از آن پدر و اسلافش از این عقیده مبرّی بودند. آنان طایفه ای صوفی بودند که سلسله آنان به احمد غزالی می رسید؛ اما به تشیع شناخته نمی شدند.

زمانی که کار او قوت گرفت و سلطنت فرزندان یعقوب رو به ضعف گذاشت و با یکدیگر درافتادند، وی همراه گروهی از سپاهیان پدر و مریدان خودش در سال ۹۰۵ به حرکت درآمد و در حالی که سیزده سال داشت به جنگ امیر شروان رفت؛ همان کسی که سلطان یعقوب را به قتل پدرش تحریک کرده بود. وی او را زنده دستگیر کرده، سپاهش را به شکست کشاند و آنان را پراکنده ساخت. آنگاه وی را در دیگی گذاشت و پخت و سپس دستور داد او را بخورند و مریدانش او را خوردند.

زان پس یکسره به شهرهای مختلف یورش می برد و اسیر می گرفت و می کشت و پیروز می شد و حتی یک شکست نداشت تا آن که بر تمامی بلاد فارس و عراق و آذربایجان و خراسان تسلط یافت و چندین تختگاه سلاطین این بلاد را تصرف کرد.

این زمان نجم زرگر تصرف کلی در امور داشت و حل و فصل کارها در اختیارش بود. وی بود که مذهب رفض را به طور جدی آشکار کرد و بزرگان آن نواحی را کشت. از جمله کسانی که کشته شدند عبارت بودند از شیخ الاسلام هرات احمد بن یحیی بن محمد بن علامه سعد تفتازانی. و دیگر قاضی القضاة آن دیار مولانا امیر حسین جنیدی یزدی صاحب تألیفات سودمند. او همچنان خون می ریخت و با ملوک در می افتاد و نبش قبر اهل سنت می کرد و اجساد مشایخ را می سوزاند و سب صحابه و سلف را روی منابر آشکار می کرد و

به اظهار رفض می پرداخت تا آن که با مرحوم مقدس سلطان سلیم خان در جایی که به آن چالدران می گفتند، رو در رو شد. این واقعه در سال ۹۲۰ بود. وی تا پیش از آن اصلاً شکست نخورده بود. در این نبرد، سران سپاه طاغی کشته شدند و برابر توپخانه و تفنگهای عثمانی هبء متورا شدند. وی خود به تنهایی گریخت و جانش را نجات داد. سلطان سلیم به پایتخت او تبریز وارد شد، اما به خاطر قحطی نتوانست بماند و به همین سبب برگشت و آنچه را از بلاد او فتح کرده بود، رها نمود. اسماعیل بدون طغیان گذشته، به سلطنت برگشت و همین طور آرام بود تا آن که در سال ۹۳۰ درگذشت.

فرزندان وی عبارت بودند از: طهماسب، القاس، بهرام و سام. اینها، نام های سلاطین ایرانی پیش از اسلام است. بزرگترین آنها طهماسب متولد ۹۱۸، شخصی کوسج بود که به سلطنت رسید. وی فردی متوسط القامه و لاغر بود و راه پدرش را در اظهار رفض دنبال کرده، علمای اهل سنت را کشت بلکه با وجود امساک که داشت، از پدرش هم جلوتر رفت. با این حال، او مظالم زیادی را در بلادش از میان برد و شرب خمر و انواع فسق و فجور را ممنوع کرد. الان تا آنجا که می دانیم سه فرزند دارد: اسماعیل میرزا، محمد خزاینده (کذا) و سوم حیدرمیرزا که کوچکترین است.

از جمله کسانی که او از علمای سنی کشت ... (در اصل سفید) نظام الدین محمود بن قطب الدین محمد بن محیی الدین انصاری خرقانی بود که عالم و علامه در فنون مختلف و از اهل الله بود. وی در بلاد لار سکونت داشت و به دست او بود که سلطان عادل شاه، سلطان لار، لباس سلطنت پوشید و بلاد لار را از شعار رفض و سب سلف و صحابه نجات داد. این بود تا آن که وی را نزد خود احضار کرد و به او دستور داد تا شیخین را سب کند. او گفت: الان من نام شریف آنان را نخواهم برد مگر آن که بر طهارت کامل باشم. من جرأت ندارم در غیر حال طهارت نام آنان را بر زبان جاری کنم (و سيعلم الذين ظلموا ای منقلب ینقلبون). سلطان دستور داد تا بر جسم او دوازده هزار ضربه وارد کردند. این کار را در میدان تبریز با او کردند و او حاضر نشد چیزی در باره شیخین بگوید تا آن که از دنیا رفت. سپس دستور داد تا جسدش را آتش زدند؛ اما سینه اش با همه آتشی که برپا کردند، نسوخت. آنگاه او را رها کردند. این واقعه در ۱۷ ذی حجه سال ۹۵۰ بود. ما آن زمان در مکه بودیم و غیابا بر وی نماز اقامه کردیم. اگر ما شمار کشته شدگان او را جمع می کردیم یک جلد کتاب ضخیم می شد. به خصوص پدرش که هر گاه شهری از شهرهای اهل سنت را فتح می کرد، مردمانش را قتل عام می کرد و حتی اطفال در گهواره و سگها و گربه ها و حیوانات را هم می کشت.

شایسته است که ظهور این سلطان را از جمله فتن عظیمه به شمار آوریم که در هر صد سال در اسلام پدید می آید. چنان که جلال الدین سیوطی این مطلب را بیان کرده و فتن عظیمه را تا به آخر قرن نهم

برشمرده و می گوید: خدایا از فتنه قرن نهم که در آخر قرن نهم پدید می آید به تو پناه می بریم. و می گوید:  
اللهم انا نعوذ بك من فتنه القرن العاشر.

اما نسب اسماعیل: پدر و اسلافش جز به عنوان «مشایخ» شناخته نمی شدند و چهره های معروف آنها عبارت بود از شیخ حیدر (پدر شاه اسماعیل) بن شیخ جنید بن شیخ صدرالدین ابراهیم بن شیخ الخواججا علی بن شیخ صدرالدین موسی بن شیخ صفی الدین اباسحاق که این دولت به خاطر نسبت به او صفوی نامیده می شوند. گفته می شود که آنها از سادات بنی الحسین از ذریه موسی الکاظم رضی الله تعالی عنه هستند و نسبت خود را چنین بیان می کنند:

صفی الدین بن امین الدین بن صالح بن قطب الدین بن صلاح الدین رشید بن محمد الحافظ بن عوض الخواص بن فیروز شاه [بن] وزیر کلاه بن محمد شرف شاه بن محمد بن حسین بن محمد بن ابراهیم بن جعفر بن محمد بن اسماعیل بن محمد بن احمد العراقی بن قاسم بن حمزه بن الامام الهمام موسی الکاظم رضی الله عنه.

این نسب را نویسنده زبده التواریخ یعنی قاضی القضاات سید یحیی قزوینی، از مردمان این عصر و از مورخین بلاد عجم، آورده است.

شیخ قطب الدین [نهروالی] گوید:

من در تذکره ای که به خط برخی از افاضل عجم بود دیدم که نوشته بود: من در سال ۸۶۰ وارد اردبیل شدم و در خانقاهی که متعلق به جلد این جماعت یعنی شیخ جنید بود، نسب او را در حالی که روی سنگ قبر او نوشته بود، دیدم. آنگاه عین آن را نقل کرده که چنین است:

شیخ جنید بن ابراهیم بن علی بن صدرالدین بن سیف الدین بن جبرئیل بن قطب الدین بن صالح بن محمد بن عوض بن فیروزشاه فخرالدین بن علی بن حسن بن ابراهیم بن ثابت بن حسین بن داود بن احمد الامام الکاظم.

او گفت: همان طور که می بینید این نسب نامه متفاوت با آن است که سید یحیی قزوینی نوشته است.

و گفت: جوانی از امام روزگار ما عالم الاسلام و المسلمین، مفتی بلاد روم افندی خواجه چلبی را دیدم که نسب آنان را نادرست می دانست و می گفت شاه اسماعیل به نسابین دستور داد برای او نسبی بنویسند و آنان هم از ترس یک نسب نامه جعل کردند و به نام شخصی که عقیم بوده منسوب کردند؛ کسی که فضلالی از اهل تاریخ و نسب می دانند بچه ای نداشته است.



علامه قطب الدین گفت: این مطالب نهایت چیزی است که آنان در تلخیص نسب شریف نبوی از او، از این طریق به دست آورده اند (هذا نهایت ما قدروا علیه فی تلخیص النسب الشریف النبوی منه بهذا الطریق، انتهی). خداوند آگاه ترین به حقیقت این امر است. عجم معمولاً نسب را نگاه نمی دارند و در ادعای شرف (سیادت) دقیق نیستند (اهل تهاون-اند.) و در هر دوره از تاریخ، علمای مورخ نداشتند تا علم نسب را حفظ کنند و شرح حال بزرگان شان را بنگارند، چنان که علمای عرب چنین می کنند. بنابراین وثوقی به انساب آنان نیست.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/759>

سفرنامه سید علی خان شیرازی از مکه به حیدرآباد هند (سالهای ۱۰۶۶ - ۱۰۶۸)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۵ / ۰۷ / ۰۸

سفرنامه سید علی خان شیرازی

از مکه به حیدرآباد هند

(سالهای ۱۰۶۶ - ۱۰۶۸ ق)

الرحله ابن معصوم

اثری جاودانه از ابن معصوم شیرازی که همزمان نوعی اثر ادبی - تاریخی است، کتاب الرحله اوست که با تلاش شاکر هادی شکر ابتدا در مجله المورد (مجلد هشتم) و سپس به صورت مستقل با عنوان رحله ابن معصوم المدنی أو سلوه الغریب و أسوه الاریب در سال ۱۴۰۸ توسط عالم الکتب در بیروت منتشر شده است. ابن معصوم شخصیتی چند جانبه است که در شعر و ادب و دانش طبقات و تراجم و نیز علوم اسلامی تبحری ویژه دارد. شاید زبده ترین اثر او شرح مفصلی است که بر کتاب صحیفه سجادیه با عنوان ریاض السالکین دارد. آثار دیگر او هم نهایت اهمیت را دارند و در باره آنها در جاهای مختلف سخن گفته شده است. الطراز وی در لغت است که تاکنون چهار مجلد آن منتشر شده است.

آنچه در این جا مورد توجه است، ارائه گزارشی از کتاب الرحله اوست.

مؤلف در حالی که چهارده سال داشته (در سال ۱۰۶۶) از حجاز عازم هند شده تا نزد پدر برود. در این سفر ۱۹ ماهه هر آنچه را در دریا و خشکی دیده وصف کرده و در سال ۱۰۷۴ تدوین آن را آغاز کرده است. وی در این اثر به وصف شهرها و قرا و آب و هوا و کوهها و درختان و حیوانات و مساجد و مراقد و دریاها پرداخته و شرح حال شماری از عالمان را آورده و ضمن آن استدراکات ادبی از نظم و نثر فراوان دارد. در انتهای سفرنامه، اشعاری هم از پدرش انتخاب کرده و سپس به شرح حال سلطان عبدالله قطب شاه و برخی از رجال و ادبایی که در مجلس پدرش دیده، پرداخته است. وی در جمادی الثانیه سال ۱۰۷۵ از تألیف آن فراغت یافته است.

این خلاصه ای است که شاکر هادی شکر در وصف این کتاب در مقدمه الرحله (ص ۸) آورده است.

باید یادآور شد که کار ابن معصوم، به لحاظ نگارش یک سفرنامه، البته در تمدن اسلامی بی سابقه نیست، اما اصولاً باید توجه داشت که نگارش در این زمینه، چندان گسترده هم نبوده است. به خصوص سبک وی که نوعی اثر سفرنامه ای - ادبی تدوین کرده است، آن هم با توجه به جوانی وی، نشان از نبوغ خاص وی در این رشته دارد؛ رشته ای که آن را باید شاخه ای از تاریخنگاری به شمار آورد.

رابطه هند و مدینه و مکه و ایران، به نوعی در موضوع مهاجرت شماری از سادات حرمین به ایران و هند، معنا پیدا می کند. شرحی از مطالب را در باره رابطه حجاز و ایران در دوره صفوی ضمن مقاله ای نوشته ایم (کاوش های تازه در باب روزگار صفوی، صص ۲۲۱-۲۴۴). مورد ابن معصوم و پدرش که در سال ۱۰۵۵ به هند می رود و سال بعد از آن، منصب «عین الملک» را به او وا می گذارد (الرحله، ۳۶)، در همان موضوع جای می گیرد. ابن معصوم در ابتدای سفرنامه، شرحی از رفتن پدر و پذیرش مسئولیت بیان کرده و البته این رخدادهای در میان انبوهی از نکات ادبی و نظم و نثر، ارائه شده است. وی در ششم شعبان ۱۰۶۶ به سوی پدر حرکت کرده است (ص ۳۷). خروج وی از مکه، به همراه ابیات فراوانی از این و آن در باره رفتن از مکه و آرزوی دیدن دوباره است و از جمله شعر زمخشری:

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/764>

نویسنده: مینو صمیمی / مقدمه و تلخیص از رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۱ / ۰۷ / ۱۳۸۵

چشم مرا تا به خواب دید جمالش خواب نمی‌گیرد از خیال محمد

سعدی اگر عاشقی کنی و جوانی عشق محمد بس است و آل محمد

مقدمه

تعارض میان غرب و شرق از داستان حمله اسکندر به شرق تا برخوردهای میان دولت روم شرقی با ایران و سپس نزاعهای مکرر میان همان دولت با مسلمانانی که برای فتح سرزمین‌های شرقی زیر سلطه امپراطوری روم شرقی تلاش می‌کردند، و تا به امروز که باز هم نزاعی به نام نزاع غرب و شرق در جریان است، دست کم تاریخی سه هزار ساله را پشت سر می‌گذارد. سه هزار سال رویارویی و برخورد که تأثیر زیادی در شکل دهی به مفهوم «دشمنی» میان این دو فرهنگ داشته است.

مسلمانان در دوره‌ای که به خودباختگی کامل رسیده بودند، تلاش می‌کردند تا با استفاده از اقراریه اروپائیان در باره اسلام، به تأیید مبانی دین خود بپردازند. چنان که در هند قرن نوزدهم، سرسید احمد خان، در مجموعه مقالاتش که حاوی زندگانی حضرت محمد(ص) بود، نقل قول‌های فراوانی را از نویسندگان غربی در باره عظمت محمد(ص) گردآورده بود. به نوشته شیمل، در آن زمان در هند «نویسنده باب طبع همه نوجویان مسلمان هند، تامس کارلایل بود که نظریه‌های ستایشگرانه اش در باره محمد(ص) در کتابش به نام قهرمان و قهرمان پرستی را مسلمانان چندان فراوان نقل کرده‌اند که از سخنان انتقادآمیز او در باره پیامبر(ص) مطلقاً نادیده گذشته یا قلم نفی بر آن کشیده‌اند (محمد رسول خدا(ص)، ص ۳۸۸-۳۸۹). این کتابی بود که ابو عبدالله زنجانی هم آن را به پارسی درآورده و چاپ کرد. این وضعیت به حدی پیش رفت که محمد حمیدالله، مقاله‌ای را به موضوع محمد(ص) از نگاه لنین اختصاص داده که در آن سخنان تأیید آمیزی از این رهبر روسیه را نقل کرده است.

در مقابل، می‌توان به مواردی توجه کرد که وقتی انتقادات تند یا برخوردهای جسارت آمیزی می‌دیدند، از سر غیرت به خشم آمده شروع به ردیه نویسی می‌کردند.

شمار اندکی هم از سر تفنن هم علاقه مند بودند تا از دیدگاه‌های غرب در باره دین آنان خود آگاه شوند. در روزگار ما هم، برخی از اهانت‌هایی که از سوی غربیان ابراز شده است، سبب خشم عمومی جهان اسلام شده است، خشمی که در پی خود خشونت‌های زیادی را به همراه داشته است.

آنچه کمتر کار شده است، نگاهی واقع بینانه و تاریخی به سیر اظهار نظرهای اروپائیان راجع به مقوله اسلام، به ویژه قرآن و محمد(ص) است. در این باره، خود اروپائی‌ها تحقیقاتی انجام داده‌اند اما تاکنون و به طور جدی، کمتر مسلمانی به این نکته پرداخته است. آنچه کم بیش مورد توجه بوده تحلیل نگاه‌های شرق شناسانه است که کار ادوارد سعید بهترین نوع از این دست است. اما ما بقی کارها، همان کارهای افراد مذهبی و معمولاً غیر محقق است که با هدف پاسخگویی به نقدهای غربیان در باره اسلام و یا گرفتن مهر تأییدیه از آنان برای درستی اسلام، به طور معمول قطعاتی ناقص را از متون غربی گرفته و به زبان‌های محلی ترجمه و احیاناً نقد کرده‌اند.

فهرستی از برخی از آن کارها از این قرار است:

اسلام از دیدگاه دانشمندان غرب، نصرالله نیک آیین، درود، شرکت سهامی سیمان فارس و خوزستان، (بی تا). بخش اول آن در باره حضرت محمد(ص) است.

آیین اسلام یا اعتراف دانشمندان و نویسندگان نامی اروپا به مزایای دیانت اسلامی، شیخ عبدالله کوویلیام شیخ الاسلام سابق انگلستان، ترجمه به عربی محمد ضیاء، ترجمه به فارسی فخرالدین طباطبائی، تهران، چاپخانه شرکت تضامنی علمی، ۱۳۲۰

حقیقت اسلام در نظر دیگران، محمدعلی بروجردی کاظمینی، تهران، کتابفروشی بوذرجمهری مصطفوی، چاپ اول، ۱۳۴۱

اسلام از نظرگاه دانشمندان غرب، مؤلفان، ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷

ایدئولوژی و فرهنگ اسلام از دیدگاه ژول لابوم، م. ر. دریایی، تهران، نشر حیان، ۱۳۵۶

اسلام از نظر ولتر، جواد حدیدی، تهران، کانون انتشارات جوان، ۱۳۵۱

اسلام از دریچه چشم مسیحیان، مجتبی مینوی، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۴۸

اسلام و انتقادات غرب، محمد عبدالغنی حسن، ترجمه محمدرضا انصاری، تهران، محمدی، ۱۳۵۴

در نشریات مذهبی دهه بیست و پس از آن همیشه مقالاتی تحت عنوان اسلام از نگاه دیگران و عناوین مشابه از افرادی مانند محمدعلی خلیلی، ابوالقاسم سحاب و دیگران منتشر می‌شد. کتاب خلیلی با همین عنوان به صورت مستقل توسط شرکت چاپخانه تابان پیش از سال ۱۳۲۸ ش چاپ شده است.

در شمار این آثار باید از ترجمه برخی از نوشته‌های خود غربی‌ها هم در موضوع اسلام یا زندگانی حضرت محمد(ص) یاد کرد. از جمله ترجمه بخش مربوط به محمد(ص) از کارلایل که توسط ابوعبدالله زنجانی ترجمه و در سال ۱۳۱۸ ش توسط کتابفروشی سروش در تهران با عنوان زندگانی محمد(ص) به چاپ رسید. همچنین کتاب اسلام از ژنرال دمیرهان با ترجمه اکبر بهروزی که آن هم توسط انتشارات سروش در سال ۱۳۴۱ چاپ شد. نمونه‌ای هم که قدیمی‌ترین در این نوع است، کتاب تاریخ مقدس اثر واشنگتن اروینگ است که در میانه قرن نوزدهم میلادی ترجمه و همان زمان به فارسی درآمد و به سال ۱۳۴۴ ق / ۱۳۰۵ ش به چاپ رسید. در همین مجموعه مقاله ای در معرفی آن نوشتیم.

طی قرن گذشته، تحقیقات فراوانی از سوی غربی‌ها در باره دیدگاه غرب در باره اسلام و مقوله‌های اصلی آن یعنی حضرت محمد(ص) و قرآن به انجام رسید. برخی از این کارها متعلق به مونتگمری وات است که خودش دو جلد کتاب با عنوان محمد در مکه و محمد در مدینه نوشت که توسط شعبان برکات به عربی ترجمه و توسط المكتبة العصرية منتشر شده، اما به فارسی در نیامده است. از وی در فارسی کتاب محمد پیامبر و سیاستمدار توسط اسماعیل ولی زاده ترجمه و در سال ۱۳۴۴ توسط کتابفروشی اسلامیة منتشر شده است. کتاب برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان وی توسط محمد حسین آریا در سال ۱۳۷۳ توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی منتشر شده است. بخش اسلام دوره نبوی هم در مجلد اول تاریخ اسلام کمبریج از هموست که نویسنده این سطور نقد کوتاهی بر آن نوشت و در مقالات تاریخی دفتر چهاردهم به چاپ رسید.

تعداد بیشتری از این آثار، منبعی برای خانم مینو صمیمی در تألیف کتاب بسیار عالی و ارجمند محمد(ص) در اروپا بوده که می‌توان اسامی آن کتابها را از فهرست منابع اثر یاد شده بدست آورد.

طبیعی است که نویسندگان غربی فراوان در باره اسلام نوشته‌اند و بحث ما در اینجا، مرور بر آنها نیست، بلکه اشاره به مطالبی است که به نوعی مربوط به نگاه اروپائیان به اسلام و حضرت محمد(ص) است؛ موضوعی که ما مسلمانان از زاویه پژوهشی بسیار کم به آن پرداخته ایم. خانم آنه ماری شیمل هم در کتاب محمد رسول خدا(ص) به تفصیل در باره دیدگاه‌های غربیان در باره حضرت سخن گفته است.

کتاب محمد(ص) در اروپا

کتاب محمد(ص) در اروپا (داستان هزار سال افسانه سازی و دروغ پردازی در غرب) اثر سرکار خانم مینو صمیمی، در نوع خود اثری عالی و قابل تأمل است. این کتاب به لحاظ منابع پژوهش، و نیز روش، اثری است درخورد توجه که می‌تواند سیری از برخورد غرب را با حضرت محمد(ص) در طول هزار و اندی سال نشان دهد.

خانم صمیمی که وی را با کتاب پشت پرده تخت طاوس می‌شناسیم، تحصیلات خود را در اروپا سپری کرده و سالها در سفارت ایران در سویس مشغول به کار بوده است. آخرین سمت وی از سال ۵۵-۵۷ منشی بین المللی فرح پهلوی در تهران بوده است. وی پس از انقلاب، چند روزی را دستگیر شده و مدتی بعد به خارج رفته و در لندن اقامت کرده است. شرح تفصیلی خاطرات صریح او را می‌توان در همین کتاب پشت پرده تخت طاوس دید؛ وی در این کتاب، نشان داده است که هیچ گونه دلبستگی به دربار پهلوی نداشته است. چنان که سالها بعد با نوشتن کتاب محمد(ص) در اروپا نشان داد که باورهای عمیق دینی و میهمنی خود را حفظ کرده است.

آنچه اهمیت دارد آن است که وی برای مدت پنج سال، عمر خویش را صرف موضوعی مهم و جدی کرده و این اثر را از میان صدها نوشته و اثری که غربی‌ها در طول هزار سال در قالب تاریخ و مذهب و ادب به آن پرداخته‌اند، پدید آورده است.

کتاب که اصلی آن به انگلیسی بوده و آقای عباس مهرپویا با هنرمندی آن را به پارسی ترجمه کرده است، دارای چندین مقدمه است. نخست مقدمه ناشر که از ارزش این کتاب سخن گفته و اشاره کرده است که در پایان هر فصل، توضیحاتی به عنوان ناشر در باره مطالب متن آمده که برای روشن شدن مقصود درج آنها لازم بوده است (ص ۱۳-۱۶).

مقدمه‌ای دیگر با عنوان ستایش‌ها و ناسزاها که باز هم از طرف روزنامه اطلاعات است و ضمن آن اشاره شده است که کتاب دو گونه قضاوت در باره حضرت محمد(ص) دارد: ستایش و ناسزا. سپس فهرستی از آنها را با ارجاعات آن آورده است تا خواننده را به اجمال در جریان برخی از عبارات تند کتاب قرار داده باشد (ص ۱۷ - ۲۱)

سخن مترجم عنوان مقدمه مترجم است که اشاره به واگذار شدن کتاب توسط ناشر به برخی از پژوهشگران شد تا مطالبی در انتهای هر فصل بیفزایند (ص ۲۳-۲۵).

پیشگفتار نویسنده بر ترجمه فارسی هم شرحی است که ایشان در باره روش کار خود در این کتاب بیان کرده، ضمن تأکید برای این که وی عمیقاً تحت تأثیر فرهنگ ایرانی - اسلامی زادگاهش ایران است، از باورش به احترام متقابل میان فرهنگها یاد کرده و این که تلاش کرده است تا علیه پیشداوری ها، الگو سازی غیر واقعی و تصویر انگاری نادرست افراد متعلق به یک فرهنگ نسبت به فرهنگ دیگر بنویسد. وی تأکید می کند که هدف نهایی اش «ایجاد غرور فرهنگی در مردم زادگاهم ایران بود که اذهان آنها را با بررسی و مطالعه زندگینامه تحلیلی حضرت محمد(ص)... از یک سو و مراحل بسط و استیلای دین اسلام به عنوان یک نیروی عظیم فرهنگی و سیاسی جهانی از سوی دیگر که باعث بغض و حسد ویرانگری در اروپائیان شد» آگاه سازد. وی در همین مقدمه از کتاب دیگری با عنوان سلحشوران مؤنث خدا هم یاد کرده است. (۲۷ - ۳۲).

مقدمه بعدی، پیشگفتار مؤلف بر متن انگلیسی است ه دقیقاً شرح اجمالی چگونگی شکل گیری ذهنیت غربی در باره حضرت محمد(ص) در ادوار مختلف و اشاره به انگیزه های طرح مجدد این بحث به دنبال کتاب سلمان رشدی و دیگر برخوردهای غرب در باره اسلام و حضرت محمد(ص) دارد. این مقدمه در سال ۲۰۰۰ در دانشگاه کمبریج نوشته شده و آخرین عباراتش چنین است: پیام محمد(ص) پیام دوستی و اتفاق بود، نه دشمنی و جنگ... اگر غرب نشینان نیز بیاموزند که محمد(ص) و اسلام را محترم شمرند، می توانند امیدوار باشند که آنان نیز مورد احترام مسلمانان واقع خواهند شد (۳۳-۳۷).

شروع کتاب، با دیباچه است که خانم صمیمی ضمن آن، طرح کلی کتاب را همراه با گذری بر منابع مورد استفاده آورده است (۳۹-۵۰)

در سراسر این کتاب، به دلیل نقلهای فراوانی که از آثار غربیان ضد اسلام نقل شده، توهین های آشکاری به حضرت محمد(ص) صورت گرفته است که هم نویسنده و هم مترجم و ناشر، بارها آن را یادآور شده و عذرخواهی کرده اند. پس از چاپ این گزارش در روزنامه اطلاعات، استاد ارجمندم جناب آقای روضاتی هم از بنده به خاطر نقل این جملات گلایه کردند. خدمتشان عرض کردم که خداوند هم در قرآن از قول مشرکان، مطالب تندی در باره آن حضرت نقل کرده است. ایشان، قیاس بنده را مع الفارق دانستند. در اینجا باز هم از نقل این مطالب عذر می خواهم.

کتاب در یازده فصل مرتب گشته است. فصل اول تا سوم به شرح ابعادی از زندگی حضرت محمد(ص) با توجه به منابع و مدارک کهن و مورد استفاده مؤلف اختصاص یافته است. فصل نخست: محمد پیام آور مکه، فصل دوم: حکومت محمد(ص) در مدینه، فصل سوم محمد(ص) در جستجوی معنویت. مؤلف در این سه فصل، شرحی از زندگانی حضرت را مطابق با آنچه خود از منابع دریافته نوشته است. برخی از این مطالب،



برای پژوهش‌پژوهشیانی که کتاب از سوی ناشر در اختیارشان گذاشته شده است تا در باره مطالب آن اظهار نظر کنند، اشکالاتی داشته که ضمن توضیحاتی که در پایان هر فصل در باره نکات مورد نظر بوده، آمده است. این قسمت‌ها به هدف ما برای ارائه یک خلاصه از کتاب ارتباطی ندارد.

اما مؤلف از فصل چهارم تا یازدهم، به بحث اصلی خود که ارائه تصویری از محمد(ص) برابر داده‌های غربی از آغاز شکل‌گیری قرون وسطی تا قرن بیستم است، پرداخته و در هر بخش به بیان سیر تاریخی مباحث، نوع نگره‌های حاکم بر نوشته‌ها، و شرایط خاص تاریخی حاکم بر آن دوره پرداخته است. برای مثال در بحث از روشنگری، به اجبار شرحی از انقلاب فرانسه به دست داده شده است. این بخش‌ها، گاه مفصل شده اما می‌توان تصور کرد که به نظر مؤلف لازم بوده است. شاید نفع آن برای فارسی‌زبان حتی بیش از انگلیسی‌زبانان باشد.

آنچه مورد توجه مؤلف بوده، پرداختن به مطالب ارائه شده در باره حضرت محمد(ص) بوده است. اما به تناسب، به بسیاری از دیدگاه‌های طرح شده در باره اسلام هم پرداخته شده و گاه مباحث به طور دربست در اختیار آن مسأله گذاشته شده است. ما در این خلاصه، این قبیل مباحث را پیگیری نکرده ایم.

در هر فصل، یک مقطع تاریخی انتخاب و مهم‌ترین مواضع طرح شده بر اساس آثار تاریخی و ادبی و دینی ارائه می‌شود. گرچه گاه، چندان رعایت سالها نشده و تقدیم و تأخیر صورت می‌گیرد.

در میان فصول کتاب، فصل دهم که عنوانش بازگشت به جنگهای صلیبی است، در شرح وضعیت کنونی مواجه غرب و شرق و احیای مجدد جنگهای صلیبی از یک سو و بحث جهاد و دفاع مقدس در این سو است می‌باشد. این فصل تقریباً بی‌ارتباط با مبحث محمد(ص) در اروپا است.

می‌توان تصور کرد که برخی از نویسندگان، آثارشان بسیار به اختصار مورد بررسی قرار گرفته و این امر شاید به دلیل محدودیت‌هایی بوده است. برای مثال می‌توان به کتاب زندگی محمد(ص) از واشنگتن اروینگ یاد کرده که فارسی آن را با عنوان تاریخ مقدس در اختیار داریم. از آن مختصر می‌توان دریافت که مطالب قابل طرح در باره موضوع مورد بحث، دست کم در برخی از موارد بسیار بیش از مقداری است که نوشته شده است.

با این همه، کتاب محمد(ص) در اروپا به ویژه در فارسی، کتاب بی‌بدیلی است. می‌توان تصور کرد که هر موضوع مورد پژوهشی، بازهم جای کار داشته باشد، اما برداشتن قدم اول، بسیار اهمیت دارد. این قدم، به

راحتی ما را در جریان تصویر سازی‌های احمقانه غربی‌ها در طول هزار سال در ارتباط با اسلام قرار می‌دهد و زمینه برخوردهای جدی موجود میان فرهنگ اسلامی و غربی را آشکار می‌سازد.

اشاره کردیم که سه فصل نخست کتاب، خود شرحی از زندگانی حضرت محمد(ص) است که به موضوع اصلی کتاب ارتباطی ندارد. به همین دلیل، ما از فصل چهارم بحث را آغاز می‌کنیم. در این تلخیص، گاه عین تعبیرات کتاب را آورده ایم اما در بیشتر موارد، ترکیب عبارات از ماست. بسا مطالبی هم در لابلائی عبارات، بر منبع افزوده شده باشد. (رسول جعفریان)

فصل چهارم: محمد(ص) به عنوان محوند

از آغاز قرون وسطی تا رنسانس

در این دوره دو اتفاق مهم در دو سوی رخ می‌دهد:

نخست تشکیل امپراتوری مقدس روم که برآیند نابودی تمدن قدیم روم، برآمدن قبایل و گروه‌های بربر شمالی در بخش‌های مختلف اروپا، رسمیت یافتن مسیحیت و تشکیل امپراتوری مقدس روم است. در این تلاش مسیحیت می‌کوشد تا اروپای متحدی را بسان رم قدیم برپا کند.

دوم ظهور اسلام، رشد آن و توسعه فتوحات که بخش عمده پیشرفت آن به سوی سرزمین‌های مسیحی نشین در حاشیه دریای مدیترانه است و بدین ترتیب رقیب مهم مسیحیت می‌شود. به علاوه رئیس این دین، یعنی محمد(ص) مدعی جانشینی برای حضرت مسیح است و علاوه بر انکار تثلیث، به صلیب کشیده شدن مسیح را هم انکار می‌کند. تحمل این امر برای کلیسا سخت است.

حاصل این دو واقعیت، برپایی جنگهای صلیبی از سوی امپراتوری مقدس برای منکوب کردن اسلام و درآوردن سرزمین مقدس از دست آنان است. این نبردها از سال ۱۰۹۵ میلادی آغاز و تا سال ۱۲۷۰ به طول انجامید. این جنگ منجر به تصرف بیت المقدس و بسیاری از مناطق شامات شد تا آن که در جنگ دوم صلیبی که در سال ۱۱۴۸ رخ داد، صلاح‌الدین ایوبی آنان را از آن مناطق بیرون کرد. پس از آن هم چند جنگ صلیبی دیگر از سوی امپراتوری مقدس برپا شد که همگی با شکست همراه بود و مسیحیان دیگر به بیت المقدس دست نیافتند.

در چنین فضایی است که نگرش اروپا به محمد(ص) شکل می‌گیرد. این برپایه اطلاعاتی است که در روابطی که اروپائیان با شرق اسلامی به دست آوردند و در عین حال در قالب دشمنی میان خود با مسلمانان آن را

تحلیل می‌کردند. «درست در طی این سده‌های پر آشوب و خونبار بود که تصویری غیر واقعی و ساختگی از محمد(ص) شکل گرفت و بر سراسر اروپا استیلا یافت».

این زمان، آگاهی‌هایی از محمد(ص) در اروپا وجود داشت که غالب آنها گرچه برگرفته از برخی از متون اسلامی بود، اما با اوهام و افسانه‌ها درآمیخته و تحت تأثیر این تفکر که اسلام آخرین پرده ظهور دجال پیش از ظهور مسیح است، قرار داشت.

از آنجایی که در مسیحیت، مسیح معجزات مادی فراوان داشت، روایت نشدن معجزه برای محمد(ص) از دید آنان، شخصیت آن حضرت را شخصیتی دروغین و شاید معرفی می‌کرد. بحث ادعای نبوت هم به عنوان نوعی بیماری صرع از سوی غربی‌ها توصیف می‌شد.

این زمان، تمدن اسلامی به صورت یک رقیب مهم برای اروپائیان درآمد. رقیبی که آنان از طریق اسپانیا و سیسیل آن را شناختند. این امر حسادت اروپائی‌ها را هم برانگیخت و بدین ترتیب نه فقط دین یک مورد اختلاف آشکار بود و پیشرفت‌های نظامی مورد دوم، بلکه پیشرفت‌های علمی و تمدنی هم در همه عرصه‌ها، اروپا را به حسادت وا می‌داشت.

منابع اطلاعاتی غرب در باره محمد(ص) از سه طریق بود. اول: بیزانس، دوم: اسپانیا و سوم از طریق شوالیه‌هایی که در جنگهای صلیبی شرکت کردند.

جان دمشقی، یکی از نخستین کسانی است که در کتاب *De Haeresbus Liber* در باره محمد(ص) نوشته و در باره آن حضرت، بهره‌گیری از ثروت خدیجه، عشق فراوانش به جنگ و میل جنسی گسترده او را برای قرون وسطی به ارث گذاشت. در باره میل جنسی، باید توجه داشت به خصوص با روحیه زاهدانه کلیسای قرون وسطی، تا چه اندازه این مسأله تأثیر منفی داشت. وی معتقد است که محمد به وسیله بدعتگران مشکوک مسیحی اغوا شد و بعد به اغوای عرب پرداخت.

بید معزز نویسنده دیگر قرون وسطی، روی اعراب بادیه نشین و جنگ طلبی آنان تکیه فراوان دارد و آنان را مردمی گستاخ و جنگ طلب و جاهل می‌شناساند و در مجموع با استفاده از کلمه ساراسن‌ها که در فرهنگ اروپایی به معنای اعراب بادیه نشین است، محمد(ص) و اسلام را وصف می‌کند.

اسپانیا طی یک دوره طولانی با اسلام کنار آمده بود و مسیحیان به آسانی با مسلمانان درآمیختند و تحت تأثیر آنان، توانستند فرهنگ خود را بازسازی کرده و دست کم آن را به زبان فلسفی بریزند. همان زمان، فرهنگ یهود هم در اسپانیا نیرومند بود و آنان هم متأثر از فرهنگ اسلامی بودند. بدین ترتیب جماعت مسیحی و

یهودی بسیار طبیعی به مطالعه متون اسلامی و اشعار عرب می‌پرداختند. اما چیزی نگذشت که شماری از نخبگان مسیحی، از ترس ادغام همکیشان در فرهنگ اسلامی، شروع به بدنام کردن محمد و اسلام پرداختند و این سرآغاز تصویری از محمد(ص) است که در آن نقطه شکل می‌گیرد. برخی از نخستین افرادی از این دست، اسلام را سرآمد ظهور دجال در آخر الزمان تصویر می‌کردند و این کار را با استناد به برخی از عبارات کتاب مقدس انجام می‌دادند. آلواروس در قرن نهم میلادی به سال ۸۴۵ نوشت: «دریغا که همه جوانان هوشمند مسیحی مشتاقانه به مطالعه کتب اعراب روی آورده‌اند... اما از متون مسیحی به عنوان آثاری بی‌اهمیت که شایسته توجه و عنایت نیست یاد می‌کنند».

«اسامی محوند یا در مواردی محون، محومت و در فرانسه ماحون و در آلمانی ماخمت که با مفاهیمی چون دیو و عفريت و بت مترادفند، از جمله نام‌هایی بودند که توسط نویسندگان دوره‌های نمایشی مسیحی و داستان‌های عاشقانه و حماسی (رومانس) اروپای سده دوازدهم ابداع شدند».

در این دوره، داستانهای حماسی که در آنها به ستایش اروپا پرداخته می‌شد، فراوان ساخته شد و دشمن مشترک در همه آنها، مسلمانان بودند. در برخی از این داستانها آمده بود که محون یعنی همان محمد(ص) حکم بتی را دارد که ساراسن‌ها آن را پرستش می‌کنند و مثل مسیحیان که خدای پدر را و یهودیان که یهوه را به کمک می‌خوانند آنان هم دست به دامن محون می‌شوند. بدین ترتیب محمد(ص) در ترانه‌ها و دوره‌های نمایشی قرون وسطایی اروپا به عنوان یک بت تصویر می‌شد. شگفت آن که در زبان انگلیسی واژه «ممتری» (Mammetry) از محومت گرفته شده و معنای آن پرستش مجسمه‌ها و تصاویر و یا همان بت پرستی است.

برخی از داستان‌هایی که در باره محمد(ص) ساخته شده است، گاه آن قدر افسانه‌ای و خلاف واقع و در عین حال دور از شأن و شخصیت ایشان است که حتی نقل آنها شرم آور است. این سروده‌ها معمولاً میان توده‌های مردم دست به دست می‌شد و رواجی فراوان می‌یافت. تصویر آن حضرت به بت یا - نعوذ بالله - به شیطان در این ادبیات وجود داشت و ادامه یافت. زمانی که پس از جنگ صلیبی دوم، سپاه صلیبی شکست سختی از مسلمانان خورد، همه گناه را بر گردن محمد(ص) که از ایشان با تعبیر «شیطان» یاد می‌کردند، انداخت که دجال یا پیامبر ساختگی بود. همین زمان در مقابل راهب برنارد کلرو که رهبری مذهبی جنگ دوم صلیبی را داشت، راهب کلونی، می‌کوشید تا مسیحیان را وادار کند از در صلح و دوستی درآیند و اسلام را درست بشناسند و با شناخت نقاط ضعف قرآن و افشای آن برای عموم و حتی مسلمانان، آنان را وادارند تا دست از مسلمانی برداشته به مسیحیت بگردند. این راهب کوشید تا از محل درآمد خود یک ترجمه لاتینی از قرآن

آماده کند. این کار به عهده یک انگلیسی به نام رابر کتن واگذار شد و او در سال ۱۱۴۳ میلادی این کار را تمام کرد.

از جمله کسانی که مخالف جنگهای صلیبی بود، راجر بیکن بود که معتقد بود حتی مسیحیان با پیروز شدن در نبرد هم نمی‌توانند مسلمانان را مسیحی کنند. او «تبلیغ و ترویج منطقی و مسالمت آمیز تعالیم مسیحی را تنها راه ممکن برای بسط و گسترش جهان مسیحیت عنوان می‌کرد». بیکن با متونی از کندی و فارابی و ابن سینا و ابن شد که به لاتین ترجمه شده بود آشنا بود و معتقد بود که اسلام رو به تعالی و ترقی دارد.

این زمان بردن نام محمد(ص) همراه با دشنام و هتاک بود و کسی آن اسم را بدون پسوندهای دشنام گونه نمی‌آورد. در اثر شاعر انگلیسی ویلیام لنگلند با عنوان Piers Plowman که سال ۱۳۶۲ میلادی به چاپ رسیده «محمد(ص) را می‌بینم در حالی که در میان نیروهای دوزخی در اسفل دوزخ جای دارد». در این متن، محمد، یک کاردینال بدعت گزار است که در عربستان مرتد شده و آیین جدیدی درست کرده است. از نظر این شاعر، محمد(ص) طلایه دار خیل دجال هاست.

یک صد و پنجاه سال پس از آن شاعر انگلیسی، ویلیام دنبار شاعر اسکاتلندی، محمد(ص) را رئیس تشریفات جهنم وصف می‌کند.

اما دانتی و کمدی الهی او هم حلقه‌ای از همین حلقات است. دانتی در این کمدی، خواننده را همراه یک راهنما به دوزخ و برزخ و بهشت می‌برد و نشان می‌دهد که دشمنان مسیحیت گرفتار چه شکنجه‌هایی هستند. بیست سال پیش از تدوین کمدی الهی، صلیبی‌ها آخرین دژ خود را که آکر در فلسطین بود از دست دادند. بنابراین دانتی همچنان تحت سیطره شکست‌های ناشی از جنگهای صلیبی بود. در این کمدی، دانتی محمد(ص) را چون گناهکاری که با دستان خود سینه چاک شده اش را از هم می‌درد به تصویر کشیده است. از نظر دانتی، گناه محمد عبارت بود از: ترویج مذهب دروغین، دعوی نزول وحی که نوعی شیادی کفرآمیز بود و بذر اختلاف را در جهان پاشید.

اهمیت کمدی الهی به عنوان اثری که در نخستین دهه قرن چهاردهم میلادی نوشته شده و حد فاصلی میان قرون وسطی و آغاز رنسانس است، همیشه مورد توجه بوده است. در این اواخر یک استاد عربی دانشگاه مادرید نوشت که نقطه اوج کمدی الهی دانتی که وصف جهنم است، متأثر از تصاویر و مظاهر اسلامی بوده نه اساطیر یونانی و برخلاف مشهور، خلاقیتی هم در کار دانتی در این باره نبوده است. در واقع، از نظر این نویسنده، آنچه در برخی از نقلهای مربوط به معراج بوده و جبرئیل، محمد(ص) را به همه جا برده و از جمله جهنم را به او نشان داده، منبعی برای دانتی در کمدی الهی بوده است.

عبارتی که دانته از محمد(ص) و علی(ع) دارد چنین است: در حالی که من با دین او سراپا چشم شدم، او - یعنی محمد - با دستانش سینه اش را از هم بردریده، نگاهی به من انداخت و گفت: بین که تنم چگونه شقه شده است. بنگر محومت را که چگونه شرحه شرحه شده است. علی نیز اشکریزان در پیشاپیش من روان، در حالی که چهره اش از جبین تا چانه از هم واشکافته و همه آن دگران که در اینجا می‌بینی، اگر چه هنوز زنده، همه و همه مروجان آن ستیز و شقاقتند.

می توان تصور کرد که اثر دانته که چنین تصویری از محمد(ص) ارائه کرده بود، تأثیری بس عمیق و پاینده بر اذهان غرب مسیحی طی سده‌های پیاپی برجای گذاشت.

فصل پنجم: محمد(ص) در اروپای پس از رنسانس

تهدید ترکان

هنوز ذهن اروپایی‌ها از برخوردهای میان مسیحیان و مسلمانان طی نبردهای صلیبی محو نشده بود که ترکها از راه رسیدند و در سال ۱۴۵۳ قسطنطنیه را که هزار سال بود آرزوی تصرفش را داشتند، گرفتند. آگاهی که از سال ۱۰۵۴ میلادی، میان کلیسای ارتدوکس شرق با کلیسای کاتولیک غرب جدایی کامل افتاده بود هر چند در سال ۱۴۳۹ عقدی اتحادی منعقد کردند اما زمان برای اتحاد گذشته بود و اکنون پس از گذشت چهارصد سال، مرکز کلیسای ارتدوکس سقوط می‌کرد. از این زمان تا سال ۱۹۱۸ میلادی که دولت عثمانی در واپسین روزهای جنگ جهانی از هم گسست، طی پنج قرن، ترکان، کابوسی برای مسیحیان اروپا بودند. شگفت آن که مسلمانان در سال ۱۴۹۲ اسپانیا را به طور کامل از دست دادند و به این ترتیب حضور مسلمانان در اروپا خاتمه پیدا کرد. بنابراین در قرن شانزدهم و پس از آن دیگر نامی از اعراب نبود بلکه همه چیز اسلام برای اروپائیان در «ترکان» خلاصه می‌شد. به همین دلیل است که در ادبیات این دوره مسیحی، محمد(ص) سرشت اهریمنی ترک شناخته می‌شود نه عرب.

توجه داشته باشیم که یکی از نتایج عَرَضی تصرف قسطنطنیه و گریز متفکران روم شرقی به روم غربی و سکونت آنان در شمال ایتالیا احیای آثار کلاسیک دوره یونان و به تدریج احیای تفکر اومانیسم بود، چیزی که سرآغاز رنسانس شناخته شده و با به میدان آمدن صنعت چاپ، تحولی شگرف در اروپا آغاز گردید.

اما نه رنسانس و پدیده اومانیسم، نه آغاز پیشرفت‌های تکنیکی و نه اطلاعات ارائه شده توسط مسافران اروپایی به خاورمیانه و ایران، هیچ کدام تأثیری در نگره اروپائیان نسبت به محمد(ص) ایجاد نکرد و در آثار این دوره همچنان محمد(ص) به عنوان خدایی اساطیری، ساحری نیرنگ باز، طالع بین و شخصی شیاد شناخته

می‌شد. این در حالی است که سفرنامه‌های اروپائیان سرشار از اطلاعات مربوط به عقاید اسلامی از جمله توحید و عبادات و دیگر مسائل بود.

یکی از داستان‌های مورد توجه در میان اروپائیان در تحلیل نبوت محمد(ص) داستان بحیرای راهب است که مورد استفاده نوشته‌های مسیحی بود. سرجان ماندویل می‌نویسد که محمد(ص) مرتب به حجره این راهب مسیحی می‌رفت. او می‌گوید محمد بعد از این اطلاعات لازم را از راهب‌ها می‌گرفت، توسط مردانش آنان را می‌کشت. سفرنامه این شخص با این قبیل اطلاعات که به زبان فرانسه نوشته شده بود، به اکثر زبان‌های اروپایی ترجمه شد.

تاریخ جهان اثر هیگدن - یک راهب بندیکتی - که فقط سه بار به انگلیسی در سالهای ۱۳۸۷، ۱۴۹۵ و ۱۵۲۷ ترجمه شد، داستان کبوتری را می‌آورد که محمد(ص) او را تربیت کرده بود تا برای دانه بالای سرش پرواز کند و او را روح القدس خوانده بود که به او وحی می‌فرستد. داستان دیگر، داستان شتری است که محمد(ص) تربیت کرده بود که فقط از دست او غذایی را بگیرد. محمد(ص) قرآن را بر گردن این شتر آویخته بود و وقتی نزدیک او می‌شد، زانو می‌زد و محمد او را می‌گرفت و به مردم می‌گفت که این پیامی آسمانی است. جذابیت‌های جنسی از دیدگاه هیگدن، یکی از راه‌هایی است که محمد(ص) برای تضعیف مسیحیت و تقویت اسلام انتخاب کرده بود.

اثر منظوم جان لید گیت که میان سالهای ۱۴۳۰ - ۱۴۳۸ سروده شده و عنوانش سقوط شاهزادگان است در بخشی با عنوان ماحومت، پیامبر دروغین، محمد(ص) را جادوگری می‌داند برای تحقق اهدافش با زن ثروتمندی ازدواج کرده و با استفاده از ثروت او آهنگ جنگ با هراکلیوس امپراتور بیزانس می‌کند و دیار او را تا سر حد اسکندریه تصرف می‌نماید. او همچنین از بیماری صرع محمد(ص) یاد کرده که پیش از آن در قرون وسطی فراوان در آن باره گفته می‌شد. یک داستان قدیمی دیگر هم که او در این اثر آورده، داستان رحلت محمد(ص) است که در پی حمله صرعی که ناشی از مستی بود او بمرد و دسته‌ای از... او را خوردند. همین امر سبب تحریم شراب و خوردن گوشت خوک شد!

باید توجه داشت که این افسانه که از قرون وسطی به ارث رسیده بود و برخی ناشی از خلاقیت‌های ادبی شماری هنرمند مسیحی بود، نشان می‌داد که شناخت درستی از قرآن وجود ندارد. به طوری که می‌دانیم تا پیش از سال ۱۶۴۹ ترجمه قرآن به انگلیسی اساساً وجود نداشت، گرچه در میانه سده دوازدهم، قرآن به لاتینی ترجمه شده بود.

در قرن آغازین رنسانس، البته نشان‌هایی از آغاز فعالیت‌های فکری برای از میان بردن شماری از توهمات پدید آمد. جان سگوویایی یک اسقف اسپانیایی بود که جنگ را راه حل مشکل اسلام و مسیحیت نمی‌دانست و برای حل این منازعات ترجمه‌ای از قرآن با کمک یک مسلمان اسپانیایی انجام داد که البته پس از مرگش در سال ۱۴۵۸ گم شد و در واقع دوستان روحانی او، آن را پنهان کردند. جان سگوویایی به اسقف آلمانی نیکلاس نوشت که باید همایشی به منظور خاتمه دادن به عداوت‌ها و آشتی دادن اسلام و مسیحیت برگزار شود.

این زمان، کسانی هم بودند که از اصول مشترک آیین اسلام و مسیحیت آگاهی داشتند. آئناس سیلویوس که زمان فتح قسطنطنیه پاپ بود به سلطان محمد فاتح نوشت: «بین مسیحیان و مسلمانان نقاط توافق و سازگاری بیشماری وجود دارد. اعتقاد به خدای یگانه، آفریدگاری جهان، ضرورت ایمان، حیات اخروی و نظام جزا و پاداش، جاودانگی روح و بهره‌گیری مشترک از کتاب مقدس عهد عتیق یا تورات به عنوان شالوده، و مبنای تمامی اینها اصولی مشترکند. تنها در مورد ذات و ماهیت خداست که با یکدیگر اختلاف داریم». با این حال، پاپ در این نامه درخواست کرده بود تا سلطان محمد فاتح، مسیحی شود!

یک نکته که می‌بایست شگفتی مسیحیان را بر می‌انگیخته همین است که مسلمانان سخت از مسیح دفاع می‌کنند، هرچند به صلیب کشیده شدن او را نمی‌پذیرند که این مطلب با توجه به جایگاهی که در فرهنگ مسیحی داشته می‌توانسته اثر آن ستایش‌ها را هم کم کند.

از روزگاری پس از تصرف قسطنطنیه به بعد، آنچه در ادبیات مذهبی اروپا در باره اسلام آمده، در باره قساوت ترکها و خونریزیهای آنان است. در نگاه اینان، شرارت ترکان با شرارت اسلام یکی دانسته می‌شد.

شدت دشمنی با ترکها، سبب شد تا کریستوفر مارلو در اشعاری که در سال ۱۵۸۸ سرود، از تیمور به خاطر حمله اش به ترکان ستایش کرده و در شعری که ساخته بود، از زبان تیمور، دشنام‌های فراوانی را نصیب محومت سازد و صحنه‌ای را وصف کند که تیمور دستور سوزندان قرآن را داده است. در این اثر، تیمور بسان یکی مسیحی ظاهر می‌شود.

واقعه قسطنطنیه از آن وقایعی است که حتی تا به امروز هم جراحت ایجاد شده از آن در قلوب مسیحیان موجود است. به همین دلیل در نمایشنامه‌ها و اشعار بعد از آن، فراوان انعکاس یافته است. حتی شکسپیر در نمایشنامه هنری پنجم که در حوالی سال ۱۶۰۰ نوشت از قول وی به کاترین دختر پادشاه فرانسه آورده است که بیا با هم «گل پسرکی را بیامیزیم، نیم فرانسوی، نیم انگلیسی که به قسطنطنیه رود و ریش ترکان را به چنگ بگیرد و با آنان به چالش برخیزد». این در حالی بود که داستان هنری پنجم مربوط به سال ۱۴۲۰ یعنی



۳۳ پیش از سقوط قسطنطنیه است. اما حس شکسپیر چندان قوی است که توجه به چنین اشتباه تاریخی ندارد یا به آن اهمیتی نمی‌دهد.

فصل ششم: محمد(ص) به عنوان «ضد مسیح»

محمد و اسلام در دوران جنبش اصلاح کلیسا

لوتر از دومین دهه قرن شانزدهم، پرچم مخالفت با کلیسای کاتولیک و شخص پاپ را بلند کرد و از طرف کلیسای کاتولیک تکفیر شد. از این پس یک تضاد بنیادین در اروپا پدید آمد. ایراسموس هم که یک اومانیست بود، جانبدار مدارا با همه ادیان و مذاهب و تقدیس و تکریم خداوند با وجود همه اختلافاتی بود که در تعبیر از حقیقت میان آنان وجود داشت. با بالا گرفتن اختلافات در درون مسیحیت، در میان بخش مهمی که اکنون به لوتر گرویده بود، پاپ عنوان دجال را پیدا کرده و برابر مسیح قرار گرفته بود. لوتر که در حد بنیانگذار تأثیر در پروتستانتیسم داشت، دیدگاه‌های تندی را هم در باره محمد(ص) و اسلام مطرح کرد که همراه دیگر انتقاداتش به میان پیروانش رواج یافت. اما اکنون و مهم آن بود که عنوان دجال که در فرهنگ قرون وسطی بر محمد(ص) اطلاق می‌شد، جای خود را به پاپ داده و از نظر پروتستانها، این پاپ بود که دجال واقعی بود و برابر مسیح درآمده بود. مفهوم دجال در مسیحیت، بسیار با اهمیت بود و کرامول در مقدمه کتابش با عنوان «پاپ روم همان دجال» نوشت: پس از خدایمان و منجی بشری عیسی مسیح، هیچ دانشی ضروری تر از شناخت مفهوم حقیقی و ناب دجال موجود نیست». اکنون مصداق پاپ در آغاز رنسانس و پس از آن توسعه یافته بود. پرسش این بود:

دجال کیست؟ پاپ، اسقف‌ها، ترکها، یهودیان یا محمد(ص)؟ لوتر تجسم حقیقی دجال را در پاپ می‌دانست. پروتستانهای انگلیسی همزمان، پاپ و محمد(ص) را وجود اهریمنی می‌دانستند، اما خطر پاپ را که یک دشمن داخلی بود، بیشتر می‌دانستند. در نمایشنامه‌ای که در سال ۱۵۵۰ نوشته شد در مقایسه میان ترکان و کاتولیک‌ها گفته شد که «به جرأت می‌توان گفت که ترکان هزار بار بهتر از شمايند». در مقایسه میان مسائل داخلی مسیحیت و وجود محمد(ص) به لحاظ بدی، جان وایکلیف (Jon Wycliff) در حوالی سال ۱۳۸۴ میلادی برای اشاره به بدی‌های موجود در مسیحیت غربی از شعار «ما محومت‌های غربی» اشاره کرده و مقصودش حرص و آز و بی‌عدالتی و بدرفتاری‌های کلیساست.

تحولات مربوط به جدایی در دنیای مسیحیت در قرن شانزدهم زمانی بود که خطر ترکان واقعا جدی بود و پادشاهی مجارستان را ساقط کرده بود. بنابراین مبارزه با اسلام همچنان مهم بود و لوتر در زمان سالخوردگی، کتاب «رد قرآن» اثر مونته‌کروچه را به آلمانی ترجمه کرد.

این زمان، اسلام در نظر اروپائیان بسیار نیرومند جلوه می‌کرد و این شبهه پدید آمده بود که لطف و عنایت خداوند پشتیبان ترکان شده است. بنابراین لوتر باید به این بحث هم می‌پرداخت که رستگاری در اسلام بیشتر است یا مسیحیت؟ لوتر در اعترافاتی که داشت، چنان نمود که یکبار خودش هم به تردید افتاده و گفت که زمانی چنان از راه بدر شده بود که «محمد... را تقریباً به پیامبری پذیرفته بودم، در نظرم ترکان و یهودیان، هر دو در طریق قدوسیت ناب گام بر می‌داشتند». اما افزود که یکبار به توانسته است شیطان را از خود دور کند.

با همه خطری که ترکان برای اروپا داشتند، لوتر همچنان پاپ را مصداق واقعی دجال می‌دید و می‌گفت که دجال در درون جامعه مسیحی است نه بیرون از آن. با این حال، در آثار وی دشمنان بیرونی یکسره ترکان و یهودیان و محمد(ص) هستند و وی مطالب فراوانی علیه آنان گفته است.

به نظر می‌رسد لوتر تازه در سال ۱۵۴۲ میلادی که ترجمه‌ای از قرآن در اختیارش قرار گرفت آن را مطالعه کرد، اما همچنان به دلیل اعتقاد محمد(ص) به خدای یگانه و رد نظریه ربانیت مسیح از طرف او، ایشان را پیامبری دروغین می‌دانست که این متون را از شیطان دریافت کرده است نه خدا، و بنابراین با پاپ تفاوتی ندارد! وی همچنان محمد(ص) را به عنوان پیامبری که معجزه ندارد، محکوم می‌دانست. اما این که چرا تا این حد پیروزی به دست آورده است، آن را ناشی از مکر و دروغ ریا و البته مهارت و زیرکی می‌دانست.

بحث از توحید خدای متعال از یک طرف و ربانیت مسیح از طرف دیگر، دو انتقادی بود که از سوی یهودیان و مسلمانان نسبت به مسیحیت مطرح می‌شد و لوتر با عنایت به این مسأله، در عباراتی، تنفر ضد یهودی و ضد مسلمانی خود را در شرح نظریه تثلیث نشان می‌داد: «منطق یهود و محمد بر ما فریاد می‌آورند: چگونه چنین گفته‌ای در مورد خدا پذیرفتنی است؟ چگونه ممکن است خدا، خدمتکاری باشد؟ چگونه ممکن است او گناهکار بیچاره‌ای باشد؟...».

لوتر همواره به مسیحیان تأکید می‌کرد که به آنچه محمد(ص) در کتابش گفته است بی‌اعتنا باشد و به عقاید خویش پایبند: «و شما به عقیده تان در خصوص خدای مجسم در مسیح قانع و خرسند باشید... اگرچه محمد و پاپ همچنان به اکتشافات خود ادامه می‌دهند، با مسیح مصلوب بمانید».

فصل هفتم: اومانیست یا متحجر

محمد در آثار اروپائیان در قرن هیجدهم

شکست ترکان در خارج از وین در سال ۱۶۸۳ آغازی برای کاهش خطر ترکان برای اروپا و رفع نگرانی‌های ناشی از این دولت بود. از سوی دیگر، قرن هیجدهم دوران روشنگری و رواج اومانیسم بود. دوران کانت

(۱۷۲۴ - ۱۸۴۰) دوران حاکمیت خرد یا به اصطلاح عصر خرد است. این زمان به تدریج آزادی فکری هم پدید آمد و کسانی می توانستند ولو با محدودیت و سانسور، مطالبی را که در دلشان می گذشت، به زبان آورند.

در قرن هیجدهم، حملات به اسلام و محمد(ص) همچنان ادامه داشت و تنها تفاوت آن با گذشته در این بود که منتقدین، تمامی توجه خود را روی شخص محمد(ص) متمرکز کردند نه دین اسلام. در عین حال، این دوره همان طور که گاه مطالب گذشته را تکرار می کرد، گاه آثاری متفاوت هم عرضه می کرد.

آب دو ورتو فرانسوی در سال ۱۷۲۴ رساله ای با عنوان در باره مؤلف قرآن نوشت که تکرار همان انتقادات قرون وسطایی بود. از جمله آن که محمد(ص) با لبه شمشیر به تبلیغ اسلام پرداخت و طرفدار بی بند و باری بود. وی تأکید دارد که محمد(ص) مخفیانه، مضامین کتب مقدس عهد عتیق و عهد جدید را مطالعه می کرد و از آنها در بنیادافکنی طرح جدیدش کمک می گرفت. وی همچنین ازدواج با یک زن ثروتمند یا تفسیر وحی به بیماری صرع و دیگری مطالب کینه توزانه ای که در قرون وسطی بود، در این رساله عنوان کرد.

در برابر، کنت دو بولنویلیه (Cont de Boulainvilliers) کتابی با عنوان زندگی محومت در سال ۱۷۸۲ منتشر کرد و اسلام را برخلاف مسیحیت، دینی فطری، اصیل، ساده و منطقی معرفی کرد. او این ادعای کلیسا را که دین محمد(ص) بر اساس عقل مسیحی، نابخردانه است رد کرده و گفت که منطقی تر و عاقلانه تر و قابل قبولتر از دین او وجود ندارد. وی همچنین این ادعای اروپای قرون وسطی را که محمد فردی بی تمدن بوده رد کرد. او حتی از آداب و رسوم مسلمانان هم دفاع کرد. ختنه برای سلامت بدن مفید است. گوشت خوک در مناطق گرمسیر باعث بروز بیماری می شود. شستشو و غسل و وضو هم در مناطق گرمسیر از زاویه بهداشت بسیار مفید است. متأسفانه کار بولنویلیه نتوانست یک سنت پایدار پدید آورد.

این زمان ردیه های جدیدی هم متناسب با افکار تازه اروپائیان نوشته می شود. برای نمونه ابه دو سنت پیر در متنی با عنوان «خطابه ای علیه محومتیزم» پدیده برآمدن اسلام را از این اصل استخراج کرد که در مناطق گرمسیر قدرت تخیل بیشتر است و آمدن اسلام ناشی از همین امر است که به نظر وی در نهایت به تعصب و تحجر هم منتهی می شود. این افکار می تواند میان مردمان مناطق سردسیر که خردمندتر هستند نفوذ کند، البته در صورتی که آنان هم نادان باشند.

ژان آنتوان گوئر در کتابی که در سال ۱۷۴۷ به چاپ رساند محمد(ص) را فردی جاه طلب معرفی کرد که با تحریف دین، آن را ابزاری برای ارضای امیال خود استفاده می کند. وی می گوید که هرگاه محمد در فصاحت کم می آورد به زور متوسل می شد. او محمد(ص) را با کرامول مقایسه کرده، وجه مشابهت را تزویر و دورویی پنهایی آن دو می داند. همسر هر دوی آنها هم نقش مهمی در تشویق شوهرانشان داشتند. گوئر در فصل دوم

کتابش می‌گوید که از نظر اسلام، زنان از مزیت روح بی‌بهره‌اند و لذا به بهشت نمی‌روند! چیزی که همه چیز برخلاف آن است. وی روی تمایل پایان‌ناپذیر محمد(ص) به زنان هم همان انتقاد قرون وسطایی را تکرار می‌کند. این مطلبی بود که روی دیدرو هم اثر گذاشت و می‌گفت که محمد(ص) بزرگترین دوست زنان و دشمن خرد و عقل بوده است. وی البته به مسیحیت هم اعتقادی نداشت و شک و ناباوری را اساس رسیدن به یک نگرش فلسفی می‌دانست. بدین ترتیب باید به این نکته توجه داشت شماری از کسانی که چونان دیدرو می‌اندیشیدند، منتقد اصل دین بودند و در جامعه فرانسه که هنوز روحانیون مسیحی قدرتمند بودند، دین اسلام را بدون سانسور مورد هجوم قرار می‌دادند، در حالی که هدف اصلی، اصل دین بود.

در دایره‌المعارفی که دیدرو و دلامبر نظارتش را عهده دار بودند و میانه قرن هیجدهم انتشار یافت، مدخلی هم به محومت اختصاص یافت که آمیخته‌ای از ستایش و سرزنش اما در هم تنیده بود. همزمان با تمجید از وی به لحاظ قدرت و تهور، اما باز انتقاد از تمایلات جنسی و نیز تأیید چند همسری و همین‌طور سیاست فریب و ادعای دروغین نبوت در مقیاس همان انتقادهای قرون وسطایی یکسره در این شرح حال کوتاه می‌آید. این مقاله به نوعی متأثر از نوشته‌ای از پیر بیل بود که در «فرهنگ تاریخی - انتقادی» خود از محمد(ص) به عنوان کسی که از همکاری زیرکانه زنان برخوردار نبود و یا این که جنس لطیف را با مصالح و علائق خود درگیر نمی‌کرد، یاد کرده و در عین حال می‌گوید محمد(ص) از آن روی به ایران حمله نکرد که زنان زیبایی داشت و می‌تواند کف نفس کند!

مشهورترین نویسنده این دوره فرانسه بلکه اروپا ولتر است. او مخالف تحجر و تعصب در هر شکل و رنگ و مذهب بود. مشهورترین اثر وی که خودش هم آن را بهترین کار خود می‌شناخت نمایشنامه «محومت یا تحجر» (Mahomet ou le Fanatisme) بود که در سال ۱۷۳۸ نوشت و سه سال بعد به صحنه آمد. متن آن مورد توجه پاپ بندیکت چهاردهم قرار گرفت و یکبار هم به خاطر اعتراض رسمی سفیر عثمانی، اجرای آن ممنوع شد. این داستان ساختگی که بر اساس ذهنیت قدیمی موجود نسبت به محمد(ص) در اروپا نوشته شده است، از محمد(ص) جنگجوی خون‌آشام، تشنه قدرت و فاتحی غارتگر و توطئه‌اندیش تصویر می‌کند که از روی جاه‌طلبی نزدیکترین دوستانش را هم از سر راه بر می‌دارد. ابوسفیان، عمر، زید بن حارثه و چند نفر دیگر در این نمایشنامه بازی می‌کنند و محمد(ص) چنان تصویر می‌شود که به هنگام ستیز برای دستیابی به قدرت، از هر گونه عذاب وجدان عاری است و برای رسیدن به اهدافش زنای با محارم را هم می‌شمرد. پرده دوم این نمایش از بخش نخست آن هم بدتر بود، چرا که تقریباً تمام اجزا و ابعاد اصلی آن حمله به شخصیت محمد(ص) بر اساس همان نگره‌ای بود که در اوائل قرون وسطی نسبت به محمد(ص) شکل گرفته بود. بخش گفتگوی محومت با زوپیر که همان ابوسفیان است، مفصل و شگفت است. در این گفتگو محومت

شرح می‌دهد که یک جاه طلب است و طرحی عظیم برای متحد کردن قبایل عربی دارد و می‌خواهد در فرصت ضعف ایران و روم، بر آنان غلبه کند. او می‌گوید: «بگذار بر ویرانه این دنیا عربستان را برپا کنیم... پس از هزاره‌ای من آمده ام تا این قوانین بدوی را متحول سازم».

این احتمال وجود دارد که او از دل این نمایشنامه خودساخته که با سوء استفاده از شخصیت محومت به صورت یک تراژدی ارائه شده، هدفش نشان دادن دشواری‌ها و سوء رفتارهای دربار فرانسه بوده باشد. البته هر هدف پنهانی پشت پرده باشد، مهم آن است که ولتر با بیرحمی تمام شخصیت محمد(ص) را در اذهان اروپائیان قرن هیجدهم که قرن روشنگری بود، به بدترین شکل وصف کرد.

ما بیفزاییم که توفیق الحکیم نمایشنامه نویس و داستان سرای معروف مصری، در مقابله با کار ولتر، نمایشنامه‌ای در سال ۱۹۳۶ برای حضرت محمد نوشت و اساس آن را هم بر پایه سیره ابن اسحاق قرار داد که از این جهت، اعتبار علمی آن قابل توجه بود اما این نمایشنامه هیچ گاه روی صحنه نرفت.

ولتر بعدها در سال ۱۷۵۶ در اثر دیگرش با عنوان «مقاله‌ای در باب آداب و رسوم ملل» محمد(ص) را به دلیل تأثیر شگرفش مورد ستایش قرار داد، اما همچنان ادعای دروغین پیغمبری را هم تأکید کرد. وی حتی به مخالفت با دیدگاه‌های دو بولنویلیه که از معدود کسانی بود که از محمد(ص) جانبداری کرده و شرح حالی روشنگر برای او نوشته بود، برخاست و گفت این نمی‌شود که کسی هم پیامبر باشد و هم سیاستمدار، اعتقادی که از نفوذ عمیق دیدگاه‌های مسیحی در وی حکایت می‌کرد.

همفری پریدو هم در اواخر قرن هفدهم کتابی با عنوان «ماهیت راستین شیادی و تجسم کامل آن در زندگی محومت» نوشت و کوشید تا ویژگی‌های ادعای دروغین پیا

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/767>

## حکمت انتخاب محل مسجد النبی در مدینه توسط رسول خدا (ص)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۶ / ۰۸ / ۱۳۸۵

خلاصه: رسول خدا(ص) در ورود به مدینه، محلی را برای زندگی و مسجد انتخاب کرد. دلیل این انتخاب چه بوده است؟ در این مقاله روی این نکته تأکید شده است که حکمت این انتخاب، قرار داشتن این نقطه در میانه جایی است که یثرب نامیده می شده است.

انتخاب محل مسجد النبی(ص) و در کنارش خانه حضرت، از طرف رسول خدا(ص) صورت گرفت. پیش از آن، حضرت حد اقل برای دوازده روز در قبا ماند، جایی که بسیاری از اصحابش در وقت آمدن به مدینه، در آن محل، درکنار طایفه بنی عمرو بن عوف مستقر شده بود. اما پس از تأسیس مسجد قبا و رسیدن امام علی(ع) با فاطمه بنت اسد و فاطمه دختر رسول خدا(ص)، آن حضرت از قبا حرکت کرده و به جایی منتقل شدند که امروزه مسجد النبی(ص) قرار دارد.

در وقت حرکت حضرت، بر اساس نقلهای بیشماری، طوایف مختلف که هر کدام در نقطه‌ای از نقاط محدوده یثرب - مابین احد و قبا در شمال و جنوب و حره غربی و شرقی - زندگی می کردند، خواستار آن بودند که حضرت میان آنان بماند.

پاسخی که به طور معمول داده شد این بود که «خلوا سبیلها فانها مأموره» افسار شتر را رها کنید که او مأمور است.

در نهایت جایی که انتخاب شد، محلی بود که بنی النجار زندگی می کردند. بنی النجار «اخوان» یا به عبارتی دایی‌های آن حضرت بودند. دلیلش هم آن بود که گفته می شد، هاشم در وقت سفر به شام در این جا مانده و زنی از این طایفه گرفته بود. عبدالمطلب محصول این ازدواج بود. بنابراین بنی النجار دایی‌های حضرت به شمار می آمدند.

این طبیعی به نظر می آمد که به هر روی، دایی‌ها، نوعی حمایت و دلدادگی نسبت به رسول خدا(ص) داشته باشند.

تا اینجا دو نکته در انتخاب این محل بود. یکی مأمور بودن شتر که اشاره به تقدیر الهی بود و دیگری انتخاب محل به دلیل داشتن نوعی نسبت فامیلی که می‌توانست حمایتی را به همراه داشته باشد.

اما در اینجا یک نکته مهم تر هم وجود دارد و آن این است که از رسول خدا(ص) روایت شده است که فرمود: *أمرت بقرية تأكل القرى، من به قرية أي مأمور گشته ام که سایر قریه‌ها را می‌خورد. پیداست که این یک مثل است.*

به نظر ما و بر اساس موقعیت جغرافیایی محله بنی النجار در مجموع مدینه و حالت وسط قرار داشتن آن، می‌تواند مهم ترین دلیل برای انتخاب این محل باشد. این مطلبی است که در این روایت به آن تصریح شده است.

برای شرح این مطلب و اختلاف نظری که در باب این حدیث وجود دارد باید شرحی مختصر ارائه دهیم.

به طور معمول دنبال این حدیث و در شرح «قریه» این کلمات افزوده می‌شود: *يقولون الناس يثرب وهي المدينة، تنقى الناس كما تنقى الكير خبث الحديد.*

در برخی از نقلها، بلکه بیشتر آنها به جای «تنقی» «تنفی» آمده است (بنگرید: *البدایة و النهایة: ۳ / ۲۰۵*). معنای آن، نفی کردن یا تمیز کردن و تصفیه کردن باید باشد.

روایت نقل شده در عین حال، طعنه‌ای است به کسانی که - و به طور خاص منافقان - همچنان مدینه را یثرب می‌نامیدند. چیزی که به شدت از آن نهی شده است؛ چنان که از رسول خدا(ص) نقل شده است که فرمود: *«من سمى المدينة يثرب، فليستغفر الله»* (سبل الهدی: ۲۹۶/۳). گفته می‌شود منافقین، تا مدت‌ها آن را همچنان یثرب می‌نامیدند.

حدیث «تأكل القرى» محبوب مردم و محدثان مدینه بود؛ چنان که مالک بن انس آن را برای منصور عباسی خواند و این زمانی بود که وی به مدینه آمد. مالک تلاش کرد تا منصور را تحریک کند تا احسانی در حق مردم مدینه بنماید و او چنین کرد. پولی در اختیار مالک گذاشت و او هم به شاگردان مورد اعتمادش داد تا تقسیم کنند (الامامة و السياسة: ۲ / ۲۰۴).

بدین ترتیب، این روایت، به عنوان یک فضیلت برای مدینه مورد استفاده قرار گرفته است. ابن کثیر ضمن بحث از روایاتی که در باب فضیلت مدینه وارد شده اشاره به این حدیث کرده و می‌گوید که مالک بن انس در این امر که مدینه از مکه افضل است، متفرد است. سپس خود ابن کثیر این نظر را رد کرد و تنها مکانی را که استثناء می‌کند، همان مکان دفن رسول خدا(ص) است. (البدایة و النهایة: ۳ / ۲۰۵) اما در باره روایت نقل

شده که آن را از شرایط خاص صدور آن منفک کرده و این که «تأکل القرى» به چه معناست، شرحی نیاورده است.

روایت نقل شده، یک طریق اصلی بیشتر ندارد و آن روایتی است که از طریق ابوالحباب سعید بن یسار از ابوهریره از رسول خدا(ص) نقل شده است. این طریقی است که بخاری و احمد و مسلم (سبل الهدی: ۲۹۶/۳) و بیهقی هم در دلائل النبوه (۲ / ۵۱۹)، مالک در الموطاء (۸۸۷/۲) نیز فسوی (المعرفة و التاريخ: ۳۴۸/۱) از آن طریق، عین همان متن را آورده و ابن کثیر هم در منبع پیشگفته همان سند را آورده است.

توضیحی در باره «تأکل القرى»

برای این که مقصود از «تأکل القرى» روشن شود، بهتر است قبل و بعد روایت به طور کامل نقل شود.

شامی در سبل الهدی و الرشاد (۲۷۱/۳) روایت زیر را از مسند احمد (۲۳۷/۲، ۲۴۷، ۳۸۴) و بخاری (۱۸۷۱) و مسلم (کتاب الحج، ۴۸۸) از ابوبکر، از سعید بن منصور در مسندش از طریق عبدالله بن زبیر، از بیهقی به نقل از موسی بن عقبه، و از ابن اسحاق به نقل از عویم بن ساعده، و از یحیی بن حسن به نقل از عماره بن خزیمه چنین نقل می کند:

زمانی که رسول خدا(ص) خواست داخل مدینه شود، کسی را به سراغ بنی النجار که دایی های وی بودند - به دلیل این که مادر عبدالمطلب از آنان بود - فرستاد. آنان در حالی که شمشیر حمایل داشتند به ایشان و اصحابش گفتند: «ارکبوا آمینین مطاعین». آن روز، روز جمعه بود. وقتی روز برآمد، رسول خدا(ص) راحله خویش را خواست، مسلمانان اجتماع کرده و سلاح پوشیدند. حضرت بر قُصوا سوار شد و مردم هم در اطراف وی، پیاده و سواره ایستاده بودند. در این وقت، عمرو بن عوف نزد آن حضرت آمده و گفتند: آیا رفتن شما از نزد ما از روی ملالت است یا خانه ای بهتر از خانه ما می طلبی؟ حضرت فرمود: انی امرت بقریه تأکل القرى، فنخلوها - ای ناقته - فانها مأموره، من قریه ای را می خواهم که قرای دیگر را بخورد. ناقه من را رها کنید، او مأمور است.

بدین ترتیب می توان دریافت که سخن «انی امرت بقریه تأکل القرى» در چه ظرفی ابراز شده است. این ظرف تاریخی، دقیقاً در وقت انتخاب محل اسکان دایمی از میان یکی از قرای یثرب یا اطراف آن بوده است؛ نه آن که میان یثرب یا مکه یا حبشه یا شهرهای دیگر جایی را انتخاب کند. بنابراین تصور این که یک نام مدینه «اکاله القرى» باشد باید تأمل کرد.



اما مشکل اینجاست که شامی، آن نقل مفصل پیشگفته را از کدام یک از آن منابعی که در ابتدای روایت آورده، نقل کرده است؟ باید گفت، هیچکدام. این تصور که عین آن عبارت در مآخذ نامبرده وجود دارد، نادرست است. آن منابع، روایت ابوهریره را در حد همان «انئ امرت بقریه تأکل القری» آورده‌اند.

روایتی از مالک بن انس که در متن فارسی شرف النبی (ص ۴۲۵ باب چهل و یکم فضیلت مدینه و تربت رسول علیه السلام) آمده و پس از روایت نقل شده توسط ابوهریره است، چنین است که: مالک بن انس می‌گوید که معنی آنچه می‌گوید «تأکل القری ای تفتح القری». رسول می‌گوید مرا فرموده‌اند که به دیه‌ی روم که همه دیه‌ها را بخورد، یعنی اهل آن، دیه‌ها را بکشایند. (همین نقل در فتح الباری: ۷۵/۴) آمده است. در اینجا آکاله القری به معنای فتح شدن قبایل دیگر گرفته شده است، یعنی خوردن، کنایه از فتح شدن دانسته شده است.

آنچه مورد نظر مالک است، بر این مبناست که روایت نقل شده در باره تمامی مدینه در قیاس با شهرهای دیگر است؛ در حالی که اشاره کردیم که این حدیث در باره انتخاب محله‌ای از محلات یشرب قدیم برای اقامت و در پاسخ طایفه عمرو بن عوف است که از حضرت خواسته بودند در قبا بماند.

بیشتر منابع لغوی، از «تأکل» همان معنای فتح سایر قرای و به دست آوردن غنائم را آورده‌اند. برای نمونه در لسان العرب (۱۱:۲۳) مصداق حدیث شهر مدینه دانسته شده و در تفسیر آن آمده است: ای یغلب أهلها و هم الانصار بالاسلام علی غیرها من القری و ینصر الله دینه بأهلها و یفتح القری علیهم و یغنمهم ایها فیأکلونها.

یعنی اهالی آن که انصار باشند، به کمک اسلام بر قرای دیگر غلبه می‌کنند و خداوند به کمک آنان دینش را یاری می‌رساند و قریه‌ها را فتح کرده و آنان آنها را غنیمت گرفته آنها را می‌خورند. مانند همین معنا برای حدیث مزبور در لسان (۱۵:۱۷۷) آمده است. (نیز بنگرید: قاموس المحيط: ۳:۳۲۹؛ تاج العروس: ۲۱۰/۷. و همین معنا با تفصیل بیشتر در فتح الباری: ۷۵/۴).

نوی هم در معنای حدیث دو احتمال مطرح کرده است: یکی این که مدینه مرکز جیوش اسلام در ابتدای امر بوده و از آنجا بود که بلاد دیگر فتح شده و غنائم به دست آمد. معنای دوم آن این است که رزق و روزی آن از قرای فتح شده است و غنائم نقاط دیگر به آنجا سرازیر می‌شود (تنویر الحوالک: ۶۳۹).

شرح‌های دیگری هم در باره این حدیث داده شده که از آن جمله مطالبی است که در المحلی (۲۸۲/۷) آمده است. این حزم تأکید دارد که این اخبار از یک برهه خاص است نه آن که به معنای برتری مدینه بر مکه باشد.

بصره هم زمانی مرکز فتوحات خراسان و فارس بوده است، اما کسی نمی‌گوید که بصره بر جایی برتری داشته است. این توضیحات، در ادامه همان معنا کردن «تأکل» به معنای فتح آمده است.

تفسیر «اکل» به معنای خوردن یعنی نابود کردن دیگر قُری، شواهد ادبی فراوانی هم دارد. شریف رضی در المجازات النبویه (۳۳۰) در این باره چندین شاهد مختلف آورده است. مثل این که گفته شود که «اکل فلان جاره» که وقتی گفته می‌شود که «عدا علیه» با او دشمنی کند.

معنای درست روایت

با این حال، باید توجه به شرایط صدور این روایت داشت. اکل به معنای غلبه بر دیگران است و البته نه لزوماً همراه با فتح و نبرد و گرفتن غنائم. آنچه مهم است مرکزیت و داشتن شرایطی برای حفظ این شرایط مرکزیت است.

ابن حبان از ابوحاتم در تفسیر این روایت می‌گوید: این یک تمثیل است و مراد، آن که، ابتدای اسلام از مدینه خواهد بود و سپس بر قرای دیگر غلبه خواهد کرد و بر سایر ملک استیلا خواهد یافت (صحیح ابن حبان: ۴۰/۹).

زمخشری ضمن تفسیر آن به غلبه بر سایر بلاد و گرفتن غنائم، می‌گوید شاید هم کنایه از برتری این شهر بر دیگر شهرها باشد، مثل این که می‌گوییم: هذا حدیث یأکل الاحادیث (الفائق: ۶۷/۱)

سخن زمخشری هم اشاره به آن دارد که تمثیل به «اکل» لزوماً به معنای فتح و گشودن دیگر بلاد نیست، بلکه به معنای نوعی برتری است.

به نظر می‌رسد اگر نقل سبل الهدی منبع اصیلی داشته باشد و روشن باشد که حضرت این جمله را در پاسخ طایفه عمرو بن عوف فرموده باشد، باید آن حدیث را به این معنا گرفت که حضرت در انتخاب محلی در مدینه، برابر درخواست طوایف مختلف، جایی را انتخاب کردند که پرجمعیت‌ترین نقطه باشد و در عین حال، به لحاظ مکانی، تناسب معقولی با مکان همه طوایف داشته باشد. نگاهی به محله بنی النجار جایی که مسجد ساخته شد دقیقاً نشان می‌دهد که فاصله این نقطه از شمال تا احد و از جنوب تا قبا، شش کیلومتر بوده و در میانه راه است. از نظر غربی و شرقی هم که میان دو حرّه و شش کیلومتر است، باز مسجد در نقطه میانی قرار دارد. بنابراین مفهوم تأکل القری به معنای انتخاب جایی است که از آنجا امکان دسترسی به نقاط مختلف باشد.

شاید در تأکید این مطلب، نقل این عبارت از ابن زباله جالب باشد که می‌گوید: کانت یثرب ام قرى المدینه، یثرب - همان جایی که پیامبر اقامت کرد - مادر قرای مدینه بوده است. وی در تعریف آن، محل دقیق یثرب را ما بین «قنات» و «جرف» در شمال و «مال» تا «زباله» می‌داند (الدره الثمینة، ۶۷).

سمهودی هم در وفاء الوفاء به نقل از اخبار المدینه یحیی الحسینی چنین نقل کرده است: وقتی رسول خدا(ص) از قبا بیرون آمد، بنوعمر و بن عوف اجتماع کرده گفتند: یا رسول الله، آیا از روی ملالت و خستگی از ما از نزد ما می‌روی یا بر آن هستی تا خانه و مسکن بهتر از خانه ما داشته باشی؟ حضرت فرمود: انی امرت بقریه تأکل القرى فخلوها فانها مأموره بدین ترتیب حضرت از قبا خارج شد و قبایل انصار هر کدام آن حضرت را به سوی خود می‌خواندند و به او وعده نصرت و حمایت می‌دادند و حضرت می‌فرمود: خلوها فانها مأموره، تا آن که نماز جمعه را در میان بنی سالم خواند (وفاء الوفاء: ۱/۲۵۶) و زان پس به سمت جایی که مسجد و خانه اش را ساخت حرکت کرد.

این نص که از یک منبع کهن در تاریخ مدینه گرفته شده است، مؤید همان نکته‌ای است که ما اشاره کردیم. حتی توان گفت که معنای «مأمور بودن» هم در این روایت با این ترکیب متفاوت با آن چیزی است که معمولا از آن به ذهن می‌آید.

از رسول خدا(ص) جز این انتظاری نبود که انتخابی معقول برای تسلط بر تمامی این منطقه که تقریباً هفتاد و دو کیلومتر مربع بود داشته باشد.

#### منابع

- الامامه و السیاسة، ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰/۱۹۹۰

- البدایه و النهایه، اسماعیل بن عرم بن کثیر (م ۷۷۴)، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۶/۱۴۰۷

- تاج العروس، محمد مرتضی الزبیدی (م ۱۰۲۵)، بیروت، مکتبه الحیاه

- الدرہ الثمینہ، محمد بن محمود بن حسن بغدادی، تحقیق صلاح‌الدین بن عباس شکر، مدینه منوره، مرکز دراسات و بحوث المدینه المنوره، ۱۴۲۶

- دلائل النبوة، ابوبكر احمد بن حسين بيهقى (م ٤٥٨)، تحقيق عبدالمعطى قلجى، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠٥/١٩٨٥
- سبل الهدى و الرشاد، محمد بن يوسف صالحى شامى (م ٩٤٢)، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و على محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٩٩٣/١٤١٤
- شرف النبى، ابوسعيد واعظ خرگوشى، ترجمه نجم الدين راوندى، تصحيح محمد روشن، تهران، بابك، ١٣٦١
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تصحيح شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣ / ١٤١٤
- فتح البارى، ابن حجر عسقلانى (م ٨٥٢)، بيروت، دارالمعرفه
- قاموس المحيط، مجدالدين محمد بن يعقوب فيروزآبادى، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٩٨٧
- كتاب بخارى، محمد بن اسماعيل بخارى (م ٢٥٦)، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١
- كتاب مسلم، مسلم بن حجاج نيشابورى (م ٢٦١)، بيروت، دارالفكر.
- لسان العرب، ابن منظور، داراحياء التراث العربى، ١٤٠٥
- المجازات النبويه، سيد رضى (م ٤٠٦) قم، مكتبة بصيرتى
- مسند احمد، احمد بن حنبل، بيروت، دارصادر
- المعرفة و التاريخ، ابويوسف يعقوب بن سفيان بسوى (م ٢٧٧)، تحقيق اكرم ضياء العمرى، بيروت، مؤسسه الرسالة، ١٤٠١/١٩٨١
- الموطاء، مالك بن انس (م ١٧٩) تصحيح فؤاد عبدالباقي، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤٠٦
- وفاء الوفاء، نورالدين على بن احمد سمهودى، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٩٩٥

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/771>

## نجم الدین اسکندر (م بعد از ۱۰۸۳) و کتاب «لب الخبر» در تاریخ عمومی اسلام

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۵ / ۰۹ / ۰۵

لُبُّ الخَبْرِ یک تاریخ عمومی مختصر در ۱۴۴ صفحه از نویسنده ای با نام نجم الدین اسکندر از علمای قرن یازدهم هجری است. وی از سادات و در اصل آملی بوده اما در هند می زیسته است.

آنچه در این مختصر در باره وی یافتیم، اشاراتی است که به وی به عنوان یکی از علمای شیعه در هند از قرن یازدهم هجری در دست است. آقابزرگ کتابی از وی با عنوان «هشت بهشت» یا کرده که به خط خود او در سال ۱۰۶۹ کتابت شده و از خودش چندین کتاب یاد کرده که در ذریعه، هر یک در جای خود آمده است. مرآت الایات، مرآة الجنان، مرآة الحیاء، مرآة السعادة، مرآة الشهود، مرآة القلوب، مرآة التقی، مرآة المذاهب، مرآة الازواج. نسخه این کتاب در اختیار مرحوم محدث ارموی بوده است (ذریعه: ۲۲۴/۲۵).

از قضا کتاب لب الخبر هم در میان کتابهای مرحوم ارموی بوده و در دومین مجلد از فهرست کتابهای خطی ارموی (جلد هشتم فهرست نسخه های خطی مرکز احیاء میراث اسلامی، ص ۴۰۹) معرفی شده است. این خود قرینه ای است که اینها در کنار هم بوده است.

آقابزرگ (ذریعه ۲۵۰/۲۱-۲۵۱) ذیل عنوان «معرفت تقویم» هم می نویسد که آن هم ضمن مجموعه مؤلفات نجم الدین اسکندر بوده و نسخه ای از آن در میان نسخ خطی کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران (۲۷۷/۳) است و نیز ضمن مجموعه ای از مؤلفات همین مؤلف به این ترتیب: ۱- گوهرشناسی، ۲- مرآت الکرامه، ۳- معرفت تقویم، ۴- مرآت التقی، ۵- مرآت الشروط در آداب دعا، و تألیفات دیگری از او که در ذریعه ۴۲۶/۲۰ آورده ایم.

نجم الدین اسکندر یک مرآت الارشاد هم دارد که به منزوی به نقل از بلوشه در باره آن نوشته است: از نجم الدین اسکندر که آموزش های خود را از یک پارسای هندی فرا گرفته بود و این کتاب را به سال ۱۰۶۸ در ۴ فصل نگاشته است. بلوشه: ۱۱۶/۴ (فهرستواره کتابهای فارسی: ۸۴۶/۸).

منزوی کتابی هم با عنوان حفظ صحت از وی یاد کرده است که دو نسخه از آن برجای مانده است (فهرستواره: ۳/۲۲۷۶). از مرآت المذاهب هم دو نسخه ای معرفی شده است (فهرستواره: ۳/۲۲۷۶).

سید محسن امین (اعیان الشیعه: ۳/۳۰۲) برخی از این عناوین را به اشتباه ذیل شرح حال اسکندر بیک منشی، مؤلف عالم آرای عباسی آورده است.

جستجوهای فوق الذکر، یادی از کتاب لب الخبر را به ما نشان نداد. در اینجا بر اساس همان نسخه متعلق به ارموی که در فهرست نسخه های خطی مرکز احیاء میراث اسلامی مجلد هشتم ص ۴۰۹ معرفی شده، گزارش اجمالی این کتاب را می آوریم. فهرست نویس تاریخ ۱۰۸۳ را در این کتاب ندیده و تنها اشاره به سال ۱۰۶۸ که در جایی از کتاب بوده، اشاره کرده است.

#### در باره لب الخبر

این کتاب بدون آن که دارای فصل بندی باشد، به طور عمده در یک مقدمه و دو بخش است. بخش اول در باره تاریخ دولتها و بخش دوم، انتخاب حکایات تاریخی پراکنده.

در مقدمه آمده است که «اما بعد چون تتبع آثار و احوال اکابر، ادوار کمال است، بنا بر خواهش فرزند سعادتمند، بنده احقر نجم الدین اسکندر این مختصر موسوم به لب الخبر مرقوم نموده».

بالای صفحه نخست نوشته شده است «کتاب لب الخبر اسکندریه». طبعا این عنوان را باید بر اساس همان عبارت توضیح داد.

در آغاز اشارتی است که اکابر بنی آدم دو گروه انبیاء و شاهان هستند و پیداست که گروه اول ترجیح دارند. برای همین، ابتدا در باره آنان سخن گفته و طبق معهود از آدم آغاز کرده و جلو آمده است.

در مقدمه، که عنوان مقدمه ندارد و گویی بحثش از انبیاء آغاز شده، مطالبی در نصیحت و موعظه همراه با ذکر آیاتی از قرآن دارد. در ص ۶ از تاریخ مذاکره مطلبی نقل کرده و در ادامه روشن نیست حکایتی که طبق نقل کتاب از پدرش آورده، مربوط به تاریخ مذاکره است یا نقل از پدر خودش.

حکایت این است: پدرم هیچ کوفت نداشت. اندک سنگین شد. بنده را گفت با ما بنشین. چون نشستم گفت: در دنیا هر کس را بهر کاری معین کرده اند... در هر حال که باشی حق را فراموش نکن... تابع ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین باش ... و کلمه شهادت گفت و چشم پوشیده از این عالم گذشت (ص ۷).

از ص ۸ تاریخ عالم را بر اساس تاریخ عجم، از نوح و فرزندان وی آغاز می کند و همان مطالب معهود را از تاریخ دوره اساطیری ایران می آورد تا به اسلام می رسد. وی می گوید که «عهد امامت دو صد و پنجاه سال که در سال دو صد و شصت هجریه به رحلت امام حسن عسکری و غایب گردیدن حضرت امام محمد مهدی - صلوات الله علیهم اجمعین - امامت ختم پذیرفته».

پس از آن از دوره غیبت صغری یاد کرده و سپس غیبت کبری.

این تقسیم بندی وی، به هر حال، عقیده تشیع او را آشکار کرده و این که تقسیم بندی تاریخی از نظر او، بر اساس همین دیدگاه است.

در اینجا اندکی از امام زمان (ع) و تأثیر او بیان کرده می نویسد: «و در زمان نیز آن حضرت را فضیلتی از ملازمت می نمایند و گاهی علیلان حضرت را دیده شفا می یابند. آنچه بنده دیده در تبریز سال ۱۰۱۲، عرب شل که مکرر بنده دیده بود که یک دست او بر پشت چسبیده بود مادرزاد در بام مسجد شاه طهماسب گریه می کرد که حضرت را دید. فرمود که می خواهی دست تو گشاده شود. او گفت: چرا نمی خواهم. حضرت پس پنجه او گرفته کشید عرب فریادی کرد و بیهوش شد. مردم بر سر او آمدند. بعد از هوش آمدن دست او را صحیح و سالم یافتند و آن مسجد مشهور به مسجد صاحب الامر شد» (ص ۱۳-۱۴)

این مطلب نباید از خود مؤلف باشد. زیرا وی چنان که خواهیم دید سال ۱۰۸۳ را درک کرده و از شاه سلیمان صفوی هم یاد می کند.

در اینجا پس از این که قدری در باره طبیعی بودن سن زیاد برای برخی از انبیاء و امام زمان (ع) سخن می گوید، به سراغ تاریخ امامان آمده به طور اجمالی از آنان یاد می کند (ص ۱۵-۱۶). پس از آن هم اجمالی از خلفای اموی بیان می کند (ص ۱۷). در ادامه انقلاب علیه امویان و روی کار آمدن عباسیان و به ترتیب از خلفای عباسی یاد می کند. این بخش قدری تفصیلی تر و با ذکر وقایع بیشتری است. پس از ارائه یک دوره از وقایع مهم، سنوات خلافت خلفای عباسی در ص ۲۷-۲۹ قید شده است. این روشی است که برای سایر دولتها هم دارد. ابتدا تاریخ کلی آنان را می گوید و سپس فهرستی از اسامی امیران آن دولت با سنوات امارت و سال درگذشت.

پس از عباسیان، به سراغ دولت های مستقل ایرانی آمده از صفاریان آغاز کرده است. در این بخش ها، مطالب تازه ای دیده نمی شود و عمده هدف وی ارائه یک تاریخ عمومی و به دست دادن اطلاعاتی کلی در باره هر

یک از این دولتهاست (ص ۲۹ به بعد). بعد از صفاری، سامانی و سپس غزنوی و آل بویه، و آل زیار و سلجوقیان و غوریان و سلاجقه روم و اسماعیلیه ایران و خوارزمشاهیان و دولت ایلخانی و سربداران.

در ص ۷۲ از خواجه علی مؤید و نامه نگاری وی به شهید اول یاد کرده و این که شیخ کتاب لمعه را برای او تألیف نمود. سپس از آل کرت و اتابکان شیراز یاد کرده است (ص ۷۴ - ۷۶) چوپانیان در ادامه آمده (ص ۷۹)، و سپس تیموریان (۸۰) و قراقویونلو و آق قویونلو.

از ص ۸۹ شرحی از برآمدن دولت صفویه که خود معاصر آنان بوده، آغاز کرده اما در اینجا هم به بیان همان کلیات می پردازد. مقدمات برآمدن صفویان تا مرگ اسماعیل (۹۴) و سپس به سلطنت رسیدن طهماسب و سپس اسماعیل دوم و خدابنده و بعد هم شاه عباس و شاه صفی و شاه عباس ثانی و شاه سلیمان که در ۱۰۷۶ به سلطنت رسید (ص ۹۵). انتظار آن بوده است تا از صفویان اطلاعات بیشتری بدهد که نمی دهد.

از این پس بدون آن که عنوان جدیدی بگذارد، بخش حکایات آغاز می شود (ص ۹۵). نخست از کتاب جامع النوادر مطلبی در باره چگونگی ساختن شهر اسکندریه توسط ذوالقرنین بیان می کند.

حکایت دیگر از ص ۹۹ در باره پیراهنی است که مانی دوخته بود و هر کسی می پوشید به بدنش درست می آمد.

حکایتی از سهروردی که به گله گوسفندی رسید و... (ص ۱۰۰). داستانی از مستعصم و ابن علقمی (ص ۱۰۱)، و حکایات دیگر از پادشاهان و امیران و منجمان و غیره.

حکایتی نقل کرده و افزوده است که شخصی استرآبادی می گفت که «بقیه آن تا حال سنه ۱۰۵۰ هست» (ص ۱۰۷). وی می تواند این مطلب را خودش از استرآبادی مذکور شنیده باشد. نکته ای و حکایتی هم از تاریخ نگارستان آورده است (۱۱۵). جایی هم تفصیلی از اکبرشاه ارائه کرده است (۱۲۵ به بعد) و در ضمن اشاره به سال ۱۰۸۳ دارد که «از سوء تدبیر سلطان ارونگ زیب .... بالفعل سنه ۱۰۸۳ بر تخت دولت هند مقرر است» (ص ۱۳۰).

اشاره وی به شاه سلیمان و این تاریخ، نشان می دهد که این سال را باید سال تألیف کتاب دانست.

حکایتی هم از شورش مختار و پیروزی بر قاتلان حسین (ع) نقل کرده است (۱۳۵ و بعد از آن) که البته تاریخ را اشتباه آورده و مختار را مقتول در سال ۶۹ دانسته است (ص ۱۳۷). در ادامه از برخی از قیام های علویان هم یاد کرده و در نهایت از دولت مشعشعیان یاد کرده است (۱۴۱ - ۱۴۲) که آن هم کلی اما به هر حال، گزارش خوبی است.



در پایان از دولت هایی نام می برد که نتوانسته است مطلبی در باره آنها بنویسد (۱۴۳) و دیگر «پادشاهان فرانسه و لندر و غیره که آنها را فرنگ و انگریز و دلنده گویند و پادشاه مغرب و دیار متفرقه اطراف عالم ... که فضلالی عجم هیچ یک نام آنها نشنیده اند». (ص ۱۴۴).

صفحه ۱۴۴ ، آخرین صفحه کتاب است و باز اشاره به این که نام کتاب لب الخبر است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/772>

## سنگ مقام نه سنگ قبر (یادداشتی در باره سنگ قبر منسوب به امام رضا علیه السلام

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۱ / ۰۹ / ۱۳۸۵

سالم است که آستان قدس رضوی یکی از بهترین اشیای موزه‌ای خود را که کتیبه سنگی بسیار زیباست و به عنوان سنگ قبر امام رضا علیه السلام شهرت یافته، به عنوان یک تحفه فرهنگی نفیس در کارهای تبلیغاتی مورد استفاده قرار می‌دهد.

این سنگ زیبا که کتیبه‌ای متعلق به سال ۱۶ هجری است، به عنوان سنگ قبر امام رضا - علیه السلام - معرفی شده و از روی آن دهها نوع تندیس به شکل‌های مختلف ساخته و تقدیم دوستداران و علاقه‌مندان شده است. به علاوه، چاپ‌های مختلفی از آن در مجلات و روزنامه‌ها و جلد کتاب‌ها ارائه شده است.

این روزها که به مناسبت مراسم تکریم حضرت استاد شیخ عزیزالله عطاردی مشغول مرور بر آثار ایشان به خصوص تاریخ آستان قدس رضوی و فرهنگ خراسان بودم، دریافتم که این مسأله در آثار ایشان نیز منعکس شده است. استاد عطاردی در کتاب تاریخ آستان قدس رضوی ج ۱، ص ۶۴ گزارشی از این کتیبه را آورده‌اند.

هم‌چنین در کتاب فرهنگ خراسان، ذیل تخریب بقعه امام رضا علیه السلام در سال ۵۱۰ و تلاش مجد الملک قمی برای بازسازی روضه مطهر، اشاره به تاریخ سنگ یادشده یعنی سال ۵۱۶ داشته و آن را شاهد بر آن گرفته‌اند که وی شروع به تجدید بنا کرده است (فرهنگ خراسان، جزء اول: ۵۵-۵۶).

شاید منشأ این انتساب، مقاله‌ای در نشریه نامه آستان قدس شماره ۲۰ (نوروز ۱۳۴۴) بوده است که شخصی به نام ع. شبیران در سه صفحه نگاشته و یک صفحه آن تصویری از سنگ مزبور است. ایشان از این سنگ به عنوان سنگ مزار کثیرالانوار حضرت ثامن الائمه علیه الصلاة والسلام در موزه آستان قدس یاد کرده‌اند. (نامه آستان قدس، شماره ۲۰، ص ۷۸).

اما حقیقت آن است که این سنگ، نه سنگ قبر امام رضا (ع) بلکه سنگی است که در سال یادشده یعنی ۵۱۶ در دورانی که شهر یزد در اختیار آل کاکویه شیعی بوده، تراشیده شده و در محلی که به عنوان مشهد یا قدمگاه امام رضا - علیه السلام - در یزد بوده، نصب شده بوده است.

بنابراین، این سنگ را نه سنگ قبر بلکه از این پس می‌باید «سنگ مقام» نامید.

بر اساس تحقیقات دامنه‌داری که استاد ایرج افشار کرده‌اند این سنگ با سه سنگ دیگر، از آثار حجاری قرن ششم یزد است که به دلیل اشتراکاتی که در نوع سنگ و حجاری و حتی نام شخصی که دو نمونه آنها را سفارش داده، باید یقین کرد که سنگ یادشده متعلق به حوزه یزد و صد البته مربوط به قدمگاه امام رضا علیه السلام در این شهر بوده است.

این چهار نمونه کتیبه سنگی بدین شرح قابل وصف است.

#### ۱- سنگ روستای فراشاه

مسجد مشهد علی بن موسی الرضا در فراشاه یزد واقع در جاده تفت به ده‌شیر هم کتیبه دارد که نام یکی از امرای خاندان شیعه کاکویه روی آن دیده می‌شود. متن کتیبه از این قرار است:

امر بعمارۀ هذا المشهد المعروف بمشهد علی بن موسی الرضی علیهما السلام العبد المذنب الفقیر الی رحمۀ الله تعالی گرشاسب بن علی بن فرامرز ابن علاءالدوله تقبل الله منه فی شهور سنۀ اثنا عشر و خمس مائۀ. عمل عبدالله بن احمد مرۀ (یادگارهای یزد ۳۸۴/۱)

این گرشاسب بن علی از آل کاکویه بوده و میان سالهای ۴۸۸-۵۱۳ حکومت کرده است.

#### ۲- سنگ مقام متعلق به مسجد فرط

مسجد فرط مسجدی است که در خیابان امام خمینی یزد واقع شده و شهرت به مسجد یا مشهد علی بن موسی الرضا داشته است. به احتمال بسیار زیاد سنگ مقام که در حال حاضر در موزه آستان قدس به عنوان سنگ قبر نگهداری می‌شود، متعلق به مسجد فرط بوده است. متن آن از این قرار است:

هذا مقام الرضا علیه السلام اقبل علی صلواتک و لاتکن من الغافلین شعبان سنۀ ست و خمسمائۀ عمل عبدالله بن احمد مرۀ. امر بعمارۀ المشهد الرضوی علی بن موسی الرضا علیه السلام المذنب الفقیر الی رحمۀ الله ابوالقاسم احمد بن علی بن احمد العلوی الحسینی تقبل الله منه. (یادگارهای یزد: ۹۱۷/۲) (در باره مسجد فرط نگاه کنید: یادگارها ۲۱۰/۲-۲۱۲)

نکته جالب در دو سنگ پیشگفته آن است که هر دو کار عبدالله بن احمد مرۀ بوده و با توجه به تاریخ و نام این شخص، و حتی جنس سنگ، تردید نباید کرد که هر دو، در یک جا تراشیده شده است.

سنگ مقام، پیش از انقلاب به دربار شاه عرضه شده و به دستور شاه، سنگ یادشده همراه با اشیاء دیگر خریداری و به آستان قدس اهداء شده است. (یادگارها ۹۱۵/۲)

### ۳- کتیبه مسجد خرائق

از همین قرن ششم یک کتیبه دیگر هم برای مشهد دیگری از رضا علیه السلام در مسجد خرائق موجود است با این کتیبه:

به تاریخ سنه ست و تسعین و مائه علی بن موسی الرضا اینجا رسیده است و درین مشهد فرو آمد و مقام کرد و به تاریخ سنه اثنی و تسعین و خمسمائه [۵۹۲] مشهد خراب بود و از جهد بوبکر بن علی بن ابی نصر رحمه الله فرمودند و به دست ضعیف پرگناه یوسف بن علی بن محمد بنا واکرده شد.

خدایا بر آن کس رحمت کن کی یک بار قل هو الله به اخلاص در کار آنک فرمود و آنک کرد و آنک خواند کند.

کتبه یوسف بن علی بن محمد فی شهر ربیع الاول سنه خمس و تسعین و خمس مائه.

عامه مردم آن بنا را مشهدک می گویند. (یادگارهای یزد: ۱۷۶/۱-۱۷۷)

### ۴- سنگ موزه فریر گالری واشنگتن

یک سنگ بزرگ دیگر از همان دست در موزه فریر گالری واشنگتن هست که به اعتقاد آقای افشار این سنگ از مسجد قدمگاه یزد (خیابان امام خمینی) که نیمی در خیابان افتاد، دزدیده شده و به امریکا برده شده است. (در باره مسجد قدمگاه بنگرید: یادگارها ۲/۲۷۴)

متن آن کتیبه از قرار است:

امر بعمارۀ هذا المسجد المعروف بمشهد علی بن موسی الرضا علیه السلام العبد المذنب الفقیر الی رحمة الله تعالی جنید بن عمار ... فی سنه سبع و اربعین و خسماۀ.

روی این سنگ اسامی چهارده معصوم هست. (یادگارهای یزد: ۲/۹۱۸)

### نتیجه گیری

بنابراین، این چهار کتیبه سنگی با ارزش از دوران آل کاکویه شیعه در ارتباط با امام رضا علیه السلام داریم که مربوط به چند قدمگاه یا مشهدی است که در یزد بوده است. مشهد در اینجا به معنای زیارتگاه است.

یکی در قدمگاه موجود در فراشاه یزد که سرجایش است.

دوم در موزه آستان قدس که به احتمال بسیار زیاد از مسجد فرط یزد است.

سوم در خرائق که برجای مانده است.

چهارم در فریر گالری واشنگتن که متعلق به مسجدی است به نام قدمگاه در یزد که در حال حاضر آن مسجد هم در خیابان امام خمینی - پهلوی سابق - قرار دارد.

حجّار سنگ اول و دوم یک نفر به نام عبدالله بن احمد مره است.

سنگ چهارم هم که در واشنگتن است به صراحت نام مشهد علی بن موسی الرضا دارد که مربوط به همان مسجد مشهد علی بن موسی الرضا در یزد، یعنی مسجد قدمگاه است. حجّار این سنگ هم احمد بن محمد بن احمد اسک است که در چند سنگ دیگر هم از همان ایام در یزد با حجاری وی هست.

محض یادآوری اشاره می‌کنیم که سنگ قبری متعلق از ابوسعید بن محمد بن احمد کدوک از سال ۵۴۵ موجود است که کار احمد بن محمد ابن اسک دانسته شده و در موزه متروپولیتن نیویورک نگهداری می‌شود (یادگارها: ۹۱۴/۲). لایخی که این سنگ قبر بسیار شبیه به سنگ مقام یا همان سنگ قبر معروف است که تصویرش در جلد سوم یادگارها ص ۱۳۱۳ درج شده است.

این را هم بیفزاییم که خاندان کاکویه یزد که شیعه بودند، به صورت های دیگری هم با توجه به نفوذی که در دوره سلجوقیان داشتند، اهتمام به آبادانی مشهد داشتند. زمانی که در پی اختلاف یک علوی با یکی از فقیهان توس و برپا شدن آشوب میان مردم حرم مطهر رضوی آسیب دید، یکی از افراد این خاندان اقدام به بازسازی آن کرده و باروی شهر را در سال ۵۱۰ می‌سازد. این شخص عضدالدین فرامرز بن علی از همین خاندان کاکویه بود.

شرحی در باره این مطالب را در مقاله آقای سیدی در میراث جاویدان شماره ۳۸ در باره برج و باروی مشهد می‌توانید ملاحظه فرمایید

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/773>

تشیع یا اسلام اعتدالی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۵ / ۱۰ / ۲۱

با گذشت هزار و چهارصد سال از ظهور اسلام، وقتی به گذشته می‌نگریم، جریانها و گرایشها و مذاهب مختلفی را در تاریخ امت اسلامی می‌بینیم که هر کدام روی تفاوت‌هایشان با دیگر گروه‌ها، انگشت می‌نهند. این اختلاف نظرها، هر کدام مبنا و اساس متفاوتی دارد.

برخی از اختلافات، فقهی است و حاصل آن پدید آمدن دهها گرایش فقهی که در میان اهل سنت چهار گرایش و در میان شیعه، فقه اهل بیت با یک گرایش و البته تفاوت در جزئیات برجای مانده و بسیاری از فرقه‌های دیگر از میان رفته است.

برخی دیگر از این اختلافات، کلامی است و حاصلش، مذاهب کلامی متفاوتی که با اسامی گوناگون در شهرها و مناطق مختلف ظاهر شدند. برخی برای قرن‌ها ماندند و بسیاری از آنها در گذر زمان از میان رفتند.

شماری از این اختلاف نظرها، مربوط به فهم روح دین، درک پیام دین و روش تحلیل و تبیین مبانی دین می‌شد. این که دین را عقلی بفهمند یا نقلی صرف. این که دین را عارفانه بفهمند یا صوری. این که دین را متعصبانه و سختگیرانه بفهمند یا سهل‌گیرانه و کارآمد.

همه می‌دانیم که خوارج به گونه‌ای خاص دین را می‌فهمیدند، فهمی سختگیرانه و تکفیری، فهمی که بر اساس آن هر کسی که مرتکب گناه کبیره می‌شد، کافر محسوب می‌شد و حقتش کشتن بود و تقسیم میراثش بدون تردید خلفای اول و دوم هم فهم خاص خود را از دین داشتند که می‌توان با مراجعه به سیره آنان، این خصوصیت را درآورد. بعدها مرجئه و معتزله هم روش‌های خاص خود را در فهم دین داشتند.

قرنها گذشت و بسیاری از فرقه‌های کوچک و بزرگ از میان رفتند. اکنون دیگر نامی از مرجئه و معتزله در میان نیست، چنان که بسیاری از مذاهب فقهی هم از میان رفته است.

تقریباً می‌توان گفت که از پس از حمله مغول و نابودی بغداد، دنیای اسلام به سمت یک تصفیه اساسی در خود پیش رفت و با پشت سر گذاشتن آن اختلافات و فرقه‌گرایی‌ها، خود را برای تقسیم بر دو شدن میان دنیای تسنن و دنیای تشیع آماده ساخت.

رسیدن به این نقطه، حاصل جدالهای فراوانی بود که در میان فرقه های داخل تشیع یا تسنن رخ داده بود. آنچه نگه داشتنی بود ماند و آنچه دوراندختنی بود، به کناری گذاشته شد.

راستی چرا میراث فلسفی جهان اسلام که روزگاری در فرقه های متعدد و حتی میان سنیان وجود داشت، از آن دایره رخت بر بست و تنها در شاخه تشیع به راه خود را ادامه داد؟

چرا در میراث شیعه، کتابی چونان نهج البلاغه پدید آمد که سرتاسر آن عقل و فهم و استدلال است اما در میراث اهل تسنن هیچ چنین کتابی و اندیشه ای که محصول آن باشد، دیده نشد؟ در آنجا فقط کتابهای حدیث آن هم کتابهایی که با فیلتر سنیان اهل حدیث و ضد بدعت - یعنی ضد تمام فرقه های عقل گرا - تصیفه شده بود، باقی ماند و حفظ شد و رسالت مهم یک طلبه، فقط حفظ آن احادیث و تأمل در آنها آن هم به شکل صوری بود.

هیچ گاه این نص تاریخی را فراموش نمی کنم که کسی از احمد بن حنبل در باره حدیث غدیر پرسید و او گفت فقط آن را حفظ کن اما لزومی ندارد در آن تأمل کنی. سخن احمد در پاسخ احمد بن حمید مشکانی که نظر او را در باره حدیث غدیر پرسید این بود: لا تکلم فی هذا و دع الحدیث کما جاء (بنگرید، السنه، ابن خلال، ج ، ص ۳۴۶-۳۴۷)

چرا در تشیع تفکر مستقل این اندازه ارزشمند است اما در تسنن رسمی، جز حفظ کردن قرآن و از بر کردن احادیث صحیح بخاری و تکرار عبارات گذشتگان، اندیشه و تفکری دیده نمی شود؟

چرا هنوز در دانشگاه اسلامی مدینه و دانشگاه الازهر، چیزی به عنوان فلسفه اسلامی وجود ندارد؟

اینها باید پاسخ روشنی داشته باشد. پاسخ را در دو بعد مطرح می کنیم:

الف: بعد فکری

در بعد فکری و از چشم اندیشگی، تشیع ، جایگاهی بلند و در عین حال فراخ ، برای اندیشیدن و تفکر قائل بوده و همیشه تلاش کرده است تا مخالفان را تحمل کرده و آنان را در کنار خود داشته باشد در حالی که جریان مقابل، جریانی ضد اندیشه بوده و همیشه به اهل ظاهر بودن و معیار قرار دادن ظاهر حدیث و مخالفت با عقل و فلسفه شهرت داشته و افتخار می کرده است.

البته برخی از جریان های حاشیه ای تسنن، در قرون نخستین اسلامی اظهار تمایل به تفکر و فلسفه داشته است، اما اساس و ذات آن، فاقد این خصلت بوده و در نهایت هم، فلسفه را به عنوان یک عضو زاید، از خود بیرون انداخت و تا به امروز هم، آموزشگاه های سنتی آن، بشدت از این امر پرهیز دارد.

جریان تسنن همیشه نحله های فکری آزاد منش را به عنوان جریان های انحرافی و حتی وابسته به تشیع و با عناوینی چون اهل بدعت معرفی کرده و از هر گونه اندیشه عقلی به عنوان تأویل گرایی پرهیز می کرده است. این جریان، هیچ گاه تفسیر آیات متشابه را بر نمی تافته و علاقه مند بوده است تا همچنان بر ظاهر آن پای بند مانده و جز آن را انحراف بداند. ظاهرینی و حدیث گرایی افراطی، اساس و باطن جریان مخالف است. حدیث گرایی آن هم احادیثی که نباید کمترین اثری از آثار تشیع را در خود داشته باشد، مبنای این تفکر است.

تشیع، با داشتن چهره های زبده فکری و اندیشگی در تاریخ خود، دامنه ای فراخ را برای اندیشیدن ایجاد کرده است. درست به همین دلیل، توانسته است میراث عظیم فلسفه اسلامی قرون نخستین را در خود نگاه دارد و درست زمانی که دیگران به هر شکل، از فلسفیدن گریزان بودند، حوزه های علمی شیعه را به عنوان پایگاهی برای اندیشیدن و بالیدن فلسفه مهیا سازد. معتزله میراثشان را در شیعه به ودیعت نهادند چون هیچ ظرف دیگری طاقت و تحمل آن را نداشت.

پدید آمدن نهج البلاغه در فرهنگ شیعه، به اعتبار عقلانیت و تفکری که در این کتاب وجود دارد، یک نقطه اوج به حساب می آید. این کتاب البته می توانست آثاری بیش از این که دارد در فرهنگ شیعه برجای بگذارد، اما با این همه، اعتبار این کتاب در میان شیعه، نشانگر حضور روح غدیر در فرهنگ شیعه است.

تفاوت توحید شیعه که در کلمات امام علی (ع) و احادیث اهل بیت تجلی یافته، با توحید و خدانشناسی دیگران که بر پایه مشتی روایات تشبیه و تجسیم است، تفاوتی است که میان اسلام علوی با روح غدیر با جریان مخالف خود دارد.

همین روح را در فرهنگ دعا در شیعه می توان سراغ گرفت. دعای عرفه، جوشن، کمیل، ابو حمزه و بسیاری از دعا های دیگر، نوعی عرفان مثبت شیعی است که بی مانند است. نقشی که این ادعیه به لحاظ معرفتی و عبادی در شیعه دارد، و باید از آن به عنوان حضور روح غدیر در شیعه یاد کرد، از آن مذهبی نه فقط در حد یک مذهب اصطلاحی، بلکه در حد یک فلسفه زندگی ساخته است.



این امر ریشه در فرهنگ شیعه داشت که تمایل به سازش و مدارا با مخالفان داشت. ائمه (ع) از شیعیان خواسته بودند که به اصل تقیه مداراتی عمل کنند. تقیه مداراتی جز تقیه خوفیه است که کسی از ترس تقیه می کند. اینجا مقصود تقیه برای رعایت حرمت و از روی مداراست. در حالی که روایات بیشماری در کتب حدیثی شیعه در باره نماز خواندن با اهل سنت وجود دارد، حتی روایت یا فتوا به سنیان اجازه نمی دهد که پشت سر یک شیعه نماز بخوانند.

پدید آمدن متفکرانی مانند شیخ بهایی در شیعه که معتقد بود از ادیان دیگر، افرادی که جاهل قاصر هستند لزوماً به جهنم نمی روند، فقط می تواند ناشی از اندیشه تحمل پذیری باشد که برای عقل انسانی هم اعتبار و ارزشی قائل است و همه چیز را به دست جبر زمانه نمی دهد.

ب: بعد تاریخی

اما از دید تاریخی باید گفت، دوران تسلط شیعه در ایران و عراق، یکی از بارورترین دوره های فکری در تاریخ تمدن اسلامی است. یک صد سال حکومت آل بویه در بغداد و ایران، دورانی است که نامش را عصر رنسانس اسلامی گذارند. آمدن ترکان سلجوقی و غزنوی دوران ضربه زدن به این فرهنگ است. گرچه در همین ادوار هم شیعیان با نفوذ در مراکز اداری، خدمات شایان فرهنگی کردند.

یک نکته مهم در باره دولت های شیعه به نظر من آن است که به لحاظ مذهبی، متعصب نبوده اند.

این مطلب را در باره دولتهای آل بویه، حمدانیان، فاطمیان و زیدیان یمن به خوبی می توانیم تجربه کنیم. صاحب بن عباد شیعه آن قدر وسعت مشرب داشت که قاضی عبدالجبار را که کتاب علیه شیعه می نوشت به عنوان قاضی القضاات منصوب کرده بود. چه کسی این تحمل را دارد؟ این قاضی حتی در تشییع جنازه صاحب بن عباد حاضر نشد!

فاطمیان مصر نزدیک دوپست و پنجاه سال حکومت کردند اما هیچ کس نمی تواند نشان دهد که آنان کسی را به اجبار به مذهب خود درآورده باشند. این در حالی بود که آنان برای تبلیغ مذهب خود در تمام نقاط جهان اسلام تلاش می کردند.

در دوران آل بویه هم همین رویه را سراغ داریم. هیچ کس در قدرت آنان در زمان تسلط بر بغداد تردید ندارد. هیچ کس نمی تواند منکر قدرت بی چون و چرای عضدالدوله در بغداد باشد. آنان در شهرهای مختلف ایران مانند شیراز و اصفهان و ری هم تسلط داشتند. اما منهای آن که علاقه مند بودند فضا را برای شیعیان

تحت فشار هموار کنند تا بتوانند شعائر خود را برپای دارند، نه خلیفه عباسی را برداشتند، نه برای سنیان، قاضی شیعه منصوب کردند و نه فکر خویش را به دیگران تحمیل کردند.

این در حالی است که تعصبات مذهبی دوره غزنوی علیه شیعیان ری و نابودن کردن آنان و کتابخانه هایشان در تمام تواریخ انباشته است.

تحمل صاحب بن عباد چنین بود و تحمل سلطان غزنوی با شیعیان و معتزلیان ری که به دستور خلیفه سنی همه را قتل عام کرد و با افتخار به خلیفه عباسی به نام القادر، نامه نوشت و فرمان سلطنت گرفت، چنان.

دولت حمدانیان که مانند سد سکندر برابر صلیبیان ایستاده بود و قدرتی بسیار بزرگ به شمار می رفت، دولتی شیعه بود که مشکلات فقهی اش را با شیخ مفید در میان می گذاشت. اما همین دولت، هیچ سیاست متعصبانه مذهبی نداشت.

اکنون بگذارید و بنگرید که دولت ایوبیان و ممالیک با شیعیان شام چه کردند. روزگاری که بخش عمده شام که قبایل عرب بودند مذهب شیعه داشتند، و شهر حلب یکپارچه در اختیارشان بود، و روزگاری که دولت فاطمیان رو به ضعف نهاده بود، همین دولت ایوبی به جنگ شیعیان رفت و هیچ کس را در آن دیار باقی نگذاشت. امروزه فقط چند روستا در حاشیه حلب بر مذهب شیعه باقی مانده اند.

اگر دست ایوبیان به لبنان و بعلبک رسیده بود، امروزه یک شیعه در آن دیار هم نبود.

اگر کسی از فقیهان و قاضیان آن روزگار شهر شیعی حلب، کسی فتوای تندی بر ضد سنیان یافت، نمونه ای نشان دهد. اما برابر آن، صدها برگ فتوا و مطلب از ابن تیمیه که امروز سمبل تسنن در مصر و عربستان و بسیاری از نقاط در تکفیر سایر فرقه ها در دست است. نه فقط فلسفه از نظر او محکوم است که کتاب علیه منطبق هم می نویسد. امروز، تمام گروه های تکفیری و وهابی افتخارشان انتساب به افکار ابن تیمیه است.

به نظرم حتی دولت صفوی هم - منهای درگیری های عصر نخست خود که بانی و باعث آن هم عثمانی ها و حمله سلطان سلیم بود که بیش از هزار کیلومتر راه برای حمله به این دولت و شهر تبریز آمده بود - دولتی است که در طول حکومت خود با شهروندان سنی خود برخوردی متعادل دارد. این دولت دویست سال، سنیان ایران را تحمل کرده و هیچ نوع فشار و حمله ای برای وادار کردن آنان به پذیرش مذهب شیعه نداشت.

این سلطان سلیم سنی و مدافع تسنن، بیش از دویست هزار نفر سنی را در شامات و مصر کشت تا دولت ممالیک را سرنگون کرد و افتخار خادم الحرمینی یافت. چه کسی جنایات سلیم را در کتشار مسلمانان سنی

فراموش می کند؟ این علاوه بر قتل عام شیعیان در آناتولی بود. و علاوه بر آن که تمام مردان فامیل را کشت تا مبادا کسی برابرش سبز شود.

اگر کسی در تاریخ دوره صفوی - باز تأکید می کنم منهای عصر اول که شیعه کشی در آن سوی هم رواجی کامل داشت - و قاجار، فشاری از ناحیه دولت مرکزی روی سنیان سراغ دارد می تواند، ما را هم به آن ارجاع دهد.

در قرن دوازدهم، نادرشاه تمام تلاش خود را کرد تا به رغم همه کارهایی که در محدود کردن مذهب شیعه انجام می دهد، اجازه بگیرد که امام جماعت مذهب جعفری هم در کنار مذاهب دیگر در مسجد الحرام نماز بخواند و تشیع در حد یک فرقه فقهی کنار مذاهب دیگر باشد، اما کوچکترین امتیازی به دست نیاورد.

و اکنون، سالهاست که جمهوری اسلامی به رغم همه قدرت و توانی که دارد، نه تنها روی شعار وحدت مسلمانان تکیه کرده، و نه تنها رهبر این نظام، در نخستین روزهای حکومتش، جواز اقامه نماز را پشت سر امام جماعت مسجد الحرام و مسجد النبی داده، و نه تنها در برابر افراط گری های مخالفان با دوستی و محبت برخورد کرده، در داخل، نهایت تلاش خود را برای رعایت حقوق سنیان به کار گرفته است. شگفت آن که دوستی که امسال (۱۳۸۵) به دیدن مسوول امر به معروف و نهی از منکر در مکه رفته بود، تعریف کرد که او گفت چرا زایران ایرانی در نماز جماعت مسجد الحرام شرکت نمی کنند. ایشان گفت: به او گفتم، اکنون بیست و هشت سال است که امام خمینی اقامه جماعت را در هتل ها ممنوع کرده و زایران ایرانی در مسجد الحرام نماز را به جماعت می خوانند. تو چه مسوولی هستی که در طول این سالها این حقیقت را در نیافته ای و بر چنین مسندی نشسته ای؟

مقایسه فشارهایی که طی صد سال گذشته از سوی سعودی بر شیعیان آن کشور وجود داشته و یا در عراق با رفتار وحشتناک عثمانی ها و دوره پادشاهی و بعثی بر ضد شیعیان اعمال شده، با رفتاری که جمهوری اسلامی و حتی در دوران پهلوی و قاجار و صفوی با سنیان داشته، می تواند نشان دهد که دولت های شیعه تا چه اندازه معتدل بوده اند.

حتی رهبران شیعه در اوج فشار عثمانی علیه شیعه، باز هم در وقت فشار انگلیسی ها علیه آن دولت، شعار اتحاد اسلام را قبول کردند و بیانیه در دفاع از دولت عثمانی دادند.

امروزه می تواند ظاهر بینی دولت سعودی را در قالب یک نظام سنی وابسته به امریکا و القاعده را به عنوان یک سازمان سنی مخالف قدرت ها، رفتارشان را محک و معیاری برای سنجش اسلام منهای روح غدیر مورد

بررسی قرار داد. اگر کسانی خود را مفتخر می کنند که دولت بعثی عراق هم به ریاست صدام یک دولت سنی بوده است، باید آن را هم بر آن تجربه گذشته در سختگیری بر مخالفان از نوع حجاجی آن بیفزایند. در این نگاه از امویان هم دفاع می شود کما این که ابن تیمیه از آنان هم دفاع می کرد.

البته سنیان معتدل فراوانی در مصر و شمال افریقا هستند، به خصوص سنیانی که متأثر از عقاید عارفانه اند و نباید مورد غفلت قرار گیرند. همین طور سنیان معتدل فراوانی هم در هند و پاکستان و نقاط دیگر هستند. وحدت با اینان که نشانه هایی از اسلام اعتدالی دارند، امری ممکن و حتمی است.

بسیاری از کسانی هم که نان خور وهابی ها بوده اند امروز از رفتارهای تند آنان سرخورده شده و دگم بودن و قشری بودن آنان را مطرح کرده و به صراحت معتقدند که القاعده زائیده رفتارهای قشری گری تند وهابی ها و سعودی هاست. این سنیان که از قضا اکثریت سنیان اما مستضعفانی هستند که تحت تأثیر پولهای وهابی ها هستند، می توانند صورتی از اسلام علوی و اعتدالی را که در خود داشته باشند.

بدون تردید باید به اتحاد با آنان برای نجات اسلام دل بست و تلاش کرد و الا اسلام وهابی آبرویی برای اسلام باقی نخواهد گذاشت، چنان که القاعده به عنوان سمبل این اسلام افراطی طی این چند سال آبروی اسلام را در معرض خطر قرار داده است. این روزها کار به جایی رسیده که در این اسلام، صدام هم اسباب افتخار شده است.

امروز تشیع امام خمینی را می پرورد که باور عمیق به وحدت اسلامی دارد و تمام آرزویش اتحاد عالم اسلام برابر اسرائیل و برای نجات فلسطین است. کسی که دادن پول را به هر نحو به فلسطینیان سنی روا می شمرد و مهم ترین هدفش پس از درآوردن ایران از دست پهلوی، نجات فلسطین بود. به نظرم او این مطلب را از متن تشیع استخراج کرده بود. او دست پرورده این تفکر بود. این همان راهی است که اکنون هم ایران دنبال می کند.

امروز تشیع آیت الله سیستانی را می پرورد که با تمام وجود برای حفظ حقوق همه طوایف در عراق تلاش کرده و تا به امروز حاضر نشده است نیم سطر فتوا بر ضد سنیان بدهد. اما حتی معتدل ترین رهبر سنیان مثل قرضاوی، از پس از واقعه سامرا، یکسره علیه شیعیان سخنرانی کرده و در خطبه نماز جمعه اش در دومین جمعه پس از اعدام صدام از او دفاع کرده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/781>

## ابوالسعادات شفروه عالم شیعه امامی اصفهان در قرن هفتم هجری و یادداشتی در باره حمله مغول به اصفهان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۱۱ / ۱۳۸۵

ابوالسعادات اسعد بن قاهر شفروه عالم شیعه اصفهانی

در قرن هفتم هجری

و یادداشتی در باره حمله مغول به اصفهان در سال ۳۴

جمع آوری فضائل اهل بیت (ع) در اصفهان قرن ششم و نیمه نخست قرن هفتم، حرکت جدیدی بود که در اصفهان سابقه طولانی نداشت. این حرکت شاید برای نخستین بار توسط ابونعیم اصفهانی باب شد و بعد از آن ادامه یافت. برخی از محصولات این حرکت برجای مانده و برخی هم از میان رفته است. نگاهی به آثار عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ می-تواند گوشه ای از این حرکت علمی را نشان دهد. به نظر می-رسد می بایست این خط سیر مورد بررسی دقیق قرار گیرد.

مؤلفان برخی از این آثار، از اهل سنت و برخی مانند عماد طبری از عالمان شیعه بودند.

مورد فعلی ما، یک شیعه امامی است که فضائل را از طرق خاص خود در این شهر و احیانا نجف فراهم آورده است. این اثر باید مربوط به پس از سال ۶۳۴ باشد. در ۲۲ رمضان این سال بود که اصفهان مورد تهاجم مغولان قرار گرفت و نبرد سهمگینی میان جلال-الدین خوارزمشاه و مغولان واقع شد که به شکست سپاه خوارزمشاهی منجر شد. در سال بعد جلال-الدین توانست مغولان را شکست داده و اصفهان را از چنگ آنان درآورد.[۱]

پیش از آن دو بخش شهر یعنی جویباره و دردشت سخت به هم درآویخته و شهر میان نزاع آنان و نزاع حنفیان و شافعیان، به شدت آسیب دیده بود. اشعار کمال الدین اصفهانی شاعر برجسته این دوره، وصف آن روز اصفهان در سالهای پیش از حمله مغول است:

تا که دردشت هست و جوباره نیست از کوشش و کشش چاره

ای خداوند هفت سیاره پادشاهی فرست خونخواره

تا که دردشت چو دشت کند جوی خون آرد از جوباره

یکی از آثاری که در زمینه فضائل اهل بیت (ع) بر اساس مکتب اصفهان این دوره نوشته شده - گرچه محل تألیف آن در عراق عرب انجام شده - کتاب مطلع الصباحتین و مجمع الفصاحتین از ابوالسعادات اسعد بن عبدالقاهر شفره اصفهانی از عالمان قرن هفتم هجری است. در باره شفره احتمالات متعددی داده شده است که از آن جمله شکل تغییر یافته آن روستایی است که امروزه به نام فزوه در شرق اصفهان وجود دارد. این یک احتمال است. در تاریخ طبرستان (ص ۱۱۹-۱۲۰) از «فضات اصفهان و قبیله شفره» یاد شده است. هرچه هست، اصل و اساس ابوالسعادات از همین شهر بوده است.

آقای صدرائی نیا مقاله ای در باره این کتاب در مجله علوم حدیث ش ۴ نوشتند و اخیرا (سال ۱۳۸۵) این کتاب به کوشش سید صادق اشکوری توسط پژوهشگاه علوم انسانی ضمن ۴۶۴ صفحه منتشر شده است. مقدمه مختصری هم در آغاز آن در شرح حال مؤلف و آثار وی آمده است. اجمالا اشاره کنیم که ابن طاوس با اشاره به این که کتاب «تفسیر محمد بن ماهیار» را از طریق همین اسعد بن عبدالقاهر روایت کرده می نویسد که وی در سال ۶۳۵ به بغداد آمده و در خانه ابن طاوس در سمت غربی بغداد بر وی وارد شده است. [۲]

ابن فوطی در باره این مؤلف می-نویسد: عمادالدین أبو الفضل أسعد بن عبدالقاهر بن شَفْرَوَة الإصفهانی الأديب من البيت المعروف بالشعر والأدب والتبحر في لغات العرب وله ديوان بالفارسية. سپس دو بیت شعر عربی از او آورده است. [۳] در باره وی مطالب دیگری هم در منابع آمده است که مقاله حاضر متکفل بیان آنها نیست.

کتاب حاوی فضائل امام علی علیه السلام و اهل بیت و به طور خاص مشابَهت فرمایشات رسول خدا صلی الله علیه وآله و امام علی علیه السلام است که در شانزده باب و باب اخیر آن هم در باره دعا است. در این کتاب از نظر تقسیم ابواب هم کاری ابتکاری صورت گرفته است. مثلا باب نهم احادیثی است که اول آنها حرف «لیس» آمده است. باب هفتم احادیثی است که «ایاک» در اول آنها آمده است. و باب پانزدهم احادیثی است که حرف «لو» در ابتدای آنها آمده است.

احادیث این کتاب بر اساس آنچه که مؤلف در مقدمه آورده (ص ۶۳) احادیث مشابَهی است که لفظا یا معنا از رسول خدا (ص) و امام علی (ع) رسیده و وی همه آنها را دو کتاب الشهاب قضاعی و نهج البلاغه برگرفته است. البته از مآخذ دیگر هم استفاده کرده است. وی اسناد روایات را نیاورده و هر حدیث با قال محمد (ص)

یا قال علی (ع) آغاز می شود. وی این مطلب را در خاتمه هم بیان کرده و افزوده است که برخی از روایاتی هم که در صحیح سبعة هم بوده، در این کتاب آورده است. (ص ۴۰۶)

مقدمه کتاب با چند حدیث آغاز شده است. حدیث «محمد وعلی من شجرة واحدة» حدیث «خلق محمد و علی قبل خلق آدم علیه السلام» «حدیث خاصف النعل» و حدیث «علی بمنزلة رأس رسول الله صلی الله علیه وآله» و حدیث «من جحد علیا علیه السلام فقد كفر» و گفتاری دو صفحه‌ای در باره «تشابه کلام النبی والوصی» که گویا عنوان از مصحح است.

حضور چنین عالم شیعه‌ای در اصفهان آن هم با نفوذی که در حاکم این شهر داشته و صاحب شغلی بلند مرتبه بوده که البته از آن یاد نمی کند، نکته‌ای است که می‌تواند در شناخت تشیع در این شهر نیز اهمیت داشته باشد. تشیع امامی وی از رساله شرح الولاء او و ارتباط و نسبتش با عالمان شیعه وقت از استادان یا شاگردانش آشکار است.

در این میان و در اینجا، مهم برای ما مقدمه دو صفحه‌ای مؤلف پس از نقل احادیث پیشگفته است. مطلبی که اشارتی است به حمله مغول به اصفهان و نقشی که مؤلف در این میان بر عهده داشته است.

این نکته به خصوص از این زاویه اهمیت دارد که وی به عنوان یک شیعه امامی، به هیچ روی و حتی به قیمت از دست دادن تمام دارایی و مشاغلش، حاضر نشده است در مقطع حمله مغولان، به گونه‌ای رفتار کند که بوی همکاری با آنان را بدهد. این در حالی است که موقعیت مهمی در شهر داشته و در نهایت پس از وانهادن همه چیز، به سمت عراق عرب و مشهد امیر مؤمنان (ع) رفته است.

وی در ابتدا اشاره به چند عنوان کتاب خود در باب فضائل دارد و از آنها یاد می‌کند:

۱. جوامع الدلائل فی مجامع الفضائل

۲. توجیه السؤالات فی تقریر الاشکالات

۳. شرح الولاء فی شرح الدعاء

۴. فضیلة الحسین و فضله و شکایت و مصیبت و قتله

۵. الفائق علی الاربعین فی فضائل امیر المؤمنین

سپس می‌افزاید، مؤلف در این راه موی خود را سپید کرد و جسمش را ضعیف ساخت. اکنون هم عمرش رو به پایان نهاده، بهتر است که دیگر چشم از دنیا بپوشد و به آخرت بیندیشد و با کارهای نیک اعمال بد

گذشته خود را جبران کند و به خشوع و نماز شب و روزه روز روی آورد و باب عتاب الهی را به روی خود بگشاید.

در چنین شرایطی مؤلف می گوید، علاقه-مند بوده است تا سالهای آخر عمر را در مشهد امیرالمؤمنین سپری کند و این کارها را در آنجا یا یکی دیگر از مشاهد ائمه معصومین (ع) انجام دهد.

در این افکار و اندیشه ها بوده است که یکباره ورق برگشته است. با حمله کفار مغول ظلمت همه جا را گرفته و از چپ و راست هجومشان بر مردم آغاز گشته و همه چیز را در هم ریخته است. بدین ترتیب ورق برگشته و اسلام سرشکسته شده و بت پرستی برآمده و خانواده ها از هم پاشیده و دلها بهم ریخته و مردم در دریای حیرت غرق گشته-اند و در میان طوفانی از فتنه-ها پراکنده شده-اند. امید آنان تنها به رحمت الهی بوده و هیچ حامی جز رسول و وصی و خلف صالح او یعنی مهدی (ع) برای مردم نمانده است (۶۵-۶۶).

در اینجا روایتی را از بخاری در باره فتنه-ها و راه رهایی از آن آورده است. وی مصداق روشن توصیه حضرت رسول (ص) را در این روایت به مردم، دایر بر این که در فتنه باید ملازم جماعت مسلمین و امام آنان باشند، مصداقی از تمسک مردم به خلف صالح او یعنی حضرت منتظر القائم (ع) دانسته است که جامع خصائص نبوت و فتوت و مستکمل رسالت و امامت است. امامی که می باید زمین را پس از آن که از ظلم و جور پر شد، پر از قسط و عدل کند. وی پس از شرح مختصر حدیث نقل شده بخاری، حدیثی هم در باره «قصه بکاء فاطمه» آورده و این که در آن هم اشاره ای به ظهور مهدی (ع) و برخی از فتنه ها شده است (ص ۶۹ - ۷۴) این زمان هنوز اوضاع آرام بوده و او مصمم می شود تا سمت مشاهد معظمه برود. زمانی که قصد عزیمت می کند، بر خود لازم می شمرد تا از مخدوم خودش که از او با عنوان «مخدوم العراق» یاد می کند، اما نامش را ذکر نمی کند، اذن بگیرد. چه بدون اجازه وی نمی توانسته است دست به این کار بزند. وقتی از وی اجازت می خواهد، او نمی پذیرد و وی به اجبار ماندگار می شود. این وضعیت برای سه سال ادامه یافته است.

در این زمان است که سپاه کفار با تمام توان که همان طایفه تاتاران بودند به اصفهان که مسکن و مسقط الرأس مؤلف ما بوده و اهل و اولاد و نزدیکان و احفاد و دوستانش در آنجا بوده-اند وارد شدند و مشغول به تخریب شهر و تعدیب مردم و به استیصال کشاندن شهر شدند. این باید در سال ۶۳۴ باشد.

در این وقت، مؤلف ما در قلعه رشاقیه در کنار مخدومش بوده است (ص ۷۵)، آن هم بسیار مضطرب و به خاطر اهل و عیال آشفته و نگران. وی هر آنچه که تا این زمان از زندگی و مال و اموال فراهم آورده بوده، در معرض خطر و صدمه «ملاعین الکفار و مخاذیل التتار» می-دیده است. وی چاره ای جز تحمل و تسکین خود



تا حد توان نداشته است، کاری که عمل به حدیث رسول (ص) را می-طلبیده که فرمود: «تفرّغوا من هموم الدنيا ما استطعتم». به اختصار آن که خود را به بی خیالی بزنید.

در این حال و هوا بوده است که یک مرتبه، مخدومش از وی خواسته است تا نزد «زعیم الکفار» برود و نامه و پیام او را برساند. این پیام، پیام عذرخواهی و اظهار اخلاص و جمع آوری سپاهش در حضور او و سان دیدنش از سپاه و درخواست برخی از امور و عرض تهنیت بوده است.

نویسنده با طرح این مسأله، ترس بر جانش مستولی شده است. وی می گوید: به خود گفتم، سبحان الله از انسان های ضعیف الایمان و کسانی که تن به ظلم و عدوان داده و به کفر و طغیان کمک می کنند و در دین اسلام سستی می ورزند و شأن دشمنان اسلام را بزرگ می شمردند و رضایت آنان را بر رضایت الهی ترجیح می دهند. وقتی اجازه در کار خیر می خواستیم ندادند و اکنون دستور می-دهند که به یاری کفار بروند و چندان بی-مبالا شده-اند که گویی برای دنیا خلق شده-اند و به طاعت کفار فرمان داده شده-اند. در این وقت مرتب به دنبال من می فرستاد و گاه با وعده و وعید تا من مضطر شده و گفتم:

ای امیر! دستور تو برای قتل و اهانت و هلاکت من و نابودی اصل و اساس من و هر کاری که با من انجام دهی برای من بهتر است از این که چشم من به آن کفار بیفتد و گوشم صدای آنان را بشنود و خیال آنان بر خاطر من افتد و یادشان بر زبانم. من در اختیار تو هستم هرچه می خواهی انجام ده.

در این وقت، حاکم با کلام فصیح و «قول فصیح» بر او خشمگین شد و در حال او را حبس کرد و از کار عزلش نمود و از جایگاه بلندی که داشت، پایین کشید و باقی اموالی که در اختیارش بوده از وی گرفت و هرآنچه از چهارپا و اسباب داشت از دست وی در آن که هیچ چیزی در دستش نماند.

اما ضعیفی که در اینچنین شدت و فشاری قرار گرفت، لحظه به لحظه در انتظار الطاف خفیه الهی است و توقع آن دارد تا از صنع آشکار الهی چیزی بدو برسد و البته در حال، گرفتار احتجاج و لجاج درونی هم هست و دایم از شر و کید شیطان به خدا پناه می برد.

این ضعیف شبانه روز پناه به امیر المؤمنین می برد تا آن که شبی امیرمؤمنان (ع) به خوابش آمد در حالی که شمشیری کشیده در دست داشت و به حاکم می-گفت: چرا با من صاف و صادق نیستی و تا کی؟ او را رها کن و الا گردنت را با شمشیر خواهیم زد.

در این وقت از خواب بیدار شد و در حال، مخدوم کسی را نزد وی فرستاده به معافیت و ملاطفت با وی برآمده و وعده کرد تا اسباب و اثاثیه را به او بازگرداند و کارهایی را که از دستش گرفته شده به او پس دهد و گذشته را جبران کند و حتی زیاده به او بدهد.

در این وقت، این ضعیف سخنش را باز مطرح کرده گفت: شما و همه کسان دیگر در عراق - یعنی عراق عجم - از بزرگ و کوچک می دانند که من از سه سال پیش به این طرف قصد زیارت مشهد امیر المؤمنین (ع) را داشتم و با چیزی جز آن راضی نمی شوم.

در این حال برای مخدوم، راهی جز خلاص کردن وی نماند. این ضعیف هم از قلعه فرود آمد، بدون آن که به راست و چپ توجهی داشته باشد و جستجویی در اوضاع و احوال داشته باشد و مالی بردارد.

این ضعیف، وحشت راه و تنهایی و فراق دوستان و دوری سفر و اندکی یاور و فراوانی دشمن را چه از کسانی که حسن نیت داشتند یا سوء نیت تحمل کرد، زیرا ترس برای دینش بیش از ترس بر خودش بود، چنان که نابود شدن خودش راحت تر از هلاک کردن دینش بود. بنابراین خود و خانواده اش به سوی امیر مؤمنان (ع) و خلف صالحش مهدی (ع) هجرت کرد چنان که مهاجران بسوی رسول الله (ص) هجرت کردند. و هجرت البته به همان شکل نخستش باقی است، چنان که امام علی (ع) فرمود: فالهجرة قائمة علی حدّها الاول.

از آنجایی که این هجرت ریشه در یک معجزه بزرگ و لطف فراوان بود، عنایت امیر مؤمنان (ع) در حق من ظاهر گشت و نزد خاص و عام مشهور گشت، بر من لازم بود تا برای به جای آوردن شکرش، این مطالب در اینجا بنویسم و یادی از آن فضل و احسان فراوان بکنم و ابراز افتخار به آن نعمت وافر و اصل بکنم تا دیگران بدانند که حضرتش از حرکات و سکنات مؤمنان و درخواست کمکی که از او می کنند غافل نیست و آنان در هر کجا، در مغرب و مشرق زمین باشند، در شدت و راحتی، در نعمت و سختی، مشمول عنایت او هستند و به فریادشان می رسد (ص ۸۰).

وی در سطور پایانی کتاب هم نسبت به اوضاع آشفته زمانش اشارتی دارد که شعله های آتش زبانه کشیده آنچنان که خاموش نمی شود و افکار آشفته گشته و چشمها حیران گشته و استعدادها خاموش شده و تفکر و تأمل از میان است «و تغیرت البلاد و تحیر العباد و تکدرت المشارب و تعسرت المطالب حتی تفرق منا کان مجتمعا و تشتت عنا ما کان مؤتلفا». (ص ۴۰۶).

در مقدمه اشاره شد که ابن طاوس خبر داده است که او در سال ۶۳۵ وارد بغداد شده است. برخی محتمل چنان می دانند که وی در سال ۶۴۰ از دنیا رفته است.

منابع:

[۱] تاریخ الاسلام ذهبی: ۲۱/۴۵، ۲۸

[۲] ریاض العلماء: ۸۲/۱

[۳] مجمع الآداب فی معجم الألقاب، ابن فوطی، با تحقیق محمد الکاظم: ۳۳/۲ (شرح حال شماره ۹۸۲)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/795>

## تمسک به سنت نبوی برای مخالفت با حکمت الهی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۱ / ۱۲ / ۱۳۸۵

چکیده: آیا تمسک به حدیث رسول (ص) با «حکمت» به معنای جریان عقلی در تاریخ اسلام، سازگار است یا خیر؟

به نظر می‌رسد دو مکتب در این ارتباط وجود دارد.

نخست مکتبی که تحت عنوان مذهب اهل حدیث شناخته شده و بر این باور است که پیروی از حدیث و تمسک به کتاب و سنت، با رها کردن عقل برای اندیشیدن سازگاری ندارد. در این مکتب اصل چنین است که همه چیز را باید از حدیث گرفت و تنها در دایره ظواهر پیش رفت. این جریان، مخالفان خود را اهل بدعت می‌نامد و آن را مفهومی شامل تمامی مخالفان مذهب اهل حدیث و حتی شامل سنیانی می‌داند که اهل کلام و رأی هستند. دایره این نگاه بسیار وسیع بوده و از فقه تا عقاید را شامل می‌شود.

دوم مخالفان آن نظریه که باید نامشان را طرفداران مکتب حکمت نامید. این جماعت تمسک به حدیث نبوی را مخالف با حکمت نمی‌دانند و راه کلام و عقل را در دین مفتوح می‌بینند.

این دو جریان از زمان صحابه وجود داشته و حتی به نوعی باید گفت مبانی آن توسط برخی از صحابه طراحی شده است.

در دوره نخست یعنی چند دهه اول، حتی کسانی که در آن روزگار حدیث را نمی‌پذیرفتند نوع تلقی شان از قرآن چنان بود که باید به ظواهر آن بسنده کرد و چیزی ضمیمه آن نساخت. بعدها که حدیث مقبولشان واقع شد باز هم حرکت ظاهرینی را ادامه دادند و این بار به صورت افراط به حدیث تمسک کردند.

سمبل مکتب حکمت در میان صحابه امام علی (ع) است. امام علی (ع) دفاع از سنت و حکمت به صورت همراه و همزمان است. وی به رغم آن که به شدت طرفدار سیره نبوی و پیروی از آن است، اما بخش عمده چیزی که از آن به عنوان «حکمت» یاد می‌شود ریشه در آموزه های وی دارد.

این مقاله عهده دار شرح این مطلب است که جریانی که جریان غالب در جهان اسلام در بخش اسلام سنی شده است، از دیرباز سنت را بهانه ای برای نفی حکمت قرار داده است، در حالی که جریانی دیگر، دقیقا روی این نکته پافشاری دارد که تمسک به سنت وقتی محقق می شود که جایی برای حکمت و تأمل در دین نماند.

این بحث را عمدتا بر پایه کتاب شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعه از ابوالقاسم هبه الله بن حسن بن منصور طبری لالکائی (م ۱۸) دنبال می کنیم. توصیه های اهل حدیث برای پرهیز از بکارگیری عقل

سنت در اصطلاح شناخته شده آن، بر حدیث به معنای عام، شامل گفتار و رفتار رسول (ص) و از نظر شیعه همان گفتار و رفتار تمام معصومین است. البته اهل سنت، رفتار و اقوال صحابه را هم تالی تلو سخن رسول (ص) قرار می دهند و در عمل آن را جزو سنت می شمرند.

از چه زمانی تعبیر «سنت» شهرت یافت؟ بر اساس تحقیقات انجام شده باید گفت، این تعبیر در زمانی شیوع یافت که برابر آن بدعت نهاده شد و بدین ترتیب سنت و بدعت در این تعریف چنان تعریف شدند که کاملا بر ضد هم هستند. بنابراین تا پیش از برآمدن نحله های مخالف سنت، از کلمه «سنی» برای نشان دادن یک گرایش استفاده نمی شد. سنت گرایی در این تعبیر خاص بر «اهل حدیث» اطلاق شد و اصولا اهل سنت و اهل حدیث به یک معنا بکار رفت.

استفاده از این تعبیر یعنی سنت گرا، برای معرفی یک گروه مذهبی بر این اساس بود که گروه یاد شده صرفا به سنت ها یعنی احادیث پایبند هستند و از هر آنچه در مقابل یا در کنار آنهاست، پرهیز می کنند. به جای بدعت، گاه از اهل رأی و یا حتی اهل کلام استفاده می شد. در این تفسیر اهل رأی و متکلمان اهل بدعت شناخته می شوند. البته در معنای وسیع تر همه گروه های غیر اهل حدیث، به عنوان اهل بدعت شناخته شدند. معتزله و جهمیه و شیعه و خوارج و از این قبیل همه اهل بدعت بودند.

یک نکته مهم در باره مجموعه «احادیثی» است که به عنوان حدیث رسول خدا (ص) شناخته می شود. در این باره ابهام های جدی وجود دارد. بسیاری از این احادیث مجعول و در شرایطی درست در میانه نزاع های مذهبی ساخته شده است. در بسیاری از آنها علائم جعل چندان آشکار است که گویی می توان زمان جعل آنها را هم در فلان دهه خاص از قرن دوم یا سوم دریافت.

بنابراین چشم داشتن به این که در این احادیث چه آمده و بر پایه آنها می توان حدود معرفت مجاز عقلی و فلسفی در اسلام را دریافت، چشمداشت بیهوده ای است. عمده حدیث را «اهل حدیث» جمع کردند که از اساس با آن گرایش میانه ای نداشتند. عجلت این بحث را بیش از این دنبال نمی کنیم.

در تفسیر از سنت، آنچنان که دلخواه «اهل حدیث» بود، روی سه ویژگی تکیه می شود:

اول: تکیه بر حدیث به معنای آنچه به اعتبار حدیث نقل شده و نه تنها شامل رسول بلکه صحابه و تابعین و گزینشی که به عنوان سلف صالح صورت گرفته می شود.

دوم: دوری از تعقل و تفکر و پذیرش ظاهر قرآن و حدیث.

سوم جلوگیری از طرح نکات تازه و یافته های جدید و موضوعات نو. در این بخش، بدعت به هرچیز نوع اطلاق می شود. مفهوم مقابل آن، صرفاً پیروی ظاهری از قرآن و حدیث است. آنچه مهم است «الحث علی الاتباع» و دوری از «التکلف و الاختراع» است. (شرح اصول: ۲۳/۱). لالکائی در مقدمه کتاب شرح اصول اعتقاد اهل السنه در باره شکل گیری جریان منازعه میان اهل حدیث و اهل حکمت شرح جالبی را از دید خود که یک عالم اهل حدیث است، آورده است. وی در این مقدمه، اصحاب مکتب عقل و حکمت را متهم می کنند که ایمان به آیات قرآن ندارند و تفسیر آن آیات را بر پایه درک سلف قبول ندارند و «آراء الحدیثه» خود را مبنای فهم قرآن قرار داده و این افکار قبول دارند و آراءشان را «حکمه و علما و حُجَجاً و براهین» می دانند (شرح اعتقاد: ۱۱/۱).

در مقابل، اصحاب حکمت، اهل حدیث را حشوی مذهب و مقلد تلقی می کنند و متقابلاً اهل حدیث، افکار و اندیشه آنها را سردرگمی و افکار مخالف با شریعت قلمداد می کنند.

از نظر اهل حدیثی مانند لالکائی دین اصحاب حکمت عبارت است از: انما دینه الصجاج و البقباق و الصیاح و اللقلاق است (همان: ۱۳).

لالکائی معتقد است که معتزله عقایدشان را با زور شمشیر یا تبلیغ مخفیانه پیش برده اند (همان: ۱۴-۱۵) در حالی که عقاید اهل حدیث به صورت طبیعی نشر یافته است. اشاره لالکائی به رفتار مأمون است. به نظر نویسنده این سطور تفاوتی میان روش مأمون برای نشر زورانه افکار معتزلی با مشی متوکل باز با روشی بدتر در نشر افکار اهل حدیث تفاوتی ندارد.

اهل حدیث در شرح شکل گیری نظریه تاریخی اصحاب حدیث و اصحاب حکمت، بنا را بر این می نهند جریان اهل حدیث بر پایه عقاید صحابه و تابعین شکل گرفته و سپس در اثر ایجاد یک انحراف، جریان

اصحاب حکمت درست شده است. عبارت لالکائی این است که پس از جریان اصحاب حدیث، نخستین بار بحث از قدر مطرح شد، اما جرأت بروز و ظهور نیافت و «مضت علی هذه القرون ماضون الاولون و الاخرون» تا این که این که جریان جدیدی از آنچه رسول الله بر آن بود منحرف شد و پیروان آن نحله «ابتدعوا من الادلّه خلاف الكتاب و السنه». بعد هم این را دین و اعتقاد گرفتند.

در این تصویر، هر نوع مناظره علمی که معمولاً اصحاب حکمت پیشنهاد می کردند، کاری ناهنجار و مفسده انگیز بود. «فما جنى على المسلمين جنايةً اعظم من مناظره المبتدعه». (همان، ص ۱۹). اهل حدیث از مناظره و مجادله بر سر مباحث اعتقادی پرهیز داشته آن را مصداق «يجادل في الله بغير علم» تفسیر می کنند. حتی تفسیر قرآن هم در این تصور گاه معنای «ضرب قرآن بعضه ببعض» پیدا می کند (همان، ص ۱۲۹). به نظر می رسد باید در باره این روایت دقت بیشتری صورت گیرد.

یکی از مسائل مهم، حدیث گرایی افراطی و فراوانی حدیث در قرن دوم است که تلاش می کند همه علوم اولین و آخرین را از این احادیث که بسیاری از آنها مجعول است اتخاذ کند. برای جبران کمبود روایت، اصحاب این مکتب تلاش کردند از چیزی به نام «اثر» بهره ببرند و بدین ترتیب در کنار «احادیث» «آثار» یعنی کلمات صحابه و تابعین هم گردآوری شد. طبعاً مجموعه ها و موسوعه ها ضخیم تر شد. مستندات نبوی:

مجموعه ای عظیم از حدیث نبوی (با ارقام میلیونی) در قرن سوم در دسترس محدثان بود که ثلث آن هم در قرن دوم وجود نداشت و از این ثلث، ربعی از آن که سهل است عشر آن هم در قرن اول نبود. این که چرا در قرن سوم چنین اتفاقی افتاد پرسش مهمی است. آنچه به اختصار گفتنی است این که اهل حدیث درست در اواخر قرن دوم و قرن سوم برآمدند و بازار حدیث را به شدت گرم کردند. این داستانی شگفت است.

اما در ارتباط با بحث ما، احادیثی به عنوان مقابله با بدعت به معنای خاص آن یعنی مخالفت با تأمل و تفکر در دین، نیز ساخته شد. صدها حدیث علیه فرقه های مختلف با اسم و رسم آنها ساخته شد. آن هم اسم و رسم هایی که بعدها ایجاد شده بود و علی القاعده آنان می بایست احادیث یاد شده را به پای غیب گویی حضرت از آینده می گذاشتند.

برای مثال از حدیث ذیل می توان یاد کرد که ناظر بر وضعیت قرن دوم و سوم است و دقیقاً در شرایطی مطرح شده است تا جلوی مباحثات فرقه ای و مذهبی بر سر مفاهیم را بگیرد:

عن أبي هريره عن رسول الله (ص): ذروني ما تركتكم فانما اهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم و اختلافهم على انبيائهم، فما نهيتكم عنه فاجتنبوا و ما امرتكم به فأتوا منه ما استطعتم. (به روایت بخاری و مسلم و ترمذی و ابن ماجه و تمام مصادر اصلی حدیثی اهل حدیث).

انتخاب عنوان جدل برای این قبیل مباحث بکار می رفت:

عن أبي امامة قال: قال رسول الله (ص): ما ضلّ قوم بعد هدّی كانوا علیه الا اوتوا الجدل. در ادامه از آیه «ما ضربوه لك الا جدلاً بل هم قوم خصمون» استفاده شده تا مفهوم جدل بد بر این قبیل گفتگوها اطلاق شود. (شرح اصول اعتقاد اهل السنة: ۱/ ۱۲۸). در نقلهای دیگر هم از مفهوم بد جدل مانند آنچه در آیه «و من الناس من يجادل في الله بغير علم» استفاده شده و مقصود از آن بدعت معرفی شده است. قتاده ذیل آیه یاد شده، گفته است که مقصود: صاحب بدعه يدعو الى بدعته می باشد (شرح اصول: ۱/ ۱۲۹). شبیه این تعبیر «الخصومه» در دین است که البته مذموم بودنش پسندیده است اما تطبیقش بر مباحثات حکمی و فلسفی دشوار است. از «خوض در آیات الله» هم برای بحث های عقلی پیرامون آیات استفاده شده است در این ترکیب حدیث و آیه: لا تجادلوا اهل الخصومات فانهم يخوضون في آيات الله (شرح اصول: ۱/ ۱۴۶).

البته می توان پذیرفت که از خصومت و دشمنی در مباحثات علمی نهی شده باشد. از امام علی (ع) نقل شده است: اياكم و الخصومة فإنها تمحق الدين (شرح اصول اعتقاد: ۱/ ۱۴۳) روشن است که مقصود خصومت در مباحثه است. از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود: اياكم و الخصومات في الدين فانها تشغل القلب و تورث النفاق (شرح اصول اعتقاد: ۱/ ۱۴۵). این حدیث ذیل که می نماید درست برای جدلهای کلامی بعدی مطرح شده است:

عن أبي هريره قال: قال رسول الله (ص): لا يزال الناس يستاءلون حتى يقولوا هذا الله خالق كل شيء؛ فمن خلق الله؟ فاذا وجد أحدكم ذلك فليقل أمنت بالله. (بخاری و مسلم و دیگران). البته حدیث مذکور فی حد نفسه، مشکلی ندارد اما جهت گیری کلی آن می توانسته علیه مباحثات فلسفی و عقلی باشد.

در اینجا باید گفت کثرت سؤال و پرسشهای بی جا در ادبیات تعلیم و تعلم به حق و در حدیث شیعه و سنی مورد انکار قرار گرفته اما این ربطی به طرح مباحث فلسفی و علمی ندارد. این روایت در مصادر شیعه و سنی نقل شده است که از «کثرت قیل و قال و سؤال» نهی شده است (مجمع الزوائد ۱/ ۱۵۸، کافی: ۳۰۱/۵).



احادیثی که به طور کلی در باره نفی بدعت در دین است، به رغم درستی اصل بدعت - که به معنای وارد کردن در دین چیزی را به عنوان دین است در بخش احکام - اگر هم اصل آنها درست بوده، به گونه ای مطرح شده است تا علیه مباحث فکری و حکمی در دین مطرح شود:

عن عائشة قالت: قال رسول الله (ص): من أحدث في أمرنا ما ليس فيه فهو رد (بخاری و مسلم و دیگران).  
عن أبي هريره عن عمر: قال رسول الله: لا تجالسوا اهل القدر و لا تفاتحوهم (مصحح سند آن را ضعیف دانسته است). (شرح اصول: ۱۳۳/۱)

#### مستندات اثری

در همین زمینه، آثاری هم به صحابه منسوب شده است، آثاری که در کنار احادیث در هر باب جای می گیرد و بر اساس این که اقوال صحابه هم حجت است، تقریباً حکم حدیث با آن می شود.

عن عمر: اياكم و اصحاب الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى و أضلوا (شرح اصول اعتقاد: ۱/ ۱۳۹). این در حالی است که عمر اساساً با نقل حدیث مخالف بود اما در این جمله ای که از قول او ساخته شده، همان ایده وجود دارد. این که از قول عمر ساخته شده به آن دلیل است که وی حدیث را از بن و اساس نمی پذیرفت و ایده اش کفایت قرآن بود. در بخش احکام به رأی و حتی اجتهاد مقابل نص هم باور داشت.

و نیز از عمر: سیأتی أناس سيجادلونكم بشبهات القرآن خذهم بالسنن فان اصحاب السنن أعلم بكتاب الله. (شرح اصول اعتقاد: ۱/ ۱۳۹). و این نقل از عمر: اتهموا الرأى على الدين (همان: ۱۴۲). البته عمر منهای قرآن که در درباره آن توصیه می کرد تفکر و تأمل نباشد، از قضا در بخش احکام، قائل به رأی بود چون حدیث را هم نمی پذیرفت. این قبیل منقولات از وی را باید ساخته دوره های بعد دانست.

شبهه جمله پیشین از خلیفه دوم را به امام علی (ع) هم نسبت داده اند! : عن علی: سیأتی قوم یجادلونکم فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله (شرح اصول اعتقاد: ۱/ ۱۳۹). نوبت که به تابعین رسید، این قبیل کلمات قصار اثری در نهی از مجالست اصحاب قدر - که مقصود از ایشان از نگاه اهل حدیث کسانی است که به هر حال نوعی بحث های فلسفی را در باب عقاید مطرح می کردند - بسیار فراوان شد. از افرادی مانند ابن سیرین، حسن بصری، ابوقلابه، ایوب سختیانی، فضیل عیاض و بسیاری دیگر جملاتی در نهی از مجالست «اهل الاهواء» یا «اهل القدر» و «اهل الرأى» نقل می شود. لالکائی شمار زیادی از این جملات را از صفحه ۱۴۵ به بعد آورده است. یکی از اینها از عمر بن عبدالعزیز است که وقتی از «اهواء» از او سؤال

شد گفت: عليك بدین الصبی (شرح اصول: ۱/۱۵۳). ابن طاووس از تابعین، وقتی با یک معتزلی روبرو شد «فأدخل اصبعیه فی أذنیه». به پسرش هم گفت چنین کند تا چیزی از کلام او نشود (شرح اصول اعتقاد: ۱/۱۵۲). ابوقلابه هم به شاگردش ایوب سختیانی وصیت کرد که «لا تمکن أصحاب الاهواء من سمعک». (همان، ۱۵۲).

ماجرا تا شافعی ادامه یافت. از شافعی نقل شده است: ناظره رجل من أهل العراق فخرج الی شیء من الکلام، فقال: هذا من الکلام، فدعه (شرح اصول: ۱/۱۶۵). از مالک بن انس هم نقل شده است که گفت: الکلام فی الدین کله أکرهه و لم یزل أهل بلدنا یکرهونه: القدر و رأى جهم و کلما اشبهه، و لا أحب الکلام الا فیما کان تحته عمل، فأمل الکلام فی الله فالسکوت عنه، لأنى رأى تأهل بلدنا ینهون عن الکلام فی الدین الا ما کان تحته عمل (همان، ۱۶۸).

اوزاعی هم از عدول از آنچه رسمیت دارد و سنت شناخته می شود پرهیز می دهد: اصبر نفسک علی السنه و قف حیث وقف القوم و قبل ما قالوا و کف عما کفوا و اسلک سبیل سلفک الصالح فانه یسعک ما وسعهم (همان، ۱۷۴).

در قرن سوم، این باور که مسائل اعتقادی تنها و تنها در دایره سنن نقل شده بوده و آن، همان است که سلف بر آن بوده اند، و باید از هر نوع فکری که از «اهل اهواء» است پرهیز شود، به صورت یک باور مسلم در میان اهل حدیث درآمد بود.

احمد بن حنبل می گفت: اصول سنت نزد ما عبارت است از:

التمسک بما کان علیه أصحاب رسول الله (ص)

و الاقتداء بهم و ترک البدع و کل بدعه ضلاله و ترک الخصومات

و الجلوس مع اصحاب الاهواء و ترک المراء و الجدال و الخصومات فی الدین.. و لیس فی السنه قیاس و لا تضرب لها الامثال و لا تدرک بالعقول... وی به دنبال آن می گوید حتی اگر کسی مفهوم حدیث را درک نمی کند لازم است به آن ایمان بیاورد. برای مثال احادیث رؤیت خدا در آخرت است که حتی اگر گوش شنوده از آن برآشوبد بر اوست که ایمان آورد و حتی یک حرف آن را رد نکند. همین طور احادیث دیگری که از تقات نقل شده است. سپس می افزاید: لایخاصم احدا و لا یناظره و لا یتعلم الجدل فإن الکام فی القدر و الرؤیه و القرآن و غیرها من السنن مکروه منهی عنه و لایکون صاحبه من أهل السنه حتی یدع الجدل و یسلم. (شرح

اصول اعتقاد: ۱۷۶/۱ - ۱۷۷). باز به عنوان معتقد اهل حدیث آمده است: و ترک کلام المتکلمین و ترک مجالستهم و هجرانهم و ترک مجالسه من وضع الکتب بالرأی بلا آثار (شرح اصول: ۲۰۳/۱).

فرار از فکر کردن روی حدیث، تنها مربوط به احادیث عقایدی در باب توحید و امثال آن نیست، بلکه در باره حدیثی مانند حدیث غدیر هم هست. به این نقل توجه کنید: احمد بن حمید مشکانی از احمد بن حنبل در باره «قول النبی لعلی: من کنت مولاه فعلی مولاه» پرسید که: ما وجهه؟ احمد بن حنبل پاسخ داد: لا تکلم فی هذا. دع الحدیث کما جاء. در این باره سخن مگوی و حدیث را به همان صورت که نقل شده است بگذار. (السنة: ابوبکر خلیل: ۳۴۶/۱). ابوبکر مروزی می گوید: از احمد بن حنبل در باره این سخن رسول پرسیدم که به علی گفت «أنت منی بمنزلة هارون من موسی» «أیش تفسیره؟» قال: اسکت عن هذا و لا تسأل عن ذا، الخبر کما جاء (السنة خلیل: ۳۴۷/۱)

مکتب اهل بیت (ع) مکتب حکمت

به لحاظ تاریخی، دولت خلفا از عصر اول تا عصر امویان، و سپس در دوره عباسیان زمانی هارون و بعدها زمان متوکل و نیز القادر، دورانی است که نگرش اهل حدیثی حکومت دارد. اما نه لزوماً به معنای تمسک به حدیث. زیرا در عصر خلفای اول، گرچه تمسک به حدیث در کار نبود، اما ویژگی دوم که تأمل در قرآن بود، قابل قبول نبود.

در مقابل مکتب اهل بیت و به طور کلی مکتب معتزله که خود را وابسته به مکتب امام علی علیه السلام می دید، طرفدار مکتب کلامی و تفسیر قرآن به شمار می آمد. معاویه اصطلاح «ملئ عثمان» و «ملئ علی» را به کار برده از ابن عباس پرسید که طرفدار ملت عثمان هستی یا ملت علی؟ گفت: ملت نبی. (شرح اعتقاد اهل السنة: ۱۹۵/۱) و این البته پاسخ معقولی بود. به نظر می رسد منهای روش سیاسی، این دو مکتب، به لحاظ فکری هم شکل گرفته است. بروز گرایش به عقل در مکتب اهل را از چندین طریق می توان نشان داد.

اولاً شناخته شدن امام علی (ع) به کلمات حکیمانه و مجموعه آنچه در نهج البلاغه و غرر الحکم آمده، به راحتی می تواند مکتب تعقل را در امام علی علیه السلام که در عین حال شدیداً متسمک به سنت نبوی است نشان دهد. بدین ترتیب در مکتب علی تمسک به سنت مشروطه به مخالفت با حکمت نیست. امام بر اساس آنچه در نهج البلاغه آمده، فراوان روی سنت نبوی و پیروی از آن تکیه می کند اما همزمان به اجتهاد معقول علاقه مند است.

ثانیا که کتاب العقل و الجهل به عنوان مدخل ورودی کتابهای موسوعه حدیثی ما شاهد مهمی است بر این مطلب. این نکته نیاز به شرح و بسط ندارد و به راحتی با آنچه در مجموعه های حدیثی اهل حدیث آمده قابل مقایسه است. ثالثا در مقابل نقلهایی فراوانی که در آثار اهل حدیث در نهی از پرسشهای فلسفی و حکمی وجود دارد و از همنشینی با حکیمان نهی می کند، روایت امام علی (ع) این است که «جالس أهل الورع و الحکمة و أكثر مناقشتهم، فأنک إن كنت جاهلا علموک و إن كنت عالما ازددت علما». (غرر الحکم: ح ۴۷۸۳). و در روایت دیگر: سائلوا العلماء و خاطبوا الحکماء و جالسوا الفقراء (تحف العقول: ۴۱) و در حدیث دیگر: مناقشة العلماء تُنتج فوائدهم و تُکسب فضائلهم (غرر الحکم: ج ۹۸۰۴). و روایت دیگر: کونوا نقاد الکلام (محاسن: ۳۹۵/۱). و این روایت: مجالسة الحکما حیاة العقول و شفاء النفوس (غرر الحکم: ش ۹۸۷۵). و این حدیث: جالس الحکما یکمّل عقلک (غرر الحکم: ش ۴۷۸۷).

روایات فراوانی در منابع شیعه وجود دارد که گرفتن حکمت را حتی از اهل نفاق تأکید می کند. «الحکم ضالّة المؤمن، فنخذ الحکمة لو من أهل النفاق» (نهج البلاغه: حکمت ۸۰) و روایت دیگر: «خذوا الحکمة و لو من المشرکین» (محاسن: ۳۶۰/۱) و روایت دیگر «الحکمة ضالّة المؤمن، فاطلبوها و لو عند المشرک تکنوا أحق بها و أهلها» (امالی طوسی، ص ۶۲۵). و مشابه اینها دهها روایت دیگر (بنگرید: دانش نامه عقاید اسلامی، ۹۶/۳ - ۱۰۰).

در روایتی که در منابع شیعه آمده از رسول خدا (ص) می پرسند: «مذاکره العلم خیر ام قراءة القرآن کله». حضرت می فرمایند: «یا اباذر الجلوس ساعة عند مذاکره العلم أحب الی الله من قراءة القرآن کله» (جامع الاخبار: ص ۱۰۹)

در روایتی که صدوق نقل کرده است، یک اعرابی از رسول خدا (ص) از رأس العلم می پرسد و حضرت به او «معرفة الله» را می نمایاند. او باز پرسش می کند و حضرت توحید را به او می آموزد «تعرفه بلامثل و لا شبه و لا ندّ و أنه واحدٌ ظاهرٌ باطنٌ أولٌ آخر، لا کفوّ له و لا نظیر» (التوحید صدوق: ۲۸۴)

ابن عباس خود شاگرد امام علی (ع) و مفسر قرآن بود. چنین نگاهی ما به هیچ یک از خلفای نخست و حتی صحابه نداریم. مفسر بودن ابن عباس، در گرو شاگردی او نسبت به امام علی علیه اسلام است. یک نمونه تفسیر عقلی او از آیه «الله نور السموات و الارض» نقل کرده است (شرح اعتقاد اهل السنة: ۲/۲۲۵).

این در حالی است که عمر رسماً می گفت: جرّدوا القرآن و لا تفسروه (ابن ابی الحدید به نقل از طبری - شرح نهج البلاغه: ۹۳/۱۲).

در بسیاری از مآخذ، تعبیر «ولاتفسروه» نیامده اما شواهدی وجود دارد که مقصود همین است. زیرا از ابن مسعود هم روایت شده است که گفت: جردوا القرآن و لا تکتبوا فیه شیئا الا کلام الله عزّ و جلّ (تاریخ الاسلام ذهبی: ۱۳۴/۱۸). این اشاره به این است که قرآن بدون تفسیر مورد نظر باشد. چنان که این تعبیر به شکل دیگری هم از ابن مسعود روایت شده است که گفت: جردوا القرآن و لاتلبسوا به ما لیس منه (مجمع الزوائد: ۱۵۸/۷). (مصنف عبدالرزاق: ۳۲۳/۴)

مخالفت عمر با تأمل و تفکر در دین، نمونه روشن دیگری هم دارد که دارمی و دیگران آن را نقل کرده و روایت مشهوری است:

روی الدارمی من طریق سلیمان بن یسار، قال: قدم المدینة رجل یقال له صبیغ، فجعل یسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إلیه عمر فأعد له عراجین النخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبیغ، قال: و أنا عبد الله عمر، فضربه حتی [أدمی] رأسه، فقال: حسبک یا امیر المؤمنین، قد ذهب الذی کنت أجدہ فی رأسی (الاصابه: ۳۷۰/۳). حکمت صورت تشیع

یک نکته مهم آن است که حدیث گرای افرطی از اوائل یک شاخه مهم بلکه شاخه اصلی تسنن توده ای بوده است و امروزه هم، به خصوص از قرن هفتم هجری به این طرف، صورت اصلی آن شده است. بدون تردید در طول تاریخ تسنن، فلاسفه و متکلمان برجسته ای برخاستند اما نتوانستند صورت تسنن را بر وفق مراد خویش شکل دهند. در حال حاضر تفکر جایگاهی در تسنن ندارد مگر آن ریشه در بیرون از تسنن داشته باشد.

در این سوی در شیعه نیز دو نحله اخباری و اصولی در خصوص مباحث اعتقادی در صحنه حضور داشته اند. با این حال، حکمت گرایی صورت اصلی شیعه بوده و تاکنون همین گرایش حفظ شده است.

در اینجا باید یادآور شد، این باور که در عصر نخست در شیعه «گرایش غالب مخالفت با بحث های کلامی بوده است» با اعتباری که کسانی چون هشام بن حکم یا هشام بن سالم و دیگر متکلمان شیعه داشته اند، سازگار نیست.

می توان و باید پذیرفت که کسانی باورشان این بود که در مباحث کلامی هم تا وقتی امام معصوم سخنی می گوید باید بدون تأمل قبول کرد. اما مبنای این باور چنان بوده است که این سخنان حکیمانه و در دایره عقل بوده و قابلیت مناظره بر اساس و در چهارچوب آنها وجود دارد. بنابراین در حوالی آن کلمات که بسیاری از آنها خود عقلی بوده، بازار استدلال و مناظره داخل بوده است. بنابراین نباید پنداشت که در امامیه نخست، از

زاویه مباحث معرفتی، اعتقادی به مباحث کلامی نداشتند، این جریان غالب نیست. شاهد آن که روند کلی عقلی‌گری در تشیع پذیرفته شد و تا به امروز هم ادامه یافته است.

به هر روی تمسک به چند نقل که نهی از ورود در برخی از مباحث کلامی شده است (مانند کافی: ۱۷۹/۱، ۹۲ - ۹۴، ۱۰۲ و ۱۰۳، کشی: ۱۴۷-۱۴۸) در مقابل جریان کلی طرح مباحث کلامی در شیعه به مانند آنچه در کافی یا توحید صدوق یا نهج البلاغه آمده، تنها باید حمل بر این شود که موارد یاد شده نهی موردی بوده است، و الا چگونه می‌توان طرح آن هم مباحث کلامی را در احادیث پذیرفت؟

گسترش تشیع در عراق، منهای آن که به ظرف تاریخی آن باز می‌گشت، در این هم ریشه داشت که عراق محل تأمل و تعقل و دنیای آراء و افکار تازه بود و این به عکس شام بود که در دوره اموی مدافع سرسخت مکتب اهل حدیث بود.

عراق، محل ظهور مکتب رأی و آن چیزی است که اهل حدیث، آن را بدعت می‌نامند. اوزاعی که در شام و فقیه آن دیار بود می‌گفت: و قد کان أهل الشام فی غفلة من هذه البدعة حتی قذفها اليهم بعض أهل العراق ممن دخل فی تلك البدعة ... فأشربها قلوب طوائف من أهل الشام (شرح اصول اعتقاد: ۱۷۴/۱).

بدین ترتیب تشیع و عراق در این زمینه هم تأثیر و تأثر متقابلی روی یکدیگر داشتند. تشیع در معتزله بغداد نفوذ کرد و اندیشه‌های عقلی معتزلی با اندیشه‌های کلامی شیعیانی مانند هشام و دیگران داد و ستد داشت.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/802>

## کتاب «اسرار الامامة» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۲ / ۰۱ / ۱۳۸۶

کتاب اسرار الامامة آخرین یا یکی از آخرین آثار عمادالدین حسن بن علی طبری است، زیرا تاریخ تألیف آن ۹۸ است و با توجه به اظهار نظر خود او که در شرایط پیری آن را نگاشته «علو السن» نباید بعد از آن عمر زیادی کرده باشد، گرچه به احتمال زیاد وی دست کم تا سال ۷۰۱ زنده بوده است.

نویسنده مازندرانی بوده و پس از آشوبها و ناامنی هایی که در میانه قرن هفتم و به دنبال حملات مغولان به ایران در آن نواحی پدید آمده، به منطقه جبال و به خصوص قم آمده است. وی در سال ۶۷۳ در اصفهان در سایه حمایت های بهاءالدین محمد بن محمد جوینی بوده و توانسته است آثاری در دفاع از تشیع در آن خطه بنگارد که از آن جمله مناقب الطاهرین، کامل در سقیفه، کفایت در امامت و آثاری دیگری است که بنام بهاءالدین محمد تألیف کرده است.

شرح حال وی در جاهای مختلف از جمله مقدمه مناقب الطاهرین، تحفه الابرار و نیز همین اسرار الامامة آمده است. بنابراین آن مطالب را تکرار نکرده و یکسره به سراغ تحلیل کتاب اسرار الامامة می رویم. به طور کلی آثار وی و از جمله همین اسرار الامامة یکی از ایستگاه های اصلی شناخت عقاید شیعه در گذر تاریخ است. کتاب اسرار الامامة گرچه در باب امامت است، اما در فصول نخستین، و حتی بعدها در لابلائی مباحث دیگر، مسائل اعتقادی را هم به اجمال مرور کرده و نکاتی را در درباره توحید و نبوت و عدل از دیدگاه مذهب تشیع آورده است. با این حال، این قبیل مباحث، در مقایسه با مبحث امامت، کوتاه است و عمده کار کتاب در باره جنبه های تاریخی و حدیثی و کلامی امامت و تفریعات آن است.

## کتاب «اسرار الامامة» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۲

این کتاب را می توان اثری مهم در قرن هفتم هجری تلقی کرد به خصوص که متأثر از مکتب های عراقی مانند مکتب نجف و حله نیست و بیشتر محصول فکر شیعیانی است که در خود ایران تربیت شده اند. این گروه، متأثر از میراث سنتی شیعه و همزمان آثاری بوده اند که آن زمان در دوایر شیعی در ایران رایج بوده است. وی از کتاب الناقب فی المناقب و همین طور المسترشد فی الامامة طبری در آثارش استفاده فراوان

کرده است. بماند که مصححان اسرار الامامه به کتاب المسترشد که همه جا در دسترس است، دست نیافته اند تا در تصحیح از آن بهره برند! احتمال ضعیف می‌دهم عماد تصور می‌کرده است که این ابن جریر هم سنی است و این هر چند شگفت است اما محتمل است (بنگرید: ص ۲۴۲ که نام وی را در میان منابع سنی می‌آورد). طبعاً می‌توان این احتمال را نپذیرفت. به هر روی مهم در کتاب اسرار آن است که در شناساندن تاریخ شیعه در این دوره و دیدگاه‌های رایج بسیار اهمیت داشته است.

وی در مقدمه اشاره به تألیف کتاب کامل بهایی خود دارد که «قدیما» آن را تألیف کرده و میان مؤمنان شهرت یافته است. با این حال، زمانی که به ری آمده است یکی از احفاد او از وی خواسته است تا «کتاب فی الامامه» به فارسی بنویسد، به طوری که دارای «ترتیب غریب» و «ترکیب عجیب» باشد. وی این کار را انجام داده و حاصل آن کتاب متوسطی با شکلی زیبا و متنی لطیف درآمده آن گونه که کسی مانند آن تألیف نکرده و دوست و دشمن از آن ستایش کرده اند و از آن نسخه گرفته اند. آنگاه به ذهنش چنین آمده است تا آن را به عربی درآورد. وی می‌گوید با وجود سن زیادی که داشته و چشمش یاری نمی‌کرده، این کار را به سرانجام رسانده است (۲۸-۳۰). این همان کتاب اسرار الامامه است که خوشبختانه به دست ما رسیده است.

در اینجا قصدمان مرور بر مطالبی که در کتاب آمده نیست، بلکه کوشش می‌کنیم برخی از نکات مهم تاریخی آن را که دارای اهمیت ویژه است، از آن استخراج کرده ارائه دهیم. عماد در باره خودش نیز اطلاعاتی ارائه می‌دهد. از آن جمله اشاره به کتابی است که در مباحث کلامی و به خصوص بحث علم الهی با عنوان «نزهة الاصول فی تحفة آل الرسول» نوشته است که در منبع دیگری از آن یاد نشده است (ص ۴۳).

کتاب «اسرار الامامه» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۳

نقلهای تاریخی شگفت که در منابع دیگر یافت نمی‌شود، در این اثر هم آمده است. مع الاسف منابع اصلی برخی از این نقلها و این که از کجا آمده است را نمی‌شناسیم. با این حال، در این اثر مهم تر از آن نقلهای تاریخی، تحلیل‌هایی است که وی در باب رفع برخی از ابهامات دارد. از آن جمله بحثی در باره علت فراوانی سنیان و کمی شیعیان و مجبور شدن آنان به تقیه ارائه کرده است. وی دلیل آن را برخی از فتاوی رایج در مذاهب فقهی اهل سنت می‌داند که کار را برای مردم سهل و آسان کرده است. لحن وی در این مباحث خطابی و در عین حال غیر دقیق است با این حال، اشارات وی روشن‌گر برخی از نکات مهم در این باب است. برای مثال اشاره به حل شمردن موسیقی و برخی فتاوی دیگر می‌تواند به محققان در آن زمینه کمک کند.



به نوشته وی، با این که شیعیان اندک هستند، اما زوار یکسره به زیارت قبور ائمه (ع) رفته و شاهد معجزات فراوان هستند. (ص ۶۴). از نظر مهم، مهم تر آن است که در این روزگار بسیاری از کفار مسلمان شده و مستقیم مذهب تشیع را می پذیرند، در حالی که عکس آن یعنی سنی شدن یک شیعه رخ نمی دهد (ص ۶۷). شاید اشاره وی به مغولان باشد.

این مطلب را در جای دیگری هم تأکید کرده است که با وجود گرایش عده ای به مذهب تشیع، از شیعیان احدی به مذاهب دیگر نمی گردد (ص ۲۲۰). و جای دیگر می نویسد: ما کسانی را از جمیع ملل و نحل و مذاهب اسلامی می بینیم که دست از ادیان باطل خود بر می دارند و داخل در طریقه علی (ع) می شوند. بر شمار این افراد هر روز افزوده می شود. در روز سقیفه، تنها هفده نفر با علی (ع) بودند اما اکنون هزاران هزار از بلاد و قرای مختلف هستند. ما نشنیده ایم که بگویند فلانی متشیع بود و سنی شد بلکه می می بینیم که عالمیان متسنن بودند و شیعه گشتند (لا نجد أحدا يقول: ان فلانا متشعيا ثم تسنن، بل نجد العالمين أنهم كانوا متسنين ثم تشيعوا). (ص ۲۴۷). همین مطلب به نوعی دیگر باز تکرار شده است (ص ۲۴۸). با این حال، در ادامه می نویسد: من در دو فرقه اسلام تتبع کردم، دیدم که شیعه در اقلیت و سنت در اکثریت است، و حال آن که خدا در جای جای قرآن از «اکثریت» بد گفته است؛ اینجا بود که «عرفت أن الحق مع الشيعة». (ص ۲۵۶-۲۵۷). خداوند فرموده است که جهنم را پر خواهد کرد و روشن است که شیعه ای که اقلیت است مصداق این پر شدن نخواهد بود (ص ۳۰۷).

به نظر وی جالب است که شیعیان که عَشْر عشیر اعداء هستند، اما این چنین برابر آنان مقاومت و محاجّه می کنند و هر روز هم بر شمار آنان افزوده می شود. به علاوه، هزاران مدّاح هستند که مناقب امامان را در قالب نظم و نثر می خوانند آن هم در حضور سلاطین و ملوک و بازارها و از این راه کسب معیشت کرده و معظم و مکرم هستند و دشمن هم قادر به دفع آنان نیست (ص ۶۸ - ۶۹). علمای شیعه هم یکسره کتاب می نویسند و من هم امیدوارم که کتابم بتواند تمامی آنچه را که در این فن بدان نیاز است، ارائه کند (ص ۶۹).

کتاب «اسرار الامامه» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۴

وی زین پس شرح حالی اجمالی برای تک تک معصومان آورده و به خصوص در باره امام زمان (ع) بحث مفصلتری آورده و تلاش کرده تا به پرسشها و ابهاماتی که در این زمینه هست، پاسخ دهد (ص ۷۰ - ۸۸). در همین جاست که سال تألیف کتابش را هم آورده و آن را در طرح این پرسش مطرح کرده است که: اگر گفته شود: ممکن نیست کسی از سال ۲۵۵ تا ۶۹۸ زنده بماند و زندگی کند، پاسخش این خواهد بود... (ص ۱۰۱). وی می گوید که از دیدگاه ما، حضرت مهدی (ع) به لحاظ تعین و تشخیص مخفی است نه به لحاظ

صورت، چرا که او در شکل یکی از علمای امامیه است که همدیگر را می بینیم اما به عینه او را نمی شناسیم. امام زمان برای ما مثل قطب الرجال برای مخالفان است (ص ۱۰۸).

یکی از ویژگی های این اثر، تقریباً همانند آثار دیگر وی، استفاده از کتب فضائل و مناقب، جمع آوری علمای سنی شهر اصفهان است. یک نمونه ابوبکر بن مردویه (م ۴۴۱) است که می گوید او شافعی مذهب و اصفهانی المولد است و از رسول خدا (ص) نقل کرده است که: *خمسةٌ منا معصومون: أنا و علی و فاطمة و الحسن و الحسين* (ع) (ص ۱۲۴). نقل از ابن مردویه در این کتاب فراوان است.

از دیگر منابع وی در این زمینه کتاب *نکت الفصول فی علم الاصول* از ابوالفتوح نجیب الدین اسعد بن ابی الفضائل محمود بن خلف عجلی اصفهانی (م ۶۲۲) است. از این کتاب ۱۴ مورد نقل شده است.

از دیگر مصادر وی تفسیر ابوبکر محمد بن مؤمن شیرازی است که کتابش را که مقتبس از دوازده تفسیر بوده به نام *نزول القرآن فی شأن امیر المؤمنین* نامیده است.

برای مثال عماد یک مورد در باره نزول آیه تطهیر در باره اهل بیت از این افراد نقل می کند: صالحانی در *مجتبی، ابوالفتوح عجلی در نکت الفصول، محمد بن جریر در المسترشد، اصیل الدین قطان در منتهی المآرب، و ابو عبدالله دامغانی در سوق العروس و ثعلبی در تفسیرش* (ص ۲۴۲، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۰۶-۴۰۷).

سلمان بن عبدالله نهروانی (م ۴۳۹) ساکن اصفهان هم از کسانی است که عماد طبری از او در این کتاب و آثار دیگرش نقل کرده است (ص ۲۷۸).

باور وی به آزار فاطمه زهرا (س) بسیار صریح است و او با تعبیر «ضربهم بالسیاط بنت النبی (ص)» «حتی اسودّ ذراعها و ماتت علیه» یاد کرده است. به علاوه این که «أخذ علیّ مبطوشا مكتوفا مُلَبَّبا» هم بر آن افزوده شده است (ص ۱۳۸). وی در این کتاب و آثار دیگرش روی این نکته تأکید می ورزد که نام سنی در اصل برگرفته از سنت لعن بر امام علی (ع) است که از زمان معاویه باب کردند نه آن که برگرفته از «سنت محمدیه» باشد. به همین دلیل، وقتی عمر بن عبدالعزیز آن را لغو کرد، صدای اعتراض «رُفِعَت السنّة» و «بُدِّلَت السنّة» به آسمان رفت.

یکی از کتابهایی که چند نوبت از آن نقل شده، کتاب *الفتوح ابن اعثم* است. از نظر عماد طبری، ابن اعثم «ناصبی» بوده و «نصب» از مطاوی کتابش کاملاً آشکار است. (ص ۱۷۱). از دیگر موارد استعمال ناصبی چنین به دست می آید که وی این تعبیر را بر عموم مخالفان اطلاق می کند. مبنای این سخن این جمله است که

«لایکون الرجل سنیا حتی یُبغض علیا و لو قدر خردل» (ص ۴۷۸). بنده باید بیفزایم: در روزگار ما اهل سنت غالبا اظهار دوستی اهل بیت (ع) دارند.

کتاب «اسرار الامامة» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۵

نکته تازه ای که عماد طبری در باره شیعه در حرمین نقل می کند این سخن است که مکه حرم خدا و مدینه حرم رسول است و جز افراد غریب، سنی در آنجا نمی بینیم. اهالی مکه همه زیدی هستند و اهل مدینه همه اثنا عشری اند (ص ۱۷۱).

عماد طبری در زمان بهاءالدین محمد جوینی (م ۶۷۸) برای مدتی در اصفهان بوده و تحت حمایت وی آثاری در دفاع از تشیع نوشته است. در اینجا از مناظره ای که زمان اقامت در اصفهان با جمعی از علما در امامت داشته یاد کرده است. به عنوان ختم کلام از آنان پرسیده است: اگر صحابه در محله ای از این شهر توطن کنند و علی (ع) در محله ای دیگر، و در این هنگام رسول (ص) از راه برسد، و منزلی نداشته باشد، در خانه که فرود خواهد آمد. گفتند: در خانه علی (ع). و او خدا را شاکر است که کسی را دوست دارد که رسول خانه او منزل می کند. (ص ۱۷۹). یک مناظره دیگر او در اصفهان چنین بوده است که از سنیان می پرسد: اگر پیامبر (ص) در صفین حاضر می شد، به سپاه علی می پیوست یا با سپاه شام بود. گفتند: با علی. گفت: اگر فرض کنیم که محمد در این شهر می آمد و خانه خلفای چهارگانه هم اینجا بود، او به خانه علی و فاطمه می رفت یا دیگران؟ گفتند: در خانه فاطمه و علی (ع). شاید همان مناظره نخست باشد با زبانی دیگر.

وی سخنی هم از انقراض عباسیان می گوید (ص ۱۹۲) و در سراسر کتاب بارها آنان را در کنار بنی امیه قرار داده از ستم آنان به امامان و علویان سخن می گوید. وی جایی از «العباسیة و التیمیة و الامویة» یاد کرده است (ص ۲۱۴). از زیدیه هم خشنود نیست و روش قیام-گرایانه آنان را که به عنوان «خروج» از آن یاد می کند، مورد انتقاد قرار می دهد. این که آنان امامت را به شرط خروج ثابت می دانند به نظر او درست نیست، زیرا یک روز ممکن است یک صد علوی قیام کنند و طبعا بین آنان اختلاف پدید می آید. آن وقت میان آنان نبرد می شود و الی آخر که مشکل لاینحلی خواهد شد.

به علاوه، چرا علی (ع) زمان خلفا، خروج نکرد؟ آیا آن زمان امام نبود؟

اما اگر کسی بگوید: حسین بن علی خروج کرد و زید هم بدو اقتدا نمود در آن صورت باید در پاسخ گفت: امام حسین (ع) برای گرفتن امامت قیام نکرد بلکه برای دفع مضرت قیام کرد و این به قتلش منجر شد. مردم

او را به اطاعت یک کافر فرا خواندند و او امتناع کرد. بدین ترتیب خروج زید، معصیت و بدعت بوده است. این تحلیل وی در باره هدف امام حسین (ع) از قیام هم که آن را برای «دفع مضرت» می داند جالب است.

کتاب «اسرار الامامة» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۶

به علاوه، اکثریت علمای تابعین از امام باقر (ع) پیروی کردند و جز شروران امت از زید پیروی نکردند. به نظر وی «صبر» از شرایط امامت است و به همین جهت امام علی (ع) ۲۵ سال صبر کرد. کسی که خروج می کند «صبر» ندارد (۱۹۳-۱۹۵). پس یکی از شرایط امامت را ندارد. بدین ترتیب وی نشان می دهد که اصلا نظر مساعدی نسبت به زید ندارد.

وی در جای دیگری هم به بحث خروج پرداخته است، آنجا که این پرسش مطرح شده است که چرا علی (ع) قتال را کنار گذاشت. پاسخ این است که خدا از علی شجاعت تر است اما فرعون و نمرود را آزاد گذاشت. تازه او به یوسف اقتدا کرد یا به موسی آن زمان که در خانه فرعون روزگار را سپری می کرد.

به علاوه، خروج به سیف مربوط به وقتی است که دشمن «ظاهر العصیان» باشد، آنچنان که معاویه بود. اما در شرایطی که علی (ع) بود، مخالفان بر ظاهر اسلام و شرع بودند و ارتداد پنهان بود. به علاوه مگر شرع اجازه کشتن هر کافری را می دهد؟ مگر اهل ذمه نیستند که قتلشان جایز نیست؟ هارون هم که علی به منزله او نزد پیامبر بود، در مقابل «عَبْدَةُ الْعِجَل» جنگ نکرد (۳۲۹).

اما این که مخالفان روز عاشورا اظهار فرح و شادی می کنند، مطالبی است که وی در برخی از آثارش به آن پرداخته و در اینجا هم با اشاره به حزن و اندوه رسول (ص) در روز عاشورا می نویسد: اما مخالفان در روز اظهار فرح و شادی کرده، بهترین لباسهای رنگی خود را می پوشند و دست و پا را حنا می نهند و مشغول انواع ملاحی و دف زدن و رقص می شوند. حتی سنتی گذاشته اند که روز عاشورا سوره «انا فَتَحْنَا» را می خوانند، از روی شادی به آن هدف که دولت و پیروزی نصیب یزید شد و توانست عترت رسول و اصحاب را بکشد. در حالی که تردیدی نیست که اگر رسول خدا (ص) در کربلا زنده بود و حضور داشت، در لشکر حسین و از یاوران او بود (ص ۲۲۷).

وی در جای دیگری از همین کتاب هم از دیار مغرب یاد می کند که در شهرهای زیادی در شب عاشورا سر یک الاغ مرده را گرفته آن را سر نیزه می کنند و می گویند این سر ... است. مردم هم گرد آن جمع می شوند و در شب مشعلها روشن کرده و به دف زدن و غنا مشغول می شوند و در هر خانه ای می ایستند و می گویند: یا ستی المرؤوسه أطمعینا المنطفسه. منطفسه نوعی شیرینی است که در آن شب می خورند و شادی

می کنند و شماتت به قتل حسین می کنند و دست و پای را حنا می بندند و بهترین لباسشان را می پوشند، چنان که در اعیاد و عروسی ها چنین کنند. کسی که به این وضع راضی نباشد، سنی حقیقی نیست (ص ۳۷۵). راستش بعید می نماید که این اخبار دست کم در این شکل، درست باشد. هرچند اصل جشن گرفتن در عاشورا امری مرسوم میان سنیان بوده و عماد در اخبار، احادیث و حکایات هم شرحی از جشن گرفتن اصفهانی ها در عاشورای سال ۶۷۳ دارد.

وی در اسرار فصل شگفتی هم در باره تعظیم و تکریم قبایلی که در کربلا علیه امام حسین ایفای نقش کردند، آورده است. در شام این قبایل مورد احترام اند:

بنو السنان فرزندان کسی که سر امام حسین را بر نیزه اش داشت.

بنو الطشت اولاد لعینی که سر حسین را در طشت نهاد و آن را پیش یزید گذاشت.

کتاب «اسرار الامامه» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۷

بنوالنعل اولاد کسی که اسب بر جسد امام حسین در کربلا دواند. آنان نعل آن اسب را گرفته پدر به پسر می دهد و حلقه ای از آن را برای تیمن و تبرک به در خانه آویزان می کنند. بنو المکبر اولاد کسی هستند که وقت ورود سر حسین به شام، تکبیر سر داد.

بنو الفرزدجی اولاد کسی هستند که سر حسین را از باب فرزدج حرون وارد شهر کرد.

بنو القضیب اولاد کسی هستند که قضیب برای یزید آورد تا بر دندان حسین بن علی بزند.

بنو الفتح اولاد کسی که عصر روز کشته شدن امام حسین به عنوان بشارت برای یزید سوره «انا فتحنا لک فتحا مبینا» می خواند (ص ۳۷۸).

مؤلف سنی و شیعه بودن برخی از مؤلفان را نمی شناسد. برای مثال چند مورد از کتاب الزینه نقل می کند اما نویسنده آن را سنی می داند (ص ۲۱۹، ۲۵۰) در حالی که مؤلف این کتاب ابی حاتم احمد بن حمدان رازی و شیعه اسماعیلی است. شگفت آن که مصححان کتاب هم در پاورقی نوشته اند به این کتاب دست نیافته اند. در جای دیگری از محمد بن سائب یاد کرده و این که همه مفسران بر این باورند که آیه تطهیر در باره علی و فاطمه و حسن و حسین است جز محمد بن سائب. سپس می افزاید که محمد بن سائب به فساد اخلاق شهره بوده است. شهر بن حوشب هم که این خبر را از او نقل کرده همان بود که یک گونی آرد از همسایه اش دزدید و در دارالقضاء قسم خورد که چنین نکرده اما گونی آرد در خانه اش پیدا شد! (ص ۲۴۱).

در باره زیارت قبور امامان (ع) هم می نویسد: یکی از کرامات علی و اولادش همین توجه مردم به زیارت آنهاست. شب و روز و تابستان و زمستان هزاران نفر به زیارت آنان می روند. در ایام سوگواری برای علی و حسین سیصد هزار بلکه بیشتر در آنجا اجتماع می کنند. علما کتابها در وصف زیارتشان می نگارند. همه عالمیان عظمت مزار آنان را می بینند، عظمتی که هیچ سلطانی در شرق و غرب ندارد. سال و ماه نمی گذرد که عده ای از مریضها سر قبر آنان شفا می یابند و این مشهور است. این که خداوند اینچنین قلبها را برای رفتن به مزار آنان تسخیر کرده امری خارق العاده و خود دلیل بر امامت آنان است (۲۴۵).

به باور وی، شیعیان در قیاس با دیگران، پرهیزشان از شراب و زنا مسلم و در اقامه فریض و عبادات اهتمام دارند. در حالی که مخالفان به عکس-اند. وی می افزاید: من وقتی اجدادم را با اجداد آنان مقایسه می کنم همین حال را در شرق و غرب می بینم و می فهمم که آنان باید به من اقتدا کنند نه من به آنان. امام علی (ع) و فرزندان او تمام مطالب و مناقب، و همه مثالب و معایب در مخالفان است (ص ۲۵۸).

وی به علوم اهل بیت (ع) از علی و امام صادق (ع) و جهات مختلف آنها یاد کرده و آن را با علوم پیامبران (ع) مقایسه می کند. در این میان، برای نویسنده این سطور شگفت است که کمترین اشاره ای در این کتاب به بحث تحریف قرآن نیست. با توجه به دیدگاه های وی، انتظار می رفت که او گرایش تندی در این زمینه داشته باشد، اما آشکار است که وی قرآن کاملاً بدور از تحریف می داند.

#### کتاب «اسرار الامامة» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۸

اما در باره بنی عباس، گذشت که نگاه او نسبت به این خاندان بسیار منفی است. وی سلسله عباسیان را یک یک بر می شمرد و خاتمه آنان را به دست خان اعظم سعید هلاکو خان می داند که همراه با چهارصد هزار از سپاه ترک آمد و با یک صد هزار کنار بغداد لشکرگاه زد. در اینجا با تعبیر «قیل» یعنی گفته شده است (گویی منبع درستی برای آن نمی شناسد) می گوید: امیر ابوبکر فرزند مستعصم صبح گاهی در محله کرخ بغداد عبور می کرد. شنید که کسی بر جمعی از صحابه لعن می کند. همان روز به کرخ یورش برد و غارتشان کرد و بچه هایشان را اسیر کرد. این خبر به وزیر دارالخلافه محمد بن علقمی که متشیع بود رسید. او از اقدام ابوبکر ناراحت شد و نامه ای به خان نوشت و از او خواست تا سپاه خود را حاضر کند. وی نوشت که وی امرا و لشکر را خواهد ترساند و در کارها کوتاهی خواهد کرد. خان عادل نیز حرکت کرد و مستعصم را با چهل عالم کشت و در دریا انداخت و ملک عرب را گرفت. حدیث سماوی یعنی قدسی هم در این باره هست که خدای فرمود: من لشکری دارم که در شرق مسکنشان داده ام و نامشان ترک است و قلبشان چون

آهن است و به گریه کنندگان رحم نخواهند کرد. اینان شجاعان من هستند که به کمک آنان از عاصیانم انتقام می گیرم (ص ۳۰۲-۳۰۳).

بحث های جالبی در جای جای کتاب مطرح شده است. از جمله بحثی در باره ایمان ابوطالب (۳۵۱)، تعریف بلاد کفر (۳۵۷)، تقیه (۳۵۸)، ایمان پدران انبیاء (۳۶۵)، داستان ازدواج عمر با دختر امام علی (ع) (۳۶۸) و ... در این جا وی تأکید می کند که لوط دخترش را به کفار داد در حالی که در اینجا، عمر بر ظاهر اسلام و «راعیاً للاحکام الشرعیه» بود. بنابراین چنین ازدواجی می تواند با معیارهای قرآن سازگار باشد.

فصلی به عمر بن عبدالعزیز اختصاص یافته و این که او تلاش کرد تا سنت لعن بر علی (ع) را کنار بگذارد. سپس از مأمون یاد می کند که کسی به او گفت که اگر دستور می دادی تا معاویه را لعن کنند. گفت معاویه سزاوار نیست تا نامش بر منابر بیاید؛ کاری می کنم که اجلاف عرب در کوچه و بازار و محلات و راهها او را لعن کنند (۳۷۷). اشارتی هم به ابن الراوندی هست و این که یهودی بوده و مسلمان شده و وقت مسلمان شدن به امامت عباس بن عبدالمطلب معتقد شده است (۳۹۴). ادبیات نگارشی وی هم در عین حال که روان و عالمانه است، اما گاه شکل عوامی هم به خود می گیرد. وی پس نقل اخباری که در فضائل خلفا روایت شده است می نویسد که این اخبار، تنها از طریق خود آنان روایت شده و آنان مدعی این قبیل روایاتند و «شهیده ذنبه» (شاهدش دنبش است) و بعد هم با تندی می نویسد که اینها از مفتربات منافقین است که از فضائل علی (ع) برگرفته به دیگران نسبت داده اند «و مناره الاسکندریه و الهرمان - اهرام مصر - فی حرم الکاذب» (ص ۴۲۳-۴۲۴).

کتاب «اسرار الامامه» آینه تشیع ایران در پایان قرن هفتم هجری ۳۹

وی بارها اشاره دارد که هفده نفر از صحابه در روز سقیفه با امام علی (ع) همراهی کردند و یکی سلمان بود که به اعتراض و به فارسی گفت: بکردی و نکردی و حق میره ببردی (۴۳۲). در باره معنای رافضی و شیعی در این کتاب بارها توضیحاتی ارائه شده که یکی از موارد آن صفحات ۴۵۴-۴۵۷ است. وی می نویسد: تردید نیست که شیعی بدون حساب به بهشت می رود اما در این که دوستدار اهل بیت (ع) چنین به بهشت رود، جای تأمل است (۴۵۹). یک روایت جالب هم این است که کسی برای احمد بن حنبل خبری در فضیلت امام علی (ع) روایت کرد و احمد بن وی گفت: ناشد تک الله أن تحدث بهذا الحدیث قمیا، تو به خدا سوگند که مبادا این حدیث را برای قمی روایت کنی (۴۶۸). این خبر دلیل بر شهرت قمی ها به تشیع در روزگار او در نیمه اول قرن سوم است. خبر شگفتی از برخورد احمد بن حنبل با موسی بن جعفر (ع) دارد که به نظر می رسد به لحاظ زمانی نباید درست باشد (۴۸۲). بخش اخیر این کتاب تلخیص کتاب ملل و نحل شهرستانی

است که گهگاه مطالبی در باره برخی از فرق طبعا از منابع دیگر آمده است. این مطالب گاه حاوی نکات بدیعی است مانند آنچه در باره سبعیه یا نصیرییه آمده است (۴۸۷-۴۹۰). در جایی در باره معنای «خدا» که نامی است که فارسیان برای الله انتخاب کرده اند آن را به «خود او» بر می گردانند، یعنی او جز خود او نیست. شعری هم به فارسی می آورد:

جهان را بلندی و پستی تویی

ندانم چه ای هرچه هستی تویی (۵۰۸).

این نکته که صریحا راغب اصفهانی را شیعه امامی می خواند جالب توجه است: و الراغب من الشيعة الامامية (۵۱۴).

کتاب در ص ۵۲۱ به اتمام می رسد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/808>



## عراق پس از صدام و مرجعیت شیعه (اصول فکر سیاسی آیت الله سیستانی)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۷ / ۰۱ / ۱۳۸۶

ظلم و ستم غیر انسانی و در عین حال طولانی بعثی ها بر ضد شیعیان و کردها و حتی بخش هایی از اعراب سنی، چنان وضعی برای آنان ایجاد کرده بود که برای سقوط صدام حاضر به دست زدن به هر نوع اقدامی بودند و در این زمینه، هیچ گونه تقیه‌ای نداشتند. برای آنان، پس از تحمل سی سال رنج و مشقت یک دیکتاتور، مهم این بود که صدام و حزب بعث باید سرنگون و ریشه کن شود. در این زمینه، مرجعیت شیعه، نقشی نداشت، زیرا آیت الله سیستانی در عراق بسر می برد و تحت کنترل شدید بوده و هیچ نوع ارتباطی با جهان خارج نداشت. خود ایشان هم، دست به کمترین اقدامی که سبب تجاوز بیشتر بعثی ها به حوزه علمیه شود، نمی زد و به همین دلیل طی سالیان متمادی حتی از خانه هم بیرون نیامد. این رفتار ایشان سبب شد تا حوزه علمیه نجف حفظ شود. (در بیرون از عراق، این گروه های معارض شیعه و سنی و کرد بودند که این خط را دنبال می کردند).

به طور کلی آمدن امریکا یکی بر اساس طرح خاورمیانه بزرگ بود، دیگری بر پایه کنترل کردن تروریسم که تصور می شد، یا چنین وانمود می گشت که دولت عراق با القاعده ارتباط دارد، و سوم تأثیری که برخی از معارضین عراقی امثال چلبی روی امریکا گذاشته و آنان را وارد ماجرای عراق کردند. افزون بر اینها، یک بهانه هم تحت عنوان وجود سلاح هسته ای در عراق برای تحمیق ملت ها و فریب افکار عمومی مطرح می شد. تا آنجا که به عراقی ها مربوط می شد، این معارضین لائیک، بعثی های سابق و نیز گروه های کرد و شیعه و عرب سنی بودند که طی جلسات مداومی برنامه آینده سقوط صدام را طراحی کرده و از فرصت به دست آمده در امریکا، تلاش خود را برای سرنگون کردن نظام صدام که بیش از سه دهه سبب کشتار میلیونها انسان شده بود، فراهم کردند. آنان به امریکا تفهیم کردند که سقوط صدام امری آسان بوده و مردم عراق از این امر راضی هستند. زمانی که نظام بعثی ساقط شد (۴ آوریل ۲۰۰۳ / ۲۰ فروردین ۱۳۸۲)، در ماه‌های نخست، این رضایت عمومی کاملاً مشهود بود، اما در ادامه، به دلیل ندانم کاری امریکایی ها برای حل و فصل سریع مسائل عراق و واگذاری امور به مردم، انتقال تروریست ها از تمامی بلاد عرب سنی و پاکستان به عراق، و توطئه مشترک کشورهای عرب سنی به خصوص سعودی و یمن و اردن و امارات و غیره علیه عراق سبب

شد تا وضعیت بحرانی در این کشور پدید آید. با این همه، باز هم باید تأکید کرد که به رغم خوشحالی شیعیان، مرجعیت شیعه تا این مرحله هیچ نقشی در اوضاع و احوال عراق نداشت.

از زمانی که مجلس حُکم در عراق تشکیل شده و بر اساس آمار و ارقام، به دلیل کثرت شیعیان، نقش آنان در این مجلس جدی تر شد، آیت الله سیستانی وارد قضایای عراق شد. این ورود بر اساس دیدگاه‌ها و ملاحظاتی بود که به صورت تعریف شده و یکسان در طول دوران مجلس حُکم، انتخابات برای تدوین قانون اساسی، رأی‌گیری برای آن، تشکیل مجلس، و انتخاب نخست‌وزیر و نیز در برخورد با اشغالگران مد نظر ایشان بود. به طور کلی در این ارتباط، روی چند اصل می‌توان سخن گفت:

۱. اصل اول برای ایشان باور عمیق به نقش مردم در تعیین سرنوشت برای کشورشان در چهارچوب عراقی متحد بود. مهم‌ترین بروز این اصل، در جریان تدوین قانون اساسی بود. آگاهی روزهای نخست، امریکایی‌ها بر آن بودند تا خود عده‌ای را برای نوشتن قانون اساسی انتخاب کنند و یا اصولاً همان مجلس حکم اول این کار را انجام دهد. برای تحمیل این کار، اخضر ابراهیمی به عنوان نماینده سازمان ملل به عراق آمد و با آیت الله سیستانی دیدار کرد. آنان چنین مطرح می‌کردند که در این شرایط امکان انتخابات وجود ندارد. اما آیت الله رسماً با این امر مخالفت کرده اعلام کرد که تنها و تنها این نمایندگان مردم عراق هستند که باید تدوین قانون اساسی را بر عهده بگیرند و مجلس حکم برای این کار صلاحیت و مشروعیت ندارد. (۲) ایشان در پاسخ سوالی در این باره نوشتند: ان تلک السلطات لاتتمتع بأیة صلاحیة فی تعیین أعضاء مجلس کتابة الدستور. ایشان افزود: چه تعهدی هست که اینان بتوانند یک قانون اساسی که منبعث از هویت ملی و دین اسلامی و ارزش‌های اجتماعی این مردم باشد، تدوین کنند؟ این طرح - که منصوبین از طرف امریکا قانون اساسی بنویسند - از اساس غیر قابل قبول بوده و تنها راه، اجرای انتخابات عمومی برای تعیین مجلسی است که منبعث از رأی مردم باشد و قانون اساسی را تدوین کند. (۳) در این زمینه، امریکایی‌ها ابتدا راضی نمی‌شدند، اما پافشاری ایشان و تصریح به این که تنها راه انتخابات بوده و هیچ راه جایگزینی برای آن وجود ندارد، (۴) آنان را وادار کرد تا تن به این کار بدهند. تأثیر این مسأله در تدوین قانون اساسی موجود عراق بسیار روشن است.

۲. اصل دیگر در باره نقش ایشان به عنوان یک مرجع در مسائل جاری عراق بود. آیت الله سیستانی اعتقادی به دخالت مرجعیت دینی در امور اجرایی و جزئی در عراق نداشت و رسماً در پاسخ سوالی نوشت «والمرجعیة لاتمارس دورا فی السلطه و الحکم». (۵) این امر صرف نظر از اعتقاد ایشان، امری بود که در عراق ناممکن به حساب می‌آمد. بنابراین در پاسخ این پرسش که آیا مایل هستند دولتی مانند دولت ایران در عراق پدید آید

یا نه، گفتند: چنین نیست بلکه طالب دولتی هستند که اصل دین و احکام آن را به عنوان دین اکثریت جامعه عراقی محترم بشمارد. (۶) ایشان به روحانیون و رجال دین هم توصیه کردند که خود را درگیر کارهای اجرایی و اداری نکرده و به کار توجیه و ارشاد و اشراف بر نهادهایی که کارشان اداره امور شهر و تأمین امنیت و خدمات عمومی برای مردم است بپردازند. (۷) تمام تلاش ایشان این بود تا از نفوذ کلی خود در کلی ترین مسائل استفاده کرده و مسائلی حتی مربوط به نخست وزیری را به خود نمایندگان واگذار کند و تا آن جا که ممکن است در این باره اظهار نظر نکنند. طبعاً مهم ترین نکته قانون اساسی بود و ایشان تا آن جا که مقدور بود بر پایه حق تعیین سرنوشت برای مردم و باور به این که هر قوم و طائفه از مردم عراق حق واقعی خود را دریافت کنند، نظرات خود را به تدوین کنندگان قانون اساسی منتقل می-کرد. این موضع گیری ایشان برخاسته از این اصل بود که به عنوان یک مرجع دینی فراملی می بایست در خطوط کلی یک نظام آن هم در میان ملتی با اکثریت مسلمان تأثیر گذار و ناظر باشد. جالب است بدانیم که ایشان پس از بیش از چهل سال اقامت در عراق، همچنان خود را ایرانی می دانست و با گذرنامه ایرانی به لندن سفر کرد.

۳. اصل مهم دیگر از نظر ایشان این بود که نظام بین الملل به لحاظ خارجی و در چهارچوب سازمان ملل، و اصول دمکراتیک به لحاظ داخلی باید مبنای انتخابات و پیشرفت امور در جهت خلع ید عراق از اشغالگران باشد. بنابراین با هر نوع حرکت نظامی و تروریستی و تشکیل میلیشیا مخالف بوده و تلاش داشت تا با تحقق یک دولت قومی و مجلس مؤثر، به آرامی زمینه خروج اشغالگران را از عراق فراهم کند. البته این طبیعی بود که آیت الله سیستانی روی جمعیت شصت و چهار درصدی شیعیان نفوذ داشت نه روی همه مردم عراق. به علاوه، شیعیان طی چندین دهه زیر سخت-ترین ضربات قرار گرفته و صدها هزار شهید داده بودند. بسیار روشن بود که رهبری ایشان آن هم بر اساس اعطای حق هر ذی حقی بر پایه اصول دمکراتیک خود به خود به برآمدن شیعه ها منجر شود. این حق طبیعی آنان بود. اما دیگران که این راه را به ضرر خویش تشخیص می دادند، راه را برای تروریسم باز کرده و عراق را در گردابی خونین فرو برده اند. در مقابل آیت الله سیستانی به طور مدام در بیانیه های خود روی ملت عراق تکیه داشت و هیچ گاه بحث شیعه و سنی را مطرح نکرد. ایشان در همان اوائل در پاسخ سؤالی نوشت: او طالب شرایطی است که در آن حکومتی منبعت از مردم عراق، شامل همه طوایف در عراق پدید آید. (۸) وقتی خبرنگار رویترا از ایشان می پرسد که می خواهید دولتی با هویت «قومی» عربی پدید آورید یا «اسلامی» می نویسد: شکل حکومت جدید عراق را مردم عراق با تمام قومیت ها و مذاهب تعیین خواهند کرد و وسیله آن هم انتخابات آزاد خواهد بود. (۹) بر همین اساس، ایشان از حکومت آینده عراق انتظار داشت تا ملاحظه اداره اکثریت را کرده و دین غالب را احترام بگذارد و چیزی برخلاف احکام آن تصویب نکند. (۱۰) در باره شیعه و سنی، نظر ایشان تعامل و مصالح کلی میان آنان با

مذاکره و گفتگو بود. ایشان در این باره نوشتند: تواصل و ارتباط با برادران اهل سنت از طریق دیدارهای مستقیم و غیر مستقیم برقرار بوده و دیدگاه های ما در باره مسائل اصلی مشترک یا به هم نزدیک است. گفتگو تنها راه حل و بهترین راه حل برای حل هر نوع اختلاف احتمالی است. (۱۱)

زمانی که با نفوذ وهابی-ها و القاعده-ای ها در عراق و اتحاد آنان با بقایای نیروهای بعثی اختلافات اوج گرفت و به حرم عسکرین (ع) حمله شد و ویران گردید، به رغم همه فشارها، ایشان همچنان روی اصول تفاهم و ایجاد عراقی واحد و مستقل تأکید داشت. حتی در باره فدرالیسم هم، عقیده شخصی خود ایشان عدم موافقت با آن بود و تنها بر اساس اصول دموکراتیک اعلام کرد که اگر ملت بخواهند او حرفی نخواهد داشت، این مطلبی بود که بارها در مصاحبه ها اعلام شد. وی در طول این مدت، مرتب بر این نکته که می بایست اتحاد عراق حفظ شده و سنی و شیعه با یکدیگر در پی حفظ وحدت ملی کشورشان و پاسداری از اصول ثابت دینی و ملی خود باشند، تأکید کرد. (۱۲) اندکی بعد که تروریست ها دست به قتل عام های عمومی و خونریزی های وسیع زدند، ایشان برابر آنان موضع گرفت اما راه حل را تقویت دولت و نیروی انتظامی حکومتی دانست نه ایجاد گروه های میلیشیا و مسلح. (۱۳) به علاوه ایشان به طور مرتب اشغالگران را مسوول امنیت و ناامنی عراق معرفی می کرد و راه چاره را واگذاری امور به دولت و تقویت آن می دانست. ایشان همچنین برابر تحریکات اشخاصی مانند حسنی مبارک که روی خطر شیعه انگشت گذاشته بودند، بیانیه صادر کرده و موضع گرفت. (۱۴)

۴. اصل دیگر در مورد دیدگاه های ایشان در باره اشغالگران بود. دفتر آیت الله تصریح کرد که از نظر ما همان طور سازمان ملل تصریح کرده، نیروهای متحالف، اشغالگر محسوب می شوند. (۱۵) وقتی خبرنگاری پرسید که بریمر گفته است نیروهای امریکایی حتی بعد از تشکیل دولت ملی هم در عراق باقی خواهند ماند، ایشان گفت: چطور ممکن است ما باقی ماندن نیروهای اشغالگر را در عراق تأیید کنیم؟ (۱۶)

اما آنچه مهم است با وجود حضور قاطع آیت الله در مسائل مهم جاری در عراق، مرجعیت شیعه، هیچ نوع ارتباطی در طول این سالها به صورت مستقیم با آنان برقرار نکرده و رسماً هم در پاسخ به پرسشهای نیویوریک تایمز تصریح کرد که به هیچ روی موافق با ماندن آنان در عراق نیست. (۱۷) ایشان هرچند با نماینده سازمان ملل سرگیو دی میلو که بعداً در یک اقدام تروریستی کشته شد، دیدار داشت و تسلیتی هم به این مناسبت برای رئیس سازمان ملل فرستاد، (۱۸)

( اما در مدتی که بریمر حاکم عراق بود، حتی یک ملاقات ساده یا مکاتبه با وی یا نماینده او صورت نگرفت. یکبار که نماینده وی بی-خبر تا پشت در خانه آیت الله سیستانی آمده و نامه-ای آورده بود، اجازه حضور

نیافت. بعدها بریمر در خاطراتش نوشت که مرجعیت شیعه و از جمله آیت الله سیستانی پیروان خود را به همکاری با نیروهای ائتلاف فرا می خواندند. نماینده آقای سیستانی این مطلب را تکذیب کرده و نوشت: تا جایی که به آیت الله سیستانی مربوط می شود، ایشان هیچ توصیه ای برای «تعاون» با نیروهای ائتلاف نداشته است. مشکل بریمر آن است که تماس مستقیم با بیت مرجعیت نداشته و بسا این مطالب را از دیگران شنیده است. (۱۹)

همچنین بریمر در جای دیگری از خاطراتش عدم ملاقات با خود را از طرف آیت الله چنین توجیه کرده است که این کار در میان مؤمنین صورت مناسبی ندارد. در پاسخنامه متدی الفكر العراقي آمده است: عدم ملاقات با رؤسای نیروهای ائتلاف، از نظر آیت الله سیستانی یک اصل به حساب آمده و این به دلیل اشغالگر بودن آنان است نه آن که مصلحت چنین اقتضایی داشته است. (۲۰) بریمر در بسیاری از موارد کتاب، دیدگاه های مختلف امریکا را با اهداف و روشهای مورد نظر آیت الله سیستانی بیان کرده که جالب توجه است. (۲۱) همچنین در پاسخ به این اظهارات، تبادل هر نوع نامه ای را میان بریمر و دفتر آیت الله انکار کرده و مطالبی را که بریمر در این زمینه ادعا کرده، حتی وجود یک نامه را، تکذیب شده است. نویسندگان این پاسخنامه نوشته اند: بریمر برای تکذیب این سخن یا اثبات ادعای خود می تواند دست کم یکی از آن نامه ها را نشان دهد! در این پاسخنامه تصریح شده است که البته در خانه آیت الله سیستانی به روی همه مسؤولان و چهره ها، به جز رؤسای نیروهای ائتلاف، که ملاقات با آنان می توانست دشواری های موجود را حل کند، همیشه بار بوده است. (۲۲) مهم تر آن که در طول این سالها، دوبار بوش برای آیت الله سیستانی نامه نوشت اما وی جوابی به آن نداد. یکبار هم که یکی از کارگزاران عراق، سلام ایشان را به بوش رسانده و در مطبوعات منعکس شده بود، دفتر ایشان آن را تکذیب کرد. بنابراین، مرجعیت شیعه کمترین رابطه و دیدار و مکاتبه ای با اشغالگران نداشت. در همین حال، در روش برخورد با آنان، اعتقادی به استفاده از زور نداشت. زمانی که برخی از جریان ها وارد فاز نظامی در برخورد با امریکایی ها شدند، ایشان هیچ گونه همراهی نکرد و زمانی که در قضایای نجف، بیم آن می رفت تا امریکایی ها صدرها را با فشار نظامی از بین ببرند یا به آنان آسیب جدی بزنند، مداخله آیت الله سیستانی در بازگشت از سفر لندن، آنان را از آسیب یاد شده نجات داد.

مسیری که مرجعیت شیعه در قضایای عراق در بخش اشغالگری ترسیم و دنبال کرد، ایجاد یک عراق مستقل و قانونمند و فراهم کردن زمینه برای خروج امریکایی ها به صورت طبیعی بود. زمانی از ایشان سؤال شد که اخیراً در برخی از نماز جمعه ها به مقاومت برابر اشغالگران دعوت می شود، نظرشان را چنین بیان کردند که: مرجعیت به روشهای مسالمت آمیز در جهت سرعت بخشیدن به بازگردان سلطه و سیادت در عراق به عراقی ها و فراهم کردن زمینه اداره کشور به دست خود آنان بدون تسلط اجانب است. (۲۳)

طی دو سال اول پس از سقوط صدام که اوضاع عراق آرام تر بود، ایشان علاوه بر نقش کلی خود به عنوان مرجع شیعیان، شخصیتی برجسته در تمام عراق و برای تمامی رهبران عراق جدید بود. بارزانی، پاچه چی و بسیاری از رهبران عراق با ایشان دیدار داشتند و در بسیاری از امور طرف مشورت و همفکری با آنان بود. اما به لحاظ داخلی، این زمان، در نجف سه مرجع تقلید دیگر هم حضور داشتند. آیت الله سید محمد سعید حکیم، آیت الله محمد اسحاق فیاض و آیت الله بشیر نجفی. در تمام این دوران، مرجع مطلق و مطاع آیت الله سیستانی بوده و آنان در همه امور مسائل را به ایشان ارجاع می دادند. در طول این سالها، هیچ نوع نظر مخالفی از سوی دیگران در مقابل ایشان شنیده نشد. طبعاً این امر، هم ناشی از ادب مرجعیت موجود در نجف بود و هم به اهمیت مسأله و اعتقاد به درایت و عقل آیت الله سیستانی باز می-گشت. گفتنی است که در دوران صدام، ظلم و ستمی که در حق حوزه نجف شد، و طی آنان بسیاری از برجستگان حوزه کشته و تبعید شدند، سبب گردید تا بنا به نوشته آیت الله سیستانی، تنها «ثُلَّةٌ قَلِيلَةٌ» از چهره های برجسته» باقی بماند. (۲۴)

موقعیت آرام نجف در یک سال و اندی پس از سقوط صدام و بازگشت شماری از مهاجران روحانی از سوریه و ایران به عراق، زمینه را برای تحول مجدد نجف آماده ساخت. این وضعیت می رفت تا نقش نجف را در راهبری جامعه شیعه هموار کند که گرفتار ناامنی-های اخیر در عراق شده و روند رو به رشد نجف را به مقدار زیادی متوقف کرد. رهبری جمهوری اسلامی و مراجع تقلید ایران هم بارها و بارها پیروی تمام عیار از دیدگاه-ها و نظرات آیت الله سیستانی را در عراق توصیه کردند و همشه ایشان و نظراتشان را در مسائل عراق مورد تأیید و تأکید قرار می دادند. تا آنجا که به دولت ایران مربوط می شد، باز هم وضعیت به همین صورت بوده و بسیاری از مسؤولان ایرانی که به عراق سفر می کردند، به دیدار ایشان شتافته و سعی می کردند تا در همه مسائل هماهنگ عمل کنند. در ماجرای سفر ایشان برای معالجه به لندن، برخی از مطبوعات ایران اظهار نظرهای خلافی کردند که به سرعت رفع و رجوع شد. این در حالی است که فضای حاکم بر ایران به طور کلی مخالف با وضعیت عراق بود و تنها یک باور عمیق به مرجعیت آیت الله سیستانی و توصیه های صریح رهبری انقلاب، می-توانست چنین زمینه ای را برای پذیرش مرجعیت مطلق ایشان نسبت به مسائل عراق در ایران فراهم کند. با تأسف باید گفت دوران جدید تاریخ عراق که همراه با قتل و خونریزی و برادر کشی همراه شده و اکنون قریب سه سال است به درازا کشیده، تنها و تنها نتیجه فرصت سوزی های امریکایی ها و دخالت همه جانبه کشورهای عربی در امور عراق است. هدف اصلی از این اقدامات، بازگرداندن قدرت به اقلیتی است که دهها سال روشی جز خشونت و سرکوب در برابر شیعیان و کردها نداشته است. تداوم این فتنه-ها، آنچنان اوضاع را آشفته کرده است که توان تصمیم گیری از بسیاری گرفته شده و عراق صحنه خشونت-هایی شده است که معلول مداخله اجانب و توطئه کسانی است که نمی خواهند ملت عراق بر اساس اصول

دمکراتیک به حق قانونی و معقول خود برسد. آیت الله سیستانی در حد یک مرجع شیعه و نیز یک رهبر سیاسی برای عراق، در بیانیه ای که در ۲۲ جمادی الثانیه در باره نبردهای طائفی در عراق داد، از همه گروه ها، از احزاب و سازمانها و عشایر و غیره خواست دست از خونریزی بردارند و موقعیت خطیر کشور خود را درک کنند. آیت الله سیستانی راه حل را تنها و تنها در خودداری از نبردهای طائفی و رعایت حقوق برابر برای همه شهروندان عراقی در تصمیم گیری برای آینده اعلام کرد. (۲۵) دیدگاه ایشان بر این است که نبردهای جاری ناشی از جنگهای مذهبی شیعه و سنی نیست بلکه یک بحران سیاسی است که عامل اصلی آن گروهی افراطی از تکفیری ها هستند که به دنبال اهداف خاص خود می باشند. (۲۶)

سر جمع باید گفت آیت الله سیستانی با روش معقولی که در تحولات عراق در پیش گرفت و با اظهار نظرهای عاقلانه خود و نیز حرکت در حاشیه برای تأثیر گذاری در متن و نیز اظهار نظرهای عالمانه، نه تنها در حد یک مرجعیت برای شیعه بلکه به یک چهره سیاسی برتر در عالم سیاست در جهان شناخته شد. ظرفیتی که حاصل این رهبری هم در جامعه شیعه و هم در بعد ایجاد مناسبات گسترده تر جامعه شیعه با بیرون از خود پدید آمد، ظرفیت بسیار بالایی بود که امکان استفاده بهینه از آن وجود داشت اما گویی چنان به نظر می رسد که از آن استفاده کافی و وافی نشده است. این امر بیش از آن که به مرجعیت باز گردد به شرایطی باز می گردد که جامعه شیعه و به خصوص رهبران آن می بایست فراهم کرده و از آن بهره برداری بهتر بنمایند تا شیعه که در دهه های اخیر از حد یک گروه مذهبی اقلیت خارج شده بتواند نقش جهانی خود را آنچنان که شایسته و بایسته است ایفا کند.

پی نوشتها :

۱ - السیستانی، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية: (اعداد حامد الخفاف، بیروت، درالمورخ العربی، ۲۰۰۷) ۹۴

۲ - السیستانی: ۴۹

۳ - السیستانی: ۳۱-۳۲

۴ - السیستانی: ۳۶

۵ - السیستانی: ۱۸

۶ - السیستانی: ۴۳

۷ - السیستانی: ۱۲، ۱۶

۸ - السیستانی: ۱۸

۹ - السیستانی: ۲۶

۱۰ - السیستانی: ۲۸

۱۱ - السیستانی: ۵۲

۱۲ - السیستانی: ۸۳

۱۳ - السیستانی: ۱۴۲-۱۴۳

۱۴ - السیستانی: ۱۴۷-۱۴۸

۱۵ - السیستانی: ۴۱

۱۶ - السیستانی: ۵۰

۱۷ - السیستانی: ۱۷

۱۸ - السیستانی: ۵۴

۱۹ - بنگرید به تعلیقات حامد الخفاف بر مطالب بریمر در باره آیت الله سیستانی به: السیستانی: ۴۲۱

۲۰ - السیستانی: ۴۲۱ - ۴۲۲. در پاورقی این سخن کینگ هم در نشریه واشنگتن پست که آقای سیستانی غیر مسلمانان را نمی پذیرد و به این دلیل بریمر یا دیگر مسؤولان نیروهای ائتلاف را نپذیرفته تکذیب شده است، زیر آیت الله نماینده سازمان ملل را که دی میلو بود و نیز برخی دیگر از نمایندگان غیر مسلمان سازمان های بین المللی را به حضور پذیرفت.

۲۱ - السیستانی: ۴۲۳-۴۲۴

۲۲ - السیستانی: ۴۲۵

۲۳ - السیستانی: ۴۵



٢٤ - السیستانی: ٩٢

٢٥ - السیستانی: ١٥٤ - ١٥٦ (رسالة للشعب العراقي حول الفتنة الطائفية)

٢٦ - السیستانی: ١٦٢

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/811>

## ترویج نگرش خوشبینانه توسط رسول خدا (ص) (بررسی موردی تغییر اسامی تازه مسلمانان)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۹ / ۰۱ / ۱۳۸۶

از دیر باز پیوندی عمیق میان معتقدات انسان با اسامی و نام‌هایی که برای فرزندان بر می‌گزیده وجود داشته است. بازگشت این مسأله به اهمیت اسم و نام است که می‌تواند سمبل و نماد ایده‌آل‌های انسانی، در حیات فکری، عقلی و عملی او و گاه عنصری حد فاصل این دو مانند ارزشهای اخلاقی باشد.

به عبارت دیگر، نامیده شدن فرزندان به نام خدایان، صفات خداوند متعال، یا چهرگانی که با خدا در ارتباطند و به نوعی، نمادی از خدا به شمار می‌آیند، همین طور استفاده از اسامی خوبی‌ها، زیبایی‌ها و هر آنچه که در زندگی عملی، اخلاقی و ارزشی اهمیت دارند، و لو آن که خوب یا زیبا نباشند، همه و همه شاهدی است بر ارتباط عمیق میان نامگذاری فرزندان و اشیاء دیگری که در اطراف انسان است، با معتقدات و نگره‌های انسانی و اعتقادی.

این مسأله تا به آن حد جدی است که اگر نام‌های رایج در یک جامعه را نشانی از روح کلی باورها و دیدگاه‌های مردمان آن جامعه بدانیم، به بیراهه نرفته‌ایم. اعتبار این اسامی از آن روست که از نگاه آن مردم، آن اسامی مسمایی دارند که اعتبار و شأن خویش را از آن به دست می‌آورند.

وقتی خداوند، در قرآن کریم، نام‌های بتان را اسامی بدون مسمّا می‌داند، از آن روست که حرمت این نامها و شأن و اعتبار آنان را باطل اعلام کند. *إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ* (النجم: ۳) اینها فقط یک نام است اما چیزی پشت سر آنها نیست.

نامگذاری فرزندان در میان اعراب، مانند دیگر ملت‌ها، جایگاه بسیار مهمی داشت. به خصوص در جامعه بت پرست به دلیل تعدد بت‌ها و خدایان این نامگذاری از جهاتی چشمگیرتر و وسیع‌تر است. در این زمینه، لغت‌شناسان و کسانی از مورخان که در باره باورهای عمومی و فرهنگ عامه کار کرده‌اند، دقیقاً به این نکته توجه داشته‌اند. آنان ریشه بسیاری از این اسامی را به لحاظ لغوی مورد بحث قرار داده و ارتباط آن را با باورهای عمومی - دینی مردم روشن کرده‌اند. در این زمینه یکی از کهن‌ترین آثار کتاب الاشتقاق از محمد بن حسن

بن درید (۲۲۳ - ۳۲۱) (تصحیح عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۴۱۱) است که اسامی معروف عربی را بر اساس قبایل مورد بررسی قرار داده و معنا و ریشه آن را شرح داده است.

ابن درید در مقدمه می‌نویسد هدف ما آن بود تا اسامی قبایل و عمائر (عماره کوچکتر از قبیله) و همین طور افخاذ و بطون و نیز اسامی رؤسا و اشراف و شعرا را شرح دهیم و ریشه آنها را تبیین نماییم. وی می‌گوید علت توجهش به این مسأله آن بود که بسیاری (شاید شعوبیه) در طعنه بر عرب، باورشان این بود که این قبیل اسامی عرب بی مسماست و اصلی در لغت آنان ندارد.

وی سپس نوعی طبقه بندی در اسامی افراد و قبایل عرب دارد و این که هر گروه با چه هدفی برای نامگذاری انتخاب شده‌اند. به اعتقاد وی چند هدف در این نامگذاری‌ها مورد توجه عرب بوده است.

الف: تَفْأَلٌ به خیر بر ضد دشمنان مثل انتخاب نام غالب، ظالم، مقاتل و...

ب: تَفْأَلٌ به خیر برای خوشبختی فرزندان مثل سعد، سعید، اسعد، نائل، مدرک، سالم و...

ج: نامگذاری به درندگان برای ترساندن دشمن مانند اسد، لیث، ذئب، ضرغام و...

د: اسامی درختان سخت و خشن باز هم برای تَفْأَلٌ مانند سمره، طلحه، سلمه، هراسه و..

ه: اسامی اشیاء زمینی که باز سخت و صعب هستند مانند حجر، حجیر، فهر، جرول، حَزَن و...

و: گاه نامگذاری فرزند پس از تولد از سوی پدر با انتخاب نام اولین حیوانی که در بیرون منزل می‌بیند مانند ثعلب، جحش، خنزیر، کلب و... (الاشتقاق: ۵ - ۶).

طبیعی است که اینها همه آنچه می‌بایست در این زمینه گفت نیست. به خصوص که جنبه دینی در این شرح مقدماتی ابن درید نیامده است، در حالی که بخش عمده‌ای از اسامی عرب در باره پدیده‌های دینی است. در این زمینه، بت پرستی جایگاه بسیار برجسته‌ای داشته و اسامی افراد که به نوعی با بت‌ها پیوند می‌خورد و غالباً با پیشوند «عبد» همراه است، بسیار فراوان است. تطبیق میان اسامی رایج در میان عرب جاهلی با اسامی بت‌هایی که هشام کلبی در الاصنام آورده به خوبی این مسأله را نشان می‌دهد. دنبال کردن این بحث، به بحث فعلی ما مربوط نیست.

حساسیت رسول خدا (ص) در باره نامگذاری

اما در اسلام، داشتن نام نیک برای افراد، در روایات اسلامی، به عنوان حقی تعریف شده است که فرزند بر والدین خویش دارد. (قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا حَقُّ ابْنِي هَذَا؟ قَالَ: تُحَسِّنُ اسْمَهُ - وسائل الشیعه: ۳۹۰/۲۱).

در شرح نام نیک هم آمده است که بهترین نامها، آنهایی هستند که عبودیت و بندگی را نشان دهند؛ همین طور اسامی انبیاء (أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ مَا سُمِّيَ بِالْعُبُودِيَّةِ وَأَفْضَلُهَا أَسْمَاءُ الْأَنْبِيَاءِ - وسائل: ۳۹۱/۲۱).

یکی از تفاوت‌های اصلی جامعه جاهلی با جامعه اسلامی در همین نامگذاری‌ها بود. این تفاوت به خوبی برای رسول خدا (ص) قابل درک بود و به همین دلیل تلاش می‌کرد تا رنگ جاهلی و شرک را از این بخش زدوده و به جای آن عبودیت و بندگی را جایگزین کند.

اما منهای آن، جنبه اخلاقی و روانی آن هم برای حضرت بسیار اهمیت داشت. زیرا یک بخش از تغییرات مربوط به تغییر در اسامی شرک آلود بود، اما بخش دیگر که اهمیت و حجم آن هم قابل ملاحظه بود، در تغییراتی بود که به نوعی به دلایل روانی مربوط می‌شد.

بنابر این و به طور کلی می‌توان این تغییرات را در دو جهت ارزیابی کرد:

الف: ترویج نگرش توحیدی

ب: ترویج نگاه خوشبینانه در جامعه

بر اساس آنچه در کتابهای سیره آمده است، یکی از اقدامات رسول خدا (ص) در مکه و مدینه آن بود که اگر کسی نامی داشت که به هر صورت با فرهنگ توحیدی یا اخلاق اسلامی سازگاری نداشت، آن را عوض می‌کرد. این اقدام، هم در بعد فکری و هم اخلاقی تأثیر بسیار مثبتی در عرصه عمومی جامعه داشت. زیرا روشن است که شنیدن نام زشت و بد می‌توانست تداعی کننده فرهنگ بد باشد.

بر اساس منابع موجود، حساسیت رسول خدا (ص) تنها در بخش اسامی افراد نبود بلکه در باره اسامی اشیاء و بسیاری از آنچه در قالب نامگذاری نامی ویژه می‌یافت، وجود داشت. در هر بخش، تلاش می‌شد تا آنچه درست و خیر و نیکی و علم و اصیل است، جای غلط و شر و بدی و جهل را بگیرد.

الف: ترویج نگرش توحیدی

در ارتباط با دو هدف پیشگفته، یعنی ترویج نگرش توحیدی و نگاه خوشبینانه، آنچه روشن تر است، نکته اول است. این بسیار طبیعی است که حضرت محمد (ص) پیام آور توحید و هدف اساسی اش مقابله با شرک و بت پرستی است. بنابراین، بسیار روشن است که اسامی برگرفته از بت پرستی را از افرادی که مسلمان شده‌اند گرفته و به جای آن اسامی توحیدی به آنان بدهد.

گذشت که یکی از بهترین گزینه‌ها برای انتخاب اسم، نام‌هایی است که به نوعی ترویجگر فکر عبودیت و بندگی است. شخصی در باره نام فرزندش با امام صادق علیه السلام مشورت کرد و حضرت به او توصیه کردند که نام‌هایی که نزدیک به عبودیت است برگزیند و در این میان بهترین را عبدالرحمن دانستند: (أَنَّه سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ شَاوَرَهُ فِي اسْمٍ وَلَدِهِ فَقَالَ سَمِّهِ اسْمًا مِنَ الْعُبُودِيَّةِ فَقَالَ أَيُّ الْأَسْمَاءِ هُوَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ - وسائل: ۳۹۱/۲۱). این سخن امام، همان بود که در سیره عملی حضرت محمد (ص) در امر تغییر اسامی مورد توجه قرار گرفته بود. در منابع رجالی و صحابه شناسی، مواردی وجود دارد که حضرت اسامی افراد را به عبدالرحمان تغییر می‌دهد. در اینجا فهرست ۴۴ مورد از تغییر اسامی افراد به اسامی توحیدی، اختصاصاً عبدالرحمان و عبدالله را

بیان می‌کنیم:

۱ - شخصی که در وقت ولادت پدرش نام او را عزیز نهاد - و این اسم چنان است که از صفات اختصاصی خداوند می‌نماید - حضرت نامش را به عبدالرحمن تغییر داد (مسند احمد: ۱۷۸/۴). این شخص عبدالرحمن بن ابی سبره جُعیفی بود. حضرت فرمودند: محبوبترین نامها برای خداوند عبدالله و عبدالرحمن است. (الاستیعاب: ۸۳۴/۲ و بنگرید: طبقات: ۱۲۰/۶).

۲ - نام پسر ابوبکر هم در جاهلیت عبدالعزی بود که حضرت به عبدالرحمن تغییر داد (مستدرک حاکم نیشابوری: ۴۷۳/۳).

۳ - عبدالرحمن بن صفوان تیمی هم که در جاهلیت عبدالعزی نامیده می‌شد، حضرت نامش را به عبدالرحمن تغییر داد (الاستیعاب: ۸۳۷/۲).

۴ - عبدالعزی بن عبدالله بن ثعلبه هم وقتی مسلمان شد، رسول خدا (ص) نامش را عبدالرحمن گذاشت (الاستیعاب: ۸۳۹/۲).

۵ - شخصی که نامش صرم بن سعید بود حضرت نامش را به عبدالرحمن تغییر دادند (الاستیعاب: ۸۳۵/۲). صرم به معنای قطع کردن است.

۶ - نام عبدالرحمن بن عوف در جاهلیت عبد عمرو یا عبدالکعبه بود که پیامبر (ص) به عبدالرحمن عوض کرد. (الاستیعاب: ۸۴۴/۲؛ طبقات الکبری: ۹۲/۳).

۷ - نام ابو عقیل بلوی انصاری، عبدالعزی بود و رسول خدا (ص) او را عبدالرحمن نامید (الاستیعاب: ۱۷۱۸/۴).

- ۸ - به گزارش ابن کلبی، حضرت نام سواد بن مالک بن سواد داری را به عبدالرحمن تغییر داد (اسدالغابه: ۴۸۲/۲).
- ۹ - نام عبدالرحمن بن جبر هم عبدالعزی بود که حضرت با عبدالرحمن جایگزین فرمود (اسدالغابه: ۳۲۷/۳). برخی هم نوشته‌اند که نامش معبد بود که به عبدالرحمن تغییر یافت (الاصابه: ۲۲۲/۷).
- ۱۰ - عبدالرحمن بن سمره بن حبیب بن عبدشمس بن قصی هم از مسلمانانی بود که روز فتح مکه ایمان آورد. نام وی تا آن زمان عبدالکعبه بود که حضرت تبدیل به عبدالرحمن کرد (اسد الغابه: ۳۵۱/۳). برخی گفته‌اند که نام او عبد کلال بود و به عبدالرحمن تبدیل شد (انساب الاشراف: ۳۵۳/۹).
- ۱۱ - نام عبدالرحمن بن مالک داری هم مروان بود که حضرت آن را تبدیل به عبدالرحمن کرد (اسد الغابه: ۳۸۸/۳).
- ۱۲ - مخشی بن حمیر اشجعی که بعدها از منافقان مسجد ضرار بود، و توبه کرد، از رسول خدا درخواست کرد تا نامش را تغییر دهد و حضرت او را عبدالرحمن نامید (اسدالغابه: ۳۵۰/۴) در منبع دیگری آمده است که مخشی بن حمیر در حضور پیامبر (ص) از نام خود و پدرش ابراز نارضایتی کرد و حضرت نام او را به عبدالله یا عبدالرحمن تغییر داد (مغازی واقدی: ۱۰۰۵/۳؛ سبل الهدی و الرشاد: ۴۴۵/۵).
- ۱۳ - عیسی بن عقیل ثقفی می‌گوید فرزندم را نزد رسول خدا (ص) آوردم، اسمش حازم بود و «به کمم»، حضرت نامش را عبدالرحمن گذاشت (الاستیعاب: ۱۲۴۹/۳).
- ۱۴ - صحابی دیگری که نامش عبدکلوب بود، حضرت او را عبدالرحمن نامید (مجمع الزوائد: ۵۵/۸).
- ۱۵ - فرزند ربیع بن قارب عبسی می‌گوید که وقتی پدرم در وفدی بر حضرت وارد شد، حضرت نام عبدالرحمن برای وی برگزید و خلعت به وی داد (اسد الغابه: ۵۶/۲).
- ۱۶ - عبدالله بن دیان نامش عبدالحجر بود که پیامبر (ص) به عبدالله تغییر داد (اسد الغابه: ۱۲۲/۳).
- ۱۷ - نام عبدالله بن بدر جهنی هم در جاهلیت عبدالعزی بود که حضرت آن را به عبدالله تغییر داد (الاستیعاب: ۸۷۱/۳، اسد الغابه: ۷۹/۳).
- ۱۸ - حضرت نام فردی دیگر را که عبدالعزی بود به عبدالعزیز تبدیل کرد (اسدالغابه: ۴۰۰/۳).
- ۱۹ - عصمه بن قیس هوزنی هم نامش در دوران شرک، عصبه بود که حضرت آن را به نقطه مقابل آن یعنی عصمت تغییر داد (اسدالغابه: ۵۳۵/۳).

۲۰ - شخصی هم به نام قیوم با کنیه ابویحیی ازدی از یمن نزد حضرت آمد و ایشان نام او را به عبدالقیوم عوض کرد (اسدالغابه: ۱۵۵/۴).

۲۱ - عبدالله بن حارث بن عبد المطلب بن هاشم هم نامش عبدشمس بود که رسول خدا (ص) نامش را عبدالله گذاشت (الاستیعاب: ۸۸۴/۳). وی زمان حضرت درگذشت و رسول خدا (ص) پیراهن خود را به عنوان کفن برای وی استفاده کردند.

۲۲ - عبدالله بن حارث بن زید بن صفوان ضبی هم وقتی نزد رسول الله آمد، حضرت نامش را عبدالله گذاشت. ابن عبدالبر نمی گوید قبلاً چه نامی داشته است (الاستیعاب: ۸۸۴/۳) اما در اسد الغابه آمده است که رسول خدا نامش را پرسید. گفت: عبدالحارث. آن گاه حضرت نام عبدالله را برای وی برگزید (اسدالغابه: ۳۸۸/۱، ۱۱۱/۳).

۲۳ - عبدالله بن خباب بن ارت هم که پدرش از کهن صحابیان بود، وقتی به دنیا آمد، حضرت نامش را عبدالله گذاشتند (الاستیعاب: ۸۹۴/۳).

۲۴ - عبدالله بن ابی ربیع بن مغیره مخزومی هم در جاهلیت نامش بجیرا بود که حضرت آن را تبدیل به عبدالله کرد.

۲۵ - عبدالله بن سعید بن عاص هم که نامش در جاهلیت حکم بود، توسط رسول خدا (ص) به عبدالله تغییر کرد: (الاستیعاب: ۹۲۰/۳ و بنگرید: ۶۳/۱).

۲۶ - نام عبدالله بن شهاب بن عبدالله زهری هم عبدالجان بود که حضرت آن را به عبدالله تغییر داد: (الاستیعاب: ۹۲۷/۳). نام وی در مکه عوض شد، وی از مهاجران به حبشه بود و پیش از هجرت مسلمانان به مدینه، او درگذشت (اسد الغابه: ۱۷۳/۳).

۲۷ - نام عبدالله بن صفوان بن قدامه تمیمی هم عبد نهم بود که حضرت به عبدالله تغییر داد: (الاستیعاب: ۹۲۸/۳). گذشت که برادر وی را هم عبدالرحمن نامید.

۲۸ - عبدالله بن ابی بن ابی سلول، بزرگ منافقان مدینه، فرزندی به نام حباب داشت که رسول خدا (ص) نامش را به نام پدرش که عبدالله بود تغییر داد (الاستیعاب: ۹۴۰/۳). گفته شده است که حباب به معنای شیطان بود (طبقات الکبری: ۴۰۹/۳).

۲۹ - نام ابوبکر هم در جاهلیت عبدالکعبه بود که حضرت به عبدالله تبدیل کرد (المعارف: ۱۶۷؛ الاستیعاب: ۹۲۶/۳) هر چند به کنیه‌اش که همان ابوبکر بود

شهرت یافت.

۳۰ - عبدالله بن قرظ ثمالی ازدی در جاهلیت شیطان نام داشت که حضرت آن را به عبدالله عوض کرد (الاستیعاب: ۹۷۸/۳).

۳۱ - گفته شده است که نام عبدالله پسر عمر و نام عبدالله پسر عمرو بن عاص هم عاص بود که حضرت آنها را نیز به عبدالله تغییر داد. عبدالله بن حارث بن جزء هم می‌گوید که کسی مرد و من نزد قبر ایستاده بودم. حضرت از من پرسید نامت چیست؟ گفتم: عاص بن حارث. حضرت نامم را به عبدالله تغییر داد. (الاستیعاب: ۱۴۷۷/۴ پاورقی).

۳۲ - بنده‌ای با نام عبدالعزی که برده عبد نهم بن عفیف بود، نامش به عبدالله تغییر کرد. حضرت علاوه بر آن لقب ذوالبجادین را هم به وی دادند. این بدان سبب بود که وقتی مسلمان شد، همه چیزش را گرفتند و فقط یک بجاده - بالاپوش ضخیم - به او دادند. وی از آنجا گریخت و در راه که نزد حضرت می‌آمد آن را دو تکه کرده یکی را به پایین بست و دیگری را روی شانه انداخت. به همین سبب حضرت او را ذوالبجادین لقب دادند (اسدالغابه: ۱۲۳/۳).

۳۳ - عبدالله بن سلام اسرائیلی هم در جاهلیت نامش حصین بود که پس از مسلمان شدن، حضرت نام عبدالله را برای وی برگزید (اسدالغابه: ۱۶۰/۳).

۳۴ - نام عبدالله بن ابی عوف هم در جاهلیت و عصر شرک، عبد شمس بود که حضرت به عبدالله تبدیل کرد (اسد الغابه: ۲۵۵/۳).

۳۵ - گفته‌اند نام ابوهریره هم در جاهلیت عبدشمس بود که حضرت آن را به عبدالله تغییر داد (الاصابه: ۳۴۹/۷).

۳۶ - نام عبدالله بن قنیع هم عبد عمرو بود که او هم از سوی رسول خدا (ص) عبدالله نامیده شد (اسد الغابه: ۳۶۱/۳).

۳۷ - شخص دیگری هم که نامش «نعمی» یا «نعم» بود، به عبدالله تغییر یافت (اسد الغابه: ۳۰۲/۳، الاصابه: ۳۴۵/۶).



۳۸ - دیگری نامش عبداللالت بود که به عبدالله تبدیل شد (اسدالغابه: ۲۶۲/۳).

۳۹ - نضله بن نيار که همان ابوبرزه اسلمی است، توسط حضرت نامش به عبدالله تغییر یافت (الاصابه: ۳۴۱/۶).

۴۰ - فرد دیگری نامش عاصی بود که حضرت آن را به عبدالله تغییر داد (جمهرة انساب العرب: ۱۵۸).

۴۱ - ذؤیب بن کلیب خولانی، نخستین یمنی بود که مسلمان شد و رسول الله نامش را عبدالله گذاشت (الاستیعاب: ۴۶۴/۲؛ ۹۸۱/۳).

۴۲ - صحابی دیگری نامش سائب بود که حضرت، نام عبدالله را برای وی برگزید (الاستیعاب: ۱۰۰۴/۳).

۴۳ - حضرت حباب نامی را هم عبدالله نامید (مصنف عبدالرزاق: ۴۰/۱۱).

۴۴ - عبدالکعبه بن عوام برادر زبیر بن عوام وقتی در فتح مکه مسلمان شد، حضرت نامش را عبدالرحمن گذاشت (الاستیعاب: ۸۴۴/۲).

۴۵ - صحابی دیگری نامش عبدالمدان بود که رسول خدا (ص) او را عبدالله نامید. وی بعدها از اصحاب امام علی (ع) بود. وی در یمن به دستور بسر بن ارطاه کشته شد. (الفتوح: ۲۳۵/۴).

ب: ترویج نگرش خوشبینانه

آنچه که به لحاظ روانی و تربیتی از اهمیت برخوردار است، بخشی است که به تغییر اسامی به هدف ترویج نگرش خوشبینانه مربوط می‌شود. در این بخش حضرت تلاش می‌کند تا نام‌های زشت و بد را که با ارزش‌های اخلاقی اسلام سازگاری ندارد، حذف کرده و به جای آنها اسامی خوشبینانه، زیبا و لطیف جایگزین کند.

اساس و پایه این اقدام، اصل تفاعل به خیر بود که در اسلام به عنوان یک اصل مثبت، مورد پذیرش قرار گرفته است. این که شما هرچه را صدا می‌زنید و هر چیزی را به هر نامی که می‌نامید، گرایش آن به سمت نوعی خیر و نیکی، پاکی و طهارت و در عین حال، در پرهیز از شرارت و زشتی و بدطینتی باشد. در این بخش نمونه‌های فراوانی داریم که هر کدام از آنها می‌تواند به نوعی نمایشگر این حس باشد. از رسول خدا (ص) نقل شده است که فرمود: لا عدوی و لا طیره و أحبُّ الفأل الصالح (امتناع الاسماع: ۲۷۱/۲). «عدوی» به معنای مسری بودن بدی از کسی به کسی دیگر است.

همین طور در روایت دیگری آمده است: انّ النبی کان یحبُّ الفأل الصالح و الاسم الحسن (غریب الحدیث ابن قتیه: ۸۱/۱). فال صالح را به معنای «الکلمة الحسنه» (سنن ابی داود: ۲۳۲/۲، ش ۳۹۱۶) و «الکلمة الطیبه» (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۳۷۴/۱۹) تفسیر کرده‌اند.

نکته جالب آن است که تفأل به خیر دقیقاً در مقابل تطیر به شرّ است. این که انسان از یک نام خوب انتظار وضعیت خوب را داشته باشد، تفکر مثبت است، اما تطیر یعنی فال شر، مذموم و ناپسند است. تفاوت این دو در ایجاد یک حس روحی نیرومند برای ایجاد امید و خوشبینی و پرهیز از حدس و گمان‌های بد از روی نام بد یا صدای بد - مثل صدای کلاغ - برای جلوگیری از ناامیدی است. از حضرت نقل شده است که «تفاءلوا بالخیر تجدوه» (میزان الحکمه: ۲۳۵۳/۳). این مبنای همین احساس است که اگر کسی به دنبال خیر باشد، آن را می‌یابد. اما تطیر که در قرآن هم به عنوان یک نگرش باطل در برابر خواست خداوند مطرح شده (یس: ۱۸، نمل: ۴۷)، تأثیر منفی شدیدی روی روح و روان انسان دارد. به همین دلیل در روایت آمده است که «کفارة الطیرة التوکل». اعتماد و توکل به خداوند است که می‌تواند آثار منفی تطیر را از میان ببرد. در مقابل «فال صالح» یعنی داشتن حسن ظن به خداوند که خود برپایه نوعی توکل است.

یکی از آثار این توجه و اهمیت دادن به آن در عرصه اجتماع، این خبر است که وقتی حضرت نام نیکویی می‌شنید، چهره اش خندان می‌شد، اما وقتی اسمی را می‌شنید که از آن بدش می‌آمد، با رفتار چهره‌اش کاملاً نشان می‌داد. زمانی که در قریه‌ای وارد می‌شد، نامش را می‌پرسید. اگر نام نیکویی بود چهره اش می‌شکفت و در غیر این صورت، کراهت در چهره‌اش آشکار می‌گشت (امتاع الاسماع: ۲۷۳/۲).

در خبری که مالک بن انس نقل کرده، آمده است که حضرت قصد داشت شیر بدوشد. از افراد حاضر پرسید: چه کسی این را می‌دوشد؟ شخصی گفت: من. حضرت نامش را پرسید. او گفت: مره. حضرت فرمود: بنشین. دیگری اعلام آمادگی کرد. حضرت نامش را پرسید. گفت: حرب. حضرت از او هم خواست بنشیند. نفر سوم اعلام آمادگی کرد. حضرت نامش را پرسید. گفت: یعیش. حضرت به او فرمودند: بدوش (موطأ مالک: ۶۹۰، ش ۱۷۷۶).

در نقلی دیگر آمده است که وقتی حضرت عازم انجام کاری بود، علاقه‌مند بود بشنود: یا راشد... یا نجیح (امتاع الاسماع: ۲۷۴/۲ از ترمذی). در خبر دیگری در همان منبع آمده است که حضرت به نمایندگان خود دستور دادند کسانی را نزد او بفرستند که نام نیکو داشته باشند (امتاع: ۲۷۴/۲).

حضرت روی نام‌های دیگر هم حساسیت داشت. زمینی را عفره (زمین غیر قابل کشت) نامیده بودند آن را خضره نامید. شعبی را که به آن شعب الضلالة می‌گفتند، شعب الهدی نامید. تیره‌ای که به بنو الزنیه معروف بود، حضرت آنان را بنو الرشده نامید. همین طور بنومغاویه را هم بنورشده نامگذاری فرمود. (امتاع: ۲۷۷/۲). حضرت در نامگذاری در وسائل شخصی خود و حتی اسب‌ها و قاطرهایی که سوار می‌شد، بسیار حساس بود و معمولاً نام‌های نیک و متناسب انتخاب می‌کرد. (بحار الانوار: ۱۶ / ۱۲۵-۱۲۶؛ و بنگرید: انساب: ۵۰۹/۱)

. موارد تغییر اسامی زشت به اسامی نیک چندان اهمیت داشته است که از آغاز شماری از محدثان بایی را به این امر اختصاص داده‌اند (بنگرید: سنن ابی داود: ۴۶۶/۲؛ سنن البیهقی: ۳۰۷/۹).

در اینجا به بیان نمونه‌های تغییر اسم از اسامی بد به اسامی خوب می‌پردازیم. اقدامی که از «تطیر» پرهیز دارد و مردم را به سمت «فال صالح» دعوت می‌کند.

۱ - سهل بن سعد نامش حزن بود که رسول خدا (ص) او را سهل نامید. وی پانزده ساله بود که رسول خدا (ص) رحلت کرد (اسد الغابه: ۳۲۰/۲).

۲ - صالح بن نحام نامش نعیم بود که رسول خدا (ص) نام صالح را برای وی برگزید. (اسد الغابه: ۳۸۸/۲).

۳ - صحابی دیگری نامش زحم - به معنای زحمت - یا زحمان یا زحما بود که حضرت به بشیر تغییر داد (المحلی: ۱۳۷/۵؛ اسد الغابه: ۵۵/۶ و بنگرید: ۲۲۹/۲).

۴ - نام مطیع بن اسود عدوی عاصی بود که حضرت او را مطیع نامید (الاستیعاب: ۱۴۷۶/۴، اسد الغابه: ۴۱۵/۴).

۵ - همچنین نام مطیع بن عامر بن عوف کلابی، عاصی بود. وقتی نزد حضرت آمد، او را مطیع نام گذاری کرد (اسد الغابه: ۴۱۶/۴).

۶ - صحابی دیگری نامش مضطجع بود که حضرت به منبعث تغییر داد. وی در وقتی که طائف در محاصره بود اسلام آورد (اسد الغابه: ۴۸۶/۴).

۷ - یزید بن مهاخسرو از ایرانیان یمن بود که اسلام آورد و در حالی که لباس سفیدی به تن داشت، در وفدی بر حضرت وارد شد. حضرت وی را زاهر نامید (اسد الغابه: ۷۳۴/۴).

۸ - دیگری نامش نذیر سدوسی بود که باز حضرت او را بشیر نامید (الاصابه:

۳۳۵/۶).

۹ - نام ناجیه بن جندب اسلمی در جاهلیت ذکوان بود و حضرت او را ناجیه نامید زیرا در واقعه‌ای آمده است که او از دست قریش نجات یافت. «اذ نجی من قریش». (الاستیعاب: ۱۵۲۲/۴).

۱۰ - فردی که در جاهلیت نامش شهاب بود، حضرت او را هشام نامید (الاستیعاب: ۱۵۴۱/۴). شهاب در یک معنا، شعله آتش است. وی هشام بن عامر بن امیه انصاری است و پدرش که عامر نامی بود در احد شهید شد و این هشام بعدها در بصره ساکن گردید.

- ۱۱ - زید بن مهلل طائی که به زید الخیل شهرت داشت، حضرت او را زید الخیر نامیدند (الاصابه: ۵۱۴/۲).
- ۱۲ - از موارد جالب در باره شخصی است که نامش اسود بود و حضرت او را ایض نامید. (الاستیعاب: ۱۳۸/۱؛ الاصابه: ۱۷۸/۱).
- ۱۳ - دیگری نامش صرم یا اصرم - به معنای قطع شدن یا قطع کردن - بود و حضرت نامش را سعید گذاشت (الاستیعاب: ۶۲۷/۲، اسدالغابه: ۲۴۹/۲، مستدرک حاکم: ۴۹۱/۳).
- ۱۴ - یکی هم عبد شر بود که حضرت نامش را به عبد خیر تبدیل کردند (اسدالغابه: ۳۱۸/۳).
- ۱۵ - صحابی دیگری نامش غراب بود و حضرت او را مسلم نامگذاری کردند (الاستیعاب: ۱۳۹۶/۳؛ الاحاد و المثانی: ۲۳۵/۵).
- ۱۶ - گفته‌اند که ابوبکر در جاهلیت نامش عبدالکعبه بود، و حضرت او را عبدالله نامید (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱۵۵/۱).
- ۱۷ - کسی هم نامش ولید بود که پیامبر (ص) او را مهاجر نامید (جمهره انساب العرب: ۱۴۶).
- ۱۸ - فرد دیگری هم که نامش غافل بود، پیامبر (ص) اسمش را عاقل گذاشت (طبقات: ۳۳۵/۳، انساب الاشراف: ۹۸/۱۱).
- ۱۹ - نام همسر عمر بن خطاب عاصیه بود که پیغمبر او را جمیله نامید (طبقات: ۲۲۸/۳).
- ۲۰ - شخصی که نامش عازب بود، حضرت نامش را به عقیف تغییر داد (الاصابه: ۴۶۰/۳، ۴۲۷/۴).
- ۲۱ - براء بن عازب می‌گوید: نام خال من قلیل بود و رسول الله او را کثیر نامید (الاستیعاب: ۲۹۶/۱؛ ۱۳۰۸).
- ۲۲ - فردی که نامش عتله یا نشبه (بن عبدالسلمی) بود حضرت نامش را به عتبه تغییر داد (الاستیعاب: ۱۰۳۱/۳). عتله به معنای «شدت» و «تندی» است.
- ۲۳ - یکی از اصحاب نامش ذو الشمالین بود که حضرت او را ذو الیدین نامید (الاستیعاب: ۴۷۸/۲).
- ۲۴ - صحابی دیگری در جاهلیت نامش ظالم بن عبدالله بود و رسول خدا (ص) نامش را به راشد تغییر داد (استیعاب: ۵۰۴/۲). ابن اثیر می‌گوید: وی نزد رسول خدا (ص) آمد. حضرت نامش را پرسید. گفت: غاو بن ظالم. حضرت فرمودند: تو راشد بن عبدالله هستی (انساب الاشراف: ۳۰۳/۱۳، ۳۳۷؛ اسدالغابه: ۳۵/۲، ۳۸/۳).

- ۲۵ - کسی که نامش غوی بود، حضرت او را راشد نامید. وی راشد بن عبدربه سلمی بود. (الاصابه: ۳۶۱/۱).
- ۲۶ - سلیمان بن سرد خزاعی از اصحاب پیامبر (ص) بود. در جاهلیت نام وی یسار بود و حضرت نامش را به سلیمان تغییر داد. وی بعدها در کوفه سکونت گزید. (المحبر: ۲۹۱؛ الاستیعاب: ۶۵۰/۲)
- ۲۷ - ارطاة طائی خبر فتح ذی الخلصه را برای رسول خدا (ص) آورد و حضرت او را بشیر نامید (اسدالغابه: ۷۳/۱) و همین نام روی وی ماند.
- ۲۸ - شخص دیگری هم نامش عبدمنات بود که حضرت او را محمد نامید (الاصابه: ۱۲/۶).
- ۲۹ - اسود بن ربیع نزد حضرت آمد و گفت: جئت لأقترب إلى الله تعالى بصحبتك، فسماه المقرب (اسدالغابه: ۱۰۳/۱).
- ۳۰ - صحابه‌ای که نامش اکبر الحارثی بود حضرت نامش را بشیر گذاشت (اسد الغابه: ۱ / ۲۳۵، ۱۳۲).
- ۳۱ - یکی از موالی رسول خدا (ص) نامش ماناهیه بود که حضرت او را محمد نامیدند. وی بعدها در شمار صحابه‌ای بود که به خراسان آمد. گفته‌اند که وی مجوسی بود. به مدینه آمد و مسلمان شد. (اسدالغابه: ۳۱۵/۴، و بنگرید: ۳۳۹، الاصابه: ۵۶۵/۵).
- ۳۲ - بکر بن حبیب حنفی نامش برابر بود که رسول خدا (ص) آن را به بکر تغییر داد (الاصابه: ۴۵۳/۱).
- ۳۳ - جبار بن حارث نزد رسول خدا (ص) آمد و حضرت نامش را عبدالجبار گذاشت (اسدالغابه: ۳۱۵/۱).
- ۳۴ - شخصی دیگر در وفدی نزد حضرت آمد. نامش را پرسید. گفت: بغیض. حضرت نامش را به حبیب تغییر دادند (انساب الاشراف: ۴۱/۱۳؛ اسدالغابه: ۴۴۸/۱).
- ۳۵ - شخص دیگری که نامش حسیلا بن عرفطه بود، حضرت نامش را به حسینا تغییر دادند (اسدالغابه: ۴۹۵/۱).
- ۳۶ - مسلم بن عبدالله ازدی نامش شهاب بود که رسول خدا (ص) او را مسلم نامید. (اسدالغابه: ۳۹۳/۴).
- ۳۷ - حضرت شنید که کسی می‌گوید: یا حرام. فرمود: بگو: یا حلال (امتاع الاسماع: ۲۷۴/۲).
- ۳۸ - مسلم بن علاء حضرمی هم نامش در دوران شرک عاص بود که آن حضرت او را مسلم نامید (اسدالغابه: ۳۹۵/۴).

۳۹ - زمانی که رسول خدا و یاران به حفر خندق پرداختند مردی بود نامش جعیل بن سراقه بود. رسول خدا (ص) نامش را تغییر داده عمرو گذاشت. و شاعری هم چنین سرود: (اسد الغابه: ۳۴۵/۱).

سماء من بعد جعیل عمرا و کان للبائس یوما ظهرا

۴۰ - شخصی که نامش قرظابا بن شهاب بود، همراه وفدی بر حضرت وارد شد و آن حضرت نامش را به راشد تغییر دادند (اسد الغابه: ۳۶/۲).

یک صحابی که نامش غیان بود، حضرت نامش را رشدان گذاشت و بعدها فرزندانش هم بنو رشدان نامیده شدند (انساب الاشراف: ۱۴۲/۱۲؛ اسد الغابه: ۷۰/۱). خبر دیگر حکایت از آن که حضرت از ایشان پرسید: شما چه کسانی؟ گفتند: بنو غیان. حضرت فرمود: ائتم بنو رشدان. نام وادی آنان هم غوی بود که حضرت آن را رشد نامید. (طبقات الکبری: ۲۵۱/۱؛ سبل الهدی: ۷۹/۶)

۴۱ - فرد دیگری نامش اصرم بود که حضرت او را زرعه نامیدند و به زرعه الشقری شهرت یافت (اسد الغابه: ۱۰۵/۲).

۴۲ - سعید جشمی وقتی خدمت حضرت رسید، نامش را سلیم گذاشتند. (اسد الغابه: ۲۳۰/۲).

۴۳ - حضرت نام یکی از همسرانش را که بره بود تغییر داده جویره گذاشت (شرح کتاب مسلم از نووی: ۱۱۹/۱۴ - ۱۲۰).

۴۴ - نام زینب همسر دیگر آن حضرت هم برّه بود که به زینب تغییر داد (امتاع الاسماع: ۲۷۴/۲).

۴۵ - نام هشام بن عکرمه هم بغیض بود که رسول خدا (ص) او را هشام نامید (سبل الهدی: ۷۷/۵).

نامگذاری برای تازه متولدین

مواردی نیز در منابع آمده است که رسول خدا (ص) برای تازه متولدین نامی انتخاب فرموده‌اند. برخی از آن موارد به این شرح است:

۱ - یحیی بن خلاد کندی زمانی که متولد شد او را نزد حضرت آوردند، ایشان نام او را یحیی گذاشت (الاستیعاب: ۱۵۶۹/۴).

۲ - از اسعد بن زراره دختری به نام حبیبه ماند که سهل بن حنیف با او ازدواج کرد و فرزندی برای سهل آورد. حضرت نام این بچه را اسعد گذاشت (الاستیعاب: ۱۸۰۶/ ۴).

۳ - ابراهیم بن عبدالله بن قیس هم از متولدین مدینه بود که حضرت نام او را ابراهیم گذاشت (اسدالغابه: ۵۳/۱).

۴ - شخصی هم نام فرزندش را قاسم گذاشته بود که حضرت فرمودند او را عبدالرحمن بگذار و او چنین کرد (الاصابه: ۲۱۷/۷).

۵ - نوزاد دیگری در زمان حضرت به دنیا آمد که او را نزد ایشان آوردند، نامش را محمد گذاشت. وی محمد بن ثابت بن قیس انصاری بود. (الاستیعاب: ۱۳۶۷/۳).

۶ - نام فرزند طلحه را هم که نزد ایشان آوردند، محمد گذاشت (الاستیعاب: ۱۳۷۱/۳).

۷ - سلمه بن مهبق هذلی فرزندش را که تازه به دنیا آمده بود نزد حضرت آورد اما گفت: من سنان را که در راه خدا با آن می‌جنگم بهتر از این فرزند دوست دارم. حضرت نام فرزند او را سنان گذاشتند. وی روز فتح مکه به دنیا آمد (اسد الغابه: ۳۰۷/۲).

۸ - حضرت نام فرزند ابواحمد بن جحش را هم که برای نامگذاری خدمت حضرت آورده بود، عبدالله گذاشت (اسد الغابه: ۶۷/۳).

۹ - فرزندی هم برای ابوموسی اشعری به دنیا آمد که حضرت نامش را ابراهیم گذاشت (الاصابه: ۳۲۳/۱).

۱۰ - حضرت نام فرزند خودش را هم از ماریه، ابراهیم گذاشت. روشن نیست به چه دلیل عمر بن خطاب در زمان خلافتش اسامی افرادی که نام انبیاء را داشتند عوض کرد. کما این که نام ابراهیم بن حارث بن هشام را عبدالرحمن گذاشت (معارف: ۲۸۲، طبقات الکبری: ۳/۵ - ۴ در هر دو منبع، از اراده مزبور توسط خلیفه سخن گفته شده است). یکبار هم کسی که نامش محمد بود، دیگری خطاب به او می‌گفت یا محمد یا محمد خدا چه به تو بکند و او را دشنام می‌داد. عمر نام او را عوض کرده عبدالرحمن گذاشت! (طبقات الکبری: ۳۷/۵). عمر نام شخص دیگری را هم که موسی بود، به عبدالرحمن تبدیل کرد! (طبقات: ۳۸/۵).

۱۱ - فرزند نبیط بن جابر بن مالک از همسرش فریعه که دختر بزرگ اسعد بن زراره بود، به دنیا آمد و رسول خدا (ص) او را عبدالملک نام نهاد (طبقات الکبری: ۳۲۵/۸).

۱۲ - اولین فرزندی که برای مهاجرین به دنیا آمد فرزند زبیر بود که حضرت نامش را عبدالله گذاشت (طبقات، الطبقة الخامسة ۲ / ۳۳).

نام گذاری افراد شرور

نمونه‌هایی نیز وجود دارد که حضرت اسامی یا لقبی برای افرادی که به نوعی شر بودند، انتخاب فرمود:

۱ - در میان مشرکان، حضرت کنیه عمرو بن هشام یعنی ابوجهل را تغییر داد. وی کنیه‌اش ابوالحکم بود.

۲ - در خبری آمده است که رسول خدا (ص) کعب بن اشرف را هم طاغوت نامید (انساب الاشراف: ۲۷۶/۱). این می‌توانست به نقش قاضی بودن او باز گردد.

۳ - شخصی نامش حباب بود. وی باری را از بادیه نشینی که به مدینه آورده بود تحت عنوان خریدن از او گرفت، اما آن را برداشته، گریخت. حضرت نامش را سرق گذاشت (لاستیعاب: ۶۸۳/۲).

۴ - شخصی به نام ابوعامر راهب از مردمان مدینه بود که مانند عبدالله بن ابی نسبت به رسول خدا (ص) کینه ورزی داشت. در نهایت از مدینه بیرون رفته به قریش پیوست و در احد به عنوان محارب عازم نبرد با مسلمانان شد. حضرت نام او را به ابوعامر فاسق تغییر دادند. وی بعد از فتح مکه هم به روم گریخت و همانجا مرد (اسدالغابه : ۵۴۳/۱؛ الاستیعاب: ۳۸۰/۱).

منابع

الاستیعاب، ابن عبدالبر اندلسی، تصحیح علی محمد البجاوی، دارالجيل، ۱۴۱۱

اسد الغابه، ابن اثیر جزری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹

الاشتقاق، ابن درید، تحقیق عبدالسلام هارون، بیروت، دارالجيل، ۱۴۱۱

الاصابه فی معرفه الصحابه، ابن حجر عسقلانی، تصحیح عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیه،

۱۴۱۵

امتاع الاسماع، احمد بن علی مقریزی، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسسی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰

انساب الاشراف، احمد بن یحیی بلاذری، تصحیح سهیل زکار و ریاض



تاريخ الطبري، تصحيح محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دارالتراث، ١٩٦٧

زركلي، بيروت، دارالفكر، ١٩٩٦/١٤١٧

سبل الهدى و الرشاد، الشامي، تحقيق عادل احمد عبدالموجود، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٤

سنن ابي داود، سليمان بن اشعث سجستاني، تصحيح سعيد محمد اللحام، بيروت، دارالفكر، ١٤١٠

السنن الكبرى، احمد بن حسين بن علي بيهقي، بيروت، دارالفكر، بي تا

طبقات الكبرى، محمد بن سعد بصري، تصحيح محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٠

الفتوح، احمد بن اعثم الكوفي، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالاضواء، ١٤١١

المحبر، محمد بن حبيب، تحقيق ايلزه ليختن شتتين، بيروت، دارالافاق الجديده، بي تا

مستدرک حاکم نیشابوری، تحقيق يوسف المرعشلي، بيروت، دارالمعرفه، ١٤٠٦

مسند احمد بن حنبل، بيروت، دارصادر.

المعارف، ابن قتيبه دينوري، تحقيق ثروت عكاشه، قاهره، ١٩٩٢

مغازي، محمد بن عمر الواقدي، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، اعلمي، ١٤٠٩

موطاء مالك بن انس، تصحيح محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٠٦

وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، تحقيق مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ١٤١٤

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/815>

## در باره یادداشت ها و درس های شهید مدرس در دوران تبعید (معرفی کتاب گنجینه خواف)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۳۰ / ۰۱ / ۱۳۸۶

گنجینه خواف (مجموعه درس ها و یادداشت های روزانه شهید سید حسن مدرس در تبعید) به کوشش دکتر نصرالله صالحی، تهران، طهوری، ۳۸۵

سید حسن مدرس (۱۲۸۸ق - ۱۳۱۶) یکی از چهره های مذهبی - سیاسی برجسته ایران معاصر است که از مشروطه تا سال ۱۳۰۶ش سخت درگیر سیاست بود. مدرس شجاعتی بی نظیر داشت و در تمام این سالها بدون واهمه به دفاع از حقوق اسلامیت و ایرانیت پرداخت. اما در نهایت اسیر رضاخان انگلیسی و مستبد شد.

مدرس از سال ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۶ به مدت نه سال و ۵۴ روز در حبس و تبعید بود. یادداشت های ذیل مطالبی است که وی در دو ساله نخست تبعید خود نوشته است. این یادداشت ها از طریق یک مأمور شهربانی به دست دکتر مهدی ملک زاده رسیده و از طریق او به خانواده اش منتقل شده است.

خانم دکتر شیرین بیانی استاد سابق دانشگاه تهران که نوه ملک زاده است، یادداشت های مزبور را در اختیار آقای دکتر صالحی قرار داده و وی نیز به تنظیم و تنقیح آنها پرداخته و آماده چاپ کرده است. در مقدمه شرح و بسط کافی در باره چگونگی این نوشته به دست داده شده است.

از آنچه برجای مانده بخش مهمی از آن اختصاص به شرح گذران دوران حبس و سختی ها و مصایب طاقت فرسای آن است. بخشی که روشنگر بخش تاریکی از زندگی مدرس است. این قسمت در واقع «بقیه قسمت دوم» است که روشن نیست پیش از آن نوشته شده بوده است یا نه. خاتمه قسمت دوم شرح اعمال عبادی مدرس در تبعید است.

اما قسمت سوم شامل سه دفتر است که به طور عمده در مباحث اعتقادی شامل خودشناسی، انسان شناسی، هستی شناسی و خدا شناسی است. این مطالب به صورت درس درس ماده است. دفتر اول آن با این سه پرسش آغاز می شود:

من چه بودم؟ فعلا چه هستم؟ عاقبت چه خواهم شد.

دفتر دوم در باره خداشناسی است و دفتر سوم هم در باره انسان شناسی.

تاریخی ترین بخش این کتاب همان شرح دوران حبس است که بقیه قسمت دوم می باشد. آقای صالحی در مقدمه مروری بر آن کرده است.

مطالعه بخش اول این کتاب که شرحی زندانی بودن مدرس است، اشک انسان را در می آورد. مردی تا این اندازه آن هم با خلوص به این مملکت خدمت کند و در پایان عمر با چنین شرایط سختی در آن نقطه دور او را برای نه سال و اندی حبس و تبعید کرده و در پایان به این هم بسنده نکرده او را به شهادت برسانند.

وی در جایی می نویسد: من خود که در این تاریخ قریب هفده ماه است تقریباً دو بیست فرسنگ راه از محل اقامت خود تبعید و در یک محوطه مخروبه ای محبوس هستم ... امیدوارم کفاره گناهان گذشته و زاد و راحله سفره آتیه و موجب تزکیه نفس شده و بوده باشد. نمی دانم این مجازات های متعدده و مختلفه از روی چه تقصیری است که من نه در خود سراغ دارم و نه از کسی شنیدم و نه کسی به من اظهار کرد. (ص ۶۶). وی همانجا می گوید که فقط شبی رئیس نظمی آمده و به او گفته است: شما انگلیسی هستید!!

بخش های درسی کتاب نشانگر دانش والای دینی و فلسفی مدرس است. وی این دروس را بسا برای برخی از مأموران نظمی هم القا می کرده اما آنچه مسلم است این که بنا داشته است تا یک کتاب مشتمل بر عقاید اساسی مورد نیاز در بخش های مختلف خداشناسی و هستی شناسی و انسان شناسی تألیف کند. مدرس در آنجا هیچ کتابی در اختیار نداشته و همین مقدار نوشته، دانش بالای وی را آشکار می کند.

در لابلای مباحث اعتقادی گاه گریزی هم به سیاست می زند. سه صفحه از آن مباحث را از کتاب انتخاب کرده و در اختیار خوانندگان عظیم قرار می دهیم.

پیش از آن باید به آقای دکتر صالحی دست مریزاد بگوییم که با همت و تلاش شبانه روزی این اثر ارجمند را که یادگار یکی از برجسته ترین روحانیون سیاسی معاصر ایران است را در اختیار علاقه مندان قرار داد.

درس ۲۰

لیله سه شنبه ۲ فروردین ۱۳۰۹

«الجاهل اما مفرط او مفرط»، متأسفانه اکثر امرا و حکمفرمایان امروزه مسلمین در اصقاع مختلفه بین افراط و تفریط [واقع شده اند] طایفه وهابی که قریب یکصد سال است جلوه گر شده و در این تاریخ حکمفرمای

حجاز و یثرب (قسمتی جزیره العرب) می باشند به طرف افراط افتاده صفات و مراتب خلق و عبودیت را با مراتب و شئون خالق خلط کرده، جمعی از مسلمین را به این مشرک می نامند.

منشأ این مطلب جهالت آنهاست به شئون عبودیت و الوهیت چه محترم داشتن مؤمن تا زنده است به سلام و تحیت و قیام و بوسیدن دست، حتی پا و پس از مردن تشییع جنازه [و] تجلیل قبر [و] زیارت قبر به جهت مدفون بودن مؤمن در آن، به اختلاف شئون و مراتب عبودیت آن مؤمن قلتاً و کثرتاً، شدتاً و ضعاً و امثال ذلک از شئون عبودیت است و مساسی به شئون الوهیت ندارد.

و همچنین است هر گاه طایفه ای از مسلمین اجتهاداً یا تقلیداً شخصی یا اشخاصی را از جانب خدا صاحب مقام و مرتبه شفاعت و غیرها بدانند، به او در حال حیات و ممات متوسل شده، مسئلت شفاعت و حاجت نمایند. این شأن و مرتبه از شئون عبودیت است که از جانب خدا به او داده شده [و] مساسی به شئون و مراتب الوهیت ندارد. قال الله تعالی فی سورة التوبه: «ولا تصل علی احد منهم مات ابدًا و لاتقم علی قبره انهم کفروا بالله و رسوله و ماتوا و هم فاسقون» (توبه/۸۴) و نظیر این اشتباهات در این طایفه زیاد است. گفته ها من باب مثال بود.

بعضی از امرای مسلمین به طرف تفریط افتاده برخی شئون و مراتب الوهیت را (مطاعیت، جعل قوانین دنیوی نسبت به نفوس و اموال و اعراض و وو) به مراتب و شئون عبودیت خلط کرده اند، جهلاً یا تجاهلاً یا هواءً یا تقلیداً لأمر الکفار، مثل ترکیه و ایران و امثالهما.

درس ۲۱ (تذکر)

لیله دوشنبه فر [وردین ۱۳۰۹]

گر چه مطلب خارج از موضوع بحث است، ولی ذکرش بی تناسب نیست [که] آن چه شنیده و دیده شده این است که قرن جاری بدترین قرون گذشته است تا برسد به طوفان نوح. چه، در قرون سابقه لااقل در نقطه ای از نقاط ربع مسکون، قوانین دیانتی حکمفرما بود حتی زمان فراعنه و نمارده، چه اگر آن ها در صقعی دعوی شأنی از شئون الوهیت را می کردند در بعضی نقاط دیگر قوانین دیانتی حکمفرما بود و همچنین در آن قرون اگر جنگ در دنیا واقع می شد عنوان دیانت داشت، ظاهراً و واقعاً و یا ظاهراً یا واقعاً.

بدبختانه با کمال تأسف در مائه اخیره (خصوص در عصر ما) هیچ یک از دو مطلب مذکور صورت خارجی نیافت، یعنی نه در نقطه-ای از نقاط دنیا قوانین آسمانی حکمفرماست و نه جنگی به عنوان دیانت واقع شده، بلکه هر جنگی واقع شده از روی ظلم و عدوان و بر خلاف عقل و تمام ادیان بوده است. چه افراد بشر چنان

که گفتیم همه در عرض یکدیگر و هر کس مالک و مختار نفس و عرض و مال خود می باشد و هیچ یک را حق دخالت در امور دیگری نیست مگر از جانب خدا تکلیفی متوجه شود.

مملکت ستانی و مردم را تحت اطاعت درآوردن بدون قصد و غرض دینی و نیز اجرای قوانین آسمانی همان رویه فراعنه و نموده و امثالهما در اصقاع خود می باشد، و ابداً تفاوتی ندارد [که] من مسلمانم و یا نصارا و یهود و یا بت پرست و غیره هستیم و مردم را قهراً در تحت اقتدار خود در می آورم؛ تفاوتی در مسئله نمی کند. تمام فرعونیت [است] و بر خلاف عقل و حکم کلیه ادیان است.

قادر و قاهر بودن بر دیگران فقط باید به اجازه حق تعالی باشد. هر کس را او قدرت دهد قادر و هر کس را او قاهر کند صاحب حق خواهد بود و بس. ولی ممکن است جمعی یا اهل بلدی یا مردم مملکتی به اختیار خود شخصی یا اشخاصی را پسنجیده، اختیارات امور اجتماعی خود را به نظر او یا آنها واگذار نمایند.

معلوم است این منتخب یا منتخبین همان اعمالی را می توانند کرد که خود منتخب حق کردندش را داشت. و واضح است چنانچه خود منتخب حق نداشت عملی بر خلاف قوانین دیانتی نماید منتخب و منتخبین هم حق نخواهند داشت. بناءً علی هذا حکومت مشروعه منحصر است به منصوب و مأذون از جانب خداوند تبارک و تعالی به واسطه یا بلاواسطه یا از جانب خلقی به ترتیبی که ذکر شد.

در قرن اسف انگیز ما هیچ قسمتی از دنیا صاحب هیچ یک از دو نحو حکومت نیست. نحوه اول که واضح است، و اما نحوه ثانی یا حکومت جبری و قهری است و اگر هم اختیاری است قوانین دیانتی جاری نیست. این است معنی جاهلیت و گرفتن کفر و شرک عالم را.

این سوء حظی که در قرن ما نصیب ما گردیده، ظاهراً طولی نخواهید کشید که ولی-ای از جانب حق تعالی برانگیخته شده، جاهلیت و شرک و کفر را از صحنه عالم بردارد. « و قد ورد اذا مضی من الهجرة عدد/۹۴، بسم الله الرحمن الرحيم. حلت العزوبه و تلد المرءه جروا احسن من ان تلد ولدا»

[به] مقتضای آیات و اخبار نبوی و غیره و نکاح و تزویج راجح و مؤکد بلکه بر بعضی واجب و بر هیأت اجتماعی واجب کفائی [است]. و همچنین به حکم عقل، پیغمبر فرمود: امت من به واسطه کثرت نسل تزویج کنند، چه کثرت مسلمین موجب مباهات من است نزد سایر پیغمبران. نکته این که در حدیث رجحان آن برداشته شده و فقط یکی از مباحث شمرده شده، همان است که به آن اشاره گردید که به واسطه فساد نسل تزویج نتیجه ای برای اسلام نخواهد داشت).

لیله سه شنبه ۵ فروردین [۱۳۰۹]

خبر تقریباً منطبق با جنگ صلیب (۹۴) است که بعد از آن طرفین قوانین دیانتی را مهجور گذاردند و روز افزون گردید تا قرن جاری که نه قوانین دیانت حکمفرما و نه جنگی به عنوان دین واقع شده و می شود. به همین جهت است که در خبر می فرماید: «تلد المرء جرواً ان تلد و لدا».

چون اسلامیت رو به انحطاط است نسل جدید برای اسلام اگر مضر نباشد بی فایده خواهد بود. این نکته هم نگفته نماند [که] غربت و ضعفی که به اسلام و قوانین آن و مسلمین روی داده و تقریباً در تمام ممالک اسلام قوانین جعلیه هوائیه کفار حکمفرماست نتیجه سوء رفتار و جهالت و خودپسندی امرا، سلاطین [و] حکمفرمایان ممالک مسلمین بوده که بر خلاف سفارشات و توصیه های صاحب شریعت به اتحاد «المؤمنون کنفس واحده» رفتار و با همدیگر نزاع و جدال و جنگ های داخلی نموده، موجب از دست رفتن اکثر ممالک اسلامی و ضعف و انحطاط خود و اسلام گردیده، قهراً کفر و شرک غالب و قوانین اسلام مهجور ماند.

حمله کردند اسپه جسمانیان

بر دژ و بر قلعه روحانیان

غازیان حمله غزا چون کم کنند

کافران برعکس حمله آورند

(گنجینه خواف : ۱۵۹ - ۱۶۳)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/817>

## سفرهای حج ناصر خسرو قبادیانی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۰۳ / ۱۳۸۶

ناصر و خسرو قبادیانی دانشمند، ادیب و شاعر و متکلم بزرگ اسماعیلی مذهب در سال ۹۴ به دنیا آمد. در بلخ بالید و شغل اداری گرفت و این شغل را تا سال ۴۳۷ داشت. این چندسالی پس از آمدن سلجوقیان به این نواحی و تصرف آن مناطق بود. زین پس از سمت اداری استعفا داده، همراه برادرش ابوسعید و غلامی هندی راهی سفری طولانی شد.

در مقدمه سفرنامه وی آمده است: «هفت سال در سیر و سفر بود و مسافت بیش از ۲۲۲۰ فرسنگ را پیمود. چهاربار خانه خدا را زیارت کرد. سه سال در مصر بسر برد.

وی شیعه اسماعیلی بود و در مصر در خدمت مستنصر فاطمی هشتمین خلیفه فاطمی رسید. وقتی در سال ۴۴۴ از سفر بازگشت، در طیس نزد امیر اسماعیلی این دیار ابوالحسن گیلکی بن محمد چند روز را به میهمانی گذراند و از وی ستایش فراوان کرد. چون به موطنش بازگشت به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداخت که با مخالفت حکومت روبرو شده و تحت پیگرد قرار گرفت. زان پس به مازندران گریخت که اسپهبدان شیعی بر آنجا حکومت می کردند. کتاب زاد المسافرین خود را در سال ۴۵۳ نوشت و در آن کتاب از این فرارش یاد کرد. وی بعدها به نیشابور برگشت و سپس به بدخشان رفت و بیست و پنج سال پایانی عمرش را در همانجا بسر برد. جایی که تا امروز هم مردمانش اسماعیلی هستند. وی در سال ۴۸۱ در یمگان بمرد و همانجا مدفون شد و تا امروز مزارش سرپاست. از وی آثار چندی برجای مانده که همه در معارف عقلی و یکی هم دیوان اوست که اشعارش هم همان حال و هوا را دارد.

در باره سفرنامه وی تردیدی هایی ابراز شده و حتی کتابی هم آقای فیروز منصوری در این باره نوشته است، اما عجالتاً به دلیل اطلاعات کهنه‌ای که در آن وجود دارد، نمی‌توان با این احتمالات و به سادگی آن را نفی کرد. طبعاً اطلاعات داخل آن بی اشتباه نیست چنان که در باره نثر آن هم تأملاتی وجود دارد.

ارجاعات ما به چاپ دبیرسیاقی است. در این چاپ نقشه‌ای هم از مسیرهایی که ناصر خسرو پیموده درج شده است. این کتاب چندین چاپ دیگر هم دارد.

## سفر حج اول و دوم ناصر خسرو

زمانی که ناصر خسرو سفرش را از بلخ آغاز کرده، هدفش زیارت بیت الله الحرام بود و مسیری که وی انتخاب کرد مسیری طولانی. بسا وی افزون بر سفر، قصد گردش در بلاد مختلف را هم داشته است. شاید هم به عنوان یک داعی اسماعیلی در صدد تبلیغ دین و آیین خویش هم بوده است و هدف اصلی از این سفرها برای نشر دعوت اسماعیلی. گرچه در این سفرنامه این وجه پنهان می ماند و این هم البته بر ابهام آن می افزاید.

ناصر خسرو به هر شهری می رسد، گزارش کوتاهی از وضع شهر از حیث اقتصادی و گاه سیاسی و حتی تمدنی به دست می دهد. بنای ما شرح این شهرها و ارائه معارف تمدنی آن کتاب نیست اما آنچه هست این که او این مسیرها را چنان که مرسوم بوده طی می کرده و بنابراین باید مسیرهای یاد شده را به عنوان راه های اصلی شناخت.

وی از مرو به سرخس، نیشابور، قومس، دامغان، سمنان و ری رفته و عازم قزوین می شود. از آنجا به سمت سراب و تبریز می رود. سپس عازم مرند و خوی و وان و وسطان شده از آنجا عازم شهر اخلاط می شود که مرز میان مسلمانان و ارمنیان است. شهر بدلیس یا بطلیس مقصد بعدی است. پیداست که او برای حج مسیر فرات به شام برگزیده است. در آنجا به منطقه صفین رسیده و بر سر مزار اوئیس قرنی می رود. البته او از مزار سخنی نمی گوید و تنها اشاره می کند که به مسجدی رسیده که گفته اند مسجد را اوئیس قرن بنیان گذاشته است.

ارزن شهر بعدی است و سپس شهر معروف میافارقین. تا اینجا از بلخ تا میافارقین ۵۵۲ فرسنگ راه آمده است. شهر «آمد» منزل بعدی اوست که شرحی مفصل از آن به دست داده است. مقصد بعدی حران است که دو مسیر بوده: یکی آباد و دیگری ناآباد. وی گوید که «ما با کاروان به راه آبادانی شدیم». (سفرنامه ناصر خسرو، چاپ دبیرسیاقی، صص ۱۲ - ۱۳). وی از حران عازم سروج گشته، از فرات گذشته و عازم منبج شده است. شهر مهم بعدی شهر حلب بوده است که وی وصف آن را به تفصیل آورده است.

سپس از حلب عازم شامات شده است تا از آنجا به مدینه منوره برود در مسیر از شهرهای معره النعمان - شهر ابوالعلائی معری - و حما گذشته است. وی به جای آن که راه زمینی را به سمت دمشق ادامه دهد، به طرف ساحل رفته است تا شهرهای حاشیه مدیترانه را ببیند. بنابراین از حما به سمت طرابلس رفته است. از



آنجا به سمت جُبیل رفته که امروز هم شهرکی در ساحل دریاست. از آنجا عازم بیروت شده و سپس به صیدا و صور رفته است.

انتخاب این مسیر می‌توانسته است برای زیارت بیت المقدس باشد. از صور به شهر عکا رفته و مشاهد متناسب به انبیاء را زیارت کرده و از آنجا عازم طبریه و سپس حیفا شده است. منزل بعدی قیساریه و رمله بوده و در نهایت به بیت المقدس رسیده است. وی از این شهر مفصل یاد کرده است. (ص ۳۲). در نهایت از بیت المقدس عازم سفر حج شده است. او می‌نویسد: «پس من از آنجا - نواحی اطراف بیت المقدس - به بیت المقدس آمدم و از بیت المقدس با جمعی که عزم سفر حجاز داشتند برفتیم. دلیل ما مردی جلد و پیاده و نیکوروی بود. او را ابوبکر همدانی می‌گفتند. به نیمه ذی القعدة سنه ثمان و ثلاثین و اربعمائه (۴۳۸) از بیت المقدس برفتم. بعد از سه روز به جایی که رسیدیم که آن را ارعز می‌گفتند. در آنجا آب روان و اشجار بود. به منزلی دیگر رسیدیم که آن را وادی القری می‌گفتند. و از آنجا به منزلی دیگر رسیدیم. و از آنجا به ده روز به مکه رسیدیم. و آن سال قافله از هیچ طرف نیامد و طعام یافت نمی‌شد. پس به سِکَةُ العطارین فرود آمدیم برابر باب النبی علیه السلام. روز دوشنبه به عرفات بودیم. مردم پرخطر بودند از عرب. چون از عرفات بازگشتم دو روز به مکه بایستادم. (ص ۶۱).

ناصر و خسرو از مکه به سوی بیت المقدس بازگشته از آنجا راهی مصر می‌شود. از قاهره و اسکندریه دیدن کرده به سمت قیروان و مهدیه و اندلس و صقلیه می‌رود.

وی در اینجا اشاره به راه حجاج مصری می‌کند و این مطلب را ذیل شرحی از دریای قلزم یا دریای سرخ به دست می‌دهد. او می‌نویسد: «و از مصر چون به جانب مشرق روند به دریای قلزم رسند و قلزم شهری است بر کنار دریا که از مصر تا آنجا سی فرسنگ است... و هر کس از مصر به مکه خواهد شد، سوی مشرق باید شدن. چون به قلزم رسد دو راه باشد: یکی بر خشکی و یکی بر آب. آنچه به راه خشکی می‌رود به پانزده روز به مکه رود و آن بیابانی است که سیصد فرسنگ باشد. و بیشتر قافله مصر بدان راه رود و اگر به راه دریا روند بیست روز روند به جار. و جار شهرکی است از زمین حجاز بر لب دریا که از جار تا مدینه رسول صلی الله علیه و آله و سلم سه روز راه است و از مدینه به مکه صد فرسنگ است. و اگر کسی از جار بگذرد همچنان به دریا رود به ساحل یمن رود و از آنجا به سواحل عدن رسد. و اگر بگذرد به هندوستان کشد و همچنان تا چین برود. (ص ۷۳). وی در ادامه شرحی از قاهره و دستگاه فاطمی ارائه می‌دهد تا نوبت به بیان سفر دوم حج او می‌رسد که این بار از مصر عازم می‌شود.

وی می‌نویسد: «و عادت آنجا چنان بود که در اواسط رجب مثال سلطان در مساجد بخواندندی که: یا معشر المسلمین! موسم حج می‌رسد و سیل سلطان به قرار معهود با لشکریان و اسبان و شتر و زاد مُعَدّاً است. و در رمضان همین منادی بکردندی و از اوّل ذی القعدة آغاز خروج کردند و به موضعی معین فرود آمدندی. نیمه ماه ذی القعدة روانه شدند. و هر روز خرج علوفه این لشکر یک هزار دینار مغربی بودی به غیر از بیست دینار که هر مردی را موجب بودی که به بیست و پنج روز به مکه شدند و ده روز آنجا مقام بودی و به بیست و پنج روز به مُقام خود رسیدندی. دو ماه شصت هزار دینار مغربی علوفه ایشان بودی، غیر از تعهدات و صلوات و مشاهرات و شتر که سقط شدی» (ص ۱۰۱).

ناصر خسرو می‌نویسد: «غَرّه شهر ذی قعدة از مصر بیرون شدم. و بیستم ماه به قلزم رسیدم. و از آنجا کشتی براندم به پانزده روز به شهری رسیدیم که آن را جار می‌گفتند. و بیست و دوم ماه بود. و از آنجا به چهار روز به مدینه رسول صلی الله علیه و آله رسیدیم» (ص ۱۰۲).

در اینجا شرحی از مدینه داده می‌گوید که «پس ما دو روز به مدینه مقام کردیم و چون وقت تنگ بود برفتیم. راه سوی مشرق بود. به دو منزل از مدینه کوه بود و تنگه‌هایی چون دره که آن را جحفه می‌گفتند و آن میقات مغرب و شام و مصر است» (ص ۱۰۲).

روشن نیست چرا وی از مدینه که به راه افتاده سخنی از مسجد شجره به عنوان محل مُحرم شدن نگفته و از جُحفه یاد کرده است. این مطلب غریبی است. وی می‌افزاید: میان مکه و مدینه صد فرسنگ باشد اما سنگ است و ما به هشت روز برفتیم. یکشنبه ششم ذی الحجه به مکه رسیدیم.

وی در اینجا هم شرح تفصیلی از حرمین نمی‌دهد و قول می‌دهد که در سفر بعد آن را خواهد نوشت چون شش ماه در آنجا مجاور خواهد بود. پس از حج به مصر باز می‌گردد.

سفر سوم ناصر خسرو

ناصر خسرو می‌نویسد: در رجب سنه اربعین و اربعمائه (۴۴۰) دیگر بار مثال سلطان بر خلق خواندند که «به حجاز قحطی است و رفتن حجاج مصلحت نیست. بر خویشان ببخشایند و آنچه خدای تعالی فرموده است بکنند». اندرین سال نیز حاج نرفتند و وظیفه سلطان را که هر سال به حجاز فرستادی البته قصود و احتباس نبود. و آن جامه کعبه و از آن خدم و حاشیه و امرای مکه و مدینه و صله امیر مکه و مشاهره او هر ماه سه هزار دینار و اسب و خلعت بود به دو وقت فرستادی (ص ۱۰۵).

با این حال، وی مصمم به رفتن شده و همراه شخصی به نام قاضی عبدالله که وظیفه سلطان مصر را به مکه می‌برد، به حج رفت. این بار هم مسیر او از قلزم و با کشتی است. وی می‌ویسد: «و من با وی برفتم به راه قلزم. و این نوبت کشتی به جار رسید پنجم ذی القعدة و حج نزدیک تنگ درآمده اشتری به پنج دینار بود به تعجیل برفتم (ص ۱۰۵).

احتمال دارد که در اصل «بیست و پنجم ذی القعدة» بوده باشد.

در اینجا دو اطلاع در باره حجاج مغربی و خراسانی به دست می‌دهد.

در باره حجاج مغرب می‌نویسد: «از مغرب قافله ای عظیم آمده بود و آن سال به در مدینه شریفه، عرب از ایشان خفارت خواست به گاه بازگشتن از حج. و میان ایشان جنگ برخاست. و از مغربیان زیادت از دو هزار آدمی کشته شد و بسی [بسیاری] به مغرب نشدند». خفارت اصطلاحی است فقهی در باره اموالی که به عنوان مالیات یا باج به زور گرفته می‌شود. مصداق روشن آن در سفر حج بوده و در کتب فقهی هم در این باره مطالبی آمده است.

اما در باره حجاج خراسان: «و به همین حج، از مردم خراسان، قومی به راه شام و مصر رفته بودند و به کشتی به مدینه رسیدن، ششم ذی حجه. ایشان را ۱۰۴ فرسنگ مانده بود تا به عرفات رسند. گفته بودند که هر که ما را در این سه روز که مانده به مکه رساند چنان که حج دریابیم هر یک از ما چهل دینار بدهیم. اعراب بیامدند و چنان کردند که به دو روز و نیم ایشان را به عرفات رسانیدند. و زر بستاندند. و ایشان را یک یک بر شتران جمّازه بستند و از مدینه برآمدند و به عرفات آوردند. دو تن مرده که بر آن شتران بسته بودند. و چهار تن زنده بودند اما نیم مرده. نماز دیگر که ما آنجا بودیم برسیدند. چنان شده بودند که برپای نمی‌توانستند ایستادن. و سخن نیز نمی‌توانستند گفتن. حکایت کردند که در راه بسی خواهش بدین اعراب کردیم که زر که داده‌ایم شما را باشد ما را بگذارید که بیطاعت شدیم. از ما نشنیدند و همچنان براندند. فی الجمله آن چهار تن حج کردند و به راه شام بازگشتند (ص ۱۰۶).

ناصر خسرو این سفر حج را هم تمام کرده به مصر بازگشت.

سفر چهارم از راه مصر

اما سفر چهارم وی که ضمن آن تفصیل اوضاع و احوال حرمین را گزارش کرده است، از سه شنبه ۱۴ ذی حجه سال ۴۴۱ آغاز شده است. شرح وی از شهرهای طول راه جالب توجه است.

نخستین منزل اسیوط است. منزل بعدی قُوص است که شارستانی [شهرستانی] کهنه هم در آنجا هست. منزل بعدی اخمیم و پس از آن اسوان است. ناصر خسرو می نویسد: «و چون از این منزل بگذرند پنج روز بادیه است که آب نباشد. هر مردی خیکی آب برداشت و برفتم به منزلی که آن را حوضش می گفتند. کوهی بود سنگین و دو سوراخ در آن بود که آب بیرون می آمد و همانجا در گودی می ایستاد. آبی خوش و چنان بود که مرد را در آن سوراخ می بایست شد تا از جهت شتر آب بیرون آوردند. و هفتم روز بود که شتر آن آب نخورده بودند و نه علف، از آن که هیچ نبود. و در شبانروزی یک بار فرود آمدندی، از آنگاه که آفتاب گرم شدی تا نماز دیگر و باقی می رفتند. و این منزل جاها که فرود آیند همه معلوم باشد. چه به هر جای فرو نتوانند آمد که چیزی نباشد که آتش بر فرورزند. و بدان جاها پشکل شتر یابند که بسوزند و چیزی پزند. و آن شتران گویی می دانستند که اگر کاهلی کنند از تشنگی بمیرند و چنان می رفتند که هیچ به راندن کس محتاج نبود. و خود روی در آن بیابان نهاده می رفتند با آن که هیچ اثر راه و نشان پدید نبود. روی فرا مشرق کردیم؛ رفتند و جایی بودی که به پانزده فرسنگ آب می بود اندک و شور و جایی بودی که به سی چهل فرسنگ هیچ آب نبودی». (ص ۱۱۰ - ۱۱۱)

منزل مهم و شناخته شده بعدی او عیذاب است. شرح این منزل که نام آن در گزارش حج چندین قرن متوالی آمده جالب توجه است. وی می نویسد: «۲۰ ربیع الاول سنه اثنا و اربعین و اربعمائه (۴۴۲) به شهر عیذاب رسیدیم. از اسوان تا عیذاب که به پانزده روز آمدیم به قیاس ۲۰۰ فرسنگ بود. این شهر عیذاب بر کناره دریا نهاده است. مسجد آدینه دارد. و پانصد مرد در آن باشد و تعلق به سلطان مصر داشت. و باجگاهی است که از حبشه و زنگبار و یمن کشتی ها آنجا آید و از آنجا بر اشتران بارها بدین بیابان که ما گذشتیم ببرند تا اسوان و از آنجا در کشتی به آب نیل به مصر برند. و بر دست راست این شهر چون روی به قبله کنند کوهی است و پس آن کوه بیابانی عظیم و علفخوار بسیار و خلقی بسیارند آنجا، که ایشان را بجاوایان گویند. و ایشان مردمانی اند که هیچ دین و کیش ندارند و به هیچ پیغمبر و پیشوا ایمان نیاورده اند از آن که از آبادانی دورند. و بیابانی دارند که طول آن از هزار فرسنگ زیاده باشد و عرض سیصد فرسنگ. و در این همه بُعد دو شهرک خُرد بیش نیست که یکی را از آن بحر النعام گویند و یکی دیگر را عیذاب. طول این بیابان از مصر است تا حبشه و آن از شمال است تا جنوب و عرض از ولایت نوبه تا دریای قلزم از مغرب تا مشرق. و این قوم بجاوایان در آن بیابان باشند. مردم بد نباشند و دزدی و غارت نکنند. به چهارچای خود مشغول. و مسلمانان و غیرهم کودکان ایشان بدزدند و به شهرهای اسلام برند و بفروشند... و در این شهر عیذاب آب چاه و چشمه نباشد الا آب باران. و اگر گاهی آب باران منقطع باشد آنجا بجاوایان آب آرند و بفروشند. و تا سه ماه که آنجا

بودم یک خیک آب به یک درم خریدیم و به دو درم نیز. از آن که کشتی روانه نمی‌شد. باد شمال بود و ما را باد جنوب می‌بایست.

مردم آنجا آن وقت که مرا دیدند گفتند ما را خطیبی کن. با ایشان مضایقه نکردم و در آن مدت خطابت ایشان می‌کردم تا آنگاه که موسم رسید و کشتی‌ها روی به شمال نهادند و بعد از آن به جدّه شدم. و گفتند شتر نجیب هیچ جای چنان نباشد که در آن بیابان و از آنجا به مصر و حجاز برند». (ص ۱۱۲-۱۱۵).

وی در عیذاب سوار بر کشتی شده و به سمت جدّه آمده است. گزارش بعدی وی در باره جدّه است. «جدّه شهر بزرگی است و باره‌ای حصین دارد بر لب دریا، در او پنج هزار مرد باشد. بر شمال دریا نهاده است و بازارهای نیک دارد. و قبله مسجد آدینه سوی مشرق باشد. و بیرون از شهر هیچ عمارت نیست الا مسجدی که معروف است به مسجد رسول الله علیه الصلاة والسلام. و دو دروازه است شهر را: یکی سوی مشرق که رو با مکه دارد. و دیگر سوی مغرب که که رو با دریا دارد. و اگر از جدّه بر لب دریا سوی جنوب روند به یمن رسند به شهر صعده. و تا آنجا پنجاه فرسنگ است. و اگر سوی شمال روند به شهر جار رسند که از حجاز است. و بدین شهر جدّه نه درخت است و نه زرع هرچه به کار آید از رُستا آرند. و از آنجا تا مکه دوازده فرسنگ است و امیر جدّه بنده امیر مکه بود و او را تاج المعالی بن ابی الفتوح می‌گفتند و مدینه را هم امیر، وی بود. و من به نزدیک امیر جدّه شدم و با من کرامت کرد و آن قدر باجی که به من می‌رسید از من معاف داشت و نحو است. چنان که از دروازه مسلم گذر کردم و چیزی به مکه نوشت که این مردی دانشمند است از وی چیزی نشاید ستیدن.

وی ادامه می‌دهد: روز آدینه نماز دیگر از جدّه برفتیم. یک شنبه سلخ جمادی الاخره به در شهر مکه رسیدیم. و از نواحی حجاز و یمن خلق بسیار عمره راه، در مکه حاضر باشند اول رجب و آن موسمی عظیم باشد. و عید رمضان همچنین. و به وقت حج نیز بیایند. و چون راه ایشان نزدیک و سهل است هر سال سه بار بیایند». (ص ۱۱۷-۱۱۸).

بازگشت از راه لحسا

ناصرخسرو در گزارش این سفر، مفصل از حرمین، وضع زندگی در آنجا، حاکمان و اقوام ساکن سخن می‌گوید (تا ص ۱۰۰) آنگاه سخن از بازگشت به میان می‌آورد. وی قصد بازگشت به بلخ را داشته است. راهی که برگزیده راه لحسا است که به بحرین منتهی می‌شود. او می‌گوید: «پس از آن از اعرابی شتر کرایه گرفتم تا لحسا. و گفتند از مکه تا آنجا به سیزده روز روند. وداع خانه خدای تعالی کردم. روز آدینه نوزدهم

ذی الحجه سنه اثنا و اربعین و اربعمائه (۴۴۲) که اول خردادماه قدیم بود، هفت فرسنگ از مکه برفتم. مرغزاری بود. از آنجا کوهی پدید آمد. چون به راه کوه شدیم صحرا بود و دیهها بود و چاهی بود که آن را بئر الحسین بن سلامه می گفتند و هوای سرد و بود و راه سوی مشرق می شد. و دوشنبه بیست و دوم ذی حجه به طائف رسیدیم که از مکه تا آنجا دوازده فرسنگ است». (ص ۱۴۰)

از اینجا به بعد مسیر بیابانی است و مقصد وی لحسا است. وی می نویسد: از طائف برفتم و کوه و شکستگی بود که می رفتیم و هرجا حصارکها و دیهکها بود. و در میان شکستها حصارکی خراب به من نمودند. اعراب گفتند این خانه لیلی بوده است و قصه ایشان عجیب است. و از آنجا به حصاری رسیدیم که آن را مطار می گفتند. و از طائف تا آنجا دوازده فرسنگ بود. و از آنجا به ناحیتی رسیدیم که آن را ثریا می گفتند. آنجا خرماستان بسیار بود و زراعت می کردند به آب چاه و دولاب. و در آن ناحیه می گفتند که هیچ حاکم و سلطان نباشد. و هرجا رئیسی و مهتری باشد به سر خود و مردی دزد و خونی همه روز با یکدیگر جنگ و خصومت کنند» (ص ۱۴۱)

گزارش وی در باره این راه تا لحسا بسیار تفصیلی و با یاد از مناطق مختلف و مسائل مربوط به آنهاست. وی به یمامه آمده و از آنجا به لحسا می رود. او می نویسد: «لحسا شهری است بر صحرائی نهاده که از هر جانب تا بدانجا خواهی رفت بادیه عظیم باید برید. و نزدیکتر شهری تا از مسلمانی که آن را سلطانی است به لحسا، بصره است. و از لحسا تا بصره صد و پنجاه فرسنگ است. و هرگز به بصره سلطانی نبوده است که قصد لحسا کند» (ص ۱۴۷).

در اینجا وی از لحسا و مرام مردم آن که بوسعیدی هستند یاد کرده که همانا اسماعیلی ها هستند اما در اینجا شرح درستی در این باره نیامده است. و این برخلاف انتظاری است که از او به عنوان یک داعی اسماعیلی می رود.

وی از لحسا عازم عمان می شود. «و چون از لحسا به جانب مشرق روند هفت فرسنگی دریاست. اگر در دریا بروند بحرین باشد. و آن جزیره ای است پانزده فرسنگ طول آن و شهری بزرگ است و نخلستان بسیار دارد. و مروارید از آن دریا برآورند. و هرچه غواصان برآوردندی یک نیمه سلاطین لحسا را بودی. و اگر از لحسا سوی جنوب بروند به عمان رسند و عمان بر زمین عرب است و لیکن سه جانب او بیابان و بر است که هیچ کس آن را نتواند بریدن» (ص ۱۵۱).

وی مقصد بعدی خود را چنین بیان می کند که از یمامه به سمت بصره رفته است. سپس شرحی از شهر بصره به دست داده و این که این زمان «شهر اغلب خراب بود و آبادانیها عظیم پراکنده که از محله ای تا محله ای

مقدار نیم فرسنگ خراب بود». (ص ۱۵۴). وی در باره بصره می افزاید: «در بصره به نام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام سیزده مشهد است» (ص ۱۵۷).

ناصرخسرو از بصره به ابله می رود و آن شهر را که شهری آباد و کنار نهر است وصف می کند. از بصره به «شاطی عثمان» و از آنجا به عبادان می رود. «و عبادان بر کنار دریا نهاده است چون جزیره ای که شط آنجا دو شاخ شده است، چنان که از هیچ جانب به عبادان نتوان شد الا به آب گذر کنند. از آنجا به شهر مهروبان می رود و چون می شنود که راهها ناامن است و «پسران باکالیجار با هم در جنگ و خصومت اند» در مهروبان می ماند (ص ۱۶۳).

مقصد بعدی وی ارجان و سپس اصفهان است. از بصره تا اصفهان ۱۸۰ فرسنگ باشد. شهری بر هامون نهاده آب و هوایی خوش دارد و هر جا که ده گز چاه فرو برند آبی سرخوش بیرون آید... و من در همه زمین پارسی گویان شهری نیکوتر و جامعتر و آبادان تر از اصفهان ندیدم (ص ۱۶۵ - ۱۶۷). وی از اصفهان به سمت نائین و از آنجا به سوی طبس می رود. از آنجا به تون و سپس به قاین و بعد از آن به سرخس می رود و در نهایت به بلخ باز می گردد.

وی در پایان می نویسد: و مسافت راه که زا بلخ به مصر شدیم و از آنجا به مکه و به راه بصره به پارس رسیدیم و به بلخ آمدیم غیر آنکه به اطراف به زیارتها و غیره رفته بودیم، دو هزار و دویست و بیست فرسنگ بود.

زمان بازگشت وی سه شنبه ۲۶ ماه جمادی الاخره سال ۴۴۴ هجری بوده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/822>

## نگاهی به ادوار تمدن اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۶ / ۰۴ / ۰۶

تمدن اسلامی دوران‌های متفاوتی را پشت سر نهاده است. صرف نظر از این که این ادوار چگونه و بر چه اساسی تقسیم شود، مسلم است که نباید با ادوار تمدن غربی مقایسه و زمان‌بندی و موجود در مراحل مختلف تمدن غربی، از دوران روم تا قرون میانه و عصر جدید، بر ادوار تمدن اسلامی تحمیل شود.

آنچه در اینجا ارائه شده تنها «نگاهی» به ادوار تمدن اسلامی است، نوعی تقسیم‌بندی که با شرایط تاریخی موجود در جهان اسلام طی چهارده قرن، طبیعی به نظر می‌رسد. می‌توان در باره هر یک از این ادوار، بیش از این سخن گفت و در ضمن اگر میان شرق و غرب دنیای اسلام تفاوتی هست، آشکار کرد.

در پایان بحث، روی الگو صفوی تأکید خاصی صورت گرفته است. اگر قرار باشد، تمدن اسلامی جدید دست‌کم بخشی از آن، در حوزه ایران شکل بگیرد، در عین حال که نیاز به نوعی همگرایی با جهان اسلام دارد، می‌تواند روی الگوی صفوی تکیه شود. در این باره در ادامه توضیحاتی آمده است.

الف: دوران شکل‌گیری و نضج تمدن اسلامی (قرن اول و دوم هجری / هفتم و هشتم میلادی)

از زمانی که دولتی در یک محیط بدوی تشکیل می‌شود تا روزگاری که تمدنی پدید آید، بسا ممکن است سه تا ده قرن به طول بینجامد؛ زیرا تمدن امری نیست که در یک قرن و دو قرن پدید آید. البته ممکن است شکوفایی آن در دو قرن آشکار شود، اما پیش زمینه‌های آن به یک حرکت تدریجی در طی چند قرن نیازمند است.

در تمدن اسلامی، دولت از زمان رسول خدا (ص) در مدینه تشکیل شد. فتوحات سبب گسترش این دولت به حوزه وسیعی گردید، حوزه‌هایی که خود لایه‌های تمدنی کهنی داشت. این لایه‌ها در برخورد با اسلام و با تفسیرهای جدید خود را در زندگی تمدنی بشر آشکار کرد. یک قرن و نیم طول کشید تا پدیده‌ای به نام «کتاب» فراهم آید. یکی دو قرن بعد از آن بود که طبقه‌بندی علوم به جد مطرح شد و رشته‌های علمی با پیشرفت‌هایی که پدید آمد، به تدریج تفکیک شدند. به طور کلی باید دو قرن اول و دوم را دوران زمینه‌سازی



و نضج‌گیری تمدن اسلامی بدانیم. دورانی که البته تمدن دارد اما تمدنی میان عصر بدوی و عصر شهرنشینی پیشرفته، که در قرن سوم پدید می‌آید.

ب: دوران حرکت و پیشرفت (قرن سوم هجری / نهم میلادی)

دوران حرکت و پیشرفت از زمانی آغاز شد که اقوام مختلف موجود در تمدن اسلامی، از شوک ناشی از فتوحات و بی‌نظمی اجتماعی حاصل از آن فارغ شدند و نظم نوین در جهان اسلام را تجربه کردند. این نظم نوین، نوعی همسان‌سازی میان اقوام مختلف بود که با آموزه‌های دینی و اخلاقی و انسانی جدید و در پرتو تعالیم اسلام، فراهم آمده بود و بر اساس آن همه این اقوام احساس مشترکی داشتند. بسیاری از اقوام، آیین‌های کهن خود را کنار گذاشتند و داخل در اسلام شدند؛ حتی اقلیت‌های مذهبی مانند یهود و نصارا نیز خود را با نظم و نظام جدید تطبیق دادند و در آن مشارکت کردند. تا اینجا مسلمانان داشت‌های خود را ارزیابی کرده و دریافته بودند که در کجای تمدن اسلامی ایستاده‌اند. اکنون باید حرکت را آغاز می‌کردند. این که یکباره زمان مأمون عباسی، در بیست سال نخست قرن سوم هجری، حرکت ترجمه متون علمی از سایر زبان‌ها به زبان عربی اوج می‌گیرد، نشانه همین حرکت است. البته آن زمان، نتیجه این ترجمه‌ها و نفع و ضرر آن برای تمدن اسلامی قابل پیش بینی نبود؛ مهم این بود که حرکت آغاز گشته بود و مخالفت‌ها دیگر نمی‌توانست چرخه تمدن اسلامی را متوقف سازد. ظهور یک فیلسوف جدی در این دوره، یعنی یعقوب بن اسحاق کندی (متوفی حدود ۶۱۰ ق.)، نشان از آن دارد که جامعه اسلامی دریافته است که باید بیندیشد و برای آینده طرح جدیدی داشته باشد. بیشتر ترجمه‌هایی که از یونانی و سریانی به زبان عربی صورت گرفته محصول همین دوره است.

ج: دوران اوج تمدن اسلامی (قرن چهارم تا اوائل هفتم / دهم - سیزدهم)

تمام سه قرن اول هجری زمینه برای ظهور تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم بود. دورانی که عالم اسلام بهترین دوران خود را، به رغم جنگ‌های داخلی و خارجی و به خصوص جنگ‌های صلیبی، سپری کرد. اگر ظهور تمدن اسلامی یا بخشی از آن را در بخش تاریخ علم بدانیم، بهترین آثار علمی دنیای اسلام در هر زمینه در این دو قرن پدید آمد. ظهور برترین چهره‌های علمی جهان اسلام مانند ابن سینا و بیرونی و جز آن دو، نوشته شدن بهترین آثار اسلامی در زمینه‌های مختلف دینی، فلسفی، پزشکی، ریاضی، نجومی، جغرافی و تاریخ و بسیاری از رشته‌های علمی دیگر، در این دو قرن بود. البته بدون سه قرن پیش از آن چنین تولدی ناممکن بود. در واقع تمدن اسلامی سیصد سال دوران بارداری را طی کرد و هم‌زمان با ظهور یکی از معقول‌ترین سلسله‌های اسلامی، یعنی آل بویه، مولود خود را به دنیا آورد و دنیا را خیره کرد.

آنچه در این تمدن چشمگیر است و اساساً نمودار رشد همه جانبه آن، این است که در تمامی بخش‌های علمی و اقتصادی، این پیشرفت به چشم می‌خورد. استوارترین متن‌های علمی و فلسفی در این دوره پدید می‌آید و گسترده‌ترین سازمان اجتماعی و سیاسی در همین عصر ظهور می‌کند.

مرکز ثقل این تمدن شهر بغداد است؛ در شرق نیز، شهرهای ری، اصفهان، نیشابور، خوارزم، بخارا، سمرقند و نیز در غرب تمدن ایرانی اسلام، همدان می‌درخشند. در غرب اسلامی از شام تا قاهره و از آنجا تا مغرب و اندلس، همه به موازات هم و در عین حال در یک دایره و با وحدتی بسیار جدی، راه پیشرفت را در پیش دارند. در همین دوره است که جهانگردان مسلمان کسانی مانند مقدسی، اصطخری، ناصر خسرو و بسیاری دیگر گزارش‌هایی درباره جهان اسلام ارائه می‌دهند.

اواخر قرن ششم و سپس اوائل قرن هفتم است که به آرامی نشانه‌های رکود پدیدار می‌شود.

د: دوران توقف و رکود (قرن هفتم - دهم/سیزدهم - شانزدهم)

جنگ‌های داخلی، ظهور تصوف و عدم باز شدن درهای تازه ترقی علمی به روی مسلمانان، سبب درجا زدن آنان شد. خراسان که یکی از مراکز مهم تغذیه تمدن اسلامی بود در دوره غزها نابود شد. غزها، در میانه قرن ششم و در اواخر دوران سنجر سلجوقی، به خراسان یورش بردند، مرو و طوس و نیشابور و خوارزم و نسا و بسیاری از شهرهای دیگر را ویران و علم و تمدن خراسان را نابود کردند.

خوارزمشاهیان نیز که پس از سلجوقیان به قدرت رسیدند، دولت بادوامی نبودند؛ اختلافات مذهبی هم عاملی مؤثر برای ایجاد افتراق و انشقاق در جهان اسلام بود. اختلافات دامنه‌دار دستگاه خلافت عباسی و دولت فاطمیان نیز، شقاقی در غرب و شرق تمدن اسلامی ایجاد کرده بود. مجموعه این عوامل دنیای اسلام را دچار رکود کرد. به طوری که در آستانه قدرت یافتن مغولان، دنیای اسلام دوران ضعیفی را پشت سر می‌گذاشت. البته این ضعف وقتی خود را نشان داد که این بار نه گروهی مانند سلجوقیان که خود داعیه اسلام داشتند، بلکه مغولان که بت پرست بودند به سرزمین‌های اسلامی یورش بردند. با این حال، به نظر می‌رسد برای توقف دنیای اسلام باید از عوامل ذهنی بیشتر سخن گفت تا عوامل عینی. این عوامل ذهنی به نوع تلقی مسلمانان از علم، به روش پژوهش و تحقیق و تحلیل نوع تماسشان با طبیعت بازمی‌گردد.

با حمله مغول بقایای تمدن اسلامی رو به ویرانی نهاد. یکی از مهم‌ترین عوامل ذهنی - روحی جو نشأت گرفته از شکست مسلمانان توسط مغولان بود. مسلمانان هیچ گاه چنین شکستی را با این وسعت تجربه نکرده بودند.

تصور غالب اهل تسنن آن بود که هیچ گاه خلافت عباسی از میان نخواهد رفت. اما اکنون خلیفه عباسی کشته شده بود و اتفاق خاصی هم نیفتاده بود.

در دوره ایلخانان، شرق اسلامی در انحصار دولتی بود که نیمی از عمر هشتاد ساله خود را در کفر به سر برده بود؛ گرچه وزیران و دبیرانش مسلمان بودند. در این دوره بسیاری از دانشمندان به غرب اسلامی گریختند و هر چند در آنجا هم تحول علمی مهمی پدید نیامد، اما وضعیت گذشته امتداد یافت. با انحلال دولت ایلخانی، ایران برای مدتی به صورت ملوک الطوائف درآمد.

سومین ضربه اساسی را تیمور به شرق اسلامی زد. بازماندگان تیمور که اهل علم و دانش بودند خراسان را تا اندازه‌ای احیا کردند؛ اما زنده کردن این مرده کار بسیار دشواری بود. در این دوره علم و تمدن اسلامی در حدی ثابت و بدون یک تحول بنیادین در حوزه قدرت ممالیک در مصر و شام باقی ماند. دولت ممالیک با همه تزلزل و تذبذبی که داشت، توانست بخشی از میراث تمدن اسلامی را در آن نواحی حفظ کند. در این دوره حساس، مهم‌ترین مرکز تمدنی غرب دور اسلامی، یعنی اندلس، از دست رفته بود و بخش‌های مغرب و تونس و الجزایر هم هیچ گونه پویایی نداشتند و تنها به صورت سنتی به حیات خود ادامه می‌دادند.

هن دوران تجدید (دهم تا دوازدهم / شانزدهم - هیجدهم)

عصر عثمانی و صفوی را از یک طرف و ظهور و دوام دولت مغولی هند را در دهلی از طرف دیگر، می‌توان آغاز یک تجدید به شمار آورد. اندکی از این تجدید حیات مربوط به دوره اخیر تیموری در هرات بود که بقایای آن به دولت صفوی و عثمانی انتقال یافت. این که در این دوره یکبار سه دولت اسلامی یکبارہ قد برافراشتند باید برای آن یک عامل فرامنطقه‌ای جستجو کرد.

صفویان بر مبنای عقیده تشیع و عثمانی بر مبنای عقیده تسنن حرکت تازه‌ای را شروع کردند. آثاری که عثمانی‌ها در مناطق تحت سلطه خود پدید آوردند، نشانه‌هایی از تجدید را در خود دارد، گرچه اساس حکومت عثمانی به دلیل پیشینه ضعیفی که در تمدن شهری و مدنیت داشتند، نمی‌توانست یک موتور محرکه برای یک تمدن فراگیر باشد. با این حال نباید از حق گذشت که دولت عثمانی در بخش تمدنی حرکت نوینی را آغاز کرد.

دولت صفوی هم در ایران حرکت تجدیدگرایانه‌ای را آغاز کرد. صورت هنری این تمدن بیش از وجوه دیگر آن آشکار است. اما برآمدن فیلسوفان برجسته، منجمان و ریاضیدانان و همین طور خلق آثار برجسته‌ای در علوم پزشکی، و نیز علوم انسانی همه حکایت از این حرکت تجدیدگرایانه در تمدن اسلامی در قالب شیعی

آن دارد. این امر محصول امنیتی بود که دولت صفوی پدید آورد و زمانی که امنیت یاد شده از میان رفت و دولت صفوی ساقط شد، این حرکت تجدیدگرایانه هم متوقف گردید.

و: دوران انحطاط (قرن سیزدهم و چهاردهم / نوزدهم تا بیستم)

دور جدید انحطاط در تمدن اسلامی با تضعیف و نابودی دولت عثمانی و صفوی - قاجاری و نیز دولت مغولی هند همراه بود. این بار دشمن تازه و مدعی نیرومندی وارد میدان شده بود که دیگر امکان یک استمرار و درج‌زدن هم ممکن نبود. باید هویت و روح به طور کامل از دست می‌رفت تا جسم سالم بماند. دیگر امکان تمسک به گذشته نبود. پس از مقاومت‌های اولیه، در نهایت مسلمانان شروع به هضم دشمن مهاجم کردند. مسلمانان ایرانی و غیر ایرانی در قرن سیزدهم هجری، گرفتار تحولی اساسی شدند. رسوخ تمدن غرب، سبب از هم گسیختگی در تمدن اسلامی شد که پدید آمدن نسل جدید و قدیم یکی از عوارض بسیار مهم آن بود.

پرسش‌هایی که جهان اسلام درباره عقب ماندگی خود مطرح کرد، همه پاسخ‌های غربی پیدا کرد و این خود آغاز انحطاط دیگری بود. انحطاط هم مطابق با معیارهای جدید تعریف شد. جهان اسلام، هم از لحاظ سنتی دوره‌های آرمانی خود را کنار گذاشته و به عبارتی پشت سر گذاشته بود و هم در دنیای جدید موقعیتی نداشت.

ز: انقلاب اسلامی ایران، عصر بازگشت

دامنه تلاش برای بازگشت به عصر شکوه‌مند تمدن اسلامی، به بیش از ۱۵۰ سال می‌رسد، برای این بازگشت تئوری‌های مختلفی ارائه شد. ابتدا تصور بر آن بود که باید در برابر تعدی‌های غرب مقاومت کرد. در ایران، آغاز سیاست تحریم متعلق به آن دوره است. بعد از آن فکر اصلاح سیستم سیاسی پیش آمد و چون الگویی وجود نداشت، مشروطه از راه رسید. این بار تئوری‌ها براساس یکرنگی با بیگانگان شکل گرفت و همه چیز رنگ‌آمیزی شد. کم نبودند متدینینی که برای بازگشت، روی این اصول تکیه می‌کردند. افراط در تجدد گرایی ظاهری، نفی خود را در خود پدید آورد و ما را متوجه پدیده «غرب زدگی» کرد و بازگشتی دیگر آغاز شد. در جست‌وجوی الگویی درونی، سیاست بازتعریف شد. این بازگشت به انقلاب اسلامی منجر شد. در انقلاب اسلامی، همزمان با شکل‌گیری تئوری‌های سیاسی مستقل، بازگشت به اصول و آرمان‌های گذشته هم رخ نمود. حس بازگشت به عصر تمدن اسلامی، می‌تواند رنگ غالب بر حرکت جمعی امت اسلامی باشد؛ زیرا در این دوره نه تنها ایران، بلکه جهان اسلام در صحنه سیاست جهانی حضوری جدی‌تر یافت.

ح: صفویه: الگویی برای تمدن اسلامی - ایرانی

یکی از دوره‌های تاریخی مهم در تاریخ ایران، دوره صفوی است که از جهاتی قابل مقایسه با دوره سلجوقی است. این مقایسه بیشتر به جهت قوت بنیادهای علمی و تمدنی است که در هر دو دوره یاد شده در ایران صورت گرفت. نشانه آن باقی ماندن آثار تاریخی و علمی جاودانه از هر دو دوره است. البته این دو دوره تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد؛ اما جالب است که بدانیم که در هر دو دوره صرف نظر از این که چه کسی حکومت می‌کرد، کار در دست دبیران و دانشمندانی بود که با فرهنگ شرقی ایرانی در گستره وسیع آن از ماوراءالنهر تا عراق تربیت شده بودند. تفاوت اصلی این دو دوره در این است که در عصر سلجوقی، دنیای اسلام تا حد زیادی یک پارچه و تفکیک شرق و غرب از آن ناممکن بود؛ پیشرفت‌های مصر در غرب تمدن اسلامی، به همان میزان پیشرفت در ایران بود.

با حمله مغول به شرق، این بخش از جهان اسلام از بخش‌های دیگر جدا شد. به نظر می‌رسد شرق در اثر حملات مداوم ترکان و مغولان به مقدار زیادی سرمایه‌های علمی خود را از کف داد. کتابخانه‌ها ویران شد، مدارس نابود گردید و دیگر اثری از برپایی مدارس و مساجد استوار دیده نمی‌شود.

گسیختگی در شرق اسلامی از دو جهت بود: یکی در عرض به طوری که شرق اسلامی از غرب اسلامی به مرکزیت شام و مصر از یکدیگر جدا گردید. دیگری در طول به طوری که فاصله‌ای میان قرن پنجم - ششم هجری تا قرن دهم روی داد و درّه‌ای عمیق میان عصر درخشش تمدن اسلامی و دوره اخیر پدید آمد. سه قرن، ایران، در خمودی و خاموشی بود و تحرک جدی تنها در دوره صفوی پدید آمد.

این گسیختگی طولی و عرضی، شرق اسلامی را بسیار عقب انداخت، زیرا نه تنها تولیدات علمی و خلاقیت نداشت بلکه از داشته‌های گذشته خود هم بی‌بهره مانده بود. فرقه‌های اسلامی در ایران این دوره اعم از شیعه و سنی در عرصه جامعه چندان فعال نبودند. نه فقه منظمی بود و نه فقیهانی که سمبل نظام دنیاداری در بخش حکومت اسلامی باشند.

مقایسه این دوره از تاریخ ایران با دوره‌های پیشین، نشان می‌دهد که فقه اهمیت خود را از دست داده بود؛ در حالی که فقه به لحاظ اجتماعی، پایه و اساس نظم و انضباط اجتماعی بر مبنای دین است. در جامعه ایرانی که اکثریت آن سنی بودند، به دلیل رسوخ تصوف، فقه حضور نداشت و هیچ اثر فقهی قابل توجهی در این دوره در ایران تولید نشد. این در حالی است که فقهای سنی قرون سوم تا پنجم، عمدتاً ایرانی بودند. در همین دوره شام و مصر، فقهی منسجم و قوی دارد. گرچه همانجا هم تصوف، رخنه‌های شگفتی در آن جامعه پدید آورد و تحرک را از آنها سلب کرد. این مسأله در شرق بیداد می‌کرد.

تشکیل دولت صفوی در سال ۹۰۷ هجری، قدم بسیار مهمی در ایجاد تحرک و پویایی تمدن اسلامی در بخش ایرانی و شرقی آن است. الگوی که در اینجا انتخاب می شود، برگرفته از میراثی است میان هرات و تبریز تا اصفهان و شیراز. مکتب‌هایی که در بخش‌های علمی و هنری و فلسفی در این دوره در ایران پدید می‌آید متکی به میراث گذشته در محدوده شهرهایی است که ذکرشان رفت.

یک پرسش مهم این است که میان برپایی دولت صفوی و برآمدن مجدد تمدن شرقی ایرانی چه ارتباطی وجود دارد؟ این پرسش را از زاویه دیگری هم می‌توان مطرح کرد و آن این که دولت صفوی چه اقداماتی انجام داد که توانست متفاوت با گذشته، روند رشد زندگی اجتماعی و تمدنی مردم را در این خطه از سقوط به سمت

صعود بکشانند؟

یک نکته را نباید فراموش کرد و آن این است که همزمان در سه نقطه از جهان اسلام یک حرکت تمدنی رو به رشد ایجاد شد. استانبول، تبریز و اصفهان، و دهلی. آیا میان این سه جنبش فکری ارتباطی وجود داشت؟

پاسخ به این پرسش‌ها برای نویسنده این سطور دشوار است. مسلماً نمی‌تواند این سه جنبش بدون ارتباط و پیوند با یکدیگر باشد. مهم آن است که جهان اسلام وارد مدار جدیدی شده، حرکت نوینی را آغاز کرده و حس مشترکی در سراسر آن پدید آمده است. اما دشواری‌ها فراوان و عوامل انحطاط همچنان پایدار هستند.

وجود یک دولت با ثبات، ارتش قوی، امنیت اجتماعی، شرایط امکان بهره‌وری از میراث علمی، تقویت نظام آموزشی و توجه ویژه به مفهوم «پیشرفت» همراه با آمادگی نظام فکری حاکم برای جذب انسان‌های خلاق و مبتکر و وجود اخلاق اجتماعی مناسب در میان مردم، بخشی از عواملی است که می‌تواند «مجموعه» مورد نیاز برای شکل‌گیری تمدن اسلامی را فراهم کند.

اکنون پرسش این است: آیا ما در دوره صفوی از وجود «مجموعه» عوامل برای ترقی و تعالی برخوردار بودیم؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است. ما در یک مقطع تاریخی مهم توانستیم در بخش‌های مختلف، به اندازه لازم، شرایط را به گونه‌ای فراهم کنیم که تمدن اسلامی قدمی به جلو بردارد. به همین دلیل بود که در بخش‌های مختلف، تولیدات ویژه این دوره را داشتیم و از نشان‌های پیشرفت در زیر و روی جامعه ایرانی برخوردار بودیم. اگر نگاهی به میراث برجای مانده از دوره صفوی بیندازیم می‌توانیم اهمیت این مطلب را به درستی دریابیم.

پیشرفت‌های همزمان در علوم انسانی مانند فلسفه، عرفان، ادبیات، فقه و نیز علومی مانند ریاضیات و نجوم و پزشکی و داروشناسی، نشان از آن دارد که یک مجموعه در حال شکل‌گیری است. به عبارت دیگر این دوره، از تمامی آنچه برای ایجاد یک تمدن لازم است، برخوردار است گرچه شرایط کافی برای رشد مورد نیاز آنها وجود ندارد. برای مثال، ارتش صفوی در مقاطعی بسیار نیرومند است اما سیاست‌های غلط سبب می‌شود که نه تنها این ارتش به لحاظ تجهیزات رشدی نداشته باشد، بلکه انضباطی هم که برای وجود یک ارتش قوی و مقاوم برابر دشمنان لازم است، فراهم نیاید. کمپفر در باره بی‌نظمی ارتش ایران در دوره شاه سلیمان به تفصیل سخن می‌گوید و از جمله می‌نویسد: رنگ تکه‌های مختلف لباس در نزد هر یک از واحدها به کلی با یکدیگر متفاوت است. هر کس هر طور دلش بخواهد لباس می‌پوشد. یکی بازوبند دارد و دیگری غرق در زره در خیابان‌ها حرکت می‌کند. سومی عمامه خود را با پر آراسته یا به صورتی دیگر خود را انگشت‌نما کرده است. در لشکرکشی و اردو زدن هیچ نظم و ترتیبی رعایت نمی‌شود. هر کس به دلخواه خود خیمه می‌زند. چنان شلوغی از طناب‌ها و ریسمان‌ها ایجاد گردیده و واحدهای مختلف چنان بلبشویی شده‌اند که خیال می‌کنم اگر چند تن معدود از دشمنان شباهنگام شبیخونی بزنند، به راحتی می‌توانند تمام اهل اردو را که در این خیمه‌های درهم و برهم و بی‌ترتیب در حال چرت زدن هستند، قلع و قمع کنند (سفرنامه کمپفر: ۹۳). ولی همو در مقایسه با نیروهای هندی، که به آنان را دشمن ایرانیان قلمداد می‌کند، می‌نویسد: ایرانیان در تمام امور جنگی از هندیان کارآزموده‌تر هستند (همان: ۹۵).

یکی از مهم‌ترین ابعاد تمدن عصر صفوی رواج علم، کتاب و مدرسه است. بدون تردید شمار فراوان مدارس شهرهایی که به ترتیب پایتخت صفویان بود، یعنی تبریز، قزوین و اصفهان، نشانگر آن است که در این دوره، اهمیت زیادی به «علم» و «علم‌آموزی» داده می‌شده است. تعداد مدارس و شمار کتاب‌هایی که در این دوره تألیف یا کتابت شده است، دو نشان جالب از توجه ویژه به علم و دانش است. صدها مدرسه در اصفهان دایر بودند. این مدارس همه با موقوفه‌ها اداره می‌شد. برای نمونه کمپفر نوشته است: شهرهای ایران پر است از مدرسه و موقوفه. تنها در اصفهان که پایتخت است و شهری است با شکوه و بزرگی، در حدود یک صد موقوفه قابل ملاحظه وجود دارد... از نظر شکوه و جلال و طرز ساختمان، مدارس ایرانی سخت بر مدارس عالیّه ما برتری دارند. (کمپفر، ص ۱۴۰). وی در جای دیگری می‌نویسد: نصب مدرس و استاد از طرف شاه با توافق صدر اعظم عملی می‌گردد و این در صورتی است که مدرسه از موقوفات شخص شاه باشد. البته در سایر موارد صدراعظم با توافق شخص واقف مدرس را تعیین می‌کند، البته هرگاه شخص واقف هنوز در قید حیات باشد. حقوق مدرس کاملاً مکفی است و سالانه پرداخته می‌شود. در مدارس که از طرف شاه وقف شده است، حقوق مدرس به یک صد تومان (۱۷۰۰ تالر) بالغ می‌شود؛ در سایر مدارس این حقوق کمتر و

غالباً در حدود پنجاه تومان است. ولی باید دانست که این حقوق درست در روز مقرر و بدون کم و کاست تأدیه می‌شود. کاش در آلمان نیز به استادان، این فروزندگان چراغ دانش چنین موهبتی ارزانی می‌شد (همان، ص ۱۴۱).

یکی از مسائلی که در یک تمدن نسبتاً برجسته رخ می‌نماید، تبدیل مرکزیت آن به نوعی مرکزیت بین‌المللی و جهانی است. چنین اتفاقی درباره اصفهان رخ داد. درست است که توجه و ورود به این شهر از سوی افرادی از سایر ملل، به ویژه اروپائیان می‌توانست جنبه‌های سودجویانه یا تبلیغات دینی داشته باشد، اما همین آمد و رفت نشانی از توجه به امکانات نهفته در این شهر است. در یک دوره صد ساله از پایتختی اصفهان تا زمان شاه سلطان حسین، شهر اصفهان یکی از شهرهای مطرح در دنیای آن روز بود. این شهر در مقایسه با بیشتر بلکه تمامی شهرهای اروپایی، از موقعیتی برجسته برخوردار بود. توجه به گزارش وضعیت این شهر به لحاظ اداری و سازمان سیاسی و اجتماعی از سوی غربیان، که حرکت خود را به سمت تمدن غربی آغاز کرده بودند، نشان از آن داشت که اصفهان همچنان شهری است که می‌تواند به عنوان یک الگو مورد استفاده قرار گیرد. ده‌ها سفرنامه نوشته شده از سوی اروپائیان شرحی است از سازمان اداری، قضایی، دینی، آموزشی و حتی نظام درباری که می‌توانست الگویی برای آن سوی مرزها باشد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/823>



## موانع گسترش تشیع (تشیع آیین نه فرقه)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۶ / ۰۴ / ۲۸

### مقدمه

سابقه شیعه شناسی به معنای علمی و جدی آن در دوره اخیر، به تلاش‌های علامه فقید مرحوم حاج آقا بزرگ تهرانی بر می‌گردد که آثار و احوال علمای شیعه را از لابه لای گرد و غبار کتابخانه‌ها با جستجو و تتبع در کتابخانه‌های عمومی و شخصی بلاد مختلف بیشتر در بعد کتابشناسی معرفی کرد. الذریعه یک قدم عالمانه بسیار اساسی و مهم بود. یک بار مرور کردن الذریعه، انسان را با مجموعه تشیع و تنوع فکری آن در دوران مختلف تاریخی بسیار آشنا می‌کند. طبقات اعلام الشیعه او هم از زاویه دیگر چهره مخفی بسیاری از علمای شیعه را آشکار کرد.

مرحوم سید محسن امین با تألیف اعیان الشیعه و پسرش مرحوم سید حسن با دایرة المعارف شیعه قدم‌های بسیار اساسی و خوبی برداشتند. در شکل محدودتر، تأسیس الشیعه اثر مرحوم سید حسن صدر کاری ارزشمند است.

الغدیر علامه امینی به عنوان یک تتبع گسترده برای شناساندن تاریخ تشیع، منهای بحث‌هایی که درباره امامت و سایر مباحث دارد بسیار مهم است. حقیقت این است که تاکنون مانند این آثار بزرگ دیگر تألیف نشد و مقدار زیادی کار معطل مانده هست. البته تب و تاب سال‌های اول انقلاب هم مانع از این بود که کار به شکل علمی پیش برود. حوزه قم هم چنین طاقتی در این قبیل مباحث نداشت. آگاهییم که سنت علمی نجف در مقایسه با قم، به مراتب قوی‌تر بود. حتی سنت علمی شیعه در لبنان، در آن شرایط به لحاظ سابقه از قم قوی‌تر بود.

بسیاری از شخصیت‌های نجف و لبنان با محافل فکری جدید مصر، کشورهای عربی و حوزه نجف یک نوع تقابل و داد و ستد علمی داشتند.

در سال‌های اخیر کارهای کوچک و مقالات متعدد برای روشن کردن گوشه‌ها و زوایای تاریخ و عقاید شیعه و سوابق و پیشینه آن، تألیف شده است، اما در حد آن آثار بزرگ، متأسفانه کار قابل اعتنایی نداریم.

نکاتی که خواهد آمد، بیشتر مربوط به «موانع و دشواری‌های موجود در سر راه گسترش تشیع آن هم بر اساس تجربه تاریخی و نیز برخی گشت و گذارها در بلاد اسلامی است. ما می‌توانیم یک بار گذشته خود را مرور کنیم و از لحاظ تاریخی ببینیم در چه شهرها و مناطق توفیق داشته‌ایم و عوامل آن چه بوده است. یک بار نیز می‌توانیم در زمان خودمان جوامع شیعی را در کشورهای مختلف عربی و غیر عربی بررسی کنیم و ببینیم که جوامع شیعی با چه مشکلاتی روبه‌رو هستند؛ فهم آنها از تشیع چه اندازه است؛ نسخه‌ای از تشیع که در آن جا حکومت می‌کند و عالمان آن منطقه مروج آن نسخه هستند چه تفاوتی با نسخه تشیع در قم و نجف دارد و برای رسیدن به یک گفتمان مشترک و فراهم کردن زمینه‌های گسترش تشیع چه راهکارهایی وجود دارد. مهم بیان گوشه‌ای از دشواریهاست و این که چرا با آن هم نقطه قوت نمی‌توانیم به طور جدی از پوسته خود درآییم و گستره بیشتری را زیر نفوذ فکری معارف اهل بیت (ع) درآوریم.

الف: پیچیدگی علمی – بساطت علمی

این نکته را با این پرسش مطرح می‌کنیم که چرا اسلام در جامعه ایرانی به سرعت منتشر شد و آیین زرتشتی از میان رفت؟ اهمیت این پرسش با توجه به این نکته روشن می‌شود که معمولاً در تاریخ ادیان و تاریخ تمدن، سخت‌ترین پیچ‌های تاریخ را تغییر آیین و مذهب می‌دانند؛ یعنی ممکن است مردم حکومت را از دست بدهند و بسیاری از چیزها را کنار بگذارند اما دین، آیین‌ها و باورها و سنت‌هایشان را نگه می‌دارند.

چطور شد که اسلام در جامعه ایران به سرعت منتشر شد؟ نه فقط در ایران و بین زرتشتی‌ها، حتی بسیاری از مسیحی‌ها در غرب دنیای اسلام، در مناطق تحت سلطه روم شرقی و بسیاری از بت پرست‌ها در نقاط مختلف، اسلام را راحت قبول کردند.

یک بحث، مسأله حقانیت اسلام، خدایی بودن آن و تقدیرات الهی و چیزهایی نظیر آن است؛ ولی در قرآن، از پیغمبرانی سخن به میان می‌آید که تا آخر عمرشان، آیینشان از محدوده محل سکونت‌شان هم فراتر نرفت، درست به خاطر این که شرایط سیاسی و اجتماعی اهمیت خاص خود را در تبلیغ یک آیین دارد، همچنین نوع مبلغانی که اطراف پیامبران بودند (از حواریون و سایرین) و تلقی و برداشت آنها از دین جدید، نهایت اهمیت را دارد.

معمولا ایران شناسان معاصر - چه غربی و چه داخلی - به یک نکته اشاره می-کنند و آن بساطت اسلام به لحاظ فکری، همه فهم بودن و همه پسند بودن اسلام است. این که اسلام آن چنان پیچیدگی علمی و فکری ندارد که کار را برای مردم دشوار کند. برای مردم آن روزگار اصول و فروع و احکام اسلام، هم جنبه انسانی داشت و هم قابل فهم بود؛ لازم نبود کسی برای تفهیم اسلام به مردم تلاش بسیار کند. این همه فهم بودن و همه پسند بودن دین اسلام، در سرعت انتشار آن بسیار مؤثر بود.

آیین زرتشتی در ایران قوی و قدرتمند بود و حکومت از آن جانبداری می-کرد. سلسله-ای از روحانیون حامی دین و حکومت بودند، ولی با ظهور اسلام و «شریعت سمحه و سهله» آن، آیین زرتشتی زمینه-اش را از دست داد و جایش را با اسلام عوض کرد.

این بساطت اگر قدری پیچیده شود، پیرایه-هایی به آن ضمیمه شود و زیور و زینت-هایی به آن افزوده گردد، به تدریج محبوبیت خود را از دست می-دهد. برای نمونه، وقتی قرار باشد کسی برای فهم تشیع، نیازمند آن باشد که به صد اصل و دویست فرع معتقد باشد و ما نتوانیم این بساطت را حفظ کنیم قاعدتا با مشکل مواجه می شویم. این به شیوه‌های ارائه ما باز می-گردد و نه به حقانیت شیعه که آن را پذیرفته-ایم.

با توجه به این نکته، باید پرسید: آیا امروز تشیع بسیط و قابل فهم است و با سه، چهار یا پنج اصل، حقیقت آن تفهیم می شود، یا آن قدر عقاید مختلف به آن افزوده و پذیرفته شده و مخالفت با آنها مشکل-زا شده که شما وقتی می خواهید این مجموعه را بیان کنید قادر نیستید بساطت آن را حفظ کنید؟ این نکته کلی، امروزه هم درباره اسلام قابل تأمل است و هم درباره تشیع.

این نکته از چشم محققان دور نمانده است که یکی از دلایلی که معتزله هیچ وقت نتوانستند در دنیای اسلام نفوذ مردمی و توده-ای داشته باشند، این بود که عقایدشان را با توضیحات عقلی، پیچ در پیچ، مبهم و مشکل ارائه می کردند؛ آن قدر که حتی عالمان هم از فهمیدن آن عاجز بودند، خواندن نوشته-های قاضی عبد الجبار و دیگران، شاهد بسیار خوبی بر این نکته است. به همین خاطر نفوذ معتزله عملا فقط در محافل علمی، مدارس و بین نخبه ها ماند و هیچ وقت نتوانست بین مردم رواج پیدا کند.

آنچه مهم است این که مذهب بایستی به یک لقمه لذیذ تبدیل شود؛ به یک مجموعه بسیط و غیر پیچیده. نه چندان پیرایه داشته باشد که کار را دشوار و تحمل را سخت کند و نه چندان با شاخ و برگ‌های عقلی و خردگرایی، شدید و پیچیده شده باشد. باید بتوان در یک حوزه مختصر، تمام اصول و فروع آن را بیان کرد. تردید ندارم که یکی از دلایل عدم موفقیت روشنفکری-های دینی اخیر همین زبان پیچیده آن است که به نوعی ادای معتزله را در می-آورد.

## ب: پیچیدگی و سختگیری مذهبی

خوارج، جاذبه‌های زیادی داشتند. هیچ کس نمی‌تواند منکر شود که غیر از قصه نهروان، بعدها خوارج حرف‌هایی می‌زدند که می‌توانست مقبولیت عمومی داشته باشد. آنها نوعاً افرادی بودند زاهد پیشه، ضد اشرافیت، ضد ظلم و ستم و به لحاظ اعتقادی، قرآن-گرایی شدیدی از خود نشان می‌دادند؛ اما هیچ وقت نتوانستند جایگاه قابل ملاحظه‌ای را در دنیای اسلام به خود اختصاص دهند. در حال حاضر نیز جز در دو نقطه، شمال آفریقا و عمان در حاشیه جنوبی خلیج فارس، تمام آن میراث از بین رفته و هیچ جای توسعه هم ندارد و اصلاً از مجموعه مذاهب اسلامی حذف شده تلقی می‌شود.

دلیل این مسأله چیست؟ یک عامل بسیار اساسی، سختگیری مذهبی است. این مسأله را در کنار رشد مذهب حنفی در شرق اسلامی و دقیقاً شرایطی که ابوحنیفه برای سهل شدن دین ایجاد کرد، بگذارید. فتوای ابوحنیفه که نماز را می‌توان فارسی خواند یا این که هر کس شهادتین را بگوید مسلمان است و لازم نیست نمازش را صحیح بخواند و فتوایی از این دست، و نوعی ارجاء کلامی و فقهی، در گسترش حنفی‌گری بسیار مؤثر بود. من در اینجا کاری به درستی و یا نادرستی این باورها ندارم بلکه یک تجربه تاریخی را بیان می‌کنم.

در مقابل این سهل‌گیری، سختگیری خوارج بود که مرتکب کبیره را کافر و کشتن او را واجب می‌دانستند و می‌گفتند هر کس با ماست بایستی همه زندگی خود را رها کند و بیاید در دارالهجره ما و از صبح تا شب مشغول مبارزه یا عبادت باشد. خوارج حتی اگر نفر بودند باورشان این بود که باید در مسجد شورش کنیم.

برخی از این رفتارهای خوارجی را الان هم در بعضی از نقاط جهان اسلام می‌بینیم، همه اینها سبب شد که خوارج منکوب شوند، از بین بروند و به هیچ وجه آن شعارهای پرجاذبه شان نتواند زمینه داشته باشد.

بنابراین فکر نکنید برای رواج تشیع کافی است ما شعار عدالت بدهیم، یا حتی شعارهای زهدگونه بدهیم. ما باید بر اساس همان میراثی که از ائمه هدی (ع) رسیده است، آن جنبه‌های انسانی را در نشر تشیع نشان دهیم.

هر نوع سختگیری مذهبی، به هر شکل، تئوریک باشد یا فقهی، و نیز کنترل‌های سخت بر جامعه، مانع رشد یک مذهب است. در این زمینه به اقل چیزها باید اکتفا کرد. این که ناظرید مرجئه در قرن دوم و سوم بخش زیادی از جهان اسلام را گرفتند، دلیلش همین است. تصور نکنید تعریف مرجئه و ارجاء به معنای گروه یا عقیده‌ای است که می‌گوید هر کس گناه هم بکند برای ایمانش اشکال ندارد. آن مطالب واهی در کتاب‌های ملل و نحل در تعریف مرجئه آمده است. آن چیزی که در عالم خارج اتفاق افتاد این بود که مرجئه می‌گفتند شما وقتی شهادتین را بگویید برای ایمانتان کافی است؛ این طور نیست که اگر ذره‌ای تخطی کردید، یا گناه

کبیره-ای مرتکب شدید، کافر و از مذهب خارج شده-اید. شما وقتی دایره را ضیق و فضا را تنگ کردید و مثل خوارج نگاه کردید، باید انتظار داشته باشید که آئین-تان در یک محدوده بماند و گسترش نیابد.

یکی از دلایل شکست بنی-امیه هم همین سختگیری‌های مذهبی بود که بهانه‌های دیگری داشت. اگر حوادث سال‌های ۷۰ تا ۱۲۰ هجری - غیر از عصر عمر بن عبدالعزیز- را بخوانید می‌بینید که بنی-امیه خیلی سختگیری مذهبی نشان می‌دادند و فرد تازه مسلمان شده را آزمایش می‌کردند که نماز را درست می‌خواند یا نه؛ اگر درست نمی‌خواند از دین خارج است. آنها حتی معاینه طبی از تازه مسلمانان می‌کردند که مثلاً اگر مسلمان شده‌اند، ختنه کرده-اند یا نه.

مقایسه من فقط در حیطه خوارج و حنفیان و گسترش آنها در شرق ایران بود. با این که کرمان، سیستان و بخش‌های جنوبی ایران در قرن دوم، تقریباً زیر سلطه خوارج بود و دارای دولت بودند (یعقوب لیث متهم بود که با خوارج بوده) ولی از بین رفتند و فقط گوشه‌هایی از دنیا که هیچ خاصیتی نداشت برای آنها باقی ماند.

یکی از دلایلی که امروزه وهابیت با همه تبلیغات گسترده و صرف هزینه بسیار، گسترش پیدا نمی‌کند، همین سختگیری-های خوارج گونه است. آنها مرز بین کفر و ایمانشان بسیار سنگین است و قابل تحمل نیست. نفوذ وهابی-ها البته کم نیست، اما شاهدیم که جهانگیر نیست، زیرا سختگیری و محدودیت بسیار جدی است.

ج : فرقه ای نگاه کردن

نکته سومی که اهمیت دارد این است که آیا ما واقعا تشیع را یک فرقه می-بینیم یا مذهبی که برای هدایت عامه مردم است. در واقع، وقتی ما شیعه را اسلام اصیل می‌دانیم و شعار آن را ترویج هدایت و اخلاق می-دانیم، آیا درست است که آن را به یک فرقه تبدیل کنیم و تمام مباحث مذهبی-مان را روی وجوه فرقه ای خلاصه کنیم؟

تبدیل شدن شیعه به فرقه، شبیه این است که شما مذهبی را در انحصار یک نژاد قرار دهید. البته در مثل مناقشه نیست. درست است که این جا بحث نژاد نیست، اما عملاً چنین حالتی را پیدا می‌کند؛ مثل ارامنه که آداب خاصی دارند و از بقیه جدا هستند؛ هیچ نوع تبلیغی هم ندارند و اگر تبلیغی نیز بکنند کسی قادر نیست به آن طرف گرایش پیدا کند. یعنی ما هر چه قدر محدودیت‌ها و انحصارات تشیع را بیشتر کنیم، شیعه را به فرقه نزدیک‌تر می‌کنیم. در جوامعی که شیعیان در اقلیت-اند، مجبور شده-اند هویت خود را حفظ کنند و برای این که تفاوت-های خود را با بقیه بگویند و به اصطلاح حفظ هویت کنند، مجبور شده-اند نشانه-ها، ویژگی-ها،

انحصارات و امتیازات خود را بیشتر کنند یا بیشتر جلوه دهند. این جوامع ارتباط‌های خانوادگی-شان را با دیگران کاملاً قطع می‌کنند؛ نه دختر به کسی می‌دهند و نه دختر می‌گیرند. در چنین جامعه‌ای شیعه در اقلیت است و درون‌گرا. در این صورت چه کسی رغبت می‌کند و اصولاً می‌تواند بیاید و با آنها تماس داشته باشد؟ این بسیار مشکل است. شما از او متنفری، او از شما متنفر است و نمی‌تواند شما را درک کند؛ یعنی لقمه-ای هستی که به دهان او طعم نمی‌دهی و می‌داند که اگر روزی هم وارد شود، باید از همه زندگی اش قطع امید کند. اگر ما در فکر توسعه تشیع نیستیم، ایرادی ندارد. می‌توانیم یک اقلیت درون-گرا و در بسته بمانیم. می‌توانیم هر روز بخش‌های جدیدی را برای جدا شدن بیشتر از دیگران به این مذهب اضافه کنیم. امروزه گاه شاهدیم چیزهایی که قبلاً وجود نداشته و جزو اصول و فروع نبوده، جزء مسلمات شده است. اگر کسی به آنها اعتقاد نداشته باشد، حتی از بین خودمان هم بیرونش می‌کنیم و او را نمی‌پذیریم. سخت‌گیری را به حدی زیاد می‌کنیم که این فرقه ناجیه به جمع بسیار اندک و مشخصات بسیار نادری تبدیل می‌شود. متأسفانه برخی گروه-های داخلی را می‌بینیم که رفتارشان چنان است که گویی بعضی از بزرگان را هم شیعه خالص نمی‌دانند و فکر می‌کنند ایمان آنها ضعیف است.

جامعه‌ای که از تشیع یک فرقه بسازد، نمی‌تواند آن را بسط دهد، بلکه هر روز کوچک‌تر و اختلافات درونی-اش بیشتر می‌شود؛ یکی شیخی و دیگری اخباری می‌شود و ... در مواقع حساس اگر به جان هم بیفتند اوضاع بدتر شده و باز هم فرقه‌گرایی بیشتر در درون آن پدید می‌آید.

سیاست مذهبی ما باید این باشد که مذهب تشیع را به اصل و متن اسلام تبدیل کنیم؛ به طریقی که وسیله هدایت عمومی باشد. تشیع اساس اسلام و متن آن است نه یک فرقه از آن. لازمه این کار آن است که ما مذهب شیعه را به یک آیین و دین همه پسند و مقبول تبدیل کنیم.

دین چیزی نیست که هر روز بتوان محتوایش را عوض کرد و چیزی بر آن افزود. در آن صورت خواهند گفت که اینها به مسائلی باور دارند که ریشه در اصل ندارد. یک حزب معمولی حتی مرامنامه‌اش را به این سادگی عوض نمی‌کند. البته سران یک دین ممکن است بعد از صد سال جمع شوند و اصلاحات مختصری با احتیاط تمام در مذهب بکنند. اینان باید مصلحت کلی نشر مذهب را در نظر داشته باشند. آنان باید توجه داشته باشند که ما در مذهب تشیع چه تصویری در اذهان عمومی مردم خودمان، سایر مسلمانان و حتی نامسلمانان داریم؟

یک نکته مهم تر این است که تبیین این عقاید و رسمیت بخشیدن به آنها کار کیست. جمع بندی نهایی را چه کسی انجام می‌دهد. عقاید چه کسانی به عنوان عقاید رسمی شیعه شناخته می‌شود؟

ما بحث اجتهاد را مطرح می‌کنیم و آن را از امتیازات مذهب شیعه می‌دانیم ولی همه مان توجه داریم که چقدر از این سوء استفاده می‌شود و چه کسانی به عنوان مجتهد حرف‌هایی می‌زنند که فهم عمومی نمی‌تواند آنها را بپذیرد. وقتی مراکز رهبری فکری متعدد شود و همسانی و یک تعریف دقیق و جامع نباشد، تکلیف غیر شیعه معلوم نیست. ممکن است تصور شود که چنین کاری (همسانی و عدم نقد و مراکز رهبری فکری) به بسته شدن باب تحقیقات منجر می‌شود، اما باید توجه داشت که این دو از هم جداست. باب تحقیقات باید ظرفیت خود را داشته باشد و جامعه هم آن تحقیقات را تحمل کند، اما مردم به لحاظ مذهبی - چه شیعه و چه غیر شیعه - باید تکلیف خود را با عقاید رسمی بدانند.

اگر بنا باشد مذهب شیعه را به دیگران معرفی کنیم، به یک اجماع نهایی داخلی و درونی برای عرضه بیرونی مذهب نیاز داریم. این اجماع نهایی وقتی قابل تصور است که لاقول در اصول بسیط و اولیه، به یک توافق دست اولی برسیم و محدوده‌ای را بپذیریم و برای صدق تشیع بر کسی که به آن اصول معتقد است، به همان مقدار بسنده کنیم. برای مثال در سال‌های ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۲ راجع به «رجعت» در تهران و قم بحثی مطرح شد و تقریباً می‌رفت که به آشوبی تبدیل شود. از مرحوم آیت الله حائری مؤسس حوزه علمیه قم در این باره استفتا کردند و ایشان خیلی راحت نوشت: اگر کسی اعتقادی به رجعت نداشته باشد، او را از تشیع خارج نمی‌کند. بعد از آن آشوب خوابید. بعدها تحمل کم و کمتر شد. وقتی دایره، محدود و تحمل کم شد، باید انتظار داشت که برخی از این افراد همه چیز را خراب می‌کنند و مشکلی ایجاد می‌کنند که همه باید جمع شوند تا آن را حل کنند.

وقتی ما خودمان به جمع‌بندی برسیم، در خارج از حوزه تشیع می‌توانیم حرفی برای گفتن داشته باشیم. اما وقتی خودمان جمع‌بندی نداریم نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که در میان جامعه غیر شیعه حرف مهمی برای گفتن داشته باشیم.

د: عدم اعتدال

نکته دیگری که لازم است باز از روی تجربه‌های تاریخی به آن اشاره شود، راجع به شیخ مفید و مهم‌تر از او شیخ طوسی و پسرش ابوعلی و آمدن شاگردان آنها به شهر ری است. چیزی که باعث شد برای نخستین بار، شهر ری که مرکز ثقل سنی‌های شافعی و حتی حنفی بود، بدون درگیری به مرکز امامی‌ها بدل شود، رواج نگرش‌های اعتدالی و برخورد مسالمت‌آمیز موجود در مکتب نجف بود. هنوز هم در کتاب‌های اهل سنت، علامه حلی را شخصی معتدل که به صحابه بد نمی‌گوید، معرفی می‌کنند.

اوضاع ری به شکلی بود که سنی‌ها پای منبر علمای شیعه می‌نشستند و در محافل ادبی شیعه شرکت می‌کردند و گاهی بحث و مناظره هم داشتند. این درست زمانی بود که شافعی‌ها و حنفی‌ها در ری به جان هم افتاده بودند؛ اما شیعه‌ها مقبولیت داشتند و حرف‌های خودشان را به نحوی معتدل بیان می‌کردند. همین امر باعث شد، ری که مرکز ایران و چهار راه اصلی بود، برخورد معتدلی، تشیع را به صورت گسترده در آن حفظ و رواج دهد. اما امروز شاهدیم که کسانی در درون جامعه شیعه، تشیع را از حد اعتدال آن خارج کرده و نه تنها نزد دیگران آن را به گونه‌ای جلوه می‌دهند که از اعتبار کافی برخوردار نیست، بلکه با سختگیری‌های داخلی هم کسانی را به بیرون هل می‌دهند. ناگفته پیداست که اگر برخوردها از موضع اعتدال نباشد و تعامل درستی وجود نداشته باشد، تشیع نمی‌تواند گسترش پیدا کند.

نمی‌خواهیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که ما باید صرفاً مصلحت‌اندیشی کنیم و تشیع را در هر محیطی قالب افکار و اندیشه‌هایی که در آن محیط وجود دارد در بیاوریم. به هر حال ما یک مرز اصلی داریم که توحید است و با شرک، قابل جمع نیست. همچنین معتقدات صریح و بسیار ارزشمندی داریم که باید آنها را حتماً حفظ کنیم. اما باید توجه داشت که هر جامعه‌ای روشی را می‌پسندد و نمی‌توان برخلاف آن حرکت کرد. آدمی یا باید منزوی شود و اصلاً حرف نزند و فقط خود را هدایت یافته ببیند و دیگران را از خوبی‌هایی که در اندیشه‌اش وجود دارد محروم کند و یا اگر خواست با کسی هم‌زبان شود، باید این تجربه را حفظ کند و بداند که در بعضی محیط‌ها از بعضی افکار می‌توان کمک گرفت.

ه: عدم درک شرایط زمانی و مکانی

تشیع در ایران قرن هفتم و هشتم، غیر از این که از اهرم اعتدال استفاده کرد، از راه تصوف نیز وارد شد و آرام آرام تصوف را هم اصلاح کرد و بر آن مسلط شد و بخش‌های زیادی را از تشیع صوفیانه به تشیع فقهاتی تبدیل کرد. البته زمینه این کار نیز در ایران وجود داشت. این حسن کار ماست که زمینه دفاع از عرفان را هم داریم و می‌توانیم بخش‌هایی زیادی از مسلمانان و حتی نامسلمانان را در این فضا به سوی خود جلب کنیم. این در حالی است که وهابی‌ها به عکس ما هستند. آنان در هر جایی در دنیا وارد شده‌اند - خصوصاً در آفریقا - اولین دعوایشان با گروه‌هایی بوده است که حلقه‌های ذکر و سماع و خانقاه داشته‌اند. آنها از اساس این گروه‌ها را بیرون می‌کردند و به اینان هیچ زمینه ظهوری نمی‌دادند.

تشیع، عرفان و میراث اخلاقی دارد، البته نه تصوف بازاری و حزبی. توجه به اخلاق، عرفان و ذکر و حتی استفاده از میراث عرفانی که در بخش عمده‌ای از فرهنگ شیعه وجود دارد، می‌تواند در بخش‌هایی از جهان اسلام مؤثر باشد.



نباید دید ما چنان تنگ باشد که همه راه‌ها را به روی ما ببندد و به شیوه وهابیت با آن خشکی و جمود، وارد شود و راه را قطع کند.

خوبی تشیع این است که یک مذهب تمام عیار است؛ یعنی از هر بخش از آن می‌توان بهره برد. در شیعه نگرش فقه‌تبی، زاهدانه، عارفانه و بحث‌های اخلاقی بسیار جدی داریم. شیعه وارث عقلانیت معتزله است و یک میراث معقول دارد. شیعه، عرفان ائمه را دارد و می‌تواند بدور از تصوف بازاری، جریان‌های عارفانه را در خود راه دهد. ما به تناسب این دوره‌های مختلف تاریخی و افکار و اندیشه‌های موجود، در هر شرایطی باید از فرصت استفاده کنیم و آن را گسترش دهیم.

یکی از امتیازات ما دفاع ما از فلسفه و کلام عقلی است. این در حالی است که در سرتاسر کشور سعودی اجازه تأسیس رشته کلام را نمی‌دهند، ولی تشیع خیلی راحت می‌تواند از راه علم کلام که محبوب مصری‌ها و بسیاری از مسلمانان نقاط دیگر است، اندیشه‌های خود را توسعه دهد. البته آنها یک نوع حدیث‌گرایی شدید دارند ولی در تشیع غیر از این که حدیث وجود دارد، میراث عرفانی و فلسفی هم هست و مهم‌تر این‌که همه نگاه‌ها به قم است که بتواند از این روش‌ها استفاده کند. همچنین طلاب ایرانی و غیر ایرانی که در قم تحصیل می‌کنند وقتی برمی‌گردند، باید به راحتی بتوانند از این روش‌ها در محیط خودشان به بهترین شکل استفاده کنند.

باید اعتراف کنیم که به رغم سختگیری‌هایی که برخی از افراد ویژه دارند، قم امروز، پویایی و تنوع خاص خود را دارد و این تنوع باید بتواند تحت رهبری فکری و مذهبی مراجع در نقاط مختلف، به تناسب، خوب عمل کند و لازم است که طلاب و روحانیون سایر شهرها و کشورهای مختلف ارتباط خود را با این مرکز حفظ کنند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/825>

## یادی از مرحوم استاد سید جعفر شهیدی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۴ / ۱۰ / ۱۳۸۶

خلاصه: آقای شهیدی آثار مصری ها به خصوص طه حسین و خیلی از نویسندگان عرب دهه پنجاه و شصت میلادی را مطالعه کرده بود. بیشتر تجربه تاریخی ایشان از آن طریق بود.

\*ادبیات سیاسی - مذهبی دکتر شهیدی در دهه بیست

آشنایی من با کتابهای ایشان به تناسب سن و سال، در سالهای نخست بعد از انقلاب بود. زمانی که کتاب ایشان یعنی همان تاریخ تحلیلی اسلام به عنوان کتاب درسی برای دانشگاه مطرح شد. بعد از آن هم آثار دیگری از ایشان منتشر شد و من شناختم از ایشان هر روز بیشتر و بیشتر شد.

مرحوم شهیدی از کسانی است که تحصیل را با علوم دینی آغاز کرد. در جوانی به نجف رفت و درسهای عربی و دینی خود را خوب فرا گرفت. ایشان داماد مرحوم سید غلامرضا سعیدی بود و وقتی از نجف به ایران آمد با ایشان در کارهای تالیفی و مطبوعاتی همکاری می کرد. نامه "فروغ علم" از آقای شهیدی بود که با کمک پدر زنش آقای سید غلامرضا سعیدی اداره می کرد. شماره اول این مجموعه فروردین ۲۹ چاپ شد. این نشریه به عنوان نشریه انجمن اسلامی دانشجویان چاپ می شد. البته کتاب اسلام و مهدویت ایشان گویا مربوط به پیش از آن است. آن زمان که در بروجرд فعال بود و سخنرانی هم می کرد. این کتاب یعنی اسلام و مهدویت در بروجرд و در همان دهه بیست چاپ شد. همان زمان کتابهایی هم از عربی به فارسی ترجمه کرد که بسیار خوب گرفت. در واقع کتابهایی مثل جنایات تاریخ که خیلی هم گرفت و مکرر چاپ شد نوعی ادبیات سیاسی - مذهبی یا به عبارتی انقلابی - مذهبی بود. این کتاب سه جلد بود و عنوان جلد سومش از مسند تجارت تا تخت سلطنت بود. پرونده آقای شهیدی در دهه بیست، یک پرونده سیاسی - انقلابی - مذهبی با نمره بالا است. بعدها ایشان با حاج سراج و شیخ عباسعلی اسلامی هم همکاری داشت و مقالاتی برای نشریات آنها می نوشت. بیشتر آنها جنبه دینی و کلامی و توحید و این قبیل مسائل داشت.

\* آن گنج نهفته!

بعد از سال ۳۲ و بازگشت استبداد خشن، خیلی ها کنار رفتند. آقای شهیدی هم سراغ کار دانشگاهیش رفت. نمی دانم ایشان کی لباس روحانیت را کنار گذاشته است. اما آقای مهدوی راد از آقای شهیدی نقل می کرد که می گفت: من احساس کردم شأن این لباس آن قدر بالاست که من طاقتش را ندارم. اما به عکس، خیلی از کسانی که از لباس روحانیت درآمدند برای این که تأکید کنند درست کاری کردند، مرتب لگد می زدند. از این نمونه ها فراوان بود. به هر حال آقای شهیدی رفت موسسه دهخدا در کنار دکتر معین با اخلاص کار کردند. همه از خدمات ایشان آگاهی دارند. بعد هم طی سالهایی که معین کسالت شدیدداشت همه کارها را به نام او می کرد. در دانشگاه هم درس می داد. کار "دره نادره" که بسیار ارزشمند است مربوط به آن دوران است. اهالی تاریخ و ادب می دانند این متن و متن دشواری است و نثر شگفتی دارد. بیشتر کار ایشان در لغتنامه بود. این کارها معمولا گم شده و از نظرها پنهان ماند. از آنها فهرستی در دست ما نیست. روشن هست که سالها کار می کرده و در لابلای لغتنامه درج شده است.

\* استاد همیشه یک متدین اصیل بود

مرحوم شهیدی نسبت به تدینش بسیار جدی بود. البته در حرف زدن حریت خاصی داشت. حتی ممکن بود کسی از شوخی های ایشان برداشت های مناسبی نداشته باشد اما استاد همیشه یک متدین اصیل بود. در زمینه فعالیت های علمی - مذهبی ایشان بعد از دهه بیست و پیش از انقلاب من آگاهی ندارم. البته مقالات مذهبی می نوشت. یکی از آنها که در مجله یغما در سال ۵۲ چاپ شد مقاله ای در باره تطور شیعه و نقش علامه امینی به عنوان یک مجدد در آن بود. اما فکر می کنم انقلاب ایشان در این بعد زنده کرد. کتاب ابوذر غفاری ایشان نشان می دهد که تفکر انقلابی هنوز در ایشان زنده بوده یا دوباره زنده شده است. در واقع زمینه ای که فراهم آمد ایشان را به این مسیر کشاند که دست به کارهای بزرگی بزند. شاید اوج این کارها ترجمه نهج البلاغه بود. یک ترجمه ای که در شان نهج البلاغه هست و واقعا با هیچ ترجمه ای قابل مقایسه نیست. اصلا یک متن استثنایی در ادبیات فارسی است. بی مانند است. احیای نهج البلاغه بعد از انقلاب به خصوص در سالهای اول انقلاب بسیار جدی دنبال میشد و بنیاد نهج البلاغه دنبال آن بود. نکته دیگر این بود که بعد از انقلاب که تاریخ اسلام محقق جدی نداشت ولی نیاز به آن جدی بود آقای شهیدی وارد میدان شد. تجربه ای از دهه بیست داشت. مقصودم همان کتاب سه جلدی جنایات تاریخ بود. این بار کارش را شروع کرد. کتابش سالها کتاب درسی بود. کتاب خوبی بود اما واقعا برای تدریس برای یک درس دانشگاهی نبود. با این حال به خاطر فقری که وجود داشت دوام آورد. با این حال خودش دنبال کار نوشتن برای معصومین بود.

درباره پیغمبر همان کتاب تاریخ تحلیلی اسلام را نوشت که بخشی مربوط به حضرت و بخشی مربوط به وقایع بعد از آن تا پایان عصر اموی بود. همچنین درباره حضرت زهرا، امام حسین و امام سجاد علیهم السلام آثاری را به رشته تحریر در آورد. اینها آثاری بود که مکرر چاپ شد. کتاب علی از زبان علی هم برای امام علی علیه السلام بود که فکر می‌کنم از دل ترجمه نهج البلاغه درآمده بود.

\*نقادی که اندیشه نو داشت!

تحصیلات آقای شهیدی تاریخی نبود، بلکه منهای تحصیلات حوزوی که از قبل داشت، در ادبیات تحصیل کرده بود. اما فکر می‌کنم آثار مصری‌ها به خصوص طه حسین و خیلی از نویسندگان عرب دهه پنجاه و شصت میلادی را مطالعه کرده بود. به نظرم بیشتر تجربه تاریخی ایشان از آن طریق بود. روش نقادی ایشان هم بسیار شبیه طه حسین بود، روش انکاری و تردید‌زا، روشی که در ایران خیلی رواج نداشت. البته خود ایشان روی نقادی کار کرده بود و در آثارش جنبه انتقادی آنها قوی و نیرومند است. این بحث باید یک وقت دیگری درست پیگیری شود.

این محقق و نویسنده، با تحسین شیوه نقادانه مرحوم شهیدی در آثارش، تصریح کرد: با روش نقادی ایشان که گاه خیلی هم جدی می‌شود موافقم اما با همه نتیجه‌گیری‌ها نه. مهم نتیجه‌گیری نیست. دست کم در همه جا. مهم این است که یک مورخ بتواند نقادی کند. ممکن است در صغری و کبرایش عیب باشد اما وقتی نگاه کنیم که تاریخ نویسی ما تا همین اواخر مثل ناسخ التواریخ بوده به خصوص تاریخ مذهبی ما، آن وقت قدر این قبیل کارها را می‌فهمیم. از نظر من برخی از نتیجه‌گیری‌ها تند بود. شاید بشود گفت یک سویه. مثلاً بیشتر دلش می‌خواهد یک مطلبی را انکار کند. این خصوصیت را استاد ما سید جعفر مرتضی هم داشت. البته در دو جهت معکوس. اما به هر حال هم نقادی نو بود و هم اندیشه نو در آنها بود.

کتاب بعد از پنجاه سال کتاب جالبی است. یک گزارش منسجم و منظم و تحلیلی و تعلیلی از وقایع کربلاست. اوائل فکر می‌کردم خیلی روی مسائل قبیله‌ای تکیه کرده، بیش از حد، اما لاقلاً بخشی از آن بجاست. جنبه تعلیلی این کتاب و این که چرا بعد از پنجاه سال این اتفاق افتاده جالب است.

\* انقلاب، صفحه جدیدی در کارهای علمی شهیدی گشود

مرحوم دکتر شهیدی از انقلاب بسیار خوشنود بود. انقلاب این فرصت را به او داد تا صفحه جدیدی در کارهای علمی اش بگشاید. واقعا او زنده شد. خود او در جایی نوشته بود: قیام اخیر ملت ایران تنها جنبه مذهبی و محلی ندارد. قیامی است به نام اسلام و برای نجات مسلمانان. (این مطلب را در آرام نامه نوشته بود که سال

۶۱ چاپ شد.) انقلاب هم از ایشان به خوبی تقدیر کرد. انصافا همیشه و در طول انقلاب محترم بود. بارها از ایشان تقدیر شد و این حق طبیعی او بود. چنین تقدیری هیچ گاهی در رژیم شاه از او نمی شد. آقای شهیدی شایسته این تقدیر بود. اگر برای ترجمه نهج البلاغه اش صد جایزه سال هم می دادند کم بود. گفتنی است؛ این کتاب سال ۶۹ جایزه سال جمهوری اسلامی را گرفت.

\* در سفر حج همراه ایشان

بارها خدمت ایشان رسیده بودم. در نشستهای علمی و برخی جلسات. اما بیش از همه در سفر حج با ایشان محشور بودم. ایشان چند بار در بعثه مهمان بودند. در آن سالها ما هم به نوعی در بعثه کار می کردیم. چیزی که به یادمانده در همان سفر اول من سال ۷۱ وقتی از مدینه به مکه آمدم و اعمال تمام شد قرار شد بنده دوباره برگردم مدینه. یادم هست آقای شهیدی گریه افتاد و گفت من جدم رو خوب زیارت نکردم. دوباره می خواهم برگردم. آقای قاضی عسکر هم لطف کرد زمینه بازگشت ایشان را به مدینه فراهم کرد و بعد از چند روز با هم به ایران برگشتیم. آقای شهیدی، هم قبل از انقلاب و هم بعد از آن برای حج کار کرده بود. مقالاتی هم داشت. یک کتابی هم برای اماکن شریفه حرمین نوشت. بخشی از کارهای نوشتنی ایشان ترجمه یا تألیف در این زمینه بود. کتاب در راه خانه خدا عزالدین قلوب که یک اثر تاریخی هنری بود ایشان ترجمه کرد و سال ۵۷ چاپ شد. فکر می کنم ایشان در یادداشت های یکی از سفرها اسم من رو هم بردند. کتابی خریده بودم بردم خدمت ایشان. شرح آن کتاب را نوشتند. در آن سفر بارها خاطراتی از زمان اقامت خود در نجف می گفتند. خودش ایشان در جایی می گوید که حج واجب را سال ۵۵ به جای آورده است. برخی از یادداشت های سفر حج ایشان در کتاب از دیروز تا امروز چاپ شده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/891>

## آگاهی های تاریخی و اجتماعی در یک اثر از دوره اخیر صفوی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۸ / ۱۰ / ۱۳۸۶

خلاصه: کتاب وسیله الرضوان (تالیف ۱۱۳۵) در شرح معجزات امام رضا علیه السلام و فصل دوم آن شامل معجزاتی است که مولف در مقام سرکشیک آستان مقدس رضا (ع) از دیگران شنیده و در این کتاب گردآوری کرده است.

آگاهی های تاریخی و اجتماعی در یک اثر از دوره اخیر صفوی

(شرحی در باب کتاب وسیله الرضوان)

وسيلة الرضوان اثری است از شمس الدین محمد بن محمد بدیع بن ابی طالب بن ابی القاسم یا به اختصار شمس الدین محمد رضوی از سادات رضوی مشهد که آن را در باب معجزات امام رضا - علیه السلام - در دوره شاه طهماسب دوم یعنی پس از سقوط صفویه نوشته است.

اگر بخواهیم تاریخ تألیف را دقیق تر بیان کنیم باید بگوییم، نویسنده این کتاب را میانه سالهای ۱۱۳۲ تا ۱۱۳۵ که سال سقوط اصفهان است، نوشته است. وی که از سادات محترم مشهد بوده و منصب سرکشیکی حرم امام رضا علیه السلام را داشته است، در معجزه هشتم از فصل دوم تصریح می کند که «...حال تحریر که ۱۱۳۵ است».

از گزارش دیگر وی که ضمن معجزه ۳۸ فصل دوم آورده از سال ۱۱۳۳ به عنوان «حالت تحریر و تألیف» یاد کرده، چنان ضمن معجزه ۵۸ از سال ۱۱۳۲ از «حالت تحریر این رساله» یاد کرده است.

آقا بزرگ ذیل مدخل وسیله الرضوان شرحی از این کتاب به دست داده و فرموده است که نسخه آن را نزد شیخ علی اکبر نهاوندی دیده است. (ذریعه: ج ۲۵، ص ۷۷؛ ذریعه ج ۴، ص ۱۰۳). آقا بزرگ در جای دیگری می افزاید: مولف از اجداد سید محمد باقر بن اسماعیل مدرس رضوی (م ۱۳۴۳ق) است که در مشهد بوده است. وی همچنین کتاب دیگر مؤلف وسیله الرضوان را با عنوان تزیین المجالس یاد کرده و می افزاید: بر اساس آنچه در وسیله آمده که در وقت تألیف آن چهل - پنجاه سال عمر کرده باید حوالی ۱۰۹۰ متولد شده باشد. (ذریعه: ج ۴، ص ۱۷۳)

بنا به نقل آقا بزرگ ملا نوروز علی بسطامی در کتاب «التحفة الرضویه» تعداد ۱۰۴ مورد از این معجزات را نقل کرده است (ذریعه: ج ۳، ص ۴۳۶). نهاوندی نیز برخی از قصص آن را در کتاب خزانه خود نقل کرده است. همچنین میرزا حسین نوری در کتاب دارالسلام از آن کراماتی را نقل کرده است (ذریعه: ج ۲۵، ص ۷۷).

از این اثر دو نسخه در کتابخانه مرکز احیاء میراث اسلامی قم موجود است که در تهیه این گزارش از آنها استفاده شده است.

هدف نویسنده از تألیف این اثر، گردآوری همه اخبار و نقلها و حکایاتی است که در کتب پیشینیان یا سینه افراد وجود داشته و وی مصمم شده است تا آنها را در این کتاب فراهم آورد. وی در مقدمه پس از حمد و سپاس خداوند در باره انگیزه خویش شرحی از چگونگی و هدفش از تألیف این اثر به دست داده است. وی با اشاره به اقامت طولانی خود در مشهد نخستین هدف را گردآوری معجزات امام رضا (ع) که برخی در متون قدیم و برخی شفاهی توسط مردم روایت شده دانسته می‌نویسد: «به خاطر این تراب اقدام زوار کرام و خدام ذوی الاحترام این روضه ملایک مقام رسید که چون مدت‌های مدید و عهدهای بعید است که حقیر و آباي این حقیر در مشهد مقدس رضوی در خدمت جدّ بزرگوار خود ساکن و معجزات و خوارق عادات بسیاری که در اکثر اوقات به زوار سکنه این ارض اقدس روی داده و مشاهد خاص و عام گردیده و کسی در مقام ضبط آنها در نیامده و مثل عقد مروارید از هم گسسته و پراکنده شده و هر یک دانه به تعب بسیاری به دست کسی افتاده و آن را در گنجینه سینه خود ضبط نموده» است.

به طور معمول قصه‌های مربوط به معجزات زبان به زبان و سینه به سینه نقل می‌شده و به نظر می‌رسد هدف اصلی او گردآوری همین حکایات بوده است. با این حال، تصمیم گرفته است تا معجزاتی نیز که مربوط به زمان خود حضرت بوده و در کتابهای حدیث و تاریخ آمده آنها را نیز در این مجموعه گردآوری کند. وی با بیان این مطلب، فهرستی از کتابهای اصلی منبع خود را نیز بیان کرده است: «و همچنین بعضی معجزات ایام حیات در کتب متقدمین و متأخرین از موالف و مخالف متفرق بود و حقیر به شرف استماع و مطالعه آنها مشرف شدم و اکثر آنها معجزات مشترکه بود که در همه آن کتابها بود و در بعضی کتابها یک دو سه معجزه یافت می‌شد در کتابهای دیگر نبود بعضی اوقات در طی احادیث معجزه‌ای دیده می‌شد که در تحت فصول و ابواب آنها مرقوم نبود خصوصاً در کتاب بحارالانوار آخند مولانا محمدباقر مجلسی - رحمه الله - و نصوص و المعجزات شیخ محمد حر - رحمه الله - و کشف الغمه و فصول المهمه و خرایج و مناقب ابن شهر آشوب و عیون اخبار الرضا و شواهد النبوه و مناقب حضرت فاطمه (ع) و بصائر الدرجات و دلایل حمیری و کافی

و ارشاد و مشارق الانوار و کتاب رجال شیخ کشی و من لایحضره الفقیه و کتاب غیبت شیخ طوسی و حدیقه و بهجه و غیر اینها از کتابهای معجزات شیعه و سنی متفرق بود با بعضی معجزات بعد از رحلت که از جماعت صلحا و معتمدین این ارض اقدس شنیده شده و خود دیده‌ام با بعضی معجزات منقوله ایام حیات که در کتابهای مذکور متفرق بود و خوارق عادات و علامات و صفات امام و چند دلیل بر امامت و چند حدیث در نصوص ائمه اثنی عشر عموماً و خصوصاً و حقیقت مذاهب ائمه اثنا عشر و بطلان مذاهب هفتاد و دو گروه دیگر و ما یتعلق بها که در کتابهای مذکور به نظر قاصر رسیده و از علمای اعلام فرا گرفته بودم در یکجا جمع و به رشته ترتیب کشیده است.

بنابراین بخش مهمی از کتاب را که نیمه اول آن است اختصاص به معجزات منقول در کتب روایی و در واقع مربوط به زمان حیات امام رضا علیه السلام اختصاص داده و آنچه را عربی بوده به اختصار یا تحت اللفظ و کامل ترجمه کرده و در این کتاب درج کرده است «آنچه عربی باشد بعضی خلاصه و بعضی تحت اللفظ آن را به فارسی بیان نمایم تا حجت قاطع بر امامت و خلافت ایشان بعد از رحلت پیغمبر آخر الزمان (ص) بلافصل بوده شیعیان از آن بهره‌مند گردند به فارسی زبانان امامت و خلافت ایشان ظاهر گردیده تا نفعش تام و تمام باشد، شاید وسیله نجات آخرت و رفع معاصی و خطیئات حقیر و باعث خوشنودی جناب اقدس الهی و حضرت رسالت پناهی شود».

همین نگاه او سبب شده است تا نام کتاب را نیز وسیله الرضوان انتخاب کند: «بنابر این آن را وسیله الرضوان نام نهاده و به خصوص هر یک از ائمه اثنا عشر - صلوات علیهم الی یوم المحشر - رساله علی حده به این ترتیب جمع نموده و هر یک را به قدر وسع خود سعی نمودم و به صحه علمای اعلام رسانیدم و چون غرض کلی از جمع این رساله‌ها انتشار معجزات و کرامات ائمه اطهار بود، امید آن که سهو جامع را به آبروی آن بزرگواران دین بخشند».

وی در توجیه این که چرا بیشتر خاطرات شفاهی مربوط به روزگار متأخر صفوی است، تقیه را در دوران پیش از صفوی عامل این مطلب دانسته می‌نویسد: «و این که بعضی مردم می‌گویند که معجزات آن بزرگواران بسیار و قابل ضبط نیست، حرفی است از راه یقین ... اما چون در آن زمان و بعد از آن تا چندین وقت بلکه تا ابتدای دولت و پادشاهی سلاطین صفویه - انار الله برهانهم - تقیه بسیار شدید بوده و خود هم در اخفای معجزات و خوارق عادات مبالغه می‌نموده‌اند به این اعتبار کم ضبط شده است. مشتی باشد نمونه خرواری».

نویسنده با اشاره به این که علمای پیشین هر کدام برخی از معجزات را نقل کرده اما تا این زمان استقصای کاملی صورت نگرفته، و نیز این که بسا نوشته‌هایی در باره معجزات ایام حیات امام صورت گرفته باشد اما



به آنچه مربوط به بعد از رحلت بوده کسی آنها را جمع و فارسی نکرده باشد، کار نوشتن این کتاب را توجیه می‌کند. به هر حال این افتخاری برای اوست که «از دریای بی‌متهای فیض خداوند غفار که برای این ذره بی‌مقدار ذخیره شده و در این وقت مقدر شده بود که به این فیض فیاض و به شرف مشرف شوم».

نویسنده می‌گوید: بسا کسانی آنچه را بعد از رحلت امام رخ داده معجزه ندانند، اما وی در کتاب دیگر خود به نام «حبل‌المتین فی معجزات امیر المؤمنین» به پرسش پاسخ داده است. علاوه بر این که شماری از بزرگان مانند «مولانا محمدباقر مجلسی و ملااحمد اردبیلی و ملاحسن شیعی و علمای نجف اشرف و کربلای معلی و بغداد و بعضی از علما مثل واقدی و غیره به لفظ معجزه ایراد نموده‌اند». وی پاسخ‌های دیگری هم به این اشکال داده است. یک پاسخ این است که معجزات بعد از حیات هم می‌تواند هدایتگر باشد و فلسفه معجزه را همراه داشته باشد. افزون بر آن که امامان در رحلت نیز زنده هستند و تفاوتی با وقت حیات ندارند.

وی در اینجا از شاه طهماسب دوم یاد کرده و می‌گوید که این کتاب را «در ظل حمایت شهنشاه دین پناه ظل الله حافظ بیضه اسلام و مروج مذهب ائمه انام علیهم السلام» نوشته است و آنگاه بیش از نیم صفحه القاب برای سلطان آورده است. آنگاه می‌نویسد: چون بدون تقیه به فراغ بال در حریم قبه گردون مثال امام هشتم علیه السلام بسر می‌بریم لهذا دعای این اعلی حضرت بر همگی خاص و عام خصوصاً سکنه این ارض اقدس متحتم هر صبح و شام بلکه علی‌الدوام لازم است».

در اینجا اشعاری در ستایش امام رضا علیه السلام آورده و سپس فهرست مطالب کتاب را بیان می‌کند که به این شرح است: یک مقدمه، دو فصل و یک خاتمه.

مقدمه شامل سه مقصد است: اول: اسم و نسب و کنیه و لقب و تاریخ ولادت و محل تولد و حلیه و سن مبارک و ایام امامت و تاریخ وفات و سبب آن و اسم مادر آن حضرت ...

دوم: در بیان شناختن امام علیه السلام و آثار و علامات و حقیقت ائمه اثنا عشر علیهم السلام.

سوم: در نصوصی که حضرت رسول (ص) در باب ائمه اثنا عشر ذکر کرده اند عموماً و اخبار و نکات و شواهد مشتمله...

اما دو فصل اصلی کتاب، فصل اول در باره معجزات ایام حیات و فصل دوم در باره معجزات بعد از ایام حیات است.

اما خاتمه هم دو مقصد دارد. اول: در باره فضل و ثواب زیارت؛ دوم: در ترجمه رساله ذهبیه در علم طب که آن حضرت برای مأمون نوشتند.

مطالب مقدمه شامل سه مقصد تا برگ ۱۰۴ ادامه یافته و زان پس فصل اول که در باره معجزات ایام حیات است آغاز می شود. مؤلف پس از بیان ۲۰۲ معجزه از آنچه در ایام حیات امام رضا علیه السلام رخ داده از صفحه ۲۱۲ فصل دوم را در بیان معجزات پس از رحلت امام رضا علیه السلام بیان می کند.

آنچه که از این کتاب تازگی دارد همین مطالب است، زیرا معجزات بخش اول همگی در متون حدیثی کهن شیعه آمده و تنها در اینجا به فارسی ترجمه و تلخیص شده است. اما در بخش دوم، مطالبی آمده است که به هر روی تازگی دارد و شایسته است مروری بر آنها داشته باشیم.

آگاهی های تاریخی و اجتماعی از دوره اخیر صفوی

در آغاز این فصل با نقل مطلبی از کتاب «احتجاج» طبرسی در باره معجزاتی که از قبر امام رضا علیه السلام روی داده می افزاید: «و این حقیر جامع این رساله خود تخمینا چهل پنجاه سال عمر کرده و قریب به صد پنجاه نفر بلکه متجاوز در یادی حقیر از کور و شل و گنگ شفا یافته اند واستجابت دعای خلایق لایعد و لایحصى است در هر شبانه روز چندین هزار حاجت مند به مراد رسیده و می رسد و شیخ محمد حر نقل کرده که بسیاری از معجزات و امور غریبه خود ملاحظه کرده ام و ملامحمد شریف طبیب خادم چند معجزه نقل کرده و گفته در سال هزار و صد و یازده از روز هفتم شهر ذی الحجه تا روز بیست و هفتم شهر مذکور بیست و سه نفر یا بیست و چهار نفر از مرد و زن، کور، کر، شل، گنگ شفا یافت و یک نفر کور آخر ماه شفا یافت».

تا برگ ۲۸۰ نویسنده ۱۲۳ معجزه نقل کرده است. از اینجا به بعد خاتمه کتاب در دو فصل یکی در باب زیارت و دیگری ترجمه رساله ذهبیه آغاز شده و تا برگ ۳۱۵ کتاب پایان می پذیرد.

کتاب بدون آن که نکته خاص دیگری در باره تألیف این اثر بگوید خاتمه می یابد.

از نظر نویسنده این سطور منهای جنبه مذهبی کتاب که هدف اصلی نگارش آن توسط مؤلف بوده است، مهم، فصل دوم کتاب یعنی همان حکایاتی است که در باره معجزات رخ داده پس از رحلت امام رضا علیه السلام نقل شده است. این حکایات، حاوی اشارات قابل توجهی در تاریخ اجتماعی و مذهبی ماست، به طوری که می توان با دقت تمام از لابلاهای این حکایات نکات مهمی را استفاده کرد.

این اثر در میان سالهای ۱۱۳۲ - ۱۱۳۵ نوشته شده و تکمیل آن پس از سقوط صفویه در دوران شاه طهماسب دوم بوده است، زیرا وی در مقدمه گفت است که کتاب را در دوره سلطنت طهماسب دوم نوشته است. این مربوط به زمانی است که شاه سلطان حسین به اسارت افغانان درآمد و شاه طهماسب توانست از اصفهان بگریزد و امید باقی ماندن دولت صفوی را حفظ کند.

این داستانها حاوی اطلاعاتی در باره مشهد، زائران، حرم رضوی، آداب و رسوم مردم در ارتباط با زیارت و بسیاری از نکات کوتاه اما مهم دیگر است.

همچنین در این حکایات نام بسیاری از صاحب منصبان حرم از کشیکها، و شخصیت هایی که آن روزگار در مشهد بوده‌اند، آمده است. بیشتر این افراد راویان این قصه ها و حکایات هستند که معمولا اشخاص محترم و قابل اعتنایی هستند.

در اینجا مروری بر اهم این معجزات و برخی از نکات مهم آنها خواهیم داشت. در میان این مطالب شاید نکته مهم مربوط به محاصره مشهد توسط افغانان در سال ۱۱۳۴ است که مؤلف اطلاعات قابل توجهی در باره آن به دست می دهد. آنچه ذیلا از آن فصل انتخاب شده اولاً توجه به راوی این داستانهاست و ثانیاً اشتمال آنها بر نکات تاریخی و اجتماعی، بنابراین بخشی از متن انتخاب شده است که حاوی این دو نکته باشد.

معجزه ۶: چون این حقیر از ماتم داران امام حسینم و سی سال شد که توفیق این امر را یافته‌ام و سیاه نمودن در و دیوار خانه را حقیر در این شهر رواج داده‌ام و از آن تاریخ آیین بستن از میان مردم منسوخ شده و جمعی از متوطنین این ارض مقدس مکرر ائمه اطهار را در خواب دیده‌اند که به این نحو ماتم داری تحسین نموده‌اند که فلانی خوب وضعی ماتم داری می‌نماید و مردم مشهد تتبع او کرده، خوب وضع ماتم داری می‌کنند...» (سپس حکایت دیگری که مشتمل بر خوابی است نقل می‌کند که جالب است. وی مرثیه ای را در خواب می‌خواند و صبح آن روز وقتی به حرم مشرف می‌شود می‌بیند که: «ملانصرالله مؤذن در دارالحفاظ در برابر روی مبارک آن حضرت ایستاده همین بند را می‌خواند. گریه بسیار کردم و یقین‌ام حاصل شد که به درجه قبول رسیده و هرچند مناسب این مدعا نبود که در این مقام نوشته شود بنابراین این چون شروع به بعضی از این معجزات اتفاق افتاد که در ماه محرم ۱۱۲۳ لهدا همان بند در این مقام نوشته شد. مرثیه:

ای چرخ خون فشان که به میدان کربلا درهم شکسته پیکر سلطان کربلا

واحسرتا که نخل برومند دین شکست از تند باد صرر طوفان کربلا

(و بقیه اشعار که در ادامه نقل شده است)

معجزه ۷: ملامحمد باقر ولد حکیم شریف نقل کرده که شمع‌هایی که تا صباح در روضه مبارکه می‌سوزد...

معجزه ۱۰: آن است که خالصای استرآبادی آن را به نظم درآورده در وقتی انوشه ملعون استرآباد را تاخت نموده بود ...

معجزه ۲۰: ملامحمد شریف طیب خاتون آبادی نقل کرده که روز شنبه ۱۴ شهر محرم الحرام مطابق شهر سنه ۱۱۰۷ مردی از مردم سمت قندهار که مدتی قبل از این جماعت حرامی اموال او را برده بود....

معجزه ۲۱: که در سنه مذکور واقع شده که صلاحیت شعار ملامحمد باقر ولد حکیم محمد شریف نقل کرده که والد مرحوم این داعی ...

معجزه ۲۳: شفا یافتن چشم کربلایی علی نام مرد اردبیلی که شعرا او را مفصلا به نظم آورده اند اندر سال ۱۱۱۵ واقع شده ...

معجزه ۲۴: فضیلت و سیادت و افادت مآب میرعلی نقلی اردبیلی نقل نمود که مردی بود ملاعبدالباقی شیرازی در نجف اشرف مجاور به زیارت حضرت امام رضا علیه السلام آمده و خرجی نداشته ...

معجزه ۲۵: مولانا محمد معصوم یزدی که از جمله علما و معتمد و در مشهد مقدس رضوی سان بود نقل کرد که نوبه .... (دو حکایت دیگر هم از وی نقل می شود).

معجزه ۲۸: حکیم حسناى شربت دار سر کار فیض آثار که فراش حرم محترم بود نقل کرده که شب کشیک در دارالحفاظ خوابیده بودم در خواب دیدم...

معجزه ۲۹: ملاعبدالرزاق مشهدی نقل کرد که مردی از جمله صلحا حاجی محمد باقر نام داشت و داماد حاجی یوسف مدرس مدرسه شیراز بود نقل کرد که چهل سال در هندوستان بودم و مال بسیار بهم رسانیده بودم و اراده زیارت علی بن موسی الرضا علیه السلام را داشتم .... (دو حکایت دیگر از اوست)

معجزه ۳۲: میر معین الدین اشرف خادم که مرد فاضل صالحی بود نقل می کرد که من شبی در دارالحفاظ در کشیک خانه خوابیده بودم در خواب دیدم ...

معجزه ۳۳: حاجی محمدعلی فراش حرم مبارک که مرد ثقه بود و جمعی دیگران از موثقین از آباء خود شنیده بودند خود نقل کرده اند که در وقتی که عبدالؤمن خان اوزبک مشهد مقدس را گرفته بود داخل شهر شد. شخصی تفنگی به طرف عبدالؤمن خان انداخته بود. خان مذکور را بر آمده گفته بود که قتل عام نمایند. ملازمان خان به فرموده عمل نموده قتل بسیاری کرده به مرتبه ای که در اندرون روضه مبارکه جمعی را به قتل رسانیده بودند. جمعی دست بر ضریح مبارک گرفته بودند دست ایشان را قطع کرده بودند. آخر جمعی از کسبه و معتبرین آن ارض مقدس به خدمت خان مذکور رفته التماس نمودند که ما را به خاطر امام ببخش. خان گفته بود که شیشه را آب یا گلاب کرده بالای گلدسته ببرند و از آنجا پایین بیندازند. اگر شیشه نشکست و درست پایین آمد امام شما بر حق است. دست از قتل عام بر می دارم و الا فلا. شیشه پری به بالای گلدسته

برده به زیر انداخته بودند. شیشه نحوی بر زمین خورده و باز از زمین جدا شده مرتبه دیگر بر زمین خورده بود. نه شیشه شکسته و نه آب ریخته شده بود. چون عبدالمؤمن خان این معجزه را دیده دست از قتل عام برداشته بود.

معجزه ۳۴: فضیلت پناه میر علی نقی نقل نمود که ...

معجزه ۳۵: سیادت و نجابت و صلاحیت پناه میر محمد تقی خادم که یکی از جمله صلحاست نقل نمود که زنی بود اعمی از مردم قاین ... (دو حکایت دیگر از همو).

معجزه ۳۸: در روز سه شنبه ششم شهر رجب المرجب سنه ۱۱۳۳ که حالت تحریر و تألیف است بود دختری از مردم باخرز که نه ساله اعمی بود و با اقربای خود به زیارت آن سرور آمده بود.

معجزه ۳۹: دیگر ملا درویش علی مداح مشهدی نقل نمود ...

معجزه ۴۰: تقویت شعار علی قلی شیرازی ساکن مدرسه صالحیه نقل نموده که حقیر از دارالعلم شیراز روانه به عزم زیارت علی بن موسی الرضا علیه السلام ...

معجزه ۴۱: سیادت و نجابت پناه فضیلت و کمالات دستگاه میر علی نقی اردبیلی نقل نمود که روز عید غدیری بود....

معجزه ۴۲: حقیر شمس الدین محمد ابن محمد بدیعی رضوی جامع این رساله وجع مفاصلی بهم رسیده زمین گیر شدم و حرکت مقدر نبود...

معجزه ۴۳: شیخ محمد رفیع نقل کرده که آنچه کلیب عتبه الرضا علیه السلام محمد رفیع فراش حرم محترم خود دیده‌ام شخصی بود از مردم طبس و محمد شفیع نام داشت و در محله حوز لقمان می بود و... (سه حکایت دیگر از همو).

معجزه ۴۷: فضیلت پناه ملا محمد صادق کشمیری نقل نمود که ملا ابراهیم کشمیری از کشمیر احرام زیارت و طواف مرقد مطهر ثامن الائمه الاطهار ....

معجزه ۴۸: حاجی میرزا بیک خیاط ساکن مشهد مقدس که از جمله صلحا و مقدسین است و اکثر اوقات عمر خود را در زیارات عتبات عالیات بسر برده ...

معجزه ۴۹: در ابتدای سن حقیر جامع این رساله، شتری پناه به بست امام رضا علیه آلاف التحیه و الثنا آورده در ایام حکومت الیاس خان حاکم مشهد مقدس ...

معجزه ۵۰: در بادی حقیر جامع این رساله شتری به همین دستور در وقتی که نواب کامیاب سپهر رکاب سید و سرور سلاطین جهان، اعظم و اشرف خواقین دوران صاحب النسب الطاهر النبوی و الحسب الباهر العلوی وارث ملک سلیمانی سکندر جاه ظل الهی به زیارت ثامن ائمه طاهرین مشرف شدند، باز پناه به حضرت امام رضا (ع) از شدت سختی آورده بود و آن را از بست بیرون و به خدمت نواب همایون اشرف اعلی بردند و آن سلاله دودمان مصطفوی و مرتضوی در نگاه داری آن شتر به وجه مرغوب سفارش بسیار فرمودند و همراه به اصفهان بردند.

معجزه ۵۱: سیادت و نجابت پناه میر سید محمد موسوی خادم روضه رضویه که اکثر اوقات سالک راه نجات عتبات عالیات...

معجزه ۵۲: در سال ۱۱۳۰ که اسد ابدالی افغان بعد از تسخیر هرات و فراه به اراده گرفتن مشهد مقدس معلی آمد. یک ماه و پنج روز اهل آن بلده طیبه فیروز متحصن بودند و معجزات غیر متناهی به حیز ظهور آمد... معجزه ۵۳: سیادت و نجابت پناه میرزا محمد مرسل موسوی خادم ولد میرزا محمد شفیع ... نقل کرد که مبلغ پنج هزار دینار از تاجر لندره به نسیه خریده بودم...

(چند معجزه به نقل از صدوق و آخوند مرحوم در بحار).

معجزه ۵۷: این که هفت سال قبل از تحریر این رساله ضعیفه سیده خانم نام مردم دشت بیاض برای این داعی نقل کرد که ضعیفه‌ای بیمار و در دارالشفای سرکار فیض آثار بودم...

معجزه ۵۸: در سال ۱۱۳۲ در روز سه شنبه حالت تحریر این رساله در کشیک این حقیر، مؤلف ضعیفه از مردم میان که دهی است از دهات کوهپایه مشهد مقدس صفیه بانو نام مدتی بود که چشم ... (و حکایت دیگر از مشاهدات خودش از همان سال).

معجزه ۶۰: کربلایی مؤمن کفش بان نقل نمود که مرد زورای اعمی ...

معجزه ۶۱: در سال ۱۱۲۷ شیر غازی مردود به عزم تاخت مشهد مقدس معلی آمده بود و چند روز در دور مشهد نشست و همه روزه جنگ و جدل فیما بین قوشن و سکنه آن ارض مقدس و میانه آن مردود و سپاه او واقع می‌شد و چند مرتب قوشن و رعیت را از جا کنده، نزدیک دروازه رساند. توکل قلی بیک میر شکار مروشاهیجان که مرد مسنی بود که سابق بر این در جنگ اسیر شیر غازی مردود شده بود، او را به ارگنج برده آنجا او را گرفته دستاخ نموده، در نزدیکی خانه خود او را جای داده بود و او را بعضی اوقات می‌طلبیده و از آن احوالها می‌پرسیده. میر شکار مذکور برای من نقل کرد که آن مردود خود به من نقل کرد که در وقتی که

قوشن رعیت و قزلباش را از جا کنده نزدیک بود که داخل شهر شوم صدایی از غیب شنیدم که گوینده گفت: برگرد برگرد. بس است بس است. از شنیدن این سخن واهمه به وضعی بر من غلبه کرد که خودداری نتوانستم کرد. برگشتم رفتم.

معجزه ۶۲: در روز شنبه بیست و هفتم شهر جمادی الاولی ۱۱۳۲ خواجه بختیار نام شخصی از مردم مجمد که دهی است از دهات ترشیز مدت ده سال بود که شل و زمین گیر بوده ...

معجزه ۶۳: در سال ۱۱۳۲ هجری در روز شنبه ششم شهر جمادی الثانیه که روضه حضرت امام رضا علیه السلام را زنانه کرده بودند نجیبه نام دختر اعمی ...

معجزه ۶۴: فضیلت و افادت پناه ملا علی اکبر مدرس آستانه مقدسه منوره سدره مرتبه عرش درجه برای حقیر نقل کرد که طرف صبحی ...

معجزه ۶۵: در روز شنبه دهم شهر رجب المرجب سنه ۱۱۳۲ هجری ضعیفه شلی از مردم ده نو که دهی است از دهات مشهد مقدس به اتفاق والده خود ... (حکایت دیگر)

معجزه ۶۷: در روز سه شنبه بیست و سیم شهر ربیع الثانی ۱۱۳۳ هجری که حالت تحریر این رساله بود بعد از ظهر که آستانه مقدسه منوره ... زنانه شده بود ضعیفه‌ای از مردم باخرز حوالی خاف طفلی داشته ...

معجزه ۶۸: سید فاضل عالم عامل محقق مدقق حسیب النجیب ابوالفتح سید نصرالله بن سید حسین موسوی مدرس کربلای معلی در کتاب مسمی به روضات الزاهرات نقل نموده‌اند و خود هم مشافهه از ایشان استماع .... (و حکایت دیگر از همان کتاب).

معجزه ۷۰: میرزا نورالدین نقل نموده‌اند که حقیر از جمعی ثقات شنیدم...

معجزه ۷۱: میرزا ابوالحسن صاحب نسق سرکار فیض آثار نقل کرد که والد مرحوم ... (و حکایت دیگر از همو)

معجزه ۷۳: فاضل محقق مدقق آقا ابراهیم نایب الصداره نقل کرد از بعضی اطبای ثقات مشهد مقدس رضوی صلوات الله علی ... (تا معجزه ۷۹ از همو).

معجزه ۸۰: فضیلت و صلاحیت شعار شیخ موسی ولد شیخ علی نجفی که از جمله ثقات و معتمدین است مشافهه نقل کرد که چند وقت قبل از این ...

معجزه ۸۱: صلاحیت شعار ملاعلی اکبر کاتب ولد ملاشمس الدین محمد جوینی نقل کرد که... (معجزه ۸۳ [=۸۴] هم از اوست).

معجزه ۸۲: فضیلت و صلاحیت و تقویت شعار شیخ محمد صالح مدرس که از جمله موثقیین است مشافهه نقل کرد که محمد زمان نام مردی از مردم مشهد مقدس شل بود... (و معجزه ۸۲ [=۸۳] از همو).

معجزه ۸۵ که مفصل است و متن آن را که بسیار زیبا و ادیبانه است در پایان مقاله آورده‌ام.

معجزه ۸۶: حاجی ابوالحسن نقل نمود از مرد ثقه درویشی که ... (در متن به اشتباه ۷۶ آمده و به همین ترتیب اشتباه ادامه یافته است).

معجزه ۸۷: حاجی ابوالحسن عطار مذکور نقل نمود که... (معجزه ۸۸ از همو).

معجزه ۸۹: سیادت و نجابت پناه فضیلت و کمالات دست گاه میر سید محمد موسی خادم روایت کرد که شنید از سلاله السادات العظام و اسوه الفضلاء الکرام سید مرتضی موسوی عاملی نواده مرحوم سید محمد صاحب مدارک که او نقل کرد که شنیدم از استاد تقی اصفهانی کاردگر که کاردی ساختم جهت مطبخ معموره سرکار فیض آثار ... (که حکایت جالبی است و پایانش تا به حال که سنه ۱۱۳۴ باشد کارد مذکور در دست طبّاخان مطبخ سرکار امام که سفره روزی انام است موجود است).

معجزه ۹۰: چون در بدایت جمع این رساله سراپا هدایت مغفرت نهایت عرض نمودم که آنچه از معجزات بعد از رحلت که از معتمدین استماع نموده قلمی نماید و حکایت سوختن باغ در حوالی نیشابور شهرت تمام دارد و چند نفر از صلحا مثل فضیلت پناه ملاجعفر پیشنماز نیشابور و غیره نقل کرده‌اند بنابراین نوشته می‌شود... معجزه ۹۱: تقویت شعار محمد صادق که یکی از خدمه سرکار فیض آثار نقل نمود که فقیر دز سنه ۱۱۱۹ برات وظیفه داشتم که بر محال ترشیز حواله نموده بودند روانه شدم...

معجزه ۹۲: صلاحیت و تقویت شعار پسنده اطوار ملاعبدالوهاب فراش حرم محترم که مرد ثقه و از جمله معمرین است که چندین سال است نایب جزء ناظر آستانه مقدسه است نقل نمود که توفیق آثار حاجی عبدالصمد تبریزی که از هر دو چشم اعمی بود شب جمعه سیزدهم رجب المرجب ۱۱۱۴ کشیک دوم بود... (معجزه ۹۳ - ۹۶ از همو).

معجزه ۹۷: فضیلت و افادت و افاضت پناه آقا حسین ولد مرحوم ملامحمد مهدی نقل نمود که والده من که صبیّه مرحوم شیخ محمد فاضل مدرس است و در نهایت شرف و صلاحیت نقل نمود که...



معجزه ۹۸: صلاحیت و تقوی شعار حاجی مستعلی اصفهانی خادم روضه رضویه که مردی ثقه است نقل نموده که در اصفهان... (معجزه ۹۹ از همو: از اصفهان آمدم و در مشهد مقدس سکنا نمودم در سنه ۱۱۳۴ شبی دزد به خانه ما آمده دو صندوق رخوت عورات و ما یعرف من که در آنجا بود برد....)

معجزه ۱۰۰: سیادت و نجابت پناه فضیلت و کمالات دستگاه میرزا بدرالدین محمد خادم و مدرس ولد مرحوم میرزا ابراهیم نیشابوری که مرد فاضل صالح ثقه ای است برای من نقل نمود که در وقتی که اوزبکیه شومیه مشهد مقدس را گرفتند و اموال سکنه مشهد مقدس و روضه رضویه را غارت کردند...

معجزه ۱۰۱: ماه شوال ۱۱۳۴ محمد افغان با لشکر بسیاری از بلده هرات به عظم تسخیر قلعه مشهد مقدس آمده دو ماه قلعه را محاصره نمود و معجزات زیاد از حضرت علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیة و الثناء ظاهر گردید. از آن جمله این که محمد صفی ولد جلال الدین مسعود تربتی که بیست روز اسیر آنها بود و خدا بخش ولد بخشی جامی مردم لنگر که دهی است از دهات جام که قریب دو ماه بود که اسیر بود در روز پانزدهم ذی حجه گریخته از دروازه نوقان داخل شهر شدند و هر دو برای حقیر نقل نمودند که ما هر دو در پیش میرزا معین خافی که منشی محمد بود بودیم و مرد قلندری را به خیمه منشی آوردند که هر دو دست سوخته بود و...

معجزه ۱۰۲: آن که در وقت محاصره مذکور حضرت فضائل مآب ستوده اطوار علامی ملا محمد رضا مدرس و نایب سرکشیک آستانه مقدس برای حقیر نقل نمود که شبی به محافظت دروازه عیدگاه مشغول بودم دیدم...

معجزه ۱۰۳: ایضا در همان اوقات قلعه بندی که محمد مردود قلعه مشهد مقدس را محاصره نموده بود، شبی از شبها از دو سمت شهر یورش آوردند: یکی از سمت دروازه نوقان و یکی از ما بین دروازه دستجرد و سراب و مردم دروازه نوقان زود خبردار شده به ضرب گلوله تفنگ و بادلیچ آنها را پس نشانند و نردبانهایی را که ساخته همراه آورده بودند در میان راه انداخته گریختند و مردم برج سمت دروازه دستجرد و سراب چون کایی پناه بود، دیرتر خبردار شدند و افاغنه از خندق گذشته بودند داخل شیر چاچی شده، نردبان را به دیوار قلعه گذاشته بودند و به بالای نردبان آمده نزدیک به بن رسیده بود که داخل شهر شوند و تیر تفنگ بسیار به جانب آنها انداخته بودند و جمعی را مجروح و جمعی را مقتول نمودند آخر فرار نمودند و جمعی اسرا گریخته به شهر آمدند. نقل کردند که جماعت افاغنه که ه

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/892>

## یادی از مرحوم معلم حبیب آبادی (۱۳۸۰ - ۱۳۹۶ق)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۳ / ۱۲ / ۱۳۸۶

خلاصه: مرحوم معلم - نویسنده اثر سترگ مکارم الاثار - نمونه ای از یک کاوشگر و متتبع فعال است که برای نوشتن شرح حال افراد از هر منبعی که می تواند بهره می برد و هیچ یادداشتی را دور نمی ریزد.

یادی از مرحوم معلم حبیب آبادی (۱۳۸۰ - ۱۳۹۶ق)

بزرگداشت دانشمند محقق مرحوم محمدعلی معلم حبیب آبادی در روز دوم اسفندماه ۱۳۸۶ در اصفهان، در محل کتابخانه مرکزی شهرداری نشان همت والایی است که مردم این شهر برای بزرگداشت فرهیختگان خود دارند. بنده هم افتخار آن را داشتم تا دقایقی در این محفل صحبت کنم و این افتخار را مدیون دوست عزیزم جناب دکتر چلونگر استاد دانشگاه اصفهان هستم.

مرحوم معلم از حبیب آباد اصفهان بود که به اختصار آن را حَبَاد می نامند، منطقه ای که آن زمان کاملاً روستایی بود و خود معلم هم به عنوان یک روستایی زاده، صرفاً به انگیزه دانش دوستی به شهر آمد و شروع به تحصیل کرد و بعدها نیز دروس ادبی سطح مانند سیوطی و مغنی را تدریس می کرد. محل اقامت او در مدرسه کاسه گران در نزدیکی میدان کهنه این شهر بود. وی چندین بار شرح حال خود را نوشت و یکی از آنها که شاید جامع ترین هم باشد همان است که در مقدمه جلد پنجم مکارم الاثار وی چاپ شده است.

در سال ۱۳۵۳ بزرگداشتی در اصفهان برای وی برگزار شد و زمانی که در سال ۵۵ درگذشت، استاد و محقق برجسته اصفهان یعنی علامه سید محمدعلی روضاتی که در ده سال اخیر عمر معلم، میزبان وی بود و او را در محل خانه خود جای داده بود، در مقدمه جلد پنجم، بخشی را به مقالات و اشعاری که در باره اشعار وی سروده شده بود اختصاص داد.

در میان آثار فراوانی که مرحوم معلم نوشته است، مکارم الاثار وی در شرح حال علما و دانشمندان دوره قاجاری (آن هم بر حسب سال تولد) بهترین و جامع ترین اثر اوست. از این کتاب تاکنون هشت مجلد در طول بیش از چهل سال به چاپ رسیده و شامل رجالی از این دوره می شود که تا سال ۱۲۹۰ متولد شده اند.

آثار دیگر مرحوم معلم نیز بسیار زیاد و متنوع است. آنچه من دیده ام یکی عراضه الاخوان در سفرنامه خراسان است که اثری است بسیار ارزشمند. وی در طول مسیر از شهرهای مختلف دیدار کرده و شرح حال علمای آن مناطق را ثبت و ضبط نموده و به خصوص در مورد مشهد و مدفونین در حرم نیز اطلاعات جالبی را داده است. شرح حال طولانی شیخ بهایی، ملا هادی سبزواری و بسیاری دیگر را در این کتاب می توان مشاهده کرد.

کتاب مقامات معنوی در رجال دوره پهلوی او هم باید قابل توجه باشد. اکنون همه نسخ آن آثار در اختیار علامه روضاتی است و امید است که خداوند توفیق طبع و نشر آنها را به ایشان عنایت فرماید.

راقم این سطور یک بار هم دست نوشته دیگری از مرحوم معلم را در که در باره یکی از علمای مشهد به نام آیت الله سبزواری و شرح حال خود نوشت او بود، در میراث اسلامی ایران چاپ کرد. اهمیت آن شرح حال به دلیل عنایتی بود که به قیام گوهرشاد داشت و شرحی مفصل از رویداد مزبور را که خود شاهد عینی و در مسجد بوده در آن درج کرده بود.

اما صد البته باید گفت که مکارم الاثار منهای ارزشی که خودش دارد به خصوص در جلد های هفتم و هشتم اهمیتی مضاعف پیدا کرده و آن تعلیقات و تکمیلات و ذیولی است که علامه روضاتی بر شرح حال ها دارد. این مطالب در نهایت دقت و پژوهش نوشته شده و حاصل تلاش مردی است که عمری را با تمام وجود در تحقیق و درست یابی گفته ها صرف کرده است. در این باره هرچه اصرار کنم کم خواهد بود.

استاد روضاتی علاوه بر تکمیل بحث ها گاه و بیگاه انتقاد هایی هم دارد. از این مؤلف نسبت به خواجه عبدالله انصاری اظهار ارادت کرده نگران است و چند صفحه ای در باب شیعه ستیزی او دارد (ج ۷، ص ۲۶۱۰). یا از این که مؤلف از سید جمال ستایش بی حد کرده آن را نوعی اغراق گویی دانسته است (ج ۵، ص ۱۴۵۵ - ۱۴۵۸). معلم در باره مشایخ صوفیه هم به نوعی نظر مثبت داشت و این هم خوشایند استاد روضاتی نیست گرچه در بسیاری از موارد می گذرد و حاشیه ای نمی زند. یکی از بهترین شرح حال ها متعلق به مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی است که تکمله استاد بسیار عالی است.

اما در باره معلم و کار سترگ او یعنی مکارم الاثار باید عرض کنم که ما یک خط ممتدی را در نگارش شرح حال در اصفهان می بینیم که حق داریم از آن به عنوان یک سنت نگارشی در این شهر که روزگاری مرکز علم و دانش بوده یاد کنیم.

۱ - علامه میرزا عبدالله افندی ریاض العلماء را در قرن دوازدهم نوشت.

۲ - علامه محمد باقر خوانساری اصفهانی روضات الجنات را در اوائل قرن چهاردهم نوشت.

۳ - و محقق دانشمند معلم حبیب آبادی مکارم الاثار را در نیمه دوم قرن چهاردهم تألیف کرد.

این خط ویژگی جالبی دارد و آن این است که همه آنها با نگاهی باز و وسیع نوشته شده و شامل زندگینامه عالمان و اندیشمندان از هر هر مذهب و طایفه می شود. در این آثار منهای گرایش افراد، علائق علمی آنها مورد بحث قرار گرفته و به رغم آن که به شخصیت های سیاسی هم توجه شده اما کسانی از آنها محل بحث قرار گرفته اند که گوشه ای از کارشان به فرهنگ هم پیوند داشته است. توجه داریم که میرزا عبدالله افندی هم مجلدی را به علمای اهل سنت اختصاص داده است. در روضات نیز شرح حال کبار علمای اهل سنت نیز آمده است. مهم همین دید فرا محلی است که در مکارم هست. در همین اصفهان مرحوم سید مصلح الدین مهدوی عمری را برای نوشتن شرح حال علمای اصفهان سپری کرد اما نگاه معلم، نگاهی فرا محلی است و علمای نه تنها ایران بلکه بلاد اسلامی را هم می آورد.

انتخاب دوره قاجاری این فرصت را در اختیار او گذاشته است تا با دقت بیشتری این شرح حالها را بنویسند. در باره پیشینیان مطالب مکتوب باقی مانده و کار نوشتن در باره آنها صرفا جمع آوری از مطالب کتابهاست. نمونه آن دست نوشته ها در قرن چهاردهم اثر سترگ ریحانه الادب است. به هر روی این که یک خط ممتد در شهر اصفهان تقریبا با یک روش ادامه یافته جالب توجه است.

صد البته که خطی که آقابزرگ طهرانی و سید محسن امین در محدوده بیان شرح حال علمای شیعه دنبال کردند با همین خصلت و همین روش بود. آن بزرگان نیز با خلق این آثار که شاخص ترین آنها طبقات اعلام الشیعه و اعیان الشیعه است، بسیاری از علمای شیعه را از گمنامی محض درآوردند. امروزه قریب نیمی از شرح حال هایی که آقا بزرگ برای علمای شیعه در قرن سیزدهم و نیمه نخست قرن چهاردهم نوشته در مآخذ دیگر یا نیامده یا بسیار محدود آمده است.

اما مرحوم معلم نمونه ای از یک کاوشگر و متتبع فعال است که برای نوشتن شرح حال افراد از هر منبعی که می تواند بهره می برد و هیچ یادداشتی را دور نمی ریزد. کارهای گذشته اش را یا در کنار آنها یا در آثار جدید یکسره تکمیل می کند. بسیاری از این یادداشت ها به رغم آن که در آن روزگار در نوشته های مطبوع بوده اما اکنون غیر قابل دسترسی است.

برای معلم با این ویژگی این مهم است که در شهری مانند اصفهان می زیست آن هم در زمانی که علم دوستی به سبک سنتی از هر جهت محدود شده بود. اگر کسی موقعیت مدارس علمیه این شهر را در دوره رضا شاه

و اوائل پهلوی بنگرد، حق دارد به خاطر آن گریه سر دهد. معلم خود از نسلی بود که در عصر رضاشاه بزرگ شدند اما او هم تدین خود را حفظ کرد، هم سنت علمی را که از دوره صفوی باقی مانده و سوسو می زد نگاه داشت. این در حالی بود که بسیاری از هم قطاران او در این دوره از راه بدر رفتند و سنت را بوسیده کناری گذاشتند یا حتی به آن لگد زدند.

نکته ای که مرحوم همایی در ضمن اشعاری در وصف معلم گفته - و این دو سالها با هم رفاقت داشته و ایام اقامت همایی در اصفهان ساعت های متوالی در کنار هم بوده اند - این است که او را به سمعانی تشبیه کرده است. سمعانی درست همین خصلت را در الانساب و آثار دیگر خود دارد. وی از شهری به شهری می رفت و آگاهی هایی از علما به دست آورده آنها را در انساب می نوشت. اگر یاقوت حموی انساب سمعانی را نداشت کتاب معجم البلدان او نصف آن چیزی بود که امروز هست. در واقع سمعانی زحمت یاقوت را بسیار کم کرده است. وی همانجا او را به حاکم نیشابوری هم تشبیه می کند که باز نشانگر عنایت او به همین وجه مرحوم معلم است.

مرحوم معلم شاعر بود و تخلص نیز همین معلم که خود می نویسد در سال ۱۳۴۵ ق آن را به عنوان نام فامیل هم انتخاب کرده است. دفاتر شعری هم دارد که امیدواریم آنها هم که به گفته خودش اغلب ماده تاریخ وامثال اینها و به نوعی در علم تاریخ است منتشر شود. اما در اینجا یک نمونه از شعر او را از عراضه الاخوان وی که همان سفرنامه خراسان است می آورم.

شکر کز الطاف یزدان قدیم

وز افاضات خداوند کریم

ساز شد بهر من اسباب سفر

آمدم از خانه بیرون با ظفر

جانب ملک خراسان آمدم

سوی خاور چون خوراسان آمدم

تا رسیدم من به شهر سبزوار

آن که باشد از طراوت سبزه زار

رفتم اندر روضه فخر زمان

حاجی ملا هادی آن فرد جهان  
آن حکیمی کز فیوضات خدای  
بر حکیمان جهان بد ره نمای  
عارف فیاض و پیر راه عشق  
در طریقت آمده او شاه عشق  
وہ چه روضہ نسخہ خلد برین  
خاک او گردید با عنبر عجین  
بس کہ نورانیش آب و خاک بود  
نور از آن تابندہ بر افلاک بود  
بردم از آن حظ بیحد و شمار  
شکرها کردم برای کردگار  
پس روان گشتم از آنجا با فسوس  
تا رسیدم من بہ ارض پاک طوس  
وہ چه طوسی نسخہ خرم بہشت  
از عبیرش خارک و از مرجانش خشت  
شرح این ارض شریف ای پاکزاد  
من چسان گویم بدلخواہ و مراد  
ہرچہ گویم شرح آن بی حد شود  
مثنوی ہفتاد من کاغذ شود  
بعد فیض رؤیت قبر رضا  
کش زیارت کردم و بردم صفا

رفتم اندر روضه پیر و ولی  
حضرت شیخ بهاء عاملی  
شرح احوال همان والامقام  
از تولد تا وفات ای نیکنام  
من به رشحات سمائی گفته ام  
در مطلب را در آنجا سفته ام  
مر مرا پس سالها بود آرزو  
که مزارش را بگردم روبرو  
بقعه رشک بهشت عنبرین  
بلکه رشک جنت روی زمین  
از عبیر آراسته آب و گلش  
هر ولی شایق بدان روضه دلش  
نورش از چرخ برین برتر شده  
واز تجلی قلب را آتش زده  
خویش را در نزد آن شیخ جلیل  
دیدم همچون بنده خوار و ذلیل  
اوفتادم من بپای مرقدش  
خواستم فیض و صفای بیحدش  
گویا روح شریف آنجناب  
بر حقیر افکند ظل چون آفتاب  
که صفایی دیدم اندر قلب خویش

وه چه قلبی کن صفایش شد پریش  
حجت الاسلام کرباسی که من  
لطف ها زاو دیده ام ای مؤتمن  
آن سمی قبله هفتم رضا  
کش بهر کاری معین بادا خدا  
اوستاد من رجاء نامدار  
کز افاضاتش شدم من کامکار  
نورچشمش اختر و اخضر حکیم  
قادر و نادم بکائی علیم  
نور چشمانم غریق بحر هو  
که علی شد با محمد نام او  
دکتر و مسکین و مداح اصغری  
مصطفی اسد الله هم عنبری  
سید عبدالله و سید مرتضی  
ملا عبدالله کز او هستم رضا  
همره من بود غمگین رشید  
برد خود او فیض آن قبر سعید  
بارالها ای روزان و شبان  
لطفها بر بنده ات باشد نهان  
حق شاه دین علی موسی الرضا  
که بسی بر وی شرف کردی عطا



کن نصیب جمله تا سال دگر  
سوی این مینو زمین سازند سفر  
کن زیارات معلم را قبول  
جرم وی بخشا به این سبط رسول  
چشم او که یافت زین گنبد شرف  
ده شرف از گنبد شاه نجف  
که سگی گردد وی از آن آستان  
فیض یابد از وجود راستان

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/909>

## دوباره در باره عاشورا (مقایسه چند دیدگاه در چند اثر)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۱۲ / ۱۳۸۶

خلاصه: کشته شدن برای امام حسین (ع) واقعا هدف نبود. به همین دلیل بود که امام هر پیشنهادی را مشروط به حفظ عزت برای تغییر اوضاع داد و بارها با «عمر بن سعد» گفت و گو و مذاکره کرد.

مصاحبه با ایکننا (خبرگزاری قرآنی)

استاد جعفریان در ابتدای این نشست، در باب تحلیل خود از رویکردهای مختلف معاصر - اعم از رویکردهای مرحوم استاد شهید مطهری، مرحوم آیت الله «نعمت الله صالحی نجف آبادی» و مرحوم دکتر «سید جعفر شهیدی» - به قیام عاشورا و در پاسخ به این پرسش که آیا ورود علم کلام به مباحث تاریخی صحیح است یا نه؟، گفت: حقیقت آن است که تفسیرهایی که از قیام عاشورا می شود، به دلایل مختلف، تفسیرهایی است که یک نوع نظریه گفتمانی بر هر یک از آنها حاکم است و بدون شناخت زمینه نگاشتن آن کتابها، به لحاظ شرایط زمانی و مکانی، نمی توان راجع به آنها قضاوت کرد.

وی افزود: در واقع یک بخش از این قبیل کتابها، در ارتباط با تاریخ و اقوالی است که در مآخذ آمده است و بخشی دیگر متأثر از گفتمانی است که در هر دوره بر اقوال و چینش و ترتیب و تحلیل آنها سایه افکنده است. برای نمونه، کتاب «شهید جاوید»، اثر مرحوم صالحی نجف آبادی - جدا از مسائل پژوهشی و دیدگاههای خاصش درباره برخی از مسائل کلامی، مانند علم امام - محصول تحولات سالهای بعد از ۱۳۴۲ و در واقع رویکردی است که در فلسفه سیاسی شیعه نسبت به مسئله حکومت اسلامی مطرح شده بود.

مؤلف «تاریخ سیاسی اسلام» با اشاره به این مطلب که در زمان تألیف کتاب «شهید جاوید»، کتاب «حکومت اسلامی» امام خمینی (ره) نیز منتشر شده بود، گفت: این دو کتاب به لحاظ فکری، همزاد هم بوده اند. البته بحث حکومت اسلامی در سال ۱۳۴۴ و حتی پیش از آن هم از سوی کسانی مطرح شده بود، اما پس از جنبش خرداد ۴۲، این نظریه شتاب بیشتری گرفت. بدین ترتیب باید کتاب «شهید جاوید» مرحوم صالحی نجف آبادی را در فضای همان سالها مورد بررسی قرار دهیم.

وی تأکید کرد: این فضا تا سال ۱۳۵۷ ادامه داشت و موضوع آن تا دو سال بعد از انقلاب تقریباً اهمیت خود را از دست داد؛ چرا که حکومت اسلامی تشکیل شد و جامعه اسلامی ایران عجلالتاً به خواسته‌هایی که برای آن‌ها قیام کرده بود، رسید و دیگر این مسئله آن‌قدر برایش اهمیت نداشت که آن‌گونه به مسئله کربلا نگاه کند.

عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران، با اشاره به تولد یک گفتمان جدید در رابطه با مسئله عاشورا در سال‌های جنگ، گفت: این گفتمان جدید البته قبل از انقلاب آغاز شد و بیشتر از سال ۱۳۵۱ که اعدام‌های شاه آغاز شد، بحث شهادت هم مطرح شد و این بحث در فرهنگ سیاسی ما بحث کاملاً تازه‌ای بود.

وی افزود: اعدام‌های شاه ادامه پیدا کرد و عده‌ای در زندان‌ها به شهادت رسیدند و اولین اعدام‌ها که از مجاهدین و فدائیان خلق شروع شد، همه را متأثر کرد. سخنرانی معروف «پس از شهادت» دکتر شریعتی برای اعدام دو نفر از همین چپی‌های مشهدی بود که جزو آشنایان نزدیکش بودند و روابط نزدیکی با هم داشتند. دکتر شریعتی آن‌قدر از این موضوع متأثر شد که آن سخنرانی را سه شب بعد از کشته شدن آن‌ها ایراد کرد.

مؤلف «افسانه تحریف قرآن» تصریح کرد: اینجاست که می‌بینیم تحلیل عاشورا به‌طور زیاد با مفهوم «شهادت» پیوند می‌خورد. البته ساده‌انگارانه است که تصور کنیم کسی شهادت را پیش از آن مطرح نکرده بود. اما سایه‌افکندن این گفتمان بر تحلیل‌ها در اوضاع سیاسی آن دوره، مسأله مهمی در گفتمان تازه عاشورایی است که در دوره جنگ هم ادامه می‌یابد.

وی با تأکید بر این نکته که این شهادت‌ها ادامه پیدا می‌کند و میراث آن به جنگ تحمیلی می‌رسد و دوباره عاشورا، در جنگ تحمیلی، تحلیلی کاملاً شهادت‌گونه پیدا می‌کند، گفت: نظریه شهید «سیدعبدالکریم هاشمی‌نژاد» در کتاب «درسی که از حسین (ع) باید آموخت» نیز همین بود؛ چرا که وی نیز یک مبارز بود. بنابراین دو گفتمان نسبت به عاشورا بعد از سال ۴۲ ایجاد شد؛ یکی مربوط به نظریه حکومت اسلامی بود و دیگری مربوط به نظریه شهادت.

این استاد دانشگاه خاطرنشان کرد: به هر حال باید در نظر بگیریم که کتاب‌هایی را که در آن دوره می‌خوانیم، بیش از آن‌که به دنبال ریشه‌های تاریخی و بحث‌های تاریخی آن برویم، باید به دنبال ریشه‌های گفتمانی آن باشیم. مرحوم صالحی نجف‌آبادی تحت تأثیر فضای حکومت اسلامی خواهی است و لذا برخی از نظریاتش در فرمایش‌های امام خمینی (ره) هم دیده می‌شود؛ چرا که امام راحل (ره) هم در سخنانشان تأکید می‌کردند که امام حسین (ع) برای حکومت قیام کرد. اما نظر دکتر شریعتی در یک گفتمان شهادت‌جویانه‌ای است که محصول ادامه دوره شاه و فضای جنگ است.

استاد جعفریان در ادامه این گفت‌وگو، با اشاره به گذشت دومین نظریه گفتمانی حاکم بر عاشورا و اتمام جنگ، گفت: از آن پس دیگر فرهنگ شهادت تبدیل به ادبیات و یک فضای روحی، مانند ابراز ارادت قلبی عمیق و فضای حسرت می‌شود و به دنبال این است که محمل مناسب تازه‌ای را برای ابراز ارادت پیدا کند. این محمل جدید اشعاری است که مداحان پیدا می‌کنند.

وی افزود: البته مداحی ما در جنگ خیلی رشد کرد و استعداد بسیاری شکوفا شد. اما این بار به لحاظ روحی، فکری، آرمانی و اسطوره‌ای فضای تازه‌ای را می‌طلبد که همان فضایی است که ما در مداحی‌ها می‌بینیم. روشن است که ما باید مفاهیم مد نظر مداحی‌ها را تحلیل کنیم و ابعاد این جریان را که صرفاً یک محور عاطفی است، درست بشناسیم.

مؤلف «تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی»، با اشاره به این نکته که باید علت تقویت عاشورا در مداحی‌های بعد از جنگ را مورد بررسی قرار دهیم، تصریح کرد: در واقع در رویکردی که بعد از جنگ به عاشورا داریم، تحت تأثیر فرایند تحولی هستیم که بعد از جنگ داشته‌ایم.

وی تأکید کرد: اکنون باید فضایی متناسب با این شرایط را که انعکاس در این اشعار و مداحی‌ها یافته جست‌وجو کنیم. این ادبیات عاشورا دیگر کتاب تاریخی من و دیگری نیست. این‌ها شعر، قصه و داستان است که از جمله در مجالس یا کتاب‌هایی با تیراژهای چند ده‌هزار جلدی منتشر می‌شود.

این استاد دانشگاه ادامه داد: پس تاکنون سه دوره را برشمردیم که از بالا عبارتند از: ۱. دوره بعد از جنگ. ۲. دوره‌ای که هنگامه شهادت و تحت تأثیر بحث‌های «شهادت» دکتر شریعتی و شهید هاشمی‌نژاد است. ۳. دوره‌ای که زمانه طرح نظریه حکومت اسلامی است و همین‌طور بروید تا دوره رضاشاه و دهه بیست که عاشورا در این هنگام آرام آرام سیاسی می‌شود و او‌جش به آیت‌الله «نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی» می‌رسد.

مؤلف «مقدمه‌ای بر تاریخ تدوین حدیث» با اشاره به خصوصیات حاکم بر دهه بیست، گفت: اگر نشریات «آئین اسلام» و «پرچم اسلام» را که در دهه بیست منتشر می‌شدند را ببینیم، درمی‌یابیم که در آن‌ها مرتباً این فکر تغذیه می‌شود که ما باید از عاشورا درس سیاسی و عبرت بگیریم. این گفتمان البته در دوره قاجار وجود نداشت.

وی افزود: در دوره قاجار، اصلاً مسئله گرفتن درس سیاسی از عاشورا مطرح نبود. در مشروطه بود که کم‌کم این بحث مطرح شد. اما باید گفت آن زمان درست طرح نشد، به دلیل این که مشروطه دنبال این نوع مسائل

عاشورایی نبود، بلکه به دنبال تجدید بود. البته در مشروطه هم کسانی توسط دستگاه دولتی کشته شدند و ممکن بود که از آن برداشت‌های سیاسی شده باشد، اما به هیچ روی این مشی، عمومی نبود.

مؤلف «تأملی بر نهضت عاشورا» گفت: آنچه در آن دوره وجود داشت، حمله به مراسم عاشورا و انتقاد از روضه‌خوانی بود و این که چرا مردم باید پول خود را صرف این گونه از مسائل کنند. در واقع از منظری منفی به مراسم عاشورایی نگاه می‌کردند. اما از آن طرف هم دفاع متدینین را می‌بینیم که توجه جدی‌تری به تحلیل سیاسی عاشورا داشتند.

وی در باب رویکرد دوران مشروطه به مسئله قیام عاشورا تصریح کرد: به صورت اثباتی باید گفت که مشروطه به دنبال فهم سیاسی از دین نبود، بلکه به دنبال انتقاد از مظاهر آن بود. دلیلش هم این بود که مشروطه به دنبال تجدید بود نه سنت.

استاد جعفریان با اشاره به عکس‌العمل و پاسخ مذهبی‌ها در این امر به متجددین، گفت: مذهب‌یون که می‌خواستند جواب متجددین را بدهند، این گونه پاسخ می‌دادند که ما از لحاظ سیاسی چه تجربه‌ای از عاشورا می‌گیریم؟

وی خاطر نشان کرد: به هر حال نمی‌گوییم این مباحث ریشه تاریخی نداشتند، بلکه معتقدم که باید از منظری کاملاً متفاوت به این قضایا نگریست. باید دید که هر کتابی که در باب عاشورا نوشته شده است، در چه سالی نوشته شد؟ مثلاً در دهه بیست یک فکر حاکم بود و در دهه چهل فکر دیگری. در دهه انقلاب که دهه پنجاه است، یک تفسیر حاکم است و بعد از جنگ هم تفسیری دیگر.

استاد جعفریان در ادامه این گفت‌وگو، با تأکید بر این نکته که بدون شناخت زمینه و زمانه تفاسیر مختلف عاشورا، نمی‌توان خود این تفاسیر را هم درک کرد، گفت: این که بپرسیم چرا این گونه می‌شود و ما چرا با چنین امری مواجه هستیم؟، باید بگوییم برای این که عاشورا یک امر تاریخی نیست.

وی افزود: عاشورا به گونه‌ای شبیه قرآن است که قابل تفسیر است. همان گونه که در مورد قرآن می‌گوییم تفاسیر مختلفی می‌توان از آن کرد، در مورد قیام عاشورا نیز باید همین امر را محقق بدانیم. شاید هم واقعا خدا این گونه خواسته است تا عاشورا برای همیشه به عنوان درسی برای ما باقی بماند.

مؤلف «تأملی در نهضت عاشورا»، در ادامه اظهار کرد: این احتمال را هم می‌دهم که بسا مشکل ما یک مشکل معرفتی باشد که این گونه با واقعه عاشورا مواجه‌ایم. امر دیگری که کربلا را تحت تأثیر یک نگاه جدی‌تر و

خردمندانه‌تری درآورد، این بود که در دوره رضاشاه و سپس دهه بیست، پرسشی تحت این عنوان مطرح می‌شود که خرافه چیست؟

وی افزود: دهها مقاله و کتاب را می‌توان نام برد که خود متدینین این مباحث را در آنها مطرح کرده‌اند. در مطبوعات هم این پرسش را مطرح می‌کردند که خرافه چیست؟ این پرسش از دوره رضاشاه باقی ماند، چون در دوره رضاشاه یا به عنوان بهانه و یا به خاطر هر امر دیگری، اظهار می‌کردند که ما دین را قبول داریم، ولی خرافه را نمی‌پذیریم.

مؤلف «تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی» در همین باره گفت: آن‌هایی هم که تئورسین این دوره بوده‌اند، همین امر را مطرح کرده‌اند. آن موقع البته خرافه چهارچوب تعریف‌شده‌ای نداشت. «احمد کسروی» آن قدر در این باره افراط کرد که حتی منکر تشیع و سپس اسلام شد. اما برخی آن را در حد همین نگاه‌های افراطی باقی مانده از عصر قاجاری، به هیئت‌داری و روضه‌خوانی محدود می‌کردند.

وی با اشاره به این مطلب که اگر ادبیات عاشورا در دوره قاجار را بررسی کنیم، می‌بینیم که در این دوره هر کتابی که داریم، عنوان «بکا» در آن وجود دارد، گفت: ادبیات عاشورا در دوره قاجار، ادبیات گریه است و هیچ نوع برداشت سیاسی‌ای از واقعه عاشورا نمی‌شود. مداحی هم به آن معنایی که اکنون داریم، در آن دوران وجود نداشت، بلکه تنها تعزیه بود.

مؤلف «حیات فکری سیاسی امامان شیعه» تصریح کرد: تعزیه محصول همان دوره است و ترکیبی از نقل‌های تاریخی ضعیف و آداب و ادبیات و هنری است که به خصوص دربار قاجا هم به دنبال آن‌ها بود. اگر تعزیه‌های دوره قاجار را ببینیم، متوجه خواهیم شد که بسیار مفتضح است و صورت زشتی دارد و غالباً وسیله تفریح است. البته این مطلب مربوط به تعزیه‌های «تکیه دولت» است. در میان مردم اما تعزیه، دارای صورت خالصانه‌ای هم است.

این استاد دانشگاه، با اشاره به این‌که اخیراً متنی را چاپ کرده است که در آن متن، زنی تعزیه‌های تکیه دولت و خانه اشراف را همراه با رفتارهای زشت ناصرالدین شاه گزارش کرده است، گفت: آن‌ها طی دو ماه تعزیه را برگزار می‌کردند. اصلاً تمام تاریخ اسلام را به صورت تعزیه در می‌آوردند، نه فقط کربلا را و در این تعزیه‌ها انواع و اقسام داستان‌های خیالی وجود را وارد می‌کردند.

جعفریان با اشاره به نظریه مرحوم صالحی نجف‌آبادی، تصریح کرد: باز هم تأکید می‌کنم که نظریه مرحوم صالحی نجف‌آبادی، منهای تحقیقات تاریخی‌اش که در مقایسه با بسیاری از آثار دیگر جدی‌تر است، محصول

نظریه‌ای است که بعد از سال ۱۳۴۲ در این کشور تولید شده است. همه در این ایام در حال تلاش هستند تا حکومت اسلامی را ایجاد کنند.

وی افزود: یکی فقه این حکومت اسلامی را مورد کنکاش قرار می‌دهد و دیگری از تاریخ استفاده می‌کند و آن یکی دیگر از بحث‌های کلامی. همه در تکاپو هستند تا این بحث را مطرح کنند، حتی یکی از مباحث درس خارج مرحوم آیت‌الله «سیدمحمدرضا گلپایگانی» هم مربوط به حکومت اسلامی و ولایت فقیه است.

مؤلف «مقدمه‌ای بر تاریخ تدوین حدیث»، با تأکید بر این نکته که این رویه در تحلیل گفتمانی عاشورا نشان می‌دهد که عاشورا برای مردم و متعلق به آنهاست، نه برای تاریخ، گفت: شاید بتوان گفت خدا عاشورا را برای مردم آفریده است و مردم حق دارند تفاسیر مختلفی از آن بکنند. البته یک پرسش هم‌چنان وجود دارد و آن این که منطق تفسیر عاشورا چیست؟

وی تأکید کرد: باید گفت هر چه که در بحث تفسیرهای مختلف قرآن گفتید، این جا هم باید بگویید. آیا تفسیر علامه طباطبایی درست است که یک تفسیر فلسفی است؟ یا تفسیر «طنطاوی» خوب است که یک تفسیر علمی است؟ یا تفسیر «جارالله زمخشری» خوب است که تفسیری ادبی است؟ یا اصلاً میان این تفاسیر باید جمع کرد. در آن جا یک منطق تفسیری - ادبی وجود دارد. این جا هم باید یک منطق تاریخی وجود داشته باشد. روش‌های تحقیق باید خوب رعایت شود و در عین حال حرمت تفسیرهای مختلف هم پاس داشته شود.

استاد جعفریان خاطر نشان کرد: اگر کسی پرسد که برای من کدام یک از این تفاسیر درست است، تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که صرف‌نظر از این که منطق تحقیق در این علم باید رعایت شود و به همه اشکالات احتمالی پژوهشی هم پاسخ داده شود، آنچه که هست، مقبولیت عمومی آن هم باید مراعات شود.

استاد جعفریان در ادامه این گفت‌وگو، با تأکید بر این نکته که در انتخاب تفاسیر درست، مقبولیت عمومی آن هم باید مراعات شود، گفت: باید اذعان کرد که در هر دوره‌ای مردم چیزی را قبول می‌کنند و علما هم چیزی را می‌پذیرند و ما هم طبق این نظریات معتقدیم که گفته‌ها و نظریات علمایی که دقیق‌ترند، باید حجت باشد و تقریباً شما بدون این که بخواهید یا نخواهید، نوعی اجماع به صورت عمومی پدید می‌آید.

وی افزود: ما در دین به این رویه اعتنا داریم. البته مخالف اجماع هم وجود دارد و آن‌هایی که مخالف این اجماعند، شروع به محدود کردن نظریه مورد اجماع می‌کنند. اگر روزگاری نظریه آنان با رعایت منطق تحقیق غلبه کرد و اکثریت پذیرفتند، ما - به عنوان مقلد - چاره‌ای جز این که از آن پیروی کنیم، نداریم.

مؤلف «تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی» تأکید کرد: در واقع این اشکالی است که در نظریه‌های گفتمانی جدید وجود دارد و برای برون‌رفت از آن نیاز به بحث‌های جدی‌تر کلامی است. اما ما به عنوان یک مورخ نمی‌توانیم آن را دنبال کنیم. این کار فیلسوف است نه مورخ.

وی در ادامه با اشاره به این مطلب که در دوره قاجار، مهم‌ترین مفهوم، مفهوم «گریه» است، گفت: اسامی ده‌ها کتاب را که این مفهوم یا مفهوم «دمع» در آن‌ها به کار رفته است، می‌شناسیم. اما در دوره صفوی، کلمه «بکاء» را به شکل قاجاریش نداریم و اصلاً این کلمه در آن زمان به کار نمی‌رفت.

این استاد دانشگاه افزود: تصویری که در دوره صفوی نسبت به امام حسین (ع) بود، مطلقاً تصویری نبود که ما در دوره قاجار داشتیم. در دوره صفوی کتاب هم درباره امام حسین (ع) کم است. اگر یک کتاب در دوره صفوی داریم، در ازای آن صد کتاب در دوره قاجار داریم. درباره امام حسین (ع) تصور خامی در دوره صفوی بود که از دوره تیموری بجا مانده بود. گفتمان حاکم بر دوره تیموری گفتمانی است که کتاب «روضه‌الشهدا» مظهر آن است.

وی با تأکید بر این نکته که «روضه‌الشهدا» محصول نگاه قرن هفت و هشت هجری به موضوع عاشورا و روضه است، گفت: این نگاه، نگاهی عرفانی، ولایی، صوفی، سنی و شیعی است؛ یعنی تمام این عناصر در آن هست و البته داستانی هم است و مهم‌تر این‌که تاریخ در آن زمان اصلاً داستانی است. تاریخ اسلام که می‌نویسند، داستانی می‌نویسند.

مؤلف «تأملی در نهضت عاشورا» اظهار کرد: البته در اواخر دوره صفوی یک شیعه عرب، کتاب «منتخب» را نوشت که مملو از مسائل نادرست و غیر تاریخی بود. این کتاب در غیر تاریخی کردن این واقعه در دوره‌های بعد تأثیر زیادی داشت. اکنون اگر بپرسید «روضه‌الشهدا» به لحاظ تاریخی درست است یا غلط؟، نمی‌توانم جوابی دهم.

جعفریان افزود: اما اگر بیایم منشأ عاشورا را منهای آن جنبه‌ای که در فرهنگ عمومی آمده و کتاب‌هایی که نوشته شده، تنها از لحاظ تاریخی بررسی کنیم، من به شما تقریباً اطمینان می‌دهم که تاریخ‌نویسی ما فقط از قرن دو تا چهار خیلی جدی بود؛ یعنی واقع‌نمایی آن خیلی بیشتر بود. علت آن هم این بود که هنوز تحت تأثیر این فضاها نبود. هر چند آن‌ها هم فضای خاص خودش را داشت.



عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران تأکید کرد: شما در یک دوره‌ای در قرن چهارم هجری به «فتوح ابن اعثم» می‌رسید و می‌بینید که فضای عاشورا و تاریخ اسلام در این هنگام، فضای داستانی می‌شود. درستی یا نادرستی آن‌ها را در جاهایی می‌توانید نشان دهید و در جاهایی نمی‌توانید نشان دهید.

وی با اشاره به این نکته که در اوائل قرن چهاردهم هجری، مرحوم میرزا «حسین نوری» در «لؤلؤ و مرجان»، به بحث آداب منبر و روضه خوانی پرداخت، گفت: مرحوم محدث نوری کوشید با نکوهش دروغ، عاشورا را از دست روضه‌خوانی‌های دروغین نجات دهد، اما به نظر من توفیق نیافت. چندین دهه بعد از آن بود که فضای جامعه عوض شد و راه برای خواسته مرحوم نوری فراهم شد.

استاد جعفریان خاطر نشان کرد: البته معنای این سخن این نیست که همه تحت تأثیر فضای گفتمانی بوده‌اند، اما می‌توانیم بگوییم نگاه تاریخی به مرور ضعیف‌تر شده است. اگر مرحوم «صالحی نجف‌آبادی» ادعاهایش را در زمان قاجار مطرح کرده بود، مقبول نمی‌افتاد، اما در اواخر دهه چهل غوغا پیا کرد. ولی پس از انقلاب از دور خارج شد، لذا اکنون می‌بینید که کتاب‌های مرحوم «صالحی» در این سال‌ها از دور و روال خارج شده است.

استاد جعفریان در ادامه این گفت‌وگو، با تأکید بر این نکته که ادعاهای مرحوم «صالحی نجف‌آبادی» که در اواخر دهه چهل غوغا پیا کرده بود، اما پس از انقلاب و در این سال‌ها از دور و روال خارج شده است، گفت: وقتی مسئله‌ای پدید می‌آید، مردم به آن، زمانی اقبال پیدا می‌کنند و مسئله و مشکل خود را که حل کردند و راه خودشان را پیدا کردند، دیگر توجهی بدان‌ها نمی‌کنند.

وی افزود: این امر شبیه بحث‌های قرآن‌گرایی سال‌های ۵۰ تا ۵۷ است که تقریباً در تمام مساجد شهر تفسیر قرآن بود و همه تفسیر قرآن می‌گفتند. در آن سال‌ها ما رویکرد مارکسیستی به تفسیر قرآن داشتیم. آن هم محصول این دوره است. بعد از آن بود که آن جلسات تعطیل شد.

استاد جعفریان در پاسخ به این پرسش که آیا قرائت شما به نسبی‌گرایی تاریخی نمی‌انجامد؟، گفت: آیا شما به نسبت این که تفسیر قرآنی مختلفی وجود دارد، بحث نسبی‌گرایی را مطرح می‌کنید؟ ما محکومات داریم و متشابهات هم همان‌هاست که بر سر تفسیر آن‌ها اختلاف نظر است. در تاریخ نیز همین‌گونه است. ما در اصل واقعه کربلا و کلیات رویدادهای آن توافق داریم، زیرا محکم است. اما درباره بسیاری از جزئیات و نیز تحلیل‌ها اختلاف نظر داریم و این‌ها همان‌هاست که سبب نفوذ عناصر گفتمانی در تحلیل این رویداد می‌شود.

وی تصریح کرد: اصولاً باید توجه داشت پدیده‌هایی که خیلی مردمی می‌شوند و متعلق به مردم هستند، مشکل آن‌ها از این زاویه خیلی بیشتر است. من انکار نمی‌کنم، بلکه حتی تأکید نیز می‌کنم که باید تا سر حد امکان به تاریخ و منطق تحقیق در تاریخ بازگردیم و دایره محکومات را بیشتر کنیم و با به کارگیری روش‌های جدید، به اصل واقعه نزدیک شویم.

مؤلف «تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی»، با اشاره به این که کمتر کسی است که تحت تأثیر این فضاها نباشد، گفت: این نویسندگان متعلق به دوره‌های متفاوتی هستند و تحت تأثیر متون تاریخی و زمینه و زمانه خود هستند. برخی از مؤلفه‌های این گفتمان‌ها تحولات جاری سیاسی و برخی سنت‌های فکری هستند که در هر دوره ممکن است تغییر بکنند. وقتی یک نگرش مذهبی بر نگرش‌های دیگر غلبه می‌کند، معنایش این است که تأثیرش در ایجاد یک فضای گفتمانی خاص بیش از دوره‌های دیگر می‌شود.

وی در مورد تحلیل دیدگاه مرحوم استاد دکتر «سیدجعفر شهیدی» نیز گفت: مرحوم شهیدی متعلق به دهه بیست است و فکرش متعلق به آن زمان‌هاست. قبلاً هم عرض کردم که بعد از دهه بیست، افکار به گونه‌ای به دنبال سیاسی کردن مسائل تاریخی و عبرت گرفتن است و هنوز به مسئله تشکیل حکومت اسلامی نرسیده است؛ البته مرحوم شهیدی فارغ از این گونه مسائل بود.

مؤلف «تأملی در نهضت عاشورا» تأکید کرد: اما اگر به نوشته‌های ابتدایی مرحوم شهیدی در آن سال‌ها بازگردیم که تعلق خاطری هم به پدر همسرش، مرحوم «سیدغلامرضا سعیدی» داشت، می‌بینیم که او نیز به همین معنا سیاسی بود و برای او فلسطین و پاکستان مهم بود و می‌بینیم که آن روزها تاریخ و از جمله کربلا را سیاسی می‌دید.

وی افزود: البته مرحوم شهیدی بعدها تحت تأثیر «طه حسین» و اندیشه‌های مصری هم بود. شما باید ریشه افکار برخی از ایرانیان را در آثار «سید قطب» و اندیشه‌های اخوان المسلمینی مصر بیابید و تا «معالم‌الطریق» سید قطب را نخوانید، نمی‌توانید بفهمید که ریشه‌های آن‌ها کجاست.

عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران، با تأکید بر این نکته که مشکل گفتمانی ما یا به عبارتی تأثیرپذیری نویسندگان ما از فضاها حاکم، از جمله در این است که ما مانند فقه، از ابتدا درست به سند روایات تاریخی توجه نکردیم، گفت: ما اگر در تاریخ عاشورا، مانند فقه چارچوبه و منطق و علم اصول داشتیم و دلالت و سندیت روایات را بررسی می‌کردیم، شاید به این حد از افراط گفتمانی نزول نمی‌کردیم، اما در تاریخ عاشورا روش ما این نبوده است.

وی خاطر نشان کرد: روش ما در تاریخ این است که به بازسازی واقعه می‌پردازیم و این امر را نشان‌دهنده درستی یا نادرستی قضایای تاریخی می‌دانیم. اگر بتوانیم یک سازمان هم‌سازی را بسازیم، به واقع می‌رسیم. مباحث تاریخی مانند فقهیات نیست. در فقه می‌توان روایتی را کنار گذاشت و بقیه هم می‌توانند به بحث و فحص بپردازند؛ یعنی می‌توان دلیلی را نقد کرد، اما در تاریخ چنین کیفیتی وجود ندارد.

استاد جعفریان در ادامه این گفت‌وگو، با تأکید بر این نکته که مباحث تاریخی مانند فقهیات مستند نیستند، گفت: یک رویداد تاریخی - مذهبی به لحاظ تفسیر و تحلیل نه فقط تحت تأثیر نگره‌های کلامی است، بلکه متأثر از نگرش‌های کلی‌تری نیز است که به اصل دین یا مذهب مربوط می‌شود. مثلاً در باب شیعه‌شناسی جدا از مباحث ریز کلامی مانند مبحث علم امام، ما نظریات دیگری هم داریم.

وی افزود: مثلاً «سیدحسین مدرسی طباطبایی» به یک معنا شیعه را معرفی می‌کند و برخی به صورتی دیگر آن را می‌شناسند. مهم درستی یا نادرستی یکی از این نظریات نیست، بلکه مهم آن است که بر تفسیر عاشورا تأثیر می‌گذارد. مرحوم «صالحی نجف‌آبادی» متأثر از یک اندیشه ضد غالی - با تفسیر خاص او از غلو - در شناخت شیعه است و نه فقط کتاب شهید جاویدش، بلکه تمام کتاب‌هایش متأثر از این نگره است.

عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران، با اشاره به این که رد پای این امور را نه فقط در قضیه عاشورا، بلکه در مباحث کلامی و عقیدتی هم به وضوح می‌بینیم، گفت: پس ما باید ابتدا تکلیف خود را با آن جریانات فکری، چه آن‌هایی که عمده‌اند، مانند دو تلقی ما از شیعه و چه آن‌هایی که ادواری‌اند، مانند دوره‌های قاجاری و تیموری و ... مشخص کنیم.

وی تأکید کرد: در دوره ما که چند سالی است مسائل حادی در ارتباط با مسئله کربلا از سوی مراجع تقلید و برخی از متفکرین مطرح می‌شود، باز هم با گفتمان تازه‌ای روبه‌رو هستیم. شاید هم دو گفتمان متفاوت که هر دو قدرت‌مند هستند را می‌بینیم که در این ده سال اخیر، دوباره بحث‌های مربوط به شیعه‌شناسی، غلو و بحث‌هایی که راجع به عزاداری است، در حال مطرح شدن است و محصول این دوره نیز ادبیات خاص خودش را دارد.

مؤلف «تاریخ تشیع در ایران تا طلوع دولت صفوی» افزود: اما به هر حال این گفتمان‌ها هیچ‌کدام دائمی نیستند و شاید شرایط سیاسی و اجتماعی تازه‌ای مطرح شوند و ما را مجبور کنند نظریات دیگری را مطرح کنیم و بپذیریم.

استاد جعفریان در پاسخ به این پرسش که آیا درست است که مرحوم صالحی نجف آبادی قائل به نظریات «سید مرتضی» و «شیخ طوسی» و منتقد نظریه «ابن طاووس» است؟، گفت: قبلاً هم گفتم که تصویر شیعه در گذشته تاریخ یکسان نبوده است. مکتب قم با مکتب بغداد متفاوت بوده است. مکتب بغداد عقلی تر و مکتب قم حدیثی تر است. در ادوار بعدی هم تغییراتی در این نگرش‌ها پدید آمده است.

وی تصریح کرد: من به طور کلی تصورم این است که مرحوم آقای صالحی، منهای استنادی که به برخی از اقوال متکلمان کهن شیعه درباره حدود علم امام دارد، نه فقط متأثر از نگرش ضد غالی است، بلکه عمدتاً تحت تأثیر گفتمان رایج حکومت اسلامی دهه چهل است. تأثیر این مسأله بیش از هر چیزی است. عمده مستندات دیگر بهانه‌ای برای اثبات این نکته است. این جاست که ما باید تکلیفمان را با کتاب «شهید جاوید» او روشن کنیم، نه آن که در گذشته دنبال آن بگردیم.

این استاد دانشگاه در مورد زمینه و زمانه «ابن طاووس» اظهار کرد: ابن طاووس بیشتر به خاطر داستانی بودن کتاب «لهوف» اش مورد انتقاد است. نگاه او در این کتاب به دلیل آن که آن را برای مجالس روضه‌خوانی نوشته است، مقبول کسانی که تاریخی تر می‌اندیشند، نیست. این جا بیش از آن که بحث گفتمانی مطرح باشد، مباحث تاریخی و مستندگویی مطرح است. با این حال نسبت به دیگر علائق ابن طاووس باید کار بیشتری صورت گیرد.

وی افزود: باید مکتب «حله» در این دوره بیشتر شناخته شود. خود ابن طاووس هم انسان متفاوتی است و ما هم نمی‌دانیم در «حله» چه خبر بوده است. اما تا آن جا که مسأله به عالم روضه‌خوانی و خطابه و به عبارتی به هنر بیان و شعر بازمی‌گردد، اگر عقیده من را بپرسید، می‌گویم که با فرهنگ موجود عاشورایی میان عامه مردم که با کربلا به عنوان یک پدیده مذهبی - عاطفی برخورد دارند، زیاد کار نداشته باشید و تا کار به مرز شرک و انحراف نرسیده، بگذاریم مردم کار خودشان را انجام دهند و ارزش‌های عزت‌گونه کربلا را زنده نگاه دارند.

استاد جعفریان در همین خصوص خاطرنشان کرد: مثلاً «روضه‌الشهدا» یک متن ادبی راجع به عاشورا است و جای این پرسش مطرح نیست که این اثر تاریخی است و یا تاریخی نیست. مخالفت‌هایی که با این کتاب در دهه چهل شد، متأثر از فضای خردگرایانه بود. البته این مخالفت‌ها جنبه تاریخی هم داشت.

دکتر «غلامرضا ذکیانی»، مدرس فلسفه و کلام اسلامی و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، در ادامه این نشست، در قالب چند پرسش، در خصوص سخنان استاد جعفریان گفت: دیدگاه شما یک دیدگاه بیرونی است که در این دیدگاه به همه جریان‌ها و حتی خودتان هم اشاره کردید. آیا بیست سال دیگر اگر یک نفر

می‌خواهد از بیرون نگاه کند، می‌تواند بپرسد که آثار آقای جعفریان کجا قرار می‌گیرند و به کدام گفتمان تعلق دارند؟

وی افزود: پرسش دیگر این‌که آیا می‌توان مثلاً در قرن دهم یا دوازدهم کسی را یافت که به این نوع از خودآگاهی رسیده باشد و قبل از اعلام نظر خود، به تحلیل نظرات دیگران با توجه به زمینه و زمانه آنان بپردازد؟ به علاوه آیا این خودآگاهی در نگاه از بیرون، هیچ تأثیری در نگاه درونی یک مورخ دارد یا خیر؟ و به دلیل این‌که ما امری به نام تاریخ داریم و امری به نام تبیین تاریخی و فرمایش شما هم راجع به تبیینات یا جریان‌های تاریخی است که تحت تأثیر فرنگ عمومی است، آیا وقتی ما از بیرون نگاه می‌کنیم، می‌توانیم مجموعه این تبیینات را کنار هم بگذاریم و از برخورد و نسبت آن‌ها با مواد تاریخی به چیزهایی برسیم که حتی مورخان قرن سوم و چهارم هم بدان‌ها نرسیده‌اند؟

استاد جعفریان در پاسخ به این پرسش‌ها اظهار کرد: این‌که آیا در گذشته هم نگاه درجه دوم و بیرونی وجود داشته است یا نه، باید بگویم چرا، وجود داشته، اما به صورت پراکنده. مثلاً مرحوم شیخ «صدوق»، وقتی به روایات طبی می‌رسد، چنین تحلیلی را ارائه می‌دهد و با تقسیم‌بندی آن‌ها به نگاه بیرونی و پیرامونی، آن‌ها را نقد می‌کند.

وی افزود: در فقه هم به صورت موردی این اظهار نظرها را داریم، اما اسمش را نگاه بیرونی نمی‌گذارند. در واقع این نگاه بیرونی است، اما به اسم توجیه درونی مطرح می‌شود. به طور کلی باید بگویم که نگاه بیرونی، یک امر وارداتی غربی، معرفت‌شناسانه و جدید است. ما در فرهنگ گذشته خودمان معمولاً عضو یک گروه و در حال قضاوت کردن درباره دیگران هستیم. البته استثنائاتی هم داریم که از بیرون نگاه می‌کنند و بی‌طرفانه گزارش می‌کنند. مثلاً «ابوریحان بیرونی» یک استثناست که از بیرون به اندیشه‌های هندوئیسم می‌نگرد.

عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران، در مورد سؤال دوم دکتر ذکیانی گفت: به نظر من هیچ‌کس نمی‌تواند خود را از محیط پیرامونی و فضای حاکم بر آن به کلی رها کند. ما هم تحت تأثیر جامعه، محیط و عناصر متشکله فرهنگ عمومی هستیم. در عین حال چشم دیگرمان به حقیقت‌یابی تاریخی از راه روش‌های معمول پژوهش دوخته است.

وی تأکید کرد: ما دائماً میان محک‌ها و متشابهاث معلق هستیم. این درست است که حقیقتی در عالم هست، اما در عمل آن چیزی که پیاده می‌شود، ترکیبی از آن با فرهنگ عامه است که محک خود را در نهایت با مقبولیت میان مردم و تأثیرگذاری در عمل نشان می‌دهد. بررسی این امور در مباحث هرمنوتیک و معرفت‌شناسی صورت می‌گیرد که جدا از مباحث تاریخی است. یک مورخ نمی‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ

بدهد. این اشکالات، اشکالات معرفتی و فلسفی است، نه اشکال تاریخی. مورخ تنها شواهد می‌آورد، اما نمی‌تواند به این مشکلات معرفتی پاسخ قاطعی بدهد.

مؤلف «تأملی در نهضت عاشورا» در باب تلقی خویش از قیام عاشورا گفت: مسلما من هم متعلق به زمان خاص خودم هستم. در ع

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/919>

## روایت اسدالله علم از دیدگاهها و رخداد‌های ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۳ / ۰۱ / ۱۳۸۷

خلاصه: علم به سالیوان سفیر امریکا: ما تنها کشوری هستیم که پول خودمان را خرج می‌کنیم و از منافع شما دفاع می‌نماییم. البته این لازمه حیات خود ما هم هست (خاطرات علم: ۶ / ۵۰۴ - ۵۰۵). شاه: بساط آخوند رو به اضمحلال است (۴۳/۶)

### مقدمه

ششمین مجلد خاطرات اسدالله علم از تاریخ اول فروردین ماه ۵۵ آغاز شده و با تاریخ هفتم مهرماه ۱۳۵۶ خاتمه می‌یابد. این مجلد به تازگی (۲۰۰۸) توسط انتشارات Ibex با ویرایش علینقی علیخانی در امریکا منتشر شده است. پیش از این، پنج مجلد از خاطرات وی منتشر شده بود و به این ترتیب این مجموعه کامل شده است. علم در ۲۹ تیرماه برای معالجه از ایران رفت و در ۱۳ مرداد شاه از او خواست از وزارت دربار استعفا بدهد که او هم استعفا نامه اش را نوشت. ۱۵ مرداد دولت آموزگار سر کار آمد و علم نیز در فروردین سال ۵۷ در خارج از کشور مرد.

در باره خاطرات علم و ویژگی های آن بارها صحبت شده است. اهمیت این خاطرات به دلیل افشای برخی از مسائل درون دربار پهلوی و مناسبات خانوادگی میان اعضای این خاندان، دیدگاه های رسمی و غیر رسمی شاه در باره برخی از مسائل بین المللی و داخلی، و به ویژه سیستم اداره مملکت در بخشهای محدودی از مسائل عمومی و خصوصی است. همچنین و به طور ویژه اطلاع در باره افرادی که به نوعی با علم و شاه در جریان بوده اند، دیدگاه های خاص علم و شاه در باره اسرائیل و کشورهای عربی، مداخله های غیر رسمی شاه در امور بین المللی، هراج کردن پول مملکت با پرداخت آن به این کشور و آن کشور، تعیین حقوق برای بیشتر شاهزاده های ورشکسته عالم و بسیاری از مسائل خصوصی دیگر، از مسائلی است که در خاطرات علم به عنوان مسائل جاری و پیش پا افتاده مورد توجه قرار گرفته است.

آنچه از متن این کتاب می توان استشمام کرد، نوعی نگره استبدادگرایانه ای است که تمام امور کشور را به زیر سلطه خود می بیند، مردم را انسان های بی مقداری می داند که چون شکمشان به زعم او سیر است، برای چه باید شورش کنند. به باور او مخالفان او که آنها هم تحریک شده خارجی هستند تنها یک مشت «عن تلکتوئل» (کذا) هستند که گویا ارث پدرشان را می خواهند و البته به زعم شاه هیچ گهی نمی توانند بخورند. تصویر شاه در این خاطرات، مردی است همه چیز دان که کمترین ارزش و اعتباری برای مجلس و نخست وزیر و دیگران قائل نیست. از کوچکترین انتقادی ولو از سوی علم باشد، رنجیده می شود. از مقالاتی که مطبوعات خارجی در باره اوضاع انفجار آمیز ایران انتشار می دهند بر می آشوبد و پشت هر نوع مخالفتی از صغیر و کبیر دست خارجی را در کار می بیند. با این حال، او کمترین تردیدی ندارد که هیچ خطری او را تهدید نمی کند. مخالفت روحانیون از نظر علم، حکایت چند آخوند شیشو است و از نظر شاه آخوندی رو به اضمحلال و نابودی است.

درست هنگامی که در دنیای مدرن، رابطه یک سیاستمدار با یک روسپی سروصدا ایجاد کرده و آنان را تحت فشارهای فراوان قرار می دهد، علم با کمال وقاحت در این کتاب شرحی عریض و طویل در باره فساد و فحشای موجود در دربار ارائه می دهد. شاه حتی به یک دختر امریکایی که در یک خانواده امریکایی در شیراز زندگی می کند چشم طمع دارد و علم او را از بازتاب بد هر نوع اتفاقی در این باره برحذر می دارد. بارها از فرانسه و ایرلند پروازهای مخصوص برای این کار انجام می شود و علم نه فقط شرحی از اعمال خود بلکه از شاه و ولیعهد را هم به وضوح گزارش می کند. آنچه در این باره در این گزارش به نقل از خاطرات علم آورده ایم و البته مجلدات پیشین هم از این دست داشت، بسیار اندک است و در عین حال از بابت نقل آنها عذرخواهی می کنیم.

بدون تردید در میان خاطراتی که تاکنون از درباریان چاپ شده و احتمال می رود که حجم بیشماری از آنها در سالهای آینده چاپ شود، تاکنون خاطرات علم به لحاظ نزدیکی آن به شاه دست کم با خاطرات فردوست برابری می کند. با این تفاوت که این خاطرات پیش از انقلاب و آن یکی پس از انقلاب نوشته شده است. به علاوه، ورود علم در زندگی خصوصی شاه بعدی از این خاطرات است که حجم بالایی اطلاعات موجود در این کتاب را به خود اختصاص داده است.

نویسنده این سطور، به قصد تفنن مروری بر این کتاب کرده و مطالبی یادداشت نمود که خدمت دوستداران عرضه خواهد شد، در عین حال بر این باور است که باید این کتاب چندین بار خوانده شده و ظرائف و دقائق آن در شناخت دولت شاهنشاهی آن هم درست در سالی که در ظاهر سالی با ثبات اما در باطن سالی پرتلاطم



برای رژیم پهلوی بود، مورد تأمل قرار گیرد. بی تردید در این زمینه کاری صورت نگرفته و غالب آنچه نوشته شده همراه حب و بغض بوده است.

باز هم باید از این که برخی از مسائل خصوصی موجود در این کتاب را به اشارت می آورم عذر خواهی کنم. اما باید گفت وقتی منتشر شد، و آن در هم در ارتباط با کسی است که ۳۷ سال بر این کشور حکمرانی کرده، دیگر نمی توان عنوان خصوصی روی آن گذاشت. حقیقت حیفم آمد خوانندگانی را که عجلتا دسترسی به کتاب ندارند از این نکته در غفلت گذارم که حاکمان ایران بزرگ و باستانی ما دقیقا یک مشت افراد فاسد روسپی باز، بی سواد، خودخواه و متکبر بوده و اطرافیان آنان نیز یک مشت چاپلوس و مجیزگو مانند علم بوده اند که صبح و شام در وصف شاه تعابیر شگفت به کار برده و آن قدر در چاپلوسی جلو می رود که شاه را دست کم در دو جای این مجلد، با پیامبر (ص) مصداق آیه انک لعلی خلق عظیم می داند. (ص ۲۰۶). به هر روی آنچه در ذیل آمده گزیده هایی است که گهگاه توضیحی هم پیش یا پس از آنها درج شده است. کتاب مع الاسف بدون فهرست اعلام منتشر شده و از این بابت استفاده از آن محدود شده است.

شاه باید به امریکائی ها، درس مملکت داری بیاموزد!

از نکات برجسته کتاب که عموما شرح دیدارهای علم به صورت روزانه با شاه و گزارش دیدارها و نامه ها و اظهار نظرها و مقالات خارجی در باره ایران است، انعکاس ستایشها و تمجیدهای شگفت غریبها نسبت به شاه است. ستایشهایی که تنها به قصد تحمیق شاه و درباریان می تواند باشد. راکفلر در پنجم فروردین در ایران است و اظهار می دارد: کارهای ما خیلی بطئی است. من [علم] گفتم: بر عکس کارهای ما خیلی سریع است. گفت: شاهنشاه ایران را یکی دو سال به آمریکا ببریم که مملکت داری به ما بیاموزد. (ص ۲۳). کسینجر هم همین رویه را در پیش گرفته و به علم گفته است: من خیال می کردم پرکارترین سیاستمدار باشم ولی شاهنشاه ایران جلو زده اند. [علم می افزاید] مقداری زیادی از عظمت و بزرگی شاهنشاه تعریف کرد و گفت: در دنیای امروز از ایشان بزرگتر نداریم (ص ۱۸۹). باز [همین کسینجر] مقدار زیادی از روشن بینی شاهنشاه تمجید کرد و گفت: اگر وجود ایشان نبود در این منطقه از دنیا با وضع عجیبی سروکار داشتیم (۱۹۰). سناتور برچ بی هم که به ایران آمده بود به علم مطالبی گفته بود که او اینچنین برای شاه نقل کرد: به تفصیل عرض کردم که چه اندازه مفتون عظمت شاهنشاه شده بود و می گفت: چنین لیدری در جهان امروز نیست (ص ۲۳۶). این تعریف و تمجیدها سبب شده بود که شاه مرتب تأکید کند که اروپایی ها تنبل و بیکاره شده اند. علم ضمن قضیه ای نقل می کند که: فرمودند: ... درد آنها تنبلی و بیکارگی است و به این صورتها هم اصلاح پذیر نیست. درست هم می فرمایند (ص ۲۶۶). غرور و نخوت شاه به حدی بالا بود که علم با همه ابراز ارادت

می نویسد: دعا کردم که این مرد بزرگ و بی نظیر و دنیایی را خودت از شر نخوت و غرور حفظ بفرما! (ص ۵۱۳).

بخش قابل ملاحظه ای از کتاب ستایشهای علم نسبت به شاه در مقام یک فدایی است. از این قبیل عبارات که خواهد آمد، فراوان در فراوان در کتاب آمده است: کنار دریا که دراز می کشند، بچه ها سرو صدا می کنند، سگها صدا می کنند و شاهنشاه کوچکترین عکس العملی نشان نمی دهند. تبارک الله از این عظمت و سعه صدر (ص ۲۹).

تعارض میان شاه و شهبانو در زمینه مسائل خانوادگی تا روشنفکری بارها در این کتاب منعکس شده است. وقتی سخن از تربیت ولیعهد است می نویسد: من می ترسم کم کم افکار لیبرالیسم بی مأخذ علیا حضرت شهبانو بچه را از همه چیز بترساند که جرئت تصمیم گرفتن در هیچ چیز را نداشته باشد (ص ۳۵).

شاه: بساط آخوندی رو به اضمحلال است

جسته گریخته در چند نوبت مسائلی در ارتباط با روحانیت هست که مسلما برای نگارش موضع شاه نسبت به روحانیون در ایران و عراق بسیار جالب و خواندنی است. برخی از آنها مربوط به درخواست های آیت الله خویی برای حمایت از حوزه نجف برابر فشارهای رژیم بعثی است: عرض کردم آیت الله خویی از نجف اشرف پیغام داده است شاهنشاه ترتیبی بفرمایید که حوزه علمیه نجف باقی بماند. فرمودند اقداماتی کرده و می کنم و لی فکر نمی کنم عراقی ها زیر بار بروند. اصولا در دنیا بساط آخوند رو به اضمحلال است. (ص ۴۳).

پس از آن علم صحبت با شاه را ادامه داده و راه حل را در آن می داند که: اصل کار نباید از دست برود و باید واقعا آخوندهایی با تقوی تربیت شوند و تحویل جامعه گردند. فرمودند: به دولت گفته ام در مشهد و شیراز بساط صحیحی راه بیندازند. قم هم که کرکر خواهد کرد. (ص ۴۴). شاه به کمترین خواسته روحانیون و حتی کسانی که فکر می کردند نفوذی در او دارند اعتنایی نداشت. علم می نویسد: عرض کردم شریعتمداری از قم عرض می کند سهمیه حج امسال کم تعیین شده است. اگر قرار باشد بعد اضافه شود مقرر فرمایند همین حالا بشود که کار صورت بازار سیاه پیدا کرده است. فرمودند به هیچ وجه، مخصوصا به دولت بگو سهمیه را زیاد نکنند (ص ۵۲۵). البته شاه این اندازه توجه داشت که باید به آخوندهای کرد که مردمان وطن پرستی هستند از طریق اوقاف کمک کند (ص ۵۲۹).

علم در تاریخ ۵۵/۱/۳۱ از شخصی به نام احسان الله استخری معلم علوم دینی ولیعهد یاد می کند که به عتبات مشرف شده بوده و از قول آیت الله خویی گفته است: ایشان استدعا دارند سفیر شاهنشاه در بغداد عنایت بیشتری نسبت به ایشان داشته باشند. شاهنشاه تلخ خنده‌ای کردند و فرمودند: این آقایان که همیشه از سفیر من فاصله می گرفتند (ص ۵۶). این زمان اوج فشارهای رژیم بعثی به حوزه نجف بود، زیرا پس از توافق با ایران اطمینان داشته که شاه مانند گذشته در این زمینه مداخله نخواهد کرد. صد البته که امام خمینی در این زمینه ها هیچ اعتمادی به دستگاه پهلوی نداشت. علم می گوید که یکبار هم آیت الله خویی توسط یکی از محارم خود از نجف پیام داده بود - و به احتمال قوی این شخص در رساندن پیام و تحریف آن نقش ایفا کرده بود - که شاهنشاه ترتیبی بفرمایند که وضع آنها محفوظ بماند. در این پیام، پیام رسان از آقای خمینی گلایه کرده بود که روزگار را بر ما تنگ کرده است [در اینجا مصحح کتاب آقای عالیخانی، جمله را در کروشه افزوده اند به این عبارت «به کمک مقامات عراقی» یعنی این که پیام رسان گفته است که آقای خمینی به کمک مقامات عراقی چنین وضعی را پدید آورده است در حالی که در اصل خبر علم چنین جمله ای نیست. این نشان از عدم صداقت عالیخانی دارد. به هر روی علم از قول شاه در واکنش به آن پیام چنین نقل می کند: شاهنشاه فرمودند: این حرفها را را به گوش آیت الله خوانساری برسانید. اما راستی این آیت الله خوانساری هم پر و پای قرصی ندارد. چرا آن جزوه را علیه مارکسیستهای اسلامی نداد؟ عرض کردم: آخوند در هر مقام که باشد به تنها چیزی که فکر می کند فقط و فقط دکانش است (ص ۱۵۶). شاه در جای دیگر هم نگرانی خود را از عدم موضع گیری علما در برابر مارکسیستهای اسلامی یادآور می شود. علم می نویسد: بعد فرمودند: این آخوند پدر ... که جرأت نمی کند بگوید مارکسیست با اسلام حکم آتش و آب را دارد، آخر به چه درد می خورد؟ راستی چرا اینها جرأت نمی کنند چنین اعلامیه‌ای بدهند؟ این آیت الله خوانساری چه قدر ما را معطل کرد و چیزی نگفت؟ (ص ۴۵۰).

شاه و هراس از گسترش حجاب

پدیده حجاب و چادر اسدالله علم را گرفتار هراس کرده است. او در بازگشت از شیراز به شاه می گوید: چیزی که دیروز خیلی باعث تعجب من در دانشگاه پهلوی شد مشاهده زیادی دختر چادر به سر بود. وقتی که غلام رئیس دانشگاه بودم، دختر چادر به سر را مسخره می کردیم. یک نفر هم برای نمونه پیدا نمی شد. یعنی آن را برای خود یک تحقیر حساب می کردند و حالا دهها دختر چادری حتی در سالن سخنرانی دیدیم. اظهار نظر شاه جالب است. زمانی که علم می گوید: فرهنگ مهر (رئیس دانشگاه پهلوی که زرتشتی است) از ترس چماق تکفیر آخوندها بیشتر از مسلمانان احتیاط می کند، از قول شاه نقل می کند: فرمودند: دیگر آخوندی نیست. عرض کردم. روحیه آخوندی هنوز هست (ص ۶۴). گسترش حجاب در مراکز آموزشی شاه

را به شدت نگران کرده بود. علم در ۵۶/۳/۸ می‌نویسد: فرمودند: پریروز که به جنوب شهر به محل فروشگاههای زنجیره‌ای رفته بودم، هزاران زن چادر به سر پدر سوخته دیدم. عرض کردم. نفوذ آخوند پدر ... که بدان اشاره می‌شود همین است. عرض کردم: پریروز در خانه ما عروسی بود. داخل مهمانهای نوکرها، چند تا خانم مقنعه به سر دیدم. به شوخی از یکی پرسیدم: آیا رقص شکم این رقاصه را جلو مردها تصویب می‌کند؟ چیزی نگفت و خجالت کشید (ص ۴۵۰).

یک حکایت جالب که شاه در باره دیدار مادرش با آیت الله کاشانی نقل می‌کند و تازه است و در عین حال کینه شاه را هم نسبت به آیت الله کاشانی نشان می‌دهد: در زمان مصدق، مادرم بدون اجازه من برای این که شاید بتواند کاری بکند، در یک مکانی با آیت الله کاشانی ملاقات کرده بود. وقتی که مردکه به اتاق وارد شده بود قهرا مادرم نشسته بود. به او پرخاش کرده بود که خانم بلند شو، بلند شو، تو باید پیش پای من بلند شوی. (ص ۶۸ - ۶۹).

اعتماد به اسرائیلی‌ها

در سراسر کتاب این خط علم دنبال می‌شود که اسرائیلی‌ها چون باهوش‌ترین مردم در عرصه سیاسی به خصوص در امریکا هستند باید از امکانات تبلیغی و ارتباطی آن برای پیشبرد کارها استفاده کنیم. یادداشت‌های مربوط به این خط و ربط، یک مقاله مستقل می‌شود: سر شام نرفتم. بودجه مرکز پژوهشهای تبلیغاتی در امریکا را که با اسرائیلیها عمل می‌کنیم تنظیم کردم... شاه بودجه مرکز تبلیغات سری را که با اسرائیلیها داریم تصویب فرمودند (ص ۳۹).

سفیر اسرائیل از علم دعوت می‌کند که به اسرائیل سفر کند. اما او از این که این اقدام علنی باشد، در هراس است و سفیر می‌گوید: مگر نخست وزیر ما به این جا نمی‌آید؟ تو را هم طوری می‌بریم که هیچ کس نفهمد (ص ۵۹).

اسرائیلیها که بر آن بودند تا نمایندگی کامل شاهنشاهی را در امریکا عهده دار باشند از این که اردشیر زاهدی زیر بار آنها نمی‌رفت، مرتب گلایه می‌کردند. آنان او را متهم به طرفداری از عربها می‌کردند (ص ۱۱۳). عاقبت هم شاه را وادار کردند تا به او بنویسد تا از اسرائیلی‌ها برای لابی‌گری استفاده کند و چند تن آنها را در اطراف خود داشته باشد. علم در باره شاه می‌نویسد: امر فرمودند به اردشیر زاهدی بنویسم و یادآوری کنم که باید با اسرائیلیها تماس داشته باشد (۲۵۲). نظر علم که شاه نیز پای بند آن است، این است که اسرائیلیها اطلاعات دقیقی دارند (ص ۲۵۵).

سفیر اسرائیل برای علم توضیح داده بود که «مهمانی دادن به سناتورها یا خاویار دادن و این حرفها موضوع را حل نمی‌کند» باید لابی فعال داشت. (ص ۲۳۶، ۲۴۷).

به رغم روابط خوب ایران با عربستان که در سایه نفوذ امریکا پدید آمد بوده دو طرف نسبت به هم یکسره کینه داشتند. علم از صدر اعظم اتریش نقل می‌کند که وقتی از کشورهای عربی بازدید کرده بود: به نماینده ما گفته بود ترس اعراب از ایران بیش از اسرائیل است (ص ۸۲).

شاه در مصاحبه با روزنامه عکاظ چاپ عربستان از شیعه به عنوان یک مسأله سیاسی یاد کرده بود که مورد اعتراض علم واقع شده و علم به او می‌گوید که شما شاه یک کشور شیعه هستید. شاه راضی می‌شود این عبارت را بردارد اما از این که روی شیعه تأکید بیشتری بکند، خودداری می‌ورزد (ص ۱۲۱).

شاه پیغام می‌دهد که به سفیر امریکا بگو: عربستان پنجاه و یکمین ایالت خود شماست (ص ۱۲۷).

اعتماد علم و شاه به اسرائیلیها با بازی‌هایی که آنان در می‌آوردند، هر روز تقویت می‌شد. موشه دایان به اذعان خود علم دوست بیست ساله او بود (ص ۵۱۷). به هر حال اعتماد دربار پهلوی به اسرائیلیها زیاد بود و علم زیاده‌تر از همه. روزی که سه نفر مستشار امریکایی را در ایران ترور کردند، اسرائیلیها از قبل احتمال آن راداده بودند. علم می‌نویسد: به ما اطلاع داده بودند که منتظر چنین قضیه‌ای باشید و ترور چند نفر امریکایی در ایران صورت خواهد گرفت. من از کار آنها حظ کردم (ص ۲۱۳). بنابر این کار تبلیغاتی مشترک ایران و اسرائیل باز هم تقویت می‌شود: دکتر منوچهر گودرزی گزارش کار مشترک تبلیغات ایران و اسرائیل را آورد که بشنوم (ص ۲۱۷). علم در جایی می‌نویسد: گودرزی رابط ما با اسرائیلیها بود ولی وزیر اطلاعات و هیچ کس از این مسأله خبر ندارد (ص ۲۹۰).

درباریان زیاده‌خواه

هوا و هوس درباریان در اوج و شاه نیز معمولا با سعه صدر - به قول علم - با آنها برخورد می‌کرد. اما پررویی اعضای خانواده به حدی بود که علم می‌نویسد: دستخطی فرموده اند که بسیار تاریخی است و واقعا نشان می‌دهد که شاهنشاه از دست هوی و هوس این بستگان چه قدر ناراحت هستند (ص ۱۵۵). مسخره بازی در دربار با درست کردن مؤسسات وقفی که تنها در صورت ظاهر و برای چپاول بیشتر بود به حدی بالا گرفت که شاه عصبانی شد و گفت: به خواهر بنویس، خانم جان ... شما که عقب پول می‌گردید و می‌خواهید من شما را واسطه معاملات قرار بدهم چرا اموال خودتان را وقف می‌کنید؟ خیال می‌کنید می‌توان مردم ایران را گول زد؟ (ص ۲۷۴). یک جای دیگر هم شاه از حس زمین خواری برخی از نزدیکانش یاد می‌کند از جمله

دکتر ایادی که پزشک شاه و بهایی بود: بعد فرمودند: راستی اینها که این همه حرص زمین می‌زنند مثل دکتر ایادی و مثل سگ هم زندگی می‌کنند. معنی این کار را نمی‌فهمم. ایادی هر جا ببینی زمین دارد و همین طور انداخته و دست نمی‌زند. ... عرض کردم: مسأله ایادی را غلام مطالعه کرده‌ام. فکر می‌کنم وقف امور بهایی‌ها بعد از مرگ خودش می‌کند... شاهنشاه مثل این که یک دفعه مثل این که توجه فرمایند فرمودند: درست می‌گویی (ص ۳۵۴). شاه نسبت به مخارج درباریان با اغماض عمل می‌کرد اما آنان با بیشر می‌پیش می‌رفتند به حدی که صدای شاه را درآوردند. علم می‌نویسد: همه کس از من همه چیز می‌خواهد. مخصوصاً اقوام نزدیک و اگر یکی را ندهم به نظر آنها دنیا خراب می‌شود. یکی آخر فکر مرا نمی‌کند که با این همه زحمتی که به من می‌دهند اگر از بین رفتم، دیگر اینها چه گهی هستند (ص ۴۱۶). علم می‌نویسد: بعد راجع به والا حضرت شهنواز عرایضی کردم که پول زیاد می‌خواهند. به شوهر ایشان خیلی فحش دادند. فرمودند: تمام تقصیر این پسره ک... است. (ص ۴۶۰).

علم در باره مخارج درباری‌ها و دست و دل‌بازی شاه یاد می‌کند. مثلاً در مورد مسافرت هر سه ماه سرکار خانم فریده دیبا به مشهد برای غبارروبی و کرایه یک هواپیمای دربست به حساب دربار؛ و اما واکنش شاه: اعلی حضرت همایونی که ما شاء الله دریا دل است، می‌خندیدند. من هم می‌خندیدم (ص ۱۵۸). سپس از نظر فرح یاد می‌کند که گفته اند می‌شود در امور دربار صرفه جویی کرد و مثلاً: شراب که سرناهار باز می‌کنند از مهمان بپرسند که می‌خورد یا نمی‌خورد، بعد بریزد. مخصوصاً در مهمانی عربها که شرابخور نیستند. (۱۵۸). در جای دیگری هم از اصرار فرح در باره صرفه جویی در دربار یاد می‌کند اما علم می‌افزاید که به شاه گفتم: اگر بر اصل صرفه جویی است یک هزارم تخفیف در کتراتهای بی ربطی که به ده برابر قیمت به .... غیره و غیره می‌دهیم (اینها را حسب الامر علیا حضرت شهبانو می‌دهیم) مهمانی‌های ده سال و پول گل صد سال دربار را تأمین می‌کند. شاهنشاه خندیدند (ص ۱۹۸).

#### دربار و روسپی‌گری

تمام تفریح شاه و علم، شکار کردن دختران ایرانی و فرنگی از هر نوع است. این وظیفه جناب علم بوده است تا در مقام ریاست دربار، برای گردش روزانه شاه و سائل لازم را در حد رئیس روسپی‌خانه فراهم کند و در این باره البته که هیچ کوتاهی نمی‌کند. او هیچ شرمی از این که برنامه‌های گسترده خود را برای گذراندن وقت و بی وقت با انواع و اقسام دختران ایرانی و فرنگی بیان کند ندارد. نمونه‌هایی را فقط نقل می‌کنیم:

به جای آن که به دفتر بروم یک دختر خانم امریکایی را ملاقات کردم و دو ساعتی را گذراندم. بسیار خجل بودم که از وقتم دزیده‌ام و بیچاره مردم معطل اند که مرا ببینند. چه باید کرد؟ نفس عماره (کذا) است و گاه مسلط. (ص ۳۴). [خطاب به شاه] یک میهمانی برایم رسیده است که عکسش همراه است. ملاحظه فرمودند و چون شاهنشاه شیفته لب ... هستند فرمودند بعد از ظهر باید او را قطعاً ببینم (ص ۴۲).

و یکی از لطائف در باره یک فاحشه سوئدی است که چغاله خورده است و قی و ... گرفته و قرار است شاه یک هفته خود را در کیش با او صرف کند، اما از بد اقبالی مشکلی برای دختر پیش آمده است که اگر شاه به کیش برود تنها وقت را تلف خواهد کرد! مدتی شاهنشاه راه رفتند و فکر کردند که چه کنیم؟ کس دیگری هم بفرستیم یا اصولاً نرویم؟ (ص ۴۸).

حکایت تکراری علم در سراسر کتاب این است: من گردش رفتم. با یک دختر ایرانی، به نظرم وقت تلف کردم! (ص ۷۰). بعد از ظهر هم دو سه ساعتی با یک دختر خانم ایرانی گذراندم که بسیار خوب بود (ص ۷۶). بعد از ظهر یک دختر ایرانی را دیدم که خیلی اعلا بود (ص ۸۴). و در تمام این احوال وضعیت شاه نیز چنین است آن جا که می نویسند: در شیراز به استراحت گذشت و شاهنشاه هم تنها نبودند (ص ۸۶ و ۸۷). من امشب در اصفهان تنها هستم ولی شاهنشاه تنها نیستند (ص ۹۱). به جای آن که به دفترم بروم به دیدن یک دختر انگلیسی رفتم که از هر جهت بسیار مطلوب بود (ص ۹۲). بعد یک دختر آلمانی را دیدم که بسیار خوب بود (ص ۱۱۶). بعد از ظهر هم یک دختر خانم ایرانی دیدم و خوش گذشت (ص ۱۱۹). بعد از ظهر تمام کار کردم فقط یک ساعتی با یک دختر خانم ایرانی گذراندم (ص ۱۳۸). و برای شاه هم یکسره در تلاش بود: با وصف آن که بسیار خسته بودم، سر شام رفتم، چون می بایست در مور یک دختر خانم گزارشی عرض کنم (ص ۱۳۹). پس از شرفیابی حضور ولیعهد و شهبانو، با یک دختر ایرانی بسیار خوش گذراندم (ص ۱۴۳). بعد از ظهر من یک دختر خانم لهستانی را دیدم که بسیار تعریف داشت (ص ۱۴۹). وقتی شاهنشاه حرکت فرمودند به دختر خانم ایرانی که دوستش دارم تلفن کردم پیش من بیاید و دو ساعتی با فراغت کامل با او بودم (ص ۱۵۶). و موارد دیگر (۱۶۰، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۶ (دو ساعتی با دختر خانم انگلیسی گذراندم)، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۳۴ (بعد از ظهر با یک دختر خانم ایرانی تازه قرار ملاقاتی داشتم)، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۶۸ (شاهنشاه به گردش تشریف بردند و من هم با یک دختر فرانسوی ملاقات کردم و دو ساعتی گذراندم. بد نبود)، ۲۸۲، ۳۵۲، ۳۷۹، ۴۰۳، ۴۴۲، ۴۵۱، (دختر ایرلندی)، ۴۷۹.

البته همان طور که در ص ۱۵۶ کتاب خاطرات علم آمده، عربها شرابخوار نبودند اما جناب علم کمال عنایت را برای در اختیار گذاشتن دختران ایرانی برای آنها داشت. زمانی که سلطان قابوس آمد و رفت شاه از علم

پرسید: در این دو شبه خوش گذرانی چه کرد؟ عرض کردم: هر شبی چهار پنج خانم در اختیارش بود (در خارج کاخ) اما چه کرد نمی‌دانم. فرمودند: تازه داماد احیانا ناخوش نشود. عرض کردم: خیر دخترهای ایرانی تمیز شده‌اند و او هم خیلی آنها را دوست دارد (ص ۱۶۷). این رویه ای روزانه خود شاه هم بود. به خصوص وقتی رفاصه‌ها را برای او می‌آوردند آن وقت بود که به قول علم: از بعضی از رفاصه‌های امشب هم خوششان آمده بود. فرمودند در باره آنها تحقیقاتی بکنم (ص ۱۷۳). همان جا، یعنی سه سطر بعد از آن، علم که وقاحت و مجیرگویی را به حد اعلا رسانده، می‌افزاید: خداوند به او دل شیر و حوصله پیامبری داده است (ص ۱۷۳). علم به فکر ولیعهد هم بود و ترجیحا می‌گفت: فعلا اگر ایشان به چنگ دختر ایرانی بیافتد ممکن است احساساتی بشوند و کار مشکل بشود. بهتر است دخترهای اروپایی را برایشان راه بیندازیم. فرمودند: صحیح است. همین کار را بکنید (ص ۱۸۲). در جای دیگری: بعد رفتم یک دختر خانم انگلیسی را برای والاحضرت همایونی (ولیعهد) دیدم. بعد نبود. (ص ۳۶۰). باز می‌نویسد: حال که والاحضرت شروع به دختر بازی کردند، باید ترتیبی داد که خیلی معتدل باشند (ص ۳۹۵). شاه هم از دختران اروپایی‌ها، بیشتر راضی بود: شاهنشاه از هدیه ای که من از فرانسه با خود آورده بودم و دیشب در حضورشان بود، تعریف فرمودند (ص ۱۸۷). شاهنشاه تلفن فرمودند و سراغ دختری را گرفتند. من بسیار خجل شدم که نتوانستم توضیح عرض کنم (ص ۲۱۲). اما ایمان شاه از نظر علم: صبح شرفیاب شدم. به محض زیارت شاهنشاه فرمودند: حیف و صد حیف که این مهمان دیشبی خیلی عالی است. عرض کردم: چرا حیف؟ فرمودند: آخر ایام قتل پیش می‌آید و دیگر نمی‌توان استفاده کرد... عرض کردم: خداوند به اعلیحضرت سلامتی و طول عمر بدهد با این عقیده خالصی که دارید (ص ۲۴۲). قرائن بسیار حاکی است که هر کجا علم عبارت «شاهنشاه به گردش تشریف بردند» را بکار برده کنایه از همین امور جاریه و معموله است. علم می‌نویسد: فرمودند: گردش بعد از ظهر حاضر است؟ عرض کردم، همان طور که دیروز امر فرمودید ترتیب آن داده شده است (ص ۲۶۱). و جای دیگر وقتی شاه افراط در گردش می‌کند، علم چنین توصیه می‌کند: وقتی مرخص می‌شدم فرمودند: ناهار در سد فرحناز حاضر باشد. ترتیب گردش را در آن جا بده. من خندیدم و عرض کردم: سه روز متوالی است گردش تشریف می‌برید. بریا سلامتی وجود مبارک خوب نیست (ص ۳۳۸). بار دیگر که شاه از علم می‌خواهد ترتیب امور گردش را بدهد علم می‌گوید: عرض کردم غلام موافق نیستم. (چون دیروز هم تشریف برده بودند) خندیدند. فرمودند: آخر کاری ندارم. بنشینم مگس بپرانم؟ (ص ۵۱۷). در حالی که در دنیا فهمیدن رابطه یک سیاستمدار با یک روسپی سروصدا ایجاد می‌کند، علم با بی‌شرمی جزئیات کارهای خود و شاه را گزارش می‌کند. یکبار اشاره می‌کند آن دختر فرانسوی که چندی قبل سراغش را گرفتید «امشب که آن جا تشریف می‌برید با دامن گشاده منتظر ورود مقدم مبارک است». بعد اظهار نظر می‌کند که خیلی هم چنگی به دل نمی‌زند... دهنش



گشاد و پای ساقهای بسیار کلفت و بی ریختی داشت... (ص ۴۵۳). و شاه که مداوم و مرتب در پی این امور است: در فرودگاه از من سؤال فرمودند: تکلیف گردش فردا بعد از ظهر چیست؟ عرض کردم دست خالی نیستم... یک نفر هم زیادی داریم که غلام فکر کردم در اختیار والا حضرت همایونی (ولیعهد) بگذاریم (ص ۴۵۶). این عوض کردن دختر به حدی به افراط گراییده بود که شاه آن را دیوانگی خواند. این درست وقتی بود که میان شاه و علم سخن از شمس پهلوی به میان آمد که گاه با ده بیست سگ و گربه از این کشور به آن کشور می‌رود. وقتی گفته شد که کار او نوعی یوانگی است، شاه اینجا را دیگر انصاف به خرج داد و به قول علم: ولی شاهنشاه آن قدر آقا و انسان و و با انصاف است که فرمودند: ما این قدر دختر عوض می‌کنیم دیوانگی نیست؟ آن هم یک نوع آن است (ص ۵۳۱).

فرح: مردم از ما خسته شده‌اند

فرح به رغم همه بساطی که خود و اطرافیانش برپا کرده بودند، به عنوان یک فرد لیبرال و منتقد شاه شناخته می‌شد. بیشتر از آن روی که تلاش می‌کرد خود را یک شخص فرهنگی نشان دهد. در این زمینه، یعنی خرید تابلو و جواهرات و دیگر امور آن هم غالباً از فرانسه با سفرهای آنچنانی نهایت و لخرجی را داشت. اما به هر روی نق زدنهای وی به عنوان نوعی روشنفکری در دربار تلقی می‌شد.

زمانی که شاه در بازدید از طرح توسعه اطراف حرم امام رضا علیه السلام در مشهد، دستور تخریب دو مدرسه علمیه را می‌دهد. فرح روز بعد از آنجا دیدن کرده و می‌گوید: خراب کردن این جا جنایت است و بسیار حیف است (ص ۱۱۰). علم خدا را شکر می‌کند که کار مهمی جز امور هنری در اختیار فرح نیست: اگر کارهای کشوری بود چه می‌شد؟ (ص ۱۳۱)

انتقادهای فرح کمابیش ادامه داشته است. برای مثال این مورد: ۵۵/۳/۳۱: قبل از حرکت که در باغ کاخ مرمر رامسر بودیم که ساعت ۱۱ شاهنشاه به هتل تشریف ببرند و آنها را بردارند علیا حضرت شهبانو غفلتا فرمودند که به نظر من مردم از ما خسته شده‌اند و دیگر احساس نمی‌کنم که با حرارت و عشق دست می‌زنند. خیلی باعث تجب شد. شاهنشاه فرمودند: من که چنین احساسی نمی‌کنم... من دیدم شاهنشاه خیلی ناراحت شدند (۱۵۹). جالب است که خود علم در ۵۵/۷/۵ می‌نویسد: امروز در رکاب مبارک همایونی به همدان آمدم... تقریباً آدم فقیر در بین مستقبلین ندیدیم (ص ۲۶۲). وی این نکته را شاهد بر آن گرفته است که در همدان تقریباً فقیر وجود ندارد. علم بر این باور بود که نارضایتی در میان مردم اصلاً معنا ندارد زیرا: کشاورز و کارگر که فوق العاده راضی است و بورژوا و عمله و غیره هم که به پول رسیده‌اند. احیاناً می‌ماند چند «عن تلکتوتل» (کذا) می‌خواهد راضی باشد می‌خواهد نباشد. اهمیتی ندارد. این پدر سوخته (یعنی همین عن تلکتوتل) هم

ارث پدرش را مگر مطالبه کند و گرنه بهداشت و تحصیل رایگان که دارد دیگر چه گهی می خورد؟ (ص ۳۴۲). یک نکته روشن است. علم به برخی از به قول خودش اشکال تراشی های جزئی توجه دارد که شاه به این مقدار هم توجه ندارد. با این حال از فهم این که مشکل از کجاست در مانده شده اند. علم اظهار می دارد: به عرض رساندم که گرفتاری این است که ممکن است دشمن به خطوط داخلی ما رخنه کرده باشد. یعنی این عدم رضایت بی جهت مردم که دستی دستی تراشیده ایم جز رخنه دشمن به صفوف داخلی ما نیست. (ص ۳۸۸) علم اشکالات را به دولت بر می گرداند و اشاره اش به هویدا و اطرافیان اوست. وی از شاه می خواهد: این پدر سوخته ها را به عنوان خائن یا بی لیاقت به زندان بیندازید که مردم لاقط نفسی بکشند (ص ۳۸۸). این همان سیاستی بود که شاه دنبال کرد، اما زمانی که دیگر دیر شده بود. در ۵۶/۲/۲۹ شاه از این که مخبر یکی از روزنامه ها نوشته بود که «اوضاع ایران قابل انفجار است» به شدت خشمگین شده بود (ص ۴۳۷).

در سال ۵۵ شماری از اعضای باقی مانده گروه های کمونیستی و مجاهدین خلق در خیابان ها و طی درگیری با ساواک کشته شدند که اطلاعات اندکی از آنها در این خاطرات انعکاس یافته است. برای شناخت دیدگاه شاه در این باره این مورد جالب است: قدری راجع به تروریستها صحبت کردیم. گفت: باید دید ریشه آن کجاست. گفتم: معلوم است که از خارج می باشد. گفت عدم رضایت و احساسات افراد را هم باید حساب کرد. ... فرمودند: مسأله تروریستها البته یک مسأله خارجی است و الا چطور ممکن است عملیات و تبلیغات آنها در همه ساعات و همه روزه و همه ماه در یک ساعت معین به این صورت هماهنگ در دنیا علیه ما باشد؟ (ص ۱۲۹ - ۱۳۰). جالب است که همان موقع به شاه خبر رسیده بود که یک گروه بان وظیفه گفته است: چرا ما باید این مردمان شجاع را تروریست بنامیم؟ (ص ۱۳۳)

نسبت دادن همه مخالفتها به خارجی ها، آسانترین تحلیل و ناشی از یک توهم بود، آن هم برای شاهی که همه چیزش وابسته به خارجی بود. این خارجی اگر فقط شوروی بود، تا اندازه ای ظاهر موجهی داشت، اما شاه و علم حتی دست امریکا را در پشت این قضایا می دیدند و راه خطا می رفتند. وقتی سالیوان به مخالفان مذهبی شاه اشاره کرده بود، علم موضع شاه را چنین بیان می کند: فرمودند: آخر این مرد که نمی فهمد که اینها مارکسیست اسلامی و در دست روسها هستند؟ عرض کردم: تماما این طور نیست (یعنی فقط دست روسیه نیست) آن هم یک شاخه است. ملاحظه فرمایید که در مدارس و دانشگاهها دخترها با چادر و چاقچور می روند. اگر انگشتی در زیر نباشد این کار نمی شود. فرمودند: انگشت مارکسیستهای اسلامی که قطعا هست. عرض کردم: از انگشت خود امریکاییها هم غفلت نفرمایید. اینها خیلی خرنند... با وضع دنیا و تلویزیون و رادیو این همه دانشگاه و مدارس عالی و مجله و جراید اگر باز هم دختری چادر سر کند و به دانشگاه برود و از مسخره شدن نهراسد شاهنشاه یقین بدانند از جایی آب می خورد. تنها قسمتی به روسها (مارکسیستهای

اسلامی) قسمتی هم به امریکاییها و قسمتی هم از حمق و تعصب است... شاهنشاه فرمودند: به هر حال مثل آدم روسری سر کردن نه در مدارس و نه دانشگاهها مانعی ندارد ولی مقنّع و چادر و غیره غلط است. عرض کردم: مقنّع نیست مقنعه است... فرمودند خوب شد به من گفتی. (ص ۴۴۱). تأکید سالیوان که به تازگی سفیر امریکا در ایران شده بود، روی مخالفان مذهبی، شاه را برآشفته کرده بود و اساساً نمی‌توانست چنین مطلبی را بپذیرد. علم، شاه را آرام کرده و گفت: در خصوص آخوندها فکر کرده بودم او (سالیوان) را حال بیاورم و نفوذ آخوند شپشو را برایش بگویم. (ص ۴۵۸). در واقع بی‌شعوری شاه و علم و اطرافیان این بود که بزرگترین خطر را هیچ‌تلقی می‌کردند، خطری که در یک قدمی آنان بود. تازه سالیوان را مورد استهزاء هم قرار می‌دادند.

شاه مطالبی را با کتابی که موسسه استوک در باره وی منتشر می‌کرده بیان می‌کند. از جمله دو نکته را فرح ایراد می‌گیرد. یکی این که وقتی از شاه می‌پرسند که چرا با تحریم نفت مانند کشورهای عربی همراهی ندارید می‌گوید: ما عرب نیستیم. دیگری تأکید او در باره نژاد آریین است. (ص ۲۵۸). شاه این انتقادهای فرح را به «وز و وز مگسها» تشبیه می‌کند: زنها مثل مگسها دائماً وزوز می‌کنند برای آن که ج

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/920>

## یادداشتی در باره فریدون آدمیت (به مناسبت درگذشت او در ۱۰ فروردین ۱۳۸۷)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۰ / ۰۱ / ۱۳۸۷

خلاصه: اساساً تفسیر جانبدارانه از متون و مکتوبات یافت شده، اشکال اساسی آدمیت بود. او با پیشداوری به سراغ رساله‌ها و متون رفت و در این راه تلاش زیادی می‌کرد تا همه آنها را ملحدانه نشان دهد. فریدون آدمیت امروز دهم فروردین ۱۳۸۷ درگذشت و برگی دیگر از دانش تاریخ نویسی معاصر ورق خورد. من آدمیت را از سال ۱۳۶۳ شناختم و راستش کتاب (دخالت انگلیس در واقعه مشروطه) را علیه یک اظهار نظر او نوشتم که گفته بود این قبیل نظریات در باره دخالت خارجی در مشروطه ناشی از اوهام و خیالات است.

بنده برای این که نشان بدهم این اظهار نظر تا چه اندازه بی پایه است، غالب کتابها و اسنادی که تا آن زمان در باره مشروطه منتشر شده بود خواندم و نشان دادم که این نظریه چیزی ورای اوهام و خیالات است. این کتاب چند سال بعد تحت عنوان «تحصن مشروطه خواهان در سفارت انگلیس» توسط مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران منتشر شد. دوستان می‌توانند مستندات آن را ملاحظه کنند. بگذریم که بعد از آن هم دهها متن دیگر در باره مشروطه شد که در آن‌ها نیز نکات فراوانی در تأیید ما وجود دارد.

موضوع یاد شده فرصت را برای مطالعه بیشتر آثاری که در باره مشروطه بود، به خصوص آثار آدمیت برایم فراهم کرد.

آثار آدمیت در باره جریان روشنفکری در ایران آثاری بود که به لحاظ روش کار و همین طور قالبی که برای بررسی تاریخ فکری ایران انتخاب شده بود، تازگی داشت. بیشتر آن آثار را خواندم. نوشته‌هایی در باره میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف و همین طور کتاب ایدئولوژی نهضت مشروطیت، فکر آزادی و چند اثر دیگر از متونی بود که خواندم و روش جدیدی را که در نگارش آنها بکار رفته بود ملاحظه کردم.

تاریخ نویسی مشروطه پس از کسروی که تاریخ سیاسی مشروطه را نوشته بود، مهمل مانده بود و آدمیت از زاویه دیگری به آن پرداخت. هر دو در این که فرزند مشروطه بودند مشترک بودند، اما کسروی بیشتر به تاریخ سیاسی مشروطه علاقه مند بود و آدمیت به تاریخ فکری و فرهنگی آن.

این دو در یک نقطه اشتراک دیگر هم مشترک بودند و آن این بود که هر دو تاریخ مشروطه را بسان تاریخ الحاد در این کشور نوشتند. مثل این که همه چیز در حال حرکت به سمت الحاد بوده است. روشنفکری هم تأسیس شده است تا موجد الحاد باشد. مهم این نیست که رنگ مذهبی دارد مهم آن است که باطن همه چیز الحاد است. این لب کلام در تاریخ نویسی سیاسی کسروی برای مشروطه و تاریخ نویسی فکری برای آدمیت بود. وقتی این مطلب را نوشتم به یاد مطالبی افتادم که ابن حزم در «الفصل» خود در باره شیعه نوشته و تاریخ شیعه را درست به همین شکل، یعنی حرکتی که در جهت گسترش الحاد است تفسیر کرده است.

آدمیت در این که به سراغ رساله های فکری و مکتوبات سیاسی آن دوره رفته بود، کارش تازگی داشت. چینش مطالبی که از آن آثار اخذ می کرد در چهارچوب فکری آدمیت، شکل تازه می یافت و از غالب روشنفکران آن دوره، شخصیتی ارائه می داد که در پس پرده فکر آنان، آتش الحاد در حال شعله ور شدن است.

این نگرش در واقع برخاسته از این ایده بود که فکر دینی با فکر غربی از زمین تا آسمان با یکدیگر فاصله دارد. نه قابل پیوند است و نه قابل تبدیل. هرچه هست باطن و ظاهر است که اصل باطن و ظاهر حاوی نوعی فریبندگی و تحریف است. تصور آدمیت بر این بود که همه روشنفکران عصر مشروطه هم همین طور فکر می کرده اند.

در واقع میان شخصیتی مانند آدمیت از یک سو و فردید از سوی دیگر تفاوت چندانی در این ایده وجود نداشت که غرب و اسلام، دو فلسفه کاملاً متضاد هستند با این تفاوت که یکی خود را در این سو می دید و دیگری در آن سو. آدمیت می کوشید تا از همه این روشنفکران یک ملحد بسازد، ملحدی که متوجه این تناقض شده است اما تلاش می کند افکار غربی را به نوعی موجه کرده و جایی برای آنها در فرهنگ بومی دست و پا کند.

آدمیت منهای تفکر فلسفی اش که مبنای این قضاوت های تاریخی بود، و از این نظر به لحاظ بی طرفی در تاریخ نویسی محل تردید، جستجوی درخوری در متون سیاسی دوره مشروطه داشت. این کاری بود که تا آن زمان یا نشده بود یا اگر هم شده بود در حد نوشتن یک فهرست کوتاه از برخی از مسائل سیاسی بود.

اما اشکال اساسی در آن این بود که همه این نوشته ها گرفتار نوعی تفسیر لائیک می شد. هم در گزینش و چینش نقلها و هم در تفسیر و تحلیل کلی آنها. شاید منطقی ترین نوشته ها که در پیروی از سبک و سیاق او نوشته شده کارهای جواد طباطبائی باشد. در این امر من تردید ندارم.

برای آدمیت دین یک پدیده اجتماعی و عارضی بود که وسیله سرپوش نهادن بر تغییرات و تحولات اساسی در زندگی انسان ایرانی بود. برای مثال واقعه رژی یا همان تحریم تنباکو حرکتی منتسب به تاجران اصفهان و شیراز و تبریز و تهران بود که پوشش دینی یافت. مشروطه حرکتی اجتماعی و فرهنگی از نوعی غربی آن بود که تفسیر اسلامی پیدا کرد. اساسا تفسیر کردن جانبدارانه متون و مکتوبات یافت شده، اشکال اساسی آدمیت بود. او با پیشداوری به سراغ رساله ها و متون رفت و در این راه تلاش زیادی کرد. بدون تردید این کار از یک زاویه کاری مبتکرانه بود، بسیاری از نکات روشن می شد و ناگفته های فراوانی مکشوف، اما از زاویه دیگر کاری پیشداورانه و از سر الحاد خواهی و الحاد گرایی. بعید می دانم آدمیت نگران یا منکر این نسبت می بود. از نظر او تمام تلاش های امیر کبیر هم در جهت زدودن نقش دینی و روحانیت از جامعه بود.

اساسا تفسیر آدمیت تفسیری بود که رنگ لامذهبی بر همه اندیشه ها و افکار می انداخت. این که عرض کردم با کسروی تفاوتی جز در این که او نگاه سیاسی داشت و این فکری، نداشت، درست در همین نکته نهفته است. برای کسروی، دین همین ارزش و اعتبار یا به عبارتی بی ارزشی و بی اعتباری را داشت که برای آدمیت. برای او که حتی از سید عبدالله بهبهانی خوشش می آمد نکته این نبود که او را آدم متدینی می دانست بلکه او را مردی شجاع با حرکتی مردانه یا طباطبائی را مردی روشن با آرمانهای روشنفکرانه تفسیر می کرد. شیخ فضل الله هم برای او جز این نبود که دین را یک دکان کرده است و چون به منصبی نرسیده بنای مخالفت را گذاشته و صرفا از سر حسادت با دو سید درگیر شده است. این نهایت عقل سیاسی کسروی است که پیشداورانه به تاریخ مشروطه نگاه کرده است.

از این ها بگذریم. همه این تلاش ها گامهایی است که به تناسب زمان برداشته شده است. کسروی و آدمیت فرزند مشروطه از نوع افراطی و الحادی آن بودند و به مشروطه بومی و دینی که واقعیت موجود بود بی توجه. آنان تربیت شده دوره رضاشاه و عصری بودند که پس از مشروطه در جهت دین زدایی از فرهنگ ایرانی حرکت می کرد. طبیعی بود که این طور فکر کنند و بنویسند. با این حال هر دو، در تاریخ نویسی قدم های مهمی برداشتند و این منافاتی با آن نکته ندارد که این تاریخ نویسی محصول نگره های الحادی آنان همراه گزیده ای از وقایع سیاسی یا متون فرهنگی با تفسیر لائیک و کنار گذاشتن بخش های دینی و مذهبی بوده باشد.

امروزه در سایه فعالیت های جستجوگرانه کسانی چون موسی نجفی و غلامحسین زرگری نژاد تعداد زیادی از رساله های سیاسی مشروطه منتشر شده و آنچه که آدمیت در این باره نوشته در قیاس با این اسناد و مدارک جدید، دیگر قابل اعتبار و اعتنا نیست و باید از نو تاریخ فکری مشروطه با بی طرفی هرچه بیشتر نوشته شود.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/924>

## آینده مرجعیت

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۰ / ۰۱ / ۱۳۸۷

خلاصه: دنیای جدید گرچه از سر نفرت از دین پدید آمد اما با همه امکاناتش نتوانست تغییر عمده ای در ساختار کلیسای مسیحیت یا مسجد مسلمانی بدهد، زیرا همان طور که شاهدیم مرجعیت پاپ یکسره باقی مانده است.

مرجعیت آینده چه اندازه با مرجعیت فعلی متفاوت خواهد بود؟

واقعیت این است تاریخ آینده مرجعیت با تاریخ گذشته آن چندان تفاوتی نخواهد داشت. اگر هم تفاوتی باشد بیش از همه به تغییراتی باز می گردد که در موضوعات پدید خواهد آمد و مرجعیت را وادار خواهد کرد که بر حسب آنها در برخی از فتاوی خود بازنگری کرده یا توسعه ای در آن بدهد. اما ماهیت قضیه مرجعیت چندان تفاوت و تغییری نخواهد کرد. دلیل آن نیز این است که چهارچوب دین یکسان باقی خواهد ماند و هر گونه تغییری در آن دشوار خواهد بود. انقلاباتی که به طور معمول در ارتباط با تحول خواهی در بینش های دینی رخ می دهد و سبب تغییر در بینش دینی جاری می شود بیش از آن که مرجعیت دینی را تحت تأثیر قرار دهد بخشی از بدنه جامعه را که آن تغییر رویه را پذیرفته از مجموعه جدا می کند. بازگشت این بخش به بدنه چندان بعید نیست. نگاهی به گذشته مرجعیت تا وضعیت امروز آن، نشانگر یکنواختی آن در بستری است که تقریباً ادیان دیگر هم همان مسیر را پیموده و می پیمایند. دنیای جدید گرچه از سر نفرت از دین پدید آمد اما با همه امکاناتش نتوانسته تغییر عمده ای در ساختار کلیسای مسیحیت یا مسجد مسلمانی بدهد، زیرا همان طور که شاهدیم مرجعیت پاپ یکسره باقی مانده است. روشن است که قدرت پاپ به دلیل تقویت جناح های غیر دینی یا لائیک در غرب کاهش یافته اما سیستم و نظم دستگاه واتیکان و بینش های آن تفاوت چندانی نکرده است. این یعنی این که مرجعیت سنتی باز هم در همان مسیر راه را خواهد داد.

پس تفاوت میان مرجعیت ها در برخی از ادوار گذشته چه توجیهی خواهد داشت؟

این تفاوت ها در اصل به ویژگی های شخصی برخی از مراجع از یک سو و نوع نگاه آن به دین که البته ظرفیت آن از یک حدی فراتر نخواهد رفت، باز می گردد. به طور معمول باید هر دو مورد در یک مرجع



دینی محقق شود تا انعکاسی در موضعگیری متفاوت او نسبت به دیگران پدید آید. از این دو، دومی مهم تر است چون تنها در افراد بسیار معدودی یافت می شود. برای مثال مرجعی مانند آیت الله بروجردی نمونه ای است که تا حد زیادی منحصر به فرد است. تقریباً همه چیز او منهای مرجعیت سنتی با همان چهارچوبه هایش متفاوت با دیگران است. اگر بنا بود کسی مسیر مرجعیت راعوض کند او بود. اما آن تفاوت بینش هم چهارچوب را تغییر نمی دهد یعنی نمی تواند تغییر بدهد چون این تغییر بیش از حد شدنی نیست. به نظر من ساختن یک مذهب تازه گاهی راحت تر از تغییر چهارچوبهاست. درواقع همین استواری چهارچوب است که برخی از تجدیدنظر طلبی ها را به خلق مذهب و حتی دین می کشاند چون احساس می کنند در بدنه مرجعیت نمی توانند وارد شوند. البته راه های دیگری هم برای خلاصی از مرجعیت طراحی می شود. برای مثال رد نگاه شریعت گرایانه به دین و جایگزینی نگرش های عارفانه و صوفیانه. این امر البته منحصر به جریان های نوگرا نیست، برخی از مدافعان نگره های صوفیانه و قطب گرایانه به مرجعیت با دید یک مانع می نگرند و آن را کنار می گذارند تا بتوانند تغییرات مورد نظر را پدید آورند. محور بحث من این قبیل تلاشها نیست بلکه برای نشان دادن این نکته هست که مرجعیت دینی به سادگی قابل تحول نیست چون مطلوب هم نیست. مرجعیت امام خمینی را با تفاوت هایی که در آن پدید آمد چگونه با آنچه گفته شد، تحلیل می کنید:

یک تفاوت مهم میان امام با مرجعیتی دینی - سنتی که از ابتدا تاکنون بوده وجود دارد. البته وضع ایشان تا حدی شبیه محقق کرکی است و این مطالب را تا اندازه ای بر او هم می توان صادق دانست. امام مرجعی است که به قدرت سیاسی دست یافت. این را اصلاً نباید فراموش کرد. این امری است که سبب می شود تا یک مرجع دینی، با واقعیات موجود درگیر شود و اگر مانند امام واقع بین باشد، اولاً از صحنه کنار نرود و ثانیاً بپذیرد که شرایط متفاوت است. این وضعیت را مراجع دیگر ما منهای آیت الله خامنه ای که مشابه همان وضعیت را دارد، ندارند. ببینید این تجربه مهمی است. شما وقتی در درس و بحث شرکت می کنید، ایده آل را در نظر می گیرید. مدینه فاضله ترسیم می کنید. اما وقتی در عمل و برابر واقعیات هستید، خیلی که هنر کنید همچنان بر مدینه فاضله و ایده آلها تأکید می کنید اما از سوی دیگر به واقعیات تن می دهید و تحقق کامل آن ایده آلها را به آینده حواله می کنید. مرجعیت امام از نوعی است که درگیر واقعیات شد. مراجع دیگر نه امکان چنین تجربه ای را داشتند. حتی تصور چنین صحنه ای برای کسی که صرفاً در مدرسه به مباحث تئوریک می پردازد تا حدی دشوار است. این وضعیت، بسیار حساس و به گونه ای است که تنها در درگیر شدن عملی با آن قابل تصور است. بنابراین وضعیت امام خمینی و مرجعیت ایشان را نمی توان با سیر طبیعی مرجعیت سنتی تطبیق کرد. خود امام نیز تا آنجا که به مباحث فقهی و دینی مربوط می شد، همان چهارچوب سنتی را رعایت می کرد. ضمن آن که به دلیل درگیر شدن با واقعیات، بحث زمان و مکان را

مطرح کردند. اما این امر چشم انداز گویایی در زمینه استنباط حوزوی دست کم تاکنون نداشته است. کسانی این مسیر را طی کردند و برخی از فتاوی جدید هم دادند اما مقبول بستر عمومی قرار نگرفت. شاید یکی از نزدیک ترین افراط به این نوع استنباط آقای آیت الله جناتی بود. البته نوع دیگری از برداشت های فقهی هم از سوی برخی از مراجع - مانند آیت الله صانعی - مطرح شد که توهم همسویی گسترده با خط نوگرایانه داشت و به همین دلیل آنها هم عمومی نشده و مقبول واقع نگردید. می ماند تحقیقات فردی برخی از طلاب فاضل در زمینه های فقهی که چیزی بیش از قیل و قال مدرسه ای نیست. این که در آینده بتواند وضعیت عمومی تری به خود بگیرد اکنون نمی شود پیش بینی کرد. به هر حال، همین که حکومت دست مرجعیت آمد، می توان تصور کرد تفاوت هایی پدید آید، این یک امتیاز است، اما روشن است که اگر این امر جدی تر شود، راه مرجعیت دینی سنتی را از حکومت جدا می کند. به نظرم ما قدری به این محور نزدیک شده ایم و این البته چیز خوبی نیست. باید راه حلی برای آن یافت.

چرا آیت الله بروجردی مورد کاملاً متفاوتی است. آیا در آینده مانند آن خواهد بود؟

به نظرم اگر بگوییم شرایط موجود آن زمان مرجعیت شیعه را وادار کرده بود تا مانند آیت الله بروجردی ظهور کند، باید پس از انقلاب هم مرجعیت سنتی شیعه در حوزه ها همان گونه ظهور می کرد که تقریباً نکرد. اساساً رفتارهای متفاوت آیت الله بروجردی باید به ویژگیهای خود او مربوط باشد. هم از حیث رفتاری و هم از حیث علمی و نگاه فرهنگی. مورد فتوایی که شیخ شلتوت داد یک امر شگفت است و در تاریخ شیعه و سنی بی سابقه است. باید آنها چیزی در آیت الله بروجردی دیده باشند که این طور فتوایی داده باشند. در آن سالها البته نمونه های محدودی در بلاد عربی مانند ایشان بود که آن هم باز به ویژگی ها و فضای زندگی خاص آنان باز می گشت. مثل سید محسن امین و مرحوم شرف الدین اما اصولاً ساختار عمومی حوزه نه در نجف و نه در قم بر پایه نوعی تغییر و دگرذیسی در مفهوم مرجعیت بنیاد نشده بود. آیت الله بروجردی یک نمونه منحصر به فرد بود که ویژگی های منحصر به فردش اسباب تفاوت او با دیگران بود. به نظرم الان در چهارچوب مرجعیت حوزه ای - نه مرجعیت سیاسی - آن هم به نسبت زمانه که الزامات فراوانی برای فراخ اندیشی دارد، وضع مطلوبی نداریم. این به معنای آن نیست که تعیین تکلیف می کنیم چون ما مقلدیم، بلکه در مقایسه میان ادوار مختلف به این نتیجه می رسیم.

بالاخره این تغییراتی که در عالم رخ داده تأثیرش را خواهد گذاشت یا نه؟

این آرزویی بوده که از حول و حوش مشروطه وجود داشته است اما اتفاق نیفتاده است. این که یک آرزو مداوم بوده، دلیل اش آن است که در حول و حوش مشروطه همه مترصد بودند همه چیز عوض شود. اصلاً

تغییر و عوض شدن اصل بود. اما این آروز محقق نشد، چون اولاً همان طور که گفتم چهارچوب خیلی محکم است و دیگر این که بسیاری از این تغییرات، در ظاهر مهم و لازم می نماید نه فی الواقع. باز هم تأکید می کنم. هیچ امر تازه ای اتفاق نمی افتد. تغییرات مختصری که دیده می شود بنیادی نیست؛ یعنی نسبت به آن چهارچوبه ای که مرجعیت ستونهایش بر آن اساس است بنیادی نیست. برخی فکر می کنند چون کامپیوتر در حوزه آمده مرجعیت متحول می شود. مگر قرار است چه اتفاقی بیفتد؟ یک اشتباهی که معمولاً صورت می گیرد این است که دین با ایدئولوژی های جاری مقایسه می شود. اصطلاح تجدید نظر طلبی که باب میل ایدئولوژیهاست، برای دین استفاده می شود؛ در حالی که این اتفاق از اساس افتادنی نیست. اگر دین به این روز بیفتد اعتبارش به کلی از میان می رود، در حالی که در ایدئولوژی های روز این اتفاق میمون و مبارک است و حتی اگر کل ایدئولوژی هم عوض شود چیزی مقدسی نبوده و نیست که نگرانی کسی را در پی داشته باشد. کسانی که دین را از تقدس می اندازند امید دارند آن را در حد یک ایدئولوژی تنزل دهند تا راحت تر بتوانند تغییرش دهند. کسانی که مانع را «شریعت گرایی» می دانند امید دارند با تردید های هرمنوتیک یا تردید در نص وحی راه را برای سست کردن ابزارهای مرجعیت که تمسک به نصوص دینی است فراهم کنند. این درست است که اگر پایه های شریعت سست شود مرجعیت به طور بنیادی فلسفه وجودیش را از دست می دهد اما این تردید انجام شدنی نیست. این بحث ها مدرسی خواهد ماند و به حوزه دینداری عمومی دست کم به این سادگی نخواهد رسید. دین در هر حال یک وضعیت ثابت باید داشته باشد تا حالت دین بودن آن حفظ شود. تمسک به این که برداشت ها مختلف است پس مفهوم دین متغیر است پس باید مثلاً مرجعیت هم نظام جدیدی یابد با کارکرد جدید، این یک مغالطه است. اساس و بنیاد دین یکی است، برای همین هم تغییر دادن آن هم کار آسانی نیست. این مغالطه مثل همان مغالطه بلاشر - قرآن شناس غربی - است که می گوید چون اختلاف قراءات قرآنی هست پس کتاب مسلمانان تحریف شده ترین آنهاست، در حالی که این استدلال نیست، مغالطه است. این قرائات بر سر اعراب کلمات است نه تفاوت های بنیادی که مثلاً میان اناجیل هست.

تغییراتی که در عرصه فتاوی جدید شاهد آن هستیم چیست؟ آیا اینها نشانگر آن نیست که روشها و متدهای متفاوتی وجود دارد و احتمال دارد که در آینده زاویه این اختلافات و تفاوت ها بیشتر شود؟

به نظرم باید پرسید: وظیفه مرجعیت چیست و انتظارات از آن تا کجاست؟ وظیفه مرجعیت بر اساس قاعده و قانون پایه تقلید، همان رجوع جاهل به عالم است که یک اصل عقلایی است. البته در دین به دلیل سازمان دینی که هم در مسیحیت و اسلام از هر دو نوع سنی و شیعه آن وجود دارد، نوعی حکومت محدود هم در این مرجعیت پیش بینی می شود. اما اساس اداره علمی مقلدین است. بخشی از این حکومت به مختصر پولی

بر می‌گردد که به عنوان زکات، خمس یا موقوفات برای مصارف دینی می‌رسد و معمولاً نمی‌تواند تغییر عمده‌ای در مناسبات اقتصادی جامعه پدید آورد. بنابراین نباید انتظار تغییر اساسی در مرجعیت در تعامل با نظام جاری داشت. این که گاهی تصور می‌شود مرجعیت در یک دوره با دوره دیگر متفاوت است یک مبنایی دارد. به واقع چون اعتبار دین و مقدسات احکام آن به حدی است که حتی با تغییر یک فتوا چنین تصور می‌شود که گویی یک تفاوت مهمی رخ داده است. مثلاً وقتی می‌شنوید که آیت‌الله بروجردی به مرحوم میرزا محمد تقی قمی که از طرف ایشان دارالتقریب مصر را گسترش داد، اجازه داده است که اگر در مجلسی دست ندادن با یک زن نامحرم نوعی هتک حرمت تلقی شود دست دادن ایرادی ندارد، (صرف نظر از این که این انتساب درست باشد یا نه و باید در این باره تحقیق کرد) مسأله آن قدر مهم می‌شود که صدای آن به همه جا می‌رسد و گویی مرجعیت نگاهش را عوض کرده است. این در حالی است که امر می‌تواند یک مبنای فقهی معمولی داشته باشد. در حالی که در مجموعه فقه، این امر جای مهمی را اشغال نمی‌کند. فی الواقع با صدور چنین فتوایی حتی اگر درست باشد اتفاق مهمی نخواهد افتاد. دلیلش آن است که ما در مقایسه با زمان مشروطه، همچنان همان دیدگاه‌ها را داریم. شاید حتی برخی بگویند که شماری از علمای آن دوره، از نگاه بازتری در مقایسه با علمای عصر ما داشتند. در اطراف مشروطه حرفهای مهمی زده شد. شاگردان آخوند خراسانی که درگیر با مشروطه بود، نگاه بازتری داشتند. اما به نظر من، حتی کسی مانند آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی که متعلق به این مکتب بود همان خط مرجعیت سنتی را دامه داد. دلیلش آن است که ما در یک مدار دور می‌زنیم و بیرون از آن که خط قرمز دین نامیده می‌شود نخواهیم رفت. مرجعیت حصار این دایره است و برخی از تفاوت‌ها نباید ما را به اشتباه بیندازد.

به همان تفاوت بینش بر گردیم. دو جا تغییر و تفاوت را پذیرفتید. یکی در عرصه مرجعیتی که در سیاست دستی دارد؛ دیگری مرجعی که بینش بازتری مانند آیت‌الله بروجردی دارد. جز این به نظر شما تغییر مهمی رخ نخواهد داد؟

به این سادگی تغییری رخ نخواهد داد. یک رشته تحول و تفاوت به همان نگاه و بینشی بر می‌گردد که اشاره کردم. اما آن هم به این معنا نیست که ممتد و مستمر و رو به بالا باشد. اشاره کردم دایره نگاه آیت‌الله بروجردی در مقایسه با بسیاری از کسانی که پس از ایشان آمدند، بازتر بود. این تفاوت جدی هم بود نه آن که تحمیلی یا برای نشان دادن باشد. ایشان دایره تشیع را باز می‌دیدند نه آن که آن را به صورت فرقه‌ای ببینند. روی وجه بیرونی تشیع بیش از شعائر درونی آن توجه و تأکید داشتند، این در حالی است که در حال حاضر برخی دقیقاً عکس این فکر را دارند. آیت‌الله بروجردی به طور بنیادی و جدی چنین می‌اندیشید که تشیع باید در کنار مذاهب دیگر اسلامی یک کل را تشکیل دهد. درعین حال برای ترویج دانش اهل بیت و

نام آنها فعالیت می کرد. دوستی دانشمند می گفت ایشان به یکی از علمای شیعه که در مصر بود می فرمود: لازم نیست کسی مثل مصطفی عقاد برای شما کتاب در موضوعات مذهبی مورد علاقه شما بنویسد همین قدر که در داستانی که مثلاً می نویسد یک ضرب المثل بکار ببرد که نام علی و حسین در آن باشد کفایت می کند. در این موارد هم باید به او کمک کنید تا همین قدر این ارزشها را وارد کتابهایش کند. آقای بروجردی بدون تردید تحت تأثیر استادانش در نجف یا حتی آن طور که گفته می شود اصفهان بوده است. در حال حاضر آیت الله سیستانی بر اساس همین تجربه سیاسی که از ایشان سراغ داریم، به نظر می رسد همین بینش فراخ را دارد. ایشان خیلی مطالعه می کند و دقیقاً جریان های فکری را می شناسد. شما از هر کسی که با آیت الله سیستانی دیدار کرده پرسید خواهید شنید که ایشان فلان کتاب و فلان کتاب را خوانده است. متأسفانه اخیراً دیدم خانمی گفته بود که چون کتاب مرا خوانده پس مرا تأیید کرده است. در حالی که ایشان یکسره مطالعه می کند. نتیجه اش هم همین است که شرایط سیاسی عراق و سیاست جهانی را درست درک می کند و جایی را با جایی اشتباه نمی گیرد. یکبار یکی از دوستان نجفی بنده می فرمود که فضای نجف و سنت فکری در آنجا بسیار باز تر از فضای فکری قم بوده است. طبیعی است وقتی یک مرجع در چنین حوزه ای تربیت شود چنین نگاهی را خواهد داشت. فهم سختگیرانه از مذهب و تنگ کردن دایره آن دشواری های خاص خود دارد که ما کم و بیش درگیر آن هستیم.

به تردیدهایی که در باره مرجعیت صورت می گیرد اشاره کردید و به ویژه روی خط صوفیانه تأکید کردید. فکر می کنید این وضعیت در آینده چه مسیری را طی خواهد کرد؟

به نظرم من چند جریان از درون این نگاه برآمده است.

نخستین آنها همان نزاع کهنه صوفیان و فقیهان است که در طول تاریخ وجود داشته است. صوفیان همیشه فقیهان را مانع عمده در راه خویش می دیده و آنان را به عنوان علمای قشری محکوم می کردند. متقابلاً فقیهان نیز آن را از دایره دین خارج یا روی مرز دانسته و حجیتی برای سخنان آنان قائل نبودند.

دوم جریان نوگرایی که اصل «اجرای شریعت» را که از شعارهای اصلی اسلام گرایان در طول پنجاه - شصت سال گذشته بود قبول ندارد و با انگیزه های مختلف از جمله مخالفت قاطع آن با برخی از اصول حقوق بشری غرب آن را نمی پذیرد. این جریان مرجعیت دینی را مبتنی بر نوعی نگرش انتظاری حداکثری از دین می داند. تکیه روی اسلام عرفانی با این زاویه دید، ربطی به تقویت جریان صوفیانه قدیمی ندارد بلکه از سر ارادت به نظام حقوق بشری جدید است که در تعارض آشکار با برخی از قوانین شریعت و نصوص قرآن دارد. سالها

پیش آقای اکبر گنجی این بحث را مطرح کرد و اکنون هم کسانی راه حلی پیدا کرده اند که با انکار حجیت ظواهر کتاب در قالب یک بحث هرمنوتیکی می توان آن مسیر را تقویت کرد.

سومین جریان نه صوفیانه است و نه نوگرایانه، بلکه نوعی تلفیق قطب گرایانه و غیب گویانه است. کسانی که این طرز فکر را قبول دارند راهی میان رمالی قدیم و قطب گرایی صوفیانه و شیخ پروری را برگزیده اند. گاهی هم این مطالب را با گفتمانی ویژه از مباحث مهدویت گره زده و مرجعیت را دور می زنند. بایستی که سید علی محمد باب در حوالی سال ۱۲۶۰ ق درست کرد با انکار مرجعیت آغاز شد. وقتی سید محمدعلی باب خودش مستقیم با منبع شریعت ارتباط دارد، دیگر چه نیازی به مرجعیت دارد؟ این مطالب را اول شیخ احمد احسائی استاد سید کاظم رشتی باب کرد. حدیث که نقل می کرد مستقیم از امام معصوم روایت می کرد و می گفت نیازی به ذکر مشایخ اجازه اش ندارد چون با مبدأ در تماس است. این نگره، به بابت منجر شد. ما رشته های ضعیفی از این ماجرا را همیشه به عنوان تهدیدی برای مرجعیت شیعه داشته ایم.

به هر حال مجموعه ای از این نگرشها، برای آینده مرجعیت امری خطرناک هستند و ممکن است مشکلاتی را به طور جدی ایجاد کنند. با این حال باور من این است که مرجعیت سنتی امروز همانند گذشته نیرومند است، به خصوص مرجعیت سنتی که توانسته است رشته سیاست را در دست داشته باشد، پشتوانه استواری برای مرجعیت محسوب می شود. به نظرم این درست است که امام اجازه دادند شرط اجتهاد برای رهبری کافی باشد، اما دست کم، باید این اجتهاد به حدی نیرومند باشد که مرجعیت سنتی را ولو در کنار سایر مراجع همراه خود داشته باشد. این حلقه وصلی میان مرجعیت سنتی و مرجعیت رهبری خواهد بود و این امتیاز جمهوری اسلامی است.

منبع: شهروند امروز کتاب سال ۱۳۸۷ (سال سوم، ش ۴۱) صص ۲۲۰ - ۲۲۱

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/926>

## تأثیر استاد بر شاگرد (رابطه آیت الله بروجردی با آیت الله درچه ای)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۲ / ۰۲ / ۱۳۸۷

خلاصه: آیت الله بروجردی در مقام رهبری جهان تشیع متأثر از آموزه‌های مرحوم آیت الله درچه‌ای بود.

۱ - برای شناخت چهره‌های تأثیرگذار و خلاق در عرصه فرهنگ و اندیشه، نخست می‌بایست به سراغ کسانی رفت که روی آنها تأثیر گذاشته‌اند. پس از آن و در مرحله بعد باید از دیگر خاستگاه‌های فکری آنها که بسیاری از آنها به شرایط خاص سیاسی و فرهنگی ایشان باز می‌گردد پرداخت. در مورد نخست، استادان در رتبه اول قرار دارند. بسیاری از افراد متفکر، ایده‌های اولیه اندیشه‌های خویش را از استادان خود گرفته‌اند. این می‌تواند در حد یک اشاره باشد اما به تدریج در اندیشه شاگرد جایگاه والایی یافته باشد. برای شناخت آیت الله بروجردی نیز که چهره‌ای متفاوت و ممتاز است می‌توان نقطه عزیمت را همین‌جا قرار داد. البته او مانند بسیاری از علمای دیگر، در طول زمان، استادان برجسته و بسیاری داشته است. اما مهم آن است که بتوانیم برخی از وجوه فکری وی را در شماری از استادانش بیابیم. این که او بیش از همه و در کدام بخش‌های فکری خود اعم از دیدگاه‌های کلامی، فقهی و به طور کلی مذهبی خود متأثر از چه کسی بوده است.

۲ - در میان استادان آیت الله بروجردی در اصفهان، جایی که میراث‌دار بزرگ مکتب شیعه در عصر صفوی بود، از مرحوم آیت الله سید محمد باقر درچه‌ای (۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق) یاد می‌کنند، کسی که یکی از استوانه‌های علمی اصفهان بوده و به دلایلی صاحب مکتب بوده است. مرحوم درچه‌ای خود تحصیل کرده اصفهان و نجف بود اما محل استقرارش برای تدریس در اصفهان بود و آیت الله بروجردی هم در همین شهر خدمت وی رسید و از او بهره برد. این البته در سنین جوانی آیت الله بروجردی بوده اما آقای واعظ زاده از قول آیت الله آورده است که: از بدو ورود به اصفهان در درس مرحوم حاج سید محمد باقر درچه‌ای رفتم و آن مرد با آن همه فضائل علمی و مکملات اخلاقی به قدری نسبت به من اظهار مهر می‌فرمود که حد نداشت. واعظ زاده می‌افزاید: به همین خاطر تا آخرین لحظات حیات، این استاد را فراموش نکرد (زندگی آیت الله العظمی بروجردی ص ۳۴). وی همان زمان مجتهد شده و چنان که از او نقل کرده‌اند، استادانش در اصفهان، تقلید را بر وی حرام دانسته‌اند (حیات سید الطائفه: ۴۲). در کتابی که در سالهای اخیر در باره زندگی نامه آیت الله درچه‌ای نوشته شده مطالبی با این عنوان که «عظمت آقای بروجردی از آقای درچه‌ای است» به چشم می‌

خورد (ستاره‌ای از شرق: ۱۱۴ - ۱۱۶). این که در این باره تندروری هم شده باشد محتمل است، اما به هر حال نشانی از این دارد که آیت الله متأثر از استادش بوده است. البته وی در اصفهان و بعدها در نجف استادان بزرگی داشت که از آن جمله باید از مرحوم آخوند خراسانی یاد کرد. این که وی از هر استادی چه چیزی برگرفته و چه مقدار از اندیشه‌های او مربوط به کاوشهای فکری و عقلی خودش می‌باشد، باید یک بار دیگر مروری با این ملاحظه صورت گیرد.

۳ - آیت الله درچه ای که خودش عالم متفاوتی بوده و در شهر اصفهان در حد یک مرجع محلی مطرح بوده است به سال ۱۲۶۲ قمری (یا ۱۲۶۳ یا ۱۲۶۴) در درچه اصفهان به دنیا آمد. مدت‌ها در نجف تحصیل کرد و در سال ۱۳۰۳ قمری به اصفهان بازگشت. وی پس از سال‌ها تدریس و تعلیم و تربیت به سال ۱۳۴۲ قمری در آستانه سخت‌گیری‌های دولت رضاخانی در همین شهر درگذشت و یا چنان که ادعا شده (از طرف آقا حسن مدرس یکی از شاگردان آن مرحوم و از علمای اخیر اصفهان) به شهادت رسیده است. مرحوم درچه‌ای را به شاگردان فراوانش که برخی از آنان از زبده‌ترین عالمان قرن اخیر ایران هستند، می‌شناسند. شایسته‌ترین آنها مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی است از جمله شاگردان بنام این استاد علامه بوده است. از دیگر شاگردان او می‌توان به مرحوم آیت‌الله العظمی حاج سیدابوالحسن اصفهانی، حاج آقا رحیم ارباب، آقا جمال گلپایگانی، محمدجواد صافی گلپایگانی، آقا نجفی قوچانی، میرزا علی شیرازی، آقا شیخ محمد باقر زند کرمانی، مرتضی اردکانی، شهید اشرفی اصفهانی، سیدمحمدرضا خراسانی و جلال‌الدین همایی اشاره کرد. بیشتر اینان از افاضل روزگار و عالمان برجسته در نجف و اصفهان بوده‌اند.

۴ - نقطه برجسته در زندگی این مجتهد و مدرس بزرگ آن است وی عالمی مهذب و دانشمندی معتدل و در معتقدات شیعی خود به دور از افراط و تفریط بوده و از این جهت، امتیاز قابل ملاحظه‌ای بر بسیاری از عالمان و روحانیان دیگر این دوره دارد. این نکته دقیقاً همان چیزی است که ما در این مقال به آن نیازمندیم. این گرایش مرحوم درچه‌ای در برخی از شاگردان وی وضوح بیشتری داشت که از آن جمله آیت الله مرحوم حاج آقا رحیم ارباب از اساتید و علمای زبده اصفهان بود که تا پایان عمر اصفهان مشغول به تدریس بود و به رغم جایگاه علمی‌اش در میان علمای این شهر هیچگاه عمامه بر سر نگذاشت تحت تأثیر مرحوم درچه‌ای بود. آقای درچه‌ای به طور آشکاری در بحث امامت، دایره اعتقاد به ولایت را محدود نگاه می‌داشت. در این باره شرحی هم استاد مطهری دارد (امامت و هبری: ۳۵).

۵ - آنچه از مرحوم درچه ای برجای مانده بیشتر شفاهی است تا مکتوب. نوشته‌های خود او منحصر به یکی دو حاشیه بر مکاسب و رسائل شیخ انصاری در مجلداتی چند بوده است (ستاره‌ای از شرق: ۶۳۰). اما به



لحاظ شفاهی آن قدر در باره وی مطلب وجود داشته است که نواده او کتاب یاد شده را در ۹۰۰ صفحه فراهم آورده است. بنابراین درباره گرایش معتدل مرحوم درچه‌ای در حوزه اندیشه های شیعی نیز نوشته مکتوبی از وی نداریم اما داستان‌های زیادی وجود دارد که از وی شخصیت ویژه ای را ترسیم می‌کند. بسا برخی از این داستانها شایعه باشد، اما هرچه بود این گرایش چندان شایع بود که بعدها علی دشتی که خود سابقه تحصیلات حوزوی هم داشته و حضور مرحوم درچه ای هم گویا به توصیه پدر رسیده بوده، کتابی داستانی تحت عنوان تخت فولاد به عنوان مجموعه مباحثات و مجادلات مرحوم درچه ای با چندتن از شاگردانش در تخت فولاد نوشت .

در باره این کتاب آمده است: کتاب تخت فولاد نخستین بار توسط نشر یغما در سال ۱۳۵۳ در تهران منتشر شد. یغما در پیشگفتاری بر این کتاب نوشت: «این نوشته در ۱۲ شماره مجله ماهانه خاطرات از ۱۵ دی ۱۳۵۰ تا ۱۵ دی ۱۳۵۱ چاپ و منتشر شد». این کتاب در اوایل دهه هشتاد میلادی توسط «انتشارات ایرانزمین» در آمریکا نیز افسست و منتشر شده است. نوبت دیگر نشر البرز در فرانکفورت و انتشارات مهر در کلن کتاب تخت فولاد را با حروفچینی جدید و پیشگفتاری از بهرام چوبینه به چاپ رسانده اند. این بهرام چوبینه متخصص مقدمه نویسی و تصحیح آثار نامتعارف و غیر دینی مثل کتاب بیست و سه سال است که آن هم از علی دشتی است. بیفزاییم که در ایران انتشارات امید فردا با مقدمه داود علی بابایی در سال ۸۱ آن را چاپ کرد.

به هر روی، این کتاب در شکل داستانی زیاده بر حد اندیشه های مرحوم درچه ای را اصلاح طلبانه نشان می دهد اما نباید غفلت کرد که به هر روی مرحوم درچه ای متفاوت بوده و آنچه از نقل قولهایی شاگردان وی به دست می آید و در اصفهان بر سرزبان ها بوده حکایت از آن دارد که فردی سخت گیر در اندیشه های خاص شیعی بوده و تمایل داشته است تا تشیع را در هویت اسلامی و توحیدی آن جستجو کرده و رنگ غلو را به هر مقدار که شده، از عقاید شیعه بزدايد.

۶ - در سال ۱۳۸۳ آقای سید تقی درچه ای موسوی کتابی با عنوان ستاره‌ای از شرق به بازار عرضه کرد که موسسه اطلاعات ناشر آن بود. وی در این کتاب کوشید تا تمامی آنچه را که درباره مرحوم درچه‌ای در کتاب‌ها و خاطرات شفاهی علما و شاگردان وی وجود داشته گردآوری کند. حجم کتاب نشانگر تلاش نویسنده در این باره است و هرچند به لحاظ نظم و نسق تألیف کتاب با ضعف های جدی روبرو است اما به هر حال از این زاویه با ارزش است که آنچه را که پخش و پلا بوده در حد یک کتاب خوب سامان داده است. آشنایان با محافل روحانی می دانند که برخی از آنان داستان های شگفتی از این قبیل می دانند که در غالب

محافل نقل می کنند اما مع الاسف این ادبیات شفاهی هیچ گاه صورت کتاب به خود نمی گیرد. به هر حال باید انصاف داد که مؤلف در این کار توفیق بسیار خوبی داشته و نکات آموزنده زیادی را درباره این شخصیت روحانی به دست داده است. گفتنی است که پدر مؤلف، مرحوم آیت الله حاج سید نصرالله موسوی، اخوی زاده مرحوم درچه‌ای و داماد ایشان بوده و بنابراین مؤلف این اثر، نواده دختری مرحوم درچه‌ای است. بنابر این می‌توانسته از بسیاری از ظرایف و دقایق زندگی آن بزرگوار آگاه باشد. ایشان قبلاً هم کتاب «قصه‌های خواندنی از چهره‌ای ماندنی» را توسط همین انتشارات اطلاعات در این باره به چاپ رسانده بود که گویا این بار همان را کاملتر و با این نام منتشر کرده است.

۷ - مؤلف برای این که مبدا بر اساس آنچه از موضع ضد غلو مرحوم درچه‌ای نقل شده این توهم پدید آید که او علاقه مند به اهل بیت نبوده است، با ارائه نقل‌هایی می‌کوشد تا نشان دهد بسیاری از آنچه در این باره یعنی درباره اعتدال مرحوم درچه‌ای گفته شده می‌بایست درست فهمیده شود و تأویل به چیزهای دیگر نشود. بنابراین فصل مشبعی درباره سابقه ارادت ایشان به اهل بیت (ع) آورده که مشتمل بر برخی از نمونه‌های عینی و شواهد قابل توجه است (ستاره‌ای از شرق: ص ۳۴۹ - ۳۵۹). بدون تردید نباید تصور شود که هر کس موضع ضد غلو دارد، خدای ناکرده بی علاقه به خود اهل بیت است. سابقه مبارزه با غلو اولاً و بالذات در زندگی فکری خود اهل بیت (ع) وجود دارد. با این همه شماری مطلب و حکایت در این اثر وجود دارد که از توجه خاص مرحوم درچه‌ای به اعتدال حکایت دارد. این اعتدال را دست کم در دو بخش: یکی تأکید خاص مرحوم درچه‌ای روی توحید و دیگر مراقبت از نقل مطالب دروغ در روضه‌ها می‌توان دنبال کرد.

درباره نکته اول باید گفت مرحوم درچه‌ای می‌کوشید تا اهمیت توحید را به همگان گوشزد کند و هرگاه می‌خواست درباره اهمیت موقعیت ائمه (ع) سخن بگوید ابتدا از توحید سخن می‌گفت. آقا حسن مدرس از شاگردان وی که عمری طولانی کرد و تا این اواخر زنده بود می‌گوید، از استاد درباره مقام اهل بیت پرسیدم. ایشان فرمودند، شب قدر در این باره در منبر مطالبی خواهد گفت. آن شب ابتدا درباره توحید به تفصیل سخن گفت و از آنجا بود که سخن را به مقام و عظمت ائمه اطهار (ع) رساند. آقا حسن مدرس افزود: به عقیده مرحوم درچه‌ای محبت اهل بیت در سایه توحید معنا می‌یافت و الا ایشان قصد نداشت مقام محبت را ذره‌ای کم رنگ کند. تأکید کردند که عقیده به محبت اهل بیت باید خیلی مستدل عمیق و خالصانه باشد. بعد از سخن ایشان من هم توجهم به مسئله توحید قوی‌تر شد (ص ۳۶۰). و باز همین مدرس نقل می‌کند که علامه از فرط رعایت جوانب توحید، توسل به ائمه (ع) را با توحید بیان می‌کرد که یک وقت کسی ضمن توسل و طلب حاجت از ائمه (ع) توحیدش کم رنگ نشود. (ص ۳۴۴). آقا حسن مدرس همچنین می‌گفت: مرحوم علامه درچه‌ای یک عبارتی داشتند که چندین مرتبه گفته بودند و آن این بود. در بعضی مواقع که

گوینده‌ای کمتر از توحید سخن به میان می‌آورد و بیشترین تکیه و توجهش به ائمه(ع) بود می‌فرمودند: یک چیزی هم می‌خواستی برای خدا باقی بگذاری (ص ۳۴۴ - ۳۴۵).

۸ - مرحوم زند کرمانی هم که از شاگردان او می‌بود و به اعتدال و مخالفت با برخی از زیاده‌روی‌ها در اصفهان شهرت داشت، و در عین حال فردی خدوم در اصفهان بود، می‌گفت، این یک توطئه بود که شایع کردند عقیده مرحوم درچه‌ای نسبت به معجزات خدا گونه ائمه اطهار(ع) ضعیف است. اینها گاهی به بعضی از افراد یاد می‌دادند که بر سر راه علامه قرار بگیرند و طلب صدقه کنند و قبل از تکدی یا بعد از آن به عنوان تشکر مثلاً بگویند که: ابوالفضل تو را به سلامت بدارد. یا ابوالفضل طول عمرت دهد. و چون می‌دانستند علامه تحمل این الفاظ را ندارد و پرخاش می‌کند، به صورت تصنعی این صحنه‌ها را درست می‌کردند و افراد حاضر را شاهد می‌گرفتند که ببینید و بشنوید که ایشان می‌گوید: ابوالفضل نمی‌تواند طول عمر بدهد... علامه درچه‌ای بلافاصله می‌فرمود: چرا نمی‌گویید خدایا به حق ابوالفضل به ما طول عمر بده. چرا نسبت الوهیت به او می‌دهید و چرا این بزرگان را که بنده خدا هستند در ردیف خدا می‌خوانید؟ (ص ۳۶۱) از این موارد چنین روشن می‌شود که مرحوم درچه‌ای در عقیده توحیدی خویش بسیار مراعات می‌کرده و حاضر نبوده است کلمه‌ای به زبان آورد یا از زبان کسی بشنود که توهم الوهیت نسبت به ائمه یا فرزندان آنان داشته باشد. آیت‌الله اردکانی که از شاگردان مرحوم درچه‌ای بود در این باره ضمن بیان ارادت ایشان به ائمه اطهار(ع) می‌گفت: وقتی کسی در مقام دعا به ایشان می‌گفت: حضرت عباس(ع) به شما عمر بدهد یا امام حسین(ع) مشکلات شما را برطرف کند، مرحوم آیت‌الله درچه‌ای می‌گفت: این حرف‌ها را ننزید. خداست که عمر می‌دهد، اوست که می‌آمرزد. شفا می‌دهد و مشکلات را حل می‌کند. می‌فرمود: حضرت عباس و امام حسین را باید پیش خدا شفیع کرد (ص ۳۶۲). مرحوم اشرفی اصفهانی هم با شایعه خواندن این نسبت‌ها می‌گفت: بلی با الفاظ و عباراتی که بوی کفر و شرک می‌داد اگر چه در لفظ، مخالفت می‌کرد. (ص ۳۶۳). مرحوم آیت‌الله خراسانی از شاگردان ایشان که در اواخر عمر و درست سال‌های پیش از انقلاب رئیس حوزه علمیه اصفهان بود، نقل کرد که یک بار سائلی نزد ایشان آمد. وقتی آقا دست در جیب کرد تا پولی به او بدهد گفت: علی دردهایت را دوا کند. علی حاجتت را روا کند. آقا با شنیدن این جملات دستش را از جیبش بیرون کشید و بدون اعتنا به سائل به راه خود ادامه داد. (ص ۳۶۵).

۹ - به جز مباحث مربوط به توحید و شرک که مرحوم درچه‌ای روی آن حساسیت داشت درباره وعظ واعظان و مطالبی هم که در روضه‌ها می‌خواندند حساسیت نشان می‌داد. این در حالی بود که خودش طرفدار عزاداری بود و مجالس سوگواری برگزار می‌کرد. اما منبری‌ها جرأت زدن هر حرفی را برابر او نداشتند. در این باره هم نمونه‌هایی نقل شده است: یک بار هم واعظی روی منبر سخن می‌گفت در حالی که مرحوم

درچه‌ای هم در حجره خود صدای او را می‌شنید. این واعظ داستانی طولانی گفت و در نتیجه گیری از قول پادشاهی که در قصه بود گفت: شاه گفت چون عرب همه چیزش را به خاطر من داد من هم باید همه مایملکم را بدهم. امام حسین (ع) هم روز عاشورا همه هستی خود را برای خدا داد... بنابراین خداوند نیز روز قیامت هستی و نیستی اش را در اختیار امام حسین خواهد گذاشت و خواهد گفت: بخواه هرچه می‌خواهی و هرچه می‌خواهی بکن. و خدایی من در دست توست. تو همه چیزت را برای من دادی. من نیز همه چیز را به تو می‌دهم. علامه درچه‌ای با شنیدن این سخن ناگاه سرش را از حجره بازار گلشن بیرون کرد و با صدای رسا و بلند فریاد زد: بیا پایین! بیا پایین! نگو این حرف‌های خلاف را! چه غلطی بود که کردی! کی خدا چنین خواهد کرد؟ (ص ۴۲۲ - ۴۲۳). یک بار هم واعظی روی منبر از قول حضرت زینب گفت: «گفت زینب چه قدر ناله من پیر کنم». مرحوم درچه‌ای با شنیدن این مصرع یکباره داد زد که این حرف چیه؟ کی حضرت زینب این سخن را گفت؟ (ص ۴۲۷).

۱۰ - به هر روی به نظر می‌رسد کتاب «ستاره‌ای از شرق» نه تنها اثری عالی در شرح حال نگاری است بلکه یک دوره تاریخ فرهنگ دینی و مذهبی این زمان اصفهان بلکه ایران است. هر چند مطالب قدری متفرق و داستان داستان تنظیم شده و گاه و بیگاه گوینده مطالب هم چندان مشخص نیست، اما مشتمل بر نکات بسیار آموزنده‌ای است. باید گفت: حرکت مرحوم درچه‌ای در اصفهان با کار مرحوم ارباب ادامه یافت. مطالبی درباره ایشان هم گفته می‌شد اما از آنجا که او هم در حد خود فقیهی برجسته و عالم مهذب بود امکان چسباندن اتهامات نابجا به ایشان مطرح نبود. با این همه باید توجه داشت که او هم چهره‌ای ضد بدعت و خرافات داشت. شاید بتوان گفت برخی از شاگردانش به افراط آن راه را ادامه دادند اما تأثیر مثبت آن هم فراوان بود.

و در پایان باید گفت: در قم هم آیت‌الله بروجردی در مقام رهبری جهان تشیع متأثر از آموزه‌های مرحوم درچه‌ای بود. گرایش ایشان به وحدت، تلاش برای کنار نهادن برخی از افراطها در عزاداری‌ها و سخت‌گیری علمی ایشان در نقل مطالب از متون کهن میراثی بود که دست کم بخشی از آن می‌توانست از مرحوم درچه‌ای به ارث به ایشان رسیده باشد. معنای این سخن موافقت کامل مرحوم آیت‌الله با دیدگاه‌های مرحوم درچه‌ای در تمام موارد نیست.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/942>

در باره کتاب: صلح امام حسن (ع): پرشکوه ترین نرمش قهرمانانه تاریخ (مترجم: آیت الله سید علی خامنه‌ای) (به مناسبت ششمین چاپ کتاب)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۲ / ۰۲ / ۱۳۸۷

خلاصه: در این ترجمه، هم امانتداری شده و هم حرمت زبان پارسی پاس داشته شده و به هیچ روی، یکی فدای دیگری نشده است.

صلح امام حسن (ع): پرشکوه ترین نرمش قهرمانانه تاریخ

نویسنده: شیخ راضی آل یاسین (م ۱۳۷۲ق)

مترجم: سید علی خامنه‌ای

ناشر چاپ اول: آسیا

تاریخ نشر: اسفند ۱۳۴۸ش

تعداد صفحات: ۵۴۶ص

چاپ ششم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی (۱۳۸۶).

باید توجه داشت که بخش مهمی از تاریخ شیعه که ارزش دینی و مذهبی و حتی فقهی بالایی دارد، تاریخ زندگی امامان است که همواره به دلایل مختلف با بی مهری خودی و بیگانه روبرو بوده است. تحریف‌های عمدی مخالفان، فشارهای سیاسی و ایجاد محدودیت‌ها فراوان برای جامعه شیعه، ضعف بنیه دانش تاریخ در حوزه‌های علمی شیعه و عوامل دیگر سبب شده است تا نه تنها بخش عمده‌ای از متون اولیه از دسترس خارج شود، و کمتر اثر جدی در این حوزه تألیف گردد، بلکه مثنی کتابهای داستانی و سست پایه، ذهنیت تاریخی شیعیان را پر کند و جایی برای پژوهش جدی باقی نگذارد.

این در حالی است که بازبایی تاریخ صحیح شیعه آنچنان که خالی از خرافه و افراط از یک طرف و متکی بر اسناد و مدارک درست تاریخی باشد، نهضتی علمی است که نویسندگان شیعه اعم از لبنانی و عراقی و ایرانی

طی نیم قرن اخیر دنبال کرده‌اند. در واقع، در طول نیم قرن اخیر، نویسندگان عرب شیعه در لبنان و عراق گام‌های بزرگی برداشتند؛ گام‌هایی که به تدریج به صورت ترجمه در ایران انعکاس یافت و اندکی بعد روش‌های نویی را برای پژوهش در این زمینه پدید آورد. در این دوره کم نبودند نویسندگان مسلمان از مصر و عراقی و لبنانی که آثارشان به فارسی ترجمه شد و روی دیدگاه‌های تاریخی ما در حوزه تاریخ اسلام تأثیر گذاشت. داستان این نهضت علمی حتی در حوزه تاریخ اسلام، داستانی مفصل و خواندنی و برای شناخت مرادفات فرهنگی میان ملل مسلمان دنبال کردن آن کاری ستوده است.

یکی از این برگها ترجمه اثری است از یک عالم برجسته شیعه در حوزه تاریخ زندگی امام مجتبی (ع) که به قلم توانای یک روحانی برجسته ایرانی در سال ۱۳۴۸ ش برای نخستین بار چاپ شد، مترجمی که در عین تسلط بر زبان عربی و فارسی، اهل تاریخ و فهم آن بود و این امتیاز مضاعفی بود که توانست ترجمه این کتاب را در قالبی نیکو و پسندیده درآورد و برای یکبار، کاری که نیاز به تکرار و مشابه کمتر دارد، فراهم سازد.

داستان صلح امام حسن (ع) در مقایسه با قیام امام حسین (ع) همیشه نیازمند نوعی تحلیل منطقی و تاریخی برای ارائه یک درک درست از این دو حادثه در ظاهر متفاوت داشته است. به عبارت دیگر، در نگاه ابتدایی، این دو رخداد، متفاوت از یکدیگرند و این امر به ویژه با عقاید مذهبی شیعیان در باره امامان (ع) نقطه ابهامی را پدید آورده است که نیازمند پاسخی روشن و تاریخی است. این که چرا امام حسن صلح کرد و چرا امام حسین قیام.

افزون بر این مورخان مسلمان از یک نکته رنج می بردند و آن است که به رغم انباشتگی آثار پیرامون امام حسین (ع) به چه دلیل توجه چندانی به زندگی سیاسی امام مجتبی (ع) و آن رخداد مهم تاریخی صورت نگرفته است.

علاوه بر اینها، داستان صلح امام حسن (ع) یکی از ایستگاه‌های مهم تاریخ شیعه به شمار می‌آید. شیعیان در مقام مستندات سیاسی - شرعی خود، همان گونه که به قیام حسینی استناد می‌کنند، نیاز به بررسی صلح امام حسن (ع) نیز هستند تا بتوانند در شرایط مشابه از آن استفاده و به آن استناد کنند.

در طول یک دهه، دست کم سه کتاب محققان توسط دو محقق عراقی و یک محقق لبنانی نوشته شد. نخست کتاب صلح الحسن (ع) اثر شیخ راضی آل یاسین.

دوم: کتاب حیاة الامام حسن بن علی علیه السلام از باقر شریف قرشی (۱۹۷۳م).

سوم کتاب صلح الامام الحسن از محمد جواد فضل الله.

تا آنجا که بنده آگاهم، اثر اول و دوم به فارسی ترجمه شد. مترجم اثر اول رهبر معظم انقلاب بودند که آن کتاب را در سال ۱۳۴۸ش به دست چاپ سپردند. مترجم اثر دوم مرحوم فخرالدین حجازی بود که آن کتاب را در دو مجلد در سال ۱۳۵۳ش ترجمه و منتشر شد.

هر دو اثر، از نوع خود از بهترین آثاری بود که در باره زندگی سیاسی امام مجتبی (ع) علیه السلام نوشته شد. البته پیش از آن، هم در عربی و هم فارسی آثاری منتشر شده بود اما قابل مقایسه با این دو پژوهش نبود.

ترجمه اثر مرحوم آل یاسین، زمانی منتشر شد که جامعه ما سخت نیازمند این قبیل پژوهشها بود و با جان گرفتن تدریجی نیروهای مذهبی در جامعه، از این قبیل آثار استقبال می کرد.

شیخ راضی آل یاسین، فرزند شیخ عبدالحسین بن شیخ باقر از علما و محققان و مورخان نجف بود که به سال ۱۳۱۴ ق متولد شد و در ۱۵ ذی قعدة سال ۱۳۷۲ یعنی درست سال انتشار کتابش «صلح الحسن» درگذشت. وی پیش از آن افزون بر «دیوان» کتابی نیز با عنوان تاریخ الکاظمیه فی القدیم و الحدیث و کتابی با عنوان اوج البلاغه در خطبه های امام حسن و امام حسین (ع) تألیف کرد. اصولاً خاندان آل یاسین یکی از خاندان های علمی بزرگ نجف است که نه تنها شیخ راضی بلکه عالمان، فقیهان و مورخان برجسته دیگری هم داشته و دارد. شیخ محمد حسن بن شیخ محمد رضا بن شیخ عبدالحسین یکی از فاضل ترین مورخان معاصر عراق بود که در سال گذشته، پس از انتشار کتاب با ارزش خود در تاریخ زندگی امامان علیهم السلام با عنوان «الائمة الاثنی عشر: سیره و تاریخ» (منشورات الاجتهاد: ۲۰۰۷) در دو مجلد درگذشت. عزالدین فرزند شیخ راضی نیز از نویسندگان و مدافعان مکتب تشیع است.

به هر روی، برای متن عربی کتاب صلح الحسن در سال ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳ توسط استاد بی مانند و انقلابی بزرگ مرحوم سید شرف الدین عاملی مقدمه ای عالمانه نوشته شد، مقدمه ای که هم شامل اشاراتی در باره مؤلف و هم مروری بر دیدگاه های طرح شده در آن در باره امام مجتبی علیه السلام بود. این مقدمه چندان فاضلانه بود که مترجم فارسی کتاب، با بودن آن دیگر نیازی به شرح و بسط مقدمه خود ندید و همان را با قلم شیوای خود ترجمه کرده و در آغاز کتاب نهاد. نفس توجه مرحوم شرف الدین به این اثر خود گویای اعتباری است که کتاب یاد شده در پرداختن به این موضوع مهم دارد.

مترجم در مقدمه کوتاه خود اشاره کرده است که پیش از ترجمه این اثر «در فکر تهیه نوشته ای در تحلیل موضوع صلح امام حسن بود و حتی پاره‌ای یادداشت‌های لازم نیز گرد آورده بودم؛ ولی امتیازات فراوان این کتاب مرا از فکر نخستین بازداشت و به ترجمه این اثر ارزشمند وادار کرد».

این ایده جالبی است که مع الاسف در بسیاری از اوقات در پژوهش‌های جاری مورد بی توجهی قرار می‌گیرد. وقتی اثری محققانه هست که ترجمه شود، و یا مهم تر در همین فارسی، آثاری هست که خلاء پژوهشی در یک موضوع را پر کند، دیگر چه نیازی هست که کسانی وقت صرف کرده و بسا آثار ضعیف‌تر عرضه کنند؟ صد البته، در یک جامعه‌ای که به پژوهش احترام می‌گذارد، کمتر این اتفاق روی می‌دهد.

متن عربی کتاب در ۴۰۰ صفحه ارائه شده و فارسی آن در ۵۴۶ صفحه. یکی از دلایل این امر، فارغ از آن که نثر فارسی به خصوص وقتی وظیفه ترجمه را بر عهده دارد، قدری طولانی‌تر از موارد مشابه عربی خواهد شد، چاپ زیبای آن و صفحه بندی و چینش سطور و عناوین و سرفصل هاست که حاکی از دقتی است که در چاپ این اثر وجود داشته است.

البته این شرح، مربوط به چاپ نخست کتاب در اسفند ۱۳۴۸ توسط انتشارات آسیا است. بعدها اثر یاد شده را دفتر نشر فرهنگ اسلامی با حذف مقدمه یک صفحه ای مترجم و حروفچینی جدید منتشر شده و حجم صفحات آن به ۴۷۲ صفحه تقلیل یافته است. این چاپ هیچ مقدمه ای ندارد که نشان دهد آیا مترجم محترم، اصلاحیه‌ای هم در ترجمه داشته‌اند یا نه. به هر روی، چاپ اول بسیار شکیل‌تر و چشم‌نوازتر است.

متن ترجمه، نشان می‌دهد، مترجم از قلمی رسا و توانا برخوردار بوده و به خوبی از کلمات و تعابیر برای رساندن مقصود بهره برده است. در واقع، در این ترجمه، هم امانتداری شده و هم حرمت زبان پارسی پاس داشته شده و به هیچ روی، یکی فدای دیگری نشده است.

نویسنده متن عربی، به تناسب زمان نگارش، متنی از سو محققانه و از سوی دیگر ادیبانه نوشته است. او خود شاعر بوده و دیوان داشته و این اثر نیز در زمره آخرین کارهای علمی است. طبیعی است که ترجمه هم نیازمند قلمی ادیبانه بوده و بدون تردید و با توجه به تسلط مترجم به ادبیات فارسی، این کار با روانی و زیبایی هرچه تمامتر به انجام رسیده است.

شاید انتخاب یک عنوان افزوده بر عنوان کتاب، گویای ذوق ادبی مترجم باشد. عنوان صلح الحسن به «صلح امام حسن» ترجمه شده و در عین حال عنوان ادیبانه دیگری ذیل آن با این تعبیر آمده است: پرشکوه‌ترین نرمش قهرمانانه تاریخ.



روشن است که کاربرد قلم ادیبانه برای شرح حماسه های نظامی و نبردهای تند و تیز آسان است، اما در بیان حادثه‌ای که به صلح انجامیده، می‌بایست توانی دو چندان برای تبیین آن با استفاده از جملات و تعابیر به کار برد. این کاری است که هم در متن عربی و هم فارسی به خوبی انجام شده است.

آنچه گفته شد نباید ما را از این نکته غافل کند که نویسنده، محققانه از متون تاریخی بهره گرفته و با رعایت اصول پژوهش کار بررسی این مقطع از تاریخ شیعه را به انجام رسانده است. نقل یک بند این کتاب می‌تواند دقت مورخانه و همزمان نثر زیبای مترجم را نشان دهد:

بعدها که ساده‌دلی و سطحی‌نگری بلای جان مورخان شد، و در هرآنچه از تاریخ اسلام فراهم آوردند اثر گذارد، این افسانه‌ی ساختگی نیز رنگ حقیقت و واقعیت گرفت. گروهی که در اقلیت بودند زبان از یاوه‌گویی نگاه داشتند، ولی بعضی پا را از حقیقت فراتر نهاده و دچار خبط و آشفته‌گویی شدند که گفتند حسن، خود نیز صریحا به بیعت اعتراف کرده است! (ص ۳۷۲).

بدون تردید باید گفت این اثر همچنان اثری ارجمند و محققانه در باره این مقطع از تاریخ شیعه بوده و پاسخگوی بیشتر پرسشهایی است که بسا در این زمینه در اذهان جوانان و دوستداران تاریخ اهل بیت (ع) پدید آید؛ اما به نظر می‌رسد این کتاب تاکنون آنچنان که باید و شاید به صورت مردمی توزیع نگشته و در انحصار نویسندگان خاص باقی مانده است. این مظلومیتی مضاعف برای امام مجتبی علیه السلام است.

رسول جعفریان

۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۷

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/947>

## پیش به سوی حکومت اسلامی (صالحی نجف آبادی و اندیشه حکومت اسلامی خواهی)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۲ / ۱۳۸۷

خلاصه: نظریه حکومت صالحان او هم بیش از آن که دنباله حکومت اسلامی امام باشد دنباله حکومت اسلامی با مدل اخوانی بود.

۱ - تشکیل حکومت اسلامی به جای خلافت اسلامی اندیشه ای بود که پس از انحلال خلافت عثمانی و تبدیل سرزمین های این امپراتوری به کشورهای کوچک مطرح شد. تصور بر این بود که می توان با تشکیل دولت - شهرهای اسلامی، خسارت نبود خلافت بزرگ اسلامی را تا حدودی جبران کرد. اما وجود دولت های استعماری و تحت الحمایگی اغلب کشورهای که مغز و دل اسلام بودند، نظیر مصر و سوریه و بسیاری از کشورهای شمال افریقا و در این سوی هند و افغانستان مانع از وجود یک حاکم محلی قدرتمند در این کشورها بود، چه رسد به این که خلافت اسلامی تشکیل شود.

رفته رفته با فراهم آمدن استقلال برای این کشورها، نظام هایی به اسم پادشاهی یا جمهوری تشکیل شد. در این شرایط که خلیفه ای در کار نبود تا به اسم و برای دین حکومت کند، شاه و رئیس جمهور، آن هم کسانی که در سایه حمایت استعمار به قدرت رسیده بودند، تعهدی برای ایجاد حکومت اسلامی نداشتند. نهایت چیزی که متصور بود اعتنای بیشتر به اجرای شریعت بود. اما همین امر نیز تعریف شده نبود. دلیل آن هم این بود که جوامع اسلامی هنوز با سنت های خود چندان بیگانه نشده بودند و تعارض آشکاری در این جوامع به چشم نمی خورد. اما از این زمان به بعد که سفره مدرنیسم غربی (بخوانید فساد و تباهی غربی) در این کشورها پهن می شد حس بیگانگی با سنت ها در عرصه اجتماع پدیدار می گشت. فساد اجتماعی و اخلاقی بارزترین وجه آن بود. این فساد گرچه در قدیم هم به نوعی وجود داشت اما اکنون با نام غرب پیوند خورده و از ابزار غربی در آن استفاده می شد.

فلسفه پدید آمدن اخوان المسلمین این بود تا این مظاهر بیگانگی را از جامعه مصر بزدايد و اجازه ندهد فرهنگ غربی جایگزین آن گردد. اشکالی که پیش آمد این بود که مبارزه علیه این مظاهر، نوعی تداخل وظیفه اجتماعی - سیاسی را میان سیاستمداران از یک طرف و رهبران جریان های بیداری اسلامی از سوی دیگر پدید می آورد. این تداخل به مبارزه کشیده شد و دو طرف به دنبال راهی برای حل این مناقشه بودند که

بخشی به نظریات و تئوری های سیاسی اسلامی بر می گشت. شرکت در مجالس قانون گذاری یکی از اهداف این جریان ها بود.

۲ - شاید مهم ترین تحول در دنیای اسلام در این مقطع یعنی حوالی میانه قرن بیستم، مسأله هند و مسلمانان این کشور بود. این کشور از زیر سلطه استعمار بیرون می آمد اما مسلمانان تکلیف خود را با یک کشوری که اکثریت آن هندو و کافر بودند نمی دانستند. پیش از استعمار آنان بر این کشور حاکم بودند اما اکنون محکوم. راه حلی که سنیان این کشور پیشنهاد کردند ایجاد یک کشور اسلامی به نام پاکستان بود و چنین شد. تئوریسین بزرگ سنی اما نوگرای این کشور یعنی ابوالاعلی مودودی طراح یک حکومت اسلامی به سبک همان چیزی بود که در گذشته به عنوان نظریه جایگزین برای خلافت اسلامی در کشورهای تجزیه شده مطرح شده بود. این اندیشه از طریق انتشار آثار مودودی دوباره به مصر بازگشت و حس حکومت اسلامی خواهی را زنده کرد. این بار رهبر فکری جدید اخوان المسلمین یعنی سید قطب (اعدام در ۱۹۶۶) دیگر به اجرای شریعت قانع نبود و نوعی جامعه اسلامی خالص با یک حکومت دینی خالص را مطرح می کرد. تعارض فرهنگ بیگانه غربی با فرهنگ اسلامی مهمترین دغدغه او بود.

اما زمان ظهور او شرایط بسیار سختی بود. جمال عبدالناصر در اوج قدرت و شوکت بود. معضل عمده جهان اسلام مشکل فلسطین بود که جمال عبدالناصر باید آن را حل می کرد. بنابراین فریادهای سید قطب که صدالبته درد جهان اسلام بود و بسیار هم گوش شنوا داشت، برای مصر آن زمان نسخه مناسبی نبود یا به عبارت دیگر در فرصت مناسبی مطرح نشده بود. شرایط مصر به گونه ای بود که برای حفظ تعزیه که همان صحنه نبرد برای فلسطین بود، باید صدای همه را خاموش می کردند. اما و اکنون شعار عدالت اجتماعی، حکومت اسلامی و قانون اساسی اسلام به نقاط دیگر دنیای اسلام رسیده بود. اینها عناوین کتابهای سید قطب و پیش از وی مودودی بود. برای نمونه جامعه ترکیه در بطن خود این مطالب را می شنید و حفظ می کرد، اما حکومت قدرتمند و نظامی فاصله زیادی با این خواسته ها داشت. کشورهای شمال افریقا نیز سرنوشت مشابه مصر بلکه بسیار عقب تری داشتند. حضور استعمار غربی در آن کشورها همچنان نیرومند بود.

۳ - اما در ایران این نوشته ها به سرعت ترجمه شد و مشتریان فراوان یافت. چاپ برخی از آثار سید قطب نزدیک به بیست بار رسید. کتابهای مودودی نیز وضعیت خوبی داشت. نویسندگان فراوانی مانند مرحوم غلامرضا سعیدی افکار نوگرایانه مودودی را در اجرای شریعت و تشکیل حکومت اسلامی را به ایران می آوردند. شماری از طلاب نونویس قم هم به ترجمه آثار سید قطب و بسیاری از نویسندگان دیگر روی آوردند.

بازار کتاب ایران در دهه چهل انباشته از این آثار شد. بی دلیل نیست که نخستین جمهوری اسلامی در دنیا مربوط به پاکستان است.

البته این همه داستان حکومت اسلامی خواهی نبود. در ایران اندکی این روند متفاوت بلکه دوگانه بود. در ایران تجربه مشروطه شکست خورده بود. پهلوی اول از دید متدینین چهره منفوری داشت که در ضدیت با دین و استبداد و نظامی گری پیوند خورده بود. پهلوی دوم هم هیچ ایده مشخصی برای تعیین تکلیف برای دین و شریعت نداشت. همه چیز میان زمین و آسمان رها بود. قانون اساسی مشروطه اسلام را به رسمیت می شناخت، اما قوانین به نظر بسیاری با آن فاصله داشت. مهم تر از آن همان مشکل بیگانگی با سنت های دینی بود که به دلیل فشار رضاشاهی بر آنها، جامعه را نسبت به آنها حساس کرده بود و اکنون که جامعه مسلمانی ایران آزادی نسبی به دست آورده بود علیه آن موضع گرفته بود.

دولت پهلوی که درک می کرد باید ایده ای برای سامان دادن به فرهنگ جامعه ارائه دهد، به دلیل ضعف بنیادهای فکری، گرفتار خلاء شد. بنابراین مخالفان باید فکری و ایده ای ارائه می کردند. نخستین بار فدائیان اسلام همان شعارهای اخوان المسلمین را برای اجرای شریعت سر دادند. جامعه ایران در آن روزها همان بحرانی را داشت که در سطور اول این نوشته اشاره کردیم. در مقابل دولت پادشاهی ایران، اما نزدیک به لائیک و وابسته به غرب که ایده مشخصی ندارد و با باری به هر جهت جامعه را اداره می کند و در ضمن به دلیل اعتنای به تجدد صوری مظاهر فساد را ترویج می کند، کم آورد. اینها همان چیزهایی که فریاد جلال آل احمد را در سال ۳۹ در آورد و تا آنجا پیش رفت که او را به دفاع از شیخ فضل الله نوری که شهید مبارزه با غرب خوانده شده بود، کشاند.

۴ - مدل حکومت اسلامی خواهی اخوانی در ایران با فدائیان اسلام آغاز شد و بعد از آن ادامه یافت. در حکومت ملی مصدق این ایده راهی برای تحقق نداشت. همان ماجرای جلوگیری از شراب فروشی که در مصر، مسأله اخوانی ها بود در ایران هم که فرهنگ اسلامی داشت مطرح شد. این تمام تجربه دینداری و نهضت اجرای شریعت در دولت مصدق بود که وظیفه اش را فقط ملی کردن نفت و حل مشکل مربوط به آن می دانست. فدائیان مثل سید قطب که با ناصر درافتاد، با مصدق درافتادند. حرکت حکومت اسلامی خواهی با صادق تقوی ادامه یافت که کتاب مواد اساسی حکومت در اسلام را در سال ۱۳۳۲ منتشر کرد. بعد از آن حیدرعلی قلمداران کتاب حکومت اسلامی را در سال ۱۳۴۴ نوشت. دینداران راهی جز این نداشتند که حکومت را از دست لائیک ها، اعم از این که ملی باشند یا ضد ملی و وابسته بدرآورند. از نظر آنان، مثلاً در ایران، شاه یک حاکم بی هویت بود. چشمش به دهان غربی ها دوخته شده بود. تازه از اسرائیل هم حمایت

می کرد. به اجرای شریعت هم وقعی نمی گذشت و نهایت این که از دین و مذهب، برخی از آداب و رسومش را احترام می گذاشت. رخدادهای ۴۱ - ۴۳ آزمایش خوبی برای شاه بود که تا چه اندازه به اجرای شریعت تن می دهد. شاه در این امتحان نمره خوبی نیاورد. بنابر این باید او می رفت و حکومت اسلامی به جای او می آمد.

۵ - اشاره کردیم که داستان حکومت اسلامی خواهی در ایران، همه اش آن چیزی نبود که مثلاً از اخوانی ها گرفته می شد. در واقع در ایران مدل اخوانی منهای آنچه که در باره کلیات شریعت و فلسفه دین و عدالت اجتماعی و نقد بیدینی می گفتند، به عنوان سنی گری طرفداری نداشت. اگر کسی از زاویه تفکر سیاسی سنی جلو می آمد با تفکر شیعی درگیر می شد. همین سید قطب به خاطر این که در ذیل آیه لا تقربوا الصلاه و انتم سکاری یک روایت نامربوط نقل کرده بود، کلی در ایران منکوب و محکوم شد.

نکته مهم آن بود که مدل حکومت اسلامی فدائیان که شباهتی به کار اخوانی ها داشت، چون به رأس قدرت سیاسی کاری نداشت و در آن تنها اجرای شریعت مساوق با حکومت اسلامی - ولو با نظارت شخصی مانند شاه مشروط به این که دیندار باشد - پنداشته می شد مشکل شیعی نداشت. قلمداران چون سنی گرایی کرد، مشکل پیدا کرد و نکته ای این بود که به سراغ رأس قدرت و بحث انتخاب و غدیر و نصب و نص آمد. با این حال فکر او روی حکومت اسلامی، اندیشه تازه ای در سال ۴۴ بود. او مدعی بود که سال ۴۷ آیت الله منتظری کتابش را در نجف آباد درس می داده است. این مطلب را آیت الله منتظری نمی پذیرد. حتی بازرگان هم در کتاب ایدئولوژی و بعثت، بخش اندیشه سیاسی اش را از روی نوشته قلمداران نوشته بود که مورد اعتراض واقع شد. مدل قلمداران حکومت اسلامی سنی - شیعی - اخوانی بود.

۶ - اکنون باید چه اتفاقی می افتاد تا آب پرشتاب انقلاب راه خویش را می یافت؟

هیچ چاره ای نبود جز این که عالمان شیعی خود طرحی را برای حکومت اسلامی مطرح کنند. دیگر نه به مشروطه، نه شاه و نه جمهوری، به هیچ کدام که روزی روزگاری امید ایرانیان مسلمان بود امکان اعتماد نبود. صفوی و قاجاری هم زنده شدنی نبودند. الزاما باید طرح یک حکومت اسلامی ریخته می شد و شد. این تنها راه حل بود. بانی این تفکر کسی بود که خود در رأس انقلابیون مسلمان در سالهای بحرانی ۴۱ - ۴۳ ایستادگی کرده بود. یک مجتهد بلکه بالاتر یک مرجع روشن و وقت شناس بود. دولت پهلوی را به خوبی می شناخت. جهان اطراف و تجربه های سیاسی آن را به چشم دیده بود. در فقه شیعی تسلط کافی داشت و یکبار هم در جریان های نوگرایانه و ضد نوگرایانه در اوائل دهه بیست با نگاشت کشف اسرار افکار خود را در عرصه و صحنه اجتماع سنجدیده بود. اکنون در حوالی سال ۱۳۴۸ وقت آن بود که طرحی برای حکومت اسلامی

در اندازد. او می دانست که در فقه شیعی، قدرت مجتهدین به عنوان یک قدرت الهی تا چه اندازه توانایی برای تبدیل شدن به یک حکومت اسلامی را دارد. مطرح کردن آن نباید کسی را شگفت زده می کرد. وقتی جلال آل احمد از شیخ فضل الله دفاع می کند طرح حکومت اسلامی از طرف آیت الله خمینی که شخصیت او این اواخر محبوب افرادی مانند جلال هم شده است، شگفتی ندارد. در سهای حکومت اسلامی در نجف ارائه شد. حالا وقت آن بود تا یاران هم به صحنه بیایند. شاید یکی از نزدیک ترین افراد که به این جریان یاری رساند جلال الدین فارسی بود که در سال ۱۳۴۵ با نوشتن «برنامه عمل» قدری از راه را رفته بود. او با نگارش انقلاب تکاملی اسلام نظریه حکومت اسلامی را بر پایه یک تجربه تاریخی مهم و مقبول یعنی سیره نبوی دنبال کرد. حتی این امر را به انبیای سابق هم متصل کرد.

۷- دیگران چه کردند؟ در اینجا جای خالی زیاد بود که مرحوم صالحی نجف آبادی به سهم خود به میدان آمد تا آن را پر کند. ابتکار او این بود که یک سوژه مهم برای توجیه لزوم حکومت اسلامی در تاریخ شیعه پیدا کرده بود و آن قیام امام حسین علیه السلام بود. تا این زمان کسی به ذهنش نرسیده بود که از این نهضت می توان یک حکومت اسلامی درآورد. هنر او این بود که این حادثه را تفسیر مجدد کرد و درست در وقتی که برای پیشبرد انقلاب بدان نیاز بود، آن را تفسیر «حکومت اسلامی خواهانه» کرد. شواهد تاریخی زیادی او را تأیید می کرد اما شواهد ضد او هم فراوان بود. اصلاً امامت حق امام است. اگر او نگیرد چه کسی می خواهد چنین کند؟ اشکال اصلی او این بود که به یک بحث کلامی تحت عنوان علم امام گیر داد. او به جای آن که خوش سلیقگی به خرج دهد و راهی دیگر برای برون رفت از این مشکل بیابد، که وجود داشت، تحت تأثیر نگرش ضد غالبانه خود که روی آن هم سالها کار کرده بود قرار گرفت و درست همین جا بود که مشکل پیش آمد.

محبوبیت این نظریه برای رهبران انقلابی آن قدر زیاد بود که بی توجه به این مشکل، برخی از سران انقلاب یکسره از او حمایت کردند. به جز آیات مشکینی و منتظری در تهران هم انجمن های اسلامی دانشجویان و غیره از او حمایت کردند. برای انقلابیون دلیلی بهتر از این نبود که از محبوب ترین رخداد برای شیعه بتوان یک نظریه برای حکومت اسلامی درآورد.

اما از زاویه همان بحث کلامی اشکال مهمی را پدید آورد. اثر مهم آن اشکال در روند انقلاب این بود که بسیاری را بدبین کرد. کسانی مانند آیت الله میلانی که شاهد همزمانی آن با مسائل مربوط به حسینیه ارشاد بود، آن هم در فضای مشهد که سخت ولایتی بود به تردید افتادند. غیر ایشان بسیاری از روحانیون سنتی، و حتی کسانی از مراجع یا چهره هایی از بیوت آنان برای مبارزه جهت حفظ شیعه به میدان نبرد با صالحی

آمدند. سیل ردیه ها بود که نوشته و منتشر شد. حتی برخی از روحانیون انقلابی نظیر آیت الله فاضل لنکرانی به همراه مرحوم آیت الله اشراقی داماد امام خمینی هم ردیه محترمانه نوشتند. نظریه ای که متولد شده بود تا به نهضت و انقلاب کمک کند، مانعی بر سر راه آن شد. اختلاف و دودستگی ایجاد کرد. ساواک از آن سوء استفاده کرد. افرادی را از انقلاب دور کرد. اما به نظر من به حال تأثیر خود را گذاشت.

گفتمان حکومت خواهی که این زمان بر تحلیل عاشورا غلبه کرده بود، تنها گفتمانی نبود که انقلابیون دنبالش می کردند. در مقابل آن، شهادت خواهی به ویژه در سالهای نخست دهه پنجاه که سیل اعدام ها به راه افتاد مناسب تر می نمود. این گفتمان هم که مظهر آن، نقد مرحوم شریعتی از کتاب شهید جاوید بود، مانعی بر سر راه تأثیر گذاری شهید جاوید بود.

۸ - امام راه خود را از همه اینها جدا کرد و همچنان روی حکومت اسلامی به سبک و سیاق فقهی خود تکیه کرد. او نیازی به این که از شهید جاوید با این وضعیت استفاده کند نداشت که هیچ، مجبور شد انرژی زیادی را مصروف پاسخگویی به معترضینی کند که شهید جاوید را ثمره حرکت انقلابی او می دانستند. امام به عکس برخی از افراد عجول، کمترین حمایتی از این اثر نکرد. زیرکی امام تمامی آن مسائل را حل کرد. از آن بزرگتر اختلاف بر سر شریعتی بود که با همان سیاست آرام امام حل شد.

اکنون در بهمن ماه ۱۳۵۷ انقلاب پیروز شده است. این انقلاب مصداق پیروزی خون بر شمشیر است. معنایش این بود که این بار حکومت اسلامی حسینی به بار نشست و پیروز شد. اکنون دیگر نیازی به کتاب شهید جاوید نبود. فقط ناله و نفرین آن برای مؤلف باقی ماند. آقای صالحی همچنان در عوالم خود سیر می کرد بی آن که کسی او را تحویل بگیرد. او به زعم خود کاری کارستان کرده بود اما از نظر بسیاری چنین نبود. نظریه حکومت صالحان او هم بیش از آن که دنباله حکومت اسلامی امام باشد دنباله حکومت اسلامی با مدل اخوانی بود. تازه خودش بر این باور بود که آیت الله منتظری هم متأثر از نظریات اوست. شواهد دیگری هم از دید سنتی ها وجود داشت که آقای صالحی را دنباله رو آن افکار نشان دهد.

با این حال، و صرف نظر از همه این مطالب که برخی به حساسیت های کلامی او بر می گشت و برخی نتیجه کج سلیقگی او بود و برخی به فضا سازی ها و جوزدگی های له و علیه او بر می گشت، صالحی یک پژوهشگر بود و به طور کلی در حوزه پژوهش، کارهایش یک گام به جلو به حساب می آید و منهای همان چیزی که شاید عوامانه باید نامش را کج سلیقگی نهاد، می توان از وی به عنوان یک پژوهشگر اما متفاوت یاد کرد.

منبع: شهروند امروز <http://historylib.com/index.php?action=article/view/949>

## حوزه علمیه لبنان و ایران (یک مرور)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۶ / ۰۳ / ۱۳۸۷

خلاصه: برخی از معروف ترین مهاجرین لبنانی به ایران شیخ حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهایی است که سالها در هرات و مشهد و قزوین منصب داشت. فرزندش شیخ بهایی که یک عالم فرهیخته بی همتا و دوزبانه است، دست راست شاه عباس بود.

۱ - گمان می کنم نخستین رابطه ایران و لبنان، دست کم در دایره تشیع، نامه دعوت خواجه علی مؤید سربداری به مولانا شهید اول یعنی محمد بن مکی (۷۳۴ - ۷۸۶) برای آمدن به خراسان باشد. وی در این نامه نوشت: ما از این نگرانیم که سرزمین ما به خاطر نداشتن رهبر و راهنمایی نشدن، دستخوش خشم الهی گردد. هرگاه لطف فرمایید و با توکل به خدا و پرهیز از عذر آوردن، به اینجا تشریف بیاورید، مزید احسان خواهد بود (شهیدان راه فضیلت: ۱۷۰). شهید به ایران نیامد، اما گفته‌اند که کتاب «لمعه دمشقیه» را به همین هدف و برای آنان تألیف کرد. اگر این ماجرا درست باشد، نشان از ارتباط جوامع شیعی ایران با لبنان است. شهید از روستای جزین از توابع نبطیه بود، روستایی که عالمان شیعه فراوانی در طول تاریخ داشت. اکنون در نقل و انتقالات درونی در جنوب، جزین روستای مسیحی نشین شده اما نبطیه مرکز مهمی برای شیعه در جنوب لبنان است.

۲ - حوزه علمی لبنان در دوره شهید اول و تا زمان شهید دوم (۹۱۱ - ۹۶۵) بر تمام تشیع تأثیر گذار بود. هر دو شهید از فقهای بنام و صاحب تألیفات فراوان فقهی و صاحب نظر در مسائل کلان فقه شیعه‌اند. متنی که شهید اول نوشت و شهید دوم بر آن شرح نوشت هنوز کتاب درسی طلاب است. اخیراً استاد جعفر المهاجر کتابی (جبل عامل بین الشهدین) در باره حوزه لبنان در فاصله زمانی میان دو شهید که حدود ۱۸۰ سال می شود نگاشته و شرحی در باره علما و مراکز علمی لبنان به دست داده است. بدون شک این حوزه دینی، با حوزه علمی حله نیز در ارتباط بوده و مجموعه این دو حوزه، رهبری فکری و فقهی شیعه را بر عهده داشته است. مطالعه نوشته های شهید ثانی، اعتماد به نفس بالای علمی او را نشان می دهد. این اعتماد به نفس تکیه گاهی دارد که باید همان حوزه علمی لبنان باشد. حوزه یاد شده با جوامع سنی هم در ارتباط بود و حتی تا اوائل دوره صفوی نیز عالمان شیعه لبنانی از مسافرت به شهرهای دمشق و قاهره و استانبول و مکه که مملو



از علمای سنی بود ابایی که نداشتند هیچ، مدام رفت و آمد می کردند و کتب حدیثی و فقهی مشهور سنی را نزد آنان خوانده و اجازه علمی یعنی مدرک می گرفتند. آخرین حلقه از این مسافرتها متعلق به شیخ بهایی (م ۱۰۳۰) است.

۳ - زمانی که شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴) در ایران بود و کتاب «امل الامل» خود را در اواخر قرن یازدهم هجری می نوشت، سیل عالمان جبلی عاملی بود که روانه ایران شده بود. جلد اول «امل الامل» اسامی و شرح حال علمای جبل عاملی است که شیخ حر، اسامی آنان را به دست آورده و جلد دوم شرح حال دیگر علمای شیعه است. در جلد اول نام ۲۱۵ نفر عاملی آمده است. همین مقدار کافی است نشان دهد حوزه علمیه لبنان تا چه اندازه نیرومند بوده است. این حوزه زیر فشار دولت ممالیک و با فتاوی شماری از متعصبان، آسیب فراوان دید. نه فقط حوزه که اصولا جامعه شیعه لبنان، در قرن هشتم و نهم از شهرها به کوهها رانده شد و بسیاری از عالمان آنان به بهانه های واهی محاکمه و به شهادت رسیدند. گفته اند که شهادت شهید ثانی سبب شد تا شماری از عالمان لبنانی به ایران بیایند. اما مهم تر از آن فراهم شدن زمینه زندگی و تدریس و تحصیل در ایران، عامل کشاندن شماری از جبل عاملی ها به ایران بود. بسیاری در نجف بودند و از آنجا به ایران آمدند. شاید برجسته ترین آنها محقق کرکی از روستای کرک نوح در منطقه بقاع لبنان و نزدیکی بعلبک است که تأثیری شگرف در ایران داشت. او به همراه دو فرزندش و بیشتر، از طریق نوادگان دختریش، نسلی را در ایران برجای گذاشت که غالبا عالم و صاحب منصب و شیخ الاسلام و حتی صدر اعظم بودند. خاندان کرکی تا پایان عصر صفوی در این دولت حضور داشتند و نام کرکی در تمام منابع مهم تاریخی صفوی با احترام برده می شود. میرداماد تنها یکی از نوادگان دختری کرکی بود که بخشی از شهرت خود را مدیون جدش بود. چند ده عالم دیگر جبل عاملی هم در این دولت حضور داشتند. برخی از معروف ترین آنها شیخ حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهایی است که سالها در هرات و مشهد و قزوین منصب داشت. فرزندش شیخ بهایی که یک عالم فرهیخته بی همتا و دوزبانه است، دست راست شاه عباس بود. سراسر دولت صفوی مشحون از این چهره هاست. همین مسجد شیخ لطف الله اصفهان، مسجدی است که شاه عباس برای شیخ لطف الله میسی جبل عاملی ساخت و به نام او شهرت یافت. غالب اینان، تحصیلات شان در لبنان و عراق بود و برای ثمره دهی به ایران آمدند. شیخ حر عاملی صاحب کتاب مهم و بزرگ «وسائل الشیعه» هم از همین مهاجران است. حتی الان هم فامیل های جبل عاملی و عاملی و صدر و غیره و غیره بسیاری از نسل همان مهاجران هستند. چندین تحقیق در باره این مهاجرت صورت گرفته که برخی از لبنانی ها و ایرانی ها و شماری هم از فرنگی هاست.

۴ - نگاهی به حوزه لبنان در روزگاری پس از نابودی دولت صفوی در ایران، این تصور را به وجود می آورد که گویی هرچه عالم بود به ایران آمد و لبنان از عالم تهی شد. این نکته را از این بابت اشاره می کنم که دیگر آن شکوهی که لبنان در دوره نخست ممالیک و حتی تحت فشار این دولت در قرن هشتم و نهم داشت دیده نمی شود. شاید همان فشارها و سپس مهاجرت به عراق و ایران به تدریج شیعیان لبنان را از داشتن نسلی از عالمان مشهور محروم کرده است. حوزه های کهن شیعه در جزین و نبطیه و غیره و غیره به تدریج از میان رفت و زندگی فقیرانه شیعیان در بقاع و جبل عامل آن هم زیر فشار عثمانی ها، زمینه ای برای رشد علم و تأسیس حوزه را باقی نگذاشت. کسانی که به عنوان عاملی شهرت داشتند و صد البته که اندک نبودند، بیشتر در عتبات مقدسه سکونت داشتند. فهرست بلندی شامل ۲۸۴۱ نفر از علمای جبل عاملی را از قرون قدیم تا اواسط قرن چهاردهم در کتاب شش جلدی تکلمه امل الامل از سید حسن صدر (۱۲۷۲ - ۱۳۵۴) که به تازگی به چاپ رسیده، می توان ملاحظه کرد. مرجعیت لبنانی ها برای جامعه شیعه، در حد همان شهید اول و ثانی و سپس محقق کرکی باقی ماند. در واقع از یک لیست نزدیک به چهل نفری عالمان درجه اول شیعه در طول ۱۱۰۰ سال، این سه نفر سهمیه لبنان است. افول جامعه شیعه لبنان در دوره عثمانی، بیشتر از آن روی بود که این دولت در این بخش های سیاست طائفی گری ممالیک را دنبال می کرد. تنها یادی که از شیعیان لبنانی در این دوره داریم، به جز عالمانی که گهگاه در نجف و کربلا از حضورشان باخبریم، زائرانی هستند که در مکه با ایرانیان مواجه می شوند. ایرانیان در سفرنامه های خود، به خصوص آنان که در پنجاه سال عصر اخیر قاجاری از راه دریا به حج رفته و گهگاه به بیروت هم سری زده اند از جامعه شیعه خبر داده اند.

۵ - حیات مجدد حوزه علمیه لبنان با سید عبدالحسین شرف الدین است که در باره اش فراوان گفته و نوشته شده و اخیراً هم مجموعه آثارش در ۱۰ مجلد در قم همراه با یک بزرگداشت علمی مفصل و چندین مجلد مجموعه مقاله در باره او به چاپ رسید. شرف الدین، گوهر درخشانی که شیعیان لبنان را زنده کرد، خصلت های جالبی دارد. وی نه فقط یک نویسنده و مرجع دینی محلی، بلکه یک سیاستمدار و مبارز نیز هست، مبارزی که سردمداران حقوق بشری فرانسه سالها حکم اعدامش را صادر کردند و در بدر دنبالش بودند تا اعدامش کنند. فرانسوی ها مدل عثمانی را در لبنان عوض کردند. عثمانیها به دلایلی پای شیعه را از سیاست بردند و فرانسوی ها برای حمایت از مارونی ها که آنان را متحد طبیعی خویش می پنداشتند. بنابراین درآمارگیری هر دو دولت، شیعه در اقلیت افتاد و با منت ریاست مجلس به او واگذار شد. هرچه بود شیعیان در جنوب و بدور از شهرها ماندگار شدند. صور تنها شهری بود که می شد از شیعه نشانی گرفت و سید شرف الدین در آنجا بود. شرف الدین از سال ۱۳۲۲ به جبل عامل آمد و تا پنجاه و پنج سال پس از آن یعنی سال ۱۳۷۷ که درگذشت، رهبری شیعه این منطقه را بر عهده داشت. آثار علمی او نشان داد که اگر در حوزه

نجف، مرجعیت فقهی در حد آنچه در عتبات و ایران بر می آید وجود ندارد، اما این حوزه می تواند محققان و پژوهشگرانی که خلاقیت و ابتکار دارند تربیت کند. سید شرف الدین افزون بر یک روحانی در عرصه لبنان، یک پژوهشگر نمونه در شیعه بود که آثارش به سرعت انتشار یافت. این نوع پژوهشگر با این طرز فکر، یک ابداع و ابتکار بود. این زمان برقراری ارتباط با مجامع علمی دمشق و قاهره برای شیعیان محدود اما مؤثر بود. سید شرف الدین این ارتباط را با الازهر برقرار کرد که مکاتباتش آثاری هم داشت. او وحدت گرا بود و این سنتی بود که در ایران و مصر هم دنبال می شد. باید پذیرفت که وحدت گرا بودن از نظر او، همزمان با تأکید روی تشیع به همان مفهوم سنتی آن در انتقاد تاریخی از رفتار برخی از شیوخ قدیم بود. به هر روی سید شرف الدین یک نقطه عطف در حوزه علمی لبنان است. او برای جامعه شیعه لبنان هم که کاملاً روستایی بود، یک نقطه عطف بود، کسی که شیعه را در مسیری انداخت که توانست در راه کسب حقوق سیاسی فراموش شده خود گام بردارد.

۶ - امام موسی صدر اصل و نسب به خانواده های لبنانی می برد. او در جمع دوستانی از قبیل آقایان بهشتی و آذری و روحانی و شبیری و مکارم و سبحانی و عده ای دیگر بود و برای مکتب اسلام مقاله می نوشت. خانواده اش عرب بودند و پدرش آیت الله صدر وقتی صحبت می کرد لهجه عربی داشت. وی یک یا دو بار قبل از اقامت دایم به لبنان رفت و سید شرف الدین او را برای اقامت، دعوت کرد. وی که جامع مناقب و کمالات ظاهری و باطنی بود و عقل اداره و سیاست او بیش از درس و بحث مرسوم طلبگی بود، در سال ۱۳۳۸ ش در لبنان مقیم شد. سالها طول کشید تا توانست جامعه شیعه لبنان را از حالت نیمه جان به یک موجود واقعی و زنده تبدیل کند. روشن است که هدف از فعالیت های صدر، احیای حوزه لبنان نبود اما به طور طبیعی با بالا آمدن شیعیان از وضعیت اسفبار گذشته، احساس نیاز به تحصیل علوم دینی جدی تر شد. ایران در بخشی از این فعالیت ها به وی کمک می رساند که بعداً به دلایل سیاسی متوقف یا بسیار محدود شد. به هر روی بنابراین باید کارهای سیاسی و اجتماعی و عمرانی امام موسی صدر را زمینه افزایش اعزام طلبه ها به نجف دانست. رفتن این طلاب به نجف آنان را در جریان چند و چون جریان های فکری عراق قرار می داد. این زمان حوزه نجف فعال شده بود، مبارزات سیاسی منسجم تر شده بود اما از همه مهم تر بالا گرفتن قدرت مارکسیسم، مثل ایران دهه سی، عالمان شیعه را به سمت بازسازی فکری شیعه برده بود. نواندیشی و نونویسی به آرامی در حوزه کهنسال و خشک نجف آغاز شده بود. این حرکت ریشه در کاظمین داشت، جایی که تماس با بیرون از حوزه آسان تر بود. طلاب لبنانی در نجف به آرامی فعال شدند. برخی از آنان مانند شیخ محمد مهدی شمس الدین و سید محمد حسین فضل الله در آنجا با این جریانها نزدیک شدند. شاخه ای از حزب الدعوه که خود حزبی جهان اسلامی اما شیعی بود در میان طلاب لبنانی پدید آمد. شیخ

علی کورانی که اکنون از عالمان قم است، از زمره نخستین لبنانی های فعال در این تشکل بود. همین طور سید محمد حسین فضل الله. به آرامی طلاب دیگر لبنانی هم وارد نجف شدند. شهید سید عباس موسوی و آقای سید حسن نصرالله در آغاز طلبگی در نجف بالیدند و همانجا با جریان های مبارز آشنایی یافتند و به دلیل خفه شدن وضعیت سیاسی نجف به زودی به لبنان بازگشتند و مدرسه درست کردند. مهم ترین ویژگی طلاب لبنانی، نه پیمودن خط مرجعیت به سبک و سیاق سنتی، بلکه نگارش و نویسندگی و پژوهش های دینی و تاریخی بود. در لبنان چندین نفر در سطحی خوب دست به قلم بودند. هاشم معروف الحسینی یکی از آنان بود. محمد جواد فضل الله نمونه دیگر بود که عمری طولانی نکرد. این همان سبک نگارشی بود که شمس الدین و فضل الله نیز دنبال کردند. به نوعی شبیه نوشته های دهه چهل و پنجاه نویسندگان مذهبی قم اما به نظرم قدری پیشرفته تر است و یکی از دلایل آن، رقابت در نویسندگی در عالم عربی با نویسندگان فراوان سنی آن هم در لبنان که مهد چاپ و نشر است. مسائل ایران روی لبنان تأثیر گذاشت و روحانیون را تقسیم بر دو کرد. شمس الدین خیلی زود به دلیل موقعیتش در مجلس اعلای لبنان، موضعی مشابه امام موسی صدر گرفت که از زاویه نوعی لیبرالیسم مذهبی بود. اما آقای فضل الله انقلابی بود و آن سالها مرشد معنوی حزب الله بود.

۷ - انقلاب اسلامی ایران بیشترین بازتاب را در مقایسه با هر کشور دیگری در لبنان داشت. عراق که فضای بسته‌ای داشت و امکان تحرک اندک بود. در دیگر کشورها نیز چنین جامعه شیعه‌ای که بسان جامعه شیعه لبنان زنده باشد وجود نداشت. این انقلاب، درست در مقطعی صورت گرفت که شیعیان لبنان در آغاز پرش بودند. بنابراین وقت آن بود که بار دیگر ایران و لبنان به تبادل فکری بپردازند. در این حیث و بیث بود که ناپدید شدن امام موسی صدر رخ داد و ضربه هولناکی به جامعه شیعه وارد آمد.

از سوی دیگر، گفتیم که طلاب لبنانی در نجف تربیت می شدند، اما اندک اندک و با فشار حزب بعث برنجف، پای طلاب لبنانی به ایران باز شد. عبدالله شرف الدین، نخستین عالم لبنانی بود که در قم اقامت گزید. بعد از آن سید جعفر مرتضی که طلبه ای در نجف بود و شرایط مطلوبش واقع نشد به ایران آمد. برادران کورانی، شیخ محمد علی برو، شیخ عبدالامیر شمس الدین پیش از انقلاب به ایران آمدند. سالها طول کشید تا تحولی در وضعیت طلاب لبنانی ایجاد شد. زبده های آنان همچنان اهل قلم و پژوهش به سبک و سیاق سید شرف الدین بودند. آقای جعفر مرتضی پیش از انقلاب کتاب حیات سیاسی امام رضا را نوشت که توسط دارالتبلیغ در بیروت منتشر شد. همان وقت در مجله الهادی نیز مقاله می نوشت. به هر روی در سالهای آغازین انقلاب، رابطه آقای فضل الله با ایران بسیار عالی بود. آقای شمس الدین نیز هر از چندگاهی به ایران می آمد و برخی از نوشته هایش به فارسی هم ترجمه شد. نیاز به ساماندهی کار طلاب لبنانی در قم سبب شروع فعالیت در

این زمینه شد. این تلاش دو محور داشت: آقای جعفر مرتضی در ایران و آقای فضل الله از لبنان. سالهای متعددی منزل سید جعفر مرتضی، پاتوق آقای فضل الله در وقت هایی بود که به ایران می آمد. مدرسه ای با نام متعدی برای لبنانی ها تهیه شد. اندکی بعد خانه های فراوانی برای طلاب لبنانی و اقامت موقت آنان خریداری شد. به تدریج شمار طلاب لبنانی به صد می رسید. صبح های جمعه بیشتر آنان در روضه منزل سید جعفر شرکت می کردند. گویا سید حسن نصر الله هم یک سال (۱۹۸۹م) در قم بود. این داستان با آرامش دنبال می شد و طلاب لبنانی منتقل کننده فرهنگ انقلابی ایران در ضاحیه بیروت و جنوب لبنان و بقاع بودند. اکنون که این مطالب را می نویسم طلاب لبنانی مدرسه و کتابخانه و همین طور مدرسه ابتدایی و راهنمایی برای فرزندان شان در قم دارند و بیش از ۱۸۰ طلبه لبنانی در قم مشغول تحصیل هستند.

۸ - یک اتفاق سبب شد تا این رشته گسسته شده و آسیب ببیند داستان این گسسته شدن، آن بود که همزمان با آغاز جریان نوگرایی در حوالی سال ۶۶ - ۶۷ در ایران، در لبنان نیز حرکت جدیدی آغاز شد. از نظر برخی از رهبران این جریان، این حرکت می توانست به مسأله وحدت شیعه و سنی و فراهم کردن زمینه آن مربوط شود، گرچه ظاهر امر چنان بود که نظریات جدید از سر پژوهش و تحقیق است. در ورای این امر، اصلاح طلبی به سبک و سیاق نوگرایان متمایل به غرب عامل دیگری بود که سبب اظهار نظرهای تازه می شد. علاوه بر اینها، دشواری های جمهوری اسلامی برای تطبیق شریعت با عمل، میدان رزمی را برای بحث و بررسی و اجتهاد پیش آورده بود که هدفش حل و فصل مشکلات بود و سخن تازه می طلبید. لبنان در این زمینه، عامل افزون تری هم داشت و آن واقع شدن آن در میان امواج فکری نویسندگان نوگرای عرب بود که از هر سوی بر می خاستند. مارکسیسم شکست خورده بود و پتانسیلی که سابقا برای نگارش آثار مارکسیستی به کار می رفت این بار پس از برآمدن مجدد خورشید تمدن غربی از زاویه لیبرالیسم، در خدمت نوگرایی دینی متمایل به غرب در آمده بود. تفسیر مجدد شیعه برای کارآمد کردن آن در جهانی که به سمت شیعه اقبال کرده بود، عامل مضاعفی برای ایجاد حس تازه گویی و صاف و صوف کردن زیر و زبر و فراز و نشیب ها فکری بود. آقای فضل الله از تاریخ، آن هم یکی از لحظات حساس آن، شروع کرد. داستان شهادت حضرت فاطمه (س). این مسأله به سرعت تبدیل به یک موضوع جنجالی شد و چندی بعد کانون منازعات مهمی میان برخی از مراجع با آقای فضل الله و هواداران وی شد. مهم ترین نویسنده که به صورت قلمی با وی برخورد کرد دوست پیشین او سید جعفر مرتضی عاملی بود. ابتدا برخوردها آرام بود اما به تدریج به نوشته های تند کشیده شد. «مأسات الزهراء» در دو جلد علیه اظهارات آقای فضل الله نوشته شد و به دنبال آن دست کم شش جلد تحت عنوان «خلفیات مأسات الزهراء» شامل نقدهای دیگری علیه آقای فضل الله منتشر گشت. دست کم سه مرجع تقلید دیگر (دو در قم و یکی در نجف) هم در این باره موضع گرفتند و همین موضعگیری سبب شد تا به

تدریج آقای فضل الله از موقعیت رو به رشدی که داشت دور شود. در عین حال آقای فضل الله به عوض از دست دادن سنتی ها، در دنیای نوگراها نفوذی به دست آورد. بسیاری از آثارش مورد توجه قرار گرفت و حتی در ایران، و در همین قم برخی از نشریات از مطالبش به صورت مرتب استفاده می کردند. به علاوه دستگاه رهبری ایران، چندان مایل به آسیب زدن به چهره او به عنوان یک تکیه گاه در لبنان آسیب پذیر و پر مخاطره و زیر فشار اسرائیل نبود. بنابراین با احتیاط تلاش کرد دامنه این منازعات را محدود کرده و مانع از گسترش آنها شود، امری که سبب ناراحتی برخی از طرف های درگیر هم شد. آنچه مهم بود این که آقای فضل الله که در طریق تبدیل شدن به یک مرجعیت فقهی بود، در نیمه راه متوقف شد و حوزه لبنان که انتظار ظهور یک مرجع تقلید، و لو محلی، را داشت، بازهم مثل گذشته فقط نویسنده و فاضل عرضه کرد.

منبع: شهروند امروز

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/960>

## گزارشی از نشست متعدی المشرق در قطر (تفاهم سه قوم عرب، ایرانی و ترک)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۸ / ۰۳ / ۱۳۸۷

خلاصه: موضوع اصلی بحث عبارت بود از این که سه قوم ترک و عرب و ایرانی چگونه می توانند در برابر تهدیدهایی که برای شرق میانه یا به اصطلاح قلب جهان اسلام در جریان است با یکدیگر تفاهم و همکاری کنند.

روز پانزدهم خرداد (۱۳۸۷) صبح ساعت شش از فرودگاه امام خمینی پرواز کردیم. هواپیمای قطری ما یک ساعت و نیم بعد از آن در فرودگاه دوحه به زمین نشست. معلوم شد که جمعا افراد ما به جز بنده عبارتند آقایان سید محمد هاشمی - که زمانی رایزن فرهنگی در همین دوحه بوده اند - محمدعلی مهتدی، احمد موسوی، دکتر متقی و شمس الواعظین.

آقای احمدی رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی در فرودگاه به دیدن ما آمد و همگی به هتل شرایتون آمدیم. این هتل زیباترین هتل دوحه است که سمینارها و نشست های علمی در آنجا برگزار می شود و آمارها آنها در سال گذشته بالای ۹۰ مورد بوده است. یک ساعتی طول کشید تا اتاق ما معین شد. پس از آن به خاطر کمبود خواب دیشب، استراحت کردیم. ساعت یک نماز را خواندم و پایین آمده به رستوران آمدم و ناهار صرف شد. سپس ساعتی در حیات بیرونی هتل که در ساحل خلیج فارس است قدم زدیم. عجالتا باید تا شب ساعت هشت که نشست مختصری برای معرفی و اعلام برنامه ها هست منتظر بمانیم. آقای احمدی گفت که آقای ابوالحسن نواب برای سخنرانی ایام رحلت امام دیشب برنامه برای ایرانی ها داشت و امشب هم مراسم شب شعر هست. اما به دلیل همین دعوت ما امکان شرکت در آن را نداریم. تا چه پیش آید.

عصری یک کیف از طرف مسوولان نشست آوردند که چند کتاب در آن بود. این کتابها منشورات مرکز الجزیره للدراسات بود. این مرکز، یک مرکز پژوهشی است که شبکه الجزیره تاسیس کرده و متعدی المشرق عنوان نشست است که قرار است به طور دائمی کاری را در زمینه تفاهم سه قوم ترک و عرب و ایرانی دنبال کند. دکتر مصطفی المرابط رئیس مرکز تحقیقات است.

امشب ساعت هشت جلسه معارفه و شام بود. دکتر مرابط را دیدیم. دکتر رفیق عبدالسلام هم از اعضای مرکز در آنجا بود. اندکی بعد وضاح خنفر مدیر الجزیره هم آمد. من چند ماه قبل او را در هتل استقلال دیده بودم و گفتگویی با او داشتم. او در آن شب گفت که در دوران دانشجویی، با اثار شریعتی و مطهری و شهید صدر آشنایی داشته است. از تجربه عملی جمهوری اسلامی سخن می گفت.

امشب با چندین نفر دیگر هم آشنا شدیم. جمله شیخ مسفر استاد دانشگاه قطر و سردبیر روزنامه رایه است. امروز نسخه ای از این روزنامه را در هواپیمای قطری دیدم. یک مصاحبه با محمد ارکون داشت که گفته بود آتاتورک به زور علمانیت را به ترکیه تحمیل کرد. همچنین گفته بود که او به مسائل سیاسی و اقتصادی بیش از مسائل فرهنگی اهمیت داد.

کتابهایی که داخل کیف بود عبارت بود از:

استطلاع آراء اساتذة العلوم السياسية و الإعلام حول مدى مهنية قناة الجزيرة.

ایران: الدولة و الازمة از بشیر م. نافع و طلال عتریسی. فرد دوم از مدعوین همین کنفرانس است و امشب هم در جلسه معارف حضور داشت.

المشروع الامریکی فی العراق : اربع سنوات من الاحتلال از بشیر موسی نافع.

افغانستان: عودة طالبان و احتمالات المستقبل از مطیع الله تائب که کتاب قابل توجهی است.

کتابی هم با عنوان العلم و الثقافة و مستقبل الانسان که خلاصه مقالات المنتدى الفکری الثانی بود.

امشب بعد از شام، به رایزنی فرهنگی رفتیم. مراسم رایزنی که شب شعر به مناسبت رحلت امام بود تمام شده بود. اما مسؤولان هنوز بودند: سفیر کشورمان جناب ربانی، آقای نواب، حجت الاسلام حق شناس روحانی مقیم، و تعدادی دیگر. ساعتی گفتگو کردیم و ساعت دوازده شب بود که به هتل برگشتیم. قبلا مقاله کوتاها را برای رایزن محترم میل کرده بودم تا اگر ممکن شد آن را به عربی ترجمه کند. ایشان گفتند که مترجم رایزنی رفته است و اگر ممکن شد به مترجم سفارت می دهم. دیشب معلوم شد که شرایط ترجمه فراهم نشده است. آقای سفیر هم گفتند که هشت صفحه بوده و امکان ترجمه آن نبوده و نیست! انتظار این برخورد را نداشتم. ای کاش اعتماد نمی کردم و از ایران فکری می کردم. طبعاً خودم مقصر هستم. حالا بنا دارم اگر فرصت شد با همان عربی ایرانی مطالب را بیان کنم.



امشب که برنامه سخنرانی‌ها را دیدم چند نفر از افراد شناخته شده اینجا هستند. فهمی هویدی و منیر شفیق دو مورد بود. دومی با ما از ایران آمد و معلوم شد برای مراسم رحلت امام دعوت شده بوده است. اما بیشتر چهره‌ها ناشناخته و جوان هستند.

از صبح روز پنج‌شنبه جلسات برگزار شد. ساعت شروع برنامه‌ها ده صبح بود. اینجا خواب از همه چیز مهم‌تر است و آقای احمدی راین ما هم گفت که افراد بدون استرس و با خواب کافی، ساعت ده زندگی را شروع می‌کنند. یک میز گرد با حضور ۲۷ نفر که دو نفر یکی مصطفی المرابط رئیس مرکز تحقیقات الجزیره و دیگری وضاح خنفر مدیر شبکه الجزیره اداره جلسه را بر عهده دارند. یک نوبت هم آقای بشیر نافع جلسه را اداره کرد. ابتدا آقای وضاح خنفر صحبت کرد و تأکید که قرار نیست در اینجا تصفیه حسابهای تاریخی صورت گیرد بلکه قرار است با نگاه به آینده مسائل موجود مورد بررسی قرار گرفته و راه‌حلهایی برای تفاهم میان این اقوام و مقابل با تهدیدهای موجود ارائه شود.

به ترتیب سخنرانی‌ها به صورت ده دقیقه‌ای آغاز شد. پس از هر قسمت که در بخش اول شش نفر و بعدها هفت نفره شد یک ساعت یا کمتر برای بحث و نظر گذاشته می‌شد. روز پنج‌شنبه سه قسمت را پشت سر گذاشتیم و سخنرانان به طور پراکنده دیدگاههای خود را بیان کردند. غالباً چند صفحه‌ای قلمی کرده بودند اما بسیاری فی البداهه مطالبی را که یادداشت کرده بودند بیان کردند.

موضوع اصلی بحث عبارت بود از این که سه قوم ترک و عرب و ایرانی چگونه می‌توانند در برابر تهدیدهایی موجودی که برای شرق میانه یا به اصطلاح قلب جهان اسلام هست با یکدیگر تفاهم و همکاری کنند.

برگزاری این کنفرانس که در زمان بالاگیری اختلافات میان عرب و ایرانی در حوزه عراق است جالب است. آقای خنفر همان ابتدا گفت که این لحظه «لحظة نادرة» است. یعنی نقطه‌ای حساس که ما به این مساله رسیده ایم.

آنچه مهم بود مهم‌ترین فاکتورها بحث از فلسطین و عراق و نقش ایران و ترکیه در این امور و مسائل دیگر از خاورمیانه بود. عربهای تند جلسه مرتب از هواجس و مخاوف ناشی از حضور ایران سخن می‌گفتند! یکبار هم بحث اسکندرون و موصل و مباحث مربوط به ترکیه مطرح شد.

قرار بود این بحث شکل عمیق‌تری داشته باشد. برخی از دیدگاه‌ها تأکید روی اقتصادی برخی سیاست و برخی هم روی نهادها و سازمان‌های بین‌المللی اسلامی بود. برخی هم مثل فهمی هویدی فقط چند پرسش را مطرح کردند.

جسته گریخته بین صحبت ها مطالبی علیه یکدیگر هم می گفتند. از جمله عبدالوهاب قصاب در یکی از بحث های حاشیه ای برای نخستین بار اشاره به تعلل دولت ایران در زمان تشکیل دولت پادشاهی عراق بعد از جنگ اول به مدت هشت سال اشاره کرد که ایران دیر به رسمیت شناخت. یا اشاره به بحث اسکندرون کرد که ترکها عوض دست برداشتن از ادعای موصل آنجا را گرفتند. این بحث آغاز اختلاف در کنفرانس شد. به مرور عصر در باره بحث دخالت ایران در امور عراق که مهم ترین معضل روز عراقی ها در دو سه سال گذشته است صحبت شد.

کسانی سعی می کردند بحث را به سمت تفاهم پیش ببرند و استدلالشان این بود که به هر حال اختلافات خیلی عمیق و زیاد است ما آمده ایم تا راجع به مشترکات صحبت کنیم.

در میان سخنرانان ایرانی آقای سید محمد هاشمی، نسبت به مطالبی که گهگاه مطرح می شد موضع می گرفت. صحبت های وی عاطفی و احساسی و گاه مشتمل بر نکات جالب بود و دیگران را هم به واکنش وا می داشت.

آقای شمس الواعظین راجع به سیاست ایران در مورد فلسطین صحبت کرد و این که ایران در این سیاست متفرد است و نه اعراب و نه ترکیه؛ با آن موافق نیستند. برخی از سخنرانان ایرانی از جمله خود من راجع به این مساله ایراد گرفتند. من گفتم ایران متفرد نیست و توده های مسلمان همراه هستند و اشاره کردم که حتی شبکه الجزیره هم همداستان موضع ایرانی است! به نظرم لاقابل باید جناب شمس؛ دولت حماس را آدم حساب می کرد که آن هم موضع ما را دارد. این تحلیل ها شبیه همان حرفهایی است که گاه در همین نشست هم مطرح شد که ایران برای ادامه دادن نفوذش در منطقه از حماس حمایت می کند. تحلیلی که بسیار سبک است. ایران اگر دنبال نفوذ باشد می تواند با ساخت و پاخت با همین دولت ها کارهایش را پیش ببرد و چطور می تواند با حمایت از یک دولت کوچکی مثل حماس بر نفوذش در منطقه بیفزاید. بعد از جلسه که خدمت آقای شمس صحبت کردم گفتند هدف من از گفتن این حرفها این است که چرا شما عربها نمی آید از ایران حمایت کنید؟ یکبار هم گفته شد که اگر می خواهند ایران را بزنند به خاطر مسائل هسته ای است ربطی به دفاعش از فلسطین ندارد. این گونه طعنه های مزخرف گهگاه گفته می شد.

عصر روز پنج شنبه در بخش سوم، من دومین سخنران بودم. به عربی شکسته صحبت کردم. اما به هر حال مفهوم بود. این تجربه سوم من بود. یک بار در لندن یک بار در ریاض و اکنون هم در اینجا به عربی صحبت می کردم. اول موضوع بحثم را ارتباط مدنیت و قوم گرایی در تاریخ شرق اسلامی گذاشته بودم. اما احساس کردم طرح آن سودمند نخواهد بود. آن متن را در ادامه خواهم آورد. اما از ظهر در اندیشه بحث دیگری

برآدم و آن این بود که صورت شرق اسلامی شکسته شده گرچه ماده آن از اسلام و دیگر میراث های فکری و فلسفی باقی مانده است. گفتم که ما باید برای درست کردن صورت شرق، فلسفه را احیا کنیم و فیلسوف داشته باشیم که نداریم. هم در بخش کلیات یعنی الهیات و هستی شناسی و هم علوم سیاسی. عرض کردم که ما بعد از انحلال خلافت یک نظریه سیاسی مدون نداشتیم. در نتیجه کشورهای متعدد شدیم. برخی قومی و برخی به قول عربها قُطری و منطقه ای. مثل خود عربها که قریب بیست و چند کشور شدند. به هر حال مشکل نداشتن فلسفه با تقویت مناسبات اقتصادی و سیاسی حل نخواهد شد. غربی ها نیز اختلافاتی دارند اما فلسفه غربی یک انسجام دارد. اشاره به ترکها کردم که تمام کتابهای دکتر نصر را ترجمه کرده اند و دنبال یک فلسفه جدید هستند و این امتیاز آنها به خصوص در مقابل عربهاست چون در کشورهای عربی جریانهایی حاکم است که اصلا فلسفه را قبول ندارد.

بعد که صحبت من تمام شد مدیر جلسه اشاره به اقبال کرد و اشارتی به این که به هر حال فلسفه در میان دیگران هم هست. طبعاً او باید توجه می کرد که فلسفه اقبال یک فلسفه ایرانی است. یا اگر در کشوری مانند مصر معتزله جدید پدید آمده اند به دنبال رفتن افرادی مانند سید جمال و البته به بن بست رسیدن اندیشه های ضد فلسفی پیشین است.

ملاحظات که شروع شد غازی صلاح الدین اشاره ای به صحبت من کرد و گفت که با آن موافق است. بحث دیگری راجع به صحبت های من نشد.

ملاحظات آخر هر جلسه غالباً محل طرح مطالب متفرقه ای بود و گاه سر یک نکته که معمولاً هم اختلافی می شد و بیشتر جنبه سیاسی داشت، چندین نفر صحبت می کردند.

یک سعودی که بعداً شنیدم زمانی زندانی بوده و بعد لندن رفته و اکنون هم پناهنده سیاسی در قطر است نکته جالبی را گفت. وی گفت ایران و ترکیه یک تفاوت عمده با کشورهای عربی دارند و آن این است که در آنجا دولت و ملت آنان با یکدیگر متحد است. یعنی بالاخره انتخاباتی هست و مردم آنها را روی کار می آورند اما در کشورهای عربی چنین رابطه ای بین دولت و ملت نیست. یک هموطن او اعتراض کرد که این مربوط به شماس است که با دولت خود اختلاف داری. تو هم مثل این جماعت که از طرف دولتهایشان آمده اند برو و رابطه ات را با دولت درست کن. آقای مهتدی جواب داد که ما از طرف دولتمان نیامده ایم. به نظرم اساساً خلط مبحث شد اما به هر حال نکته جالبی گفت. همان سعودی معترض گفت که تئورسین های انقلاب ایران از اولاً دنبال وحدت شیعه و سنی بودند به حدی که گاهی افراطی های خودشان آنها را وهابی می

خواندند. البته بعدها که جنگ عراق و ایران پدید آمد و عربها در کنار عراق قرار گرفتند آن تئوریسین ها هم مجبور به عقب نشینی شدند.

دیشب بعد از تمام شدن جلسه در ساعت هفت و نیم آقای احمدی رایزن محترم آمد و با یکدیگر به سراغ خرید کتاب رفتیم. یک کتابفروشی بسیار بزرگ با عنوان دارالثقافه بود. در واقع آثار جدید چندانی نداشت اما در جمع من یک کارتن کتاب خریداری کردم.

بعد از آن به دیدن بازارچه ای که به سبک سنتی عربی درست کرده اند رفتیم. جمعیت زیادی در آنجا بود. موسیقی سنتی هم در وسط بازار در فضاهایی که باز بود در حال اجرا بود و صدها جوان قطری نشسته مشغول گوش دادن و تفریح بودند.

از آنجا به یک رستوران ایرانی که شبیه رستوران هتل عباسی ساخته اند رفتیم. ساختمانی در نهایت زیبایی که کمتر است دو سال است که افتتاح شده و چند ایرانی اداره می کنند.

این رستوران با خواست و میل امیر قطر به مدت دو سال ساخته شده و خود آنان هزینه اش را داده اند. ساختمان یاد شده در نهایت زیبایی و به سبک معماری اصفهان و آرایش دیوارها و نقاشی ها و مجسمه ها همه عالی است. به طور قطع در این دیار هیچ چیزی از اینجا بیشتر شبیه ایران نیست. ذوق هنرمندان اصفهانی در بنای این ساختمان واقعا قابل تحسین است.

میهمانان سطح بالای قطری و خارجی برای صرف غذا به اینجا می آیند. ساختمان به حدی قشنگ بود که از دیدن آن اصلا خسته نشدیم. میهمان دار هم نهایت پذیرایی را کرد. ساعتی نشستیم و بیرون آمدیم. یک سالن در این رستوران؛ مخصوص خود امیر بود. مهماندار گفت که فرزندان امیر مرتب برای سرو غذا اینجا به می آیند. علاوه بر این که در فرصت های دیگر نیز از اینجا غذا به قصر می برند.

ساعت هفت و نیم صبح جمعه با یکی از دوستان به بیرون هتل لب دریا رفته قدم زدیم. هیچ کس نبود و من بیست دقیقه ای در آب خلیج همیشه فارس شنا کردم. این اولین بار بود که تنم با آب خلیج فارس برخورد می کرد. بعدا قدری پیاده روی کردیم و به هتل برگشتیم. صبحانه میل شد و به تدریج همه دوستان ایرانی آمدند و تا ساعت یازده در باره سیاست (این موضوع عجیب و شگفت) صحبت می کردیم. از روزگار خاتمی تا عصر احمدی نژاد. دوستان همه در بحث وارد بحث شدند. به هر حال تفریح ماها همین بحث های غالبا بی خاصیت است. وقتی وارد می شویم مثل این که در ورزشگاه در حال تمرین و نرمش هستیم.

عصر جمعه جلسه اخير برگزار گرديد. يکي از سخنرانان احمد داود اوغلو مشاور نخست وزير ترکيه بود. هميچنين طلال عتريسي که به رغم آن که انتظار داشتم صحبت خوبی در باره ايران داشته باشد فقط طرح موضوع کرد. عبدالوهاب قصاب ازبعتی های مقيم قطر طبق معمول طعنه به ايران زد. البته در پايان صحبت گفت که دو خطر عمده همچنان اشغال عراق توسط امريکا و اسرائيل است. من اشاره کردم که اين نوعی توبه نسبت به مطالب قبلی شماست. شایجی هم که یک امريکايی به تمام معناست صحبت کرد. هرچند اشاره به تفاهم هم داشت. در واقع اصل اين نشست برای تفاهم است اما اينها از فرصت برای صحبت عليه ايران استفاده کردند. با اين حال جلسه در مجموع نگاه مثبتی داشت.

واقعيت آن است که مديران الجزيره مثل وضاح خنفر و همين طور احمد الشیخ که رئيس سايت الجزيره است مواضع بسيار خوبی دارند. بشير نافع نیز که آدم جالبی است. اينها همه فلسطينی هستند و الجزيره را روی خط خاصی هدايت می کنند که سبک خاص خود آنهاست. بايد گفت شبکه الجزيره خودش بزرگتر از کشور قطر است. اما قطر دوست دارد کارهای بزرگ بکند تا جبران کمی جمعيت و کوچکی کشورش را در جهان کرده باشد. حالا چطور است که کشوری که بزرگترين پایگاه امريکا در آن قرار دارد بزرگترين دشمن خبری امريکا هم در ميان عربها در آنجاست نقطه ابهامی است که شايد فهم آن در گروه فهم نظامات امنيتی و سياسی عالم جديد باشد.

دو ساعت آخر پيشنهادهای برای برگزاری نشست های آتی و همين طور انجام اقدامات عملی برای ايجاد تفاهم بود. من هم دو سه دقيقه پيشنهادهای تشکيل یک دانشگاه با دانشجویان و استادانی مرکب از اين سه قوم را در زمينه های علوم سياسی و تاريخی و اجتماعی مطرح کردم و تجربه تاسيس دانشگاه مذاهب اسلامی ايران را دادم. ديگران هم شبیه آن را مطرح کرده بودند. بعد هم حديث امام سجاد (ع) را خواندم که وقتی از ايشان خواستند عصبيت را تعريف کنند فرمودند: عصبيت نامطلوب آن است که شخصی شرورترين اشخاص قوم خود را بهتر از ديگران بداند اما عصبيت اين نيست که کسی قوم خود را دوست بدارد. عصبيت بد آن است که کسی از قوم خودش در حالی که ستم می کنند حمايت کند.

بحث اصلی احمد داود آن بود که بايد در چند مرحله اين متدی الشرق را جدی گرفت و پيش برد. مسلما برای تفهيم موقعيت ايران و ترکيه در ميان عربها کار سودمندی خواهد بود. رياست جلسه اخير را خود وضاح خنفر بر عهده داشت.

شب ساعتی با برخی از دوستان بيرون رفتيم و خريد مختصری کرديم. سپس برگشتيم که تا ساعت دوازده با دوستان صحبت در جريان بود. آخر وقت استاد احمد داود آمد و بحث هایی در باره ايران شد. گفت که

نصر سالی بیش از یکبار به ترکیه می آید. استاد دیگری؛ از این که من اشاره کرده بودم که افکار نصر در ترکیه ترویج می شود یاد کرد و گفت همین طور است. احمد داود گفت که در زمان انقلاب ایران در لندن بوده و در تظاهرات هایی که علیه شاه برگزار می شده شرکت می کرده است. یک استاد ترک هم که فعلا در استانبول است گفت پایان نامه دکتری خود را با دکتر نصر گرفته و بحث او در باره مفهوم حرکت نزد ملاصدرا بوده است. یک استاد دیگر ترک هم که مشاور اربکان بوده است اطلاعات جالبی در باره وضعیت ترکیه داد. او به طنز جدی گفت که ما هرچه می کشیم به خاطر مسائل ایران است که لائیکها از ترس ایران شدن ترکیه حساسیت نشان می دهند. به هر حال رابطه این افراد با فکر ایرانی بسیار نزدیک و جالب است و معمولا اطلاعات زیادی از ایران دارند و معلوم است که رفت و آمد زیاد است.

صبح روز شنبه ساعت هفت به دریا رفتم و ساعتی با طلال عترسی و آقای متقی شنا کردیم. صحبت های فراوانی با طلال شد. ذهن فعالی دارد. چهار سال رئیس دانشگاه علوم اجتماعی دانشگاه لبنان بوده است و اکنون بیشتر کار تحقیقی دارد. می گفت هر هفته نوشته ای برای روزنامه العرب چاپ قطر دارد. موضع بسیار خوبی دارد چنان که فهمش هم خوب است اما در جلسه جدی صحبت نکرد. بعد برای صبحانه آمدیم و تقریبا همه جمع بودیم. منیر شفیق هم نشسته بود.

بعد از صبحانه من به اتاق آمده قدری یادداشتهای را تنظیم و وسایل را جمع و جور کردم. ساعت یازده بود که پایین آمده و به فرودگاه آمدیم. ساعت ۲ پرواز ما بود و یک ساعت و چهل و پنج دقیقه بعد (به وقت ایران ساعت ۵ و ده دقیقه) وارد تهران شدیم.

در یک جمع بندی باید در باره این نشست چند نکته را یادآور شوم:

۱ - به دلیل آن که این نشست از طرف شبکه الجزیره برگزار شده بود بیش از همه؛ متشکل از تعدادی از تحلیل گران برنامه های تلویزیونی و مطبوعاتی بود که نامشان برای مؤسسه الجزیره شناخته شده بوده است. نمونه هایی را که نامشان مطرح شد می توان بهترین افراد موجود دانست. عزمی بشاره که سابقا نماینده فلسطینی ها در کنست اسرائیل بوده و حالا به خون او تشنه هستند از این زمره و از بهترین هاست. همین طور عترسی یا منیر شفیق یا شایجی و دیگران.

البته کسانی که از ترکیه آمده بودند افراد دانشگاهی بودند و به نظرم کلاس آنها متفاوت بود. طبعا کلاس اهمیتی ندارد؛ آنچه هست سازگاری میان آنان با دیگران بود که نوع تخصص شان متفاوت بود.

نمونه هایی که از ایران انتخاب شده بودند تقریباً شبیه وضعیت عربها بود. دوستان ما آقایان مهتدی یا هاشمی یا موسوی و همین طور آقای شمس الواعظین از این دست بودند. نویسنده این سطور هم گرچه یادداشت های سیاسی پراکنده ای در این سالها داشته اما نه تحلیل گر بود و نه محقق و نویسنده در زمینه مسائل استراتژیک خاورمیانه. عدم حضور آقایان محمد جواد لاریجانی و سید هادی خسروشاهی محسوس و به نظرم وجودشان سودمند بود.

۲- موضوع بحث چندان روشن نبود. ظاهراً اصل طرح برای ایجاد تفاهم بین این سه قوم تمدن اسلامی ساز؛ از خود آقای وضاح خنفر و بشیر موسی نافع بوده که با امیر قطر در میان داشته و رضایت او را برای برگزاری این نشست فراهم کرده بودند. اما هیچ طرح روشنی وجود نداشت و به طور کلی بحث بر سر تفاهم صحبت بود. این که از قبل زمینه خاصی مانند سیاست یا اقتصاد یا فرهنگ مورد توجه قرار گرفته باشد مطرح نبود. به نظرم حتی اگر در ذهن خود بانیان نشست مسأله حل شده بود اما برای بسیاری از مخاطبان این مسأله روشن نبود. چندین نفر به این امر اعتراف اعتراض گونه کردند. پاسخ این بود که این جلسه مشورتی است و در آینده جلسات دیگر با موضوعات روشن برگزار خواهد شد. البته هرچه بود مفید بود. قرار شد در تابستان بار دیگر برخی از مسوولان سفری به ایران و ترکیه داشته و در این باره گفتگو کنند.

۳- اشاره کردیم که انتخاب این تحلیل گران بر اساس شناختی بود که شبکه الجزیره به عنوان یک شبکه خبری از آنان داشت. صرف نظر از آن که این انتخاب می تواند به طور دقیق تر از میان محققان برجسته دانشگاهی یا دست کم ترکیبی از آنها با تحلیلگران مسائل خاورمیانه باشد یک نکته مهم انتخاب افراد موجود از دو جناح عرب گرای افراطی و افراد متمایل به بهبود روابط با ایران بود. برای مثال وجود عبدالوهاب قصاب که از افراد بعثی و از تحصیل کردگان شوروی زمان بعثی هاست فردی به شدت ضد ایرانی بود. همین طور شایچی از افراد امریکایی موجود در جلسه بود که حتی در این نشست که موضوع آن تفاهم بود یکسره نغمه اختلاف سر می داد. در عین حال غالب افراد موجود به نوعی هوادار ایران تلقی شده و دست کم درک می کردند که جلسه برای تفاهم است. آنچه از مخالفت افراد مخالف ایران به دست می آمد مسأله ایران و عراق بود. این امر زلزله عجیبی در میان عربها برپا کرده و آنان نتوانسته اند حتی ذره ای از آن را هضم کنند. برخی از اینان از دولت فعلی عراق به عنوان عمیل امریکا یاد می کردند. به هر حال این وضعیتی بود که در آنجا حاکم بود.

جز کنفرانس چند نکته دیگر را هم در باره قطر دریافتیم.

الف: نکته اول شلوغی پروازهای قطری بود به طوری که جدای از میهمانان الجزیره که از طریق خود شبکه بلیط برای ایشان تهیه شده بود یک یاز دوستان گفت که از بیست روز قبل نتوانسته است بلیط تهیه کند. سوال که کردم دریافتیم که هفته ای شش پرواز قطری هست. برایم این پرسش مطرح شد که مگر چه قدر ایرانی به قطر رفت و آمد دارند. البته می دانیم که اهالی لار و گراش و غیره در آنجا فراوانند اما آنان به طور هفتگی از شیراز و لار پرواز دارند. جستجوی بیشتر سودی نداد تا آن که یکی از دوستان گفت که قطر هواپیمای بوئینگ یا غیره خریداری می کند و بعد از سه سال به ایران می دهد. از این نکته در شگفت شدم؛ چون خبری نشینده بودم. جستجو را ادامه دادم دریافتیم که ظاهراً کلاهی بر سر دولتمردان ایرانی رفته است. ماجرا از این قرار بوده است که با این حيله اجازه شش پرواز به ایران گرفته شده به بهانه این که بعداً هواپیماهایی به ایران تحویل داده خواهد شد. زمانی که ایران بدون کارشناسی اجازه این پروازها را داده است ماجرای دادن هواپیما متفی شده و گفته شده است که البته این به دست جناب امیر است و ایشان باید موافقت کنند! نتیجه آن که مسافران ایرانی به اروپا اکنون با پروازهای پر به قطر برده شده و با بلیط های ارزان به اروپا می روند و در نتیجه مسافران شرکت هما به شدت کاهش یافته است. این نتیجه یک کارشناسی نادقیقی است که صورت گرفته و البته ضررش مانند موارد دیگر آشکار و بدیهی و اسباب سرشکستگی است.

ب: نکته دیگر داستان فرغون هایی است که در بازار قطر دیدیم. خاطرم هست که کلمه فرغون را در سفرنامه های دوره قاجاری از سوی کسانی که از روسیه به حج می رفتند دیده ام. به نظرم این کلمه ای روسی است و البته می توان به منابع و فرهنگ ها مراجع کرد. شمار زیادی فرغون به همین سبک و سیاقی که میان ما هست شب بعد از تعطیلی بازار در گوشه ای دیدم. گفتند که ایرانی ها عمدتاً در اینجا عامل حمل و نقل بار در بازار با این فرغون ها هستند. جستجو و پرسش ادامه یافت و معلوم شد که وضع ایرانی ها در قطر به هیچ وجه رضایت بخش نیست. علاوه بر این که دولت قطر که به هر بنگلادشی و هندی و پاکستانی و فیلیپینی ویزای کار می دهد به ایرانی ها هرگز ویزای کار نمی دهد و سالهاست که این در را به روی ایرانی ها بسته است. به علاوه نبود حمایت از آنها توسط محافل رسمی و احتیاطاتی که صورت می گیرد سبب شده است تا همان دسته ای هم که هستند یکسره به کارهای فرغون رانی بپردازند. البته در میان ایرانی ها به خصوص اهالی فارس که از دهها بلکه صدها سال است در آنجا هستند ثروتمندان فراوانی حضور دارند و بسیاری در بازار مغازه های پر رونقی دارند. با برخی از ایرانیان که صحبت شد از عدم حمایت سفارت از ایرانی ها در قطر صحبت شد و این که اینجا وضع ایرانی ها به عکس امارات است. در آنجا عزت بیشتری دارند. این ادعای این افراد بود که باید در باره آن تحقیق شود.



ج: نکته سومی که به مسائل سیاسی مربوط است این که بعد از سقوط صدام در سال ۲۰۰۳ تعداد فراوانی از بعثی ها به یمن و امارات و قطر رفتند. این افراد در درجه اول از ترس جانشان آمدند زیرا آن قدر در طول سالها ستم به مردم عراق کرده بودند که اگر دست عراقی ها به آنان می رسید تکه بزرگشان گوششان بود. تا اینجا مشکلی نداشت. اما این بعثی ها پس از ورود به این کشورها با استفاده از امکانات بی حسابی که در اختیارشان گذاشته شد به تحریک این دولتها علیه ایران و دولت عراق پرداختند. یکی از اصلی ترین دلایل جو منفی علیه ایران در منطقه ریشه در همین نکته دارد. جالب است بدانیم که پسر شیخ ضاری رئیس جماعت علمای عراق که اصل و اساس کشتارهای شیعیان و از حامیان القاعده هستند در همین قطر است و هر روز با این نشریه و آن تلویویزن صحبت می کند. روشن نیست سیاست ایران برای روشنگری در این زمینه تا چه اندازه است و آیا اساسا کسی در وزارت خارجه در اندیشه این قبیل امور هم هست یا نه. به هر حال خنثی کردن این فعالیت ها نیاز به مراودات مفصل و معاملات سیاسی درخور دارد. ممکن است فعالیت های پس پرده باشد که صاحب این قلم از آن بی اطلاع است اما وزارت خارجه ای که ما کارنامه اش را در این سی ماه دیده ایم بعید است توانسته باشد قدمی در این زمینه بردارد یا اساسا به آن توجهی داشته باشد. مهم آن است که اگر هم فعالیتی بوده هیچ اثر نکرده و بعثیها با شدت هرچه تمام به فعالیت مشغول هستند.

جالب است بدانیم همین روزها گزارشی در مجلس نمایندگان امریکا در انتقاد از دولت این کشور انتشار یافت که مواضع دولت امریکا برابر ایران را بر اساس اطلاعات غلطی می دانست که دشمنان امریکا به دروغ در باره ایران در اختیار امریکا قرار داده اند. این دروغ پردازی ها کار همین بعثی ها و سرویس های اطلاعاتی عربی است که در حال حاضر بعثی ها در آنها نفوذ فراوانی دارند.

اگر این فعالیت ها به طور مستمر ادامه یابد نباید تردید کرد که کار دولت عراق را مشکل کرده و برای ما هم در منطقه دشواری ایجاد می کند. به نظرم این روزها که بدترین روابط را با کشورهای حاشیه خلیج فارس داریم و گاهی افراد نادانی از آنان ما را تشبیه به اسرائیل هم می کنند یکی از عوامل اصلی اش همین بعثی ها هستند. چه کسی با چه دیپلماسی این امور را رصد و با آنها برخورد می کند؟

اما مقاله بنده برای این نشست

مدنیت اسلامی و مشکل نژادها (نگاه تاریخی)

رسول جعفریان

معضل تعارض نژادی در دنیای اسلام یکی از عمیق ترین مشکلاتی است که پیوند مستقیم با مباحث تمدنی و به عبارتی مدنیت دارد. این مشکل، در میان اقوامی است که معتقد به آیین اسلام اند؛ آیینی که برابری دینی را در چهارچوب امت واحده، مرکب از مردمان معتقد به خدا، رسول و قیامت پذیرفته و صریح ترین اصل قرآنی پشتوانه آن است: اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ. (حجرات: ۱۳).

رسول خدا (ص) در خطبه خود در ایام تشریق خطاب به مسلمانان فرمودند: لا فضلَ لعربیٍّ علی عجمیٍّ و لا لعجمیٍّ علی عربیٍّ و لا اَسود علی اَحمر و لا اَحمر علی اَسود الا بالتقوی (مجمع الزوائد: ۲۶۶/۳).

در منابع شیعه - اما با سند سنی - به نقل از عبدالرزاق از معمر از زهری آمده است که گفت: سئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْعَصَبِيَّةِ؛ فَقَالَ: الْعَصَبِيَّةُ الَّتِي يَأْتُمُّ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا اَنْ يَرَى الرَّجُلُ شِرَارَ قَوْمِهِ خَيْرًا مِنْ خِيَارِ قَوْمِ آخَرِينَ وَ لَيْسَ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ اَنْ يُحِبَّ الرَّجُلُ قَوْمَهُ وَ لَكِنْ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ اَنْ يُعَيِّنَ قَوْمَهُ عَلَى الظُّلْمِ (الكافی: ۲ / ۳۰۹)

نخستین صحنه ظهور احساسات قومی، پس از فتوحات اسلامی و درست در دهه دوم قرن اول هجری خود را آشکار کرد.

احساسات متعصبانه قوم گرایانه، وقتی در یک قوم غالب برابر یک قوم مغلوب ظاهر می شود، به تدریج نوعی توجیه دینی پیدا می کند و با این توجیه که قوم مغلوب، از لحاظ دینی با ما تفاوت دارد یا خلوص ندارد، جایگاه مناسبی در روحیه قوم غالب به دست می آورد؛ به طوری که حتی با مسلمان شدن قوم مغلوب، باز هم به آن احساسات دامن زده می شود و آنان همچنان متهم به فریبکاری می شوند. این امر اعتماد لازم را برای همگرایی میان دو قوم در یک دایره از میان می برد.

چنین وضعیتی در آغاز فتوحات پیش آمد و تبعات خاص خود را داشت.

نخستین قومی که پیش از اسلام با قوم عرب برخورد داشت، و به سرعت وارد قلمرو اسلام گردید، قوم ایرانی بود. در حیات رسول خدا (ص)، یک ایرانی با نام سلمان به اسلام گروید. در روزگار خلیفه دوم، سیل ایرانیان در عراق به اسلام گرویدند. در این دوره منابع ما، مشکل حل و هضم ایرانیان را در جامعه اسلامی، مهم ترین معضلی می دانند که امویان با آن روبرو بوده و قادر به حل آن نشدند. آنان قریش را بر تمام عرب و عرب را بر تمام عجم ترجیح می دادند و «موالی» را شهروندان درجه دوم به شمار آوردند.

شمار مسلمانان عرب چندان زیاد بود که امکان تنزل آنان به شهروند درجه دوم ممکن نبود و همین امر نوعی تعارض نژادی را در بخش وسیعی از جامعه اسلامی در عراق و شام پدید آورد. امویان که مایل به حل آن

صرفاً به سود اعراب بودند، مشکل را بزرگتر کردند. همین امر سبب شد تا گفته شود سقوط امویان می توانسته است ریشه در همین معضل داشته باشد. در این مطلب دست کم، نباید به عنوان یک عامل در سقوط امویان تردید کرد که امپراتوری اموی، نخستین امپراتوری در عالم اسلام است که به دلیل ناتوانی در حل مسأله اقوام، سقوط کرد. این تجربه بسیار مهمی است.

ما می بایست از همین نقطه، به بررسی مشکل اقوام در جامعه اسلامی - یا آنچه اخیراً به آن دنیای اسلام گفته می شود - بپردازیم. معضل واگرایی یا همگرایی در دنیای اسلام، گرچه به لحاظ تئوری های دینی وضعیت و تکلیف روشنی دارد، اما هم به لحاظ تفاوت میان اقوام که مورد تأیید خود قرآن نیز هست (و قد خلقکم اطواراً: نوح: ۱۴) (و جعلناکم شعوباً و قبائل: حجرات: ۱۳) و نیز میراث بومی هر کدام یا طبع و منش هر قوم، منشأ دشواری ها در تمدن اسلامی بوده است.

در اینجا دو پرسش اساسی هست:

۱ - یک پرسش این است که به طور کلی، آیا همگرایی در دنیای اسلام بیشتر بوده است یا واگرایی؟ یعنی جمع بندی نهایی جای گیری اقوام در دل یک تمدن و صورت بندی نهایی آن چگونه بوده است؟

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/964>

## چگونه یک عالم وهابی سعودی ضد شیعه، ملحد شد؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۲ / ۰۳ / ۱۳۸۷

خلاصه: ده سال پس از نگارش کتاب «الصراع بین الوثنیة و الاسلام» که علیه شیعه نوشته بود و ستایش و مداحی سلفی ها را به دنبال داشت کتاب «هذی هی الاغلال» را نوشت. کتابی سخت بر ضد سلفی ها و وهابی ها و در راستای تجدد.

### چگونه یک عالم وهابی سعودی ضد شیعه ملحد شد؟

داستان شگفتی در عرصه علم و ادب و نویسندگی در قرن بیستم روی داد. یک عالم سلفی با نام عبدالله بن علی القصیمی (۱۹۰۷ - ۱۹۹۶) که از اهالی قصیم و از شهر بریده، یعنی از سلفی ترین و وهابی ترین مناطق جزیره العرب بود، در دهه چهل قرن بیستم به عنوان یک نابغه در عرصه فکر و قلم در دفاع از وهابیت ظاهر گردید.

نخستین نوشته اش که شادمانی وهابیان را به دنبال داشت کتاب پرحجم و دو جلدی الصراع بین الوثنیة و الاسلام (۵۶۲ + ۶۹۲ صص) بود که آن را در پاسخ به کتاب کشف الارتیاب علامه سید محسن امین نوشت. سید محسن امین این کتاب قوی و اثرگذار را بر ضد عقاید وهابیت نوشته بود و عبدالله قصیمی با نثری ادیبانه و قلمی توانا به پاسخ گویی برخاست. او قلم رسائی داشت و ستایش وهابیان جزیره العرب و سلفیان وهابی مصر بدرقه راهش بود.

اما داستان این نویسنده شگفت که هم پژوهش می کرد و هم قلمفرسائی ادبی، ادامه یافت.

قصیمی وهابی به مصر رفت و وارد الازهر شد و پرشور در عالم وهابیت سیر می کرد. یکباره دریافت که عالمی برجسته از استادان الازهر با نام یوسف الدجوی مقاله ای با عنوان «التوسل و جهالة الوهابیین» در مجله نور الاسلام (سال ۱۹۳۱) منتشر کرده است. او از سر تعصب وهابی گری علیه آن پیا خواست و کتابی با عنوان «البروق النجدیه فی اکتساح الظلمات الدجویة» را نوشت. (چاپ مجدد در ۱۹۰ صفحه توسط منشورات الجمل: ۲۰۰۷)

قصیمی به این مقدار بسنده نکرد و دو کتاب دیگر هم علیه «ازهری های ضد وهابی» نوشت. یکی با نام «شیوخ الازهر و زیاده الاسلام» و دیگری «الفصل الحاسم بین الوهابیین و مخالفیهم». وی در این آثار خود سخت مدافع وهابیت و افکار و اندیشه های متعلق به آن از دید فکری و عقایدی است.

یکبار هم کتابچه ای در رد بر کتاب حیاة محمد از هیکل نوشت. می دانیم که این کتاب قدری روشنفکرانه نوشته شده و گاه گاه رگه های صوفی گری مصری هم در آن هست. قصیمی از سر ارادت به توحیدگرایی از نوع وهابی و ضدیت با تصوف، به نقد آن پرداخت و کتابش به عنوان نقد کتاب حیاة محمد منتشر شد (چاپ اول ۱۹۳۵ و چاپ جدید توسط الانتشار العربی: ۲۰۰۷).

قصیمی در کتاب «الثوره الوهابیه» گزارشی که بیشتر جنبه ادبی و تاریخی بدون بیان مستندات دارد بیان می کند. این اثر بیشتر به بحث در باره آثار ظهور وهابیت در سعودی پرداخته و لحنی ستایش گونه از وهابیت و عبدالعزیز دارد. (تجدید چاپ توسط منشورات الجمل: ۲۰۰۶ همراه دو رديه بر وهابیت یکی از زینی دحلان با عنوان الدرر السنیة و دیگری از سلیمان بن عبدالوهاب برادر محمد بن عبدالوهاب با عنوان الصواعق الالهیه).

\*\*\*

قصیمی یکبار افکارش تغییر کرد. به چه سمتی؟ به چه دلیل و با چه انگیزه‌ای؟ روشن نیست. آنچه مسلم است این که یکبار از وهابیت برگشت و علیه فکر سلفی و نگرش سنتی دینی، دست به قلم برد. درست ده سال پس از نگارش کتاب «الصراع بین الوثنیة و الاسلام» که علیه شیعه نوشته شده بود و ستایش و مداحی سلفی ها را به دنبال داشت (عبدالظاهر ابوالسمح، امام وقت مسجد الحرام بر آن تقریظ نوشت) کتاب «هدی هی الاغلال» را نوشت. کتابی سخت بر ضد سلفی ها و وهابی ها و اساسا کتابی در ادامه جریان های روشنفکری و معرفی اسلام با یک نگاه تازه. گویا او یکبار از جمود سلفی گری رسته و به طرف مقابل غلطیده بود.

اینجا بود که ضجه همه عالم وهابی به آسمان رفت و آنان از این انحراف به عنوان الحاد یاد کردند و به دنبال دلیل ملحد شدن او گشتند.

در این مرحله بود که او اسباب سرشکستگی وهابیان شده بود و مخالفانش مصلحت را در ترور او دیدند. گفته اند که سه بار در معرض ترور قرار گرفت. یکبار در مصر، بار دوم در سعودی و بار سوم در لبنان. حتی یکبار در مصر به زندان افتاد. چون متهم شده بود که طلبه های یمنی را که برای تحصیل به مصر آمده بودند، منحرف کرده بود.

موضوع قصیمی بسیار اهمیت یافت تا جایی که احمد سباعی رساله دکترای خود را با عنوان «فکر عبدالله القصیمی» نوشت.

یک آلمانی دیگر هم با عنوان «یورغن فازل» نوشته ای با عنوان «من اصولی الی ملحد» نوشت.

در این داستان نکته ای که وهابیان را سخت آزار می داد آن بود که، کسی که کتاب «الصراع بین الوثنیة و الاسلام» را نوشته بود به این وضعیت دچار شده باشد. این یک سرشکستگی وحشتناک و باورنکردنی برای وهابیان بود.

کتاب الصراع در طول این صد سال، و تا پیش از آثاری که اخیرا با حجمی گسترده از سوی وهابیان علیه شیعه نوشته شده، مهم ترین اثری بود که علیه شیعه و در واقع در پاسخ به کتابی که یک عالم شیعه علیه وهابیت نوشته بود، تألیف شده بود و اکنون سرنوشت آن این چنین رقم خورده بود.

گویا علاوه بر علامه امینی، یک نویسنده شیعی دیگر هم کتاب مفصلی در رد «الصراع» نوشت که من از جزئیات آن آگاهی ندارم.

اخیرا وهابی ها، که با چنگ و دندان به جان شیعه افتاده اند، دوباره اقدام به انتشار «الصراع» کردند، در حالی که از سر خجالت، جرأت این که نام ناشر را روی کتاب بنویسند نداشته اند. درست به همان سبک و سیاق چاپ قدیم فقط با یک مقدمه ای که از سر شرم نوشته شده، منتشر کرده اند.

در مقدمه چاپ جدید از این که کار این نویسنده به الحاد کشیده شده ابراز تأسف شده است.

در همین مقدمه آمده است که تحول فکری قصیمی با نگارش کتاب «کیف ذلّ المسلمون» آغاز شد. بعد هم کتاب «هدی هی الاغلال» را نوشت.

باید گفت قصیمی کتاب «هدی هی الاغلال» را برای آن نوشت که نشان دهد که چرا دنیای اسلام از غرب عقب افتاده و این گونه گرفتار و اماندگی و درماندگی شده است. وی این کتاب را خطاب به جلال الملک یعنی عبدالعزیز سعودی نوشته است. کتاب به شدت رنگ ضد خرافه دارد و به هیچ روی اثری الحادی نیست. وی بسیاری از باورهای عامیانه را که رنگ معتقدات دینی به خود گرفته مورد تردید قرار داده است. (چاپ جدید توسط منشورات الجمل: ۲۰۰۰)

به نظر می رسد که قصیمی پس از خروج از نجد، فکر بادیه نشینی را کنار گذاشته و تحت تأثیر تجدد مصر قرار گرفته است. این همان چیزی است که در باره معروف الرصافی نویسنده کتاب «الشخصیة المحمدیة» رخ

داد و این زمانی بود که از عراق بیرون رفت و در استانبول مسکن گزید. این داستان برای بسیاری دیگر هم تکرار شده است.

با این حال باید گفت بسا قصیمی که زمانی وهابیت را از زاویه یک فکر انقلابی علیه انحرافات می دید، به تدریج این نگرش را تغییر داد و به عبارتی بیش از آن که برایش وهابیت اهمیت داشته باشد، انقلاب فکری اهمیت یافت. وی متجدد و به قول وهابی ها ملحد شد. تجدیدی که او را وادار کرد علیه وهابیت سنتی نجدی شورش کند، به نقد منابع حدیثی بنشیند و از زاویه مبارزه با خرافه به سراغ بررسی متون دینی برود.

قصیمی در مصر و بیروت متحول شد و صد البته آدمی که در مصر و بیروت زندگی علمی داشته باشد، متفاوت با کسی است که در قصیم پرورش می یابد.

نویسنده این سطور هنوز نمی داند الحاد قصیمی از کجا اثبات می شود، اما این را می داند که وهابی ها، هر کسی را که اندکی با آنان مخالفت ورزد، تکفیرش می کنند و از دایره اسلام خارجش می دانند و ملحدش می خوانند. البته برای قضاوت باید همه آثار قصیمی را دید. بسا این تحول به راستی تا الحاد پیش رفته باشد.

کسانی که علیه قصیمی نوشتند و از تحول فکری او به عنوان الحاد یاد کردند، بر اساس گزارشی که در مقدمه چاپ جدید الصراع بین الوثنیة و الاسلام آمده عبارتند از:

الرد القویم علی ملحد القصیم از شیخ عبدالله بن یابس (این شخص از دوستان قصیمی در سفر و حضرش بوده و فراوان علیه وی نوشته و گفته است که بیش از پانزده سال، قصیمی در امور بدیهی دین جدل و بحث می کرد و بسیار شکاک شده بود به طوری که حتی در وجود خودش هم شک کرده بود. حتی در باره خدا و پیغمبر هم با من مجادله می کرد و بغض و حقارت وجودش را گرفته بود).

تنزیه الدین و رجاله مما افتراه القصیمی فی اغلاله از شیخ عبدالرحمن بن ناصر السعدی

دراسة للشیخ صلاح الدین المنجد عن القصیمی

بیان الهدی من الضلال فی الرد علی صاحب الاغلال از شیخ ابراهیم بن عبدالعزیز النجدی

الشواهد و النصوص من کتاب الاغلال از شیخ محمد عبدالرزاق حمزه

قصیده للشیخ راشد بن صالح الخنین با این بیت:

هذا القصیمی فی الاغلال قد کفرا

وفاه بالزیغ و الالحاد مشتهرا

قصیده للشیخ صالح بن سلیمان بن سلحمان علیه قصیمی

قصیده طولانی دیگری از شیخ صالح بن حسین که بن باز - شیخ المشایخ دوره اخیر سعودی ها - بر آن مقدمه نوشته است.

مقدمه ای در سایت [www.saaid.net](http://www.saaid.net) با عنوان قصه الحاد و حکایت ملحد در باره علل انحراف قصیمی درج شده و بیشتر روی وساوس شیطانی در وجود او به عنوان عامل انحراف تکیه شده است. این مقاله مفصل است و بدون ذکر منبع، قضاوت های زیادی را در باره وی از جای های مختلف نقل کرده است.

اکنون بیش از ده سال از مرگ وی که به سال ۱۹۹۶ رخ داد می گذرد. آثار او توسط ناشرانی که افکار جدید و اصلاحی را منتشر می کنند، منتشر می شود. در رأس آنها منشورات الجمل (با مرکزیت آلمان) و الانتشار العربی قرار دارد. از وی به عنوان شخصیتی متجدد، نویسنده ای در ردیف نویسندگان بزرگ غربی یا دست کم در ردیف کسانی مانند طه حسین و ... یاد می شود. روزنامه الرياض عربستان در شماره پنج شنبه ۶ محرم ۱۴۲۸ پس از یازده سال گزارشی از وی به چاپ رساند و از این که افکار او در حال بازگشت است سخن گفت. وی می گوید که کتابهای وی روی پیشخوان بسیاری از کتابفروشی هاست. کتاب العرب ظاهره صوتیه، هدی هی الاغلال و ایها العقل من رآک؟

اکنون سایت هایی که مطالبی به این قصیمی اختصاص داده باشند و مطبوعاتی که از وی سخن گفته باشند فراوانند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/967>



## سفر به جاوه قدیم یا اندونزی جدید

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۴ / ۰۴ / ۱۳۸۷

خلاصه: در حال حاضر دو جریان مهم اسلامی در اندونزی وجود دارد: یکی نهضت العلماء که ادعا می شود چهل میلیون عضو و سه هزار مدرسه و مکتب خانه دارد و رئیس بخش حوزوی آن دکتر عقیل سراج است. دیگری...

مدتی پیش حضرت حجت الاسلام و المسلمین جناب آقای سید جواد شهرستانی - زید عزه - که به تازگی مؤسسه‌ای به نام مبارک اهل البیت (ع) در شهر جاکارتا پایتخت اندونزی برای تبلیغات دینی تأسیس کرده‌اند، دعوت کردند تا دیداری از آن مؤسسه و دیگر مراکز مذهبی شهر مزبور داشته باشیم.

قرار بود پنج نفر از دوستان برای یک هفته به اندونزی برویم. پس از فراهم شدن مقدمات، جناب استاد مهدوی راد به دلیل شنیدن خبر بیماری پدرشان، از آمدن صرف نظر کردند. بنابراین ما چهار نفر (بنده همراه آقایان: معراجی، مهریزی و عابدی) ساعت پنج صبح روز پنج شنبه ۶ تیرماه ۱۳۸۷ راهی امارات شدید تا از آن میسر به جاکارتا پرواز کنیم.

پرواز ما با هواپیمایی امارات به مدت دو ساعت به دبی رسید و پس از یک توقف دو ساعته عازم اندونزی شدید. فاصله دبی تا جاکارتا تقریباً ۹ ساعت بود که برای ما بسیار طولانی بود. با این حال به دلیل کم خوابی شب گذشته، بخش عمده راه را - مثل بقیه عمر - در خواب بودم. با محاسبه نزدیک به سه ساعت تفاوت افق، ساعت ۹ به مقصد رسیدیم.

در وقت مهر کردن گذرنامه، مأمور مربوطه ما را راهنمایی کرد که پولی به رسم هدیه بدهیم! لاجرم و از ترس این که مشکلی پیش نیاید به راهنمایی خود او یک ده دلاری لای یکی از گذرنامه‌ها گذاشته به او دادیم. باز هم طلب می کرد، اما به او حالی کردیم که بیش از این خبری نیست (از شگفتی‌ها آن که در بازگشت همان مأمور باز طلب پول کرد که با انکار ما روبرو شد). ۲۵ دلار هم برای ده روز ویزا از هر کدام ما گرفتند و برگه ویزا را در گذرنامه ما چسبانده‌اند. هرچه بود کارها به سرعت انجام شد و ما از آنجا خارج شدیم. ابتدا دو نکته را عرض کنم. یکی در باره کشور اندونزی و دیگری در باره مؤسسه اهل البیت (ع).

کشور اندونزی متشکل از شمار زیادی جزیره کوچک و بزرگ تحت عنوان جزایر مالایا است که میان چین و هند و استرالیا قرار دارد. این کشور به عنوان چهارمین کشور پرجمعیت دنیا (با ۲۳۸ میلیون نفر) بیشتر مسلمان را دارد. اندونزی قرن‌ها تحت استعمار هلند و در جریان جنگ جهانی دوم برای چهار سال تحت سلطه ژاپن بود. بعد از آن استقلال طلبان با هلند درگیر شدند. این کشور در سال ۱۳۴۹ مستقل شد و دکتر سوکارنو به عنوان رئیس جمهور انتخاب شد. جزایر اندونزی را از ۳ تا ۱۷ هزار جزیره دانسته‌اند. روشن است که در این محاسبات برخی از جزایر کوچک شمرده یا ناشمرده باقی مانده است. برای اطلاعات بیشتر می‌توان به مدخل اندونزی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی مراجعه کرد.

پس از خروج از فرودگاه با استقبال جناب آقای سید فارس حسینی روبر شدیم. جناب حجت الاسلام و المسلمین سید فارس حسینی تویسرکانی از روحانیون فعال و بانوی مؤسسه اهل البیت (ع) در جاکارتاست که فارسی و انگلیسی و عربی و اندونزیایی و سواحلی را به راحتی صحبت می‌کند. ایشان مدت‌ها در تانزانیا بوده و از هفت هشت سال پیش به اندونزی آمده است. مؤسسه اهل البیت (ع) در سال ۲۰۰۶ توسط خود این سید و با پشتوانه مالی حجت الاسلام و المسلمین شهرستانی طی نه ماه ساخته شده و دوسالی است که فعالیت‌های تبلیغی و درسی خود را شروع کرده است. ایشان پیش از ساختن مؤسسه، به صورت پراکنده در مؤسسات مختلف مشغول به فعالیت‌های تبلیغی بوده است.

روزهای شنبه و یکشنبه که روزهای رسمی تعطیل در اندونزی است نماز جماعت در مؤسسه برگزار می‌شود. سه روز بعد از آن، هر روز درس فقه و عقاید ارائه می‌شود که همراه آن نماز جماعت مغرب و عشا نیز برگزار می‌گردد. به گفته ایشان در حال حاضر، درس‌های فقه و عقاید متعددی از سوی طلابی که در ایران تحصیل کرده‌اند برای شیعیان برگزار می‌شود. ایشان در راه افزودند که بسیاری از شیعیان طالب اقامه نماز جمعه هستند، اما تاکنون برای حفظ اوضاع، به مصلحت دانسته نشده و به خصوص در رابطه با مؤسسه این کار در حوزه وظایف آن شمرده نشده است. در واقع یک دلیل دیگر هم این است که این ساختمان صورت مسجد ندارد. همین جا بیفزایم که مساجد اینجا به جز موارد خاص که مساجد باشکوهی است، معمولاً یک ساختمان عادی است که یک گنبد کوچک روی آن گذاشته می‌شود.

از صحبت‌های مقدماتی روشن شد که در ارتباط با فعالیت‌های تبلیغی، اندونزی این شانس را دارد که چندین نفر از افراد فرهیخته به کار آموزش دین و مذهب شیعه مشغول هستند. به علاوه سالهاست که تعدادی از طلبه‌های اندونزیایی که در قم تحصیل کرده‌اند به اینجا بازگشته، به اداره مؤسسات پرداخته و مشغول تبلیغات دینی هستند.

از فرودگاه که خارج شدیم، چهل دقیقه طول کشید تا به مؤسسه اهل البیت (ع) رسیدیم. به تازگی، یعنی ساعتی پیش از ورود ما، مراسم عروسی یک دختر و پسر شیعه اندونزیایی در آن محل تمام شده بود. در آن مراسم حدیث کسا خوانده شده بود. گفتنی است که هر شب جمعه در اینجا و چندین مؤسسه دیگر دعای کمیل برگزار می شود، اما امشب به خاطر عروسی حدیث کسا خوانده شده است.

شام ایرانی با برخی از میوه های خاص اندونزیایی صرف شد. سر شام صحبت هایی در باره وضعیت تبلیغات دینی و مذهبی صورت گرفت. فعالیت وهابی ها اخیرا در اینجا رو به ازدیاد گذاشته است. بیشتر حساسیت آنان روی شیعه بوده و از این زاویه به مسائل تبلیغی می نگرند. متقابلا وجود آنها به شیعیان انگیزه فعالیت بیشتر می دهد. این همان وضعی است که در حال حاضر در بیشتر کشورهای افریقایی و شرق آسیا جریان دارد. هرچه هست سایه تبلیغات وهابی در اینجا بر سر شیعیان سنگین است، هرچند چندان جدی نیست. طبعاً به دلیل آن که تشیع در این جا یک مذهب رسمی شناخته شده، اوضاع عادی تر است. وهابی ها مترصد هستند تا با کمک های مالی خود ارتباط برخی از چهره های سنی معتدل را با شیعیان قطع کنند. در یک مورد، با یک کمک سه میلیون دلاری یکی از چهره های مذهبی معتدل اندونزی را که دست کم دو بار هم به ایران سفر کرده و در سخنرانی های خود از ایران و امام خمینی ستایش می کرد، وادار به تغییر موضع کردند. این کمک پس از آنی انجام شد که امام جماعت مسجد الحرام به اندونزی آمد و با وی دیدار کرد. این استاد، حتی به تعهدش برای آوردن یک استاد ایرانی عمل نکرد، چون طبق قرار خودشان باید برای دانشگاه آنان از هر کشوری یک استاد همراه همسرش به جاکارتا می آمد. تلاش برای لغو اقامت برخی از مبلغان مذهبی هم از سوی وهابی ها در جریان بوده و هست.

باید عرض کنم غالب نود درصد مسلمان اینجا (از ۲۴۰ میلیون جمعیت آن) شافعی هستند. اخیرا تبلیغات فرقه احمدیه (مریدان غلام احمد قادیانی) نیز در اینجا بالا گرفته و تعداد زیادی از مردم هوادار آنان شده اند. چند هفته پیش یک تظاهرات نیز داشته اند.

یکی از اهداف سفر من تهیه یک گزارش کوتاه اما درست از وضعیت شیعیان است. صبح روز جمعه از آقای سید فارس درخواست کمک کردم. ایشان با آقای سید حسین الکاف تماس گرفت که از علما و از سادات اندونزی است و نوشته هایی در این باب دارد. آدرسی سایتی را داد که در آنجا مقاله و کتابی از وی در این زمینه وجود داشت. این اولین خبر خوشحال کننده برای من بود. گفتنی است که آقای سید حسین الکاف از تحصیل کرده های ایران و از وکلای دفتر رهبری در اینجاست. مؤسسه ای به نام مؤسسه الجواد (ع) در باندونگ دارد، شهری که شیعیان آن فراوان هستند.

نماینده دیگر رهبری در اندونزی، آقای سید محمد بن علوی است. وی در ایران تحصیل نکرده، اما بر اساس گفته دوستان، آگاهی های مذهبی خوبی دارد و سخنور توانایی است.

نخستین نکته ای که در باره تشیع در اندونزی می شنویم، در باره سادات اینجاست که همگی از نسل امام جعفر صادق (ع) و از شاخه علی بن جعفر عریضی هستند. اینها سادات حضارمه یا حضرموتی (بخشی از یمن) هستند که در قرن نهم با کشتی به این مناطق آمده اند. این را هم عرض کنم که سادات عریضی در ایران هم شاخه هایی دارند. شماری از این سادات از شیعیان قدیم هستند که اولین بار در شهر آچه ساکن شده و از آنجا به سایر نقاط اندونزی کوچ کرده اند. در حال حاضر شمار زیادی از آنان سنی مذهب (شافعی) و حتی برخی از آنها وهابی هستند. در اینجا به جای کلمه «سید» کلمه «حیب» را به کار می برند.

سادات اندونزی، نسب شان به سید علوی بن عبیدالله بن احمد المهاجر بن عیسی بن محمد بن علی بن جعفر الصادق علیه السلام می رسد. عنوان «باعلوی» به ساداتی اطلاق می شود که به این «سید علوی» می رسند. این شاخه از سادات در منطقه حضرموت بوده و شماری از آنان به مناطقی در شرق آسیا از قبیل اندونزی، مالزی، تایلند، فیلیپین، سنگاپور و برخی هم به مناطقی از آفریقا رفته اند. مهم ترین خدمت این جماعت، انتشار اسلام در اندونزی در یک فرصت کوتاه است. آنان در قرن چهاردهم میلادی وارد این دیار شده و توانستند به سرعت به نشر اسلام پردازند. در جاوه، جزیره ای از پنج جزیره بزرگ اندونزی که جاکارتا هم در آن قرار دارد، از «اولیاء تسعه» یاد می شود که نسب آنان به سید جمال الدین بن احمد بن عبدالله بن عبدالملک بن علوی بن محمد صاحب مرباط بن علی بن علوی بن محمد بن علوی بن عبیدالله بن احمد المهاجر منتهی می شود. گفته می شود که سید احمد مهاجر در سال ۳۱۷ از بصره راهی حضرموت شده و در حال حاضر مرقد او در فاصله ای نزدیک با شهر تریم است.

جد این سادات یعنی امام صادق (ع) و فرزندش علی بن جعفر عریضی، یکی امام مذهب جعفری و دیگری از علمای برجسته آن است. طبیعی است که فرزندان در این مذهب باشند. اما حضورشان در یمن این احتمال را پدید می آورد که شماری از آنان زیدی شده باشند. با این حال، بعدها در اندونزی غالب این سادات شافعی مذهب شده اند. در عین حال، طی یک صد سال گذشته، همواره علویانی بوده اند که از مذهب تشیع امامی سخن گفته اند. این امر پس از استقلال اندونزی به جد مطرح شده و از روزهای پس از انقلاب اسلامی به سرعت خود را در عرصه جامعه اسلامی اندونزی نشان داده است.

صبح روز جمعه هفتم تیرماه به پونچاک، جایی کوهستانی در جنوب جاکارتا رفتیم که بسیار زیبا بود. فاصله آن به تقریب کمتر از یک ساعت راه از جاکارتاست. مسیر آن توریستی و نسبتاً شلوغ بود و به تدریج که به

منطقه کوهستانی نزدیک شدیم راه باریک و تنگ گردید. گفته می‌شود که جاکارتا ۱۸ میلیون جمعیت دارد. روزهای تعطیل آنان شنبه و یکشنبه است و بنابراین روز جمعه، مسیر یاد شده چندان شلوغ نبود. نماز ظهر را در مسجدی بسیار زیبا که بر بلندی کوهی ساخته شده بود، وانسان را بی اختیار به یاد امامزاده هاشم می‌انداخت، خواندیم. از ابتدای ورودی باید کفشها را در می‌آوردیم و تمامی محدوده وضوخانه و حتی دستشویی را با پای لخت رفت. ظاهرش البته تمیز بود و برای ما هم راهی جز رعایت مقررات نبود. با اصرار برای ورود به دستشویی یک دمپایی گرفتیم. بعد از اقامه نماز از مسجد بیرون آمده به سمت یک رستوران رفتیم. فروشندگان دوره‌گرد، اشیاء کوچک مانند تسبیح و دیگر وسائل تزئینی برای فروش اجناسشان بسیار سماجت دارند. گداهای نیز چنین هستند. با این حال ادب را رعایت می‌کنند. وضعیت اقتصادی مردم از سرووضع آنها آشکار و شکننده است.

رستوران بر فراز کوه و مشرف به یک دره بود اما غذا به رغم مفصلی و گرانی، چندان مطبوع نبود، دلیل آن هم نوع پخت محلی آن بود. باید گفت در اینجا پخت نان معمول نیست و غذای عادی مردم متکی به برنج و ماهی است. دلیل نامطبوعی آن برای ما هم رعایت جنبه‌های محلی در پخت غذا بود که با عادات ما ناسازگار بود.

پس از ناهار همین مسیر را ادامه داده به سوی باغ گلها رفتیم. باغی بسیار بزرگ که دست کم یک تا یک ساعت و نیم باید در آن گردش کرد تا بتوان بخشی از آن را دید. انواع گلها و درختان بسیار زیبا که با هوای شرجی و کوهستانی و بارانی این منطقه سازگار هستند، در آن دیده می‌شد. دیدن این گلها و درختان بسیار عالی و زیبا اسباب فرح و شادی و الحاح چشم نواز بود. از آنجا بیرون آمده و به شهر گلها رفتیم که شهری است با ویلاهای متعدد که هر بخشی از آن به سبک و سیاق معماری کشوری ساخته شده است. این ویلاها متعلق به افرادی ثروتمند از ساکنان جاکارتا یا شهرهای دیگر است که تعطیلات آخر هفته را در آنها سپری می‌کنند. غروب بود که همین مسیر را برای بازگشت طی کرده، در همان مسجد نماز خوانده و در یک رستوران شام صرف شد. ساعت حوالی ده و نیم بود که به محل مؤسسه رسیدیم.

زندگی مردم در اینجا به نظر دشوار می‌آید. درآمدها اندک و شمار جمعیت قابل توجه است. در طول این مسیر، هزاران مغازه کوچک اما با کیفیت بسیار پایین دیده می‌شد. راسته‌های میوه فروشی، با میوه‌های معمولی و محلی، پررونق‌ترین آنها از لحاظ جنس بود. مغازه‌های دیگر معمولاً بسیار حقیر و شامل برخی از اقلام عادی و ابتدایی و گاه صنایع دستی بود. اصولاً در اینجا صنایع دستی جایگاه ویژه‌ای دارد و به خصوص از چوب که محصول عمده اندونزی است، بسیار خوب استفاده می‌شود. می‌دانیم که جنگلهای

بیشمار اندونزی، این کشور را به یک منبع شگفت برای کاغذ تبدیل کرده و بهترین کاغذهایی که ما و بسیاری از کشورهای منطقه ما از آن استفاده می کنند از همین اندونزی است. ذغال سنگ این کشور به علاوه برنج از مهم ترین اقلام اقتصادی آن است. مردمان این خطه، همان طور که در مکه و مدینه هم فراوان آنان را دیده بودیم، آرام و قانع و به احتمال اندکی هم ترسو که شرط یک زندگی بی سروصداست. لذاست که دعوا میان افراد کمتر دیده می شود. در رانندگی هم کسی عصبی نیست به علاوه، غالب مردم خنده رو و ملیح هستند. البته خنده‌ای که ویژه فروشندگان است و بسا آن را از اروپایی ها یاد گرفته باشند، خنده‌هایی است که به عقیده من بیشتر محیلانه است تا از سر صداقت، درست مثل اروپا.

به هر روی، اندونزی کشوری پیشرفته نیست، بلکه به اصطلاح کشوری در حال توسعه است. بنابراین سطح دانشگاه‌های آن نیز چندان بالا نیست؛ به همین دلیل دانشجویان از سایر کشورها به اینجا نمی‌آیند. به عکس مالزی که در حال حاضر نزدیک به پنج هزار دانشجوی ایرانی در آن داریم در اینجا شمار دانشجویان ایرانی به عدد انگشتان دست هم نمی رسد. این چند نفر هم فرزندان ایرانیان مقیم هستند. یکی از آنها آقا سید حسین فرزند میربان مهربان ما جناب سید فارس بود.

صبح روز شنبه هشتم تیرماه برای دیدن مرکز فرهنگی ایران که ریاست آن با آقای محسن حکیم الهی است عازم شدیم. انتشاراتی هم با نام الهدی جزو زیر مجموعه های این مرکز است که البته ارتباطی با نشر الهدای معروف ندارد. در راه شعبه‌ای از دانشگاه الازهر را دیدیم که ظاهراً فقط اسمی از آن باقی مانده است.

مرکز فرهنگی ایران که به نام ICC شناخته می شود ساختمان نسبتاً بزرگی است که در مرکز شهر قرار دارد. این مرکز در سال ۲۰۰۳ افتتاح شده و به انواع کارهای فرهنگی و دینی و مذهبی و همچنین برگزاری مراسم مذهبی می پردازد.

آقای حکیم الهی ابتدا بر اساس نقشه‌ای که روی دیوار بود، توضیحی در باره مجمع الجزایر اندونزی دادند. مرکز این جزایر، جزیره جاوه است که جاکارتا هم در آن قرار دارد. بزرگترین جزیره این مجمع الجزایر که پوشیده از درخت است، کالیمانتان نام دارد که به دلیل کثرت درختان، مانند آمازون، به عنوان یکی از شش های زمین نامیده می‌شود. سوماترا جزیره بزرگ دیگر از مجمع الجزایر اندونزی است. ایشان افزودند که اسلام حدود ششصد سال پیش از طریق آچه وارد این جزیره شده و عامل آن تعدادی از سادات حضرموت یا اصطلاحاً حضارمه هستند که تا به امروز در این جزیره حضور دارند. مقابر شمار زیادی از آن در این جزایر و نقاط دیگر اطراف آن موجود است. این افراد که ریشه عرب دارند قیافه‌هایشان اندکی متفاوت از ساکنان اصلی اندونزی است. در اینجا مذهب شافعی با رنگی از تصوف غلبه دارد. مسلمانان دویست سالی در اینجا

حاکم بودند تا آن که هلندی های استعمارگر آمدند و این منطقه را از دست آنان خارج کردند. در دوره حکومت مسلمانان بیشتر مردم به سرعت مسلمان شدند. برخی از این حکام سختگیر بودند و یکی از آنان بود که تمام بودایی ها را به بالی فرستاد که امروزه بودایی های متدین همه در آنجا هستند. زبان آن دوره جاوی و خط آنان عربی بوده و نمونه هایی از آن است. البته زبان های محلی بسیار زیاد است و شمار آنها را تا سیصد زبان می دانند.

در دوره تسلط هلندی ها تبلیغات زیادی برای رواج مسیحیت در این جزایر شد، اما راه به جایی نبرد. البته ساکنان فلیپین با تلاش اروپائیان مسیحی شدند؛ همین طور تیمور شرقی که آنها هم مسیحی هستند و با حمایت غرب و کلیسای کاتولیک چند سال قبل آنها از اندونزی مستقل شده و یک کشور مسیحی در این منطقه مستقل درست شد. سنگاپور هم بیشترشان مسیحی هستند. شمار زیادی هم در مالزی تغییر دین دادند، اما آنچه امروز اندونزی نامیده می شود، مردمانش سخت برابر این تبلیغات ایستادگی کردند. دولت بروئی هم که زمانی دولت بزرگی بود و اکنون بسیار کوچک شده تنها بازمانده دولت های اسلامی کهن است و سلسله ای از نسل همان سادات بر آن حکومت می کنند. سادات در اندونزی تقریباً حدود سه میلیون نفر هستند که نسب نامه دارند. در حال حاضر نیز تبلیغات مسیحی ادامه دارد و در جزایر مالاکو تلاش می کنند جزایر را به پنجاه پنجاه مسیحی و مسلمان برسانند.

آقای حکیم الهی در باره جنبش استقلال اندونزی گفت که علما نقش مهمی داشتند و لذا برخی از خیابانها به نام آنان است. اما بعدها سوکارنو دولت سکولار درست کرد و علما را کنار زد. حتی خط مردم را هم از ملایو که همان عربی بود به لاتین تغییر داد. الان فقط در بروئی خط عربی مانده است. جالب است که بدانیم در این کشور که بزرگترین کشور اسلامی است، اسلام دین رسمی شناخته نمی شود.

اما در ارتباط با مذهب سادات؛ واقعیت آن است که آنان به تدریج تشیع خویش را فراموش کرده و حتی هویت سید بودن خویش را نیز برای مدتها فراموش کردند. آنان از حضرموت یمن به سمت آچه آمده بودند و اسلام نیز از همین طریق وارد اندونزی کردند. بسا به جز سادات، قبایل دیگری هم از زمره مهاجران بوده اند.

از زمان آیت الله حکیم به تدریج زمینه تشیع در میان برخی از این سادات فراهم شد. نوع تشیعی که آن زمان وجود داشت، تشیعی شافعی مزاج بود. مرحوم اسد شهاب که چند کتاب هم دارد در این زمینه پیشگام شد. از وی کتابچه ای با نام الشیعه فی اندونسیا به چاپ رسیده است.

آیت الله حکیم هم زمانی آقای آیت الله شیخ محمد رضا جعفری را به اندونزی فرستاد. البته آن زمان استبداد بسیار جدی و کار تبلیغات مذهبی بسیار خطرناک بود. اسد شهاب پدر خانم علوی شهاب بود که زمانی وزیر خارجه اندونزی شد. این اسد شهاب مروج تشیع در اندونزی بود و چندین کتاب هم در باره اهل بیت (ع) نوشت.

آقای حکیم الهی در باره حرکت ترجمه آثار شیعی به زبان اندونزیایی گفت که از آغاز تاکنون حدود دو هزار عنوان کتاب از فارسی، عربی، و انگلیسی در باره معارف شیعه ترجمه شده است. خود این مرکز تاکنون حدود ۲۵۰ عنوان کتاب ترجمه و منتشر کرده است. در سالهای اخیر فارغ التحصیلان قم بیش از همه به کارهای انتشاراتی روی آورده‌اند و مرتب آثاری را ترجمه و منتشر می‌کنند. کتابی در باره آقای احمدی نژاد در اینجا ترجمه شد و تاکنون چهار بار چاپ شده است. در حال حاضر چندین ناشر در اینجا فعال هستند. یک بار هم نشر الهدی، قرآنی را که چاپ ایران بود در تیراژ ده هزار نسخه افست و منتشر کرد تا پاسخ به اظهارات کسانی باشد که ادعا می‌کنند قرآن شیعیان متفاوت از قرآن سایر مسلمانان است. یکی از آثار ترجمه شده و پرچاپ، کتاب کیمیای محبت آقای ری شهری است.

آقای حکیم الهی گفت که حدود یک سال پیش کتاب تاریخ خلفای من هم ترجمه شد که فقط جلد اول آن با عنوان *Sejarah Khilafah* انتشار یافته است.

در حال حاضر دو جریان مهم اسلامی در اندونزی وجود دارد. یکی نهضت العلماء که ادعا می‌شود که چهل میلیون عضو و سه هزار مدرسه و مکتب خانه دارد و رئیس بخش حوزه ای آن دکتر عقیل سراج است. اینها نفوذ زیادی بین مردم دارند و به طور معمول وزیر دین از اینها انتخاب می‌شود. این عقیل سراج چند بار هم ایران آمده و روابطش با ایران خوب است. اما بیشتر فارغ التحصیلان آنها برای ادامه تحصیل به سعودی یا مصر می‌روند. جمعیت دیگر انجمن محمدیه است که مؤسس آن شخصی به نام احمد دحلان بوده و آنها هم رابطه شان با ایران خوب است. برخی از فارغ التحصیلان آنها به ایران آمده‌اند. اینها نیز یک صد و هفتاد دانشگاه و مدرسه عالی دارند و ادعا می‌شود که ۲۵ میلیون عضو دارند.

به نظر می‌رسد آینده اندونزی در اختیار این دو جمعیت و انجمن است و به همین دلیل قدرت های خارجی هم روی آنها حساسیت زیادی دارند. رایس در یکی از سفرهای اخیر خود از یکی از این حوزه ها بازدید کرد.

در کل فضای مذهبی اینجا متاثر از سعودی است و به همین دلیل وهابی ها در اینجا بسیار فعال هستند.



در این میان نکته‌ای که در اینجا جالب توجه است گرایش نخبگان به تشیع است. تعدادی از اساتید دانشگاه و حتی سیاستمداران یا فرزندان آنان در شمار این افراد هستند. اما در مقابل، وهابی‌ها برای جلوگیری از رشد تشیع تلاش زیادی دارند.

حدود پانزده سال پیش آنان از دولت خواستند تشیع را مانند کشور مالزی مذهبی ممنوع اعلام کند، اما عبدالرحمان وحید این برخورد را مخالف با آزادی دانست. آنان کتابی با عنوان «چرا شیعه را نفی می‌کنیم» در این باره نوشتند.

حوادثی هم در باره برخورد وهابی‌ها با شیعیان رخ داده است. سال گذشته در جاوه شرقی در بانگیل یکی از شهرکهای سورابایا، وهابی‌ها تظاهراتی ترتیب دادند و ضمن آن یک مرکز شیعه را نیز آتش زدند. شهر بانگیل یکی از مراکز مهم شیعه است که بسیاری از طلاب قم فارغ التحصیل این شهر هستند. بانی این مؤسسه مرحوم سید حسین حبشی است. مؤسسه مزبور یک مجتمع آموزشی شامل مهد کودک تا پایان دبیرستان است. به تازگی قصد تأسیس یک حوزه علمیه نیز دارند.

در ماجرای حمله به این مؤسسه و سنگ باران منزل رئیس این مؤسسه، آقای سید محمد بن علوی بیش از همه تحریکات وهابی‌ها مؤثر بود. پیش از آن قرضای در سفری به اندونزی تلاش کرده بود تا به عنوان میهمان ویژه رئیس جمهور، اهل سنت و مسؤولان دولت را بر ضد شیعه بسیج کند. بازتاب این فعالیت در حمله به این مرکز در شهر بانگیل که به عنوان شهر قم برای شیعیان به شمار می‌آید، ظاهر شد. عامل مستقیم این حادثه شخصی به نام سید طاهر الکاف که خود وهابی بود و از عربستان کمک می‌گرفت.

مدرسه‌ای هم به نام الهادی در جاوه مرکزی بود که حدود هفت سال قبل حمله‌ای به آن صورت گرفت و در حال حاضر آن مدرسه تعطیل است، گرچه مدرسه قدیمی آن که حوزوی است مشغول کار است.

به نظر می‌رسد شیعیان در اینجا روش نسبتاً عاقلانه‌ای را در پیش گرفته و تحریک نمی‌کنند. در حالی اگر اندکی افراط شود برخورد وهابی‌ها با شیعیان بسیار تند خواهد بود و ماجراهای پاکستان تکرار خواهد شد.

آقای حکیم الهی گفت که فردا یعنی یکشنبه عازم جزیره باتام است که یک جزیره آزاد در نزدیکی سنگاپور و مالزی است. شیعیان این مسجد را در این منطقه آزاد درست کرده اند تا به راحتی به آنجا آمده و مراسم خود را داشته باشند.

بعد از آن به بازدید از بخش‌های مختلف مرکز فرهنگی پرداختیم. یک کتابفروشی که عناوین زیادی کتاب در آن بود و بیشتر محصولات خود مرکز بود. کتاب فلسفه اخلاق آقای مصباح ترجمه شده و توسط استاد

رحمت در برخی از مراکز دانشگاهی تدریس می شود. یک کتاب دو جلدی جالب بود شامل توصیه‌هایی بود که مرکز فرهنگی هر هفته در چند صفحه برای ائمه جمعه می فرستد تا در خطبه‌ها از آن استفاده کنند. در جاکارتا بیش از ۲۵۰۰ نماز جمعه اقامه می شود.

کتابخانه مرکز نیز حاوی پنج هزار کتاب بود. همان وقت، یک کلاس درس در جریان بود که آقای جلال الدین رحمت در آن تدریس می کرد. وارد کلاس شدیم. سلام و احوالپرسی کردیم. گفت مشغول بحث در باره حضرت فاطمه زهرا (س) بودیم. بعد از تعارفات از کلاس بیرون آمدیم.

آقای جلال الدین رحمت از شیعیان قدیمی است که در شهر باندونگ زندگی می کند و مؤسسه ای به نام شهید مطهری دارد. وی آثار متعددی نیز نوشته یا ترجمه کرده و شیفته مسائل عرفانی است. مقالاتی از وی در چندین نشریه دیدم. این مؤسسه، شامل یک مدرسه نیز هست که دانش آموزانی از شیعه و سنی و مسیحی در آنجا تحصیل می کنند. خانم ماریا تانگ که از دانشجویان دانشگاه تهران بوده و اخیرا به اندونزی برگشته گفت که دوره دبیرستان را در این مدرسه بوده و بعد از آن به ایران آمده است. آقای جلال الدین به عنوان یک متفکر شهرت دارد و غالبا او را یک شیعه لیبرال می شناسند. وی از سادات نیست و به همین دلیل تأثیر قابل توجهی روی افراد غیر سید برای جذب به تشیع دارد. شاید به همین دلیل رابطه سادات با وی چندان مناسب نیست.

در باره شمار شیعیان پرسیدیم. گفتند: آماری که اخیرا سازمان سیا از اقلیت‌ها ارائه داد، حکایت از آن داشت که یک درصد جمعیت اندونزی شیعه هستند. آقای حکیم الهی گفت که به نظر ما حدود سه میلیون شیعه در اینجا هست. اما شیعه متدین و مقید شاید حوالی یک صد هزار باشد. ایشان گفت ما در هر شهری وارد می شویم، شیعیانی را در آنجا می بینیم.

یک سالن بزرگ که زیر مرکز فرهنگی بود نزدیک به دو هزار نفر را در خود جای می دهد و باقی مانده جمعیت در حیاط مرکز می نشینند. مراسم دعای کمیل در اینجا بسیار عالی برگزار می شود و نه فقط شیعیان بلکه سنی‌ها نیز در آن شرکت می کنند. در اندونزی یکی از علائم تشیع شرکت در دعای کمیل است. این مراسم در مؤسسه فاطمه (س) و مؤسسه اهل البیت نیز برگزار می شود. مؤسسه فاطمه (س) دست‌خندان سقاف است.

سید محمد باقر کتاب المراجعات را ترجمه کرده که بارها چاپ شده است. حیدر باقر فرزند اوست که انتشارات میزان را دارد که یکی از ناشران فعال است و تعداد فراوانی کتاب چاپ کرده است.

صبح روز یکشنبه با خانم «ماریا تانگ صاحب» قرار داشتیم. ایشان دانشجوی فلسفه در دانشکده الهیات دانشگاه تهران بوده و همان طور که گفتم از شاگردان جلال الدین رحمت بوده که پس از اتمام دبیرستان وابسته به مؤسسه شهید مطهری راهی ایران شده است. اکنون یک سال است که به اندونزی برگشته و در کالج اسلامی مستقر در جاکارتا - و گویا شعبه ای از کالج اسلامی لندن - در رشته تصوف تحصیل خود را آغاز کرده و همزمان کار هم می‌کند. از دیروز خبر داشتیم که نمایشگاه کتاب محلی جاکارتا از شنبه افتتاح شده است. بنابراین مستقیم به نمایشگاه رفتیم.

در اندونزی موتور سوار بسیار فراوان است اما تقریباً همه آنان شامل راننده و سرنشین کلاه ایمنی دارند. با این حال، اگر اندکی راه بسته شود دسته دسته وارد پیاده‌رو شده و به راه خود ادامه می‌دهند. من تا پیش از این تصور نمی‌کردم کشوری یافت شود که به اندازه ایران موتور سیکلت داشته باشد. اینجا را که دیدم از آن فکر منصرف شدم. ترافیک در جاکارتا بسیار زیاد و بنابراین موتور وسیله نقلیه بسیار خوبی است. به خصوص که بسیاری از کوچه پس کوچه‌های جاکارتا تنگ بوده و به قول خود آنان کوچه موش نامیده می‌شود.

پدیده عمومی دیگری که در وقت گردش در مراکز شلوغ می‌توان مشاهده کرد، حجاب است. طی ده سال گذشته تعداد زنان محجبه چندین برابر شده و در حال حاضر می‌توان گفت که چیزی بین سی تا چهل درصد زنان محجبه شده‌اند. گرچه خیلی به معرفت دینی آنان افزوده نشده است. از اسلام، نمازهای یومیه به علاوه نماز جمعه نهایت اهمیت را دارد. اما بیش از آن، چیزی وجود ندارد. غالب مردم در وقت رفتن به نماز جمعه، شلووار خود را درآورده و لنگ مانندی می‌پوشند. این به خصوص برای افراد مقدس رایج است. کسانی که به مکه مشرف شده‌اند، اندونزیایی‌هایی را معمولاً با این قبیل لنگ‌ها دیده‌اند.

پدیده دیگر خوراک‌پزی روی چرخ‌های دستی است که بسیار شایع است. روی برخی از آنها یک آشپزخانه کامل با انواع ادویه و سوس و مواد غذایی وجود دارد. روی این چرخ‌ها انواع غذاها طبخ می‌شود که طبعاً بهداشتی نیست. مؤسسه‌ای که ما در آن بودیم نزدیک دانشگاه مُستپا بود. جلوی آن دهها نمونه از این رستورانهای متحرک بود که دانشجویان از آنها استفاده می‌کردند. از این زاویه، وضع اینجا شباهت زیادی به هند دارد. شباهت دیگر اینجا به هند، چسبیدن اشخاص به در و دیوار اتوبوسهاست که وقتی شلوغ باشد چندین نفر به اطراف در آویزان هستند. این مورد را به صورت نادر دیدم.

از خانم تانگ پرسیدیم که آیا در اندونزی رشته فلسفه اسلامی در دانشگاهها وجود دارد که ایشان جواب منفی داد و گفت که البته رشته فلسفه‌های غربی هست. وی در باره طلبه‌هایی هم که در ایران درس خوانده‌اند گفت که در ایران خیلی به اینها خوش می‌گذرد و وقتی اینجا می‌آیند گرفتار نوعی وازدگی می‌شوند. البته

این که فارغ التحصیلان طلبه ایرانی در اینجا معمولاً مشغول کار می شوند نکته جالبی است. آنان تقریباً بیکار نمی مانند و اخیراً به کارهای انتشاراتی رو آورده اند.

یک نکته آن که در اینجا همچنین میان طلبه‌هایی که ریشه سید و عرب دارند با اندونزی‌ها نوعی جنگ سرد وجود دارد. بیشتر افراد تأکید داشتند که هماهنگی لازم وجود ندارد. گویا یک بار آقای جلال الدین رحمت هم، حمله ای به حباب داشت که این اسباب ناراحتی آنها شده و اختلافی در اتحاد جماعت اهل بیت در اندونزی که در بسیاری از شهرها نماینده دارد ایجاد شده است. متقابلاً آنان نیز موضع دارند.

باید تأکید کنم پدیده تشیع به معنای امامی آن کاملاً مربوط به بعد از انقلاب است. آنچه از تشیع پیش از انقلاب وجود داشته نوعی تشیع شافعی بوده که البته به شدت به تشیع نزدیک بوده است.

به هر روی وارد نمایشگاه کتاب شدیم. این نمایشگاه بین المللی نیست بلکه داخلی است و بیشتر ناشران محلی در آن مشارکت دارند. شاید نیمی از مواردی که ما دیدیم ناشران کتب مذهبی بودند. چندین ناشر شیعه هم هست که به جز الهدی، نشر میزان، لنترا و ایمان را هم می توان یاد کرد. نشر میزان یکی از پررونق ترین ناشران و بزرگترین آنها بود. یک سی دی در باره محمد حسین طباطبائی در غرفه خود گذاشته بود که مشغول پخش بود. کتابی هم پیرامون وی داشت که در باره چگونگی حفظ قرآن بود. گفته می شد که این کتاب یکی از پرفروش ترین کتابهاست.

همین طور که کتابهای شیعه به اندونزیایی ترجمه می شود دهها برابر آن آثار معروف سنی به این زبان بازگردانده می شود. یک ناشر به نام گما انسانی دوره تفسیر سید قطب را به اندونزیایی ترجمه و منتشر کرده بود. همان ناشر بیش از ده عنوان کتاب از عائض القرنی منتشر کرده بود. سال گذشته عائض القرنی با معاون ریاست جمهوری در مراسم افتتاح همین نمایشگاه شرکت داشته است. این عائض یک وهابی مدرن در سعودی است که اگر اشتباه نکنم شعری هم از وی در ستایش صدام به عنوان یک شهید در یکی از سایت ها دیدم. در این شعر یک چهره متدین از او ساخته بود.

یک کتاب در باره فرقه قادیانیه دیدم که در نقد آنها بود. قبلاً هم اشاره کردم که قادیانی ها در اینجا رو به ازدیاد گذاشته اند. عبدالرحمان وحید رئیس جمهور پیشین مخالف ممنوع کردن آنهاست.

صحبت از شیعیان شد و این که آیا کسانی که شیعه می شوند از طبقه نخبگان هستند یا افراد عادی. خانم تانگ می گفت در جاکارتا نه تنها شیعیان از افراد تحصیل کرده هستند بلکه بسیاری از آنها از افراد ثروتمند هستند. مخصوصاً چندین زن ثروتمند هستند که شیعه شده اند و خانه‌های خود را اختصاص به برگزاری مراسم

شیعی داده اند. در اینجا معمولاً شیعه شدن یک عضو خانواده، واکنش تندی از سوی دیگر اعضا ایجاد نمی‌کند. این نکته مهمی است.

بیشتر شیعیان در شهرهای جاکارتا، باندونگ، بانگیل، بگور، جوک جاکارتا، (با سه روستای کاملاً شیعه در حومه جوک جاکارتا)، سمارانگ، ماکاسار، لامپونگ، و مالانگ هستند. باندونگ محلی است که برای نخستین بار جنبش عدم تعهد در آنجا تشکیل جلسه داد. متأسفانه فرصت دیدار آن دست نداد.

اما به هر روی این نکته جالبی است که افراد شیعه شده معمولاً از قشر تحصیل کرده و دانشگاهی هستند. یکی از دلایل آن تمایلات فکری و فلسفی آنهاست که در تسنن وجود ندارد.

از یک ناشر چندین کتاب ضد شیعه خریداری کردم. یکی از آنها کتاب سید حسین موسوی تحت عنوان **Mengapa Saya Keluar dari Syiah Pengkhianatan Syiah** از عماد علی عبدالسلام و سوم کتابی با عنوان **Syiah Menguak tabir Kesesatan Dan Penghinaannya Terhadap Islam** از دکتر محمد طالب.

یک نسخه هم از کتاب «چرا شیعه را نفی کردیم» که عنوان اندونزیایی آن چنین است: **Mengapa Kita menolak Syiah** که مجموعه مقالاتی است که در سال ۱۹۹۷ منتشر شده است و من قبلاً به آن اشاره کردم. داستان آن کتاب از یک مناظره مذهبی

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/971>

## عبرت گرفتن از یک چرخش فکری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۴ / ۱۳۸۷

خلاصه: چندی قبل در لابلای کتابچه های قدیمی کتابی با عنوان «جهاد در اسلام» از نویسنده ای یافتیم که بعدها خانه تکانی فکری اساسی در اندیشه اش صورت داد.

گاهی در جستجوهای کتابخانه ای، انسان چیزهایی می یابد که سبب شگفتی می شود. مقصودم به طور روشن، نوشته ها و جزوه های کوچک و بزرگی است که روزگاری کسانی نوشته اند یا متن آن را به صورت خطابه ایراد کرده اند و اندکی بعد، درست زمانی که آنها از آسیابها افتاده، از آن نوشته ها دست شسته و توبه کرده اند.

لابد خواهید گفت چه اشکالی دارد. به هر حال انسان تغییر می کند و این تغییر و دگرگونی جزو ویژگی های ذاتی انسانهاست.

این درست است، اما برخی از تغییرات، به خصوص تغییراتی که جنبه فکری مهم دارد، و روزگاری تبعات اجتماعی و سیاسی جدی داشته، انسان را به تأمل وارد می دارد. فرض کنیم ایرادی نداشته باشد که شخصی در سال مثلا ۶۲ کتابی علیه یک گروه نوشته و آن را لجن مال کرده است. آن هم درست در زمانی که همه علیه آن گروه بوده اند و نوشته این جناب در تیراژ مثلا هشتاد هزار ظرف دو هفته به فروش رفته و گروه زیادی را بی حیثیت کرده است. بسیار خوب این شخص بعدها تغییر کرده، اظهار توبه نموده و در سوگ رئیس آن گروه نوحه سرایی هم کرده است.

همه اینها طبیعی، اما چه کسی پاسخگوی تبعات اجتماعی و سیاسی و حیثیتی این قبیل موضعگیریهاست؟ داستان حرمت مؤمن و حقوق بشر چه می شود؟

شاید بشود گفت فرض کنیم برای آنها که گذشت، اما بهتر است نسلهای بعد حواسشان را جمع کنند و به گونه ای رفتار کنند که اگر تغییر فکری هم دارند، دست کم چنین تبعات شگفتی نداشته باشد. فکر آن را هم بکنند که شاید روزی به توبه بیفتند.

اما صرف نظر از اینها، برخی چنان وانمود می کنند که گویی از روز ازل همین افکاری را داشته اند که امروز دارند. به گونه ای دیگر بگویم، دست کم دیگران تصور می کنند که آنان از قدیم و ندیم همین گونه می اندیشیده اند و بر فرض، اگر دو سه دهه ای است که آزاد اندیش و مدافع مثلا حقوق بشر و این حرفها شده اند، از زمانی که دست به قلم برده اند همین گونه فکر می کرده اند.

اگر در این باره چیزی می نویسم خدای ناکرده نه برای آن است که به رخ آنها بکشم. بلکه به این هدف است که اولاً دیگران حقیقت را در باره تغییرات فکری برخی از اشخاص بدانند و ثانياً توجه داشته باشند که بسا آنچه امروز هم بیان می کنند شاید تا چند روز دیگر آن را عوض کنند. بیشتر از این بابت که توده ها، بیهوده جان و مال خویش را در گروه افکار و اندیشه اشخاصی نگذارند که اگر فرضاً منهای دو سه دهه نخست زندگی، چهار پنج دهه دیگر عمر می کنند، هر دوره اندیشه ای دارند و گروهی را به بازی می گیرند.

بنده البته این قبیل تغییرات را چندان طبیعی نمی دانم و آنان را بیش از آن که ناشی از نوعی دگرگونی فکری درونی و از سر تأمل باشد، نشأت گرفته از تأثیرات بیرونی و یک انحراف تلقی می کنم. واقعا اگر بحث جنبه تغییر فکر از زاویه درونی و استدلالی داشته باشد، به هر روی قابل تقدیر است.

در میان جزوات قدیمی جستجو می کردم. نگاهم به کتابچه ای افتاد با نام جهاد در اسلام. فکر کردم باید کتابچه خوبی باشد و در باره سابقه اندیشه های مربوط به جهاد در روزگار پیش از انقلاب به من کمک کند. یکبار به چشمم به مؤلف آن افتاد. م. مجتهد شبستری. حدسم درست بود، این کتابچه متعلق به یکی از دگرانیشانی است که بعد از سالها بهره گیری از لباس روحانی، درست به خاطر آنچه می گفت و می نوشت، بالاخره از این لباس درآمد و افکار مدرنی مطرح کرد که دامن آن خود قرآن را هم گرفت.

این کتابچه متن سخنرانی این جناب است که توسط انجمن اسلامی محصلین و دانشجویان شهر هانور تکثیر شده است.

اصل سخنرانی مربوط به سال ۱۹۶۹ میلادی ده سال پیش از انقلاب اسلامی است.

بر اساس آنچه در این کتابچه آمده است شرح قانون جهاد در اسلام بر پایه «مأموریت جامعه انقلابی اسلام در صحنه جهانی» است.

به نظر ایشان «اسلام تنها یک مکتب فلسفی یا تنها یک مکتب حقوقی، اقتصادی، یا اخلاقی نیست، و اگر کسی اسلام را چنین درک کرده باشد، دچار اشتباه شده است».

از دیدگاه جناب محمد مجتهد شبستری «اسلام یک جهان بینی خاص است که نظام های مختلف اقتصادی، حقوقی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی خاصی بر این جهان بینی بنیانگزاری شده است».

از دید ایشان و به عین عبارت خودشان «پس ما اسلام را یک ایدئولوژی می دانیم که جهان بینی خاصی دارد». به نظر ایشان «وقتی دعوت اسلام یک دعوت جهانی باشد، یعنی وقتی اسلام مدعی است که این مکتب و این جهان بینی خاص برای همه انسانهاست نه برای یک جامعه مخصوص یا یک جمعیت مخصوص، نتیجه قطعی این مدعا این است که اسلام خواهان محقق ساختن ایدئولوژی خود و مکتب خود در سراسر جهان است... اسلام خواهان به وجود آمدن یک انقلاب است، نه تنها در داخل یک جامعه معین بلکه در صحنه جهانی خواهان این است که این شیوه تفکر و زندگی و این جهان بینی و نظام های ناشی از آن را از داخل جامعه اسلامی بکشاند به صحنه های بین المللی، بکشاند به جامعه های دیگر».

اما جایگاه جهاد در این تفسیر چیست؟ ایشان می نویسند: «جهاد در اسلام عبارت است از دفاع مسلحانه از گسترش انقلاب».

جالب است که ایشان عنوان «انقلاب اسلامی» را به کار می برد. تازه از صدور انقلاب هم با این تعبیر سخن می گوید که انقلاب باید از حصار یک کشور درآید و جهاد ابزار گسترش آن است. آن هم در برابر کسانی که نمی خواهند اجازه دهند انقلاب منطقه ای شود و قصد دارند آن را در یک محیط کوچک خفه کنند.

جنابشان از مبارزات مسلحانه علیه پهلوی هم به عنوان جهاد یاد کرده می فرمایند: «یک نکته به خصوص جای توجه است که مبارزه مسلحانه برای ایجاد حکومت اسلامی در داخل یک کشور اسلامی هم جهاد است با همه مزایا و ارزشهای معنوی آن».

اکنون اهل مطالعه می توانند این مطالب را با آنچه که نویسنده مزبور در دو سه دهه گذشته در باره اسلام و نظام اسلامی و حکومت اسلامی و ... این قبیل مطالب نوشته مقایسه کنند و شرحی از یک تغییر اساسی را ملاحظه فرمایند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/976>



## تجدید عاشقی (گزارش سفر عمره - مرداد ماه ۱۳۸۷)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۷ / ۰۵ / ۲۸

خلاصه: صدای یک افغانی هم می آمد که بلند بلند در حال صحبت و به اصطلاح نصیحت مردم بود. مردم اندکی گوش دادند، بعد هم شروع به فرستادن صلوات های مکرر کردند.

سفر عمره امسال بنده روز ۱۴ مرداد ماه ۱۳۸۷ مصادف با دوم شعبان ۱۴۲۹ آغاز شد. قرار بود ساعت پنج و بیست دقیقه بعد از ظهر پرواز کنیم، اما به دلیل مشکل قطعی برق، ۳ ساعت طول کشید تا زائران، گیت خروجی را برای کنترل گذرنامه پشت سر بگذارند. بنابراین بیشتر مسافران، نزدیک به دو ساعت، گرمای فوق العاده داخل هواپیما را تحمل کردند تا آن که بالاخره هواپیما در ساعت ۷ پرواز کرد. دوساعت و بیست و پنج دقیقه بعد در مدینه به زمین نشستیم. خروج ۵۰۰ مسافر در اینجا نسبتا به سرعت انجام شد. سعودی ها وسائل و ساکها را تنها با دستگاه کنترل می کردند. استثناء برخی از چمدانها باز شد که از آن جمله چمدان آقای مهریزی بود. چیزی از کتابهای مختصری که بود بر نداشتند. راهی هتل شدیم.

هتل ما با نام مفامبیک در سمت جنوب مسجد النبی (ص) یا به عبارتی سمت قبله است. تا کارت اتاق را گرفته و مستقر شدیم ساعت از یازده گذشته بود. نماز را خوانده و به استراحت پرداختیم.

صبح عازم حرم شده محضر رسول الله (ص) و ائمه بقیع (ع) رسیده زیارات وارده و نماز خوانده شد. پیش از این خبر رسیده بود که کنترل در بقیع شدید شده است. به نظرم اوضاع چندان تفاوتی با گذشته نکرده بود. البته در جریان سفر آقای هاشمی رفسنجانی، آزادیهایی داده بودند. مسلما به آن صورت تکرار نمی شد، گرچه آثاری از آنها باقی مانده بود و عصرها زنها، تا پشت دیوار بقیع می آمدند. صبح ها، در پایین دیوار بقیع، کاروانها روی زمین نشسته مشغول خواندن زیارت نامه بودند و کسی به آنان کاری نداشت. سالهاست که داخل بقیع خواندن زیارت نامه به صورت گروهی مجاز نیست، گرچه گاهی به آرامی کسی شروع به خواندن زیارت یا روضه می کند. امروز نیز همین طور بود که مأموری از آن جلوگیری کرد. لحظه ای به طرف من گفت که خواندن آداب الحرمین و مفاتیح ممنوع است. این امر تازه ای بود، چون من برای خودم می خواندم. این مأمور عرب به من گفت: حجی! کتاب رو ببند لطفا. عقب تر آمدم و زیارات را خواندم و پس از آن به هتل برگشتم.

اولین صبحانه را در خدمت دوستان بودیم. افراد کاروان ما تفاوت چندانی نکرده و همان افرادی که در سفرهای گذشته در این کاروان بودند، امسال نیز در کاروان حاضرند. از علما آقایان کریمی، طاهری خرم آبادی، سیدان، گرامی، مقتدایی، حائری، شیخ حسن جواهری و علامی و دیگران بودند. امسال از آقای غیوری خبری نیست.

جمع پنج نفره ما یا اصحاب خمسه نیز شامل آقایان مهدوی راد، معراجی، عابدی، مهریزی و بنده نیز حاضر هستند. کلمه مجمع علامت اختصاری ماست. سه میم، یک جیم و یک عین.

روز سه شنبه، نخستین روز اقامت ما، بیشتر به مسائل عادی گذشت. شرکت در نماز، رفتن به حرم و همین طور استراحت. هیچ برنامه کتابخانه و غیره نبود. کار نوشتنی بنده در این ایام، تدوین و ترتیب خاطرات آیت الله کریمی بود. فکر می‌کنم بتوانم روزی پانزده صفحه نگاه کنم. اگر به همین ترتیب تا روز آخر پیش بروم، تمام خواهد شد. نکات تازه ای در این خاطرات هست که به اجبار باید با ایشان که در این سفر مانند اسفار پیشین در همین کاروان است، در میان بگذارم. ویژگی ایشان این است که ۲۵ سال در خدمت امام بوده است.

روز چهارشنبه هم عمدتاً به کارهای عادی و نوشتنی و زیارت گذشت. عصر این روز عازم مکتبه جریر شدیم که در نزدیکی دانشگاه مدینه در انتهای شارع سلطانه هست، جایی که چندین کتابفروشی دیگر هم هست. این انتشارات که مدرن است، حدود ۲۷ سال پیش تأسیس شده اما شعبه مدینه آن که یک ساختمان بسیار بزرگ چند طبقه است، دو سال است که افتتاح شده است. کتاب، لوازم التحریر، کامپیوتر و لوازمی از این قبیل در اینجا توزیع می‌شود. خود جریر، ناشر مهمی است و کتابهای داستان و تاریخ و ادب و غیره نشر می‌دهد. طبعاً توزیع کتابهای ناشران دیگر را هم بر عهده دارد. محمد عبدالرحمان العقیل از اهالی قصیم صاحب اصلی این مکتبه است که در زمان شروع کار، آن را در یک ساختمان کوچک شروع کرد. در حال حاضر مالکیت آن، عمومی و سهام آن در بورس سعودی نیز عرضه می‌شود که این خود نشان از اعتبار آن دارد. این انتشارات تاکنون بیش از هزار عنوان کتاب چاپ کرده است.

همه ما احساس کردیم که ای کاش چنین ناشر و چنین ساختمانی در قم وجود داشت.

گشتی در کتابفروشی زدیم و عناوینی را انتخاب کردیم که برخی تازگی داشت و جالب بود. خوشبختانه فهرست کتابخانه روی رایانه من بود و همین امر مانع از خرید تکراری کتابها شد.

از کتابهای جالبی که دیدم کتاب رؤی متحده با عنوان «ردای پیامبر» بود که با عنوان بُردة النبی (ص) چاپ شده و مترجم آن رضوان السید است. تا آنجا که می‌دانم این کتاب در حوالی سال ۱۹۸۳ - ۱۹۸۴ چاپ شده

و تاکنون به فارسی درنیامده است. این در حالی است که به چندین زبان ترجمه و چاپ شده و این بار ترجمه آن به عربی آن هم از کسی مانند رضوان السید عرضه شده است.

روی جلد کتاب، مؤلف به عنوان استاد تاریخ در دانشگاه هاروارد شناسانده شده و به عنوان مدیر برنامه امیر ولید بن طلال برای پژوهشهای اسلامی معرفی شده است. وی متولد ۱۹۴۰ در نیویورک است که در سال ۱۹۷۰ از هاروارد دکتری گرفته و پیش از آن مدتی در کمبریج هم بوده است. وی که بهایی است، چندین کتاب دارد که از آن جمله «رهبری و امامت در جامعه قدیم اسلامی»، «جنگهای صلیبی از دید بیزنطی ها و مسلمانان»، «درسهایی در شریعت اسلامی» و تعداد زیادی مقاله است.

در سال ۲۰۰۰ مجله Foreign Affairs کتاب بردهٔ النبی را از جمله ۷۵ عنوان کتاب مهمی دانست که به انگلیسی در باره عالم غیر غربی در طول قرن بیستم نوشته شده است. آقای متحده که علی القاعده رفاقتی هم با رضوان السید دارد که سه سالی استاد مدعو هاروارد بوده، مقدمه ای برای ترجمه عربی نوشته و گفته است که سالهاست در صدد است کتابی هم در باره حوزه نجف بنویسد. وی در آنجا یادآور شده است که متن انگلیسی کتاب سه بار چاپ شده است.

این کتاب شرح حال یک طلبه فرضی ایرانی است که در سال ۱۹۷۹ از ایران رفته و متحده از وی با نام علی هاشمی یاد می کند. داستان این کتاب شرحی است از زندگی علی هاشمی و در واقع نوع تک نگاری از زندگی یک طلبه در قم که ضمن آن شرحی از وقایع یک صد ساله اخیر ایران به خصوص از دوران مصدق به این سو در آن آمده است. به عبارت دیگر کتاب در صدد است که فرهنگ و آداب و رسوم ایرانی را با محوریت زندگی طلبگی و لوازم و تبعات آن شرح بدهد.

کتاب دیگری که کوچک اما برای من جالب بود نقد کتاب «عمر و التشیع» حسن العلوی بود. وی زمانی در حزب بعث بود. بعدها از عراق گریخت و کتاب الشیعه و الدوله القومیه را نوشت و ثابت کرد که حقوق شیعیان در دوره بعثی ها از بین رفته است. پس از سقوط صدام و با آغاز جنگهای طائفی، وی کتاب عمر و التشیع را نوشت و خواست وسیله ای برای تقریب بیابد. جهت گیری کتاب دفاع از خلیفه دوم است و به همین دلیل در اینجا توزیع می شود.

یک کتاب دیگر که جلب توجه کرد، در باره تحریفی است که در نام ذبیح از اسماعیل به اسحاق رخ داده است. عنوان این کتاب «عنصریه أهل الکتاب فی تحریف اسم الذبیح من اسماعیل الی اسحاق». می دانیم که در منابع تفسیری معمول مسلمانان هم همین نظریه یهودی جا افتاده و روایات آن از طریق اهل کتاب نقل

شده است. خاطر هست سالها پیش استاد سید جعفر مرتضی این مطلب را در کتاب سیره خود توضیح داده بود.

بعد از نماز عشا عازم مکتبه العلوم و الحکم شدیم. این ناشری است که در اینجا دفتر دارد، چنان که در سوریه و مصر هم شعبه دارد. ابودجانه صاحب این کتابفروشی است و شعبه ای روبروی دارالزمان نزدیک مسجد امام بخاری و شعبه ای هم در دانشگاه مدینه دارد. ابتدا به شعبه داخل شهر آمدیم. چند کتاب جدید خودش چاپ کرده بود که خریداری کردیم. بعد هم به شعبه دانشگاه رفتیم. چیز تازه ای نداشت با این حال چندین کتاب گرفتیم. در آنجا یک جوان که صورتش شکل افغانی ها بود آمد و به فارسی پرسید از کجا هستید؟ گفتم ایران. گفت که در قزاقستان زندگی می کند. معلوم شد از تاجیکهایی است که در زمان شوروی به آنجا برده شده اند. او فکر کرد که ما سنی هستیم، برای همین خیلی خوشحال بود. وقتی فهمید شیعه هستیم، منفعل شد. کتابی هم در باب اشراط الساعه خرید و اخبار دجال را آورد و این حدیث را به من نشان داد که دجال از اصفهان همراه هفتاد هزار یهودی خروج می کند! به او گفتم که احادیث اشراط الساعه بیش از نود درصدش کذب است. اتفاقا در همان صفحه، یک حدیث دیگر هم بود که دجال در مشرق جایی که خراسانش گویند، خروج می کند. او گفت که قبلا در حرم نبوی درس می خوانده، اما امسال در دانشگاه قبول شده است. یک برادرش هم در گرگان درس خوانده است.

روز پنج شنبه به کارهای عادی گذشت. عصر از ساعت شش تا مغرب را در کتابفروشی مگامسی بودیم که در فاصله نزدیکی با مکتبه جریر است. در آنجا که نزدیک دانشگاه مدینه است چندین کتابفروشی دیگر هم مانند مکتبه المؤیدیه و مکتبه السلفیه هست. در فاصله یک ساعت و نیم کتابهای جالب زیادی از مگامسی خریداری کردیم که البته فرصت حسابرسی نشد. کتابی با عنوان عصمه الامام که در سه مجلد و در نقد و بررسی قانون اساسی ایران بود. یک کتاب قطور دیگر هم در نقد ولایت فقیه بود. دست کم سه کتاب تازه در رد شیعه هم خریداری کردم. آثار دیگری که گرفتیم در حوزه های مختلف تاریخی و جالب بود. شب زود برگشتیم و عازم حرم شده دعای کمیلی برای خودمان خواندیم. نماز عشا را هم به جماعت خوانده و برگشتیم. در برنامه ریزی جدید حرم، زن ها فرصت بیشتری برای رفتن به حرم دارند. علاوه بر صبح ها و عصرها، شب هم از ساعت ده تا دوازده را اختصاص به زنها داده اند. آن زمان شب ها مسجد بسته می شد، اما در طول سال گذشته، مسجد بسته نشده و تا صبح باز است.

صبح جمعه من از زیارت دوره باز ماندم. چون ساعت دقیق آن را نمی دانستم. حالا باید فرصت دیگری خودم بروم. الان که نزدیک ظهر است در هتل مشغول کار روی خاطرات آقای کریمی هستم. در عین حال

نماز جمعه را هم از تلویزیون گوش می‌کنم. تقریباً خطبه اول که مفصل است، همه اش در باره بحث توبه بود.

عصر جمعه به کتاب فروشی مویدیه رفتیم. مکتبه نسبتاً بزرگی است. تازه ترین کتاب این ناشر، کتاب نظام الخلافه بین اهل السنه و الشيعه بود. تراکت بزرگی هم زده و این کتاب را معرفی کرده بود. در معرفی آمده بود: این اثری است که تطور مفهوم امامت را در این دو فرقه نشان می‌دهد. چندین کتاب دیگر هم که برخی قدیمی بود و نداشتیم خریداری کردم. خوشبختانه کامپیوتر همراه بود و تکراری نخریدم. مسیر رفتن را با یک راننده وانت دو کابینه رفتیم. نوار سرودی گذاشته بود. پرسیدم چیست؟ گفت: اناشید مربوط به زهرا. آیا او را می‌شناسید؟ خندیدیم. معلوم شد شیعه است و احتیاط می‌کرده است. صحبت ما گرم شد. پرسیدم: آیا مغازه ای هست که سی دی این اناشید را تهیه کنیم؟ گفت: هرگز. اینها در بحرین و منطقه شرقیه تولید می‌شود.

بعد از خرید، نماز مغرب را در مسجدی خواندیم. وقت عشاء شد. کنار خیابان نشسته بودیم. یک ماشین با بلندگو دعوت به رفتن به مسجد می‌کرد. ما در پارکی نزدیک مسجد قبلتین نماز را خواندیم. بعد هم در یک ساندویچ فروشی رفته شام خوردیم. ساعت ده بود که به هتل برگشتیم.

یک کتاب تازه در باره مدینه از سمهودی به نام ذروه الوفاء بما يجب لحضرة المصطفى خریدم. در این کتاب بحث های تازه ای در باره برخورد با قبر رسول الله مطرح شده است. اطلاعات پراکنده ای هم در باره شیعیان مدینه دارد که باید وقتی آنها را در جایی بنویسم. در واقع فصل سوم آن در باره ساکنان مدینه در قرن هفتم هجری است. سمهودی آدم شگفتی است و اهمیت او در موضوع تاریخ مدینه، بی مانند است. حیف که به رغم آن که سید حسینی است، ضد شیعه است. منبع سمهودی برای معرفی ساکنان شهر کتاب نصیحة المشاور و تعزیه المجاور از ابن فرحون (۶۹۳ - ۷۶۹) است که با تصحیح حسین محمدعلی شکری در سال ۱۴۱۷ توسط دار المدینه المنوره چاپ شده است. نسخه ای از آن را از سید انس به امانت گرفتم تا ملاحظه کنم.

صبح شنبه همراه دوستان به مرکز دراسات و بحوث المدینه المنوره رفتیم. رئیس آن مؤسسه که عبدالباسط البدر بود، مرخصی بود. احمد شعبان هم نبود. دو شماره مجله به علاوه کتاب اتحاف الزائر و کتاب مکة و المدینة فی القرن السادس و السابع را که بر اساس سفرنامه ها نوشته شده گرفتیم. قدری هم صحبت کردیم. یک محقق که البته در آنجا شاغل نبود می‌گفت که در باره سنگهای ورکانیه و اتفاقی که حوالی سال ۷۵۰ افتاده تحقیق می‌کند. او مدعی بود که بر اساس برخی از اخبار در آن موقع، آتش فشانی شروع به کار کرد و دود ناشی از آن به طرف مدینه آمد. بعد از دعا و راز و نیاز و توبه مردم مسیر آن عوض شده به سمت شمال

رفت. روی نقشه های هوایی، سنگهای سیاه ورکانی از جنوب آغاز شده و اندکی بالاتر از مدینه البته در فاصله سی و چند کیلومتری مدینه ادامه دارد. آن نقطه دیدنی و به قول او در حال حاضر هم سیاحتی است.

بعد از آن به کتابفروشی مکتبه العلوم و الحکم رفتیم. حساب کتابها را کرده و آنها را کارتون کردیم. از آنجا برگشته حرم مشرف شدم. نماز ظهر و عصر را در حرم خواندم و به هتل برگشته استراحت کردم.

عصر شنبه ساعت چهار و نیم همراه آقای شهرستانی و سایر دوستان به دیدن منزل سید انس الکتبی رفتیم. هفت ماهی است که به خانه جدید منتقل شده است. نزدیک سه ربع آنجا بودیم. راننده ای که ما را با تاکسی خود برد شخصی به نام زین العابدین و شیعه بود. می گفت که خانه پدری او در اطراف حرم بوده که با ثمن بخش از آنان گرفته اند و حالا با ساختن این هتل ها درآمد میلیاردی دارند. گویا تعداد قابل توجهی از شیعیان در این شهر تاکسی دارند. از وی پرسیدم که ازدواج کرده است یا نه که گفت نامزد دارد. پرسیدیم آیا شیعیان فقط از خودی ها زن می گیرند تا از دیگران نیز؟ گفت: خیر، ممکن است از شیعیان منطقه احساء بگیرند اما فقط و فقط از شیعیان می گیرند. چند روز قبل هم از یک راننده تاکسی که در قبا ساکن بود و البته شیعه نبود، پرسیدم که آیا نخاوله هم در قبا ساکن هستند؟ گفت: سابقا زیاد بودند اما اکنون کم شده اند. قبا سابقا شیعه نشین بوده اما اکنون چنین نیست، هرچند در آنجا هم فراوان هستند.

امروز خبردار شدم که در مدینه یک موزه افتتاح شده است. محل آن در خیابان قبا در نزدیکی مجموعه الکعکی در کنار بانک راجحی است. امیدوارم در این سفر بتوانم سری به آنجا بزنم. بانی آن دکتر مهندس عبدالعزیز الکعکی است که سالهای قبل او را در باغ پدرش در طریق مطار چند بار ملاقات کرده ام. هموست که کتاب معالم المدینه المنوره را نوشته که تاکنون سه مجلد آن نشر شده است. سالهاست منتظر مجلد چهارم آن هستم که تاریخ مساجد مدینه است.

عصر روز شنبه پیش از مغرب راهی مسجد قبا شدم. سرکار علیه هم بود. یک ربع قبل از اذان رسیدم. قدری قرآن و نماز خواندم. مغرب و عشاء را نیز خواندم ساعت یک ربع به هشت بود که از مسجد قبا بیرون آمدیم. با تاکسی به کعکی مول رفتیم. رئیس اداره داخلی آن با سید انس کتبی است. به دفترش رفتم و سراغ موزه را گرفتم. کسی را فرستاد تا مرا به موزه که جنب همان کعکی مول بود برساند. آدرس آن در میان شارع قباست و موزه در داخل یک کوچه در یک خانه قدیمی است. شاید مجموعا مساحت آن سیصد متر باشد. بانی آن هم همان طور که گفتم عبدالعزیز بن عبدالرحمان کعکی یعنی همان مهندسی است که کتاب چند جلدی معالم المدینه المنوره را نوشته است.

این موزه که در داخل یک فضای حدوداً سیصدمتری است، اطرافش تصاویر قدیمی از مدینه است. گاهی تصویر قدیم و جدید یک مسجد آمده است. برخی از اشیاء قدیمی هم که بیشتر می‌توان به عنوان یک موزه اجتماعی از آن یاد کرد، در اطراف دیوارها داخل غرفه‌های کوچک نگهداری شده است. در وسط آن هم چندین ماکت از غزوه بدر و احد و یکی هم معالم سیره نبویه درست شده است. ماکت احد آن دقیقاً همان چیزی است که بنده در کتاب آثار اسلامی مکه و مدینه آورده‌ام. خود دکتر عبدالعزیز نبود. بیرون موزه که اتاق مدخل ورودی است، نمایشگاهی از کتابها و نقشه‌هایی از مدینه منوره چیده شده بود. جمعا ۲۵۰ ریال کتاب و نقشه خریداری کردم. عنوان آن متحف دار المدینه المنوره بود که یک کاتالوگ دو برگه هم برای آن چاپ شده است. در آن وقت تنها بازدیدکننده من بودم. یک کتاب با عنوان «بقیع الغرقد» از مهندس حاتم عمر طه و دکتر محمد انور بکری خریدیم. کتاب دیگر المدینه المنوره الحدیثه و سوم کتاب الدینار عبر العصور الاسلامیه، از عبدالمجید بن محمد الخریجی و نایف بن عبدالله الشرعان، و نیز کتاب النسیج العمرانی للمدینه المنوره (الخصائص و المقومات) که از خود عبدالعزیز کعکی است. دو نقشه هم از مدینه در نمایشگاه بود که آن را نیز خریداری کردم. یک تصویر بزرگ فرضی از نخستین بنای مسجد النبی (ص) بود که بسیار عالی طراحی شده بود. این اولین بار است که چنین نقشه یا نقاشی را می‌دیدم. آن را نیز گرفتم. ساعت ۹ بود که به هتل برگشتم.

امروز مجبور شدیم کارتون‌های کتابی را که خریداری کرده بودیم، خالی کرده و کتابها را در کارتون‌های کوچک‌تر بگذاریم. این کار نزدیک دو ساعت وقت ما را گرفت. زیرا کارتونها، هر کدام در یک کتابفروشی بود. آنها را در زیر زمین بعثه که واقع در قصر الدخیل است گردآورده، همگی به جان آنها افتاده دوباره در کارتون‌های کوچک بسته بندی کردیم. ظهر بود که برای نماز راهی حرم شدیم.

عصر یکشنبه عازم زیاده قبر حمزه سید الشهداء شدم. یک تاکسی گرفتم و همراه خانواده و آقای مهریزی و خانواده ایشان به زیارت رفتیم. خدا از سعودیها نگذرد، چنین محیط با ارزشی را با راه دادن دست فروش‌ها در تمام بخش‌ها، خراب کرده اند. اصلاً جای راه رفتن نبود. همه جای دنیا این مکان‌های خود را به درستی سامان داده، بازارچه‌ای در گوشه‌ای بنا می‌کنند و محیط را آرام نگاه می‌دارند. تنها مطلب مهم برای هیئت امر به معروف و نهی از منکر مخالفت با زیارت نامه خوانی است که چندین نفر پشت پنجره‌های مزار شهداء، طرف مردم ایستاده و نرده‌ای هم برای جلوگیری از هجوم مردم گذاشته، آنان را نهی می‌کنند.

در بازگشت در نزدیکی همان منطقه، کنار کتابفروشی العبیکان پیاده شدیم. عبیکان ناشر بسیار بزرگ و برجسته‌ای است که سال قبل کتابهای زیادی از آن خریداری کردیم. کتابهای دینی و غیر دینی، همه چیز منتشر می‌

کند. بیشتر مدرن است تا سنتی. همچنین ناشر کارهای عائض القرنی است که من هیچ وقت سر توی آنها نگذاشتم تا بفهمم. حدس می‌زنم مشابه چه کسانی در داخل کشور ما می‌نویسد. به هرحال، عیبکان، ناشری شبیه مکتبه جریر، اما به نظرم مفصل تر است. کتابفروشی هم بزرگ بود. چند کتاب تازه خریدیم. به دلیل فرستادن کتابها، امکان خرید گسترده نبود. یک کتابچه کوچک با عنوان الدوله الصفویه و اثرها علی العالم الاسلامی چاپ سال ۱۴۲۹ - ۲۰۰۸ منتشر شده بود که خریدم. کتابچه ای است از سلسله کتاب منارات که گویا یک مجله است و گهگاه کتابچه هایی هم منتشر می‌کند. شبیه همان کتابچه هایی که همشهری لاری روزنامه اش چاپ می‌کند. نگاهی اجمالی کردم. با نگاه وهابی نوشته شده است.

یک کتاب جالب دیگر از نظر من کتابی در باره روابط حبشه و شبه جزیره عربستان از قدیمی ترین ایام تا دوران تسلط حبشه بر یمن بود که مربوط به مسائل پیش از اسلام است. به نظرم در فارسی و در تحقیقات مربوط به سیره نبوی جای این موضوعات خالی است؛ گرچه بعید می‌دانم عربها کار پژوهشی جدی در این باره بکنند که معمولا نیاز به چندین زبان دارد. ناشر آن ایتراک است که از ناشران تازه سردرآورده است. نویسنده هم استاد تاریخ دانشگاه ام القری است. در حال اگر اثر خوبی باشد باید کسی آن را به فارسی درآورد. مغرب از عیبکان برگشتیم؛ اما به نماز نرسیدیم. قرار شد برای نماز عشاء به حرم برویم. امشب آخرین شب اقامت ما در مدینه است.

روز دوشنبه ۲۲ مرداد آخرین روز ما در مدینه است. صبح برای نماز عازم حرم شدم. بعد به بقیع مشرف شدم و زیارت خوانده شد. کبوترهای داخل بقیع امسال خیلی زیاد شده اند و برای آنها، آن قدر گندم می‌ریزند که حد و حصر ندارد. پروازهای دسته جمعی آنها از روز زمین باعث برخاستن خاک در هوا می‌شود و قدری فضا را برای تنفس دشوار می‌کند.

بنده به خاطر شلوغی، پشت سر جمعیت بودم. یک نفر از عوامل نهی از معروف در لابلای جمعیت حرکت کرده و می‌گفت کتابهای دعا را ببندید. صدای یک افغانی هم می‌آمد که بلند بلند در حال صحبت و به اصطلاح نصیحت مردم بود. مردم اندکی گوش دادند، بعد هم شروع به فرستادن صلوات های مکرر کردند.

طبق معمول ساعت چهار از هتل خارج شدیم، ساعت پنج به سمت شجره حرکت کردیم. دو ساعت و اندی تا وقت نماز مغرب بود که به هر حال گذشت. نماز مغرب با امام جماعت اهل سنت خوانده شد الا این که حیات مسجد شجره پایین تر از محراب امام است و بنابراین توصیه که آنجا کسی برای جماعت نایستد. نماز عشاء را با امامت آقای نجفی که فعلا مسؤول دفتر بعثه در مدینه است خواندیم. قبل و بعد از نماز، کاروان ها تحت هدایت آقایان محرم شدند. شور و نشاط در کاروان های دانشجویی واقعا زیاد و توجه آنان به مسائلی



که روحانی بیان می کند خاص و ویژه است. در وسط نماز می شنیدم که فردی پشت سر من در میان سجده تین به جای کلمه استغفار، آیه استرجاع را می خواند. تصور می کنم اشتباهی برایش پیش آمده بود، اما برای پرت کردن حواس ما در نماز کافی بود. به ویژه که یک بچه هفت هشت ساله را هم مُحرم کرده، لباس به او پوشانده بودند و جلوی ما نشسته بود و بدون آن که توجهی به لباسش که بد جور کنار رفته بود داشته باشد مشغول خوردن آب و پفک بود و این خود حواس نه من که عده ای دیگر را هم پرت کرده بود. قبل از مغرب هم یک زائر اصفهانی که شغلش رانندگی اتوبوس بود و دنبال یک همزبان می گشت، قریب یک ساعتی دو بلکه چهار گوش شنوا پیدا کرد و بنده و آقای مهریزی را از خاطرات تلخ و شیرین خود با لحن خاص اصفهانی به فیض رساند. بالاخره اتوبوس هتل کرد و ساعت دو بعد از نیمه شب در بیرون هتل رمادا برابر هتل شهداء در منطقه اجیاد پیاده شدیم. وسائل را به طبقه شانزدهم بردیم. آماده شده به حرم رفتیم و تا نماز اعمال را تمام کرده برای نماز هم ساعتی ایستادیم و ساعت پنج و نیم بود که برگشتیم. طبق معمول وقتی برخاستیم که بیاییم یک نماز میت هم اعلام شد که خواندیم. بعد هم دیدم که شش هفت جنازه را از باب عبدالعزیز بیرون بردند. معلوم می شود که همه مرده های روزانه مکه را اینجا می آورند، چون ظهر و عصر و مغرب هم جدا نماز میت هست.

در ایران در باره مسعای جدید مطالب زیادی شنیده بودیم. اختلاف میان فقها مطرح بود و این که آیا واقعا اینجا بین صفا و مروه هست یا نه. تا این اواخر می گفتند نظر برخی از مراجع این نیست، اما بالاخره متخصصین و اهل تاریخ و کسانی که قدیم ها را به خاطر داشتند مشکل را حل کردند. موقتا مسعای جدید را اندکی عقب تر درست کرده اند تا مسعی قدیم آماده شود. علی القاعده یکی را برای رفت و دیگری را برای برگشت خواهند گذاشت. یکسره مشغول کار هستند. خاک و سر و صدا هم کم و بیش هست.

سالمه است که به مکه و مدینه مشرف می شویم و هر سال، گوشه ای در حال تخریب و بازسازی است. اما خرابی امسال در مکه به قدری وسیع و بی سابقه است که دیدنی است. بسیاری از هتل ها و بازارچه های سمت شمال مسجد الحرام در منطقه شامیه تا شعب را تخریب کرده اند. هتل بزرگی روبروی بیمارستان اجیاد با نام الصفوه ساخته اند که امسال افتتاح شده است. پشت آن هم زمین بزرگی را با مسطح کردن کوه ها آماده کرده و یقینا در حال ساختن هتل دیگری هستند.

پس از رسیدن به هتل به جز خواب کار دیگری نمی توانستیم انجام دهیم. به رغم خستگی از حوالی ساعت ۹ با سروصدای زیادی که ناشی از دستگاه های کوه کنی بود بیدار شدم. در اینجا غالبا هتل ها شیشه های دو جداره دارند، به طوری که حتی اگر در کنار مسجد النبی یا مسجد الحرام باشید، صدای اذان را نمی شنوید.

اما این دستگاہ‌ها به قدری صدای خوشنی دارند که اصلاً امکان ادامه خواب نبود. برخاستم و مشغول کار شدم. در طول اقامت یک هفته ای مدینه به جز کار خرید کتاب، نیمی از خاطرات آقای کریمی را هم مرتب کردم.

ظهر برای ناهار به هتل الشهداء رفتیم. در لابی هتل یک نقشه از حرم شریف مکی با دست کشیده و قاب کرده بودند. بسیار جالب بود. اسامی اماکنی که در مرز حرم بوده آورده اند اما نقشه داخل شهر آن ناقص است. تصویری از آن خواهم گرفت. یک هندی هم با چرخ و بساطش در لابی ایستاده بود و بخور داشت و چیزی شبیه چای یا قهوه هم تعارف می‌کرد. امسال کلاس هتل الشهداء بالاتر رفته و اجازه بردن غذا و مشابه را در اتاقها نمی‌دهند. مراسم ناهار ما هم که دو سال پیش در طبقه چهارم بود، امسال به سالنی در طبقه دوم منتقل شده بود و روی میز و صندلی بود.

اما هتل رمادا که یک سالی است افتتاح شده، هرچه ظاهرش شیک بود، باطنش مزخرف و به لحاظ مدیریت هم ضعیف بود. اتاق‌های آن غالباً تنگ و کوچک بود. درها خراب، آب گرم ساختمان رنگ زنگ زدگی داشت و حتی وضو گرفتن با آن دشوار به نظر می‌آمد. نماز مغرب و عشاء روز سه شنبه را در حرم خواندم. در راه هرچه سراغ کافی نت گرفتم، گفتند اطراف حرم ممنوع است و فقط در عزیزیه وجود دارد. به هتل رمادا که رسیدم سراغ کافی نت هتل را گرفتم. گفت نداریم. پرسیدم چرا؟ گفت برای این که هتل جدید است و هنوز آماده نشده است. به او گفتم: این چه هتل جدیدی است که همه در و پیکره‌هایش خراب و فرش‌هایش کثیف است؟ تعجب کرد؟

امروز یکی از دوستان کتابچه‌ای را که نامش پناهگاه توحید یا حصن التوحید بود به بنده داد و گفت، دو روز قبل آن را در بقیع توزیع می‌کردند. این کتاب ترجمه برخی از پرسشها و پاسخهایی است که در باره مسائل مربوط به توحید و شرک و همین طور چند مسأله دیگر از سوی علمای وهابی مطرح شده است. از جمله مباحثی که مفصل به آن پرداخته شده مسأله جشن گرفتن و بزرگداشت نیمه شعبان و همین طور روزه گرفتن آن روز است. در این کتابچه به تفصیل توضیح داده شده است که موافقان و مخالفان به چه ادله ای استناد کرده اند. این بحث، ربطی به تولد امام زمان (ع) در این روز ندارد و یک بحث داخلی بین خود اهل سنت در حول و حوش موضوع بدعتهای عبادی سالانه و ماهانه است که از قدیم مطرح بوده است. علمای شام از حمله مکحول به احیای این شب باور داشتند. بعدها غزالی و دیگران از جمله اوزاعی که از فقهای قدیمی شام است آن را قبول کردند. اما حنبله از جمله ابن رجب و ابن تیمیه و عده ای دیگر آن احادیث را ضعیف می‌دانند. هرچند به اعتراف همین کتابچه، از خود احمد بن حنبل اثباتا و نفیا چیزی در این باره روایت نشده

است. معمولا در سعودی نسبت به بزرگداشت این شب حساسیت دارند و یک وجه مخالفت میان وهابی ها و دیگران همین امر است. در وسط کار یک طعنه ای هم به لیلۃ الرغائب ماه رجب زده شده و نماز آن شب را هم که غزالی در احیاء العلوم آورده محکوم کرده است.

صبح روز چهارشنبه که قدری از خستگی ها کاسته شده بود، راهی عزیزیه شدیم. در قدم اول به مکتبه الاسدی رفتیم. کتابهای تازه زیادی خریداری کردم. فلاد النحر در شش جلد در تراجم بود که سال گذشته برای نخستین بار چاپ شده است. یک کتاب کوچک با عنوان الشهاده الثالثه در رد بر شیعه چاپ شده بود که گرفتم. یک کتاب هم با نام البدع الحولیه در باره بدعت های سالانه بود و دقیقا به همان بحث سطرهای قبلی که در باره نیمه شعبان گذشت، مربوط می شد. یعنی مربوط به روزها و مراسم های سالانه بود که به قول نویسنده در دین اضافه شده است.

این کتابفروشی همراه چندین کتابفروشی دیگر در نزدیکی دانشگاه ام القری است. علی الاصول باز هم باید به آنجا برویم و جستجوی بیشتری بکنیم.

عصری را به استراحت گذرانیدیم. شب نماز مغرب و عشا را به حرم رفتیم. وقتی برگشتیم شام خورده عازم عزیزیه شدیم. به کتابفروشی اسدی رفتیم. من چندین کتاب دیگر انتخاب کردم. از جمله ده پانزده کتاب چاپ یمن در باره تاریخ این کشور را در یک ردیف دیدم. کتابهای بسیار ارزشمندی بود. تقریبا همه آنها را گرفتم. مجموعا دو کارتن کتاب به قیمت دوهزار و اندی ریال سعودی شد که هر ریال بین ۲۵۰ تا ۲۶۰ تومان است. به نظرم قیمت ها بسیار خوب است و با توجه به بالا رفتن قیمت کتاب در ایران، تازه به یک تعادلی رسیده است.

در بین کتابها، کتابی از عبدالملک بن عبدالله بن دهیش در باره تاریخچه و بحث های فقهی صفا و مروه بود. این اثر با عنوان «حدود الصفا و المروء، دراسة تاریخیة فقهیة» به مناسبت توسعه جدید مسعی نوشته شده است. وی موافق این توسعه بوده و تمام بحث های کتاب مقدمه ای برای جواز توسعه آن در بخش جدید است. وی شرح می دهد که پهنای مسعی بسیار بیش از آن بوده که در بنای قبلی وجود داشته و توسعه این پهنای در طرح فعلی اشکال ندارد. عبدالملک مصحح کتاب «اخبار مکه» فاکهی است که آثار متعدد دیگری هم از جمله حدود الحرم المکی دارد. پدرش عبدالله بن دهیش قاضی مکه بوده و اکنون پسرش که اسمش به صورت شگفت آوری به نام یکی از خلفای اموی، «هشام بن عبدالملک» شده است، کتاب پدر را در باره صفا و مروه چاپ کرده که معلوم می شود قرار است او هم وارد این قبیل کارها بشود. پسر اسدی کتابفروش گفت که عبدالملک کتاب افاده الانام را در دست تصحیح داد که قرار است انتشارات الداره که در ریاض است آن

را در هفت مجلد منتشر کند. کتاب افاده اثر مهمی در تاریخ مکه است و بویژه بخش های اخیر آن در باره شرفای اخیر مکه و تصرف این شهر توسط وهابی ها جالب توجه و پر سند و خاطره است. امیدوارم تحریفی در آن صورت نگیرد. این کتاب یکی از منابع مهم تاریخ مکه از احمد السباعی بود که دو سه سال قبل به فارسی ترجمه کردم و نشر مشعر منتشر کرد.

کتابی هم با عنوان تاریخ الیمن اسلامی در میان کتابهای یمنی بود که فکر می کنم اثر خوبی در تاریخ یمن است و ارزش ترجمه به فارسی دارد. یک نسخه اضافه گرفتم تا اگر خداوند یاری کرد به مرور ترجمه کنم.

امشب یک ایرانی مقیم سعودی را هم در کتابفروشی اسدی دیدم. اسمش سید مهدی طباطبائی بود و می گفت قبل از انقلاب در اینجا مقیم شده و عبدالله غنام خواهرش را به او داده است. این غنام از مطوف های قدیمی بوده و طباطبائی هم مدیر کاروان بوده است. به نظرم پسر این غنام داماد آقای لواسانی (پسر مرحوم لواسانی که نماینده علما در مدینه بود) مقیم مدینه هم هست. موسوی گفت: قبلا یک زن ایرانی هم داشته و بعدا یک زن لبنانی هم گرفته است. او گفت از هر کدام دو پسر و دو دختر دارد که همه تحصیل کرده هستند و دو پسرش در ایران جراح هستند. یک هتل هم در مدینه دارد که ارثیه زن سعودی اوست و خودش با سه همسر همانجا زندگی می کند. او گفت ایرانی هایی که غیر کاروانی می آیند بیشتر در هتل او اقامت می کنند. شغل اصلی او توزیع نقره و مروارید است. او گفت پنج هزار ایرانی در سعودی هست که تابعیت سعودی دارند و همه از پیش از انقلاب هستند، اما ارتباطی با هم ندارند چنان که هیچ مراسمی هم با یکدیگر ندارند. او گفت که فروشگاه باوارث هم از یک سرهنگ ایرانی به نام عباس سلطانی است که دفترش در ریاض است. این از آن فروشگاه هایی است که هر زائر ایرانی که به مکه بیاید و آنجا نرود حشاش اشکال پیدا می کند!

بعد از اتمام کار به فروشگاه سیتی بلازا رفتیم تا خانواده ها که مشغول خرید بودند بازگردانیم. روشن است که این کار تا چه اندازه سخت است.

صبح بعد از صبحانه تصمیم گرفتم سری به اطراف حرم بزنم تا دامنه تخریب ها را ملاحظه کنم. اصلا فکرش را نمی کردم. ما در شارع اجیاد هستیم. با تاکسی به شعب عامر که برابر باب مروه است رفتیم. تمام بناهای اطراف مروه را تا شعاع چند صد متری تخریب کرده اند. در واقعا هرچه در شمال و شمال غرب بوده صاف شده است. باور کردنی نبود. وقتی کسی در کنار درب کتابخانه مکه مکرمه می ایستد به جز مسجد الحرام هرآنچه در سمت راست اوست، تخریب شده است یا در حال تخریب است. حجاج از لابلای همین محله های تخریب شده در حال رفت و آمد به خانه خدا یا محل های سکونت هستند. تعدادی عکس گرفتم. در حال حاضر دیگر خبری از بازاری که ایرانی ها آن را بازار ابوسفیان می نامیدند نیست. این خاطره برای همیشه

از بین رفت که جمعیتی از ایرانی ها را در حال چک و چانه زدن در مغازه های داخل بازار و پاساژهای تابعه می دیدیم. فقط چند متری از انتهای بازار در کنار مسجد الرایه مانده است. به نظرم هزاران نفر بیکار شده اند. به یاد سرتراش های فراوانی که پشت مروه و بازارچه زیر آن بودند و مرتب صدا می زدند. تمام این مغازه ها نیمه ویران است. هتل بزرگ و زیبای سوفیتل با تمام پاساژ زیر آن کاملاً از بین رفته است. صدها هتل و مهمانسرای دیگر هم. از آنجا یک راه برای ورود به حرم هست و شخص باید وارد مسعی شده تا آخر این مسیر را طی کند و درست قبل از رسیدن به کوفه صفا به فاصله چند متر، به طرف صحن مطاف برود..

توفیقی شد، طوافی کردم و نماز خواندم و به هتل برگشتم. ساعت ده و نیم با حضرت آیت الله سیدان قراری داشتیم. پنج نفری تا اذان ظهر خدمت ایشان بودیم و مسائل مختلفی در باره نحله های فکری مشهد صحبت شد. از مرحوم نخودکی، حاج شیخ مجتبی قزوینی، علوم غریبه، داستانهای شگفت و از این قبیل. اذان به هتل خودمان آمدیم تا نماز خوانده برای نهار باز به هتل شهداء برگردیم. از ایشان جزواتی که حاوی متن های سخنرانی ایشان در سالهای اخیر است منتشر شده است. چند نمونه از آن را به بنده لطف کردند. قرار است در مؤسسه ای که خود ایشان در مشهد تأسیس کرده اند همه اینها به صورت کتاب منتشر شود.

ظهر به هتل رفتیم. از سابق این پرسش بود که چرا فندق الشهداء؟ به نام کدام شهداست. می دانیم که در مکه یک منطقه ای به نام شهداء هست که علی القاعده مربوط به شهدای فخر می باشد و تقریباً همان در نزدیکی مزار آنهاست. اما این بار با دیدن فهرستی از شهداء حرم مکی که مربوط به ماجرای جهیمان در سال ۱۴۰۰ ق است که به عنوان مهدی در مسجد الحرام قیام کرد، متوجه شدیم که این فندق به یاد کسانی ساخته شده است که در آن ماجرا کشته شده اند. نام ۱۴۰ نفر در آنجا در دو قاب بزرگ در ده ردیف چهارده تایی آمده است. معلوم نیست اینها نام سربازان سعودی است یا نام همه کشته شدگان. در این چند سال من کتابی که شرح آن واقعه را با دقت داده باشد ندیده ام. ای کاش چنین چیزی بود. البته دو سه جزوه کوچک در کتابخانه در این باره داریم که از همان دوران است و بیشتر تبلیغاتی است. آیت الله فیض گیلانی هم آن شب تا صبح در مسجد بوده که خاطراتش را نوشته است. چندین ایرانی هم بودند که تا مدت‌ها در زندان بسریم بردند. به هر حال فندق الشهداء در یکی دو سال گذشته بازسازی شده و کارهای تبلیغاتی و جذاب برای جلب مشتری دارد. انصافاً هتل بسیار گرانی است، آن قدر گران که امسال، ایران نتوانست آن را حتی برای درجه اولی های خود اجاره کند. در لابی هتل در جای جای آن نقاشی ها و تصاویری از مکه و اماکن مقدسه گذاشته اند که بسیار جالب است. یک مورد هم از کعبه و نشان دادن ارکان و مواقع دیگر آن است که تصویرش را گرفتیم.

سر سفره دوستانی که صبح به غار حرا رفته بودند، سخت گلایه داشتند و می‌گفتند آنجا پر از میمون و بچه میمون و بسیار آلوده بوده است. این هم اعتنای وهابی‌ها به آثار رسالت. چه می‌شود کرد. عقایدشان این اقتضاء را دارد، اما بیش از آن، به نظر می‌رسد قصد بی‌حرمتی هم دارند و الا آنچه از نظر اینها نامشروع است، شدّ رحال برای رفتن به حراء است، اما این که چنین جایی که به هر حال منسوب به رسول الله (ص) است و در همه کتابهای منبع هم آمده، اینچنین کثیف باشد، این دیگر با کدام دین و آیینی سازگار است؟ از اتفاق که نباید چندان هم اتفاق باشد، اینها خانه خدیجه را که پیامبر در آن زندگی کرده و فاطمه به دنیا آمده و پایین بازار سابق موسوم به جودریه یا به اصطلاح ایرانی‌ها ابوسفیان بود، تبدیل به دستشویی کردند. امیدوارم در تغییرات جدید آنجا را اصلاح کنند که صد البته شعورش را ندارند. بعید می‌دانم متخصصین تاریخ مکه از این شهر توجه به اصل این محل نداشته باشند. بدون شک بسیاری از آنها این نکته را می‌دانند و محل آن را با دقت می‌شناسند.

امروز صبح که به آن سوی رفتهم سری هم به مکتبه زدم که بسته بود. در و دیوارش پر از یادداشت نویسی‌های مردمی بود که عکس هم گرفتم. علی القاعده در این حیص و بیص خرابی‌ها، آنجا را تعطیل کرده اند. خدا کند که تخریب نکنند.

عصر پنج شنبه یکسره مشغول تدوین خاطرات آقای کریمی بودم. یک ساعتی هم اینترنت از هتل شهداء گفتم که پانزده ریال گرفت. نماز مغرب را به حرم رفتهم. در راه اندکی با آیت الله مقتدایی د

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/990>

## میراث آخوند خراسانی در دستان آقا سید ابوالحسن اصفهانی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۸ / ۰۵ / ۱۳۸۷

خلاصه: رهبری این دو کاظم، سبب پدید آمدن دو گرایش به عنوان مستبد و مشروطه خواه در نجف شد. آثار این اختلاف برای حوزه نجف بسیار سنگین بود و تا سالها ادامه داشت.

پیش از این در یکی دو یادداشت دیگر در همین مجله، بر این نکته تأکید کردم که درک رابطه استادی و شاگردی میان افراد، به عنوان یک اصل، کمک شایسته ای برای فهم بهتر مسائل فکری و درک رویدادهای جاری اندیشه‌ای در جامعه ما به ما می‌کند. در اینجا می‌خواهم اندکی از رابطه میان آخوند خراسانی و آقا سید ابوالحسن اصفهانی (۱۳۲۵ش) بنویسم. طبعاً باید اندکی به عقب برگردیم.

یکی از آثار داستان مشروطه خواهی، ایجاد اختلاف و انشعاب گسترده اما موقت در حوزه کهن نجف بود، آن هم میان دو کاظم. یکی محمد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹ق) و دیگری سید محمد کاظم یزدی. نخستین آن دو، جانبدار مشروطه بود و تا زمانی که به خاطر مسائل پس از مشروطه دوم در برخی از جنبه‌های آن تردید نکرد، یکپارچه از آن حمایت می‌کرد، اما دومی محتاط بود؛ ضمن آن که موضعگیری صریح نمی‌کرد، اما حسّ عمومی چنین بود که میانه‌ای با مشروطه ندارد.

رهبری این دو کاظم، سبب پدید آمدن دو گرایش به عنوان مستبد و مشروطه خواه در نجف شد. آثار این اختلاف برای حوزه نجف بسیار سنگین بود و تا سالها ادامه داشت. این در حالی بود که هر دوی آن بزرگواران از بزرگترین مجتهدان عصر اخیر شیعه بوده و علاوه بر آثار علمی، و برجسته‌تر از همه «کفایه» و «عروه الوثقی» که اهل فهم بر اهمیت آن دو کتاب واقف هستند، هر کدام صدها شاگرد تربیت کردند.

ماجرای سیاسی شدن حوزه نجف، بلکه به عبارتی حوزه سامرا، از تحریم تنباکو شروع شده بود. عقیده بر آن است که در آن ماجرا، مکتب خاصی به نام مکتب سامرا شکل گرفت و آثارش بعدها در تربیت شماری از روحانیون سیاسی ظاهر شد. برای مثال در شیراز آقا عبدالحسین لاری متعلق به مکتب سامرا دانسته شده است. چنان که شیخ فضل الله نوری (م ۱۳۲۷ق) نیز متعلق به همین مکتب است. میرزای نائینی (م ۱۳۵۵ق) هم از تربیت شدگان مکتب سامرا بود. نائینی به جز این که خیلی مشروطه خواه بود و رساله «تنبیه الامه» را

نوشت، در پشت صحنه موضعگیری مراجع ثلاث نجف در حمایت آن هم از قیام تبریز و مشروطه، نقش مهمی داشت. ظن قوی بر آن است که وی بیانیه های علمای ثلاث مشروطه خواه «خراسانی، مازندرانی و میرزا حسین» را می نوشت، هرچند در نجف کسان دیگری هم بودند که چنین قدرتی داشتند.

به هر روی میراث مکتب سامرا به نجف رسید و در مشروطه ظاهر شد، اما به دلیل اختلاف نظرهایی که در باره ماهیت و لوازم مشروطه پیش آمد، و در قالب اصطلاح سازی های جدید که ناشی از گفتمان حاکم بر مشروطه بود، گروهی به عنوان مشروطه خواه و گروهی به عنوان مستبد معروف شدند. این ماجرا تا به نهایت رفت. به این معنا که آخوند خراسانی و عده ای دیگر جانبداری کردند و سید محمد کاظم، جانب احتیاط را گرفت. اکثریت در قالب یک موج آن هم در پیروی از استاد با گروه مشروطه خواه بود. اقلیت نیز با سید کاظم یزدی بود که به مرور و با شکست جریان مشروطه خواهی و فرونشستن موج، و به خصوص بعد از فوت آخوند، و بعد هم قیام عراق علیه انگلیسی ها، دوباره برآمد و مرجعیتش گل کرد و تا حدودی اعاده حیثیت شد. هرچند در اذهان برخی از مورخان مشروطه خواه، آن سابقه ماند و جسارت ها به وی ادامه یافت.

در این دسته بندی ها، گروهی از علما و فضلاء برجسته نجف، به دلیل آن که قریب دو دهه در درس مرحوم آخوند شرکت کرده بودند، و نیز علائق خاص خودشان، در کنار آخوند قرار گرفتند. از نظر آخوند که مشروطه دوم را حاصل زحماتش می دید، وضعیت مطلوبی نداشت. در این باره اسناد به اندازه کافی هست. آنچه دوباره نجف را به حرکت آورد اولتیماتوم روسها در اواخر سال ۱۳۲۹ بود که بار دیگر این جناح را در نجف متحد کرد. همه بسیج شدند تا به سوی ایران حرکت کنند! اما مرگ ناگهانی آخوند همه رشته ها را پنبه کرد.

جعفر خلیلی (برادر عباس خلیلی) در هکذا عرفتهم (۱۰۰/۱) نوشته است که بعد از درگذشت آخوند، آل آخوند با تمام وجود از آقا سید ابوالحسن اصفهانی حمایت می کردند که از شاگردان معروف و برجسته مرحوم آخوند در طول هفده سال بود. آن زمان آقا سید ابوالحسن یک امام جماعت و استادی مانند بسیاری دیگری در حوزه نجف بود. به نوشته وی، آقا سید ابوالحسن حتی کمکی را که آقا سید محمد کاظم یزدی برایش فرستاد قبول نکرد، شاید از آن روی که تصور نشود از کسی که با استادش درگیر بوده، پولی دریافت کرده است. اعتماد مرحوم آخوند به آقا سید ابوالحسن آن اندازه بود که وی را کاندیدای نمایندگی مراجع در مجلس شورای ملی کرده بود تا ناظر بر مصوبات باشد و اصل طراز اول را اجرا کند.

سید ابوالحسن هفده سال در درس مرحوم آخوند شرکت کرده بود و همه دانش فقهی و اصولی خود را مدیون او بود. بنابراین طبیعی بود که در حزب وی قرار داشته باشد.



آقا سید ابوالحسن تا سالها پس از آن به بیت آخوند رفت و آمد داشت و گاه ساعاتی در بیت مرحوم ایشان می‌نشست. حتی روز تشییع جنازه فرزندش سید حسن، بعد از اقامه نماز بر او باز به خانه آخوند رفت و بدون آن که لحظه ای گریه و اظهار ناراحتی کند ساعتی نشست و سپس به خانه آمد. (هكذا عرفتهم: ۱ / ۱۱۱).

سید ابوالحسن اصفهانی که سالها بعد مرجع تقلید عام شد، و حتی مرجعیتش از مرحوم آخوند هم فراگیرتر بود، در کنار افرادی چون میرزای نائینی و میرزا مهدی فرزند آخوند و شماری دیگر قرار داشت و در وقایع مربوط به مقابله با تهدید روسیه، در هیئت منتخبه علما در کاظمیه قرار داشت. سید محمدتقی شیرازی هم که در سامرا بود در حمایت از این جمع به کاظمیه آمد.

پس از درگذشت آخوند در آخرین روزهای سال ۱۳۲۹، به تدریج مرجعیت عام در اختیار سید محمد کاظم یزدی و بعد از وی در اختیار محمدتقی شیرازی بود. پدید آمدن مسائل جدید به خصوص در ارتباط با انگلیس و اشغال عراق، تا اندازه ای ماجرای مشروطه را به فراموشی سپرد. تاریخ هم نشان داد که برخلاف اتهامی که به سید محمد کاظم یزدی می‌زدند، وقتی پای منافع اسلام و شیعه در میان باشد (در جریان اشغال عراق توسط انگلیسی‌ها در آغاز جنگ جهانی در سال ۱۳۳۲/۱۹۱۴) او مرد میدان است. در این باره اسناد به اندازه کافی هست و کتاب پر حجم آقای کامل سلمان الجبوری - از مورخان برجسته معاصر عراق - در باره مرحوم آقا سید محمد کاظم یزدی شاهدهی بر این مدعاست. به هر روی پس از درگذشت مرحوم یزدی در ۲۸ رجب سال ۱۳۳۷ (۱۹۱۹)، آیت الله میرزای شیرازی کوچک رهبری انقلاب را در دست گرفت و با درگذشت وی شیخ الشریعه اصفهانی به صحنه آمد که البته چیزی به دست نیامد.

آنچه که در ارتباط با مرجعیت اهمیت داشت، این بود که میرزای شیرازی کوچک احتیاطات خود را به سید ابوالحسن ارجاع داد. گفته اند که میرزا خیلی اهل احتیاط بود، یعنی در مسائل زیادی احتیاط می‌کرد و همین امر سبب شده بود که مقلدین وی در زحمت باشند. بنابر این وقتی احتیاطات را به آقا سید ابوالحسن ارجاع می‌داد معنایش آن بود که مراجعین به آقا سید فراوان خواهند بود. کم کم نماز جماعت سید هم شلوغ و شلوغ تر شد.

این زمان دو مرجع عمده از عجم‌ها در نجف بود: نخست میرزای نائینی و دیگری آقا سید ابوالحسن اصفهانی. از عربها نیز مرحم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء شهرت داشت. گفته اند که مردم داری اصفهانی او را از نائینی و شیخ محمد حسین کاشف الغطاء پیش انداخت. به علاوه آقا سید ابوالحسن اهل «فخر» نبود. این فخر

چراغی بود که جلوی علما می گرفتند و نشانه ای برای عظمت و بزرگی بود! آقا سید ابوالحسن اهل این مسائل نبود و همین تواضع او را بزرگتر می کرد.

نائینی و اصفهانی هر دو درگیر تحولات عراق شدند، اما نه آن اندازه که مشکل مهمی پدید آید. آنان با تحریم انتخابات عراق، مجبور به ترک عراق شدند، اما به زودی برگشتند. اوضاع در ایران هم عوض شد و با بسته شدن دروازه های ایران به روی نجف در دوره رضاشاه، محدودیت های بیشتری برای مرجعیت پیش آمد. در این وقت درس و آقایی آقا سید ابوالحسن گرفت و کم کم مرجعیت او فراگیر شد و بعد از درگذشت میرزا نائینی در سال ۱۳۵۵ (۱۳۱۵ش) مرجعیت آقا سید ابوالحسن عمومی شد.

این زمان داستانهای مشروطه فراموش شده بود، اما یک مشکل دیگر هم مطرح شد و آن موضعگیری نسبت به اظهارات مرحوم سید محسن امین در لبنان و شام، بحث قمه زنی و مسائلی بود که به عنوان عزاداری های نامشروع مطرح شد. نائینی از قمه زنی دفاع کرد، اما سید ابوالحسن در کنار اصلاح طلبان شام قرار گرفت. در این وقت بار دیگر جنگ در نجف آغاز شد. این بار، دعوی مشروطه و مستبد جای خود را به یزیدی و حسینی داد. آنها که مخالف قمه زنی بودند، یزیدی شدند.

این که چرا نائینی از قمه زنی دفاع کرد، با آنچه از وی در مشروطه خواهی می شناسیم، ناسازگار می نماید. اما شاید پاسخ آن در توبه اش از آن وقایع و نگارش تنبیه الامه باشد که روایتی بسیار نیرومند است و تردید در آن سودی ندارد. به هر حال، برداشت او از ادله، او را به این فتوا رسانده بود.

اما آقا سید ابوالحسن رویه خود را که از اول هم با احتیاط آغاز کرده بود، حفظ کرد و در اینجا خود واقعی اش را نشان داد. او با شجاعت از مرحوم سید محسن امین جانبداری کرد و به مخالفت ها واقعی نگذاشت. اما در عین حال با احتیاط پیش رفت.

آیا ممکن است بگوییم سابقه او در جریان مشروطه، ایستادگی محتاطانه اش در کنار آخوند و طبعاً ارتباطش با افکار و اندیشه های جدید سبب شد تا در این نقطه نیز چنین موضعی اتخاذ کند؟

باید تأکید کنم که سید ابوالحسن در همین ماجرا نیز جانب احتیاط را رها نکرد و به گونه ای پاسخ پرسشهای مربوط به کیفیت عزاداری را می داد که در عین آن که همراهی با موضع اصلاح طلبان داشت، اما چندان بوی مخالفت با دیگران هم از آن در نمی آمد.

این ماجرا یک دهه وقت نجف را گرفت و اخیراً خانمی با نام سابرینا کتابی در این باره به زبان فرانسه نوشته که به عربی هم ترجمه شده و بخش مهمی از آن در باره همین داستان است.

در این زمینه دهها کتاب و رساله در نجف نوشته شد که یکی از معروف ترین آنها التنزیه سید محسن امین و کتاب نصرت المظلوم از حسن مظفر (یا در واقع شیخ عبدالحسین حلی) بود. الانوار الحسینیه و الشعائر الاسلامیه از دیگر آثاری بود که در این زمینه نوشته شد. التنزیه همان است که جلال آل احمد تحت عنوان عزاداری های نامشروع در سال ۱۳۲۲ ترجمه و چاپ کرد. سال ۷۱ آقای یاحسینی تجدید چاپ کرد و اخیراً آقای خسروشاهی با مقاله دیگر جلال با عنوان اسرائیل فرزند نامشروع امپریالیسم توسط روزنامه اطلاعات چاپ کرده است.

در باره پرسش بالا و این که آیا این موضعگیری آقا سید ابوالحسن ارتباطی با عصر همراهی او با مشروطه و مرحوم آخوند دارد یا نه، بدون شک پاسخ باید تا حدودی مثبت باشد. هرچه بود او جرأت کرد و خودزنی با قمه یا شمشیر را محرم و غیر شرعی دانست. این مطلبی است که جعفر الخلیلی در هکذا عرفتهم از رساله فارسی آقا سید ابوالحسن نقل کرده است (ج ۱ ص ۲۰۷). اهمیت این موضعگیری درست در شهر نجف که همه خطبا و مراجعی چون نائینی علیه سید محسن امین وارد میدان شده بودند، آشکار می شود. خلیلی همانجا گوشه ای از این جو سنگین نجف را بر ضد سید محسن بیان کرده است. او تأکید می کند که این اقدام آقا سید ابوالحسن او را از رسیدن به نقطه اوج مرجعیت در آن زمان دور کرد. آگاهییم که مرجعیت عام و مطلق وی پس از درگذشت مرحوم نائینی در سال ۱۳۵۵ بود و طی ده سال بعد از آن بود که آقا سید ابوالحسن به مرجعیت مطلق دست یافت. خلیلی از کارهایی که سید صالح حلی علیه آقا سید ابوالحسن کرد، سخن گفته و این که در خطابه های غرای خود مرتب به او طعنه می زد (۱ / ۱۰۸). کارهای هجآمیز این سید صالح سبب شد که آقا سید ابوالحسن هم او را تفسیق کرد و گوش دادن به خطاب های او را تحریم نمود. شگفت آن که سخن سید ابوالحسن اثر کرد و سید صالح با آن زبان گرم و نرمی که داشت از سکه افتاد که افتاد.

به هر روی ادامه این داستان یعنی نگاه عقلی تری آقا سید ابوالحسن در ابعاد دیگری از زندگی ایشان نیز دیده می شود. او نخستین مرجعی است که اجازه داد از سهم امام برای چاپ مجله استفاده شود. این مربوط به مجله الاسلام از محسن فقیه شیرازی بود.

این اقدام می تواند نوعی پیشگامی را در افکار سید ابوالحسن نشان دهد. آن موقع نشریاتی مانند الفجر الصادق و الهاتف و غیره در نجف و بغداد چاپ می شد و سید نیز آنها را مطالعه می کرد. بنابراین از اهمیت آنها واقف بود.

ارتباط سید ابوالحسن با مرحوم سید ابوالحسن علوی طالقانی پدر آیت الله طالقانی که روحانی سرشناسی در تهران بود، و مطالبی که گهگاه از زبان آیت الله طالقانی در این باره گفته شده، حکایت از راه آمدن مرحوم سید ابوالحسن با جناح های مختلف فکری دارد.

به نظر می رسد این خطی است که می توان آن را دنبال کرد و بر اساس آنچه در آغاز گفتیم، باید ریشه برخی از این مواضع را در میان شاگردان، ناشی از مواضع استادان دانست.

خلیلی از بحث تکفیر معروف رصافی در بغداد توسط علمای سنی یاد کرده و این که آنان به نجف هم آمدند تا فتوای تکفیر او را از آقا سید ابوالحسن بگیرند. اما سید وقتی مقاله رصافی را در باب وحدت وجود خواند گفت با این حرفها کسی تکفیر نمی شود. خیلی های دیگر هم چنین عقیده ای داشته اند و تکفیر نشده اند. (هكذا عرفتهم: ۱ / ۱۰۶). این رصافی روشنفکر بسیار جری بود که از بغداد به استانبول رفت و متجدد شد. کتاب المسألة العراقية و شخصیه المحمدیه او از کتابهایی است که با همین دیدگاه ها نوشته شده است.

منبع: شهروند امروز: شماره ۵۸

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/992>

## تعامل اسلام و ایران از نگاهی دیگر

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۷ / ۰۶ / ۳۱

خلاصه: داستان از این قرار بود که در قرن دوم یک سری نحله‌های فکری ایرانی پدید آمدند که به دلیل تعارضی که با عباسیان داشتند مجبور بودند خود را در یکی از قالب‌های ضد عباسی نشان بدهند. آنان اغلب به عنوان سوء استفاده، از صبغه‌های شیعی و علوی استفاده می‌کردند...

متنی که در پی می‌آید سخنرانی اصلاح شده بنده در نشست است که در مشهد مقدس در سال ۱۳۸۱ با عنوان تعامل اسلام و ایران برگزار شد. مجموعه آن مقالات با عنوان تعامل اسلام و ایران در گستره تاریخ با همت آقای دکتر وکیلی توسط نشر معارف چاپ شده. طبعاً آنچه در اینجا آمده اصلاح شده و کامل است.

عنوان کلی صحبت بنده می‌تواند «تعامل اسلام و ایران و پیدایش نحله‌های انحرافی»، طی هزار و دویست یا هزار و سیصد سال تاریخ ایران اسلامی باشد.

طبعاً توجهی که اکثر عزیزان در مقاله‌های این نشست داشته‌اند، بر اساس خلاصه مقالات که بنده مطالعه کردم، به این نکته معطوف بوده است که جنبه‌های مثبت تعامل اسلام و ایران را با یک نگاه هوادارانه نسبت به اسلام و ایران تدوین کنند و سهم ایرانی‌ها را در ابتکار و آفرینش آثار علمی و خدماتی که در قالب این دیدگاه به اسلام داشتند، بیان کنند. طبعاً این یک جنبه تعامل اسلام و ایران است که مرحوم مطهری هم آن را مبنای نگارش کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران قرار داده است.

بنده فکر می‌کنم ما در این میان از یک نکته مهم غفلت کرده و به اتهاماتی که از جهات مختلف متوجه ما بوده است، پاسخ نداده‌ایم. این اتهام از قدیم وجود داشته و ربطی به مستشرقین قرن نوزدهمی یا قرن بیستمی هم ندارد بلکه سابقه آن به ابن حزم در قرن پنجم و بعد هم به مطالبی می‌رسد که در سیاستنامه خواجه نظام الملک مطرح شده است. در دوره‌های بعد نیز این اتهام علیه ما وجود دارد، اتهامی که روی جنبه‌های منفی این تعامل به خصوص در ارتباط با تشیع انگشت گذاشته‌اند. حتی نویسنده کتاب عمده الطالب یعنی ابن عنبه که یک نویسنده زیدی است چنین اتهامی را به شیعه می‌زند و به دلیل خبری در باره ازدواج امام حسین با یک

شاهدخت ایرانی که از نظر او جعلی و ساختگی است، ارتباط خاصی بین تشیع امامی و گرایش‌های ایرانی ایجاد می‌کند.

در زمان‌های بعد هم، به خصوص آنچه در یک صد یا بلکه دویست سال گذشته اظهار شده این اتهامات تکرار شده و شما از آنها مسبوق هستید. مخصوصاً از این جهت، تشیع متهم است و این اتهام بی‌زمینه و سابقه نیست و ما باید بدون تعارف به این اتهام پاسخ بدهیم.

از زمانی که اسلام به ایران آمد، جنبه‌های مثبت تعامل بر جنبه‌های منفی غلبه داشت و می‌توان درباره آن بسیار صحبت کرد و از نتایج میمون آن سخن گفت. مردم ایران در قرون اول و دوم و بیشتر در قرن سوم و چهارم اسلام را پذیرفتند و آن را به تدریج در ارکان زندگی خود نفوذ دادند. ادبیات عربی را تا حد زیادی پذیرفتند و در زمینه‌های مختلف مانند حدیث و تفسیر، فلسفه و زمینه‌های دیگر، ایرانیان آثاری آفریدند که برای تمدن اسلامی بسیار مهم بود.

اما از همان قرن دوم تلاش‌هایی در ایران شروع شد که پس از مواجهه اسلام با ایران، زمینه پیدایش گروه‌هایی را فراهم کرد که باطنا نماینده تفکر ایرانی قبل از اسلام بودند اما در ظاهر در تلفیق آن با اسلام تلاش می‌کردند. شاید کهن‌ترین و قدیمی‌ترین شکل آن به صورت یک مذهب و یک گرایش، آیین خرم‌دینان است که هنوز بقایای آن در برخی از نواحی آذربایجان و قزوین در روستاهای بسیار دور افتاده، با یک شریعت و اعمال خاص دیده می‌شود.

علاوه بر این، شاید برخی از نشانه‌های آن را بتوان در شماری از مناطق دورافتاده در غرب کشور ملاحظه کرد. آیین‌هایی که رنگ اسلام دارد، اما باطنا مثل خردم دینی بر بنیادهای زرتشتی یا غیره قرار داده شده است. بابک خرم‌دین نه مسلمان است و نه زردشتی؛ بلکه دارای گرایش کاملاً تازه‌ای است که مسبوق به فعالیت‌های سیاسی - فکری موجود در ایران پس از انقلاب عباسی است. نماینده‌های فکری او را هم می‌شناسیم: در حوزه ادبیات و ادبیات سیاسی ابن مقفع و در حوزه‌های انقلابی و سیاسی المقنع و یک تعداد از اسامی که به خاطر دارید و در منابع تاریخی، طی سال‌های بین ۱۴۰ تا ۲۳۰ و حتی بعد از آن دوره ای که انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی علیه عباسیان رخ می‌دهد، نامشان را می‌شنوید. البته آن بحث‌ها معمولاً با نگاه و نقد تاریخی تفکر بغداد قرن سوم و چهارم نوشته شده است.

بنده نمی‌خواهم بگویم که به لحاظ کمی، آن جریان انحرافی نیرومند بوده است اما تأکید دارم که آثار فکری آنها ممکن است در میراث بعدی مسلمانی ما ایرانیان آثاری را برجای گذاشته باشد.

داستان از این قرار بود که در قرن دوم یک سری نحله‌های فکری ایرانی پدید آمدند که به دلیل تعارضی که با عباسیان داشتند مجبور بودند خود در یکی از قالب‌های ضد عباسی نشان بدهند. آنان اغلب به عنوان سوء استفاده، از صبغه‌های شیعی و علوی استفاده می‌کردند، زیرا علویان و فعالیت به نام اهل بیت در ایران محبوبیت داشت و عباسیان هم از همان استفاده کرده بودند. به رغم این که علوی‌ها و علمای شیعه از این جریانها پرهیز داشتند اما تصویر بیرونی، متهم شدن تشیع بود. در واقع در نظر مخالفان این گونه وانمود می‌شد که از سبک و سیاق عقاید شیعیانه برای به راه انداختن این جنبش‌ها علیه تسنن که در واقع به عنوان یک مذهب ارتدوکس با محوریت عباسیان شناخته می‌شود، استفاده می‌شود.

البته این طور نیست که تسنن از این گرایش‌های فکری در امان مانده باشد. ما به خوبی می‌دانیم که تسنن، حتی در مدینه تحت تأثیر افکار اهل کتاب بوده است، یا زمانی کهن، تمیم داری و ابودرداء تحت تأثیر گرایش‌های انحرافی مسیحی بودند. بسیاری از این قصه‌ها و داستان‌های مسیحی در تصوف سنی نفوذ کرده است و تمام قصه‌هایی که راجع به فلان عارف، صوفی و فلان شخص گفته می‌شود، مشابه آن در ادبیات دیرنشین موجود است. در عراق ادبیات «الدیارات» کافی است که نشان دهد چه قدر فرهنگ مسیحی قوی بوده و تأثیر خود را گذاشته است.

آنچه در این بحث اهمیت دارد این است که در نواحی حاشیه‌ای و مرزی این گرایش‌های انحرافی بیشتر بوده و امروز نیز بقایای آن وجود دارد.

ما باید بیست میلیون نفر علوی در ترکیه داریم که باید توضیح دهیم آنان در چه بستری شکل گرفتند و تحت تأثیر چه افکاری رشد کردند. روشن است که همه اینها مربوط به محیط ما ایرانی‌ها نمی‌شود؛ بلکه مربوط به فضای فکری عراق و تا اندازه‌ای جنوب ترکیه یا نقاط مرزی آن با شامات نیز می‌شود.

در شمال آفریقا این مصیبت‌ها کمتر وجود داشته و این نحله‌های انحرافی کمتر پدید آمده است. هرچند تصوف هم در آنجا که غلبه دارد راه‌های اشتباه زیاد رفته و گاهی در متون خود ادعای شگفتی کرده است.

اما ما در اینجا ما درگیر جریانهای انحرافی بوده و هستیم. شاید دلیل آن، این باشد که فرهنگ ایرانی مدعی بوده و نمی‌خواسته است که به سادگی در مقابل اسلام سر فرود آورد. بنابراین می‌کوشیده است تا به نوعی خود را حفظ کند.

هرچه هست انواع و اقسام فرقه‌های الحادی از قرن دوم و سوم به بعد به وجود می‌آمد که با شگفتی باید بگوییم که شیعه بیش از همه از آنها آسیب دیده اما هم در برخی از دوایر خود آثار نفوذ آن افکار بوده و هم زیر اتهامات واهی در این باره خرد شده است.

نوعاً نمونه‌های فکری جریان غالی نسبت به ائمه و امرا و شاهان، در بحث الوهیت گرایی است. اینها زمینه‌هایی است که به هر حال بسترش این طرف فراهم بود و با عصمت دینی و نبوت و با مسئله نص درآمیخته شده است. نمونه دیگر آن بحث تناسخ است که به شکل‌های مختلف هم در میان غلات و در افکار ایرانی - هندی نیز وجود داشت.

شما در باره عقایدی که روزگاری در حول و حوش ابومسلم خراسانی بوده می‌دانید که چه میزان اعتقاد به تناسخ وجود داشته است. کسانی که راه ابومسلم را تحت عنوان این که روح ابومسلم در آنها حلول کرده ادامه دادند، فراوانند. به عقیده آنان تا چند نسل این روح حلول می‌کرد و ظهوری داشت. البته ما می‌دانیم که ابومسلم شیعه امامی اهل بیتی نیست، اما هیچ کس نمی‌تواند این را انکار کند که عباسی‌ها در این مقطع رنگ تشیع داشتند. بنابر این یک زمینه‌ای برای اتهام فراهم می‌کردند.

عباسی‌ها بعد از استفاده از این افراد و عقاید که نمونه آن عقاید فرقه ای به نام راوندیه از فرقه های غالی و افراطی است، در مقابل این فرقه ها ایستادند. ائمه شیعه صریحاً آن را تکذیب می کردند اما در بیرون گاه به نام آنها تمام می شد. شیعیان در اقلیت بودند و توان کافی نداشتند تا ثابت کنند که ما مخالف این فرقه ها هستیم. اما آنان در محافل رسمی درونی خود، با آنها مقابله می کردند. شما می‌دانید ادبیات شیعه در قرن سوم در کتابهایی چون فرق الشیعه و کتاب المقالات و الفرق اشعری آمده. اگر آنها معیار باشد معلوم می شود که تمام معضل شیعه در بحث‌های داخلی پاک کردن دامن خود از این قبیل گرایش های انحرافی در عراق و ایران بوده که به عده ای فریبکار سعی در چسباندن آنها به تشیع داشتند. زمینه آن هم بروز چهره های شگفتی مانند ابوالخطاب و غیره بود که گاه این افکار را به نام تشیع مطرح می کردند و کسانی مانند بیان بن سمعان که در بیرون به عنوان یک شیعه شناخته می شدند و دیگران غافل از این که اینان در درون دوایر شیعی کاملاً طرد شده‌اند.

ائمه (ع) نیز به دلیل شرایط خاص سیاسی، امکان و فرصت و قدرت این را نداشتند که مسلط به این مجموعه باشند، مخصوصاً در حوزه ایران و عراق این گرایش‌ها وجود داشت و و یک معضلی برای شیعه پدید آورده بود



برخی از منحرفین در دوایر مهم شیعی نفوذ کرده و حتی روی آدم مهمی مثل ابن فرات که یک وزیر برجسته عباسی بود تأثیر بگذارند.

شبهه این ماجرا را در نفوذ قرمطی ها و اسماعیلی ها در وزیران سامانی هم ملاحظه می کنید. برخی از اندیشه های شگفت، مشتاقان زیادی در آن نواحی پیدا کرده بود و وجهه بیرونی آن به گونه ای بود که همه پای شیعه نوشته می شد.

این نفوذ در زمان های بعد نیز ادامه داشت. الناصر عباسی که به افکار عرفانی و اشراقی گرایش دارد، به رغم آن که تقریباً تنها خلیفه ای است که در بین عباسی ها به عنوان اثنا عشری معروف است، یعنی مادرش سامرا و بسیاری از مقابر اهل بیت را در کاظمین و جاهای دیگر آباد کرد، باز تا حدودی در این دام ها افتاده بود.

شما اگر شیعه خالص در آن عصر می خواهید، شیعه ضد غلو، صد البته در قم می توانید پیدا کنید. احمد بن محمد بن عیسی در قم تلاش کرد که ساده ترین رگه های غلو را از درون قم به صورت یک غده بکند و بیرون بیندازد. ایشان حتی افراد غالی را از قم تبعید کرد. شیعه ها نیز این گونه افراد را از داخل ری تبعید کردند. اما این همه ماجرا نبود. هم غالی وجود داشت و هم افکار انحرافی زیر سایه غلو در دوایر شیعی رسوخ می کرد و بعد هم منشأ برخی از دشواری های فکری می شد.

یک مرتبه یک هزار و سیصد - چهار صد سال جلو بیایید و مدخل «سلمان» را در دایرة المعارف تشیع ملاحظه کنید. ببینید رسوخ افکار مانوی در این مدخل تا چه اندازه است. در آنجا آمده است که سلمان ودایع نبوت را از مانی گرفت و به محمد بن عبد الله (ص) در مدینه داد. یعنی در جمهوری اسلامی ایران بعد از هزار و چهار صد سال، سلمان به عنوان نماینده مذهب مانوی شناخته می شود، برای این که ودایع نبوت را گرفته و تحویل پیغمبر (ص) داده است.

یک چنین نمونه هایی گرچه خیلی محدود است اما نشان از عمق فاجعه می دهد.

یک مروری هم روی نوشته های آقای علی نقی منزوی بکنید. وی مدافع افکار ایرانی تحت عنوان افکار عرفانی و گنوستیک است و رنگ تشیع را هم در همین افکار خلاصه می کند. به عقیده او فرات مرز تشیع و تسنن است. اگر شیعه ای آن طرف باشد، لاجرم از نظر او سنی است و اگر سنی این طرف باشد لاجرم شیعه است. البته ایشان به تاریخ توجه ندارند که این طرف یعنی ماوراءالنهر مهد تسنن افراطی از نوع غزنوی و سلجوقی آن بوده و حالا هم القاعده و طالبان پایگاهشان اینجاست و مدافع سلفی گری هستند.

به هر حال این درست است که ما این اندیشه را یک اندیشه انحرافی می‌دانیم اما به هر حال، رسوخ آن در جامعه ما جدی است و این تهدیدی برای نگرش درست شیعی است که معیارهای اصلی را برای دین شناسی همچنان قرآن و حدیث صحیح می‌داند و فقه را به عنوان محصول عبادی - اجتماعی آن اصل می‌شمرد.

این نمونه‌ها نشان از آن دارد که این افکار بیرون ریخته نشده و به تدریج در درون نحله‌های فلسفی و برخی از مکتب‌های محلی خودش را نشان داده است. چه تفکر مشایی که کمتر زیربار این بحث‌ها رفته است و چه تفکر اشراقی که الی ماشاء الله تحت تأثیر مکتب پهلویون و امثال اینها بوده است.

باز به عقب برگردیم. در قرن پنجم هجری، شاهنامه، یک پدیده ادبی بسیار سنگین آفریده شد و این نشان می‌داد که در پشت صحنه یک فرهنگ قدیمی بسیار نیرومندی مخصوصاً در خراسان و در حوزه بخارا و این نواحی بوده و این فرهنگ نه تنها رنگ اسلام به خود گرفته، بلکه به تدریج رنگ شیعی نیز یافته است. این فردوسی متهم به تشیع و اعتزال می‌شود بی دلیل نیست. با این حال، شیعیانی هم بودند که نمی‌خواستند با این صبغه شناخته شوند. سی چهل سال بعد از آن، یک شاعر شیعه فارسی زبان، «علی نامه» را در مقابل شاهنامه سرود. نسخه عکسی آن در دانشگاه تهران موجود است. شاعر در ابتدای آن تصریح می‌کند که آن مزخرفات را دور بریزید و اینها یعنی علی نامه را بخوانید. به هیچ وجه منکر ادب و قدرت زبانی آن نمی‌شود بلکه از صورت ادبی شاهنامه ستایش هم می‌کند. مقاله‌ای در نشریه دانشکده ادبیات مشهد توسط آقای دکتر شفیعی کدکنی در معرفی علی نامه نوشته شده است. علی نامه دقیقاً در مقابل شاهنامه سروده شده است. به نظرم این آدمی است که همین نگرانی ما را داشته است که نکند اینها به نام تشیع تمام شود.

البته ممکن است بگویید او اشتباه کرده، ولی می‌خواهم بگویم این تلاش‌هایی است که بوده و رویه‌ای است که وجود داشته است. از یک طرف زمینه برای این اتهام وجود داشته و از طرف دیگر کسانی برای رفع اتهام تلاش می‌کردند.

شما به همین کتاب نقض بنگرید که عبدالجلیل رازی در حوالی ۵۶۰ تمام اصرارش این است که قصه‌های سهراب، رستم و اسفندیار و این بحث‌ها را سنی‌های ایران دامن می‌زنند نه شیعه‌ها. او معتقد است که این داستان‌ها را در مقابل فضایل اهل بیت (ع) ترویج می‌دهند و سر گذرها در شهر ری می‌خوانند. در دو یا سه جا از کتاب نقض به تصریح روی این نکته تأکید می‌کند و معتقد است که این افکاری است که به زور به تشیع چسبانده شده و اینها ربطی به ما ندارد. دیگران این داستان‌ها را دارند، اگر ما چیزی داریم، فضایل اهل بیتی و اشعار اهل بیتی است که می‌خوانیم.

صد سال بعد، مجدداً شیخ حسن کاشی شاعر دوره ایلخانی در اوائل قرن هشتم، که یکی از اهرم‌های رواج تشیع در ایران است ظاهر می‌شود. میرزا عبد الله افندی سه نفر را عامل تشیع در ایران می‌دانست که این سه نفر عبارت بودند از شیخ حسن کاشی، محقق کرکی و علامه حلی. این اظهار نظر حقیقی است و نشان می‌دهد که افندی با حاق تاریخ تشیع در ایران آشنا بوده است و با آن محدودیت علمی که در آن زمان بوده، به این حقیقت رسیده است. این حکایت از مطالعات پردامنه او دارد.

این شیخ حسن کاشی هم در مقدمه «تاریخ محمدی» خود از شاهنامه خوانی اظهار تنفر کرده و می‌گوید که مردم باید داستانهای علی بن ابی طالب را بخوانند. خودش هم تاریخ امامان را به شعر می‌سراید و از مردم دعوت می‌کند که اینها را بخوانند.

یکی از زمینه‌های رسوخ نحله‌های انحرافی در این وجه از تعامل اسلام و ایران جریان اسماعیلی و قرمطی است. ما امامیه در قرن‌های چهارم تا هفتم از بابت اسماعیلی‌ها دشنام شنیدیم و هر چه کتاب‌هایی در رد اسماعیلیه نوشته‌ایم، کسی توجه نکرد. شما ببینید ثقة الاسلام کلینی کتاب در رد اسماعیلیه دارد. رجال نجاشی را باز کنید، می‌بینید که چه میزان رد اسماعیلیه در آن وجود دارد. در قرن یا ششم که بحث الموت پیش آمد، رستم بن علی حاکم شیعی مازندران، به عنوان یک اثناعشری، با الموتی‌ها جنگید و بسیار علمای امامی قزوین تلاش کردند که خودشان را از این بد نامی نجات بدهند که ما ربطی به این تأویل‌گرایی‌های اسماعیلی نداریم.

می‌دانیم جریانی در اسماعیلیه الموت بود که به روشنی معاد را انکار می‌کرد و ادعای برپایی قیامت را داشت. بعدها وقتی الموت فتح شد، غیر از کتابهای عجیب و غریب، چیزی در فقه اسلامی دیده نشد.

در حال حاضر هم آقاخان‌ها که شاخه‌ای از اسماعیلیه هستند همین‌طورند. اسم، اسم تشیع است اما محتوا از زمین تا آسمان با تشیع امامی فاصله دارد. هر کدام از آنها را دیدید، سؤال کنید که آیا شما روزه می‌گیرید، نماز می‌خوانید؟ آیا اصلاً به این شریعت اعتقاد دارید و یا ندارید؟ یک دفعه می‌بینید بحث از عرفان و تأویل و بحث از جایی دیگر به میان می‌آید.

سایر مسلمانان وقتی این انحرافات را می‌دیدند می‌گفتند مذهب امامی، دهلیز ملحدی است. یعنی اینها اول امامی می‌شوند و بعد به ملحدان یعنی اسماعیلیه می‌پیوندند. این اظهار نظر آنان از اساس اشتباه و برای کوبیدن امامیه بود. شاید حسن صباح اول امامی بوده بعد اسماعیلی شده است. حتی اگر تازه آن حرف درست باشد، آنچه را ما شاهد هستیم این است که هیچ تحول‌آینچینی در تشیع امامی به سمت اسماعیلیه نداریم.

به هر حال اینها مطالبی است که در بخشی از سیاستنامه خواجه نظام الملک به شیعه نسبت داده است. گرچه برخی در انتساب آن بخش به نویسنده یعنی خواجه تردید دارند و آن فصل را به قلم وی نمی‌دانند.

شما وقتی وارد قرن هفتم و هشتم می‌شوید، می‌بینید که فاجعه ده برابر می‌شود. شما سراغ مشعشی‌ها که می‌آید انحرافات خاصی را مشاهده می‌کنید که بیشتر شبیه جریانهای غالی قدیمی است. حال این گرایش‌ها از کجا به درون شیعه آمده است؟ ما ریشه‌های آن را درست نمی‌دانیم. ابن فهد دو شاگرد داشت که هر دوی آنها عامل پیدایش دو نحله انحرافی شدند. یکی از این شاگردان محمد بن فلاح بانی مشعشیان و دیگری سید محمد نوربخش بود که سلسله نوربخشی‌ها را تأسیس کرد. یعنی یک تشیع غالی صوفی منشانه.

از آنجا سراغ مرعشیان مازندران می‌رویم و در آنجا هم همین وضعیت را می‌بینیم. اصلاً در این سه دوره جز تشیع عراق که سالم است، همه جا همین گونه است و در همین مکتب حله هم حتی رگه‌های انحراف هست که در نتیجه می‌بینیم دو شاگرد ابن فهد این گونه از کار درمی‌آیند. غیب‌گویی، علم اعداد و یک سری مطالبی را که عده‌ای آدم مخصوص از آنها سر در می‌آورند عرضه می‌کنند.

در همین دوره شاهدیم که درست در یک شهر شیعه مثل استرآباد، فضل الله حروفی پدید می‌آید و تشیعی می‌آورد که دیگر هیچ چیز از شریعت در آن نیست و با کلمه و حروف ابجد و ارقام، و شعرهای عرفانی و تشبیه و استعاره چیزی به عنوان یک مکتب فکری درست کرده است.

دنباله وی عمادالدین نسیمی شاعر است. اینها البته بر گردن ادبیات فارسی حق دارند و شعرهای مطرحی دارند که حتی امروزه هم در برنامه و در رادیو توسط افراد مطرحی خوانده می‌شود و لذت هم می‌برند، و گاه همین‌ها هم منشأ انحراف در میان معاصرین می‌شود. اما مهم‌ترین انحرافات فکری آنهاست که تشیع را از عقاید واقعی‌اش تهی کرده و ملغمه‌ای از عقاید باطنی - ایرانی را با زبان شعر و استعاره و کنایه، و در قالب نوعی عرفان خودساخته تحویل مردم داده‌اند و بیشتر هم موفق به منحرف کردن اقوامی شده‌اند که از مراکز تمدنی دور بوده‌اند.

در دوره صفوی در عصر شاه عباس نقطویه پدید می‌آیند که خیلی هم زود در دستگاه و دربار غلبه می‌کنند. شاه عباس با درایت از پیشرفت آن جلوگیری کرد. اینها به هند رفتند و این مزخرفات را نگاه داشتند. اینها برای مدتی شاه عباس را مجذوب خودشان کردند. این که چه کسی شاه عباس را از حمایت آنها برحذر داشت نمی‌دانیم. هرچه بود بساط آنان را جمع کرد. اینها در در هند دور اکبرشاه را گرفتند و نحله جدیدی ایجاد کردند. قرآن، تورات و انجیل را پیش رو گذاشتند که ما می‌خواهیم قوانین و کتاب جدیدی بنویسیم.

دبستان المذاهب حاصل این دوره است. تمام افکار زرتشی، مانوی، یهودی و اسلامی، همه‌اش در میان تبعیدیان صوفیه و نقطویه در هند وجود دارد. اما صوفیه در این زمان از آن آلودگی نجات پیدا کردند.

در دوره قبل از صفوی، در این طرف، یعنی سرزمین‌های شیعی مثل ری، ساری، آمل و... یک کتاب فقهی نیست. هر چه هست شعر صوفیانه است و مفاهیم ذهنی که با تفکر اشراقی سنخیت دارد.

محقق کرکی برای نجات صوفیه از افکار انحرافی و غالی، از آبرویش مایه گذاشت و در سال ۹۱۴ قمری در بغداد به دیدار شاه اسماعیل آمد و از آن به بعد هر چه نوشت، به شاه اسماعیل تقدیم و از آنها دفاع کرد و آنها را از دام این انحراف نجات داد. هیمنه شریعت گرایبی در دوره صفوی سبب شد تا جلوی این حرفها گرفته شود. با این که همیشه خطر برآمدن این افکار بود. همین میرداماد زمینه اش را داشت اما چون به لحاظ سنت فکری تحت سیطره فقه هم بود، آن وجه ماجرا خیلی برجسته نشد.

ادامه ماجرا در قرن سیزدهم هجری پدیده شیخیه و بابیه و حرفهای شگفت و بی خاصیت و مزخرف گویی هایی است که حد و مرز ندارد. بار دیگر همان افکار به گونه ای دیگر با اسم هورقلیایی و امثال اینها ظاهر می شود.

یکی از آنها ارتباط مستقیم با امام زمان (ع) است. هر کسی می خواست حرف تازه بزند تحت این پوشش می توانست بزند. شیخ احمد احسائی مدعی بود که مستقیماً از ائمه روایت می کند و احتیاج به شیخ روایت و سند ندارد. بعد شاگردش سید کاظم رشتی و بعد هم شیخیه کرمان حاج محمد کریم خان و از آن طرف هم سید علی محمد باب که نبوت جدیدی درست کرد.

این ننگی برای تفکر شیعی است که چنین انحرافات را در دامن خود داشته باشد.

درست است که جریان مجتهدین و مرجعیت شیعه آنها را دور ریخت اما می باید ریشه آنها را خشکاند. قبلا هم اشاره کردم. این قبیل انحرافات در برخی از دوایر سنی هم پدید آید. قادیانیه در همین قرن برای اهل سنت و در دامن آنها پدید آمد و البته آنان هم از آن بیزارى جستند. سنی ها را سلفی گری افراطی تهدید می کند و ما را افراطی گری غالبانه.

ما چاره‌ای نداریم جز این که شکل خالص تشیع را عرضه کنیم و در بحث تعامل ایران و اسلام، نگاه خاصی به این نحله‌ها داشته باشیم و این اتهام را با مستندات قابل قبول از دامن تشیع پاک کنیم.

البته این که برخی از مخالفان ما چشم خود را می بندند و هر اتهامی را نسبت می دهند، دلیل نمی شود که ما وقت خود را تلف کنیم. بسیاری از آنها سیاسی است. اما تا جایی که بحث ها فکری است، ما باید ریشه

یابی کنیم. ما باید سوابق مبارزه خود را با افکار انحرافی نشان دهیم. مبارزه با صوفی گری افراطی، مبارزه با قصه خوانی های دروغ و انواع و اقسام افکار انحرافی که به ما منتسب شده است. ما به داشتن نوعی عرفان نظری معقول و تابع دین افتخار می کنیم و از این که مخالفان ما سطحی و سلفی هستند نگرانیم، اما باید بدانیم که افراط در هر دو طرف برای دین ما سودمند نیست.

اگر ما شریعت را تقویت کنیم و بستر سازی فکری - اجتماعی مناسبی داشته باشیم، می توانیم مقابل هر نوع پیغمبری جدید بایستیم. پیغمبری جدید لزوماً به معنای ادعای نبوت نیست. همین که کسی وحیانی بودن قرآن را انکار کند تا بتواند در زمینه حقوق بشر حرفهای دیگری را به عنوان دین و روشنفکری دینی به کرسی بنشانند، نوعی پیغمبری مدرن کرده است.

ما در مقابل این پیغمبری های نو باید بایستیم، در برابر کسانی که عرفان غربی را تبلیغ می کنند، جلوی شریعت می ایستند، آن هم با عنوان کردن این که دین صرفاً معنویت و اخلاق است. البته این نحله، بیشتر در امتداد رسوخ افکار مدرن است تا آن که ریشه در افکار سنتی و ایرانی ما داشته باشد و به بحث ما مربوط شود. مشابه آن در میان مخالفان ما در بخش های عربی هم دیده می شود.

با این حال شاید بتوان گفت که این مشکلات در ایران بیشتر وجود دارد و در کشورهای عربی این قدر نیست. در اینجا بستر مناسب تری دارد. توجه به فلسفه اشراق، نوعی فلسفه نوری، آن هم بدون استدلال، و همین طور تأثیر پذیریمان از داستان های فرهنگ عامیانه زمینه مساعد را فراهم می کند.

امروزه ما همچنان درگیر برخی از بحث های قرن سیزدهمی در حول و حوش بابیه هستیم و مخالفان و موافقان به طور روزمره در مطبوعات و رسانه ها مطالبی را در این باره عنوان می کنند.

باید کشف کرد که این ماجراها چه اندازه با آنچه در گذشته رخ داده قرابت دارد و آیا ما باید باز در انتظار پدید آمدن نحله های انحرافی باشیم؟ اگر پدید آمد راه مقابله با آنها چیست؟ چه آثار و تبعاتی به لحاظ فکری در میان ما دارد؟ شواهد و نشانه های بروز آن چیست؟ و بسیاری از پرسشهای دیگر.

هدف من در این بحث این بود که توضیح دهم صرف نظر از این حقیقت مسلم که تعامل اسلام و ایران در وجه مثبت آن دامنه گسترده ای از هر جهت به خصوص جهات تمدنی دارد، روی جنبه های منفی آن نیز اشارتی داشته باشم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1010>

## ابوصلت هروی شیعه معتدل

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۲ / ۰۸ / ۱۳۸۷

خلاصه: ابوصلت یک شیعه معتدل بود و از اینکه کسانی مطالبی از اهل بیت (ع) شایع کنند که آنان مردم را عبد خویش می‌انگارند، ناراحت می‌شد.

ورود امام رضا (ع) به خراسان، مژده حضور تشیع امامی به صورت گسترده در این ناحیه بود. این کار با تربیت برخی از شاگردان، تماس با برخی از اصحاب قبلی و هدایت آنان و ترویج احادیث اهل بیت (ع) صورت گرفت.

یکی از برترین این چهره‌ها که نام آشنای شیعیان است، عبدالسلام بن صالح معروف به ابوصلت هروی است. وی محدثی برجسته و مؤلفی از مؤلفان شیعه بوده و نجاشی ضمن ستایش او به عنوان شخصی موثق و مورد اعتماد گوید که وی کتاب وفاء الرضا علیه السلام داشته است. (نجاشی: ۲۴۵).

وی در محافل مخالفان نیز مورد اعتماد بود، چنان که یحیی بن نعیم، در باره وی گفته است: ابوصلت نقی الحدیث بود و ما دیدیم که حدیث از مشایخ می‌شنود. اما او شدید التشیع است. با این حال ما از او دروغی ندیدیم. (کشی: ۶۱۵)

این که اخبار وفات امام رضا علیه السلام غالباً از ابوصلت روایت شده (برای نمونه بنگرید: روضه الواعظین، ۲۲۹) نشان از آن دارد که کتاب وی در این موضوع دست کم تا قرن پنجم و حتی ششم باقی مانده است. شیخ صدوق باب خاصی را در عیون (۲۴۲/۲ - ۲۴۵) به روایات ابوصلت در باره وفات امام رضا علیه السلام اختصاص داده که یقیناً از همین کتاب گرفته شده است.

وی شاگرد خاص امام رضا (ع) بود و احادیثی از وی به نقل از آباء گرامش در اخبار مربوط به امام علی علیه السلام روایت می‌کرد. (برای نمونه نگاه کنید: علل الشرایع: ۱ / ۴۰).

اخبار خاص زندگی امام رضا علیه السلام نیز بعضاً از طریق ابوصلت روایت شده است. وی می‌گوید که در وقت حرکت امام از نیشابور همراه آن حضرت بوده است. وی سپس شرحی از آمدن برخی از محدثان معروف نزد امام رضا و شنیدن روایت از آن حضرت نقل کرده است (عیون اخبار الرضا (ع): ۱۳۴/۲).

ابوصلت یک شیعه معتدل بود و از این که کسانی مطالبی از اهل بیت شایع کنند که آنان مردم را عبد خویش می‌انگارند، ناراحت می‌شد. یکبار در این باره از امام رضا (ع) پرسش کرد و حضرت فرمودند که اینها دروغ‌هایی که به نام آنها میان مردم شایع می‌شود. (عیون: ۱۸۳/۲ - ۱۸۴). حضرت فرمودند: اگر مردم عبد ما هستند آنها را از چه کسی خریده ایم؟

ابوصلت فقه خویش را از علی بن موسی الرضا می‌گرفت. هموست که از امام رضا (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود: کسی که یوم الشک را روزه بگیرد، گویی هزار روز از بهترین روزهای آخرت را که هیچ شباهتی به روزهای دنیا ندارد، روزه گرفته است. (المقنعه: ۲۹۸).

ابوصلت روایت معروف الایمان قول باللسان و معرفه بالقلب و عمل بالارکان را از امام رضا و او از اجدادش تا رسول خدا (ص) نقل کرده و می‌افزاید: اگر این سند را که در طریق آن همه امامان هستند بر مجنون بخوانند، عقلش باز می‌گردد (امالی طوسی: ۴۴۸، تاریخ بغداد: ۳۷/۳، ۴۸/۱۱). ابوصلت این حدیث را در مجلس طاهر بن عبدالله بن طاهر امیر خراسان در حضور عالمان و فقیهان از جمله اسحاق بن راهویه نقل کرد و آن جمله را گفت.

این روایت به صورت دیگری هم از ابوصلت و البته با همان سند که سلسله الذهبش می‌نامند نقل شده است که رسول خدا (ص) فرمود: الایمان قول مقول و عمل معمول و عرفان العقول (امالی مفید: ۲۷۵).

ابوصلت در جریان نقل حرکت امام رضا از نیشابور و آمدن محدثان بزرگ نزد امام روایت مشهوری را که ضمن آن توحید و نبوت و ولایت در کنار هم ضامن سعادت یک مسلمان است را نقل کرد. شیخ طوسی نقل کرده است که ابونصر لیت بن محمد بن لیث عنبری از عبدالصمد مزاحم هروی (در سال ۲۶۱) روایت کرده است که از ابوصلت شنید که گفت: من در وقت ورود امام رضا در نیشابور بودم. جمعی از علمای نیشابور به استقبال وی شتافتند. وقتی به مرتعه رسید، لگام مرکب آن حضرت را گرفتند و گفتند: ای فرزند رسول خدا، تو را به حق آباء طاهرینت حدیثی از پدرانانت برای ما نقل کن.

در این وقت، حضرت سرش را از هوج درآورد، در حالی که ردایی از پوست داشت و از پدرش موسی بن جعفر، او از امام صادق، او از امام باقر، او از امام سجاد، او از امام حسین و او از امیر المؤمنین و او از رسول خدا (ص) نقل کرد که حضرت فرمود: جبرئیل مرا خبر دارد از خدای متعال که فرمود: إني أنا الله، لا إله إلا أنا وحدي. عبادي فاعبدوني، و ليعلم من لقيني منكم بشهادة أن لا إله إلا الله مخلصا بها، أنه قد دخل حصني، و من دخل حصني أمن عذابي.



قالوا يا ابن رسول الله، و ما إخلاص الشهادة لله؟ قال:

طاعة الله و رسوله، و ولاية أهل بيته (عليهم السلام). (امالی طوسی: ۵۸۸ - ۵۸۹).

خداوند فرمود: من الله هستم، خدایی جز من نیست. بندگانم مرا عبادت کنید و بدانید هر کدام که با شهادت به وحدانیت مرا دیدار کنید و اخلاص داشته باشید، داخل حصن من خواهید شد و کسی که داخل شود، از عذاب ایمن خواهد بود.

پرسیدند: این فرزند رسول خدا! اخلاص در شهادت به وحدانیت چگونه است.

فرمود: اطاعت از خدا و رسول و ولایت اهل بیت او.

این میراثی است که ابوالصلت عبدالسلام بن صالح هروی برای ما برجای گذاشته است. به نظر من این که برخی از منابع کهن ما مانند طوسی در رجال خود ایشان را عامی یعنی از مخالفان خوانده (رجال طوسی: ۳۶۰) محل تأمل است. بسیاری از شیعیان معتدل، در روزگار خودشان از سوی کسانی متهم می شدند و طبیعی است که این اتهامات در نسل های بعدی ممکن بود منشأ چنین اتهامی شود. در آن قرن این احتمال وجود دارد که وی تقیه کرده باشد. مخالفان نیز شاهد بودند که او احادیثی نقل می کند که معمولاً شیعیان نقل می کنند در عین حال، از او ناراستی ندیده بودند و به همین دلیل همزمان او را شیعی اما راستگو معرفی می کنند. (تاریخ بغداد: ۵۰/۱۱). تاریخ بغداد در همان جا، حدیث انا مدینه العلم و علی بابها را از طریق ابوصلت هروی نقل کرده است. وی ایضا در ص ۵۲ نقل کرده است که او مرد ثروتمندی بود و مشایخ حدیث را اکرام می کرد.

این مطلب را برای ویژه نامه «حریم ملکوت» (روزنامه قدس - آبان ۱۳۸۷) نوشتم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1038>

## حکومت داری به شیوه شاه سلطان حسین صفوی (مصاحبه)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۶ / ۰۹ / ۱۳۸۷

خلاصه: چو دشمن به ملکش زدی ترکتاز

نمی کرد کاری به غیر از نماز

متن زیر مصاحبه ای است که با سایت آینده نیوز ([ayandehnews.com](http://ayandehnews.com)) انجام شده است.

پس از حضور رهبر انقلاب در دانشگاه علم و صنعت و ایراد سخنرانی در جمع دانشجویان در این دانشگاه، بسیاری از رسانه ها و از جمله صداوسیما بر جمله ایشان که با یادآوری شکست دولت صفوی از لشگر محمود افغان همراه بود، تمرکز کردند.

آیت الله خامنه ای در این سخنان اظهار داشتند: «اگر روزی در میان مسئولان کشور مسئولان بی جرئت و ضعیفی همچون شاه سلطان حسین پیدا شوند، حتی اگر در میان مردم نیز شجاعت و آمادگی وجود داشته باشد، کار مملکت و جمهوری اسلامی تمام است؛ چرا که مسئولان ترسو و مقهور، ملتهای شجاع را نیز به ملتهای ضعیف تبدیل می کنند».

مصاحبه زیر در ارتباط با این سخن رهبری تهیه شده است.

آینده: اصولاً طرح این مسأله به لحاظ تاریخی چه اندازه اهمیت دارد؟

برای بنده توجه رهبری به این مسأله توجه جالبی است. ایشان در سخنرانی اخیر خویش روی نقاط قوت یک نظام و این که در چه شرایطی می تواند بماند تکیه و تأکید کردند. باید عرض کنم که ما متأسفانه نگاه ابن خلدونی به نظام و دولت خودمان نداریم. این نگاه، نشان می دهد که یک نظام حکومتی بر چه اساسی تأسیس می شود و از کجا آسیب می بیند و چه زمانی رو به زوال می رود. اگر یک نگاه بنیادی به این مسأله داشته باشیم می توانیم خطر را به موقع درک کنیم، یک نظام را آسیب شناسی کنیم و پیش از آن که مشکلات و آسیبها سبب سقوط نظام شود، به رفع و دفع آنها بپردازیم. به طور خاص طرح این بحث که دولت صفوی در این مقطع یعنی زمان شاه سلطان حسین صفوی در سال ۱۱۳۵ از بین رفت و این که عدم شجاعت این

سلطان چه اندازه در این سقوط نقش داشت، بحث جالبی است و می تواند مدخل خوبی برای بحث های اساسی ما در زمینه حفظ نظام برای آینده باشد. این بحث در سی سالگی جمهوری اسلامی بحث خوبی است و می تواند موضوع یک کنفرانس و همایش باشد. نظام ما پایه هایش بر چیست؟ عصیت ابن خلدونی اش کدام است و اگر آسیب به کجای آن وارد شد، ما باید سقوط آن را پیش بینی کنیم و با رعایت اصولی خاص جلوی آن را بگیریم؟ اینها و پرسشهایی از این قبیل می تواند کمک خوبی به شناخت درست و منطقی نظام به ما داشته باشد.

آینده: شاه سلطان حسین چه جور آدمی بود که چنین شهرتی در تاریخ ما پیدا کرده است؟

در تاریخ ما شاه سلطان حسین به عنوان مظهر بی عرضگی شناخته شده است. این چیزی است که شهرت دارد و در منابع گفته شده است. اصولاً خصلت بی عرضگی و رفتار غیر جدی چیزی است که با حکومت و ریاست به خصوص در بحرانها چندان سازگاری ندارد. این مسأله که روحیات شاه سلطان حسین متناسب با حکومت داری نبوده، مسأله ای است که منابع قدیمی هم آن را تأیید می کند. بنده منظومه ای از روزهای بعد از سقوط صفویه چاپ کردم که شاعر آن در باره ویژگی های شاه سلطان حسین می گوید:

چو او شاه در عرصه اقتدار

ندیده است شطرنجی روزگار

زبس بود راحم به هر نیک و بد

به نامرد هم حرف تندی نزد

عدو را نمی خواست غمگین کند

مبادا که بیچاره نفرین کند

نمودی اگر خصم ملکش خراب

همی کرد از غصه چشمی پر آب

چو دشمن به ملکش زدی ترکتاز

نمی کرد کاری به غیر از نماز

چو زهاد رغبت به دنیا نداشت

از آن بر خرابیش همت گماشت

کسی گر ز امرش تخلف نمود

به رویش ز فرط غضب تف نمود

این اشعار از هر جهت گویاست و البته مطالب آن منظومه در باره روحیات شاه بیش از این است. به هر حال شاه سلطان حسین آدمی با روحیه آرام و مهربان و بسیار رؤوف بود و جرأت و شجاعت کافی برای برخورد با افراد متخلف را نداشت. این وضعیت در شرایط عادی مشکلی ایجاد نمی کند اما هنگامی که مشکلات زیاد باشد، افراد متخلف و جاسوس زیاد باشند، دشمن خارجی نیرومند و قوی باشد، مشکل ایجاد می کند. بدشانسی شاه سلطان حسین این بود که در دوره ای حکومت سی ساله خود را طی کرد که دشمن خارجی زیاد شده بود و دستگاه اداری صفوی هم سالها بود که از درون پوسیده شده بود. اگر یک سیستم حکومتی قوی و قانونمند بوده و هرچیزی سرچایش باشد، حتی اگر پادشاه هم تا اندازه ای ضعیف باشد آن سیستم می تواند به حفظ نظام کمک کند. بارها در تاریخ ایران شاهد بوده ایم که یک وزیر نیرومند یک شاه را حتی اگر کودک بوده اداره کرده و کشور را به سلامت از پرتگاهها عبور داده است. همین که یک بچه چهارده ساله دولت صفوی را تأسیس کرد، به خاطر این بود که تشکیلات قزلباش قوی و نیرومند بود. همان طور که در اشعار بالا آمده باید عرض کنم که شاه سلطان حسین آدمی متدین و حتی فرهنگی بود، اما به دلیل تربیت خاص خود که شاهزادگان صفوی معمولاً همان تربیت خانگی و درباری به دور از برخورد با دشواری را داشتند، از همان ابتدا جرأت برخورد با مسائل دشوار را نداشت. شاه سلطان حسین به لحاظ شخصی فردی معتقد بود و در عمل نیز با علما روابط خوبی داشت.

آینده: آیا واقعا مصداق و دلیلی برای این ویژگیهای شاه سلطان حسین دارید؟

وی حامی علوم دینی و رایج زمان بود، اما به هر حال به لحاظ سیاسی از توانایی لازم برخوردار نبود. این ها دو مسأله جدا از یکدیگر است. شما ممکن است یک آدم فرهنگی فکور و حتی مخترع و طراح هم باشید اما از توانایی سیاسی و قدرت لازم برای یک رهبر برخوردار نباشید. در دوره همین پادشاه یعنی شاه سلطان حسین است که مدرسه چهارباغ ساخته می شود. این بزرگترین مدرسه دینی در این دوره بلکه یکی از زیباترین مدارس باقی مانده از آن روزگار است. مدارس زیادی در این دوره تأسیس شد. نباید ما از خدمات فرهنگی دولت صفوی حتی در این مقطع و با حمایت این پادشاه چشم پوشی کنیم. اما آن چیزی که درباره اداره مملکت روی آن تکیه می شود همین است که شاه سلطان حسین روحیه آرامی داشت. من البته کلمه

ترسو را به کار نمی برم. آنچه در منابع هست همان حالت رؤوفیت بیش از حد و عدم جرأت درونی و روحی در برخورد با افراد متخلف است.

آینده: در میان سلاطین صفویه شجاع ترین آنها کیست؟

به نظرم در بیان مصادیق شاهان شجاع در صفوی باید دو نمونه را یاد کرد. یک مورد پادشاه شجاعی که فقط شجاعت داشت، اما در مجموع از درایت کافی در همه ابعاد برخوردار نبود. این شخص شاه اسماعیل است که با شجاعت و با استفاده از سیستم خانقاهی، دولت صفوی را در سال ۹۰۷ پایه گذاری کرد و تا سال ۹۳۰ که درگذشت، آن را رهبری کرد. می دانیم که خانقاه اردبیل بعد از دویست سال به قدرت رسید و شاه اسماعیل چهره واقعا شجاعی بود. او توانست به کمک تشکیلات قزلباش و سران قبایل و طوایف دولت صفوی را تأسیس کند. اما این که عرض کردم این شاه از درایت کافی و همه جانبه برخوردار نبود به این جهت است که در جنگ با دولت عثمانی جانب احتیاط را پیش نگرفت. او فکر می کرد مثل جنگهای داخلی که بر دشمنانش غلبه کرد، در این نبرد هم پیروز می شود اما نشد. چرا؟ برای این که او چند کار اشتباه کرد. یکی این بود که وقتی شیبک خان رئیس ازبکان را کشت، سر او را برای سلیم عثمانی فرستاد. این سبب تحریک سلطان سلیم شد که خود را مدافع تسنن می دید. این بی احتیاطی است نه شجاعت. این مثل دشنام دادن به دشمن است که خشم او را بیشتر می کند و قدرتش را چند برابر. همین خشم بود که سبب حمله سلیم به ایران در سال ۹۲۰ شد.

اشتباه دیگر شاه اسماعیل که باز هم ناشی از شجاعت از نوع بی پروایی اما بی پشتوانه او و کنار نهادن درایت بود، همین بود که دولت عثمانی را به هیچ گرفت و با شمشیر به جنگ توپخانه عثمانی رفت. او فکر می کرد که در هر حال پیروز میدان است. این اطمینان پشتوانه می خواهد که نداشت و برای همین بود که متأسفانه شکست خورد و حتی همسرش هم در این جنگ به اسارت رفت. این جور آدمها وقتی شکست های فاحش می خورند، برای همیشه میدان را ترک می کنند. وقتی شاه اسماعیل در جنگ چالدران شکست خورد، برای ده سال بعد از آن که زنده بود (سال ۹۳۰) گوشه گیری کرد و دیگر به میدان نرفت و حتی می گویند به شرابخواری پناه برد.

آینده: شاه عباس چگونه؟

اما در دولت صفوی یک نمونه دیگر هم هست که او هم آدم شجاعی است، اما شجاع عاقل است. مقصودم شاه عباس صفوی است که از ۹۹۶ تا ۱۰۳۸ شاهی کرد. شاه عباس نیرومندترین پادشاه صفوی است که می تواند الگوی خوبی برای یک دولت محکم و استوار در کشور ما باشد. شجاعت او بود که سبب شد دشمنان

شرقی و غربی ایران عقب رانده شده و نه تنها سرزمین های اشغال شده بازپس گرفته شود بلکه دولت ایران چندان بزرگ شود که از هرات تا عمق آذربایجان بلکه بخش های زیادی از قفقاز زیر سایه این دولت درآید. همین شجاعت او و یارانش مانند امام قلی خان بود که سبب شکست پرتغالی ها شد. اما همزمان شاه عباس یک شجاع عاقل بود. این عقل را هم در سیاست های داخلی و هم خارجی اش دنبال می کرد. تقویت یک اقتصاد درست، برقراری رابطه تجاری گسترده در داخل و خارج و باز کردن فضای فکری داخل ایران نشان از روش عقلانی درست او در برخورد با مسائل دنیای جدید داشت. او که می دانست در آن شرایط نمی تواند مسلمان ایرانی را برای تجارت به اروپا بفرستد از ارمنی ها کمک گرفت و آنان را تقویت کرد و به کار تجارت واداشت.

به نظر من در میان شاهان صفوی تنها کسی که اهمیت مناسبات را در دنیای جدید که مسیر تازه ای را آغاز کرده بود دریافت، شاه عباس بود. او اصلاً آدم تنگ نظری نبود و اصفهان را به عنوان یک پایگاه و پایتخت برای جهان آن روز درآورد. اصفهان آن موقع مثل لندن حالیه بود. شاه عباس قدرت خود را داشت، حتی خارجی ها را به اصفهان راه می داد تا از مشاورت آنها استفاده کند اما این را از موضع قدرت دنبال می کرد. او همزمان بهترین عالمان را در دولت خود مشارکت داد، میرداماد و شیخ بهایی و شیخ لطف الله بهترین عالمان این دوره هستند که اطراف شاه عباس بودند. خودش آدم متدینی بود و ما صورت مسائل فقهی که از علما پرسیده بعضاً در اختیار داریم. مدارس فراوانی ساخت که یکی از آنها همین مدرسه ملاعبدالله در حاشیه میدان نقش جهان است. شاه عباس تمام میدان نقش جهان را وقف کرد و خودش هم از تجارت شخصی خودش ارتزاق می کرد و عنوان حلالیات را برای آن گذاشته بود. شاه عباس با تمام سران جهان معاصر خود مراوده داشت و نامه نگاری می کرد و با آنان لحن محبت آمیز داشت. حتی با نمایندگان ادیان و مذاهب مختلف می نشست و گفتگو می کرد. شاه عباس اولین پادشاهی است که فرق پروتستان و کاتولیک را دریافت و علمایی از این دو فرقه را نزد خود آورد و به مناظره با یکدیگر واداشت. شما اگر در سیره و منش او جستجو کنید، احساس خواهید کرد که در میان پادشاهان ایرانی بی نظیر است. شاه عباس به همزیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان اعتقاد داشت نه به گفتگوی ادیان به این معنا که بخواهد تأثیری بپذیرد. او اصفهان را محلی برای زندگی مسالمت آمیز ارمنی و مسلمان درآورده بود. اما خودش به شدت شیعه بود و کمترین تجاوز از آن را به صلاح نمی دانست. به جز اینها با شجاعت و قدرت، به حفظ امنیت کشورش می پرداخت و اجازه نمی داد کسی این امنیت را خدشه دار کند.

آینده: نمونه دیگری از پادشاهان شجاع سراغ ندارید؟

چرا، حالا که این را عرض کردم بهتر است او را نادرشاه هم که یک پادشاه شجاع است مقایسه کنم. این پادشاه هم نقاط قوت و ضعف دارد که البته در مقایسه با شاه عباس هم شرایطش متفاوت است و هم خودش. با این حال یک نکته مهم هست. اگر شاه فردی قوی و شجاع و دارای درایت کافی باشد، می تواند از کشور شکست خورده، یک کشور نیرومند بسازد. نادر این کار را کرد. البته او هم به اطرافیانش شک داشت و درست همان عیب شاه عباس را داشت و پسرش رضا قلی را کور کرد و آینده خودش را از بین برد. نادرشاه بیش از حد جسور و گستاخ بود. این دیگر شجاعت نیست یا اگر هم هست کافی نیست. همین گستاخی سبب شد تا جاننش را بر سر آن بگذارد که همه از آن آگاهند.

آینده: سقوط دولت صفوی از کجا آغاز شد؟ نقش عدم شجاعت شاه سلطان حسین در این شکست چه بود؟ از نظر داخلی تربیت بد شاهزادگان در دربار صفوی مهم ترین مشکل را درست کرد. این اشتباه را خود شاه عباس شروع کرد. او نسبت به فرزندان بدبین بود و ولی عهد خود صفی میرزا را نیز کشت. چون نسبت به او مشکوک بود. شاه عباس همه افراد نزدیک به خود را حذف کرد تا فقط خودش بماند. اما تصور نمی کرد که باید برای بعد از خود او هم کسی بماند. بالاخره او نوه اش را جانشین خودش کرد که همان شاه صفی است. از آن به بعد برای تردیدی که نسبت به شاهزادگان داشتند آنها را در داخل دربار و پنهان نگاه می داشتند تا قزلباشان از آنها سوء استفاده نکنند. این وضعیت ادامه یافت تا این که افرادی مانند شاه سلیمان و پسرش شاه سلطان حسین به قدرت رسیدند که تربیت سیاسی کافی نداشتند و چون در بچگی زندگی آرامی داشتند روحیاتشان هم آرام بود، همان طور که گفتم در وقت بالا گرفتن مشکلات کاری از دستشان بر نمی آمد. البته دولت صفوی مشکلات دیگری هم داشت. تحریک اقلیت های مذهبی یکی از مشکلات دولت صفوی بود که راه حلی برای آن نداشت و از قضا از همین نقطه هم آسیب دید. ارتش صفوی مشکل داشت و این مشکل هم از وقتی بود که قزلباشان کنار گذاشته شدند و یک ارتش جدیدی درست شد که انسجام کافی نداشت. البته قزلباشان هم مشکلاتی داشتند و از بس در قدرت مانده بودند و امتیازات را برای خود گرفته بودند، آن قدر قدرت داشتند که وقتی می خواستند، می توانستند مشکل برای دولت درست کنند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1049>

## یادداشتی در باره ادعای بی پایگی فهرست ابن ندیم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۰۹ / ۱۳۸۷

خلاصه: تصور پورپیرار بر آن است که مشتی از شعوبیه این کتاب را نوشته و بر دوش شخص موهومی به نام ابن ندیم گذاشته اند.

(این یادداشتی است که چند سال پیش برای یکی از درسها نوشتم، طبعاً در حکم یک مقاله پژوهشی نیست، اما شاید ارائه آن خالی از لطف نباشد - جعفریان).

در مقابل نگاه ایران گرایانه که در گذشته و حال تلاش می کند ایرانیان را محور فرهنگ و تمدن عالم و دست کم این منطقه قرار دهد، نگاه دیگری هست که می کوشد تا وجود هر نوع کتاب و نوشته ای را به زبان پهلوی انکار کند. طرفدار این نگرش در سالهای اخیر آقای پورپیرار، معتقد است که این قبیل ادعاها عمدتاً از طریق شعوبیه در قرن اول تا سوم و بعدها توسط مستشرقان یهودی و غربی و بیشتر به هدف ستایش از هخامنشیان به خاطر ارتباطشان با یهودیان فراهم آمده است.

در اینجا چند مطلب هست:

یکی این که ایرانی ها خط و کتابت و اصلاً فرهنگی نداشته اند و آنچه ابن ندیم در باب ترجمه متون فارسی به عربی در کتاب الفهرست گفته همه بی اساس و ساخته دست شعوبیه است.

نکته دوم و در کنار ادعای بالا این مدعاست که عربها فرهنگ نیرومندی داشته اند و این مطلب را در ادبیات آنان و به خصوص با توجه به قرآن می توان دریافت.

هر کدام از این دو ادعا می تواند در شکل افراطی و یا در شکل معتدل آن بر اساس مستندات تاریخی مورد بحث قرار گیرد.

در باره نقش شعوبیه باید جداگانه و در جای دیگری صحبت شود. شعوبیه ایرانیانی بودند که در قرن اول و دوم، به رغم آن که برخی عرب شده بودند، حس ایرانی خود را حفظ کرده و در آثار منظوم و منثور خود کوشیدند تا از ساسانیان تصویری شگفت با فرهنگی برتر نسبت به عربها بسازند. پدید آمدن حس نوستالژیک



در میان آنان چیزی است که می توان از دل میراث اندک برجای مانده از آنان ملاحظه کرد. اینان اغلب از عربها به عنوان یک قوم سوسمارخوار و جز آن بدگویی کرده و آنان را در برابر سلاطین ساسانی تحقیر می کردند. بخشی از اشعار اینان برجای مانده و به عنوان نمادی از میراث شعوبیه مورد استناد قرار گرفته است. خود فردوسی هم در بخش ایرانی و فارسی آن همین روحیه را دارد.

یکی از طرز فکریهایی که اخیراً روی آن تأکید شده بر آن است تا یکباره به انکار تمامی ادعاهای شگفتی که در باره بزرگ کردن ایران از زمان هخامنشیان تا قرون نخستین اسلامی باز می گردد پردازد و همه آن داستانها را که در قرن سوم توسط شعوبیه و در قرن اخیر مطرح شده به چالش بکشد.

ناصر پورپیرار در مجلدات کتاب تأملی در بنیان تاریخ ایران این موضع را دنبال کرده و تلاش می کند تا به بیان استدلال های طرح شده توسط ایرانگراها پرداخته و به رد آنها پردازد.

بخشی از این بحث در باره هخامنشیان است که تحت عنوان دوازده قرن سکوت می کوشد تا به انکار فضائلی که طی یک صد سال اخیر برای هخامنشیان از طریق مصادر غربی گفته شده است پردازد. وی در پی آن است تا نشان دهد ایران پیش از هخامنشی تمدنی درخشان داشته و هخامنشیان قومی متجاوز بوده اند که چیز گرانبهایی هم از خود نگذاشته اند. آنچه که در باره عظمت آنان گفته شده است بی اساس و بدون دلیل است و به لحاظ تاریخی معمولاً قابل اثبات نیست.

وی معتقد است که تاریخ هخامنشی که بیان شده برگگی از تاریخ یهود است. مبدأ این قوم مبهم است. جای نخستین آنان ناشناخته و هیچ گونه نشانی از آنان در فرهنگ تاریخی و بومی و اساطیری ایران نیست و آنچه هست صرفاً یونانی یا یهودی است و حتی تا آنجا پیش می رود که می نویسد: «به معنای درست، تاریخ هخامنشیان برگگی از تاریخ یهود است و اگر هخامنشیان را یکی از اسباط بدانیم سخنی به گراف نگفته ایم.» (دوازده قرن سکوت، ص ۱۸۱). در این نگاه کورش یک شخصیت محلی است که یهودیان او را به سلطنت برکشیدند و با استفاده از او به مطامع خود رسیدند. نفوذ یهودیان در دستگاه هخامنشی ها رها کردن یهودیان و بازسازی اورشلیم و مطالب دیگری که جایگاهی بلند برای کورش در تورات فراهم کرده نشانی بر این نگرش دانسته شده است.

اما آنچه که مربوط به ساسانیان و برآمدن اسلام است در مجلد دوم کتاب تأملی بر بنیان تاریخ ایران مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا هم هدف نشان دادن آن است که ساسانیان حقیر تر از آن بودند که فرهنگی داشته باشند. چنان که زبان پهلوی و خط آن هم کوچکتر از آن بوده است تا فرهنگی داشته باشد. به همین دلیل مرثیه سرایی ها برای دو قرن سکوت کاری عوامانه و بیهوده و بی مبناست. در یان باره بحثی در باره

زبان باستان و فارسی میانه و پهلوی جدید شده و تلاش شده است تا نشان دهد چیز قابل توجه و متن مکتوبی در این زبان ها که ارزش علمی داشته باشد به دست نیامده است.

آقای پورپیرار در عوض بر آن است تا نشان دهد در همین زمان فرهنگ عربی حتی در خود نجد بسیار نیرومند بوده است. همان طور که آثار فراوانی در یمن و مناطق شمالی عرب یافت شده که نشان از فرهنگ عمیق آنان دارد. در این بخش از کسانی مانند نویسنده همین سطور (جعفریان) که اصرار دارد نشان دهد که به صرف ادبیات قوی نمی توان یک تمدن گسترده در میان عرب باشد، انتقاد شده است (پلی بر گذشته ص ۶۳ - ۶۵). وی قرآن را به عنوان برترین نشانه امتیاز زبان عرب شاهی بر این مطلب گرفته است. (همان ص ۶۷)

این نگرشی است که عربها در دوره اخیر داشته اند و سعی کردند نشان دهند که حتی اگر معتقد باشیم اسلام به عرب سرفرازی داده اما عربها پیش از آن فرهنگی عریض و طویل داشته است. نمونه اش کتاب المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام از مرحوم جواد علی است.

آقای پورپیرار روی ضعف فارسی و این که کلمات آن در قرن پنجم در فرهنگ اسدی طوسی از یک هزار و صد کلمه تجاوز نمی کند تأکید می کند در حالی که در قیاس با زبان عربی با آن حجم گسترده باید ضعف فارسی را از این هم جدی تر دانست.

باید توجه داشت که این زمان اوج تمدن اسلامی است که رنگ عربی و زبانش عربی است و بنابراین نباید تعجب کرد که زبان عربی در اوج باشد و زبان فارسی به عنوان یک زبان محلی در حاشیه باشد.

به علاوه باید توجه داشت که این زبان چندان هم محلی نبوده است که مهاجران عرب بتوانند زبان عربی را یکسره حاکم کنند.

ظهور شعر فارسی و طی مسیر آن و برآمدنش حتی در همین دوره که اوج زبان عربی است نشان از قوت بالقوه آن دارد.

اما این که زبان فارسی یک زبان علمی نیست باید این مطلب را تا حدودی پذیرفت. گرچه هرچه جلوتر می آیم از نفوذ عربی کاسته شده و بر نفوذ زبان عربی و حتی بیان دانش و علم و هندسه در آن افزوده می شود.

حال توجه کنیم که در برابر یک چنین نقشی، اثر کسانی از ایرانگراها ظاهر می شود که همه آن فرهنگ اسلامی را پوچ دانسته و آنچه را هست میراث ایرانی می دانند. این نگرش را شجاع الدین شفا در کتابهایش ارائه داده است. وی نمونه یک افراطی نژاد پرستی است که می کوشد با استفاده از هر آنچه تا به حال در باره

دو قرن سکوت و ایران کهن و فرهنگ ساسانی و غیره گفته شده است به بزرگنمایی فرهنگ ایرانی و در برابر تحقیر فرهنگ عربی اسلامی پردازد.

اما یک چیز آقای پورپیرار را به افراط کشانده است. وی بحث را به شعوبیه می کشاند و نقشی عجیب و شگفت برای آنان قرار داده و به بزرگنمایی تأثیر آنان می پردازد. تا جایی که آنان را باعث و بانی جعل کتاب الفهرست و ساختن و برکشیدن چند هزار عنوان کتاب - واقعی یا غیر واقعی - می داند فقط به این هدف که نام چند ده کتاب پهلوی و ایرانی را در آنجا بیاورند تا همه را به اشتباه بیندازند. وی می نویسد:

«مرا خوف این گرفته بود که ابطال الفهرست بر سر این همه مؤلف و مترجم و کتاب که مرجع دانش حضور اسلام در شرق میانه شناخته شده چه خواهد آورد؟ اما این تسکینم می دهد که خبرگان کتاب ساز شعوبیه زیرکی خود را چنان استادانه انجام داده اند که از حجم حیرت آدمی فراتر است. آن ها قریب چند هزار کتاب درست و شناسا را با مؤلفینش هرچند دست و پا شکسته و نادرست ولی به حال فهرست کرده اند تا نام دهها کتاب ایرانی و کم تر از چند ده مؤلف شعوبی بی هویت دروغی ایرانی را در میان آن پنهان کنند». (ص ۱۵۸).

وی برای انکار اصلیت کتاب ابن ندیم، به بحث در باره شرح حال وی پرداخته و از این که در متون معاصر یا تا یکی دو قرن بعد از او یاد نشده برای تردید در اصل کتاب استدلال کرده است. روشی که نشانگر بی اطلاعی او از نوع نگاه به این اخبار و روش درست سنجی اخبار تاریخی این دوره است.

نتیجه گیری وی از این استدلال این است: «حقیقت این که تا امروز اطلاع ما در باره استحکام و صحت کتاب الفهرست در حد هیچ است و درست نمی دانیم چه میزان از فرموده های کتاب قابل پذیرش است». (همان ص ۱۶۴)

انکارهای وی نسبت به ابن ندیم و این که «تاریخ هیچ ابن ندیم شیعی صحاف را که ظاهرا از عهده کار بزرگ تدوین الفهرست برآمده نمی شناسد» آن هم با تمسک به استدلال های ضعیفی مانند این که ما فقط او را از طریق کتابش می شناسیم یا مورخان قرن ششم و بعد از آن از وی یاد کرده اند، تنها یک توجیه دارد. آقای پور پیرار برای آن که نتایج شگفت و عجیب خود را ثابت کند تلاش کرده است تا هرآنچه را که در مسیرش بوده انکار کند تا مبادا به آن نتیجه گیری های شگفت که کلیدش در انکار نوشته مکتوب در قرون نخست اسلامی است، لطمه بزند. وی می کوشد تا از اشتباهات جزئی ابن ندیم یا ارائه برخی از اندیشه های اسطوره ای مثلا در باب زبان فارسی و این که مثلا نخستین کسی که سخن به پارسی گفته کیومرث بوده (بنگرید: پلی بر گذشته، بخش اول: بررسی اسناد، ص ۱۸۲) در اصل این کتاب و اطلاعات کتابشناسانه انبوه آن که صدها

گواه خارجی بر صحت تک تک آنها وجود دارد تردید کند. این یعنی انکار یکی از بزرگترین آثار پدید آمده در تمدن اسلامی.

بدون تردید در این کتاب اغلاطی وجود دارد و به خصوص آنچه در باره تاریخ خط گفته به دلیل کار تازه و بدیعی که انجام داده و آمیخته بودنش با اوهام و اسطوره های رایج می تواند بی بنیاد باشد اما این ها و دهها مورد از این اغلاط به هیچ روی نمی تواند در کلیت این کتاب خدشه ای وارد کند. وی بر آن است که اطلاعات مغلوط ابن ندیم در باره سیزده نوع خط فارسی ما را بر سر این دو راهی قرار می دهد که یا اطلاعات مغلوط او را بپذیریم یا مجبور شویم تمامی آنچه را وی به عنوان خدای نامه و کتب پارسی قدیم گفته است دور بریزیم و آنچه از متون کهن پارسی برای ما می ماند همان چند کتیبه الکن خواهد بود (همان، ص ۲۱۰). بدین ترتیب پور پیرار نشان می دهد تنها چیزی که آزارش می دهد همین است که از پارسی متنی باقی بوده باشد. البته شاید بتواند از راه های دیگری در این امر تردید کرد، اما چه نیاز ما در اصل این کتاب مهم تردید روا داریم. کتابی که فهرست هزاران کتاب دیگری را آورده که اسامی و متون برخی از آنها را به راحتی در مصادر دیگر می یابیم.

تصور پور پیرار بر آن است که مشتی از شعوبیه این کتاب را نوشته و بر دوش شخص موهومی به نام ابن ندیم گذاشته اند و هدف اینان آن بوده است که مثلاً چند ده عنوان فارسی را در یک مجموعه چند هزار عنوانی بگنجانند.

یکی از ابزارهای اصلی پور پیرار برای انکار وجود هر گونه کتابی تا قرن سوم، تلاش های بیهوده او برای نشان دادن آن است که تمامی آنچه به اسم تاریخ از آن دوره هست، شفاهی است و کسی قادر به اثبات وجود متن مکتوب نیست. وی برای اثبات این نکته در کتاب پلی بر گذشته بخش دوم بررسی اسناد تلاش های بیهوده ای را دنبال کرده است. مسخره ترین نتیجه گیری ها در این بخش است آنجا که می نویسد: اگر طبری از هیچ کتابی نام نمی برد، بدان سبب است که تا زمان او جز تاریخ ابن قتیبه و یعقوبی کتاب دیگری نبوده است (همان، ص ۵۶). این در حالی است که صدها کتاب جزو مآخذ طبری بوده و کسانی که با سلسله سند آشنا هستند و چهره های اصلی را در تاریخ نویسی اسلامی می شناسند، به این قبیل مطالب بی پایه کمترین اعتنایی ندارند. وقتی مسعودی می گوید در کتاب الاخبار نوفلی فلان مطلب را دیده است در می یابیم که در اول قرن سه کتاب پرحجمی از علی بن محمد نوفلی بوده است که اخبار را به صورت مکتوب در آن آورده است. یا وقتی طبری از مدائنی نقل می کند با توجه و مقایسه آنچه از اسامی کتب وی در ابن ندیم آمده با مطالبی که در بخش های مختلف تاریخ طبری از او نقل شده صحت اسامی کتب وی را در ابن ندیم می

توانیم تأیید کنیم. پورپیرار نمی تواند بفهمد که وقتی ابوالفرج اصفهانی می گوید: حدثنی احمد بن عبیدالله بن عمار در واقع مشغول رو نویسی از کتاب المبیضه فی اخبار آل ابی طالب از ابن عمار است نه این که مشغول نقل یک روایت شفاهی است. ایشان کافی است مقایسه ای بین رجال نجاشی که در واقع فهرست کتابهاست با فهرست ابن ندیم در بخش نویسندگان شیعه داشته باشد تا درستی مطالب ابن ندیم را دریابد. یا بهتر است کتاب میراث مکتوب شیعه آقای مدرسی را ببیند و بفهمد که کلینی کتاب کافی را از روی صدها کتاب حدیثی تألیف کرده است که بسیاری از قرن دوم هجری بوده است.

به هر حال دنبال کردن مطالب این بخش از کتاب واقعا تلف کردن عمر است. مطالب ارائه شده که به عنوان استدلال در این بخش آمده کم ارزش ترین و پرت و پلاترین مطالبی است که در این باب تاریخ کتاب در قرن دوم و سوم می تواند گفته شود. بسیاری از این اندیشه های حتی ارزش مرور کردن هم ندارد. شاید از اینها بدتر مطالبی است که پورپیرار در باره انکار وجود تاریخی سلمان فارسی دارد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1050>

## مفاضله میان حسنین یا منازعه میان امامیه و زیدیه (همراه تحلیلی تازه در باره قیام امام حسین)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۷ / ۱۰ / ۱۳۸۷

خلاصه: نویسنده در تحلیل قیام امام حسین (ع) در مقایسه با صلح امام حسن (ع)، تلاش می کند براساس متون تاریخی معمول، یک تفسیر و تحلیل معقول تاریخی ارائه دهد.

(مروری بر کتاب تنبیه و سنی العین بتزیه الحسن و الحسین)

### آغاز بحث

کتاب تنبیه و سنی العین بتزیه الحسن و الحسین فی مفاخره بنی السبطین اثر سید محمد بن علی بن حیدر بن محمد بن نجم الدین عاملی موسوی از علمای جبل عاملی مقیم مکه است. تولد وی را در سال ۱۰۷۱ و درگذشت وی را ۱۱۳۹ نوشته اند. وی با به رغم عاملی بودن، و اقامت در مکه، با ایران هم ارتباط داشته و کتابی نیز در تفسیر آیات احکام قرآن به نام شاه سلطان حسین صفوی نوشته است.

در آن دوره، علمای شیعی فراوان در مکه و مدینه اقامت می کردند. نام بسیاری از اینان را در کتاب امل الامل شیخ حر عاملی و ریاض العلماء میرزا عبدالله افندی ملاحظه می کنیم.

این عالمان با سختی هایی نیز روبرو بودند که شرح برخی از آنها را نویسنده این سطور در مقالی مستقل در کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست در دوره صفوی آورده است.

زندگی این افراد در محیط حجاز سبب می شد تا مراودات فرهنگی و علمی آنان با برخی از علمای سنی برقرار باشد و به همین دلیل دایره دید آنان اندکی موسع تر از آن چیزی باشد که در میان علمای ایرانی این دوره دیده می شد. به طور خاص، می توان روی این نکته تأکید کرد که این قبیل عالمان، اگر حس کتابشناسانه داشتند و روی پژوهش های تطبیقی میان معارف شیعی و سنی حساس بودند، از منابع سنی موجود در مکه و مدینه استفاده می کردند. آن زمان مدارس و رباطهای بسیاری با کتابخانه های فراوان در این مراکز و همین طور خانه های عالمان وجود داشت. آثار زیادی نیز بین مکه و نقاط دیگر جهان اسلام در حال رفت و برگشت بود. طبعاً این امکان وجود داشت که عالمان شیعه ساکن حرم، بتوانند از مآخذ بیشتری در مقایسه با شیعیان ایرانی استفاده کنند.

این توضیحات را در مقدمه شرحی بر کتاب تنبیه و سنی العین تألیف یک عالم مقیم مکه در این دوره آوردم به هدف آن که نشان دهم دست کم به لحاظ منبع شناسی، این اثر در مقایسه با آثار مشابه تاریخی و شبه تاریخی صفوی در ایران، غنی تر و با استفاده از مآخذ بیشتری نوشته شده است. بدون شک آن مرادفات علمی به همان اندازه که در بعد منبع شناسی کمک می کرد، از لحاظ زاویه دید و همین طور نوع استدلال و پهنای نوشته هم تأثیر خود را می گذاشت. این اثر از این زاویه هم اهمیت دارد.

اما این کتاب اثری موضوع مشخصی که در چهارچوب موضوعات کلی جای گیرد ندارد. اثری است همزمان تاریخی، کلامی، ادبی و نسبی. موضوع خاص آن نقد دیدگاهی است که در کتاب عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب در باره ترجیح بنی الحسن بر بنی الحسین ارائه شده است.

جمال الدین احمد بن علی حسنی معروف به ابن عنبه (۷۴۸ - ۸۲۸) نویسنده عمده الطالب یک نسب شناس برجسته زیدی مذهب است که این اثرش، در حکم یک کتاب مرجع، با نثری روان، و دقتی درخور مورد استفاده غالب علاقمندان به نسب در شش قرن اخیر یعنی پس از تألیف کتاب بوده است. در باره این اثر، تحریرهای مختلف آن و حتی تحریر فارسی متفاوت آن که به نام الفصول الفخریه ((تصحیح محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ش)

چاپ شده، در جای خود مطالب کافی و وافی گفته شده است. کتاب عمده بارها و بارها در نجف، ایران، و عربستان سعودی (ریاض مکتبه التوبه) چاپ شده است. دست کم دو تشجیر از آن نیز انتشار یافته است: یکی با عنوان مشجر ابوجمیل (قم؛ ۱۳۸۶) و دیگری الراغب فی تشجیر عمده الطالب از سید علی ابوسعیده الموسوی (نجف و قم؛ ۱۴۲۷).

کتاب عمده با نگاه زیدی نوشته شده و به صورت پراکنده نگاه انتقادی به امامیه دارد. به طور کلی آیین زیدی متعلق به سادات حسنی و آیین امامیه متعلق به سادات حسینی دانسته شده است و هرچند این امر کلیت ندارد، اما تطبیق تاریخی آن به خصوص در قرون نخستین نزدیک به واقعیت است.

این گرایش در عمده الطالب وجود دارد و در برخی از موارد به صورت انتقاد از دیدگاه های تاریخی امامیه خود را نشان داده است. به علاوه، در چهارچوب یک مجادله ادبی که به طور معمول در نوشته های ادبی کهن در ادبیات عرب وجود دارد، مثلاً مفاضله مکه و مدینه، بصره و کوفه یا ... در اینجا هم نوعی مفاضله میان بنی الحسن و بنی الحسین مطرح شده است. از آنجایی که ابن عنبه خود حسنی و به لحاظ عقیده نیز زیدی مذهب است، این حس خویش را در عمده الطالب نشان داده است.

این مطلب درست چیزی است که مورد انتقاد نویسنده کتاب تنبیه و سنی العین بتنزیه الحسن و الحسین فی مفاخره بنی الحسین قرار گرفته و سبب شده است تا وی باب جدیدی را برای تحقیقات و تحلیل های تاریخی گشوده و این اثر را تألیف کند.

نویسنده

سید محمد بن علی بن حیدر عاملی موسوی از سادات جبل عامل، و از نویسندگان و ادیبانی است که در روزگار خود به اندازه کافی شهرت داشته و شرح حال کوتاهش در منابع آمده است. شیخ حر او را «فاضل، صالح، ادیب، و شاعر» خوانده و گفته است که وی در مکه سکونت دارد (امل الامل: ۱۶۰/۱).

فرزند این نویسنده اثری سترگ در باره دولت حسنی در مکه دارد که تاکنون به زیور طبع آراسته نشده و ضمن آن شرح حالی از پدرش را آورده است. این اثر مفصل با نام تنضید العقود السنیة بتمهید الدولة الحسینیة نام دارد که دکتر عمار نصار از مورخان معاصر عراقی در حال نشر آن است. بخشی را که نویسنده در این اثر در باره پدرش آورده است، آقای رجایی در مقدمه تنبیه و سنی العین (ص ۴-۵) درج کرده است. بخشی از این مطالب انتخابی از نوشته های ادبی پدر اوست که از آن جمله نامه ای از وی به سید علی خان نویسنده سلافة العصر است که در سال ۱۱۱۴ در طائف آن را نوشته است. همچنین شرحی از مؤلفات وی به دست داده و بنابراین بهترین مطالب در باره نویسنده همانهاست که در تنضید العقود السنیة آمده است.

سید عباس مکی، فرزند برادر مؤلف نیز شرح حال وی آورده است. (نزهة الجلیس: ۱۴۰/۱) تأکید هر دو نویسنده، روی جنبه ادبی مؤلف و نثر و نظم اوست. شرح حال دیگری برای وی توسط شیخ عبدالله سماهیجی (الاجازة الکبیرة: ۱۰۱) آمده و او نیز تخصص وی را در عربیه و کلام و نجوم و فلک ستوده است. سید عبدالله جزائری هم شرح حالی از وی آورده است. (الاجازة الکبیرة جزائری: ۸۶ - ۹۸) جمع بندی این شرح حال ها را با نکاتی تازه شیخ یوسف بحرانی به دست داده است. (لؤلؤة البحرین: ۱۰۳ - ۱۰۵)

محتوای کتاب

گفتیم که هدف اصلی مؤلف انتقاد از ابن عنبه به خاطر موضع او در ترجیح بنی الحسن بر بنی الحسین است، نکته ای که منجر به انتقاد از برخی از چهره های موجه نیز شده است. به هر حال، در انساب عرب، وقتی یک انشعاب ایجاد می شد، به تدریج این دو طایفه رودرروی یکدیگر قرار می گرفتند، گرچه در برابر دیگران متحد بودند. این قاعده بعد از اسلام نیز ادامه داشت. نزاع میان عباسیان و علویان یک نمونه آن بود؛ چنان که نزاع میان حسنی ها و حسینی ها نیز بالطبع وجود داشت، هرچند کمتر و کم رنگ تر بود.



آنچه مؤلف ما در این نقد مورد توجه قرار داده، دقیقاً همین نکته است، اما متأسفانه به دلیل آن که نسخه چاپی از ابتدا افتادگی دارد، نمی توان دقیقاً مقصود مؤلف را از نگارش این اثر به دست آورد. از آغاز کتاب روشن است که بیش از یک مقدمه کوتاه افتاده و اساساً نمی توان حدس زد که چه مقدار از آغاز افتادگی دارد. نسخه چاپی صرفاً بر اساس یک نسخه موجود در کتابخانه آیت الله مرعشی چاپ شده است. هرچند بر اساس یادداشت مرحوم مرعشی گفته شده است که وی آن را از روی نسخه ای که در خانه یکی از اعلام نجف بوده استکتاب کرده و سپس با نسخه ای دیگر که نزد میرزا محمد طهرانی بوده مقابله کرده است. با این حال بر اساس آنچه فرزند مؤلف در تنضید گفته است، اصل کتاب بر پایه سخنی از ابن عنبه بوده است که ضمن آن بنی الحسن را بر بنی الحسین ترجیح داده است (مقدمه تنبیه: ۱۹). داستان این ترجیح از خبر مربوط به ازدواج امام حسین (ع) با شهربانو آغاز می شود. ابن عنبه با توجه به اخبار رسیده در باره شهربانو و انکار آن، مسأله را از روی انگیزه مذهبی زیدی و امامی بررسی تحلیل کرده و بر آن است که امامیه این مسأله را با انگیزه ترجیح بنی الحسین بر بنی الحسن مطرح کرده اند. وی با اشاره به این که این مطلب مورد انکار بسیاری از نسب شناسان و مورخان قرار گرفته عبارتی را نقل می کند که دقیقاً همان عبارت موضوع اصلی این کتاب است. عبارت ابن عنبه این است:

خداوند علی بن الحسین را که زاده رسول خداست، از این که بر اساس آنچه در تواریخ آمده است، مولود از غیر عقد باشد (یعنی ملک یمین) بی نیاز کرده است. عرب برای عجم فضیلتی را نمی پذیرد حتی اگر آنان ملوک باشند. اگر قرار بود پادشاهی را فضیلت بدانند باید عجم را بر عرب ترجیح می دادند، چنان که قحطان را بر عدنان. اما این مسأله ای قابل اعتنا برای آنان نیست. اما برخی از عوام و شماری از بنی الحسین این نسبت را مورد توجه قرار داده اند و گفته اند که علی بن الحسین بین نبوت و پادشاهی جمع کرده است. به عقیده من این طور نیست، حتی اگر آن مطلب ثابت باشد. به علاوه که فاطمه بنت الحسین مادر اولاد حسن مثنی است و گفته شده که مادر او و علی بن الحسین یکی است. بنابراین اگر ولادت کسری فضیلتی باشد این برای اولاد حسن نیز هست. به علاوه امام حسن، امام برادرش حسین نیز بوده در حالی که امام حسین، امام برادرش حسن نبوده است. این فضیلتی است که بنی الحسن مطرح می کنند اگر با این سخن امامیه در باره ولادت از کسری یا چیزهای دیگری که آنان ساخته اند، مواجه شوند. (عمده الطالب: ۲۳۵)

این مطلب سبب شده است تا مؤلف در نخستین بخش کتاب خود در باره اصل خبر ازدواج امام حسین (ع) با شهربانو گزارشی را ارائه کرده و سپس به سراغ سایر استدلالهای مؤلف در باره عرب و عجم و ملوکیت برود. اما مهم آن است که دقیقاً به زاویه دید او در طرح این قضیه توجه داشته و می نویسد: و يظهر من لوائح تصنیفه انه كان من الشيعة الزيدية لا الامامية (ص ۴۷).

مؤلف ما به مناسبت آن که یکی از استدلالهای اصلی ابن عنبه چنین است که عرب، پادشاهی را فضیلت نمی‌شمرد، نادرستی آن را با ذکر برخی از نمونه‌ها برشمرده و رفتن به دنبال سلطنت را یک فضیلت دانسته است. به همین مناسبت شروع به نقل روایاتی در فضیلت سلطان از منابع مختلف کرده است. وی مصداق این روایت را نه تنها سلطان عادل متقی بلکه سلطان غیر اسلام را نیز از مصداق آن روایات دانسته احترام به وی را لازم می‌شمرد. جالب است بدانیم که خود وی اشعاری در ستایش سلطان مراد عثمانی دارد.

نکته دیگر در کلام ابن عنبه آن است که گوید برخی از عوام بحث از اجتماع نبوت و ملک در علی بن الحسین (ع) کرده‌اند. مؤلف ما در اینجا نیز به پاسخگویی برخاسته و می‌گوید: ما اصراری در این باره از سوی بنی الحسین ندیده‌ایم. تنها اشارتی که در متون کهن آمده همان وصف «ابن الخیرتین» برای امام سجاد است که در ربیع‌الابرار (۳۳۴/۱) زمخشری آمده است (ص ۶۵).

وی می‌گوید که بنی الحسین مفاخر زیادی دارند و او تمامی آنها را در ابیاتی که سروده در حاشیه عمده الطالب نسخه خود درج کرده است. او البته در مقام مقایسه امام حسن و امام حسین نیست. چون طرح این بحث را در مقایسه آنان، ناروا می‌داند

سخن بعدی ابن عنبه این است که این مطلب یعنی شرافت یاد شده، حتی اگر درست باشد، چیزی نیست «لیس ذلک بشیء». اما مؤلف ما اصرار دارد که چرا چیزی نیست؟ همین لقب «شریف» که اکنون به شرفا به کار می‌رود، نشانگر آن است که ملک و پادشاهی فخری است و عرب هم به آن افتخار دارد و در هر زمان برای همه از حسنی و حسینی مطرح بوده است. کسی که مادرش از یک خاندان سلطنتی باشد، بر کسی که پدرش اهل بازار یا صعلوک باشد برتری دارد. شگفت آن که در اینجا به این نکته اشاره دارد که بنی الحسین، نه تنها به ولادت خود از یزدجرد یاد می‌کند که به ولادت خود از ابوبکر هم که خلیفه اول بوده یاد کرده‌اند. سپس شعر شریف رضی را به عنوان شاهد آورده است (ص ۶۶). این اشاره به ام فروه مادر امام صادق (ع) دختر قاسم بن محمد بن ابی بکر است.

در اینجا به سراغ نکته بعدی ابن عنبه می‌رود. او گفته بود: اگر این امر فضیلت باشد، برای بنی الحسن هم هست؛ زیرا فاطمه بنت الحسین که گفته می‌شود با علی بن الحسین از یک مادر بوده‌اند، مادر اولاد حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) است. نویسنده ما می‌گوید: اکنون روشن شد که او نیز اصرار دارد تا اولاد حسن (ع) هم داخل در ولادت از کسری نماید. مگر همو نبود که می‌گفت این چه فضیلتی است که بگوییم از ولادت مجوس به غیر عقد نصیب بنی الحسین شده است؟

اما آخرین مطلب ابن عنبه، به گونه ای است که بحث مفاضله را به سوی امام حسن و امام حسین برده و گفت که حسن امام برادرش حسین بوده اما عکس آن نبوده است. مؤلف ما که یک شیعه امامی است و حد امامت را بسیار والا می داند می گوید: این مطالب در باره اولاد حسن و حسین رواست اما طرح آن، در باره خود آن دو بزرگوار، چه از سوی زیدی یا امامی، جسارت است. وی می نویسد: من تاکنون ندیده‌ام که کسی بحث از مفاضله را به سراغ حسنین ببرد، نه از شیعه زیدی و نه امامی؛ و ظاهر آن است که نویسنده عمده، از زیدی است. معتزله نیز چنین نکرده‌اند که با زیدیه از یک مذهب‌اند. چنان که اهل سنت و جماعت نیز چنین مفاضله ای را روا ندانسته‌اند.

مؤلف ما در اینجا که به شرح آخرین نکته ابن عنبه می‌رسد وارد بحث تازه‌ای می شود که اشاره به سخنی از ابن ابی الحدید در مقایسه میان رفتار امام حسن و امام حسین (ع) در قیام و عدم قیام است. ابن ابی الحدید می‌گوید که امام حسین به دلیل قیامش ولو بدون یاور، سبب شد تا قدرش نزد مردم بالا رفته و کسانی او را بر امام حسن ترجیح دهند. سپس خودش می‌افزاید: از نظر ما هر دو مساوی هستند. زیرا یکی به آیه «الا ان تتقوا منهم تقاه» عمل کرده و دیگری به «اعزاز دین» پرداخته است (ص ۷۰) (شرح نهج البلاغه: ۶۵/۱۶). مؤلف ما با اشاره به سخن ابن ابی الحدید اشاره به آن دارد که بسا کسانی، اگر مفاضله ای باشد، حسین را بر برادرش ترجیح دهند. حتی بعد از نقل استدلال ابن ابی الحدید در مساوات آن را مورد انتقاد هم قرار می‌دهد.

نویسنده ما این نکته ابن عنبه را که گفته بود امام حسن، امام برادرش حسین بوده نه به عکس، با استفاده از مطلبی از البحر الزخار در باره یکی از امامان زیدی و برادرش، چنین توجیه می کند که تقدم زمانی امامت امام حسن (ع) دلیل بر فضل نیست. (ص ۷۱). طبعاً در اینجا بحث های دیگری هم مطرح شده که به صرف این که در مباحث کلامی داخل شیعه تازه است، اهمیت دارد و برای تفصیل باید اصل کتاب را مطالعه کرد.

مؤلف از این که ابن عنبه در آخرین عبارتش جمله «مما تقوله الامامیه» را آورده ناراحت شده و به مناسبت مقایسه ای میان دیدگاه های امامیه و زیدیه در باره حسنین (ع) آورده است. به نظر وی امامیه با توجه به دیدگاه خود در باره عصمت هر دو امام، از اصل در پی مفاضله میان آنها نبوده است.

در اینجا به مناسبت ستایشی از شیعیان نخستین دارد که در برخورد با صحابه و عترت روشی معتدل دارند. افرادی که انتخاب می‌کند، مانند عبدالرزاق بن همام، از شیعیانی هستند که میانه رو بوده و بیشتر متشیع‌اند تا شیعه. وی در باره آنان عباراتی را از ذهبی، ابن عبدالبر در استیعاب و منابع دیگر نقل می کند و می گوشتد تا

نشان دهد که مواضع آنان تا چه اندازه عاقلانه و معتدل است. وی فهرستی نسبتاً مفصل از این قبیل شیعیان که در میان صحابه و تابعین هستند، به دست داده است. (ص ۸۵ - ۹۵).

اما برای تأیید عقیده خود که به زیدیه نشان دهد که امامیه کمترین مفاضله ای میان حسنین نداشته و به هیچ صورتی امام حسن (ع) را کمتر از امام حسین نمی دانند به بیان مطالبی که سید مرتضی در تنزیه الانبیاء و الائمه در باره امام مجتبی آورده پرداخته است. پیش از آن شرح حالی کوتاه از سید مرتضی با استفاده از خود کتاب عمده الطالب به دست داده است.

فصل بعدی کتاب او به همین مناسبت، اثبات امامت امام مجتبی (ع) است که طی صفحات طولانی با استفاده از مآخذ تاریخی و غیره، در این باره بحث می کند. همین طور بحثی طولانی در باره عصمت امام حسن علیه السلام آورده است (ص ۹۹ - ۱۲۰). علت صلح امام حسن با معاویه در ادامه آمده و در اینجا نیز مقایسه ای میان آنچه سید مرتضی در التنزیه آورده با مطالب تاریخ الاسلام ذهبی انجام داده است. تکیه عمده وی روی نقاط ضعف سپاه امام و مردم عراق است (۱۲۱ - ۱۴۶).

#### علت قیام امام حسین (ع)

بحث بعدی وی در باره قیام امام حسین و علت این قیام است. اشاره شد که اصل این بحث به خاطر نکته ای بود که ابن ابی الحدید گفته بود و آن این که هر دو امام یآوری نداشتند. یکی قیام کرد و دیگری نکرد. مؤلف ما که قائل به عصمت است در بخش قبل کوشید تا علت صلح را نشان دهد. در این بحث که آن هم طولانی است علت قیام امام حسین را شرح می دهد. وی بحث را با عبارات سید مرتضی در «تنزیه الانبیاء و الائمه» در باره علت قیام امام حسین آغاز می کند و سپس می کوشد با استفاده از مآخذ تاریخی، دیدگاه خود را اثبات کند.

عمده منبع این بخش به لحاظ دیدگاهی، نظرات سید مرتضی و به لحاظ تاریخی مطالبی است که ذهبی یا ابن حجر در باره وقایعی که منجر به قیام کربلا شد آورده اند. در لابلای این مباحث می توان دیدگاه های تازه ای را که متفاوت با برخی از نگاه های رایج در این زمینه در ایران صفوی بود ملاحظه کرد. به خصوص از زاویه تمسک به منابع عمومی تاریخی و نگاه معتدل نویسنده، این بحث می تواند دیدگاه جالبی را در باره واقعه عاشورا به دست دهد. وی برای قانع کردن مخالفان، از قیام حره و قیام عبدالله بن زبیر و این که شورش علیه یزید جایز بوده استفاده کرده و بدین ترتیب دیدگاه ابن عربی مالکی ناصبی را که گفته بود که امام حسین با شمشیر جدش کشته شد، نقد کرده است (۱۴۸ - ۱۵۳).

وی تأکید دارد که حرکت امام حسین به کوفه، از زاویه دید اهل عقل و دین، کاملاً توجیه شده بوده و اساس آن روی مکاتباتی بود که در این باره صورت گرفته بود. شرح وی در این زمینه کاملاً ستودنی و تازه است. به وی در کار سیاست این امر طبیعی است که فردی بر اساس قرائن و شواهدی که خود می شناسد تصمیمی اتخاذ کند، در حالی که دیگران برخی از آن مصلحت ها را در نمی یابند یا آن شواهد و قرائن را نمی شناسند. برای امام حسین همین کافی است که در رفتن به کوفه، با اتکای به نامه های نوشته شده به این ظن غالب رسید که با این اقدام می تواند منکر را از بین ببرد و استیلای بر امر امامت پیدا کند (ص ۱۶۲). تازه در میان مؤمنین برخی در مقایسه با دیگران برای انجام کارهای خوب جدی تر هستند. وی غالب این مطالب را در شرح دیدگاه های سید مرتضی بیان می کند.

تحلیل وی از کوفیان و تفاوت گذاشتن میان گروه های مختلف موجود در این شهر نیز با زبان عالمانه ای بیان شده است (ص ۱۸۱ - ۱۸۲). آنچه در این تحلیل ها تازگی دارد همین است که به نظر وی تمامی شواهد موجود در تاریخ نشانگر انتخاب درست امام حسین (ع) از دیدگاه یک فرد عاقل و آشنای به حرفه سیاست و خطر کردن است. وی دانش ماوراء را در این تصمیم گیری مداخل نمی دهد و عبارتش را با تعبیر «فالحسین علیه السلام لما غلب علی ظنه» آغاز کرده و درک او را از این که مردم متابعت از من خواهند کرد و خواهم توانست بر امور فائق شوم ملاک قیام امام حسین قرار داده است. وی شواهد دیگری را هم نقل کرده و باز هم تأکید می کند که: و هذا ایضا من دلائل صدق ذلک الظن. (ص ۱۸۳).

وی در ادامه با اشاره دولت فاطمی ها در مصر، صاحب الزنج، زیدیه طبرستان و حتی دولت عباسی تأکید می کند که آنان هم در شروع کار روی همین «ظن و گمان» به پیروزی کار خود را آغاز کردند. «هل نشأت تلک الدول و أمثالها الا من غلبه الظن» (ص ۱۸۵). وی حتی اصل اسلام و پیروزی و مشکلات سر راه را نیز بر اساس همین تحلیل ارزیابی می کند.

این بحث ادامه می یابد تا آن که وی در نقل عبارات سید مرتضی به بحث تهلکه می رسد و این که امام حسین با اقدام بر قیام مصداق آیه و لاتلقوا بایدیکم الی التهلهکة نیست. این بحث تا صفحه ۲۰۶ ادامه دارد.

فضائل اهل بیت و تاریخ برخی از سادات

از اینجا به بعد مروری بر فضائل اهل بیت (ع) و یاد برخی از اعلام آنان از جمله امامان اثناعشر (ع) است. این بخش این کتاب، بیش از همه منقول از الصواعق المحرقة و افزوده هایی است که مؤلف از منابع دیگر در این زمینه دارد. منهای آنچه که از مآخذ مشهور در این باره نقل کرده است، و یکی از آنها ارشاد شیخ مفید است، گهگاه اشاراتی به شخصیت های معروف علوی و تاریخ زندگی آنان دارد که باید آنها را مطالب تازه

این بخش دانست. برای مثال فهرستی از برجستگان خاندان بنی الحسن را به دست می دهد (۲۲۱ - ۲۲۵). اینجا و در موارد دیگر مرتب بر تفاوت باور شیعه زیدی و امامی تأکید دارد.

امیرانی از نسل امام حسین (ع)

پس از اشارت کوتاهی که به امیرانی از نسل سادات حسنی دارد، در ادامه به معرفی شخصیت هایی از بنی الحسین می پردازد. قسم اول آنان که به شهادت رسیده‌اند و سپس شخصیت هایی از بنی الحسین که دولتی به دست آورده‌اند. مأخذ این بخش‌ها عمده الطالب، البحر الزخار و آثار دیگر است.

یکی از آنها جعفر الحجه یعنی جعفر بن عبیدالله اعرج بن حسین اصغر بن علی بن الحسین علیه السلام است که در نیشابور بود و اولاد او دولتی در بلخ داشتند. این مطالب از عمده الطالب است؛ اما بلافاصله پس از آن از دولت بنی الحسین در مدینه یاد می کند و وصفی و شرحی از آنان به دست می دهد که تازگی دارد (ص ۲۳۳ - ۲۳۴).

نسلی از امیران و حاکمان از طریق عمر الاشرف بن علی بن الحسین هستند که از ملوک مازندران هستند. البته مأخذ نویسنده کتاب النفعه العنبریه است که اطلاعات نسب شناسانه آن بسیار مغلوط است. این مسأله را هم مؤلف و هم مصحح که خود کتاب النفعه را چاپ کرده، مکرر بیان کرده اند.

از دیگر دولتهای بنی الحسین، یکی هم همین دولت صفوی است که به قول وی دیرزمانی است که از سال ۹۰۶ به این سمت با تصرف بلاد مختلف این دولت را تشکیل دادند. (۲۳۵).

از دیگر دولتهای بنی الحسین، دولت مشعشی است. منبع همان النفعه و باز یادآوری این نکته است که نویسنده آن کتاب دچار خبط شده و مؤلف ما می گوید که این خبطها را در حواشی که خود بر کتاب عمده الطالب نوشته آورده است. (ص ۲۳۶). وی سپس خود از ملوک مشعشی یاد کرده و می افزاید که در زمان ما ملوک آن ناحیه تحت سلطه ملوک عجم یعنی سادات صفوی هستند. وی این خبر را از قول سیدعلی خان که در مکه از وی شنیده، نقل کرده است (ص ۲۳۶).

سپس با نقل عبارتی از النفعه، فصلی در باره برخی از ملوک هند که به زعم او از سادات بوده‌اند آورده و سپس توضیحاتی بر آن افزوده است.

از دیگر امرای حسینی در عالم اسلام، دولت فاطمیان مصر و مغرب است. در این باره مطالبی به نقل از خطط مصر مقریزی که نام دقیق آن یعنی المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الاثار را آورده نقل کرده است.

جالب است که در پایان این بخش، اشاره به ملوک باطنی از بنی الحسین دارد. آنان که پیش از این گفت ملوک ظاهر بودند، اما بسیاری از برجستگان از سادات از ملوک باطن هستند. (ص ۲۴۰ - ۲۴۳).

از اینجا به بعد، ذیل عنوان «فی تراجم الصدر الاول من بنی السبطين» ابتدا به بیان شرح حال هشت امام شیعه از امام چهارم تا یازدهم پرداخته و در ادامه شرح حال زید و یحیی و شماری دیگر را آورده است. منبع وی در این بخش، الصواعق المحرقة است که او نیز مطالبش را از چند کتاب مانند الفصول المهمه، مطالب السؤل، تذکره الخواص گرفته است. وی می گوید که من مطالب همو را با افزون برخی از نکات آورده ام. پس از آن هم با استفاده از همان کتاب مطالبی که وی در باره زید و اسحاق بن جعفر الصادق دارد، بر آن خواهم افزود. مطالب افزوده خود او ذیل شرح حال هر شخصیت، با کلمه «اقولی» آغاز می شود. در مجموع می توان گفت که شرح حال خوبی از این هشت امام را بر اساس کتاب صواعق و منابع دیگر در این بخش (صص ۲۴۳ - ۳۰۷) آورده است.

منبع شناسی مؤلف

یکی از ویژگی این اثر بهره گیری مؤلف از کتابها و رساله‌هایی است که تنها به دلیل زندگی وی در مکه و دسترسی او به آثار موجود در آنجا، به آنها دستیابی داشته است. این کتابها به طور معمول در اختیار علمای ایران نبوده است.

برخی از این آثار عبارتند از:

الطراز المنقوش فی محاسن الحبوش / ابوالمعالی علاءالدین محمد بن عبدالباقی بخاری مکی خطیب مدینه (تألیف ۹۹۱).

تاریخ الاسلام ذهبی (در جای جای کتاب از آن استفاده شده و روشن است که بخشی از کتاب در اختیار وی بوده است).

المغانم المطابه فی معالم طابه (از آن با نام تاریخ المدینه فیروزآبادی یاد کرده و مصحح هم در پاورقی نوشته که آن را نیافته است).

اتحاف مولانا الشریف حسن بتاریخ خلفاء الزمن و ولاته و ملوکه السالکین احسن سنن / سید محمد بن حسین سمرقندی

وسيله المآل في عد مناقب الال / شيخ احمد بن الفضل باكثر (م ١٠٤٧). (از اين كتاب فراوان نقل کرده است).

شرح نهج البلاغه / ابن ابى الحديد

تاريخ بغداد

مستدرک حاکم نیشابوری

دلایل النبوه بیهقی

رساله فی السلطان / جلال الدین سیوطی (به احتمال موارد قبلی از این رساله گرفته شده است).

الجامع الكبير / جلال الدين السيوطی

التمثل و المحاضرة بالابيات المفردة النادرة / قطب الدين النهروالی.

شرح التجريد

الشفاء / قاضی عیاض

وفیات الاعیان / ابن خلکان

الریحانه / شهاب الدین الخفاجی (شرح حال شیخ بهایی را از این کتاب نقل کرده و اشعاری از او آورده است).

الاستیعاب / ابن عبدالبر

صواعق المحرقه / ابن حجر الهیتمی

شرح الهمزیه / ابن حجر الهیتمی

الاغانی / ابوالفرج اصفهانی

جواهر العقدين / سید علی سمهودی

سمط النجوم العوالی / عبدالملک العصامی

ریاض النضره / محب الدین طبری



النفحة العنبريه / ابوفضيل محمد بن ابى الفتوح الشهير بصدرالعالم (چاپ شده توسط سيد مهدى رجائى در سال ۱۴۱۹).

الفصول المهمه / ابوالحسن على السفاقسى مكى مالكى

الفتاوى الحديثيه / ابن حجر الهيتمى

نهاية الارب / قلقشندى

الاعلام بأعلام البلد الحرام / قطب الدين النهروالى (اطلاعاتى در باره برآمدن صفويه از آن نقل کرده است).

المواعظ و الاعتبار فى ذكر الخطط و الاثار / تقى الدين احمد بن على بن عبدالقادر مقريزى

### نتیجه گیری

یکی از اصول تفاوت بینش میان زیدیه و امامیه، نگاهی است که امامیه بر اساس نظریه عصمت به امامان خود دارد و بر این اساس، قالب خاصی را برای گزارش های تاریخی و هم تحلیلها ارائه می دهد. این در حالی است که زیدیه به رغم احترامی که برای حسنین قائل هستند، در این باره، نگره متفاوتی دارند. علاوه بر این، جریان زیدیه، بعدها بیشتر در نسل امام حسن بود نه امام حسین(ع). این امر سبب شد تا بحث های اندکی در زمینه مفاضله میان این دو برادر پیش آید که از نظر شیعه امامی، غیر معتبر و برخلاف دیدگاه رسمی آنان در باب عصمت بود. با این همه، نویسنده ما در تحلیل قیام امام حسین در مقایسه با صلح امام حسن، تلاش می کند براساس متون تاریخی معمول، یک تفسیر و تحلیل معقول تاریخی ارائه دهد. این بخش از کتاب «تنبيه وسنى العين» یکی از بهترین بخش های این کتاب است. به طور کلی در دایره ارتباط علم کلام و تاریخ، در حوزه فکری شیعه، می توان شاخه کوچکی را هم در چهارچوب معتقدات زیدی و امامی و مناسبات آنان در نظر داشت. هرچند ابعاد آن به خصوص به لحاظ تاریخی، بسیار گسترده تر و پردامنه تر از آن چیزی است که در اینجا آورده ایم.

منابع مقاله:

تنبيه وسنى العين بتنزيه الحسن و الحسين (ع)، السيد محمد بن على بن حيدر جيل عاملی، تصحيح سيد مهدى رجائى، قم، مرعشى، ۱۴۲۹ق.

امل الامل، محمد بن الحسن الحر عاملى، تصحيح السيد احمد الحسينى، بغداد، مكتبة الاندلس، ١٣٨٥ق

نزهة الجليس و منية الاديب الانيس، السيد عباس بن على بن نورالدين، النجف، مكتبة الحيدريه، ١٣٧٥ق

شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد، تصحيح محمد ابرالفضل ابراهيم، قاهره، ١٣٩٢ق.

الاجازه الكبيره سماهيجى

الاجازه الكبيره، السيد عبدالله الموسوى الجزائرى التستري، تصحيح محمد السامى الحائرى، قم، مرعشى،

١٤١٤ق.

عمده الطالب فى انساب آل ابى طالب، ابن عنبه، تصحيح سيد مهدي رجاى، قم، كتابخانه مرعشى، ١٣٨٣ش

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1054>

## پاسخ چند پرسش در باره نهضت عاشورا

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۱ / ۱۰ / ۱۳۸۷

خلاصه: تاریخ همانند فقه و هر رشته علمی دیگر یک روش اجتهادی دارد. شما باید میان روایات مختلف با روش علمی - اجتهادی یک روایت را که نزدیک تر به واقع می دانید، برگزینید.

متن زیر در پاسخ به پرسشهای دوستی در باره کتاب «تأملی در نهضت عاشورا» است:

۱- در بخش دوم کتاب - زمینه های قیام کربلا- عواملی همچون «تحریفات در عقاید» و «منحرف کردن عامه مردم توسط امویان» به عنوان اصلی ترین زمینه های قیام کربلا معرفی شده است. با توجه به اینکه این عوامل، قبل و بعد از قیام عاشورا نیز در جامعه عرب آن زمان وجود داشته است؛ آیا می توان گفت، لزوما این موارد زمینه ساز قیام کربلا بوده است؟ به عبارت دیگر بین حادثه عاشورا و عوامل مذکور چه رابطه علی وجود دارد؟ اگر ما حادثه کربلا را حرکتی برخلاف مسیر طبیعی اسلام و سیاست اسلامی بدانیم باید برای آن عللی را جستجو کنیم. در این زمینه می بایست به علل فکری و سیاسی و شاید اخلاقی پرداخت. زیرا ماهیت این حرکت جنبه دینی و فکری و اخلاقی دارد و لاجرم دلایل رخ دادن آن هم در همین امور است. بدین ترتیب ما باید بستر این انحراف را در وهله نخست، در مباحث اسلامی و عقیدتی جستجو کنیم.

اولین نکته ای که در این باره به ذهن می رسد همین است که تصور عمومی از «اسلام» در دوره امام حسین (ع) با آنچه در عهد رسول (ص) بوده تفاوت کرده است. این تفاوت جز این که صورت اصلی عقاید عوض شده، توجیه نخواهد شد. ما باید این تفاوت و تغییر را بشناسیم و روند رو به رشد آن را از پس از وفات رسول خدا (ص) تا کربلا دنبال کنیم. این همان چیزی است که از آن با عنوان تحریف در عقاید یاد می کنیم. البته ممکن است این کار با عمق بیشتری انجام شود و دوره به دوره دیدگاه هایی که در این زمینه وجود داشته بررسی شود. اسلامی که توسط خلفا مطرح شد با آنچه امام علی (ع) می شناخت تا حدودی متفاوت بود. امام حسین (ع) دنباله رو اسلامی بود که پدرش معرفی می کرد اما تصور عمومی و جاری میان مردم، برگرفته از اسلامی بود که حاکمیت گذشته ترویج کرده بود. البته همان طور که اشاره کردم دوره به دوره اوضاع بدتر می شد. این که امام علی (ع) می فرماید «دین در این دوره اسیر دست یک مشت شرور بوده»

باید تحقیق شود که مقصود حضرت کیست. آنچه هست، بازی کردن با دین در یک دوره خاص است. این بازی کردن یعنی همین تحریف کردن. اما این که این تحریفات دینی رابطه روشنی با حادثه کربلا داشته باشد، ریشه در این دارد که ما نوع انحراف و تفاوت دیدگاه ها و اسلام ها را بشناسیم. اسلام تحریف شده به عمد و اسلام درست و اصیل. بدون تردید کربلا که یک رخداد دینی است ریشه در همین انحرافات دارد. به جز این چیزی پذیرفته نیست. البته بخشی از انحراف سیاسی و به طور خاص ایجاد حکومت شاهانه کسری و قیصری و به طور خلاصه مستبدانه است. سیاست اسلامی مورد نظر امام علی (ع) متفاوت با دیگران است و همین تفاوت است که موجب حادثه کربلاست.

۲- در این کتاب «گزارش نامه ای از واقعه کربلا» با اشاره به مقاتل مختلف آمده است. نوع انتخاب مقاتل توسط شما برای سامان دادن به این گزارش مختصر از رویداد کربلا بر چه اساسی بوده استک؟

تاریخ همانند فقه و هر رشته علمی دیگر یک روش اجتهادی دارد. شما باید میان روایات مختلف با روش علمی اجتهادی انتخاب کرده و یک روایت را که نزدیک تر به واقع می دانید، برگزینید. روش اجتهادی در تاریخ مثل آنچه در علم اصول برای فقه تبیین شده، دست کم در سنت اسلامی چندان تبیین و تعریف نشده است. آثاری در باره روش تحقیق در تاریخ نوشته شده اما به خصوص در حوزه تاریخ اسلام، روش اجتهادی ما ویژه است و باید به طور خاص روی آن بحث شود. در این زمینه هم باید از اصول علمی تبعیت کرد و هم به مسائل اختصاصی این دوره عنایت داشت. یکی از طبیعی ترین مسائل در این زمینه، توجه داشتن به منابع درجه اول و دوم تاریخی است. دهها اصل دیگر هم هست که باید مد نظر قرار گیرد. به نظر می رسد ما باید روی روش اجتهادی در حوزه تاریخ اسلام به عنوان یک علم مستقل توجه کرده و کار کنیم. منبع درجه اول در تاریخ کربلا تعریف خاص خود را دارد. منابع درجه دوم و همین طور منابع داستانی و قصه ای هم ویژگی های خاص خود را دارد. در «گزارش نامه» که بخش مهمی از کتاب «تأملی در نهضت عاشورا» است، تلاش من این بوده است تا از منابع درجه اول و نهایت درجه دوم برای بازساخت رخداد کربلا استفاده کنم، اما از منابع داستانی استفاده نکنم. در این زمینه بیش از نود درصد پیش رفته ام. اعتراف می کنم که در این زمینه هنوز روشمند عمل نکرده ام. دلیل آن هم این است که من از ابتدا این رساله را به عنوان یک رساله اجتهادی نوشتم اما بعد تلاش کردم تا یک صورت اجتهادی به آن بدهم. اما بخش دیگر کتاب که با عنوان گزارشی دیگر از رویداد کربلاست، برخلاف گزارش نامه، جنبه تحلیلی دارد. در حالی که گزارش نامه، یک روایت تاریخی است که در لابلای آن برخی نکات آمده است. اساسا در باره کتاب تأملی در نهضت عاشورا باید بگویم که بیشتر مجموعه مقالات بنده در باره کربلاست.

۳- در « حکمت شهادت امام حسین (ع) » کربلا را آخرین تلاش سیاسی ممکن برای بازگرداندن حکومت به آل علی (ع) تلقی کرده اید، آیا این نافی تلاش های بعدی در تاریخ برای این اقدام نیست؟

مقصودم از این جمله که، کربلا آخرین تلاش سیاسی برای بازگرداندن حکومت به آل علی است این است که با پذیرش کلیت همین جامعه، همین مردم و همین روندی که از پس از رحلت رسول (ص) بوده است، این آخرین تلاش است. به طور واضح باید عرض کنم، وقتی از امام علی (ع) درخواست شد تا خلافت را بپذیرد، حضرت احساس کرد باز گردان این مردم و این جامعه به اسلام اصیل دشوار است. به همین جهت ایشان در ابتدا نپذیرفت و تنها پس از اصرار مردم و مطرح کردن شروط خود آن را پذیرفت، به این امید که همین جامعه را، تأکید می کنم همین جامعه را به مسیر اصلی بازگرداند. این تلاش به ثمر ننشست. در ادامه همین دیدگاه است که گفتم کربلا آخرین تلاش برای بازگرداندن جامعه اسلامی به مسیر اصلی است. وقتی کربلا شکست خورد، ائمه (ع) از این جامعه اسلامی ناامید شدند. آنان تلاش کردند تا مسیر خود را عوض کرده کاری به کار این جامعه نداشته و صرفاً به شیعیان خود پردازند و اسلام را از آن طریق حفظ کنند. البته معنای این سیاست، این نبود که هیچ تعاملی با جامعه اسلامی نداشته باشند، اما امید آنان به نقطه دیگری بود. شما باید تکیه گاه دیگری داشته باشید و بر اساس آن تکیه گاه با دیگران تعامل کنید و هر کسی را در چهارچوبی خاص تعریف کرده و با او تعامل داشته باشید. این که امامان به این زودی دست به حرکت سیاسی نزدند، معنایش این نیست که هیچ کس دیگر حق این کار را ندارد. مهم این است که جامعه شیعه به نقطه ای برسد که یک تکیه گاه برای ایجاد یک تحول سیاسی در عرصه حکومت و رسیدن به آن باشد. جامعه شیعه قرن‌ها طول کشید تا توانست به این نقطه برسد.

۴- در نوشته شما، تحلیل ها و روایت ها، درباره رویداد کربلا، از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ به بعد، بیش از پیش سیاسی است. اکنون پرسش این است که در مجموع این تحلیل ها ما را از شناخت واقعیت این واقعه دور کرده است یا نزدیک؟ آیا می توان تحلیل هایی ارائه داد که از خواست ها و مطالبات زمان فاصله داشته باشد؟ آیا تحلیل شما هم مشمول همین حکم نمی شود؟ فکر می کنید تحلیل شما از نهضت عاشورا تا چه میزان متأثر از خواست ها و مطالبات زمان حال است؟

وقتی ما از روش اجتهادی تاریخ دور شدیم، در تحلیل یک واقعه بیش از هر زمان دیگری اسیر گفتمان های رایج خواهیم شد. ما تاریخ اسلام را اجتهادی نمی شناختیم، در حالی که نیاز به شناخت آن در قالب اجتهادی داشتیم. از سوی دیگر ما مجبور بودیم از عاشورا که جزو هویت ما بوده و هست تحلیلی ارائه دهیم و این در حالی بود که قدرت اجتهادی برای شناخت درست آن نداشتیم. بنابراین یک دلیل برای اسیر شدن در میان

گفتمان های رایج همین نداشتن روش اجتهادی است. ما باید با روشهای علمی دنبال رسیدن به واقعیت تاریخی این رویداد بودیم. مقصودم همین واقعیت هایی است که در همین کتابهای منبع درجه اول وجود دارد. نمی خواهم بگویم صرف این که مطلبی در منابع اولیه آمده درست و تاریخی است. در روش اجتهادی ما مسائل دیگری هم وجود دارد که باید رعایت شود.

یک نکته دیگر در باره گفتمانی شدن عاشورا همین است که افراد غیر متخصص و سیاسی و ایدئولوگ سراغ تاریخ مذهبی ما می روند. اینها برای حل معضلات روز از تاریخ استفاده می کنند نه برای رسیدن به واقع. ما باید یاد بگیریم که اظهار نظر کردن در این حوزه ها نیز تخصص می خواهد. این مطلب باز به همان روش اجتهادی بر می گردد، با این تأکید که ما دین خود را گاه از افرادی می گیریم که متخصص نیست. ما باید فقه را از فقیه بگیریم، اما تاریخ را از مورخ چنان که فلسفه را از فیلسوف و کلام را از متکلم. برخی همه کاره اند و در همه چیز اظهار می کنند. من از منظر تاریخی به این قضیه نگاه می کنم، با این حال احتمال این که خودم تحت تأثیر گفتمان های جاری باشم را می دهم. اما غالب افرادی که در این زمینه قلم زده اند یا سخن گفته اند، نه از منظر تاریخی بلکه بر اساس بیش های مذهبی و اجتماعی و سیاسی رایج با زاویه استفاده از عاشورا برای مردم و ایجاد تغییر در جامعه به قضیه نگاه می کنند. بنده یک مصاحبه مفصل در باره تأثیر گفتمان های رایج پیش و پس از انقلاب در تحلیل عاشورا داشتم که متن آن در مقالات تاریخی دفتر هفدهم چاپ شده است.

۵- در بخش آثار نهضت امام حسین(ع) در جامعه شیعه- چه روایت هایی از حادثه عاشورا می تواند ما را به این مهم نزدیک کند؟

ما دو عاشورا داریم. یکی عاشورای تاریخی که نکات خاص خود را دارد و از جنبه های سیاسی به خصوص تأثیراتی بر تفکر شیعه داشته و دارد. دیگری عاشورای مذهبی که به عنوان یک رخدادی با طراحی الهی قابل تفسیر است. این دومی به معنای بی معنا بودن آن نیست، زیرا در دین، پدیده های اینچنینی فراوان است. یکی از آنها همین داستان ابراهیم و هاجر و اسماعیل است. درست است که این رویدادها تاریخی و واقعی است، اما جنبه الهی بودن آن، یعنی همان که سبب شده است تا اصل حج بر آن پایه استوار شود، به مراتب از جنبه تاریخی بودن آن مهم تر است. این اهمیت به حدی است که برخی این قبیل داستانها را نظیر داستان ورود آدم به بهشت و سپس اخراج او، سمبلیک دانستند. البته چنین نیست. نکته در این است که برخی از وقایع تاریخی، ماهیتی دو سویه دارد. تاریخی و الهی. این تفسیر ما از تاریخ است. اگر قرار است ما تاریخ را صرفاً مادی بفهمیم که یک ماتریالیست بودیم، تفسیری که هیچ بعد الهی برای تاریخ قائل نیست. البته عقیده من این

نیست که همه جای تاریخ تفسیر الهی به معنایی که در باره آدم یا ابراهیم یا حسین گفتیم به خود می پذیرد. مقصود مقاطع خاصی است که خداوند خودش انتخاب کرده است. هدف خداوند از عاشورا صرفا در یک تأثیر گذاری سیاسی نبوده است. و الا مگر ممکن است که در باره یک حادثه تاریخی، این قدر روایت مذهبی و تأکیدات شگفت از سوی امامان باشد؟ به نظر من روایت تاریخی نتایج خاص خود را دارد و روایت الهی این ماجرا نیز دارای جنبه های معنوی است که آثار خاص خود را دارد. در بخش دوم به لحاظ نقل همان داستان تاریخی را نقل می کنیم اما روی جنبه های خاصی تکیه داریم.

۶ - درباره واقعه عاشورا قرائت هایی وجود دارد که «حکومت صفوی» را باعث و بانی بسیاری از تحریفات و بدعت ها می داند، در حالی که در بخش های متفاوتی از کتاب، به نظر می رسد این سلسله در خصوص چنین اتهاماتی تبرئه شده است، بفرمائید منشا این تناقضات از کجاست؟

در دوره صفوی یک پدیده تازه ای مطرح شد و آن این بود که شیعه به حکومت دست یافت. گرچه این امر به صورت تام و تمام صورت نگرفت اما به هر حال، مسیر فکری تشیع در این دوره توسط علمای درجه اول که با حکومت نیز در ارتباط بودند تعریف و تبیین شد. در این دوره مثل ادوار دیگر تاریخ، نزاع های فکری خاصی پدید آمد. مثلا در دوره اول جریان های فکری - فلسفی و کلامی و صوفی حاکم بودند. در دوره میانی جریان اجتهاد فقهی غلبه داشت و در دوره اخیر جریان اخباری گری غالب آمد. هر کدام اینها لوازم خاص خود را داشت. این منازعات به گونه ای بود که هر کدام طرف دیگر را منحرف قلمداد می کرد. به خصوص در دوره اخیر، نسبت به جریان های دیگر، تحمل کمتری نشان داده شد. اصولا اخباری گری قفل کردن عقل است، هر چند تعصب بر فلسفه یونانی زده هم نوع دیگری از قفل کردن مغز است. این که ما انحرافات را به حکومت صفوی نسبت بدهیم، دلیل روشنی نداریم. منازعات میان اهل تفکر و اندیشه بود و تعصبات و تحمل ناپذیری آنها بود که مشکلاتی را ایجاد می کرد. البته از این زاویه که برای مثال دولت صفوی با عثمانی درگیر بود، این نتیجه حاصل می شد که تنش های فرقه ای تندتر و شدیدتر شده و متقابلا روی دولت هم اثرگذار بود. در باره صفویه می توانم بگویم که شاهان صفوی تقریبا در مقابل تمایلات مذهبی علما تسلیم بودند، به علاوه که خود فضل علمی خاصی نداشتند که بخواهند برابر آنان قد علم کنند. بنابراین تصمیم گیری فکری و مذهبی در اختیار علما بود. مشکلی که وجود داشت، جدا شدن کامل ایران صفوی از کشورهای اسلامی دیگر بود. روابط علمی میان مسلمانان اندک بود و همین امر نتایج مطلوبی نداشت. زمانی که شیعیان و سنیان در قرن چهارم یا پنجم در بغداد در کنار یکدیگر بودند، نتایج خاص خود را داشت که در دوره صفوی ما از آن جهت مشکل داشتیم. البته متقابلا آزادی عمل شیعیان در این دوره، در باروری فکر شیعه از جهتی دیگر مؤثر بود. اما به طور خاص در باره انحرافات ایجاد شده در باره عاشورا باید عرض کنم که

پیش از آن که صفویه به قدرت برسند، تاریخ نگاری اسلامی به قصه گویی آمیخته شده بود. این امر تنها شامل شیعیان نبود، بلکه تاریخ اسلام به این بلیه مبتلا شده بود. نوع ایرانی آن هم مزید بر علت شده بود. در ایران تاریخ نویسی سنتی خاصی وجود داشت که با اسطوره و داستان آمیخته شده بود. این سنت روی تاریخ نویسی عاشورا نیز تأثیر گذاشت. کتاب روضه الشهداء در سال ۹۱۰ نوشته شد، آن هم در خراسان و در حالی که هنوز پای شاه اسماعیل صفوی به آن ناحیه نرسیده بود، گرچه سه سال از آغاز تشکیل این دولت گذشته بود. بنابراین اگر انحرافی از ناحیه داستان نویسی در واقعه نگاری عاشورا رسوخ کرده نه از ناحیه صفویه بلکه در تاریخ نویسی پیش از صفوی و به خصوص در قالبی از قالب های سنت تاریخ نویسی ایرانی چنین شده است. در کل باید توجه داشته باشید که وقتی یک دولت مذهبی می شود به تدریج سخت گیری ها بیشتر می شود. این مسأله به صورت تجربی قابل بررسی است. دلیلش هم این است که حالت سختگیری مذهبی به دلیل قرار گرفتن آن در یک چهارچوب حکومتی قانونمند می شود و به صورت طبیعی کسانی که مذهبی هستند برای این که نشان دهند باز هم مذهبی تر شده اند بر این سختگیری ها می افزایند. این امر مراقبت می خواهد و الا عوارض نامطلوبی خواهد داشت.

۷- در کتاب شما برای بسیاری از احادیث، روایات و به طور کلی جملات عربی کتاب ترجمه ای ارائه نشده است و این باعث می شود مخاطب نا آشنا به زبان عربی در فهم برخی از مباحث کتاب دچار مشکل شود؛ به نظر شما آیا عدم ترجمه متون عربی موجود در کتاب، آسیبی به یک دست بودن کتاب نرسانده است؟

کتاب تأملی در نهضت عاشورا چندین عیب و ایراد دارد که یکی هم این است که متأسفانه جملات عربی که به نقل از متون آمده، بعضاً ترجمه نشده است. این عیب کتاب است و باید برطرف شود. نکته دیگر ناهمگونی میان بخش های مختلف کتاب است. توصیه بنده این است که کسی که کتاب را می خواند نباید تصور کند که یک کتاب منسجم را با چند فصل می خواند. این کتاب مشتمل بر مقالاتی است که هر بار به مناسبتی، یکی از آنها تألیف شده است. برخی از آنها متن های ساده ای بود که نویسنده برای سخنرانی یا برنامه تلویزیونی آماده می کرد و سپس به صورت مقاله یا شبه مقاله در می آمد. نتیجه آن شد که همگونی میان بخش های کتاب نیست.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1059>



## یادداشت‌هایی در باره چگونگی پیشرفت اسلام در ایران

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۱۰ / ۱۳۸۷

خلاصه: اشیپولر می‌نویسد: تقریباً تمام ایرانیان، بدون اعمال زور و فشار خارجی معتنابهی از طرف فاتحان، در مدت قرون اندکی به اسلام گرویدند.

ایران به راحتی اسلام را پذیرفت گرچه طبق معمول مدت زمانی به درازا کشید. تفاوت عمده مسلمان شدن ایرانی ها با نقاط دیگر این بود که در ایران تقریباً اکثریت مردم گرچه طی سه چهار قرن مسلمان شدند، برخلاف نقاط دیگر که مانند اسپانیا بومیان غالباً مسیحی ماندند و باز در آن مسیحی‌ها مسلط شدند یا اگر اکثریتی اسلام آوردند جوامع مسیحی بزرگی بر آیین خود باقی ماندند.

اشیپولر می‌نویسد: تقریباً تمام ایرانیان، بدون اعمال زور و فشار خارجی معتنابهی از طرف فاتحان، در مدت قرون اندکی به اسلام گرویدند. در بین النهرین، سوریه، فلسطین، مصر و اسپانیا تا قرن‌های متمادی دسته‌های بزرگ مذهبی مسیحی هستی خود را حفظ کردند و سرانجام یا به طور کلی بر مسلمین غلبه نمودند، چنانچه در اسپانیا با تسلط مجدد دولت شمال آن صورت گرفت و یا آن که به صورت دسته‌های کوچک‌تری پایداری نموده باقی ماندند (مثل مصر، سوریه، و فلسطین). (تاریخ ایران ۱ / ۲۳۹ - ۲۴۰)

گرایش سریع بسیاری از ایرانی‌ها به اسلام از لا به لای اخبار فراوانی به دست می‌آید. البته زرتشتی‌ها در بسیاری از شهرها برای دست کم دو تا چهار قرن باقی ماندند. فارس که یکی از اصلی ترین مراکز آنان بود تا قرن چهارم زرتشتیان زیادی را در خود جای داده بود. این اطلاع را عمدتاً مدیون احسن التقاسیم (۶۴۰/۲) هستیم. در باره دلایل متعدد اسلام آوردن ایرانی‌ها چند نکته را می‌توان یادآور شد:

۱. دلایل فرهنگی از دلایل مهم این تحول است به طوری که اسلام از نظر علمی موقعیت برتری و جاذبه بیشتری در مقایسه با آیین زرتشتی داشت. در برابر، آیین زرتشتی با نظام طبقاتی ساسانی پیوند خورده و به صورت یک آیین اشرافی درآمد. طبیعی بود که مردم درمقایسه میان این دو آیین می‌توانستند انتخاب بهتری داشته باشند، البته مشروط به آن که شرایط دیگر هم فراهم باشد.

۲. نکته دیگر دلایل نظامی است که البته در خصوص ایران معنا داشت هرچند در بسیاری از نقاط حتی بدون تسلط نظامی هم اسلام رواج یافت. به عبارت دیگر، نفس تسلط مسلمانان و پیروز شدن آنها برای ایجاد نوعی هیمنه فرهنگی و دینی اهمیت داشت. مردمان گیلان و دیلمستان که مسلمانان در آغاز غلبه نظامی نداشتند، تا دو قرن بر آیین خویش بودند تا آن شخصیتی مانند ناصر اطروش زیدی به دلایل فرهنگی توانست اسلام را در میان مردم رواج دهد. در کل شکست سیاسی یک قوم، زمینه را برای تغییرات فرهنگی و آیینی آماده می کند باز هم مشروط به آن که شرایط دیگر فراهم باشد.

۳. نکته دیگر دلایل سیاسی است بیشتر با این اشارت که دولت ساسانی که پشتوانه آیین زرتشتی بود از بین رفت. دولت ساسانی دولت سیاسی - دینی بود. اکنون که حمله تازه ای با اتکای به آیین جدیدی صورت گرفته بود در درجه نخست آیین قبلی را به چالش می کشید و چون دیگر حامی سیاسی نداشت با مشکل روبرو می ساخت.

۴. نکته دیگر دلایل اجتماعی بود که شاید مهم ترین آن استقرار اعراب در ایران بود، به طوری که قبایل عربی زیادی در شهرهای مختلف ایران سکونت گزیدند و به تدریج اسلام را رواج دادند. به روشنی باید گفت استقرار اعراب در ایران یکی از مهم ترین دلایل موفقیت اسلام در ایران بوده است. این استقرار گاه به صورت قبیله ای بود، چنان که محله ای را به خود اختصاص می دادند. گاه نیز به صورت فردی بود که البته این کاربرد مهمی نداشت مگر در حد چهره های برجسته از میان علما از صحابه یا تابعین که بتوانند با استقرار در شهری به برپایی مکتب و مدرسه علمی کمک کنند. گفتنی است که در بیشتر شهرهای ایران قبایل عربی اسکان داده شدند. یک نمونه شهر جرجان است که مساجدی که در دوران امویان به نام قبایل ساخته شد که از آن جمله مسجد بجیله، در محله علی بن زهیر (مربعه علی بن زهیر) مسجد محارب، مسجد قریش، مسجد الحمراء المعروف بمسجد ابن ابی رافع، مسجد بنی اسد، مسجد العشیره المعروف به مسجد برجوب راه العطار، مسجد الموالی، مسجد خثعم، مسجد همدان، مسجد بنی ضبه، مسجد الازد، مسجد بنی عجل، مسجد تیم بن ثعلبه، مسجد بنی سنان. و.... شماری دیگر است (تاریخ جرجان، ص ۱۹). یعقوبی در کتاب البلدان گزارشی از انتشار قبایل عربی در شهرهای ایران به دست داده است. در این باره تاکنون تحقیق مستقل و مفصلی صورت نگرفته است.

در قم، طایفه اشعری ها ساکن شدند و نه تنها اسلام را منتشر کردند که تشیع را هم رواج دادند. گزارش حضور اعراب در ایران را یعقوبی به دست داده است.

البته گاهی بومیان از حضور اعراب ناخشنود بودند اما به تدریج با آنها انس گرفتند. مردم سغد در باره اعراب می‌گفتند: این قوم با ما آمیخته‌اند و با آنها مانده‌ایم و از ما ایمن شده‌اند و ما نیز از آنها ایمن شده‌ایم (طبری ۵۹۶/۳).

اما به صورت فردی، می‌توان به سفر سعید بن جبیر به اصفهان (طبقات المحدثین ۱ / ۳۶۷) اشاره کرد. یا ماندگار شدن واقد در اصفهان که ابوموسی اشعری او را مؤذن قرار داد و نسل او تا قرن سوم هنوز مؤذن بودند (طبقات المحدثین ۳۵۹/۱).

یک نکته شگفت این که هیچ‌ده نفر از صحابه به اصفهان آمده‌اند. علاوه بر این که بسیاری از ایرانی‌ها در عراق، صحابه پیامبر را ملاقات کردند. برای مثال خبر زیر از دیدار یک ایرانی با امام علی علیه السلام حکایت دارد:

داود بن سلیمان الاصفهانی می‌گوید: قال: كنت مع ابي بكناسة الكوفة، فاذا شيخ اصلع على بغلة له وردة يقال له دلدل، قد احتوشه الناس، فقلت: يا ابه! من هذا؟ قال هذا شاهن شاه العرب هذا علي بن ابي طالب (طبقات المحدثین ۱ / ۳۷۱).

اما در باره رواج اسلام در بخارا و دشواری‌های آن و حل آن با اسکان عرب در محلات اصلی شهر این عبارت جالب است:

هر باری اهل بخارا مسلمان شدند، و باز چون عرب بازگشتندی، باز ردّت آوردندی. قتیبه بن مسلم سه بار ایشان را مسلمان کرده بود، باز ردّت آورده، کافر شده بودند. این بار چهارم قتیبه حرب کرده شهر را بگرفت. و از بعد رنج بسیار اسلام آشکار کرد، و مسلمانی اندر دل ایشان بنشانند، به هر طریقی کار برایشان سخت کرد و ایشان اسلام را پذیرفتند به ظاهر و به باطن بت پرستی می‌کردند. قتیبه چنان صواب دید که اهل بخارا فرمود یک نیمه از خانه‌های خویش به عرب دادند تا عرب با ایشان باشند و از احوال ایشان با خبر باشند تا به ضرورت مسلمان باشند. بدین طریق مسلمانی آشکار کرد، و آثار کفر و رسم گبری برداشت و جدّ عظیم می‌کرد و هر که در احکام شریعت تقصیری کردی عقوبت می‌کرد، و مسجد جامع بنا کرد و مردمان را فرمود تا نماز آدینه آوردند تا اهل بخارا را ایزد تعالی ثواب این خیر ذخیره آخرت او کند.

همزمان با استقرار اعراب در محلات، آنان شروع به ساختن مسجد کردند تا جایی برای نماز خواندن داشته باشند. از آنجا که مساجد به جای آتشکده‌ها ساخته می‌شد به مرور از نفوذ زرتشتیان کاسته می‌شد. در طبقات

المحدثین آمده است که معاویه شخصی را به ولایت اصفهان گماشت برای خاموش کردن آتش آشکده ها: لاطفاء النیران.

قوم اسکان یافته در یک شهر قوم غالب بودند و دیگران مغلوب. با همه حرمتی که اسلام توصیه کرده بود گاه به بهانه های مذهبی نوعی تبیغض اعمال می شد. آنچه مسلم بود اعراب امنیت می خواستند و تلاش می کردند تا در عهدنامه هایی که دارند این مسأله را بگنجانند.

در عهدی که با اصفهانی ها بسته شد آمده است: میزان جزیه در هر سال به اندازه توان شماس است که هر فرد بالغ باید آن را به مأمور پردازد. و بر شماس راهنمایی مسلمان و اصلاح راه و میزبانی او در شبانه روز و سوار کردن مرد پیاده تا یک منزل. و بر هیچ مسلمانی سلطه مجوید و مسلمان را خیرخواه باشید و بگاه داشت پیمان و وفای به پیمان بر عهده شماس است. مادام که چنین کنید در امانید. و هرگاه دگرگون کردید، یا دیگری چنین کرد و او را تسلیم نکردید دیگر در امان نیستید و هر که مسلمانی را دشنام دهد کیفر بیند و اگر او رابزند خونش بریزیم. (اخبار اصفهان، ترجمه فارسی، ص ۱۳۹ - ۱۴۰).

در این معاهده آثار ایرانی ستیزی که ناشی از نگرش تبعیض آمیز امویان و حتی اندکی پیش از آن بود دیده می شود.

در باره محله تازیان در یزد گفته شده است که این محل از همان زمان آمدن اعراب ایجاد شده است (فرهنگ ایران زمین ۱۶ : ۱۳۹)

سکونت اعراب در قزوین در مقایسه با بسیاری از نقاط دیگر قابل توجه بود. در این باره می توان به سابقه طوایفی که در گذشته در این شهر مرزی جهان اسلام بوده اند مراجعه کرد.

مهاجرت ایرانیان به عراق و بازگشت آنها

مهاجرت ایرانیان به عراق و بازگشت آنها به میهنشان را باید دلیلی برای رشد اسلام گرفت. مثلاً سلمان در زمان عمر بن خطاب به اصفهان بازگشتی داشته است. حماد بن ابی سلیمان کوفی (م ۱۲۰) از سبایای منطقه برخوردار اصفهان بوده است که بعدها به عالمی بزرگ تبدیل شده است. (طبقات المحدثین ۱ / ۳۳۳). وثاب نامی که از موالی ابن عباس بوده دو سال نزد ابن عباس بوده و باز به کاشان بازگشته است. (طبقات المحدثین ۱ / ۳۳۳، ۳۵۵ - ۳۵۷)

نافع بن ابی نعیم مقرئ اهل مدینه می گوید که اصل من از اصفهان است. چنان که ابن ابی الزناد فقیه می گفت اصل من از همدان است. (طبقات المحدثین ۱ / ۳۸۲). این افراد از همان قرن اول و دوم هستند و شمار

زیادی از کسانی که به جایگاه بلندی رسیدند از همین افراد ایرانی الاصل اند. البته ریشه برخی از این افراد چندان روشن نیست. برخی زرتشتی، یا مسیحی یا حتی یهودی بوده اند و به نوعی در حوادث صدر اسلام هم تأثیر گذاشته اند. یک نمونه شگفت حمران بن ابان است. ابن قتیبه (م ۲۷۶) در باره وی می نویسد: او از اسرای عین التمر از زمان خلافت ابوبکر است. وی یهودی بود و نامش طویدا. عثمان او را خرید و آزاد کرد و کاتب او شد. زمانی بر او غضب کرد و وی را به بصره فرستاد و عامل او در آنجا بود. وقتی مصعب کشته شد او بصره را تصرف کرد تا آن که خالد بن عبدالله قسری از او گرفت. حجاج که آمد صد هزار درهم از او گرفت اما با حمایت عبدالملک پول برگردانده شد. وی زنی عرب گرفت و فرزندانش هم بعدها زن عرب گرفتند (المعارف، ص ۲۴۸).

جالب است که اسم پدر او «ابا» بوده که به عمد به «ابان» یعنی نامی عربی تغییر کرده است. حتی «التمری» که اشاره به اسارت این یهودی در عین التمر بوده به «النمری» که طایفه ای عرب است تغییر یافته است. حتی زمان مصعب بن زبیر یعنی در دهه شصت قرن اول، مصعب به او گفت: یابن الیهودیه انما انت علیج نبطی سبیت من عین التمر (تاریخ الطبری: ۶: ۱۵۴).

هدف از ارائه این نمونه آن است که برخی از این اشخاص به سرعت توانستند جایگاهی در مراکز حساس بر عهده بگیرند.

#### نقش دهقانان

نقش دهقانان - که در اینجا مقصود کدخدایان و صاحبان اراضی است - در انتشار اسلام که اشیپولر بر آن تأکید دارد بدین معناست که آنان با پذیرفتن اسلام می توانستند امتیازات خویش را به ویژه در زمینه مسائل مالکیت حفظ کنند (تاریخ ایران: ۱ / ۲۴۴). نیز می نویسد: همه جا رهبران اشراف و اعیان بودند که به مذهب فاتحان می گرویدند. در مقابل نیز فاتحان عرب، قدرت و نفوذ آنان را به حال خود باقی می گذاشتند و حتی از طریق ازدواج خویشاوندی حسبی با آنان برقرار می کردند (همان: ۱ / ۲۴۵).

در واقع هم دهقانان و هم مرزبانان می توانستند با مسلمان شدن موقعیت خود را تا اندازه ای حفظ کنند. زمانی که شاه ساسانی ساقط شده و سلطنت دیگری هم جایگزین نشده بود، این دهقانان باید برای ماندن خود چاره ای می اندیشیدند. اینان می توانستند آیین خود را نگاه دارند اما به این ترتیب نمی توانستند رابطه نزدیکی با حکومت داشته باشند. در صورت تغییر آیین، طبعاً راه هموارتر بود. وقتی آنان ایمان می آوردند بسیاری از رعایا هم ایمان می آوردند.

ادعا شده است که اسلامی شدن ایران نخست بین طبقات عالی آن صورت گرفت، یعنی بین کسانی که فرهنگ ایران را کاملاً در دست تصرف داشتند و داستانهای باستانی پهلوانی ایران را با شیوه جوانمردی و با دید خود از زندگی محقق می‌ساختند. (همین دلیل باقی ماندن فرهنگ پیشین در جامعه جدید شد). (اشپولر: ۱ / ۲۴۸ - ۲۴۹).

به نظر اشپولر شباهتهای میان آیین زرتشتی و اسلام نیز بی‌تأثیر در پذیرش اسلام نبوده است. مثل خلقت جهان در شش روز، قیامت و جهنم و ملائکه و شیاطین (اشپولر ۱ / ۲۵۰). به نظر می‌رسد اینها حرفهای روشنفکری است و پایه و اساس چندانی ندارد.

در برخی از شهرها، مسلمان شده‌ها افرادی از طبقات پایین بودند. نوشته‌اند که طبقات پایین مردم بخارا، گروه گروه به اسلام گرویدند و به تدریج اشراف زمین‌دار نیز که به آنها دهگان می‌گفتند، اسلام آوردند. باید بدین نکته توجه داشت که اشراف و فرمانروایان محلی، سخت با یکدیگر نزاع داشتند و این مسأله به حضور اعراب مسلمان در این ناحیه، کمک فراوانی کرد. در اصل، دهقانان، اشراف زمین‌داری بودند که چونان فرمانروا بر سرزمین زیر سلطه خود حکومت می‌کردند. در سفری که هارون الرشید به خراسان آمد، چهار ماه میهمان یک دهقان بود. پس هارون به وزیرش گفت: «این دهقان در تشدید معالم ضیافت ید بیضا نمود و هیچ دقیقه از دقایق مروت ضایع نگذاشت؛ ما را بر وی الزام غرامتی باید فرمود تا از عجب مصون ماند و مهر کمال برین صنایع و نیک خدمتی خویشش نهد.» به هر روی دهقانان، نقشی مهمی در منطقه خویش داشتند و برای حفظ قدرت خویش به راحتی با فاتحان کنار آمدند.

متأسفانه در نیمه اخیر دوران اموی، برای آن که پول بیشتری به عنوان جزیه از نامسلمانان بگیرند، راه مسلمان شدن را مردم بر سد کردند. اهمیت پر کردن بیت المال، برای یک دوره، مشکلی را برای توسعه اسلام ایجاد کرد. با این حال، بخارا سخت به اسلام علاقمند ماند و تحت تأثیر هیچ فشاری از سوی برخی از فرمانروایان محلی، از اسلام باز نگشت، بلکه با قدرت، در رواج اسلام کوشید. در آخرین سالهای دوران اموی و اوائل عباسیان، بخارا، به شهری با فرهنگ اسلامی - عربی تبدیل شد و آثاری که پیش از آن به زبان پهلوی بود، به زبان عربی درآمد.

کار فرهنگی برنامه ریزی شده و ساختن مساجد بجای آتشکده‌ها در مواردی که شهر به زور فتح می‌شد راهی برای گسترش بیشتر آیین جدی بود.

مؤلف تاریخ سیستان نوشته است: ربیع (الحارثی) بیامد به سیستان و سیرتها نیکو نهاد و مردمان را جبر کردند تا علم و قرآن و تفسیر آموختند و داد و عدل فرو نهاد و بسیار گبرکان مسلمان گشتند از نیکویی به سیرت او. (تاریخ سیستان: ۹۱).

اقدام مسلمانان در شهرهایی که به زور فتح می شد خراب کردن آتشکده‌ها و ساختن مسجد به جای آنها بود. البته اگر شهری با صلح فتح می شد، آتشکده‌ها برجای می ماند، مگر جاهایی که آیین بت پرستی یا بودایی بود. داستان بخارا جالب است که اول بت پرستان بودند بعد آتش پرستان و سپس جایگاه آنان، مسجد مسلمانان شد.

پادشاه بدین بازار آمدی و بر تخت نشستی بدین موضع که امروز مسجد ماخ است، تا مردمان رغبت کردند به خریدن بت. و هر کس خویشتن را بتی خریدی و به خانه بردی. باز این موضع آتش خانه شدی و در روز بازار، چون مردم جمع شدند، همه به آتش خانه اندر آمدندی و آتش پرستندی، و آن آتش خانه تا به وقت اسلام به جای بود. چون مسلمانان قدرت گرفتند، آن مسجد را بر آن موضع بنا کردند، و امروز از مسجدهای معتبر بخارا است.

در نیشابور نیز آتشکده قهندز - کهن دژ - به مسجد جامع تبدیل شد. در تاریخ نیشابور آمده است که «چون عبدالله عامر نیشابور فتح کرد، آتش کده قهندز را خراب کرد و به جای آن جامع ساخت».

در آغاز مردم بخارا هر بار با حضور اعراب تسلیم می شدند؛ اما به محض آن که اعراب از آنها دور می شدند، از آن باز می گشتند. عبارت پیشگفته نرشخی در تاریخ بخارا در برخورد اعراب فاتح با شهر نکته ای است که تقریباً در باره سایر بلاد ایران و ماوراءالنهر نیز صادق است. این امری طبیعی بود که مردم نسبت به دین جدید واکنش نشان داده و مقاومت کنند اما همین که به زودی تغییر عقیده می دهند نکته ای است که دلایل خاص خود را دارد.

مشهور است که مردم قزوین سریع تر از بلاد دیگر اسلام آوردند. روایت مستوفی می تواند جنبه هایی از قضیه را روشن کند:

در کتاب البلدان مذکور است که قزوین براء بن عازب و زید الخیل طائی فتح کردند در زمان عمر بن خطاب. و در آن وقت حصار شهرستان شاپوری بود. مردم آنجا با مسلمانان جنگ می کردند. بعد از محاربات مسلمانان پیغام فرستادند که مسلمان شوید یا جزیت قبول کنید. ایشان بر سر بارو به آواز بلند گفتند:

نه مسلمان بيم و نه گزيت دهيم      بشی او مکه شی کاما برهيم

مسلمانان راه آوردنی بر ایشان بیستند. ایشان به صلح درآمدند و اظهار مسلمانی کردند. و بعد از مراجعت مسلمانان باز سر ضلالت و گبری رفتند. لشگری دیگر از اسلام در صحبت عبدالرحمان حارثی بیامدند و آن را مسخر کردند و هم در عهد حضرت عمر قزوینیان این نوبت اسلام را به صدق قبول کردند و در کار دین اسلام و طاعت مبالغت عظیم نمودند و درجه عالی یافتند. (تاریخ گزیده، ص ۷۷۷).

#### تخفیفهای مالیاتی

مسلمانان تخفیفهای مالیاتی در اسلام آوردن طبقات پایین مؤثر بوده است (تاریخ ایران اشپولر ۱ : ۲۵۲) در برابر باید توجه داشت که امویان سختگیریهایی هم داشتند که این تخفیف را قائل نمی شدند و از تازه مسلمانان هم جزیه می گرفتند و برای مدتی رشد اسلام را سد کردند. داستان این مسأله چنان بود که سبب برآمدن مرجئه در خراسان شد، کسانی که ایمان را به شهادتین می دانستند و سختگیری های حجاج و دولت اموی را در باره ایمان آوردن اشخاص نمی پذیرفتند.

#### تلاش دولتهای شرقی

در قرن اول و دوم، امر «فتوح» که کلید پیشرفت تمدن اسلامی است بر عهده دستگاه خلافت بود. بعدها که دولت های محلی در ایران پا گرفتند هم برای تقویت خود به لحاظ مالی و هم به بهانه انجام رسالت دینی امر «فتوح» را دنبال کردند. این مسأله تا دوره غزنویان در ایران ادامه داشت. بود. بعدها دولت عثمانی در غرب آن را دنبال کرد و حتی زمانی صفویان هم در شروان همچنان امر «فتوح» را دنبال می کردند. هدف ارائه شده توسعه اسلام بود که در بسیاری از نقاط با همین فتوح و در بسیاری از نقاط بدون فتوح گسترش یافت.

یکی از اقدامات سامانیان، مبارزه برای نشر اسلام در مناطق دوردستِ ماوراءالنهر و ترکستان بود. از آن جمله اسماعیل سامانی به شهر طراز - در محل کنونی شهر اولی یه آتا - حمله کرد و با رنج بسیاری که دید، به نوشته نرشخی «به آخر، امیر طراز بیرون آمد، و اسلام آورد با بسیاری از دهقانان، و طراز گشوده شد. و کلیسای بزرگ را مسجد جامع کردند و به نام امیرالمؤمنین معتضد بالله خطبه خواندند».

قدرت سامانیان، سبب شد تا آنها، موضع تهاجمی داشته و به مناطق مختلفی که ترکان آسیای میانه سکونت داشتند، حمله کنند. در پناه این قدرت بود که به تدریج مسلمانان به نواحی ترک نشین دوردست رفته و اسلام را میان ترکان آن نواحی گسترش دادند. غزنوی ها در این باره خشونت بیشتری نشان دادند. اقدامات آنها گرچه بی تأثیر در پیشرفت اسلام نبود اما سابقه خوبی از اسلام در هند برجای نگذاشت و اسلام هیچ گاه نتوانست قلوب هندیان را به طور کامل تسخیر کند، امری که در ماوراءالنهر روی داد.



توسعه اسلام در میان ترکان با تبلیغات دینی

در میان ترکان ماوراءالنهر و دشت قیچاق که سلجوقیان از میان آنان برآمدند عمده ابزار رشد اسلام تبلیغات دینی بود. تبلیغات اسلامی در آسیای میانه، در خارج از مرزهای سیاسی خلافت، به موفقیت‌هایی دست یافت که بسی برتر از موفقیت‌هایی بود که در نواحی دیگر دنیای اسلام به دست آمد.

در اواخر دوره سامانی و پس از آن، نفوذ اسلام در میان ترکان، بیشتر به وسیله مبلغانی صورت می‌گرفت که برخی از آنها صوفی بودند و با مهاجرت به آن مناطق و نفوذ میان مایل ترک منطقه، اسلام را رواج می‌دادند. اسلام در طبرستان و گیلان به دست علویان رواج یافت. در این باره اطلاعات فراوانی در تاریخ ابن اسفندیار و منابع دیگر آمده است. حتی منابع تاریخی عباسی هم که در بغداد نوشته شده به حقائق مربوط به تلاش‌های اطروش برای رواج اسلام اعتراف دارند.

روند تدریجی مسلمان شدن مردم ایران

یک بررسی نشان داده است که روند مسلمان شدن ایرانیان از قرن نخست با کندی آغاز شده و به تدریج بر شدت آن افزوده شده است. این شدت، در قرن چهارم به اوج خود رسیده و تقریباً به جز برخی جمعیت‌های قومی مانند آشوری‌ها در غرب یا جوامع کوچک زرتشتی در یزد و شیراز، سایر مردم به اسلام گرویدند. این بررسی بر این اساس است که اصولاً اسامی عالمان یاد شده در چهار قرن نخست اسلامی، به ندرت نامی ایرانی در آنها دیده می‌شود. یک نسب‌نامه تا قرن چهارم، معمولاً از جد اول، با یک اسم ایرانی آغاز می‌شود و در ادامه، نام‌های اسلامی پیاپی می‌آید. مثلاً احمد بن حسین بن رستم. رستم فردی است که به اسلام گرویده و نام فرزندش را احمد انتخاب کرده است.

این روشی است که ریچارد بولت در کتاب گروهش به اسلام در قرون میانه دنبال کرده است. بر اساس دیدگاه وی که نمودار رشد اسلام را نوعی نمودار رشد کرم ابریشم می‌داند چنین است که در وهله نخست ده تا پانزده درصد در مرحله میانی چهل تا شصت درصد و در مرحله اخیر ده تا پانزده درصد باقی مانده مسلمان شده و تعدادی نیز هیچ اسلام نمی‌آورند. وی این طرح را بر اساس نام و نسب شماری از ایرانیان برجسته مسلمان شده که در کتاب شذرات الذهب آمده و در سلسله نسب آنان نام‌های اسلامی و در رأس آنها یک نام ایرانی است ارائه کرده است. هرچند باید گفت که در قرن چهارم به ویژه پنجم و ششم، مسلمانان ایرانی، شروع به استفاده مجدد از نام‌های ایرانی برای فرزندانشان کردند. کما این که در میان آل‌بویه این اسامی را به فراوانی می‌بینیم. اما تحلیل بولت روی اسامی پیش از قرن چهارم است.

یکی از بحث‌های همیشگی در مسلمان شدن ایرانی‌ها این است که به اجبار ایمان آوردند یا از روی اختیار. آنچه در منابع به چشم می‌خورد از هر دو دست شواهدی وجود دارد. مهم‌ترین نکته در ارتباط با ایرانی‌ها آن است که باقی ماندن بر دین زرتشتی مجاز بود. بدین ترتیب بر حسب قاعده فاتحین نمی‌توانستند مردم را به اسلام آوردن وادار کنند.

اما یک نکته هست و آن این که برای فاتحان مسلمان، این یک امتیاز بود که فردی چه از طبقات پایین یا بالا اسلام بیاورد. به همین دلیل تا آنجا که دستشان باز بود امتیازاتی برای این افراد قائل می‌شدند. گرچه علی‌القاعده حق نداشتند هدف خود را از این قبیل امتیازات، اسلام آوردن اشخاص بدانند.

البته در صورتی که شهری به زور فتح می‌شد امکان این که فاتحان تمامی آتشکده‌ها را از بین ببرند وجود داشت. در حالی که وقتی معاهده صلح صورت می‌گرفت معمولاً اجازه داده می‌شد که آتشکده‌ها باز بمانند. گرچه ممکن بود شرط شود که حق احداث آتشکده‌های جدید را ندارند.

پیچیدگی مکانیسم تغییرات مذهبی متناسب با عوامل متعددی که در این سوی و آن سوی بود، از یک طرف قضاوت را دشوار می‌کند اما از سوی دیگر نشان می‌دهد که کیس‌های مختلفی وجود داشته و رویه واحدی در پیش گرفته نمی‌شده است. کرشاب چوکسی می‌نویسد: گرویدن به اسلام در شهرهای آذربایجان، خوزستان و سیستان نیز اغلب داوطلبانه و عاری از تحمیل بود. در آن نقاط اسلام معمولاً در نتیجه فعالیت مبلغانی انتشار یافت که خطاب به خانواده‌ها و طایفه‌ها تبلیغ دینی می‌کردند. (ستیز و سازش: ۹۹). کتاب ستیز و سازش بحث مفصلی را رد باره سیر تحول در آیین ایرانیان از زرتشتی به اسلام را مورد بحث قرار داده است که خواندنی است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1065>

## شیعه پژوهی در تاریخ ما

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۷ / ۱۱ / ۱۳۸۷

خلاصه: مجالس مؤمنین اولین کتابی است که به طور رسمی در باره تاریخ شیعه آن هم در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم نوشته شده است. شروع نگارش این کتاب سال ۹۸۲ بوده است

کتاب ماه: بسم الله الرحمن الرحيم. در بحث پژوهش های تاریخ تشیع، شاید بد نباشد به دو مبحث بپردازیم. یکی پژوهش های قبل از ورود مستشرقان به این حوزه و از دیدگاه خود شیعیان و یا دیگر فرق و به دور از مباحث کلامی و فلسفی و عرفانی و دیگری پژوهش های پس از ورود مستشرقین به حوزه ی پژوهش های تاریخ تشیع که بیشتر به دورهی جدید مربوط میشود. از این منظر میتوان به پژوهش های داخلی هم نگاهی انداخت. چه آن ها که به رویکرد مستشرقین نزدیکند و چه آنها که رویکردی سنتی دارند.

استاد جعفریان: من ترجیح میدهم به نگاههای درون شیعی بپردازم و حتی الامکان در این گفتگو به پژوهش های مستشرقین وارد نشوم.

کتاب ماه: ما به این علت از نگاه مستشرقین نیز به قضیه می پردازیم که دیدگاه ها و نظریات آنان بر پژوهش های درونی نیز سایه می افکند و بسیاری از آن ها توسط پژوهشگران شیعه نیز تکرار می شود.

استاد جعفریان: به همین علت به نظرم بهتر است فقط به نگاه درونی بپردازیم.

کتاب ماه: بسیار خوب. پس از همین منظر بحث را آغاز می کنیم و ابتدا از تاریخ شیعه پژوهی شروع می کنیم. می دانیم که حد فاصلی میان دوره ای متقدم و متأخر در این مورد وجود دارد. در دوره های متقدم چه موارد مورد علاقه ی پژوهشگران بوده و سیر تاریخی این پژوهش ها چیست؟

استاد جعفریان: بسم الله الرحمن الرحيم. به نظر من اولین کار منضبطی که در زمینه ی شیعه پژوهی می توان از آن نام برد، و با پژوهش های قرن چهارم و پنجم هجری متناسب است، کتاب رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی است. برخی فهرست شیخ طوسی را مرجح بر کتاب نجاشی می دانند، ولی به نظر بنده اطلاعات کتاب نجاشی تاریخی تر است. این دو کتاب اولین کتب منضبط شیعه پژوهی هستند و هدفشان ارائه مؤلفات شیعی در طول قرن دوم تا نیمه های قرن پنجم هجری است. ممکن است متخصصین اظهار کنند که قبل از

کتاب نجاشی، فهرست های مختصری از مؤلفان شیعه موجود بوده است، که البته چنین است و در کتاب نجاشی نیز از چند نمونه کار در این زمینه نشانه هایی دیده می شود؛ ولی این کتب بسیار محدود بوده اند.

تا آنجا که بنده آگاهم هنوز تحقیق بایسته ای در حول و حوش کتاب رجال نجاشی و فواید تاریخی و فرهنگی آن در زمینه تاریخ شیعه صورت نگرفته است. این کتاب فوق العاده برای تاریخ شیعه بسیار حائز اهمیت است و باید چندین پایان نامه در مورد اطلاعات و نوع اطلاعات موجود در کتاب نجاشی نوشته شود.

بر اساس این کتاب می توان تاریخ تفکر شیعه را در چهار قرن اول ملاحظه کرد و اطلاعات و آمار دقیقی راجع به تاریخ علوم شیعی، اصناف، مکان های زندگی و مشاغل شیعیان به دست آورد. همچنین حوزه های نفوذ شیعه را در نژادهای عرب و عجم و غیر آن تا قرن پنجم هجری دریافت؛ حتی می توان تحقیقی درباره ی نام گذاری در میان شیعیان انجام داد. کتاب نجاشی برای تاریخ شیعه بی نظیر است و هیچ چیزی با آن قابل مقایسه نیست.

به هر روی این کتاب دارای بسیاری لطائف و ظرایف و اطلاعات در مورد شیعه است. خوشبختانه حدود بیست سال پیش متن تصحیح شده باارزشی از این کتاب توسط آیت الله العظمی شبیری زنجانی توسط انتشارات اسلامی قم منتشر شد. در این کتاب نام ۱۲۶۹ از بزرگان شیعه آمده است که یک نوع آمارگیری ویژه از میان نخبگان شیعه محسوب می شود. در این کتاب قصه ها، نکته ها و بسیاری از دقایق را می توان دید که تنها یک مورخ می تواند به آن ها اشاره کند.

اصل داستان تألیف این کتاب هم طعنه ای بود که کسانی بر شیعه زده و گفته بودند که شیعه آثار علمی مکتوبی ندارد. این مطلبی است که سید بزرگواری به نجاشی می گوید و او را به تألیف این کتاب تحریض می کند: «فإني وقفت على ما ذكره السيد الشريف - أطال الله بقاءه و أدام توفيقه - من تغيير قوم من مخالفينا أنه لا سلف لكم ولا مصنف. وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم، ولا عرف منازلهم و تاريخ أخبار أهل العلم، ولا لقي أحدا فيعرف منه، ولا حجة علينا لمن لم يعلم ولا عرف. وقد جمعت من ذلك ما استطعت. وى سخن سید شریف را که می شنود و این که کسانی بر شیعت عیب گرفته اند که سلف و تألیف ندارند مصمم به نگارش شده و می گوید این سخن افراد نادانی است که اخبار شیعه و جایگاه آنان و تاریخ زندگی عالمان را نمی شناسند و با عالمی هم دیدار نکرده اند تا برای ایشان توضیح دهد. البته سخن این قبیل نادانها حجتی بر ما نیست. اما من مصمم شدم تا در حد استطاعت خود فهرست آثار شیعی را گردآوری کنم».

کتاب ماه: البته کتاب در قالب ساختار طبیعی علم الرجال می گنجد؟

استاد جعفریان: رجال نجاشی چیزی است بین رجال و شرح حال. علم رجال فقط به وثاقت افراد توجه دارد؛ ولی این کتاب شبیه به فهرست ابن ندیم است؛ و تنها به ثقه بودن افراد توجه ندارد، و شرح حال صرف هم نیست؛ بلکه مثلاً به تألیفات اشخاص هم توجه دارد. بعد از رجال نجاشی من کتابی به این اعتبار در سبک و سیاق شیعه شناسی نمی شناسم جز یکی دو مورد مثل کتاب معالم العلماء ابن شهرآشوب یا الفهرست منتجب الدین که دومی به سبک نجاشی در ارائه اطلاعات تاریخی نزدیک تر است اما اصلاً به لحاظ روش و محتوی به پایه آن نمی رسد.

در قرن هفتم هم کتابی با نام الحاوی فی طبقات الامامیه از سوی ابن ابی طی عالم شیعی حلب نوشته شد که ارزش آن بی اندازه بود. اما مع الاسف این اثر از بین رفته است و من نزدیک به یک صد صفحه آن را بازسازی کردم و در دو بخش در مجله تراثنا منتشر کردم. این کتاب منبع بسیار مهمی برای شناخت تاریخی شیعه است. این قدر بگویم که هرچه اطلاعات خوب در تاریخ الاسلام ذهبی در باره شیعیان برجسته وجود دارد از همین کتاب گرفته شده است. شما کافی است چند نمونه شرح حال های برجای مانده آن را ببینید و در باره آن قضاوت کنید. این ابن ابی طی نسبتی هم با ابن شهرآشوب داشت و عاقبت هم ابن شهرآشوب در حلب درگذشت و در همان قبرستان معروف کنار بنای رأس الحسین که در کوه جوشن است دفن شد. برای من هیچ خبری خوشحال کننده تر از این نیست که روزگاری کسی از یافت شدن نسخه ای از این کتاب خبر بدهد.

در حوزه درونی تشیع، بعد از آن چیزی که بتوان نام آن را شیعه پژوهی گذاشت نیست تا آن که چندین قرن بعد کتاب بی نظیر مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری به میدان می آید. اگر قاضی نام این کتاب را تاریخ شیعه می گذاشت، بهترین و دقیق ترین نام بود. این کتاب به تمام معنا تاریخ شیعه است و تمام اصول یک کتاب تاریخی در تألیف آن رعایت شده است. البته به یک معنا دایره المعارف شیعه هم هست و متأسفانه تاکنون نتوانسته ایم چاپ خوبی از این کتاب در دست داشته باشیم؛ به رغم این که صدها نسخه ی خطی در کتابخانه های مختلف از آن موجود است و نسخه های اصلی خوبی هم از آن در دسترس است. شنیده ام که بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی (ع) در صد ارائه چاپی محققانه از آن است که امیدوارم چنین باشد. این کتاب گنجینه ای برای شیعه است. قاضی به لحاظ روش، کاملاً علمی فکر می کرده و می نویسته است. به علاوه شیعه معتدلی است و این از کتاب مصائب النواصب او هم آشکار است.

قاضی در کتاب مجالس، از امرا، وزرا، نویسندگان، شعرا، مناطق و... دیگر موارد مربوط به شیعیان به طور مجزا نام میبرد. به طور مثال از جانب اکبرشاه به منطقه ای از کشمیر اعزام می شود و به طور دقیق آمار

شیعیان کشمیر و مناطق زندگی آن‌ها را ارائه می‌دهد. قاضی مانند اکثر کسانی که در آن زمان در هند زندگی می‌کردند؛ گرایش‌های عارفانه هم دارد و گاه کسانی را که دیگران شیعه نمی‌دانند، شیعه محسوب می‌کند. به همین علت است که برخی عنوان زشت شیخ شیعه تراش را برای او به کار می‌برند در حالی که چنین نیست. این افراد قاضی و افکار او را نمی‌شناسند. وی با ملاک‌ها و مشخصاتی که برای شیعه قائل است و نیز بر اساس گرایش‌هایی که دارد، برخی افراد را شیعه می‌داند. بسیاری از این کسانی را که او شیعه می‌داند، اهل تسنن هم به عنوان سنی نمی‌شناسند و قبول ندارند. اینها وسط آسمان و زمین هستند. به نظر عقل تاریخی قاضی بی‌نظیر است و قاضی یک چهره کم‌نظیر در عالم تشیع بلکه عالم اسلام است. نوع نگاه او در نگارش تاریخ شیعه به عنوان تاریخ یک فرقه اسلامی سابقه ندارد. البته کسانی بودند که طبقات می‌نوشتند، مانند طبقات حنبلی و شافعی، اما روش آنها ربطی به روشی که قاضی در مجالس بکار گرفت نداشت.

مجالس مؤمنین اولین کتابی است که به طور رسمی در باره تاریخ شیعه آن‌هم در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم نوشته شده است. شروع نگارش این کتاب ظاهراً سال ۹۸۲ بوده است و البته خود قاضی در سال ۱۰۱۹ شهید شد. دویست سال بعد از آن کتابی با عنوان محافل المؤمنین در ادامه مجالس نوشته شد، اما در سطحی ضعیف که البته همان‌هم حاوی مطالب تازه‌ای در باره علمای میانه قرن دوازدهم هجری هست.

یک قدم دیگر هم که صد سال بعد از مجالس برداشته شد و تقریباً به سبک و سیاق مجالس نزدیک بود، کتاب الدرجات الرفیعه فی طبقات علماء الامامیه از سید علی خان شیرازی (م ۱۱۲۰) نویسنده و ادیب برجسته بود که باید متأثر از روش قاضی نورالله است و به بیان طبقات شیعه از صحابه تا تابعین و بعداً از آن‌هم به شاهان شیعه و امیران و وزیران و غیره می‌رسد.

توجه به تاریخ شیعه به عنوان یک گروه مذهبی بزرگ در درون اسلام، از اوایل قرن چهاردهم هجری جدی می‌شود. این امر بیشتر به دنبال تحولاتی است که در سیستم ارتباطات، و رفت و آمدها و چاپ و غیره رخ می‌دهد. بین دوره صفوی تا وقتی که جنبش‌های فکری و سیاسی در دوره اخیر عثمانی در عراق و ایران رخ می‌دهد و اسم شیعه در همه‌ی دنیا منتشر می‌شود، کتاب قابل توجه دیگری که بشود اسم آن را شیعه شناسی گذاشت نداریم. همان‌گونه که انقلاب مشروطه‌ی ایران سبب انتشار نام شیعه در جهان شد، انقلاب ۱۹۲۰ عراق و نقش مرجعیت شیعه در آن‌هم باعث شهرت شیعه شد. از طرف دیگر رفت و آمد ایرانیان به استانبول و قاهره و مکه و مدینه، بار دیگر نام شیعه را در این مناطق شناساند. به نظر مصری‌ها قرن‌ها بود که یادی از شیعه نکرده بودند تا این که اوایل قرن چهاردهم هجری دوباره و در پی تحولات جدید این نام به گوش آنان خورد. البته پیش از آن، در این مناطق شیعه را به چشم یک فرقه می‌دیدند و اصطلاح فرقه را

برایشان به کار می بردند و مورد طعن نیز قرار می دادند. همین حس به قرن چهاردهم هم رسیده بود و وقتی دوباره نام شیعه به گوش آنها خورد از همان زاویه دید قدیمی به آن می نگریستند.

این امر تا حدودی متفکران اندک شیعی در عراق را تحریک کرد. حوزه نجف هم که در مشروطه ایران و انقلاب عشرين عراق قدری بیدار شده بود یک تلاش فرهنگی را برای معرفی خود آغاز کرد.

طی دهه های سوم و چهارم قرن چهاردهم نخستین گام ها برای معرفی شیعه به سبک جدید برداشته شد. در همین دوره، آثار شیعه پژوهی در قالب های سنتی همچنان فعال و پویا هستند. به نظر من خاتمه ی مستدرک الوسائل میرزا حسین نوری یک کار مهم شیعه پژوهی است. چنان که کتاب روضات الجنات محمدباقر چهارسوقی اصفهانی یک اثر جاودانه در حوزه شیعه شناسی سنتی در قالب تراجم نگاری است که اواخر قرن سیزدهم هجری نوشته شد. این کتاب سبک و سیاق جدیدی را در نگارش شرح حال دنبال کرد و جالب است که در اصفهان نوشته شد، جایی که قبل از آن ریاض العلماء نوشته شده بود. نویسنده روضات، به نوعی دنیای تشیع و تسنن را به هم پیوند زد، یعنی همزمان و تنیده در هم شرح حال علمای شیعه و سنی را آورد و راه انصاف را هم دنبال کرد. این امر برای اولین بار در تاریخ شیعه پژوهی اتفاق می افتاد.

سلف این کتاب را می توان ریاض العلماء دانست که میرزا عبدالله هم البته به صورت مستقل شرح حال تعدادی از علمای سنی را نوشته بود اما نویسنده روضات آن ها را در هم آمیخت.

این که من روی کتابهای رجال یا شرح حال یا کتابشناسی شیعی تکیه دارم، به این جهت است که این قبیل کتابها مدخلی برای شیعه پژوهی است. علم الرجال و شرح حال نویسی، مدخلی است به شیعه پژوهی.

البته لازم است من اشاره بلکه تأکید ویژه ای به کارهای شیعه پژوهشی افندی بکنم. در ادبیات شیعه، می توان یک خطی را ترسیم کرد که ابتدای آن افندی، میانه اش روضات الجنات و در انتهایش ذریعه و طبقات اعلام الشیعه شیخ آقابزرگ است. در میانه آنان از خاتمه مستدرک الوسائل یا حتی مکارم الآثار معلم حبیب آبادی و برخی از آثار دیگر هم می توان یاد کرد.

اطلاعات فرهنگی و میراث مکتوب شیعه را این سه نفر یعنی افندی، صاحب روضات و آقا بزرگ بسیار حفظ کرده اند. حوزه ی کار میرزا عبدالله افندی کتاب شناسی و شرح حال نویسی است. او در زمان خودش به همه ی نقاط دورافتاده ی ایران سر زد و غالب کتاب خانه های عمومی و شخصی را دید. نفیس ترین اطلاعات در مورد شیعیان مناطق مختلف، در کتاب ریاض افندی دیده می شود. در مورد آثار او می توان ده ها کتاب و پژوهش تهیه کرد. اخیراً یادداشت هایی از وی در قم با عنوان الفوائد الطریفه چاپ شد که مربوط

به سفر وی به بحرین و گردآوری اطلاعات کتاب پژوهانه از سوی وی است. وی در بحرین به خانه ی همه ی علما رفته و هرچه کتاب موجود داشتند فهرست کرده است. این اطلاعات در ریاض آمده؛ ولی به صورت جداگانه در این یادداشت ها دیده شده است. بر اساس ریاض و این یادداشت ها می توان شیعه را در بحرین شناخت و بحرینیات این رساله را جدا کرد. (بنده مقاله ای در دفتر پانزدهم مقالات تاریخی در باره آن کتاب نوشته ام) افندی همیشه به دنبال اطلاعات جدید بود. وی شخصی مذهبی و بی طرف و عالم است. وی شاگرد علامه مجلسی بود و پس از درگذشت علامه، به منزل علامه رفت و همه ی ورق پاره ها و نامه ها و نوشته ها را جمع آوری کرد و به صورت یک جزوه درآورد. مثلاً یکی از این کاغذها نامه ای بود از شاه سلطان حسین به علامه مجلسی به این مضمون که از علامه برای انتخاب شیخ الاسلام یک شهر استفسار کرده بود.

ولی متأسفانه کتاب ریاض العلماء دو بخش شد و هریک بخش به یکی از فرزندانش به ارث رسید و یکی از بخش های آن یعنی بخش اول مفقود شده است که یکی از تأسف بار ترین آنها شرح حال علامه مجلسی است که به مناسبت نام وی «محمدباقر» در حرف باء بوده است.

روضات گام های بعدی را در این راه برداشت. در آثار غربی و در ادبیات غیرشیعی، همه از کتاب روضات الجنات استفاده می کنند. این کتاب دو بار به صورت سنگی چاپ شد که یک بار آن که دقیق هم بود به همت استاد سرشناس و برجسته و ممتاز بنده علامه بزرگوار سید محمدعلی روضاتی در سال ۱۳۲۷ش چاپ شد و به اقصی نقاط عالم رفت. البته روضات از ریاض استفاده فراوان کرده است اما خود هم به لحاظ تحقیقات و هم روش و متانت دارای ارزش جاودانه است و توانست شیعه را وارد تحقیقات نوین و بیرون از مرزهای تشیع کند.

قدم بزرگ بعدی را آقابزرگ برداشت. شاید همین سنت که در اصفهان بود به آرامی به نجف رفت و به آقابزرگ رسید. ما دیگر در ایران کار کتاب شناسی این چنینی نداریم. این سنت کاملاً درونی است و به هیچ وجه ریشه ی غربی ندارد. باید توجه داشت که ذریعه و طبقات دو کتاب مکمل هم هستند و در حوزه شیعه پژوهی در قرن چهاردهم بی نظیرند. البته کارهایی در تکمیل آنها شده است که در بخش طبقات باید از کتاب تراجم الرجال استاد ارجمند جناب سید احمد حسینی اشکوری یاد کرد.

از زاویه خاص شیعه پژوهی ما باید یک پدیده مهم سه زاویه ای را که در نجف پدید آمد مورد تأمل قرار دهیم. این پدیده در دهه ی سوم و چهارم قرن چهاردهم در نجف آغاز شد و ادامه یافت و سه تن به نامهای



آقابزرگ با ذریعه و طبقات و آقاسید محسن امین با نگارش اعیان الشیعه و آقا سید حسن صدر سه ضلع یا سه زاویه آن را تشکیل می دادند.

سید حسن صدر صاحب کتاب تأسیس الشیعه است. این کتاب به اسم، اولین کتاب تاریخ شیعه به شمار می رود. این کتاب به طور دقیق سهم شیعه را در تمدن اسلامی نشان می دهد.

آن چنان که مشهور است همه ی این آثار نتیجه ی طعنی است که جرجی زیدان به شیعه وارد می کند و اظهار می دارد که شیعه دارای آثار مکتوب و میراث مدون نیست. این طعن سبب شد که سه بزرگ نامبرده، سه کتاب مهم شیعه را نوشتند. یکی فهرست کتاب های شیعه و دیگری فهرست علمای شیعه را نوشت. هر سه کتاب نامبرده نام شیعه را در خود دارند. (الذریعه الی تصانیف الشیعه؛ اعیان الشیعه و تأسیس الشیعه) از این زمان نام شیعه در عنوان آثار و کتب وارد می شود. در مقدمه ذریعه اشاره به شنیده هایی دارد که از طرف مستشرقین گفته شده است که شیعه اگر هم چیزی داشته از بین رفته است. به نظر وی دلیلش آن بوده است که در کشف الظنون (تألیف قرن یازدهم) و کشف الحجب (قرن سیزدهم) آثار امامیه چندان نیامده است.

کتاب ماه: هم چنان که مسائل اهل سنت مسأله ی شیعه بوده و مایل بوده است از آن ها اطلاعاتی داشته باشد؛ قطعاً سایر فرق اسلامی هم به شیعه توجه داشته اند. آیا ایشان نیز نگاه تاریخی به شیعه داشته اند؟ و آیا می توان از کتابی از اهل تسنن در این زمینه نام برد که نگاه علمی هم به قضیه داشته باشد و نه تبلیغاتی و جنجالی؟

استاد جعفریان: انصاف که بین کل فرق اسلامی، گوهر کمیابی است. اما نکته ای هست و آن این که در هر دوره ای که شیعه یک جانی گرفته یا قدرتی یافته، آثاری از سوی مخالفان در باره شیعه نوشته شده است. این همان آثاری است که باید نامش را شیعه شناسی از نگاه سنی یاد کرد. خوب متقابلاً شیعیان هم این قبیل آثار را دارند. این روند یک ادبیات ویژه ای دارد.

هنگام تأسیس دولت صفویه، دفاع محقق کرکی از این حکومت، و نیز سربرآوردن شیعیان لبنان و قدرت گرفتن شیعیان در عثمانی سرکوب آنان توسط دولت عثمانی، باعث شد که جریان شیعه شناسی از زاویه فرقه ای در عثمانی شکل بگیرد که البته در چارچوب نقد شیعه بود؛ هرچند اطلاعات بسیار مهمی از این آثار به دست می آید. مثلاً مجموعه ای از فتاوی ضد شیعه جمع آوری شد؛ اطلاعات دست اولی از صفویه و حساسیت های مذهبی این دولت در آن کتابها و رساله ها درج شد. اطلاعاتی از پراکندگی علمای اهل تسنن از ایران به دست آمد. علاوه بر اینها به بحث در باره ریشه های تشیع پرداختند. به هر حال در این زمینه دهها رساله در عثمانی نوشته شد.

شبهه این ماجرا با صد سال تأخیر در هند ظهور کرد. ردیه هایی که در هند علیه شیعه نوشتند باز حاوی اطلاعاتی در زمینه شیعه پژوهی از دید مخالفان است. یکی از ردیه هایی که بر شیعه نوشته شده و اطلاعات بارزشی در مورد ارتباط شیعه ی هند و خراسان در اختیار ما می گذارد، رساله ی رد روافض است از احمد سرهندی (۹۷۱ - ۱۰۳۴) است که عارفی مشهور است. وی دلیل نگاشتن رساله ی خود را چنین بیان می کند: هنگامی که ازبک ها وارد خراسان شدند، شیعیان به سمت هند آواره شدند و اینجا قدرتی یافته‌اند. اکنون وظیفه من است تا به آنان پاسخ بدهم. این زمانی بود که ردیه علمای ازبک بر شیعیان و پاسخ علمای مشهد به آنان که پاسخ متینی بود در هند انتشار یافته و موجی به نفع شیعه ایجاد کرده بود. کار احمد سرهندی نقد نویسی بر شیعه را در هند بنیاد نهاد. البته در همین دوره آثار قاضی نورالله هم در هند انتشار یافت و ادبیات نقد دو طرف را توسعه بخشید.

به اعتقاد من ادبیات نقد شیعه در دوره های مختلف، می تواند موضوع چندین پایان نامه قرار گیرد. اطلاعاتی که ما از این ادبیات به دست می آوریم، بسیار قابل توجه است. یک نمونه ی آن، رساله ی تکفیر فزلباش است که من خود در کتاب صفویه در عرصه دین، سیاست و فرهنگ چاپ کرده ام. از منابع مهم دیگر جوابیه هایی است که بر این نقدها در ایران نوشته شده است؛ از جمله جوابیه ای که کمره ای، قاضی اصفهان، در مورد فتاوی شیخ الاسلام عثمانی نوشت. البته بسیاری از این متون، چون جنبه ی دینی دارد، قدیمی هستند و مثلاً همه ی فضایل صحابه را هم ذکر می کنند. گاهی نیز حاوی تجربیات جالب توجهی است و نشان دهنده ی برخوردهای ایرانیان و عثمانیان در مورد شیعه.

به هر حال واقعیت این است که در قرن دهم هجری، در حوزه ی عثمانی، اطلاعات موجود در نقدهایی که بر شیعه نوشته شد، بسیار جالب توجه است.

شبهه این جریان در دوره ی معاصر و از انقلاب اسلامی ایران به این سو هم دیده می شود. در روزگار پیش از آن و در دوره ها و مناطق مختلف نیز این جریان دیده شده است. مثلاً در دوره ی ابن تیمیه در قرن هشتم یک جریان نقد نویسی علیه شیعه وجود دارد. اطلاعات ما در مورد کسروان و جبل لبنان و نیز اطلاعات مربوط به تهجیر شیعیان، در کتاب های ابن تیمیه دیده می شود. شبهه نقد و طعن جرجی زیدان در قرن پنجم هم اتفاق افتاده بود که رجال نجاشی پاسخی به آن بود و من قبلاً عبارت آن را نقل کردم. کتاب ابن شهر آشوب و نیز الفهرست منتجب الدین نیز صد سال بعد تابع همین جریان بود و گام های بزرگی در شیعه شناسی به شمار آمد. حتی از آن هم می توانید جلوتر بروید. در قرن چهارم شیخ مفید به نقدهای معتزله بر ضد شیعه در آثار خود پاسخ می دهد. در آن زمان معتزله بسیار به نقد شیعه می پرداختند و الانتصار کتاب

خیاط معتزلی، بیشترین اطلاعات مربوط به شیعه را در قالب ادبیات نقد در خود جای داده است. این کتاب ردیه ای بر اظهارات ابن راوندی است که بسیاری از آن ها، نسبت به شیعه، وجهه ی تاریخی دارد. ابن راوندی از شیعه ی معتدل دفاع می کند و خیاط به او جواب می دهد. این کتاب واقعا اثر شگرفی است.

به طور کلی، در ادبیات نقد اهل تسنن و در دوره های مختلف، اطلاعات مهمی در مورد شیعه وجود دارد و ما هنوز آثار حوزه ی هند یا عثمانی و ردیه های عثمانی ها بر شیعیان را هنوز به درستی بررسی نکرده ایم. در ماوراءالنهر و آسیای میانه هم کار بسیار است و جمع آوری این آثار، هم به کار وحدت اسلامی و دشواریهای آن می آید و هم به کار پژوهش های تاریخی. می توان بر اساس این ردیه ها و جوابیه ها، یک مرکز پژوهشی تأسیس کرد. به این آثار از دیدگاه مذهبی توجه شده است، ولی هنوز از لحاظ فلسفی و فرهنگی و تاریخی جای کار بسیار دارد.

کتاب ماه: در مورد فعالیت های شیعه پژوهانه علمای شیعه عراق، هم زمان با مشروطه ی ایران توضیحاتی بفرماید.

استاد جعفریان: اولین قدم های مطرح شدن شیعه در جهان اهل سنت و در نگاه مدرن، از طریق نجف و کاظمین صورت گرفت. از دو زاویه: یکی نقش علما در تحولات سیاسی عراق، هم در ارتباط با ایران و هم مشروطه ی عثمانی، و دیگری از نظر فرهنگی در مواجهه با افکار جدید.

اولین نشریات شیعه در کاظمین و نجف تولید می شود. نسلی فرهیخته از شیعیان غیرمعمم، که فرزندان علمای شیعه بودند، در عراق رشد می کنند. مانند خاندان خلیلی، جواهرکلام و... که این دومی در شناساندن شیعه به جهان فعال بودند. در ایران عبدالعزیز جواهرکلام، دایره المعارف شیعه یا آثار الشیعه الامامیه را تدوین کرد که می توان آن را در نوع خود اولین کار به شمار آورد. در این دوره، حوزه ی علمیه در ایران یک شاخه فرعی است و در تولید علم کار جدی ندارد. می دانیم که حوزه های علمیه از پس از نادرشاه به عراق منتقل شد. به همین دلیل در عراق تولیدات مهمی در حوزه ی پژوهش های شیعی صورت گرفت.

یکی از دلایل دیگر آن وجود زبان عربی در عراق است. یعنی نوشته های علمای عراق تا مصر و سوریه می رسید و این هم زبانی باعث می شد معرفت شیعه در آن نقاط بهتر و بیشتر صورت گیرد. در حالی که در ایران، از سال ۱۳۰۰ به بعد که حوزه ی قم تشکیل شد، عربی نویسی فقط در حد نوشتن کتب فقهی آن هم ضعیف و مغلوط بود، به علاوه سنت پژوهش هم بسیار ساده و بدون پشتوانه بود. به همین علت نقطه ی امید پژوهش ها و معرفی شیعه، همان حوزه ی نجف به شمار می رفت.

مسأله‌ی دیگر ورود انگلیسی‌ها به عراق است. انگلیسی‌ها اولین مملکت اروپایی بودند که با شیعه ارتباط نزدیک پیدا کردند. هم در هند و هم در عراق. انگلیسی‌ها در هر دو حوزه‌ی هند و عراق، در اوایل قرن بیستم، پژوهش‌هایی را شروع کرده بودند. در دهه‌ی دوم یا سوم قرن بیستم بود که کتاب تشیع در هند، اثر جان نورمن هالیستر، تألیف شد. در عراق هم همین رویه را در پیش گرفتند. به عنوان مثال در دهه‌ی چهل قرن بیستم، نقشه‌ی مناطق شیعه‌نشین را در عراق تهیه کرده بودند. انگلیسی‌ها اطلاعات زیادی در مورد شیعه و شیعیان در عراق کسب کرده بودند. یک علت آن هم استقرار شیعیان عراقی در لندن از ده سال قبل بود.

کتاب ماه: در این دوره در جهان اهل سنت تحرک وهابیان در حجاز اتفاق می‌افتد. البته این تحرک بیشتر سیاسی است، ولی آیا وارد حوزه‌های فکر و اندیشه هم می‌شود به طوری که در جهان شیعه هم تحرک و پاسخی ایجاد کند؟

استاد جعفریان: این تحرک هم جنبه‌ی سیاسی داشت و هم مذهبی. در اوایل ظهور، یک جنبش محلی محدود بود. ولی هم با شیعیان عراق تعارض داشت و هم با شیعیان قطیف و احساء. آنها به یک جنبش وسیع در منطقه نجد تبدیل شدند و تقریباً اکثر قبایل عربی را بلعیدند. در سال ۱۲۱۶ به عراق (نجف و کربلا) حمله کردند و شکست‌هایی تحمیل کردند گرچه موفقیتشان چشمگیر نبود. بسیاری معتقدند تقویت شیعه در جنوب عراق، در تقابل با وهابیت و برای جلوگیری از حملات آنان به عتبات بوده است. در هر حال این دوره کانون علمی شیعه نجف و کاظمین است.

کتاب ماه: یعنی ادبیات علمی شیعی در پاسخ به وهابیت شکل نمی‌گیرد؟

استاد جعفریان: به نظرم تنها به همان صورت سنتی ردیه‌نویسی اعمال می‌شود. شیعیان هم اطلاعات وسیع و عمیق از وهابیت نداشتند. این ادامه داشت تا آن که سید محسن امین کتاب کشف الارتیاب را نوشت. البته در آثار قبلی دانشمندان شیعه هم به طور مختصر در مورد وهابیت و ردیه بر آن مطالبی وجود داشت.

همان طور که عرض کردم در این دوره کانون علمی شیعه، نجف و کاظمین بود. کاظمین به جهت نزدیکی با بغداد، فعال‌تر بود و اولین آثار را برای شناساندن شیعه به زبان عربی جدید تولید کرد. دیدگاه‌های جدیدی هم ارائه شد. شاید چهره‌ی شاخص مکتب کاظمین سید محمدعلی شهرستانی (معروف به هبه‌الدین) است. شاگردان ایشان به ایران می‌آمدند، همان طور که منشورات و مکتوبات او که چاپ می‌شد در ایران توزیع می‌شد.

آثار الشيعة الاماميه در سال ۱۳۰۷ ش توسط عبدالعزيز جواهر كلام نوشته و در مطبعه مجلس چاپ شده بود. بر اساس آنچه روی صفحه اول این کتاب آمده بود اصل آن بیست جزء بود. البته من نمی دانم چه مقدار آن به چاپ رسید. این کتاب دقیقاً شیعه شناسی بود که عبدالعزيز به عربی نوشته و علی جواهر كلام به فارسی درآورده بود. روی صفحه اول یکی از اجزاء نوشته شده بود: قسمت سوم از تاریخ سیاسی فرقه شیعه راجع به حالات وزراء و امراء نامی آن در دربارهای شیعی و غیر شیعی در ایران و عراق عرب و سوریه و مصر و هند و غیره از ابتدای تشکیل وزارت و امارت در اسلام تا انقراض سلسله زندیه در ایران. به نظر من این کتاب هنوز هم ارزش چاپ کردن دارد.

کتاب حاج سراج انصاری، به نام شیعه چه می گوید؟ از اولین آثار شیعه شناسی کلامی - تاریخی در ایران است که در دهه ی ۲۰ منتشر شد. حاج سراج از شاگردان مکتب کاظمین است. وی در عراق پرورش پیدا کرده بود و متأثر از سید هبت الدین شهرستانی بود. کتاب شیعه چه می گوید در پاسخ به شیعیگری کسروی بود که موجی به راه انداخت. کاری که اسرار هزار ساله حکمی زاده کرد و امام برابر آن کشف اسرار را نوشت که آن هم اثری در شیعه شناسی است.

آثاری مانند تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، تألیف علامه سید حسن صدر، که دیدگاهی بسیار بدیع و جدید داشت، از همین دست آثار است که به مکتب کاظمین تعلق دارد. خانواده صدر بین کاظمین و نجف و ایران رفت و آمد داشتند. آثار دیگری مانند مجله ی العلم که همین هبت الدین شهرستانی منتشر می کرد یا کتب علمی مانند اسلام و هیأت که با نگاهی شیعی از طرف همو تألیف شد و به فارسی هم ترجمه شد دارای اهمیت خاصی بود.

علامه امینی و علامه عسکری، حلقه ی دومی هستند که پس از حلقه اول یعنی شیخ آقابزرگ، سید محسن امین و سید حسن صدر در نجف ظهور کردند. یعنی در واقع، علامه عسکری روش خاصی را در معرفی شیعه در پیش گرفت چنان که علامه امینی هم قدم بسیار بزرگی در این بحث برداشت. علامه امینی حساسیت مذهبی زیادی داشت و با بحث وحدت اسلامی هم چندان میانه ای نداشت، اما کلیه ی منابع اسلامی و شیعی در دسترس را بازخوانی کرد و بحث شیعه شناسی را متحول کرد و بزرگ ترین قدم را برای شناساندن شیعه و مبانی فکری شیعه برداشت.

البته این موج منحصر به نجف نبود. در همان دوره در هند نیز مرحوم میرحامد حسین فعالیت های این چینی را با عنوان عبقات الانوار و آثار دیگر که روش کار آنها بیشتر سنتی اما با تبعی وسیع تر از گذشته بود، در شیعه شناسی برداشت، ولی به هر حال قابل مقایسه با کارهای علامه امینی نبود. منبع شناسی علامه

امینی بسیار وسیع و نثر نوشتاری او نیز سنگین بود. اگر فقط بحث های خاص شیعه شناسی الغدیر را جمع آوری کنیم، به اندازه ی یک جلد آن خواهد شد. یک کار مهم ایشان پاسخ به نقدهایی که آن زمان بر شیعه نوشته می شد.

علامه عسکری نیز در این وادی صاحب سبک بود. این هردو شاگردان مکتب نجف و کاظمین بودند. هر دو دیدگاه های مذهبی خاص خود را دارند و شیعه شناسی ایشان از نوع درونی است و نه بیرونی؛ اما گام های بلند و بدیع در این زمینه برداشتند و شیعه شناسی را متحول کردند و تأثیر زیادی بر نظرات دانشمندان دیگر گذاشتند. متأسفانه این تحقیقات دنبال نشد و آثار دیگری در این زمینه که به این اهمیت باشد، تولید نشد. ایران هم تنها کاری که کرد ترجمه ی الغدیر به فارسی بود و خود تولیدات علمی در زمینه ی شیعه شناسی نداشت.

از جنبه ی سیاسی، در زمان مشروطه ی ایران، افرادی از ایران و نجف به عثمانی اعزام یا به اجبار منتقل به استانبول شدند، کسانی مانند سید اسدالله ممقانی که در

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1074>

## در باره علل سقوط پهلوی (یک مصاحبه کوتاه)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۱۱ / ۱۳۸۷

خلاصه: من به نوبه خودم معتقدم که انقلاب دو اصل را باید رعایت کند: نخست حفظ اصول و ارزشهایی که وعده تحقق آنها را داده است. دوم: داشتن انعطاف برای باز تعریف و انطباق اصول و ارزشها یعنی اصل اجتهاد.

مصاحبه زیر پاسخ به چند پرسشی است که مجله سپیده دانایی در این ایام پرسید و بنده به اجمال پاسخ دادم. مجله سپیده دانایی در حوزه مسائل تربیتی و روانشناسی و بویژه پرداختن به مسائل روحی جوانان تلاشی ستودنی است.

۱- یکی از آثار قدرت بسته شدن اطلاعات بر روی حاکمان و به فرمایش حضرت علی (ع) «احتجاب از مردم است» - شکاف بین مردم و حاکمان - با توجه به مطالعات شما در زمینه تاریخ، تحلیل شما در این زمینه چیست؟ (با تاکید بر دوره پهلوی)

دور شدن حاکم از مردم به دو معنا می تواند باشد یا به عبارتی به دو صورت. نخست این که کسانی او را محاصره کرده یا به اصطلاح کانالیزه کنند و اجازه رسیدن اطلاعات دقیق را به او ندهند. این امری معمول است که غالباً در حکومت ها رخ می دهد و دلایل روحی - روانی خود را دارد. مهم ترین عامل آن، اطرافیان هستند که برای حفظ وضع موجود که مهم ترین رکن آن بودن و ماندنش در قدرت است، اوضاع را آرام تصویر کرده و اجازه ورود اطلاعات نگران کننده را به حاکم نمی دهند. این امر به مرور حاکمان را از مردم دور کرده و آنان را از واقعیات موجود در جامعه بیگانه می کند. در نتیجه تصمیمات نادرست گرفته یا اصلاً در بی تصمیمی اوضاع را رها می کنند.

اما صورت دیگر آنچه شما آن را «احتجاب حاکمان» از مردم خواندید، حسی است که در وجود خود حاکم وجود دارد. کسانی به تصور این که از دیگران برتر هستند و قادر به درک همه چیز، وقتی در قدرت قرار می گیرند، اصلاً جریان های مخالف را به چیزی نمی گیرند. برای مخالفت ها و دلایل آنها ارزشی قائل نیستند و لذا گوش شنوا ندارند این جماعت به تدریج دچار «کیش شخصیت» شده و سطح علم و دانش و لیاقت های

شخصی خود را برتر از همه می پندارند. این احساس همان چیزی است که سبب حجاب می شود. دستگاه پهلوی به خصوص شخص محمد رضا شاه یک چنین احساسی داشت. مهم ترین مشکل شاه کیش شخصیت بود. به طوری که او خود را برتر از همه می دید و تصور می کرد درکش از دیگران بیشتر است. البته این افراد یک مشکل روحی دارند. همان طور که کیش شخصیت دارند در طرف مقابل، به محض آن که شکست بخورند، دیگر قادر به جمع و جور کردن اوضاع روانی خود نیستند. این جماعت دیوار بزرگ و حصار شگفتی را اطراف خود، آن هم با تصورات و توهمات بی پایه درست می کنند. وقتی این دیوار فرو می ریزد دیگر هیچ پشتیبانی ندارند و لذا خودشان هم فرو می ریزند و خیلی زود سقوط می کنند..

۲- این شکاف باعث چه مشکلاتی می شود که در نهایت منجر به سقوط دولت ها و حکومت ها می شود؟ مهم ترین معضل فاصله گرفتن حاکم از مردم، پدید آمدن دره ای با اسم «جهل اطلاعاتی» است که حاکم از واقعیات موجود در جامعه خواهد داشت. در نتیجه، برنامه ریزی ها غیر منطقی و غیر واقعی بوده و به طور طبیعی چنین جامعه ای در سرایشی سقوط پیش می رود. البته تصور نشود که چنین اشکالی تنها در یک دولت غیر مردمی روی می دهد بلکه بسا در یک دولت و حکومت مردمی به تدریج چنین پدیده ای اتفاق افتد. مهم حفظ رابطه مردمی با توده ها آن هم در بخش های مختلف آن اعم از نخبگان و افراد عادی است. در بسیاری از موارد موج های خاصی در جامعه شکل می گیرد که اگر اطلاعات دقیقی در اختیار نباشد، می تواند حکومت را سرنگون کند. طبعاً اگر حکومت باطلی باشد، ممکن است موج های حق یا حتی باطلی رشد کند و آن حکومت را سرنگون کند. اگر دولت حق بر سر کار باشد ممکن است موج های باطل به تدریج در بخش های پایین جامعه توسعه یافته و به دلیل بی خبری حاکمان، شرایط را به گونه ای پیش ببرد که دیگر قابل جبران نباشد.

۳- در مورد سلسله پهلوی برخی از افراد معتقدند که این آدم (محمد رضا شاه) خودش خوب بود و این اطرافیان وی بودند که بد و خائن بودند - که او را از وضعیت مردم مطلع نمی کردند و از این حرفها- می خواستم اولاً نظر شما را در این زمینه جويا شوم که آیا با این نظر موافقید یا خیر؟ ثانیاً شما سهم این دو (اطرافیان و رهبر) را در فروپاشی یک نظام چگونه می بینید یا سهم کدامیک بیشتر است؟

مشکل شاه، صرفاً دور بودن او از مردم یا محاصره شدنش توسط اطرافیان نبود. این تنها یکی از مشکلات حکومت پهلوی است. مهم ترین مشکل مردم بی اعتمادی به مردم خودش و دلبستگی به سفرای امریکا و انگلیس در تهران است که تصور می کرد ناجی او هستند. شاه تلاش می کرد از کانال های مختلف اطلاعاتش را جمع آوری کند. اما واقعیت آن است که به دلیل آن که از اساس دولت نامشروعی بود راهی برای نفوذ در



میان بخش های مهمی از جامعه نداشت. عناصر رژیم نمی توانستند در تشکل های مذهبی و مساجد نفوذ چندانی داشته باشند. زیرا طبیعت طرفداران شاه، سنخیتی با توده های متدین و مخالف پهلوی نداشت. در عین حال برای شناخت شخصیت شاه همین مقدار اندک از خاطرات که منتشر شده است کافی است. بهترین آنها خاطرات اسدالله علم وزیر دربار پهلوی است که شخصیت عیاش شاه را به خوبی تصویر می کند. علم که فدایی شاه بود و در همین خاطرات نیز فدایی بودن خود را برای شاه نشان می دهد، تصویری از شاه به دست می دهد که صرفا به دنبال تفریح و عیاشی و گردش است. چنین شاهی فرصت آن که بتواند با عامه مردم در ارتباط باشد ندارد. تمام ملاقاتها را سفرای امریکا و انگلیس و فرانسه است. تمام سفرها به اروپا آن هم برای تفریح است. طبعاً فرصتی برای تماس گرفتن با توده ها ندارد. همین که شاه در میانه سال ۵۷ خطاب به ملت گفت که پیام آنان را شنیده است تلویحا حاوی این نکته بود که اطلاعی از اوضاع جامعه خودش نداشته است. البته ممکن است شاه این نکته را از روی فریب گفته باشد اما به هر حال حاوی همان نکته است. جالب است بگویم که حتی سفارت خانه های امریکا و انگلیس هم نتوانسته بودند اخبار درستی از وضعیت مردم ایران داشته باشند. به همین دلیل نتوانستند انقلاب اسلامی را پیش بینی کنند. دلیل این امر همان نکته اول است که عرض کردم. عناصر وابسته به آنان به رغم آن که برای جمع آوری اطلاعات تلاش می کردند جایی میان مردم عادی نداشتند تا بتوانند موج انقلاب اسلامی را پیش بینی کنند.

۴- افراد و گروهها زیادی با شاه مبارزه می کردند (توده ای ها، ملی مذهبی ها و ...). چرا مردم از بین این افراد و گروهها به امام(ره) گرویدند؟ و یا به عبارتی دیگر راز محبوبیت امام (ره) چه بود؟

جریان روشنفکری در ایران که بخشی از آن جریان چپ و ملی گرایانه است در مقایسه با جریان های مذهبی، یک اقلیت به حساب می آید. البته آنان به شدت فعال بودند و تلاش زیادی هم کردند اما هیچ گاه نتوانستند به لایه های توده ای و مردمی دسترسی پیدا کنند. مبارزات آنان همیشه در سطح نخبگان متمایل به چپ یا ملی گرایی باقی ماند. حزب توده بزرگترین حزب در ایران به لحاظ سازماندهی بود اما عناصری که جذب آن می شدند توده های مردم نبودند. شما تا مردم را نداشته باشید نمی توانید کاری انجام دهید. البته مردم در یک دوره به دلیل تربیتی که پس از مشروطه داشتند تمایل کامل به روحانیت نداشتند. چندین دهه طول کشید تا آنان از جریان های دیگر ناامید شده به سمت روحانیت و در رأس آنها به امام خمینی که ویژگی های شخصی اش کمک زیادی برای جذب مجدد مردم به روحانیت داشت باز گردند و بگردند. من نمی خواهم سهم کمونیستها را کمتر از آنچه هست نشان دهم اما آنان گرفتار یک تناقض مهم بودند. بنیادشان بی دینی بود اما در مقابل مردمی متدین بودند. لذا همین حزب توده سعی می کرد نشان دهد با دین اسلام مشکلی ندارد اما دم خروس آشکار بود. به هر حال وقتی کتابهای کمونیستی یا آثار لنین به فارسی ترجمه می شد یا

وقتی تجربه های حزب کمونیست شوروری برابر چشم مردم قرار می گرفت روشن بود که در آینده این حزب جایی برای دین نیست. این اکثریت مردم را از آنان جدا می کرد. یک نکته دیگر هم هست و آن این که روحانیت درست است که مثل حزب توده یا دیگر تشکل های چپ کار تشکیلاتی به معنای معمول حزبی و سازمانی نداشت اما از بعد از شهریور ۱۳۲۰ کارش را در سطح مساجد آغاز کرد. همان جایی که بعدها مؤتلفه شکل گرفت. یعنی چند گروه از چند مسجد دور هم جمع شدند. مبارزات روحانیت گسترده و وسیع تر بود. شامل بیشتر مساجد می شد. این فعالیت ها از سال ۱۳۴۰ به بعد بسیار وسیع بود. من این مسأله را در کتاب جریان ها و سازمان های مذهبی در دوره پهلوی دوم نشان داده ام.

۵- به نظر شما که فردی آگاه به تاریخ هستیید آسیب شناسی انقلاب چه می تواند باشد و یا چه چیزهایی می تواند به انقلاب ضربه بزند؟

انقلاب تغییر از یک مبدأ به سمت یک مقصد است، این حرکت دلیل می دهد. طبعاً دلایل به خصوصی وجود دارد که یک جامعه ای آماده تحول و تغییر شده و از وضعیتی به وضعیت دیگر در می آید. وقتی به وضعیت جدید درآمد دوباره مناسبات عادی در آن شکل می گیرد. طبیعی است که این جامعه مثل جامعه قبل می تواند دوباره گرفتار دگرگونی و تغییر یا به عبارتی انقلاب شود. مهم ترین نکته این است که انقلاب شعارهایی را مطرح کرد و قرار بوده و هشت که این اهداف را در جامعه محقق کند. اگر نتواند به این اهداف برسد در معرض تردید قرار می گیرد. انقلاب اسلامی مهم ترین هدفش را تحقق استقلال، آزادی و ایجاد یک نظام اسلامی به هدف ایجاد جامعه ای سالم و دینی بیان کرده است. اگر نتواند این اهداف را در جامعه محقق کند، در معرض تردید و سپس تغییر قرار می گیرد. در این میانه ممکن است موج های بی ریشه خود را بر مردم تحمیل کرده و انقلاب را گرفتار مشکل کنند. من به نوبه خودم معتقدم که انقلاب دو اصل را باید رعایت کند نخست حفظ اصول و ارزشهایی که وعده تحقق آنها را داده است و دوم داشتن انعطاف برای باز تعریف و انطباق اصول و ارزشها یعنی اجتهاد. هر نوع انحصار، هر نوع جمود و قشری گری، باعث می شود که انقلاب به لحاظ فکری و سپس عملی دچار بن بست شود. نداشتن انعطاف، به تدریج سبب جدا شدن بخش هایی از مردم از انقلاب می شود. انقلاب یا جامعه اسلامی که مبتنی بر انقلاب اسلامی که ایجاد شده تا وقتی سرپاست که بتواند اکثریت مردم را در پشت سر خود داشته باشد. این با ایجاد نوعی انعطاف در همه بخش ها قابل تحقق است.

۶- راهکار شما برای حفظ و تداوم پیام انقلاب، با توجه به تهدیدات و کارشکنی هایی که بویژه در مورد این انقلاب صورت می گیرد و مورد حمله های وسیع دشمن قرار دارد چیست و نقش مردم و سران حکومت را در این زمینه چگونه ارزیابی می کنید؟

در حفظ وضعیت یک جامعه چند اصل مهم است:

یکی که مهم ترین این اصول، رعایت اصل عدالت و نفی ظلم است. این یک امر انسانی است و شما نمی توانید حکومت و دولتی را پیدا کنید که بتواند با ظلم و پایمال کردن حقوق مردم مدت زیادی دوام بیاورد. این مسأله ربطی به اسلامی و غیراسلامی بودن حکومت ندارد. در هر جامعه ای رعایت عدالت و حفظ حقوق مردم اصل اول دوام در یک دولت است. مقصود از ظلم فقط این نیست که مثلاً کسی را شکنجه نکنند. این که سر جای خود. مهم این است که حقوق و دستگاه قضاء در این جامعه درست عمل کند. جلوی متجاوزان را بگیرد. یعنی نه فقط خود دولت حقوق مردم را پایمال نکند جلوی پایمال شدن آن را توسط متجاوزان هم بگیرد. اینجا دولت باید با قدرت عمل کند و جلوی ارتشاء و پارتی بازی را بگیرد. رسوخ فساد در این بخش که در واقع نوعی بی عدالتی است جامعه را از تعادل خارج کرده و زمینه شورش را فراهم می کند.

اصل دیگر ارائه یک تفکر صحیح به جامعه است. قرآن از این اصل با عنوان الکلم الطیب یاد می کند. کلمه طیبه ارائه یک تفکر درست دینی است، وقتی خداوند می فرماید «الیه یصعد الکلم الطیب» مقصودش سخن و تفکر اصیل و پاک و ناب است که به سوی خدا می رود. جامعه اسلامی باید از لحاظ فکری سالم و معقول باشد. اندیشه ای که مردم با رغبت قبولش داشته باشند و رشد و غی آن را تشخیص دهند. مرزهای حق و باطل با هم آمیخته نشود. تفکری که مردم با انتخاب قبول داشته باشند و تحمیلی نباشد. تفکر خرافی نباشد.

اصل دیگر در یک جامعه دینی این است که عمل صالح مبنای کار سران حکومت باشد. اگر سران حکومت از عمل صالح فاصله گرفتند حرمت جامعه دینی از میان خواهد رفت. وقتی رأس حکومت به فساد و عمل ناصالح گرایید دیگر حرمتی برای جامعه و دولت دینی نمی ماند. اگر حاکمان جامعه دروغگویی پیشه کنند، حرمت حکومت خدشه دار خواهد شد. سیاست بازی افراطی، نوعی بازی کردن با مردم است. چیزی که مردم از آن خوششان نمی آید.

جامعه دینی باید جامعه ای وفادار به اصول اخلاقی بر مبنای اسلام باشد. هر نوع انحراف در این مسیر، از محبوبیت و مقبولیت آن می کاهد و به تدریج اصل مشروعیت آن را هم که به نام دین انقلاب کرده است در معرض تردید قرار می دهد.

اصول دیگری هم هست که باید در جای دیگری بیان کرد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1081>

## رابطه حمله ازبکان به خراسان و گسترش تشیع در هند

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۶ / ۱۱ / ۱۳۸۷

خلاصه: تا آن که خاقان اعظم عبدالله خان اوزبک بر سر اهل خراسان تاخت و آن اقلیم را به ید تصرف خود درآورد و طایفه شیعه که در آن دیار غلبه و شیوع پیدا کرده بودند، بعضی به قتل رسیدند و بعضی دیگر جلای وطن شده به هند آمدند

نگارش آثاری بر ضد شیعه در آغاز تشکیل دولت صفوی و پس از آن در دو قرن دهم و یازدهم هجری، در عثمانی از یک سو و در هند از سوی دیگر، به طور گسترده رواج داشت. طی این سالها، دهها بلکه صدها کتاب در رد بر شیعه نوشته شد و هدف از آن نیز جلوگیری از گسترش تفکر شیعی بود که دولت صفوی و بسیاری از دولت های محلی در هند حامی آن بودند. اگر قرار باشد موقعیت مشابهی با آنچه آن زمان رخ داد معرفی کنیم باید به آثار عدیده ای که طی سه دهه گذشته به خصوص در سعودی و پاکستان بر ضد شیعه نوشته شده، اشاره کنیم. در روزگار ما سعودی جای عثمانی را گرفته و پاکستان نیز جای گرایش های تند ضد شیعی قرن دهم و یازدهم هند را دارد. محصول چنین فعالیتی را می توان تحت عنوان شکل گیری ادبیات ضد شیعی مرور کرد؛ مطلبی که نویسنده این سطور به بخشی از آنها در مجلد اول کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست به آنها پرداخته‌ام. با این حال، دانسته است که دایره این نوع نگارش ها بسیار وسیع بوده و هر روز ممکن است اثر تازه ای در این موضوع یافت شود.

یکی از آنها اثری است کوتاه از احمد سرهندی فاروقی (۹۷۱ - ۱۰۳۴) از علمای معروف هند در اواخر قرن دهم و اوائل قرن یازدهم که به مجدد الف ثانی مشهور بوده و عقاید عرفانی ویژه خود را دارد. شرحی مفصل از عقاید و دیدگاه های وی را آقای فتح الله مجتبابی در مدخل «احمد سرهندی» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی آورده است. ادعاهای شگفت او در رفتن به معراج و تبدیل شدن وی به یک عنصر مؤثر در اندیشه اسلامی هند از این گزارش به خوبی مشهود است. در این میان، نقشبندیه غالباً به عقاید وی احترام گذاشته و یکی از دلایل گرایش های ضد شیعی در نقشبندیه، به عکس بکتاشیه، وجود همین افکار سرهندی و من تبع او در اوار بعدی است. اهمیت روزگار وی در عهد اکبر و جهانگیر و درگیر شدن وی در برخی از منازعات فکری - مذهبی این دوره، موقعیت وی را بیشتر جلوه گر کرده است.

یکی از جریان های مذهبی این دوره که بسیار فعال بود، تشیع بود، تشیعی که با تمام قوا می کوشید در میان اکثریت سنی آن دیار، راهی برای خود بگشاید. این فعالیت هم از طریق فکری و تبلیغی و هم از طریق نفوذ در دربار مغولان و پیش از آن دربارهای سلاطین جنوب، ادامه یافت و بسیاری از فرهیختگان را تحت تأثیر خود قرار داد. البته تشیع در دربار مغولان به سلسله وقایع طولانی مربوط می شد که شاید نخستین آنان آمدن همایون به ایران دوره طهماسب و ارتباط او با دولت صفوی بود. در این زمینه شرح کافی و وافعی توسط عباس اطهر رضوی در کتاب تاریخ تشیع در هند به دست داده شده است.

اما آنچه در اینجا مورد نظر است، گزارشی از رساله رد روافض احمد سرهندی فاروقی است که در چهارچوب همان فعالیت ها قابل بحث است.

رساله رد روافض سرهندی به ضمیمه کتاب مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی طبع نولکشور در لکهنو (۱۸۸۹) به چاپ رسیده و اخیراً ترجمه ترکی آن به قلم سید زین العابدین ایشیق در استانبول منتشر شده است. (دایرة معارف بزرگ: ۵۷/۷ - ۵۸).

مرحوم اطهر عباس رضوی هم که در تاریخ تشیع در هند (۲۰۵/۱) آن رساله چاپی را ملاحظه کرده و گزارش اجمالی از آن به دست داده است.

اما نکته مهم در این رساله، منهای محتوای آن که تکراری و مربوط به برخی از اتهامات رایج از جمله بحث سب صحابه و تکفیر شیعه و مانند اینهاست، مقدمه کوتاه آن در ایجاد ارتباط میان تشیع ایران و هند است. در این باره دو مطلب اهمیت دارد.

الف: نخستین نکته آن است که این رساله در واکنش به انتشار دو رساله در باره تشیع که در حوزه ماوراءالنهر و خراسان تألیف شده بوده و به هند رسیده نوشته شده است. این دو رساله مربوط به قضایای عصر شاه عباس صفوی و در سالهای نخست قرن یازدهم هجری است، زمانی که ازبکان به خراسان حمله کرده، مشهد را در محاصره گرفته و به قتل عام شیعیان پرداختند. شاملو نوشته است: در آن چند روز ازبکان بی باک دست تظلم به نهب و غارت اموال مسلمانان گشودند و آنچه دیدند ربودند. و بسیاری از شیعیان حیدر کرار را قتل رسانیدند (قصص خاقانی: ۱۴۰/۱، تهران، ۱۳۷۱).

در این وقت، یکی از علمای شیعه در مشهد، نامه ای به عبدالله خان ازبک نوشت و به او گفت که «به چه دلیل و برهان محاصره بلده مشهد مقدس و استیصال مردم او را که اکثراً ذریه حضرت رسولند به خود حلال ساخته اند و دست نهب و تاراج و قتل بر حال و اموال و مزارع مردم و اوقاف سرکار فیض آثار گشاده اند؟»

این نامه سبب شد تا عبدالله خان از علمای اهل سنت در ماوراءالنهر بخواهد تا کفر شیعیان را ثابت کنند تا نتیجتاً نهب اموال و کشتن آنان شرعاً مشروع گردد. شاملو سپس متن «جواب نامه ای که علمای ماوراءالنهر به فضلالی مشهد» را آورده است (همان: ۱۴۰/۱ - ۱۴۶). و پس از آن پاسخ مولانا محمد مشکک را آورده است که با استناد به متون بزرگانی از اهل سنت مانند اشعری و غزالی و آمدی و نسفی و ابن اثیر (صاحب جامع الاصول) نشان داده است که آنان شیعه را از فرق اسلامی دانسته و از سوی دیگر آنچه شیعه به آن باور دارد سبب تکفیر نمی شود، چرا که اینان اهل قبله را مسلمان می دانند.

این نامه و پاسخ آن با عنوان «جواب مکتوب علمای ماوراءالنهر که مولانا رستم‌داری قلمی نموده» شهرت زیادی یافت و به همین دلیل نسخه های فراوانی از آن در کتابخانه های مختلف نگهداری می شود. از آن جمله چندین نسخه از آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است (۳۴۵۵، ۵۹۹۶، ۹۰۱، ۱۴۱۷۹). نویسنده این اثر محمد بن فخرالدین علی معروف به مشکک رستم‌داری است.

آنچه بر اساس رساله رد روافض سرهندی می توان دریافت آن است که تأثیر این پاسخ در هند، فراوان بوده و همین امر سبب شده است تا شیعیان نسخه هایی از آن را در آن دیار ترویج کنند.

ب: اما دومین نکته که در کتاب سرهندی مورد توجه قرار گرفته این است که با حمله ازبکان به خراسان، بسیاری از شیعیان آن دیار آواره شده و به هند آمدند. به نظر او همین جماعت هستند که تشیع را در هند بسط داده‌اند. در حالی که از دید او تا پیش از این ماجرا، تشیع در هند جایی نداشته است. وی معتقد است که تنها پس از حمله ازبکان به خراسان شیعیان آواره راهی هندوستان شدند. سرهندی در این باره شعری هم از امیر خسرو دهلوی از اوائل قرن هشتم نقل می کند. در واقع مستند این نظر سرهندی از اول قرن هشتم هجری است که صد البته آن زمان هنوز تشیع رسوخی در هندوستان نیافته بود. اما به مرور و پس از قوت گرفتن بهمنیان در اواخر قرن هشتم و در طول قرن نهم و سپس برآمدن قطب شاهیان به تدریج تشیع در جنوب هند رواجی وافر یافت. اما در دهلی، این رواج محدودتر و متأخرتر بود. همین زمان که سرهندی زنده بوده، قاضی نورالله در همین دهلی و آگره به شدت مشغول ترویج تشیع بود و جانش را نیز بر سر همین اقدامات خود نهاد.

نکته دیگر آن است که نسخه چاپی رد روافض که همراه با مکتوبات سرهندی به چاپ رسیده با نسخه ای از این رساله که در کتابخانه مجلس به شماره ۱۸۱۴۶ نگهداری می شود قدری متفاوت است. این تفاوت دقیقاً مربوط به اطلاعاتی می شود که در دو بند فوق الذکر به آن اشاره کردیم. نکته مهم آن است که سرهندی در مقدمه نسخه ما، ابیاتی از امیر خسرو (شاید دهلوی) در باره سلامت مذهبی هند در تمسک به مذهب حنفی

آورده است که این اشعار در نسخه چاپی نیامده و نویسنده پس از مقدمه کوتاهی که ذیلا خواهد آمد، مستقیم به سراغ نقد مکتوب رستم‌داری پرداخته است.

مقدمه سرهندی در نسخه چاپی به این شرح است:

اما بعد می‌گویند بنده که محتاج است به رحمت خداوند واحد صمد خادم علمای اهل سنت و جماعت احمد بن عبدالاحد العمری الفاروقی نسبا که چون در این ایام رساله که شیعه در وقت محاصره مشهد به علمای ماوراءالنهر نوشته بودند، در جواب رساله آنها در باب تکفیر شیعه و اباحه قتل و اموال آنها مر مسلمانیان را بود به این حقیر قلیل البضاعه رسید که حاصلش بعد طی مقدمات ابله فریب، تکفیر خلفای ثلاثه است و ذم و تشنیع حضرت عائشه صدیقه رضی الله تعالی عنها و بعضی از طلبه شیعه که متردد این حدود بودند به این مقدمات افتخار و مباحات می‌نمودند و در مجالس امرا و سلاطین آن مغالطات را شهرت می‌دادند و این حقیر هرچند در مجالس و معارک مشافهه به مقدمات معقوله و منقوله رد آنها می‌کرد و بر غلط‌های صریحه ایشان اطلاع می‌داد، اما از روی حمیت اسلام و .... به این قدر رد و الزام کفایت نمی‌کرد و شورش سینه بی‌کینه تشفی نیافت و به خاطر فاطر قرار یافت که اظهار مقاصد ایشان تا در زمانی که در قید کتابت نه درآید در حیز تحریر فایده عام و نفع عام نبخشد.

اما مقدمه نسخه خطی موجود از این رساله محتوی همین آگاهی‌ها به ضمیمه مطالب دیگری است که در دو بند فوق الذکر یادآور شدیم. نکته افزون مقدمه نسخه خطی، ذکر اشعاری است که امیر خسرو دهلوی در باره وضع مذهبی هند سروده است. این اشعار از مثنوی خضرخانی امیر خسرو گرفته شده است که به نام عشیقه یا عشقیه یا منشور شاهی نیز شهرت دارد. فضای این اشعار مربوط به قرن هشتم هجری است و این مثنوی نیز سروده سال ۷۱۵ است. شرحی در باره این مثنوی با اصل آن در مجلد سوم گزیده آثار امیر خسرو دهلوی (افغانستان، اسفند ۱۳۵۳ ش، ص ۵۷ به بعد) آمده است. در چاپ مزبور تنها بیت اول اشعاری که در این نسخه آمده، در ص ۷۲ درج شده است.

اما اشعار یاد شده در کتاب دیگری که به اردو شرحی بر مثنوی مزبور نوشته (هند، ۱۹۱۶) به طور کامل و حتی با چند بیت افزوده که دو بیت آن را در گروه آورده‌ایم، آمده است. ما بر اساس آن کتاب و آنچه در نسخه بوده، اشعار زیر را که در ادامه مقدمه سرهندی است نقل می‌کنیم.

اینک مقدمه سرهندی بر اساس نسخه خطی:



اما بعد می‌گوید: کمترین خادمان، بنده که محتاج است به رحمت خداوند احد و صمد و خادم علمای اهل سنت و جماعت، احمد بن عبدالله الأحدی العمری الفاروقی نسبا و السرهندی مولدا و وطناً، و الحنفی مله و مذهبا که دیار هندوستان هر چند از سایر ممالک در اسلام متأخر است و اصحاب کرام هیچ یکی به این اقلیم تشریف نیاورده‌اند، اما از آن زمان که اسلام در آنجا ظاهر شده است و سلاطین اسلام استیلا یافته و مشایخ عظام و اولیاء کرام از اطراف و جوانب تشریف آوردند، معالم دین و اعلام اسلام، زمان زمان در تزیید و ترقی است بر سایر ممالک بر یک وجه، بلکه به وجوه مزیت و فضیلت دارد که تمام سگان آن از اهل اسلام بر عقیده حقه اهل سنت و جماعت‌اند و نشانی از اهل بدعت و ضلالت در آن دیار پیدا نیست و طریقه مرضیه حنیفیه دارند، حتی که اگر بالفرض شخصی را که مذهب شافعی یا حنبلی داشته، طلبند نیابند و هر چند این مذهب از اهل حق‌اند، اما اهل هوا و بدعت را گریز‌گاهند. حضرت خواجه خسرو - علیه الرحمه - در تعریف ملک هندوستان می‌فرماید:

خوشا هندوستان و رونق دین

شریعت را کمال و عزّ و تمکین

[ز علم با عمل دهلی بخارا

ز شاهان گشته اسلام آشکارا]

[تمامی کشور از تیغ غزا کار

چو خارستان ز آتش گشته بی خار]

[زمینش سیر خورده آب شمشیر

فروخته غبار کفر در زیر]

[زبردستان هندو گشته پامال

فروستان همه دُرَدانه مال

بدین عزّت شد اسلام منصور

بدان خواری سران کفر مقهور

به ذمت گر نبودی رخصت شرع

نبودی نام هندو ز اصل تا فرع  
ز غرنین تا لب دریا در این باب  
همه اسلام ببینی بر یکی آب  
نه ترسایی که از نا ترس کاری  
نهد بر بنده داغ کردگاری  
نه از جنس جهودان جنگ و جوریت  
که از قرآن کند دعوی ز توریت  
نه مُغ کز طاعت آتش شود شاد  
وزو با صد زبان آتش بفریاد  
مسلمانان نُعمانی روش خاص  
ز دل هر چهار آیین را به اخلاص  
نه کین با شافعی نه مهر با زید [یزید]  
جماعت را و سنت را به جان صید  
نه زاهل اعتزالی کز فن شوم  
ز دیدار خدا کردند محروم  
نه رفضی تا رسد زان مذهب بد  
جفایی بر وفاداران احمد  
نه آن سگ خارجی کز کینه سازی  
کند با شیر حق روباه بازی  
زهی ملکی مسلمان خیز و دین جوی  
که ماهی نیز سنی خیزد از جوی

و تا قریب به پانصدسال بر همین صرافت و لطافت بود تا آن که خاقان اعظم عبدالله خان اوزبک بر سر اهل خراسان تاخت و آن اقلیم را به ید تصرف خود درآورد و طایفه شیعه که در آن دیار غلبه و شیوع پیدا کرده بودند، بعضی به قتل رسیدند و بعضی دیگر جلای وطن شده به هند آمدند و به حکام و سلاطین تقرّب نموده، بعضی جهّال را به مقدمات مزخرفه مغالطات زرانود اغوا نمودند و از راه بردند. هر چند فتنه و فساد در اقلیم خراسان تسکین یافت و مسلمانان از شراره آنها وارستند، اما از قدم بدیمن آن بدکیشان، در دیار هند مسلمان را فتنه عظیم واقع شد و فتنه از سر بیدار گشت.

منقول است که یکی از بزرگان دعا می کرد که: الهی اهل خراسان را بر جمعیت نگاه دار و از تفرقه امان بخش. مریدان از کمال تعجب پرسیدند که یا شیخ! این چه دعاست که در حق این بی دولتان می کنیدی؟ فرمودند که: تفرقه اینها موجب ضلالت و تفرقه عالم است و ایقاض فتنه نائمه.

و در همین اثنا رساله ای که شیعه در وقت محاصره عبدالله خان مشهد را به علمای ماوراء النهر نوشته بودند، در جواب رساله آنها در باب تکفیر شیعه و اباحت قتل اموال ایشان مسلمان را روا بود، به این حقیر قلیل البضاعه رسیده که حاصلش بعد از طی مقدمات ابله فریب، تکفیر خلفای ثلاثه است و تشنّیع حضرت عایشه صدیقه - رضی الله تعالی عنها - و بعضی از طلبه شیعه که متردّد این حدود بودند، به این مقدمات افتخار و مباحات می نموده و در مجالس امرا و سلاطین این مغالطات را شهرت می دادند. این حقیر هر چند در مجالس و معارکه، مشافهه به مقدمات معقوله منقوله رد آن ها می کرد و بر غلطهای صریحه، روبروی ایشان را اطلاع می داد، اما از روی جمعیت اسلام و به موجب حدیث نبوی علی مصدرها - الصلاة والسلام - فرمودند «إذا ظهرت الفتن و شاع البدع و سبت اصحابی فلیظهر العالم علمه و من لم یفعل ذلك فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعین لا یقبل الله له حرفا و لا عدلا» رگ فاروقیم به این قدر رد و التزام کفایت نکرد و شورش سینه بی کینه تشفی نیافت و به خاطر فاطر قرار یافت که اظهار مفساد ایشان و ابطال این بدکیشان تا [آن] زمان که در قید کتابت ندرآید و در حیز تحریر نیاید، فایده تام و نفع عام نه بخشد.

وی در صفحات آغازین رساله و پیش از جواب دادن به مکتوب رستمرداری به نوشته علمای ماوراءالنهر، به ارائه شرحی از فرقه های شیعه پرداخته و پس از آن که در باره هر کدام چند سطری از همان مطالب معمول در کتب فرق بیان می کند، به رد نوشته مزبور می پردازد. پاسخها غالبا تکراری و احادیثی که به آنها استناد شده است، غالبا از همان دسته احادیث مدح و ستایشی است که در درستی آنها تردید وجود دارد. طبعا هدف ما مرور بر این مسائل تکراری نیست، هر چند مقایسه آنچه رستمرداری آورده با این پاسخها، می تواند در یک بررسی دیگر، مرور شود. <http://historylib.com/index.php?action=article/view/1085>

## فرانسیس بیکن و شاه عباس

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳ / ۱۲ / ۱۳۸۷

خلاصه: داستان مشهوری را از فرانسیس بیکن نقل می‌کنند و بر آنند که این ماجرا تحول عمیقی در فلسفه علم در غرب پدید آورد.

در باره تحولی که در غرب در قرون معاصر روی داد داستان مشهوری را از فرانسیس بیکن نقل می‌کنند و آن را نشانی بر آغاز تحول در فلسفه علم و رویکرد جدی می‌دانند که در علوم تجربی پدید آمد و ماجراهای بعدی را از قبیل انقلاب صنعتی به همراه آورد.

مقدمه داستان مزبور از این قرار بود که در قرون وسطی، روش‌های علمی، روش‌های کلی گرایانه و به عبارتی حاکمیت فلسفه و روش‌های آن در علوم تجربی بود به طوری که ارباب علم، در آن روزگار، به تجربه و استقراء باور نداشتند. از این رو علوم و معارف را یا با کلیات و قواعد فلسفی ثابت می‌کردند و هرکجا کم می‌آوردند به اقوال گذشتگان از فلاسفه استناد کرده و برای سخن آنان اعتباری بیش از تجربه و استقراء قائل بودند.

در این وقت پیدایش فلسفه تجربی تحول تازه‌ای به حساب می‌آمد و آغاز آن همین ماجرای است که برای بیکن پیش آمد. این ماجرا درباره شمار دقیق تعداد دندان‌های اسب بود.

عقیده فلاسفه قدیم بر این بود که تعداد دندانهای اسب فلان عدد است. وقتی در محفلی در این باره صحبت شد و بیکن نیز حاضر بود، هر کس مطلبی گفت و از قول فیلسوفی از گذشتگان عددی را نقل کرد و این که مثلاً ارسطو گفته است که اسب چهل دندان دارد.

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱ - ۱۶۲۹) از این رویه برآشفته و گفت: بهتر است همین الان به طویله برویم، دهن اسبی را باز کنیم و تعداد دندانهای او را شمارش کنیم و اختلاف را برطرف سازیم.

معنای این سخن این بود که در امور علمی، «تجربه» مهم‌تر از کلی‌گویی یا نقل اقوال دیگران است حتی اگر ناقلان این اقوال از بزرگان یونان و فیلسوفان مشهور باشند.

این داستان را زمانی که در سال ۱۳۶۰ - ۱۳۶۱ در خدمت آقای دکتر احمد احمدی - حفظه الله - فلسفه غرب می خواندیم و مبنای ایشان کتاب «سیر حکمت در اروپا» از فروغی و یکی دو اثر دیگر بود، شنیدیم و برای ما بسیار جالب بود.

اخیرا هم کلمه «بیکن» و «اسب» و «دندان» را در گوگل جستجو کردم. دیدم خیلی ها این مطلب بیکن را نقل کرده اند و شبیه همین استدلالها را برای پیشرفت غرب عنوان نموده اند.

این که آن نقلها درست است یا خیر مطلبی است...

و این که این نگرش سبب نوعی تحول در غرب شده و تفکر علمی را بسط داده مطلبی دیگر...

و این که اگر همچنین اتفاقی در شرق می افتاد آیا موجب آن سبک و سیاق تحول می شد یا نه مطلب سوم.... اما نکته لطیف آن که اخیرا حکایتی را در یک نسخه خطی پیدا کردم که از ماجرای بیکن جالب تر بود و نشان می داد که در همان روزگار و تقریبا در همان سالها، مشابه آن داستان در شرق هم اتفاق افتاد، اما مع الاسف سبب تحولی در علم و روش های علمی در شرق اسلامی نشد.

داستان از این قرار است که ذیلا ملاحظه می کنید:

ملا جلال منجم - منجم باشی دربار شاه عباس اول - می نویسد:

در گرجستان در خدمت نواب گیتی ستان کلب آستان علی علیه السلام - یعنی شاه عباس اول که از ۹۹۶ تا ۱۰۳۸ (۱۵۸۸ - ۱۶۲۹) سلطنت کرد - در وقتی که حضرت شیخ بهاءالدین محمد و صدرین - صدر خاصه و صدر ممالک - حاضر بودند و از هر جا سخنی می گذشت. جلال منجم [یعنی خود نویسنده] معروض داشت که:

قواعد کلیه حکماست که خانه های زنبور مسدّس می باشد و برهان بر طبق آن گفته اند.

نواب اشرف فرمودند که:

من به برهان نظری - شما بخوانید به تجربه عملی - ثابت کنم که این صورت ندارد و امر فرمودند که چند عدد شانه عسل حاضر کردند. حقا که خانه های زنبور بسیار مدوّر و مخمّس به نظر رسید و مربّع نیز گاهی دیده شد.

بعضی عرض کردند که زنبورهای گرجستان از قواعد حکمت خبری ندارند. [!]

مقارن آن عسلی چند از دارالارشاد اردبیل حاضر ساختند. آنجاها نیز مشاهده شد و گاهی به غلطی - اشتباهی - مسدس نیز بود.

از مشاهده این - یعنی روش علمی تجربی - آن قاعده بر هم خورد.

× × ×

ملاحظه می فرمایید که این دو ماجرا تا چه اندازه بهم نزدیک بلکه داستان شاه عباس جدی تر و تجربی تر است. اما اولی پایه رویکرد جدید در غرب نسبت به علوم تجربی شده و اما حکایت دوم منشأ هیچ تحولی نشده است.

جالب است که بدانیم که که شاه عباس در اواخر سال ۱۶۲۸ و فرانسویس بیکن در سال ۱۶۲۹ درگذشتند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1094>

## ماجرای یک شورای فقهی و رأی صادره از علما به نفع کفار

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۸ / ۱۲ / ۱۳۸۷

خلاصه: لهذا ارکان دولت قاهره را مأمور ساختند که با اساطین دعایم شرع انور یعنی میرزا رفیع‌ای نائینی و ملا محمد باقر خراسانی و آقا حسین خوانساری در کشیک خانه در دولتنخانه همایون اجلاس نموده تشخیص گفت و شنید طرفین نموده معروض دارند.

اکنون که بحث‌های مربوط به شورای فقهی قدری بالا گرفته است، بدون آن که قصد ورود به بحث‌های تخصصی مربوط به آن را داشته باشم، می‌خواهم یک داستان جالب را برای تشکیل یک شورای فقهی نقل کنم.

به عنوان مقدمه عرض می‌کنم که اخیراً مطالبی را آقای حجت الاسلام و المسلمین هاشمی رفسنجانی در همایش شیخ بهایی مشهد مطرح کرد. به دنبال آن و بیشتر متأثر از فضای سیاسی کشور، اظهار نظرهایی مطرح شد که برخی صرفاً سیاسی و غیر منصفانه بود. اما اخیراً آقای حجت الاسلام شیخ محمد یزدی مطالبی در این باره نوشته و در سایت فارس عنوان گردید.

به نظر می‌رسد این مباحث دنباله بحث‌هایی است که در سال ۱۳۴۱ به دنبال درگذشت آیت الله بروجردی در کتاب مرجعیت و روحانیت مطرح شد. طبعاً باید از هر گونه بحثی بدور از تشویش‌های سیاسی استقبال کرد.

اما نقل تاریخی که بنای ارائه آن را داریم مربوط به تشکیل یک شورای فقهی از سه بلکه چهارتن از برجسته‌ترین علمای عهد شاه عباس دوم (م ۱۰۷۷) است که برای حل یک معضل فقهی و اختلافی که میان هندیان و مسلمانان پیش آمده بود تشکیل گردید و طبعاً مسأله تازه ای بود.

ماجرای این قرار بود که آن زمان شماری از تاجران هندی در ایران فعال بودند و با توجه به یک عرف دینی میان خودشان برای قسم خوردن در وقت قضاوت، گرفتار یک مشکل شدند.

مشکل این بود که اگر کسی ادعایی علیه آنان مطرح می کرد و شاهی نداشت، طبعاً آنان باید قسم می خوردند. اما رسم آنان بر این بود که دست را در روغن گذاشته گذاشته قسم بخورند. چنین کاری البته صعب بود و همین امر سبب شده بود تا ادعاهایی علیه آنان مطرح شده و متضرر شوند.

این مشکل سبب شد تا آنان گرفتار سختی شده و از شاه عباس درخواست کمک کنند.

شاه عباس برای حل آن سه تن از علمای وقت را گرد آورد و از ایشان خواست تا نظر خود را در این باره ابراز کنند. این سه نفر یا به عبارت بهتر چهار نفر از اعظم علمای وقت اصفهان بودند: آقای حسین خوانساری، میرزا رفیعی نائینی، محمد باقر خراسانی مشهور به محقق سبزواری و ملامحسن فیض کاشانی.

از ظاهر نقل بر می آید که جمع بندی آنان این بود که درخواست چنین قسمی خلاف شرع است و وجوهی که با این روش از آنان گرفته شده باید پس داده شود.

این عدالت خواهی آن هم به نفع هندیان نامسلمان در این دوره یک افتخار محسوب می شود.

اما مهم تر از آن روشی است که شاه عباس دوم برای و فصل ماجرا دنبال کرد.

ماجرای یاد شده در سال ۱۰۷۲ اتفاق افتاد.

بهرتر است گزیده ای از متن تاریخ جهان آرای عباسی را در این باره نقل کنم.

نویسنده کتاب یاد شده که خود در دربار بوده و کار نگارش و دبیری را بر عهده داشته پس از ستایش از عدل و داد عباس دوم می نویسد:

در این ایام، هنوز ساکن دارالسلطنه اصفهان بر سر راه خسرو قضا فرمان آمده تظلم نمودند که در دعاوی که فیما بین ایشان و هر یک از متدینین بنا بر اختلاف ملل و ادیان واقع می گردد و قسَم به ایشان رجوع می شود، ایشان را تکلیف می نمایند که دست در روغن گذاشته گذارند یا از عهده مدعی بیرون آیند.

و چون بر هر کس ظاهر است که کام و زبان و حوصله را تاب خوردن قسمی چنین نمی باشد بدین جهت دایره دعاوی مردم نسبت به ایشان وسیع و حصول بر وجه دعوی بی صورت برای مطالبان آن سریع است.

و یکی از بینات این مطلب آن که محمد صالح ولد مرحوم حکیم سیفای کاشی ضابط و جوه عشور بندر مبارکه عباسی به ادعای این که ملازم من در حین فوت مذکور می ساخت که یک هزار تومان به بعضی از جماعت نمود داده ام و بعد از فوت دو سه کتابت به خط هندو از صندوق او برآمده و به دو سه نفر هندو



داده بودند که بخوانند و نوشته در نزد هندویان فوت شده مبلغ مدعی به را از ایشان که دست به روغن نگذاشته از قسم نکول نموده اند جبراً باز یافت نموده.

صاحبقران ظل رحمن طالب آن گشتند که تحقیق حکم شرعی آن نموده آنچه در باب اهل ذمه و غیر آن با فرموده حضرت خالق مطابق باشد اجرای آن نمایند.

لهذا ارکان دولت قاهره را مأمور ساختند که با اساطین دعایم شرع انور یعنی میرزا رفیعی نائینی و ملامحمد باقر خراسانی و آقا حسین خوانساری در کشیک خانه در دولتخانه همایون اجلاس نموده تشخیص گفت و شنید طرفین نموده معروض دارند.

امرای عظیم الشان حسب فرمان اعلی حضرت ظل رحمن اجلال و تحقیق گفت و شنید طرفین نموده معروض گردانیدند و بعد از عرض مقدمات مسطوره، اندیشه دقت پیشه همایون که گره گشای غوامض امور است مجدداً مقرر فرمودند که هر یک از علمای ثلاث و ملامحمد محسن کاشی، صورت مسأله را مفصلاً قلمی نمایند و به عهده راقم حروف فرمودند که بعد از عرض علمای عظام، فتوی را به نظر کیمیا اثر آن خسرو کیخسرو غلام رساند.

و بعد از عرض و ملاحظه آن، چون مقرر چنان است که اعلی حضرت ظل رحمان در لیالی شهر مبارک رمضان یک شب با علما و فضلا و صلحا افطار نمایند، شبی که علمای عظام به این موهبت عظیم سرافرازی یافتند مشافهه از هر یک، حقیقت مسأله را سؤال و از دلایل آن استکتابات که منشأ خلاف و اختلاف گردیده استکشاف فرمودند و چون به صحت پیوست که وجه مأخوذ نه بر وجه مشروع بوده حکم والا به استرداد آن صادر گردید و آوازه عدالت و دادرسی و مظلوم نوازی این سایه پروردگار و رحمت حضرت آفریدگار از قیروان تا قیروان رسید. (تاریخ جهان آرای عباسی: ص ۷۲۶ - ۷۲۷)

بدین ترتیب بر اساس رأی علمای عظام وقت حقوق از دست رفته هندیان کافر به آنان باز گردانده شد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1096>

## مروری بر پرونده ساواک سید احمد خمینی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۷ / ۱۲ / ۲۱

خلاصه: اینها نمک آش مبارزه است. من راهی می روم که پدر و برادرم رفته اند و این ناراحتی ها برایمان تأثیری ندارد.

سید احمد خمینی دومین فرزند امام بود که در ۲۴ اسفند ۱۳۲۴ به دنیا آمد و به ویژه پس از شهادت حاج آقا مصطفی نقش محوری را در دفتر امام بر عهده گرفت و در یک دوره تاریخی حساس نقش مهمی در تصمیم گیری ها بر عهده داشت.

اما زندگی وی تا پیش از این دوره به ویژه بخش سیاسی آن و آنچه که ساواک در مراقبت از وی به دست آورده در پرونده ساواک ایشان ثبت و ضبط شده است.

بسیار بدیهی است که بخش عمده فعالیت های آن مرحوم از چشم ساواک به دور بوده و نباید معیار را همین گزارشها دانست.

پس از دومین سفر سید احمد به نجف که از طریق آبادان و غیر رسمی بود، وی در بازگشت در بهار سال ۱۳۴۶ دستگیر شده و برای مدت دوماه در زندان بود. متن بازجویی از وی در این پرونده آمده است که حاوی اطلاعاتی در باره زمان اقامت و برخی از کارهای عمومی وی در نجف است. در همین سفر است که وی معمم شده است. این بازجویی در صفحات ۴۲ - ۵۴ منعکس شده است. زیرکی وی در پاسخها کاملاً روشن است.

جالب است که همانجا از قول شیخ غلامحسین جعفری آمده است که وقتی خبر زندان احمد به امام رسید فرموده بودند که «بگذارید در زندان باشد و پخته شود» (ص ۷۱). سید احمد در ۲۴ مرداد ۴۶ آزاد شد و پس از آن بود که انقلابیون به دیدار وی رفته و به تدریج بر موقعیت وی به عنوان فرزند امام خمینی افزوده شد. گزارشات زیادی در باره دیدار چهره های مختلف از وی در پرونده ساواک منعکس شده است.

سندی از تلاش آیت الله حکیم برای آزادی برخی از علمای زندانی در ایران از جمله غلامحسین جعفری، حسینعلی منتظری، محیی الدین انواری و شماری دیگر در این پرونده موجود است که اشارتی هم به این دارد که نه تنها آن تلاش نتیجه نداده که سید احمد خمینی هم به زندان افتاده است (ص ۸۰)

در این کتاب برای نخستین بار تعدادی از نامه های خصوصی سید احمد به پدر و مادرش و به خصوص چندین نامه از سوی مادر ایشان به وی و همسرش فاطمه طباطبائی درج شده که برای شناخت روحیات خانوادگی بیت حضرت امام اهمیت زیادی دارد. این نامه ها ادبیات ویژه ای هم دارد که آنها نیز جالب است. در یکی از این نامه ها، سید احمد گزارش زندانش را نوشته و گفته است که «به قدری خوش گذشت که در عرض عمرم این قدر خوشی نکرده بودم و عقیده داداش که می گفتند زندان خوب جائی است تأیید کردم» (ص ۸۵). نامه قدری طنز آمیز است.

در یکی از گزارش ها از رفت و آمد سید احمد به مجلس درس تفسیر محمد صادقی در نجف یاد شده است که به مناسبت در پاورقی هم شرح حالی از وی آمده است (ص ۹۵).

احمد در قم در منزل امام و طبق معمول مجلس روضه ای هم برپا کرده و طبعاً به دلیل این که پدر و برادر نبودند خود اداره می کرده است. ساواک از یکی از این مجالس گزارش تهیه کرده و مطالب سخنران را که یاد از امام بوده و مردم با شنیدن نام ایشان صلوات می فرستادند گزارش کرده است (ص ۱۰۲).

اشاراتی در یکی دو سند به مرحوم آیت الله شیخ عبدالرسول قائمی در آبادان شده است که احمد نیز با کمک وی از مرز خارج شده است. این شخصیت در طول سالها به انقلابیون خدمت کرد اما همچنان یاد درستی از او نشده است (ص ۱۰۸). نگارش یک تک نگاری برای آن مرحوم ضروری است.

اشارتی هم به بردن کتابهای امام خمینی با حضور علی اکبر آزاد نماینده دادسرای شهرستان قم شده است و این که همه آنها تحویل ساواک گردیده است. (ص ۱۰۹). گفتنی است که امام خمینی کتابخانه ای در خیابان حجتیه قم - پیش از تأسیس کتابخانه مرعشی - تأسیس کردند که ساواک کتابهای آن را برد که در این گزارش ها اشارتی هم به آن شده است (ص ۱۱۲). وقتی مادر سید احمد در سال ۴۹ به ایران آمد در محل قبلی کتابخانه حجتیه که امام آن را تأسیس کرده و ساواک کتابها را برده بود اقامت کرد (ص ۱۸۱).

در باره رابطه سید احمد با آیت الله شریعتمداری هم جسته گریخته مطالبی هست. اولاً این که آقای شریعتمداری از ساواک درخواست کرده است که چون سید احمد خمینی چند بار به دیدن من آمده «اجازه دهند که بازدید از احمد خمینی بشود» (ص ۱۱۵).

ساواک در پی آن بوده است تا با نزدیک کردن آنها به یکدیگر راهی برای کنترل سید احمد و اطرافیان او داشته باشد که در همان سند اشاره شده است لذا تیمسار ساواک در باره درخواست آقای شریعتمداری گفت: اگر با این عمل اطرافیان خمینی را می تواند به طرف خود جلب نماید مانعی ندارد (ص ۱۱۶). اشارات دیگری هم در این باره هست که برای افراد علاقه مند جالب خواهد بود (ص ۱۱۸) و بالاخره دیدار آقای شریعتمداری به اتفاق شیخ غلامرضا زنجانی از سید احمد. (ص ۱۱۹). یکبار هم آقای شریعتمداری پیغام داده بود که: مأمور اینجا نباشند و اظهار نمودند که کنترل احمد خمینی را می توانم تقبل نمایم (ص ۱۵۳). یک گزارش دیگر ساواک هم در باره رفت و آمد سید احمد و آقای شریعتمداری حکایت از این دارد که نزدیکی احمد خمینی با شریعتمداری خوبست و نتایج مفیدی دارد ولی پدر احمد به طور قطع با این ارتباط مخالف است (ص ۱۶۱).

یکبار وقتی کسی به سیداحمد می گوید که مأمور دایما مراقب خانه شماست می گوید: اینها نمک آش مبارزه است. من راهی می روم که پدر و برادرم رفته اند و این ناراحتی ها برایمان تأثیری ندارد (ص ۱۳۲).

در این کتاب اشارات فراوانی به مرحوم سید نصرالله خلخالی دوست صمیمی امام در نجف وجود دارد. این اشارات در دیگر خاطرات انقلابیون مقیم نجف و همین طور اسناد وجود دارد و ای کاش مرکز اسناد انقلاب اسلامی طرحی برای نگارش زندگینامه این مرد تدارک می دید.

یک اتفاق جالب که گزارش شده از فروردین ۴۸ از جوانان منتظر المهدی است که می گوید سید احمد گروسی از این هیئت گفته بود که «پارسال در روز عاشورا نعشی درست کرده بودیم و در کوچه و پس کوچه های امامزاده یحیی می گردانیدیم. این نعش شاه بود ولی به نام یارو اسم می بردیم و برایش گریه می کردیم!» (ص ۱۳۹). خیلی مقصود روشن نشد.

بحث شهریه امام برای طلاب یک سره در اسناد انعکاس دارد و ساواک دنبال آن است که عوامل آن را شناسائی کند. این خودش برای مسائل داخلی حوزه یک موضوع قابل پژوهش است. ساواک حس کرده است که آقای شریعتمداری تسهیلاتی برای این کار در اختیار می گذارد و به طور غیر مستقیم از وی خواسته است تا از کمک و فراهم کردن تسهیلات جهت پرداخت شهریه خمینی خودداری نماید (ص ۱۶۸).

اما از جمله نامه های خانم ثقفی به سید احمد که عین خط هم درج شده یکی نامه ای است که اندکی پس از ازدواج سید احمد با خانم فاطمه طباطبائی فرستاده است و سفارش خانواده یک زندانی را می کند. (ص ۱۹۱). یک نامه دیگر که مفصل است علاقه خاص همسر امام را به عروسش نشان می دهد: دختر عزیزم فاطمی جان مهربانم! ای بسا افسوس که خیلی زود از تو جدا شدم و از دیدار روی ماهت محروم ماندم. حالا

باید به تو فکر کنم و یا خیلی تو را در نظرم مجسم سازم و دستم به وصال تو نرسد و همچنین پسر عزیزم حسن ضعیفم (سید حسن خمینی) برای تسکین خاطرم حرف های او را تکرار نمایم. (ص ۲۸۷) و در نامه دیگر خطاب به احمد: تصدقت شوم این سومین نامه است که برایت می فرستم. زیرا از مکاتبه با تو لذتها می برم و دایما به تو و زن و فرزندت فکر می کنم. «باشه باشه حسن» همه روزه تکرار می شود (ص ۲۸۸).

گاه همسر امام نامه می نوشت و امام پس از اتمام نامه و امضای مادر چند سطری اضافه می کردند (ص ۳۳۰ - ۳۳۱).

جسته گریخته اطلاعاتی هم در باره رابطه خانواده امام با امام موسی صدر در این کتاب هست که هر زمانی که آنان به بیروت می رفتند میهمان وی بودند (ص ۲۴۲ و نگاه کنید ص ۳۴۱).

گزارشی هم از برخورد اطلاعات و امنیت عراق با حوزه علمیه نجف در این کتاب هست که طی آن چندین پرسش از مراجع نجف کرده اند از جمله این که چرا درسهای شما پایان ندارد؟ چرا محصول درسهای شما معلوم نیست؟ چرا عمامه به سر گذاشتن حساب و کتاب ندارد؟ چرا در کارهای دولت مداخله می کنید؟ پولهایی که به شما می رسد از کجاست؟ (ص ۲۶۷ و نگاه کنید ص ۲۷۷ برای برخی از پاسخهای علما).

گزارشی هم از ملاقات شریعتی و سید احمد خمینی و محمد مفتاح و شهید بهشتی در خانه مرحوم مانیان هست که در آنجا شریعتی نسبت مقالات کیهان را به خود انکار می کند «نه تنها این مقالات از من نیست بلکه این سؤال را من برای خود اهانت می دانم». (ص ۳۲۲). معلوم می شود مرحوم شریعتی درس تقیه را خیلی خوب فرا گرفته بود.

مرحوم سید احمد پس از سالها تلاش در کنار پدرش و گذران هفت سال پس از آن در ۲۱ اسفند ۱۳۷۳ درگذشت. رحمه الله علیه رحمه واسعه.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1098>

## چرا حاکم نیشابوری کتاب فضائل فاطمه الزهراء (س) را نوشت؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۲ / ۱۲ / ۱۳۸۷

خلاصه: انتشار کتابی مستقل از حاکم نیشابوری عالم برجسته قرن چهارم - پنجم هجری در فضائل فاطمه زهرا (ص) یکی از شگفتی های نشر در سال گذشته است، چیزی شبیه به یافت شدن کتاب شمس الدین ذهبی در باره حدیث غدیر.

انتشار کتابی مستقل از حاکم نیشابوری (م ۴۰۵) عالم برجسته قرن چهارم - پنجم هجری در فضائل فاطمه زهرا (ص) یکی از شگفتی های نشر در سال گذشته است، چیزی شبیه به یافت شدن کتاب شمس الدین ذهبی در باره حدیث غدیر. این کتاب در سال ۲۰۰۸ به کوشش علی رضا بن عبدالله بن علی رضا توسط انتشارات دارالفرقان در قاهره منتشر شده است.

ابوعبدالله حاکم نیشابوری یکی از برجسته ترین عالمان حدیث در میان اهل سنت است که به کتاب «المستدرک علی الصحیحین» شهرت یافته است. این چهره برجسته جز آن که یک حدیث شناس سنی است، تمایلات قابل ملاحظه ای به اهل بیت دارد و این تمایلات را در آثار برجای مانده و از میان رفته خود نشان داده است. یکی از آثار از میان رفته او با نام مفاخرالرضا علیه السلام است که مع الاسف جز چند نقل از آن در کتاب الثاقب فی المناقب چیزی از آن بر جای نمانده است.

علائق شیعی او شواهد فراوانی دارد اما هیچ کدام به این معنا نیست که او از قالب یک عالم اهل سنت خارج شده است. ابن عماد حنبلی (در شذرات الذهب) ذیل سال درگذشت وی می نویسد: انتهت الیه رئاسة الفن بخراسان بل بالدنیا. شواهد تمایلات شیعی وی را بنده در تاریخ تشیع در ایران ص ۳۸۱ آورده ام. اجمالا آن که به خاطر این علائق، آزار زیادی از سوی سنیان متعصب کشید. (بنگرید: البدایة والنهایة: ۳۵۵/۱۱).

اما آنچه که اکنون با آن روبرو هستیم انتشار اثری تازه از وی با عنوان فضائل فاطمة الزهراء (س) است و از زاویه دید تاریخی نکته ای که مؤلف در مقدمه آن آورده از اهمیت زیادی در باره فضای مذهبی خراسان این دوره به خصوص امیران حاکم که متأثر از نفوذ و تسلط غزنوی هاست برخوردار است.

مصصح کتاب در مقدمه خود، شرحی در باره دیدگاه های حاکم نیشابوری، تندی های ابن تیمیه در باره وی و مطالب دیگری که در کتب رجال و تراجم در باره او آمده به دست داده است. اما به نظر من در فارسی حق این است که یک پایان نامه در باره تشیع وی توسط دانشجویان مراکزی که رشته تاریخ تشیع را تدریس می کنند نوشته شود. ذهبی ضمن ستایش از او می نویسد: ثم هو شيعي مشهور (میزان: ۶/۲۱۶). مصصح کتاب تلاش دارد که رنگ تشیع وی را کاملا تضعیف کند و در این باره تلاش هایی دارد. طبعا نباید تردید کرد که او یک عالم سنی است اما به هر روی نسبت به اهل بیت و به ویژه امیر المؤمنین علیه السلام حساسیت فوق العاده ای دارد که از همین مقدمه بر می آید.

نسخه کتاب حاضر در کتابخانه «ملت کتب خانه» در آنکارا به شماره HK 55 ۹۵۰ ثبت شده و مصصح تصویری از صفحه اول و آخر آن را در انتهای مقدمه خویش آورده است.

در این کتاب جمعا ۲۳۲ روایت (در ۱۹۰ صفحه) آمده و مصصح نیز دیدگاه های خود را در باره اسناد آنها در پاورقی آورده است.

پیش از ترجمه مقدمه اشاره کنم که در میان مطالبی که در این مقدمه آمده یک نکته مهم هست که گرچه حاکم قبول ندارد اما حتی صرف نقل آن مهم است و این که آن زمان شماری از راویان این را که زینب و رقیه و ام کلثوم دختران رسول خدا (ص) بوده اند انکار می کرده اند. به هر حال توجه شما را به مقدمه مهم حاکم جلب می کنم.

اما مقدمه کتاب که توضیحی از سوی حاکم نیشابوری برای این کتاب است. وی می نویسد:

زمانه ما را گرفتار رهبرانی کرده است که مردم برای تقرب به آنان، به بغض آل رسول توسل می جویند و این که آنان را کوچک شمارند. هر آن کس که در پی تقرب به حاکمان است، در واقع به چیزی تمسک می کند که خداوند این خاندان را از آن منزّه کرده است و آنان در پی انکار فضائل ایشان هستند. خداوند یاری رساند. از او می خواهیم که بر محمد و آل او درود فرستد و ای کاش خوارج را جایگزین اینان می کرد که بهتر از اینهایند. (و ان یبدلنا بالخوارج خیرا منهم).

آن چه سبب شد تا من این کتاب را بنگارم این بود که در محضر شماری از بزرگان از فقها و قاضیان و امناء و زبندگان بودم. در آن محضر یادی از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب شد. یکی از آن برجستگان از فقیهان در باره امام علی (ع) گفت: او قرآن را در حفظ نداشت و استناد به سخن شعبی کرد که به این سخن تصریح کرده است.

من گفتم: کسی جز او نیست؟ آیا صحابه آگاه تر به این امر از شعبی نیستند که شهادت به حافظ بودن قرآن برای علی بن ابی طالب داده‌اند. این ابوعبدالرحمن عبدالله بن حبیب سلمی سید القراء از تابعین است و قرآن را بر ایشان خواند و از او قرائت خاص دارد (و له عنہ حرف مجرد) و خود یکی از راویان از عاصم بن بهدله است.

آن فقیه گفت: شعبی در این امور از دیگران آگاه تر است.

گفتم: شعبی از علی بن ابی طالب قرآن نشنیده و تنها او را دیده است. بعد هم از روی دنیاخواهی میل به دشمنان علی بن ابی طالب پیدا کرد. همه اینها سبب شد تا بیشتر در باطل فرو رود.

آگاه در همان مجلس سخن از بنات النبی (ص) به میان آمد: زینب و رقیه و ام کلثوم. برخی از آنان گفتند: راویان، این را که آنان فرزندان خدیجه از رسول الله باشند، انکار می کنند.

من گفتم: آنان دختران او هستند، جز آن که یاد از فاطمه در روایات بیشتر است و فضائل او فزونتر.

یکی از کسانی که سابقاً نزد من رفت و آمد داشت و [آن زمان] ملازمت او با من به خاطر دشمنی با برخی از همین حاضرین بود، گفت: این محمد بن اسماعیل بخاری است که در جامع صحیح خود حدیثی از عروه بن زبیر از اسامه آورده است که رسول خدا (ص) فرمود: خیر بناتی زینب.

گفتم: این حدیث در کنجای جامع بخاری است؟

گفت: در کتاب الفضائل.

آن وقت در حضور جمع خطاب به آنان گفتم: همه می دانید که من چهار بار این کتاب را جمع کرده‌ام. یک بار بر اساس رجال از صحابه. سپس آنها را در رقاع آورده‌ام. آنگاه بر اساس رجال مهذب ساخته‌ام و سپس مرتب کرده و بر تو املاء کرده‌ام و تو از روی املائی من نوشته‌ای؟

گفت: بلی

گفتم: به خدا سوگند که تاکنون این حدیث را در این کتاب ندیده‌ام.

صدر - کسی که این شخص این مطلب برای تقرب و دلخوشی او می گفت - به کسی که این روایت را نقل کرد گفت: خداوند به تو جزای خیر دهد. اکنون بر من آشکار و درست شد که تو سنی و متعصب نسبت به تسنن هستی.



من برخاسته به کتابخانه رفتم و کتاب الفضائل از کتاب بخاری را آوردم. در بخش فضائل زنان، نامی جز خدیجه و فاطمه و عایشه ندیدم. کتاب را به مجلس آوردم و به کسی که آن روایت را نقل کرده بود دادم. گفتم: این کتاب الفضائل! حدیث اسامه را پیدا کن. من گشتم، اما نیافتم.

او کتاب را گرفته ورق می زد. سپس گفت: شاید در کتابی جز کتاب الفضائل بوده است. من تردید ندارم که این حدیث در این کتاب بوده است.

به او گفتم: به خدا سوگند بخاری چنین روایتی را ذکر نکرده است.

زمانی پس از آن که از آن محفل پراکنده شدیم، من نماز مغرب را خواندم و تا نیمه شب نشستم. آنگاه سحر را پشت سر گذاشته (اصحبت سحرا) و تا وقت اقامه نشستم. پس از آن که از مسجد برگشتم تا نماز عصر نشستم و کتاب را از اول تا آخر با دقت نگریستم، اما از این حدیث هیچ اثری نیافتم.

از آن شخص پرسیدم: چه کسی این روایت را از عروه نقل کرده است؟

گفت: زهری از عروه.

در این وقت به کتاب ابوعلی حافظ که شامل روایات زهری از عروه است مراجعه کردم. در آنجا نیز نیافتم. به دنبال آن در «مسند اسامه بن زید» از حسن بن سفیان گشتم، در آنجا هم نیافتم. نشستم و فکر کردم. به یاد آمد که من در رقاعی که برای کتاب الاکلیل ترتیب دادم فضائل زینب را آورده‌ام. به دنبال آن رفتم. در آنجا این حدیث را به خط خودم از یحیی بن ایوب یافتم و سماع من چنین بود:

حدیث کرد ما را ابوالحسین عبیدالله بن محمد بلخی در بغداد از اصل کتاب خود، حدیث کرد ما را ابواسماعیل بن محمد بن اسماعیل سلمی، حدیث کرد ما را سعید بن ابی مریم، خبر داد ما را یحیی بن ایوب، حدیث کرد ما را ابن الهاد، حدیث کرد مرا عمر بن عبدالله بن عروه بن زبیر از عروه بن زبیر از عایشه همسر رسول الله که:

آنگاه که رسول خدا (ص) وارد مدینه شد، دخترش زینب از مکه با کنانه یا ابن کنانه از مکه خارج شد. مکان به دنبال او رفتند تا آن که هبار بن اسود به او رسید و یکسره با نیزه به شتر او زد تا او را کشت. در این وقت زینب سقط کرد. و خون جاری شد. این سبب نزاع بنی هاشم و بنی امیه شد. بنی امیه خود را محق تر به او دانستند، زیرا زینب همسر پسر عم آنان ابن العاص و نزد هند دختر ربیعیه بود. هند به او می گفت: این به خاطر پدر توست.

در این وقت رسول الله (ص) به زید بن حارثه فرمود: آیا نمی روید زینب را بیاورید.

زید گفت: بلی یا رسول الله.

حضرت فرمود: انگشتی مرا بگیر و به او بده.

زید (تبه سمت مکه) رفت و جایی شترش را گذاشت و آرام آرام به راه ادامه داد تا به یک چوپان رسید. به

او گفت: برای که چوپانی می کنی؟

گفت: ابن العاص.

گفتم: این گوسفندان؟

گفت: از زینب دختر محمد (ص).

اندکی با او راه رفت. سپس به او گفت: آیا ممکن است چیزی به تو بدهم تا آنچه را به تو می سپارم به زینب

برسانی و کسی را آگاه نسازی؟

گفت: آری.

انگشتی حضرت را به او داد. چوپان گوسفندان را برد و انگشتی را به زینب داد. او شناخت.

پرسید: این را چه کسی به تو داد؟

گفت: مردی.

گفت: کجا او را دیدی؟

گفت: فلان نقطه.

زینب ساکت شد تا آن که شب شد، به آن نقطه رفت. وقتی رسید زید گفت: سوار شو. سوار شدند و حرکت

کردند.

اینجا بود که رسول خدا (ص) فرمود: هی أفضل بناتی، اصیب فی. او بهترین دختر من است که به خاطر من

به زحمت افتاده است.

این روایت به علی بن الحسین رسید. نزد عروه رفت و گفت: این چه روایتی است که تو نقل کرده و تلاش

داری تا تنقیص فاطمه کنی؟

عروه گفت: به خدا سوگند که من دوست ندارم آنچه میان شرق و غرب عالم است از آن من باشد و من تنقیص فاطمه کنم و حقی از او ضایع کنم. اما بعد از این دیگر این حدیث را نقل نخواهم کرد!

[حاکم می گوید]: وقتی حدیث را یافتم، دریافتم که حدیث بر اساس شرط بخاری و مسلم درست نیست، زیرا یحیی بن ایوب اگر به تنهایی راوی یک حدیث باشد آن روایت قابل اعتنا نخواهد بود بلکه تنها به عنوان شاهد در برخی از موارد مورد اعتناست. (در اینجا مواردی را از بخاری و مسلم در باره ارائه این قبیل شواهد آورده است و سپس بحث را برای بررسی متن همان حدیث ادامه داده است).

اما حدیث ابن ابی مریم از یحیی بن ایوب که ذکرش گذشت: من آن را ضمن اجازه ای که محمد بن عبدالله جوهری از محمد بن اسحاق، از محمد بن یحیی از سعید بن ابی مریم به همان نحو که از ابوالحسن بلخی روایت کردم به من داد، قرائت کردم. در پایان حدیث آمده است: ابوبکر محمد بن اسحاق [بن خزیمه] گفت: این لفظ «افضل بناتی» معنایش این است: یعنی: من افضل بناتی. زیرا اخبار صحیحه ثابت از رسول خدا (ص) وارد شده است که فرمود: «فاطمه سیده نساء أهل الجنة». و «ان فاطمه سیده نساء هذه الامه». و همین طور این روایت از رسول خدا (ص) ثابت است که خطاب به فاطمه (س) فرمود: انها سیده نساء أهل الجنة الا مریم بنت عمران.

شبهه این عبارت در میان عرب هست که می گویند: «افضل» و مقصودشان «من افضل» است. در آثار من مطالب دیگری هم هست که ما را از ادامه این بحث بی نیاز می کند. بنابراین چگونه جایز است که کسی از زنان این امت بر فاطمه برتر باشد؟

(در ادامه شروع به نقل برخی از احادیث در فضل فاطمه و برتری او بر زنان امت کرده است. از جمله این روایت عایشه که گفت:

ما رأیت احدا کان اشبه کلاما و حدیثا من فاطمه برسول الله صلی الله علیه و آله. و افزود: زمانی که فاطمه بر رسول وارد می شد به استقبالش می رفت، دست او را می گرفت، آن را می بوسید و کنار خودش می نشاند چنان که وقتی رسول بر فاطمه وارد می شد به استقبالش می رفت دست حضرت را می گرفت، و می بوسید. در زمان بیماری رسول الله (ص) بود که بر آن حضرت وارد شد. رسول از او استقبال کرده وی را بوسید و آنگاه چیزی به او گفت که گریه کرد و بعد چیزی گفت که او خندید ....

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1099>

## آهنگ حجاز (یادی از واقعه شهادت ابوطالب یزدی در مکه در سال ۱۳۲۲ش)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۴ / ۰۱ / ۱۳۸۸

خلاصه: انقلابی در مردم مشاهده می شود. عرب ها شادی می کنند به یکدیگر بشارت می دهند: قتل العجمی، قتل العجمی می گویند. وقتی به ایرانی ها بر می خوردند دست بر گلو می گذارند و می گویند: کل عجمی یذبح.

تاریخ های خاندانی از آثار بسیار ارزشمند است زیرا مطالبی که در این قبیل تواریخ یافت می شود در کمتر مأخذ عمومی تاریخی به دست می آید. این که یک نفر از یک خاندان برجسته و ریشه دار و اصیل شرح بزرگان این خاندان را بنگارد و زیر و بم زندگی اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی آنان را شرح دهد و مناسبات آنان را در ادوار مختلف با حکومت های وقت یا رویدادهای مهم یادآور شود دقیقاً مطالبی است که ما در یک تاریخ نگاری اجتماعی و فرهنگی به آن نیازمندیم.

کتاب آهنگ حجاز (چاپ ۱۳۸۷، قم) مجموعه ای از چند متن و شرح حال از یکی از بزرگان خاندان حجازی شهرستان قمشه است که زمان رضاشاه به نام شاهرضا نامیده شد. بعد از انقلاب مدتی هم به نام قشمه برگشت اما دوباره همان نام شاهرضا این بار به اسم امامزاده ای که در آنجا به این نام نامیده می شود نامیده شد.

سادات حجازی از یک خاندان بحرینی الاصل هستند که بسا در قرن دوازدهم راهی ایران شده و در این شهر سکونت گزیده است و این اثر شرح حال آیت الله حاج سید فضل الله حجازی است که در سال ۱۳۴۷ شمسی درگذشته است. بخشی از روزگار جوانی و بلوغ فکری او در دوره رضاشاه بوده است که وی سختی های آن را تحمل کرده و آن دوره را پشت سر نهاده و در دوره پس از وی به کارهای فرهنگی در این شهرستان کوچک ادامه داده و از آن جمله حوزه علمیه این شهر را اداره کرده است.

از آنچه در این اثر چاپ شده فرهیختگی او آشکار است. اولاً به جز شخصیت علمی، یک شاعر زبده است و بخشی از اشعار وی در همین کتاب با عنوان المآثر الحجازیه از ص ۲۱ تا ۸۷ آمده است. خود این شعار حاوی مضامین اجتماعی قابل ملاحظه ای است.

به جز آن در نگارش نثر نیز زبده‌گی خاصی دارد و در شمار آن، بحر طویلی است که در شرح حال خود گفته و به صورت نثر مسجع خواجه عبداللهی در آغاز کتاب آمده است:

ای برادر بشنو تا که بگویم ز برای تو

حدیثی ز خودم

تا که بخندی

و بگریی

و تعجب کنی از گردش ایام

و رهی از دد و دام

و نکنی ترک سلام

و نخوری مال حرام

و نشوی مست طعام

و نرنی دست به جام

و نخوری گول عوام

و نروی نزد لثام

و نکنی عیب کرام

و فکنی از سر خود تاج غرور

و گذری از شر و شور و سر و سور و عر و عور و فر و فور و زر و زور

و نکنی میل به حور

و نه تماشای قصور،

بنهی فسق و فجور

ببری زاد به گور

زنی لب تو به فور

و نکنی زنده به گور

و بشوی آدم دانای حقیقی نه مجازی

در اشعار وی نیز قطعه های بسیار نفیس یافت می شود که از آن جمله جذبه شوقیه اوست با مدخل

دیوانه شو دیوانه شو از خویشتن بیگانه شو

سرگشته در ویرانه شو با اهل حق رندانه شو

جان خواهی از جانانه شو

دیوانه شو دیوانه شو

عنوان المناثر الحجازیه او زندگی نامه خود نوشت او به نثری روان است و توجه به مضامینی که در آن بکار برده نشانگر تسلط وی بر فرهنگ زمانه است که این برای یک آدم فرهنگی چیز بسیار با ارزشی است. همین که سید فضل الله در تب و تاب نگارش یک زندگی نامه خودنوشت با تفصیل هرچه تمام بوده و غالب جزئیات زندگی خویش را نوشته بسیار ارجمند است. بخشی از آن صورت خاطرات دارد که پیداست وی در دفتری یادداشت می کرده است. شرح دیدار وی با مرحوم الهی قمشه ای در سال ۱۳۴۵ در مدرسه سپهسالار جالب است. در آنجا وی با مرحوم الهی و عده ای دیگر با یک متخصص هیپنوتیزم دیدار کرده و شرح آن را می نویسد که البته ثمری نداشته و کارهای آن شخص در وی اثر نکرده است. همین طور گزارش سفر مشهد خود را نوشته و شرحی از مدارس و حرم و مسجد گوهرشاد نیز به دست داده است. خاطراتی از اصفهان از سالهای ۱۳۱۳ در ادامه آمده از آنجا به شیراز رفت و تخت جمشید را دیده در شیراز به منزل آقا سید نورالدین حسینی رفته و شب هم در مسجد وکیل پس از وی به منبر رفته است. دیدار وی از شیراز مفصل تر و خواندنی است.

از ص ۱۷۲ گزارشی در باره کشف حجاب دارد و این که «چندی بود که مذاکره رفع حجاب در ایران مطرح بود. رفته رفته از قول به فعل رسید». بعد می نویسد: در شهرضا بناست روز شنبه ۸ / ۱۲ / ۱۳۱۴ کشف حجاب کنند. وی از شهر بیرون می رود اما روزهای بعد اخبار کشف حجاب را که گزارش های خواندنی است به دست می دهد:

اکنون که از فوده مراجع کردیم اخبار موحدش می شنویم: زنی با چادر از خیابان می گذرد. یک نفر از امینه های می گوید: خانم! چادر از سر خود دور کن. آن زن می گوید زیر جامه ندارم. عورتم مکشوب می شود. باز اصرار می کند. زن التماس می کند. بالاخره آن امینه پیش آمده چادر از سر زن بر می دارد. آن زن از دهشت بیهوش شده با عورت مکشوف (ص ۱۷۳). مسموع افتاد که بعضی از زن ها خود را مسموم ساختند و بعضی حملشان سقط شد و دیگر فجایعی که قلم از نوشتن آن عاجز است.

شعری هم تحت عنوان اسفندنامه در شرح این وقایع و عفت بانوان و مسائل دیگر آمده که خواندنی است. (ص ۱۷۵).

گفتنی است که در لابلای این خاطرات گهگاه تاریخ وفات برخی از علما آمده است که جالب توجه است. از جمله ذیل سال ۱۳۶۱ قمری که مطابق ۱۳۲۱ ش است می نویسد که ۱۳ صفر حجت الاسلام حاج سید علی نجف آبادی اصفهانی به رحمت خدا رفت.

از این دست اطلاعات در جای جای کتاب هست. گاه در طول چند سال چیزی نوشته نشده و مثلاً از سال ۱۳۲۱ به سال ۱۳۲۵ رفته است. وی در سال ۱۳۲۲ به حج مشرف شده که واقعه ابوطالب یزدی اتفاق افتاد و دیگر تا سال ۱۳۲۷ جز اندکی که به طور مخفیانه به حج رفتند کسی نرفت. خود وی در سال ۱۳۳۲ بار دیگر به حج مشرف شده است و این بار شرح سفر خود را به تفصیل نوشته است. بعد از آن به عتبات آمده و شرحی هم از نجف و دیگر شهرها به دست داده که در هر حال مغتنم است به خصوص که از برخی از علما یاد می کند که ممکن است در جای دیگری نامی از آنان به میان نیامده باشد.

این خاطرات ادامه می یابد و آخرین آنها تاریخ فوت آیت الله بروجردی است که می گوید ذیل رخدادهای سال ۱۳۵۱ ق از ایشان یاد کرده است.

لرحله الحجازیه مؤلف در ادامه در صفحات ۲۵۳ - ۲۹۶ است که مربوط به سال ۱۳۲۲ است. این حج مصادف با رویداد ابوطالب یزدی شد که در حال طواف حالت استفرغ به او دست داد و حوله را برابر دهانش گرفت. وهابی ها او را به جرم تلویث بیت گرفته و گردن زدند. این واقعه به قطع روابط ایران و عربستان منجر شد و تنها از سال ۱۳۲۷ بود که دوباره روابط برقرار و باب حج مفتوح شد.

وی مسیر حج را از کویت و با ماشین طی کرده و شرحی از مسیر رملی راه با دشواری های آن به دست داده است. تاریخچه مسجد الحرام و دیگر اماکن متبرکه که شهر مکه به تفصیل آمده است. بحث اختلاف در رؤیت نیز یکی از بحث های آن سال بوده است. در باره واقعه ابوطالب یزدی می نویسد:

۱۳ ذی حجه یا ۱۴ به قول عامه بعد از ظهر در مسجد الحرام بودیم. انقلابی در مردم مشاهده می شود. عرب ها شادی می کنند به یکدیگر بشارت می دهند: قتل العجمی، قتل العجمی می گویند. وقتی به ایرانی ها بر می خوردند دست بر گلو می گذارند و می گویند: کل عجمی یذبح. و تهدید به قتل می کنند. به اتفاق بعضی از رفقا از باب ابراهیم خارج شده رو به طرف صفا می آییم. اما جمعیت زیاد همه در هم و برهم نزدیک باب صفا مقابل شرطی خانه هنگام غریبی مشاهده می شود. می گویند. ابوطالب پسر حسین یزدی ایرانی که مسجد را نجس کرده الان گردنش را زدند و اینک شرطی ها دارند خاک بر خون او می ریزند. فقط ما چیزی که به چشم دیدیم همین خاک ریختن شرطی ها را دیدیم و بس. بلی چون شب شد پس از نماز مغرب و عشا در بازار صفا چند نفر را دیدم جنازه ای را به دوش کشیده می برند. یکی از رفقا جزو مشعین است. از او پرسیدم: جنازه کیست؟ آهسته گفت: جنازه جوانی است که امروز بی تفصیر گردن زدند. خرده خرده خوف و وحشتی در ایرانی ها پیدا شد و به آنها گفته شد: تنها جایی نروید. در وقت نماز عامه در مسجد نباشید. موقع نماز و طواف، احتیاط را از دست ندهید. چون بعضی از عوام ایرانی بسا بود مهر می گذاردند. و البته این کار مورث فتنه بود. و بالجمله دو روزی این مهمه و اضطراب بود. آنگاه از طرف حکومت سعودی جلوگیری شد و عمده این فتنه مصری ها بودند. ولی آنچه در جریده ام القری که روزنامه رسمی مکه است و هفته یک مرتبه منتشر می شود چنین مرقوم بود: ام القری، ۹۹۰، الجمعة، ۲۰ ذی حجه ۱۳۶۲ ص ۳، بلاغ رسمی، رقم ۸۲: جریمه منکره: القت الشرطه القبض فی بیت الله الحرام فی یوم ۱۲ ذی حجه ۱۳۶۲ علی المدعو عبده طالب بن حسین الایرانی من المنتسبین الی الشیعۀ فی ایران و هو متلبس باقذر الجرایم و اقبحها و هی حمل القاذورات و هو یلقیها فی المطاف حول الکعبۀ المشرفۀ بقصد ایذاء الطائفین و اهانه هذا المكان المقدس. و بعد اجراء التحقيق بشأنه و ثبوت هذا فقد صدر الحكم الشرعی بقتله و قد نفذ حکم القتل فیه فی یوم السبت ۱۴ ذی الحجه ۱۳۶۲).

و لکن آنچه را پس از تحقیق به دست آوردیم و از اشخاص موثق شنیدیم این بود که این شخص یعنی طالب بن حسین از توابع یزد بوده و برای حج مشرف شده و ابدا در مقام تلویث مسجد و ایذاء طائفین نبوده بلکه فی الجمله امتلاء معده داشتته و در روز ۱۲ که از منی مراجعت کرده بعد از ظهر وارد مسجد الحرام شده برای طواف حج در بین طواف نظر به گرمی هوا و امتلاء مزاج، حالت استفراغی به او دست داده. به ملاحظه این که مبادا قی عارض شود و روی زمین مسجد بریزد، گوشه جامه احرام خود را مقابل دهان گرفته و در آن قی کرده و اطراف آن را گرفته که ببرد خارج از مسجد بریزد. قدری از آن گوشه جامه اش روی سنگ های مطاف ریخته، شرطی به گمان آن که اینها قاذورات است او را گرفته و چند مصری به اتفاق شرطی ها



او را به شرطی خانه جلب نموده از آنجا نزد قاضی می فرستند. مصری ها به ناحق شهادت می دهند و قاضی حکم قتل آن بی گناه را صادر نموده (ص ۲۸۵ - ۲۸۶).

ادامه سفر گزارشی از رفتن وی به مدینه است که در این باره نیز به خصوص اماکن متبرکه و زیارتی اطلاعاتی را به دست داده است. در باره مدینه می نویسد: در مدینه از مهاجرین بلخ و بخارا فراوان هستند و غالباً حنفی مذهبند. اما اهل مدینه شافعی مذهبند.

بعد هم شرحی کوتاه در باره شیعیان مدینه داده و این که پس از آن که موقوفات آنان از میان رفته وضع اقتصادی آنان ناگوار شده است.

المسیر الی الغری عنوان سفرنامه عتبات سید فضل الله حجازی است که در صفحات ۳۰۱ - ۳۴۱ آمده و این هم مشتمل بر مطالب سودمندی از نجف و برخی از شهرهای دیگر عراق است. این سفر در سال ۱۳۵۶ ق انجام شده است. وی با آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی دیدار داشته و شرحی از دستگاه مرجعیت وی ارائه کرده که مغتنم است. جزئیات جالبی از صحن های مطهر ائمه، درسهای موجود در آن وقت نجف، و همین طور مسائلی از برخی از علما به خصوص طلاب و فضلاء شهرضائی آن وقت در عتبات در این سفرنامه آمده است.

آخرین بخش این کتاب سفرنامه حج خونین مربوط به حج سال ۱۳۶۶ است که توسط آقای علی رضا حجازی که این کتاب اساساً به کوشش ایشان به چاپ رسیده نگاشته شده است. پایان بخش کتاب آلبوم تصاویر و اسنادی مربوط به مرحوم آیت الله سید فضل الله حجازی است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1100>

## شیخ بهائی برای زمان ما

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۸ / ۰۲ / ۰۹

خلاصه: شیخ بهایی یک عالم جهان دیده بود، کسی که بسیاری از کشورهای عربی را گشته و با جهان اسلام آشنا بود.

امسال را به عنوان سال شیخ بهایی نامیدند و روز سوم اردیبهشت را روز بزرگداشت شیخ بهایی مقرر کردند؛ شخصیتی که در ۱۲ شوال سال ۱۰۳۰ درگذشت و امسال یعنی ۱۴۳۰، چهارصدمین سال درگذشت اوست. اما مع الاسف تا به امروز کار جدی درباره وی صورت نگرفته است.

ارادت شاه عباس به شیخ بهایی در مقام یک عالم روحانی و دانشمند برجسته و متقابلاً حضور شیخ بهایی در دربار این شاه برجسته صفوی سبب شد تا شهرتی کم مانند برای این دوره تاریخی در کشور ما فراهم آید.

در واقع هم شاه عباس، شاهی درجه اول و در تاریخ ایران بی مانند بود و هم شیخ بهایی به عنوان یک عالم برجسته و کامل که همزمان فقیه و عارف و شاعر و حکیم بود، عالمی کم نظیر و بی همتا به شمار می آمد.

جالب است که بدانیم هر دوی آنان به نوعی جزو چهره های اسطوره ای در تاریخ درآمدند. کمتر ایرانی است که نام شاه عباس برایش آشنا نباشد، چنان که کمتر کسی است که نام شیخ بهایی را به عنوان یک عالم شاخص در تاریخ ایران نشنیده باشد.

حضور این دو نفر در کنار هم از نکاتی است که باید آن را مرز عظمت این دوره تاریخ ایران دانست.

شاید یکی از مهم ترین نقاط مشترک آنان این باشد که هر دو به عقل، اعم از نظری و عملی، اعتباری خاص می نهادند و افزون بر آن که علاقه مند به دین اسلام و مذهب تشیع بودند، سهم زیادی را در اداره امور، به عقل داده و به واقعیت جهان معاصر خویش دانش کافی داشتند.

شیخ بهایی یک عالم جهان دیده بود، کسی که بسیاری از کشورهای عربی را گشته و با جهان اسلام آشنا بود. او محیط اطراف خویش را می شناخت، دوست و دشمن را تشخیص می داد و مهم تر آن که با معارف الهی و انسانی موجود در آن محیط آشنا بود.

شاه عباس نیز فردی جستجوگر و کنجکاو بود. او در پی آن بود تا ماهیت ادیان و مذاهب موجود را بشناسد، به رؤسای ادیان و مذاهب دیگر گفتگو کند و در تماس های مکرر با نمایندگان دول اروپایی اطلاعات لازم را از آنان بگیرد.

فکر جهانی او در استفاده از اقوام دیگر برای ایجاد رابطه ایران با اروپا، خود را نشان داد. وقتی ملاحظه کرد که جماعت ایرانی آمادگی برای ایجاد و رفت و آمد با اروپا را ندارد از ارمنی ها استفاده کرد و نهایت بهره را برای تقویت اقتصاد ایران برد.

این فکر باز و جهانی را شیخ بهایی نیز داشت. او بر مسلک فقه - عرفان تربیت شده بود و تعصب و قشری گری نداشت. این مسأله نه تنها در حوزه مسائل داخلی فرقه های اسلامی بلکه در حوزه ادیان نیز فکر باز و روشنی داشت.

نیاز زمان ما به شخصیت شیخ بهایی از جهات عدیده ای است، چنان که زمان ما سخت نیازمند شاه عباس است. در باره شاه عباس باید جای دیگری سخن گفت اما دوست دارم در باره شیخ بهایی مطالبی را که به عنوان اعتراض بر وی از طرف شیخ یوسف بحرانی مطرح شده بازگو کنم.

این انتقادهای روی شخصیت فکری شیخ بهایی به عنوان الگویی برای پذیرش نوعی تکثر در داخل حوزه اسلام تأکید دارد.

شیخ یوسف از خود و به نقل از دیگران سه انتقاد را مطرح می کند:

الف: گرایش شیخ بهایی به تصوف.

ب: معاشرت شیخ بهایی با طوایف مختلف بر مذاق خودشان.

ج: داشتن برخی از اعتقادات ضعیف از جمله این که معتقد است: انّ المکلف اذا بذل جهده فی تحصیل الدلیل، فلیس علیه شیء اذا کان مخطئاً فی اعتقاده، و لایخلد فی النار، و ان کان بخلاف الحق.

اگر شخص مکلف، تمام تلاش خود را برای به دست آوردن دلیل کرده باشد، اما همچنان در عقایدش گمراه بماند، گناهی نکرده، و حتی اگر به خلاف حق باشد، به طور ابد در آتش نخواهد ماند.

شیخ یوسف، در باره گرایش وی به تصوف، توجیه سید نعمت الله جزائری را آورده است که گفته مشی شیخ بهایی معاشرت و مراوده با طوایف مختلف بر مذاق خود آنان بود و همین سبب شده است تا متهم به تصوف شود. چنان که حتی گاه سنیان نیز شیخ بهایی را از خود می دانستند.

در این باره باید گفت اصولاً مشی شیخ بهایی، مشی عرفانی است نه تصوف. اگر تصوف را یک جریان حزبی بدانیم، و عرفان را صرفاً به جنبه های فکری و معرفتی تفسیر کنیم، شیخ بهایی کمابیش عارف مسلک بود. این امر از اشعار و اندیشه های او نیز استفاده می شود. در عین حال شیخ، فقیه و شیخ الاسلام است و این امر طبیعتاً او را از تصوف دور می نمایاند.

نفس این که شیخ بهایی با هر طایفه ای بر حسب مذاق آنان رفتار می کرد، تأکیدی است بر روحیه و حتی اندیشه او که توان وارد شدن به حوزه های فکری دیگر و رفتارهای متفاوت را دارد. این امتیاز ویژه کسانی است که بسیط فکر می کنند نه بسته.

اما در باره نکته سوم، که به قیاس اندیشه های روزگار ما نوعی روشنفکری هم به حساب می آید، شیخ یوسف ایرادی را از طرف برخی مشایخ معاصر خود نقل کرده است و آن این که بر این اساس، تمامی رؤسای مذاهب کفر، به طور ابد در جهنم نخواهند بود در صورتی که شبهات و افکارشان آنان را به این راه کشانده باشد.

شیخ یوسف جواب می دهد که البته در جواب این اشکال توان گفت که رؤسای مذاهب بذل جهد کامل در رسیدن حقیقت نکرده اند. (لؤلؤة البحرين: ۲۰ - ۲۱)

مروری بر این انتقادات که بسا تندترین انتقادات نسبت به شیخ بهایی باشد می تواند شخصیت بسیط و فراگیر او را برای ما ترسیم کند. این تصویر، هم عظمت وی را در تاریخ ما نشان می دهد و هم نیاز روزگار ما را به امثال او می نمایاند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1111>

## ایران صفوی در نیمه دوم قرن دهم هجری (بر اساس خلاصه الاشعار) (بخش اول)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۶ / ۰۴ / ۱۳۸۸

خلاصه: گفتمی که خواهمت داد کام از دهان شیرین

چون هیچ نیست پیدا، باری، زبان شیرین

(این مقاله در مجله آینه پژوهش شماره ۱۱۴ چاپ شده است)

مقدمه

فقدان متون ویژه تاریخ اجتماعی و فرهنگی به صورت ویژه و مستقل از ادوار گذشته تاریخ ایران، ما را بر آن می‌دارد تا با استفاده از مآخذ دیگر این کمبود را جبران کنیم. این کاری است که از آن ناگزیریم و می‌باید با برنامه‌ریزی بهتر و دقت بیشتر به سرانجام رسانده و تاریخ اجتماعی خود را به طور عمیق‌تر بشناسیم.

یکی از بهترین مآخذ برای این کار، تذکره‌های شعرا و به طور کلی آثار تراجم و شرح حال‌نگاری است. در این آثار، به طور مشخص از افرادی در یک ظرف اجتماعی خاص سخن به میان آمده و این خود فرصتی است مغتنم تا با استفاده از آنچه به عنوان شرح حال آمده، پایه‌های یک تاریخ اجتماعی و فرهنگی ریخته شود. طبعاً آثار تذکره از نظر نوع نگارش متفاوت است، برخی از آنها پرماده‌تر و برخی از این حیث مشتمل بر فواید کمتری است و کتاب خلاصه الاشعار از جمله پرفایده‌هاست.

در این زمینه باید گفت دواوین شاعران نیز منبع مهمی برای تاریخ اجتماعی و فرهنگی و تمدنی است و به همین قیاس اشعار زبده‌ای که از شاعران بی‌دیوان در امثال این قبیل تذکره‌ها نقل می‌شود، منبع با ارزشی برای شناخت تاریخ اجتماعی و فرهنگی ما است.

خلاصه الاشعار و زبده الافکار

در باره این کتاب و مؤلف آن، در مقدمه مجلد مربوط به کاشان، مطالبی آمده است که دوستان می‌توانند به آن مراجعه کنند. به اجمال باید عرض کنم: میر تقی‌الدین محمد فرزند شرف‌الدین علی حسینی کاشانی، از شاعران این شهر و از شاگردان محتشم کاشانی است. وی علاوه بر شاعری، به کار تذکره نویسی روی

آورد و به میرتذکره شهرت یافت. حاصل کار وی همین کتاب خلاصه الاشعار است که با بیشتر تذکره‌ها متفاوت می‌باشد و این تفاوت در نوع اطلاعاتی است که از شاعران به دست می‌دهد. خلاصه الاشعار حاوی ۶۵۰ شرح است که شاعرانی از گذشته را تا روزگار وی در بر می‌گیرد. در این میان ۳۸۵ شاعر در دوازده بخش اخیر کتاب که به شاه عباس اول اهداء گردیده و هر کدام از این بخشها اختصاص به شهرهای مختلف دارد، از معاصران و همروزگاران اویند که هم‌دوره خود او بوده‌اند، گرچه در پایان هر بخش به شاعرانی که سالهای اندکی پیش از وی در گذشته‌اند اما به هر حال نزدیک به روزگارش بوده‌اند، سخن گفته است.

آخرین یادداشتهای این کتاب در سال ۱۰۱۶ افزوده شده، گرچه از سالها پیش از آن مؤلف بر آن بوده است تا مطلب دیگری به کتاب اضافه نکند.

تاکنون دو بخش این کتاب که نخستین آن مربوط به کاشان و بخش دوم مربوط به اصفهان است توسط میراث مکتوب و با کوشش عبدالعلی ادیب برومند و همکاری محمد حسین نصیری منتشر شده است.

گزارشی که ما در این مقاله آورده‌ایم بر اساس همین دو مجلد تهیه شده است.

آنچه در باره نگارش کتاب از همه جالب تر است، اشاراتی است که مؤلف خود به نوشته خویش دارد و به ویژه در یک مورد به تفصیل در باره آن سخن می‌گوید. این تفصیل در جایی است که او ستایشی از محمد باقر میرداماد متخلص به اشراق کرده و گویا همان زمان کسانی از ستایش وی انتقاد کرده و آنها را بی‌مورد دانسته و انتقادهای دیگری هم بر کار او وارد کرده‌اند. نقل پاسخ تفصیلی وی که ذیلا خواهد آمد تقریبا اطلاعات مهمی را در باره این کتاب و دیدگاه‌های مؤلف در اختیار ما می‌گذارد. وی پس از ستایش از نوشته‌ها و اشعار میرداماد می‌نویسد:

اما قلیلی از جاهلان این طایفه که از شعر به جز اسم و از علم به غیر اسم چیزی دیگر نشنیده‌اند این معنی را قبول ندارند و بر سخنان وی که ادراکشان به تفهیم آن وفا نمی‌کند اعتراضات می‌نمایند و سخنان این کمینه را در وادی او اغراق و خوشایند می‌نامند، بلکه هذیان و حشو نسبت می‌کنند و به توبیخ و سرزنش فتوا می‌دهند. و با وجود آن که زیاده از بیست سال است که پیوسته از سر اخلاص و اعتقاد ثنا خوان این طایفه و مدح سرای این فرقه بوده‌ام، و در هر محلی مقلدان سخن و مستفتیان صاحب فطن سخنانم را در تعریف و توصیف ایشان به سمع اعتماد و سامعه رضا شنوده‌اند و در غث و سمین شعر و اشعار این گروه اطاعت و انقیاد نموده و در حالت جمع و تألیف منظومات ایشان که فی الحقیقه سخنان فصحای متقدمین و مضامین بلغای متأخرین است چشم از آن پوشیده‌ام و هرگز در این مدت گرد هتک و اظهار پرده اسرار ایشان نگردیده، اما در این اوقات به واسطه آن که اخفای حق می‌کنند و اظهار عناد و بی‌حیایی می‌نمایند و آفتاب عالمتاب را

به گِل می‌اندایند و همچنین فصول قدح‌آمیز در حق تصنیف من بنده اعنی تقی الدین محمد الحسینی چنان که فحوای کلام بدگویان و مقرران باشد، روایت می‌کنند، از آن جمله گاهی می‌گویند فلانی در تصنیف کتاب تذکره الشعراء که موسوم است به خلاصه الاشعار چندان کاری نساخته، چه عبارات و منشآت کتاب کلیله و دمنه و انوار سهیلی که در بیان احوال سباع و حیوانات و وحوش و طیور است برداشته در این کتاب درج نموده و گاهی می‌گویند اشعار موزونان را در آن کتاب ناموزن نوشته:

این چه شهر است پر از وحشت و ظلم وین چه قومند سراسر تلبیس

با چنین شهر، سقی الله دوزخ با چنین قوم، عفی الله ابلیس

و بحمد الله که مرا فضل یزدان از اقامت دلیل و برهان بر بطلان این هذیان و بهتان مستغنی گردانیده، و قریب به سیصد هزار بیت کتابی مشتمل بر منظومات و منتخبات شعرا با تذکره احوال ایشان، من اول عمرهم الی آخر ایام حیاتهم - درین تصنیف و تألیف ایراد نموده و در میان شعرا و ظرفا و مستعدان و دانشمندان بر منصه عرض نهاده، تا نظم و نثر آن را بخوانند و به واجبی بدانند و به انتخابات و منشآت آن به خوضی تمام برسند و شوارد طرف و اوراد نطف آن را در قید ادارک آرند... اما با وجود این موهبت که حق تعالی این کمینه را داده و این چنین زیبا عروسی در حجر استعداد نهاده، اعراض نفسانی و هواجس اغراض انسانی در حرکت آمد و دواعی طبع را فرا جنبانید که به گوش هوش فرو خواند که نزدیک اهل معنی سرایت کلام از نکات کلام مؤثرتر است و طعن زبان از طعن سنان کارگرتتر، شربت جفا از هر کس نتوان چشید و ناوک طعنه ناکسان نتوان کشید، چه حضرت شاه اولیا و برهان اصفیا یعنی علی مرتضی - علیه التحیه و الثنا - فرموده: (ص: ۲۴۹ - ۲۵۰).

جراحات السنان لها التیام و لا یلتام ما جرح اللسان»

از این سخن مفصل وی می‌توان چند نکته را دریافت:

نخست آن که تألیف این اثر بیست سال به طول انجامیده است.

دوم آن که حدود سیصد هزار بیت در مجموعه مجلدات این کتاب درج شده است. سوم آن که نام اصلی آن تذکره الشعراء بوده که موسوم به خلاصه الاشعار شده است. چهارم آن که انتقاداتی به نوشته وی وارد شده که صد البته او آنها را بی‌اساس می‌داند.

کاشانی پس از آن که سالها به کار گردآوری اشعار پرداخته، اثر را تمام شده تلقی کرده و حتی نسخه‌هایی از آن «به اطراف عراق و خراسان» رفته بود. با این حال و به رغم آن که «الحاق و اضافه مستحسن نمی‌نمود» در

مواردی خاص اشعاری را به کتاب ضمیمه کرده که از آن جمله اشعار حکیم شفائی است که می‌گوید «این اشعار منتخب آن جناب را که بهتر از در و خوشتر از عقد گهر است و رقیق تر از آب زلال و دقیق تر از سحر حلال» در آن افزوده است (ص: ۳۲۶).

به هر روی، همت عالی مؤلف برای گردآوری گزیده اشعار آن هم شاعرانی که در روزگار وی بوده‌اند، ستودنی است. همتی که انگیزه ویژه‌ای را می‌طلبد و او می‌بایست رنج زیادی برای آن برده باشد. تلاش وی آن است تا بهترین اشعار هر شاعر را انتخاب کرده و گاه تأکید می‌کند که تقریباً هرچه شعر زیبا از آن شخص در دسترس بوده آورده و باقی اشعار او ارزش چندانی ندارد.

آنچه تنها در مجلد مربوط به اصفهان و کاشان آمده، می‌تواند گوشه‌ای از رنج فراوان وی را نشان دهد، زیرا گهگاه در لابلای شرح حال‌ها، به سفرهای خود به این سوی و آن سوی برای ایجاد ارتباط با این افراد سخن گفته و هدفش گرفتن اشعار اشخاص از دست آنان بوده است. در باره میررفیع الدین طباطبائی که کاشانی بوده اما در همدان موقعیت علمی و قضائی داشته، می‌گوید: «در این اوقات که سنه ۱۰۱۰ هجریه است فقیر کثیرالتقصیر به تقدیر ایزد ملک قدیر به آن صوب با صوب رفته، جهت تجدید دوستی سابق آن حضرت از گنج خانه فراید بلاغت درّی چند گران بها در کنار مخلص به یادگار نهاد». (ک: ۲۲۳).

در باره مولانا فخری هم که فردی عامی اما با اشعاری عالی بود می‌نویسد که «مولانا از گنج خانه افکار، اعنی دیوان اشعار خویش شعری چند درر مثال التقاط نموده به این کمینه سپرده که جهت یادگار در این خلاصه ثبت نمایم. لاجرم اکثر آنها را در این خاتمه ثبت نمودم» (ک: ۵۲۸).

برخی از شاعران دیوان دارند و مؤلف دیوان ایشان را گرفته اشعاری را برگزیده و در کتاب خویش درج است. اما شماری دیگر به رغم آن که در شاعری استادند اما دیوان ندارند. اینان از روی تواضع و «به واسطه آن که اعتقادی چندان به اشعار خود ندارند» در گردآوری اشعار همت نمی‌کنند. کسی که نویسنده، جمله پیشگفته را در باره‌اش آورده مولانا فهمی است که نویسنده می‌گوید مثنوی موسوم به صورت و معنی دارد اما از آن روی که «این خلاصه از مثنوی معرّاست» (ک: ۲۹۶، ۷۰۲) نویسنده مثنوی او را هم نیاورده است. از قصاید این نویسنده، اشعاری در ستایش چهره‌هایی از همان روزگار است که نامشان در این خلاصه نیامده است. (برای نمونه: ک: ۳۰۶).

کاشانی سالهای مدید از عمر خویش را صرف همین شغل تذکره نویسی کرد و زمانی دیگر خسته شد و آنان را تمام شده تلقی کرد اما بعد از آن نیز گهگاه با یافتن شاعران و اشعار جدید اثر نفیس خود را تکمیل می‌کرد. جایی در باره ابوتراب بیگ می‌نویسد: «چنان چه راقم این حروف را بعد از ترک تذکره نویسی و توبه از آن



شغل خطیر، لازم شد بلکه واجب، که بار دیگر سر قلم شکسته، رقم را از دوات مشکین شمامه تر سازد» و اشعاری از این شخص را در تذکره خویش یعنی همین خلاصه‌الاشعار بیاورد (ک: ۲۳۳ - ۲۳۴). وی همین سخن را در باره مولانا نذری هم دارد که «با آن که این کمینه قلم از تألیف اشعار و تذکیر احوال شعرای تازه روزگار بازداشته و توصیف و حالات نوآمدگان را به تذکره نویس دیگر واگذاشته، لیکن در این اوقات که سنه ۱۰۰۲ است بعضی اشعار و ابیات ... از آن جناب شنید که لازم نمود اسم وی را داخل این اوراق گرداند» (ک: ۵۶۰).

شماری از شاعران هم که خبر از تذکره نویسی مؤلف داشتند، محصول طبع خویش را برای وی می‌فرستادند که از آن جمله کمال الدین حاتم است که به قول نویسنده «واردات طبع وقاد را به اینجانب ارسال می‌گرداند» (ک: ۳۵۴).

در این باره که شاعران خود اشعاری از خویش را در اختیار میرتقی الدین کاشانی مؤلف کتاب خلاصه می‌گذاشته‌اند شاعری داریم که در دکن ساکن بوده، اما زبده اشعار خود را برای این تذکره نویس ارسال می‌کرده است. مولانا شریف کاشانی «گاهی واردات طبع وقاد به این جانب ارسال می‌گرداند» یکی قصیده ای است که به اقتفای شعر خاقانی در نعت رسول (ص) سروده است (ک: ۵۶۸ - ۵۶۹). زمانی نیز که ملاغضنفر در جوانی بمرد، پدرش مولانا فهمی که با مؤلف آشنا بود، به او گفت «غضنفر وصیت نمود که فقیر - اعنی راقم این حروف - اشعار بلاغت انجام و ارقام ارقام حقایق اتسام او را که چون موی و زلف خوبان و یارانش پریشان است، به صورت کاکل در این تذکره مربوط سازم.. تا ناظران این خلاصه را تذکار و آن مرحوم را یادگار باشد» «لاجرم بنابر التزامی که ذمت خود را به آن مشغول ساخته بودم، قبول وصیت از والد وی نموده، اکثر آن اشعار را در این کتاب درج گردانیدم» (ک: ۶۱۳).

طبیعی است که انتخاب اشعار شاعران کاشانی برای مؤلف آسانتر بود، اما کسانی که در شهرهای دیگر بودند، گرفتن اشعارشان، اندکی دشوار بود. وی برای اشعار مولانا زین الدین نیکی اصفهانی به این شهر رفت اما به دلیل آنکه سن وی از هفتاد گذشته بود و شیوه درویشی و عزلت پیشه کرده عمر را «به تصحیح سخنان صوفیه و تحقیق معانی یقینیه» صرف می‌کرد، نویسنده ما را با دشواری روبرو کرد، چنان که خود می‌نویسد «هرچند تفحص می‌نمایم و انتظار می‌کشم که از گنجینه طبع وقادش جوهری به ساحل ظهور رسد... پیدا نمی‌شود» (ص: ۱۵۶).

در این باره حکایت او برای گرفتن اشعار میرشجاع الدین خلیفه از اجله سادات و نقبای اصفهان جالب است که وقتی کاشانی به اصفهان می‌رود تا اشعار وی را بگیرد او سخن شگفتی می‌گوید «القصه چون دیوان از آن

حضرت طلب کردم به واسطه نذری که فرموده بود که هیچ کتابی بی عوض به کسی ندهند، از کمینه مرهون طلبید و چون در آن اوقات از جنس کتاب نفیسه چنان نسخه‌ای همراه نبود که به عوض آن دیوان گرامی توان داد، لهذا از مطالعه تمام آن اشعار محروم گردید و به اندکی از آن اکتفا نمود». (ص: ۲۲۶).

شاعرانی هم بودند که اشعار فراوان داشتند، اما کاشانی تأکید می‌کند همان مقدار که انتخاب شده، اهمیت دارد. از جمله در باره خواجه شاهکی رنانی که در جوانی شعر می‌گفت و دیوانی با پنج هزار بیت داشته اما «بر عکس زمان جوانی، بی شعور شده و ترک شعر و شاعری کرده» می‌گوید که «ابیات پسندیده دیوانش همین است که در این اوراق مثبت گشته» (ص: ۲۸۷).

گاه این انتخاب توسط خود شاعر صورت پذیرفته است، چنان که در باره خواجه محمدرضا فکری گوید که مجموعه اشعار او از قصیده و غزل و رباعی «قریب هزار بیت بود و انتخابی از آن هزار بیت، آن جناب خود، از جهت این کمینه کرده و لاجرم بی‌تغییر و نقصان آن ابیات در این اوراق مسطور شده» (ص: ۲۹۷). در باره مولانا بابا شاه هم گوید که «این چند بیت از انتخابی است که خود جهت مسود این اوراق، مسود فرموده و التماس ثبت در این خلاصه دلگشا نمود». (ص: ۳۲۲).

مولانا حرفی (م ۹۷۱) هم دیوانی قریب به شش هزار بیت داشت که کاشانی نسخه آن را نزد مولانا نیکی دیده است، اما تأکید می‌کند که «مولانا میل ترتیب و تصحیح آن نسخه را نداشت و لذا شعرش چندان شهرت نیافت». (ص: ۳۷۲). دیگری هم که میل ترتیب دیوان داشت، مولانا پیری بود که «دیوان ترتیب داده و آن را سفینه مراد نام نهاد و نزد فقیر سپرد و آن دیوان در میان دواوین فقیر گم شده» (ص: ۳۹۵).

در باره زشتی‌های شاعران

میر تقی الدین کاشانی می‌گوید که به طور کلی در پی عیب جویی از دیگران نیست و تلاش کرده است تا «از سمات نقض گفتن و عیب خواندن خالی» باشد. علی‌الاصول هم همین طور نوشته و کمتر به مذمت افراد پرداخته و مطابق ترجمه نویسی کهن ستایش بر قدح غلبه کامل دارد. با این حال، فراوان در لابلای عبارت، قلم او از این حد تجاوز کرده و به طعنه و البته در غالب عبارات زیبا، تنقیداتی از افراد دارد. دلیلش هم به قول او این است که «بعضی از این طایفه که اسم ایشان درین اوراق مثبت شده و خواهد شد در نهایت خبث و شرّ واقع‌اند». بنابراین اگر از این خبث آنان خبر ندهد دیگران برآشفته خواهند شد که «کار فلانی در تصنیف و تألیف خوش آمد گفتن و اوقات ضایع کردن است» و این البته حرف حقی است.

اما مشکل آنجاست که اگر «بیان واقع گفته یا نوشته» شود دیگران «زبان طعن و مذمت می‌کشایند و به هر نوع مذمتی که می‌خواهند زبان در کام می‌جانبانند». مؤلف می‌گوید که در این مقام «در ورطه حیرت و سرگردانی گرفتارم» (ک: ۷۲۱ - ۷۲۲).

همان طور که گذشت بنای این قبیل تذکرها بر بیان فضائل اشخاص است که معمولاً همراه با افراط است، اما نویسنده ما به مقدار زیادی اعتدال را رعایت کرده و نه در تعریف و نه تنقید افراط ندارد. شاید برترین ستایش او متعلق به امیرجلال الدین حسن از سادات اصفهان باشد که پس از ستایش او می‌نویسد «چنانچه بی‌مبالغه و اغراق توان گفت که از غایت صفات ملکی، فرشته‌ای است به صورت انسان برآمده یا انسانی است که به وفور اخلاق حمیده و کثرت اطوار پسندیده به مرتبه ملکیه رسیده» (ص: ۲۳۰). در باره میرداماد نیز این تعبیر را دارد که «الحق بی‌شائبه اغراق و مبالغه می‌توان گفت: تا صیت سخن سرایان بلاد خراسان فرونشسته، چون او بلیغی از آن طرف برنخاسته و تا بستان فضل در بلاد فارس و عراق سرسبز شده، چون او بلبلی به هزارستان در ترنم نیامده». (ص: ۲۴۹). از عبارت بعد از آن نیز چنین بر می‌آید که کاشانی به تمام معنا شیفته نوشته‌های میرداماد بوده است. البته همانجا تأیید می‌کند که کسانی که به نظر کاشانی «از شعر به جز رسم و از علم به غیر از اسم چیزی دیگر نشنیده‌اند» چنین ستایشی را از میر نمی‌پسندند. اینجاست که کاشانی بر می‌آشوبد و باز فصلی را به معیارهای خود در مدح و ذم افراد اختصاص می‌دهد و عباراتی دارد که در آغاز مقاله آوردیم. (ص: ۲۴۹ - ۲۵۱)

هرچه هست باید گفت کم و بیش عیوب افراد که معمولاً به عرصه رعایت شرع و شرباخواری، لوندی و بی‌قیدی و لابلالیگری و احیاناً زودرنجی‌ها و کینه‌ورزیها و حسدخواهی‌هاست اشاره و گاه اندکی بیش از اشاره دارد.

یکبار که در باره مشروب خواری مولانا فهمی سخن می‌گوید بلافاصله به سرزنش خود پرداخته می‌نویسد: «الله الله این چه رعونت و خودبینی و این چه خبثت و بدبینی بود که بر زبان قلمم جاری شد. هر بدی که گفته شد و نوشته گشت نفس این زندیق اعنی راقم این حروف از آن بدتر است و هر فرومایگی و ضلالتی که صفت کرده شد و مسطور گردید این شخص اعنی تقی الدین - مؤلف خلاصه الاشعار - از این فزونتر است» بعد هم مثل همه روزگاران، از شعرای معاصر می‌نالند که «غی و ضلالت به جهت یکدیگر اثبات کنند» و انگیزه آنها نیز «حسدی» است که «ذات ایشان مرکوز است و قبایح افعال و فضایح اقوال را نسبت به همگان دهند به سبب عداوت و نفاق که در جبلت ایشان سرشته است» «وگرنه کیست که او دامنی نیالودست» (ک: ۲۹۴ - ۲۹۵).

یکبار دیگر هم که در باره نقطوی بودن میر علی اکبر تشبیهی سخن می گوید و از وی بدگویی می کند، می افزاید: اگرچه این سخن کلمه الحق مرّ المذاق بود اما اشفاقا علی الناظرین تنبیهی کرده شد (ک: ۳۲۶).

بی توجهی به اوامر و نواهی شرع از نظر وی نوعی لوندی و بی قیدی بوده و زمانی که شهرت یک شاعر در این باره کافی باشد، از یاد مطالب مربوطه در باره او خودداری نمی کند. در این باره نمونه های متعددی در این کتاب وجود دارد و این در کنار افرادی است که مقید به شریعت هستند.

در باره مولانا غضنفر با همه ستایشی که از قدرت او در خطّ دارد از «هزره گردی ها و مخالطت با مردم نامناسب» و افتادن به «وادی لوندی و ملامی» یاد کرد، به طوری که «کتابت قرآن» را از دست داد و گرفتار «افیونات و مکيفات» شده تا آن که در ۱۶ تیرماه جلالی سال ۹۹۳ «شهباز روح نازینش قفس تن را شکسته، به هوای فضای دلگشای ریاض پرواز کرد». (ک: ۶۱۲).

مولانا شجاع هم از شاعرانی بود که با نویسنده دوستی قدیم داشت، اما «در اواخر حال به واسطه شُرب مدام و مداومت بر تجرّع آن، منهیات شرع و اعمال قبیحه در نظرش بد نمی نمود». مشکل دیگر او این بود که «در وادی علوم حقیقی و نشر معارف یقینی... اظهار تبصّر و مهارت می نمود» و به تدریج گرفتار خودبزرگ بینی شد. هر کس نیز که خطایش را بازنمون می کرد «جانب دوستی و یاری قدیمی» فرو می گذاشت. با نویسنده نیز چنین کرد، آن وقتی که نویسنده خطای علمی وی را نپوشاند و «از روی ثبات عقیده و اعتماد دوام محبت، او را تنبیهی کرد». اما مولانا «با وجود کمال وقاحت و بی حیایی که شعرا را می باشد»، «نزد اهل فساد چیزی چند اسناد» به نویسنده کرد. در ادامه کاشانی باز از وی تملّقی گفت تا رعایت «تودّد» کرده باشد، اما مولانا «قدم ثبات نفاق بر بساط افشرده می داشت». این بود تا مولانا شجاع «به واسطه تجرّعی» به حبس افتاد و چون هجو حاکم گفت، مجبور به ترک کاشان و رفتن به صفهان شد و اندکی بعد «به واسطه افراط در تجرّع به مرض مهلک گرفتار گردید» و بمرد. با این حال کاشانی، به ملاحظه رفاقت، زبده اشعار وی را در خلاصه آورده است، این در حالی است که دیوان وی بالغ بر پنج هزار بیت است.

میرمسعود با آن که از «سادات طباطبای شهر» کاشان بود، اما «بسیار بی قید و لوند مشرب بود و اوامر و نواهی شرع نزد اعتقادش یکسان می نمود»، چنان که روز ماه رمضان علنا روزه خواری می کرد. وقتی کسی به او اعتراض نمود، گفت: «مگر تو زنی که روزه داشتن را به جدی داری؟ چه این کار زنان و عادت ایشان است». (ک: ۶۲۷). البته گرفتار بیماری شد و در حین بیماری که منجر به مرگ او گردید، توبه کرد.

مولانا همدمی هم از آن جمله لوند مشرب هایی است که به رغم آن که «فی الجملة در میان شاعران اعتباری یافت» و به خاطر هجو میرزا حسن تمغاچی شهرت به دست آورد، پس از آن که از هند بازگشت «به واسطه

مداومت افیون و دیگر مکیفات» دیگر قدرتی بر شعر گفتن نداشت «و اکثر اوقات را به خواب و لعب شطرنج صرف می نمود». (ک: ۶۴۹)

مولانا عبدال ساکنی هم از نظر نویسنده، یعنی میر تقی الدین کاشانی، «لابالی و رندوش» و حتی توان گفت که «جنون بر طبعش غالب بود». به طوری که روزی یکبار گرد حصار کاشان که یک فرسخ بیش است می گشت و «باره شهر را مخاطب ساخته مردم شهر را دشنام می داد». (ک: ۶۸۹) لابد اگر این نویسنده پیاده روی های امروزی را می دید، اینان را هم به جنون متهم می کرد.

مولانا صبری هم در پیری به اصفهان بازگشت تا «با معتقدان خود مصاحبت» نماید. و در آنجا بود که «به اقسام فنون ملاحی، مثل شطرنج و نرد و دیگر اقسام ملاعب میل می فرماید» هرچند به دلیل کبر سن «به بعضی از آنها کمتر اشتغال دارد» (ص: ۱۸۹).

در باره مولانا داعی که نامش میرک بود و فرزند مولانا ضمیری بود گوید که «مردی بدخو و متهتک و هرزه گوست و به اندک سخنی که جای اعراض نداشته باشد اعراض بسیار می کند». وی عامل این گونه دماغ خشکی را یکی «تناول افیون» و دیگری «کتابت بسیار» می کند، چه وی «کاتب اشعار قدما و دواوین مولانا ضمیری بود» (ص: ۳۰۹). کاشانی که زمانی در اصفهان خدمت مولانا ضمیری و همین فرزند رسیده و به وقت یاد از شعرای کاشان، حرف های درشت از مولانا داعی شنیده و نتوانسته بود جوابی به او بدهد، کار بدگویی از وی را موکول به زمانی کرد که قرار است شرح حال وی را بنویسد «القصه در دل داشتم که چون به نوشتن احوال وی رسم، حکایت زهری که از دست وی چشیده و نکایت قهری که از آن زشت خوی درشت گوی کشیده، در شرح توصیف وی بر لوح عرض نگارم و دود از خرمن احوالش برآرم». با این حال از سر دوستی، کوتاه آمده است. (ص: ۳۱۰).

#### هجویات شاعران

شاید این احساس مؤلف بوده است که اشعار هجویات یا به قول خودش اهاجی را کمتر آورده و کوشیده است تا ادب را رعایت کند. با این حال خالی از هجو برخی از شاعران نیست و گاهی هم بسیار تند است که یک نمونه شگفت آن از مولانا فهمی است که کلمات بسیار رکیک در آن آمده است (ک: ۳۲۲).

قی کرده به حرمت تو گریه سگ ر.... بر اعتبارک تو

روزی دو هزار بار گ...م بر شعرک و بر شعارک تو

تا کی شنویم عر عر تو بار تو نهیم بر خر تو

می گفت که از لباس عصمت عاری بودست خواهر تو

هجویاتی دیگر هم در لابلای کتاب از این و آن شاعر هست. یکی که لطیف است از مولانا ذهنی است که در باره عمامه قاضی احمد بکری (گویا در هند) گفته است: (ک: ۴۷۹).

آشفته به نوعی شده عمامه به گویی از عرش فرود آمده بم بر سر قاضی

نویسنده حریم اخلاق را پاس می‌دارد و آن را به عنوان یک ارزش در سنجش شاعران مد نظر دارد. این که کسی بچه باز یا مشروب خوار باشد برای وی مهم است گرچه می‌کوشد به صورت مبهم به آنها بپردازد. اما کسی که «در سواد اعظمی مثل کاشان ساکن شده و دامن عرض خود را به اغراض دنیویه نیالوده» برای وی اعتبار کرد. این که بیست سال در سلک شاعری باشد، اما هرگز گونه‌ای رفتار نکند که «کسی از او رنجشی پیدا کند و گله‌مند گردد». بعد آن هم درس اخلاقی ویژه شاعران می‌دهد که خواندنی است که چگونه باید رفتار کنند و از عجب و تکبر دوری نمایند (ک: ۳۳۴).

طبیعت تذکره نویسی تعریف و ستایش است و این کار با بکار بردن الفاظ و عبارت درخور و نثرهای سنگین و مسجع صورت می‌گیرد. تا اینجای کار طبیعی است، اما شاعر ما در باره تعریفهای ویژه که دارد نگران است که حمل بر خوشآمدگویی شود. زمانی که وی از مولانا کمال الدین حاتم سخن به ستایش می‌گوید بلافاصله تأکید می‌کند که «شاید مردم عیبجو بنا بر عادت می‌دارند حمل بر خوش آمد نمایند» (ک: ۳۵۲).

گاه شاعران با یکدیگر در می‌افتادند که نمونه آن مولانا مقصود بود که به جنگ محتشم رفته و صد البته که کاری پیش نبرد و از کاشان به یزد رفته و چون اهل عشرت بود گویا «یکی از اهل شرّ و فساد که با وی انس تمام داشت و گاهی با وی سر بر بالین استراحت می‌گذاشت» شبانه، مقصود را کشت. محتشم این واقعه را سوژه شعری کرد و ماده تاریخی برای آن رخداد که در سال ۹۸۷ روی داد گفت: (ک: ۴۸۲-۴۸۳).

خصم من مقصود بدمقصد، رخ قاتل چو دید بهر ساز گریه چشم خونچکان او چه کرد؟

انتقام از وی به ظاهر عار بود اما به سر تیغ باطن بین که با جان و جنان او چه کرد

هر که تاریخ از تو پرسد بهر تنبیهش بگو انتقام باطنی دیدی به جان او چه کرد؟

این لحن محتشم، شاید برابر اشعاری که مقصود علیه وی سروده بود آرام باشد، آنجا که گفته بود: (ک: ۴۸۴).

جمعی ارذال چنان کسب بزرگی کردند که بزرگی نشود منفک از ایشان به کتک

رتبه محتشمی بین که به اندکی سعی پسر زیرک هندی شده سلطان میرک (تا آخر)

روشن است که نزاع با محشتم که الحق باید وی را رئیس الشعراى نیمه دوم قرن دهم هجری نامید، جرأت زیادی می‌خواست و این در حالی بود که «تقلید محشتم» خود یک ارزش و اعتبار به حساب می‌آمد و شماری از شاعران برجسته کاشان، شاگرد وی بودند (ک: ۵۳۳). مولانا خصالی که از شاگردان وی بود، مرثیه‌ای بلند به قیاس هفت بند، در باره محشتم سرود (ک: ۵۴۲ - ۵۴۴).

گهگاه هجویات لطیفی در میان شاعران رواج داشت، هجویاتی که کسی را آزار نمی‌داد اما طنزی نیکو بود. خواجه‌گی عنایت یکبار در جشنی که در بازار قطانان بود و مجسمه «پهلوان پنبه» درست کرده آویخته بودند و کنار آن فروشنده‌ای ضخیم الجثه نشسته بود گفت: (ک: ۵۰۹)

بهر آیین دگه کرباس حاجت این همه خراج نبود

خواجه نعمت نشسته بود آنجا پهلوان پنبه احتیاج نبود

مولانا کسری هم که در کاشان گرفتار شاهدبازی شده بود کارش «به نزاع و هجو» انجامید و ابیات رکیکی میانه او و رقبا در میان آمد که به نظر نویسنده آوردن آن اشعار «لایق سیاق این کتاب خیرمآل نیست». (ک: ۵۴۶)

یکبار هم قاضی محمد معروف به عصفور که خود کوچک بود و لذا به گنجشک موصوف شده بود، در باره مولانا میرزا علی طویل القامه که مکتب داری می‌کرد و خود را می‌ستود، رباعی در هجو وی گفت:

ای ذات تو مفهوم جماد مطلق قد تو ز عوج بن عنق برده سَبَق

در شأن تو راست شد حدیث نبوی ای ما صدقِ کلّ طویلِ احمق (ک: ۶۰۶).

مولانا همدمی اساساً نوع شعرش «هزالی و لطیفه‌گویی» و هجو بود و به همین دلیل مقبول دیگران بوده و «علی الاتصال بر سر او جمعیتی می‌شد و خوش فهمان میل مخالطتش داشتند». با مرگ دوستش مولانا شجاع که «مؤانستی با وی داشت» یکباره «از شاعری و ندیمی دل‌سرد شد و زبان از گفتار لطیفه و هزل فروبست» (ک: ۶۵۰). شعر وی در باره میرزا حسن تمغاچی سبب شهرت وی شد که یک بیتش چنین است: (ک: ۶۵۲)

ابروانش دودکش شکل و دهانش دیگ‌وش چشمهایش آتشی و رنگ او خاکستری

گاه در زیر غلامانی و گاهی بر زبر چون غلیوازی که گاهی ماده و گاهی نری

نمونه‌های دیگری هم از هجویات در صفحات بعد آورده است. شعر وی در هجو مردم فین نیز شگفت است (ک: ۶۵۵ - ۶۵۶).

کاشانی هجوی هم از حکیم شفائی در باره محمد رضا فکری دارد که برخی از ابیات آن اندکی تند است (ص: ۳۴۹): مژده فکری که سر عربده‌ام وا کردی / صد بلا بر سر خود کردی و بی جا کردی/ک... هجوم که به صد خفتگی بخت تو بود / ستر از ک... حسد کردی و برپا کردی (ص: ۳۵۰)

شاهد بازی

اشارت وی به عشق کودکانه از سوی شاعران کمابیش در مطاوی کتاب ساری و جاری است و مؤلف نیز آن را نرم گزارش کرده و در حق این جماعت، به این خاطر، نکته‌گیری چندانی ندارد. آنجا که در باره مولانا رضایی سخن می‌گوید و از «رعایت احکام شریعت منیف و ریاضت تمام» او یاد می‌کند، بلافاصله می‌افزاید که «با وجود این احوال در آن مدت گرفتار سلسله محبت دلاک پسری محمد نام بود». این امر سبب شد تا وی درس و مدرسه را رها کرده «مدت پنج سال در حوالی دکان و حمامی که معشوق در آنجا به کسب دلاکی اشتغال داشت مجاور گردید». و البته تنها بهره‌ای که می‌برد همین بود که مشعوق «گاهی او را طلبیده سرتراشی می‌نمود». (ک: ۳۹۶) این حکایت بهانه‌ای می‌شود تا نویسنده صفحه‌ای در ماهیت عشق سخن بگوید (ک: ۳۹۶ - ۳۹۷) و همین اشاراتی باشد که با عشق‌بازی شاعرانه چندان بد نبوده است. عاقبت مولانا رضایی از عشق این پسر باز ایستاد و به قم رفت و در آنجا هم دوباره «مدت دو سال در ظل تربیت عشق نغال پسری در آنجا اقامت ساخت». باز به کاشان برگشت و این بار «سلطان مهر و محبت معرکه‌گیر پسری محسن نام در شهرستان دل جای داد» (ک: ۳۹۸).

مولانا شرف نیز که اصلش از اردستان بود، اما در کاشان متأهل و متوطن، در آغاز خیاط بود و سپس «در وادی اهل نظم» قدم گذاشت و اندکی بعد «به مراسم شاعری و لوندی قیام نمود» و از نتایج آن این که «مدتی مدید در عشق بزآز پسری حیاتی نام» گرفتار آمد. این مسیر او را تا ضد اخلاق پیش برد و یکسره «به لعب نرد و گنجفه و دیگر ملامی» پرداخته «روز به شب و شب به روز» رسانید (ک: ۴۶۱). مدتی بعد که آن بچه بزرگ شد و «عقده خسوف ریش به سر آمد» مولانای شاهد باز هم «به حلقه درویشان موحد» کمند ارادت کشید و چون سلیقه‌اش با آن جماعت موافقت تمام داشت، چون نقطه مرکز در دایره آن طایفه آرמיד (ک: ۴۶۲). این جمله شگفتی است.

به جز عشق پسران، بحث اباحی‌گری از نظر مؤلف سخت مورد توجه برخی شاعران بوده است به خصوص که در بیشتر اوقات اتهام اباحی‌گری با نقطوی‌گری هم پیوند می‌خورد. زمانی که در باره افضل دوتاری سخن می‌گوید از «اختلاط برخی اباحتیان و بی‌قیدان» سخن گفته و این که این امر سبب شد تا «اوامر و نواهی شرع اطهر در نظر اعتقادش سهل و عبث می‌نمود». این امر به کشته شدن او انجامید. (ک: ۴۵۷)



علقه شاعران به تصوف هم کمابیش وجود دارد و برخی آشکارا صوفی مسلک‌اند. این امر از نظر مؤلف مشکل چندانی ندارد جز آن که وی مرتب تأکید بر رعایت شریعت دارد. وی از مولانا وحشتی که از «جوشقان انگور» بود یاد کرد و این که «شاعری بلند طبیعت و صوفی وسیع مشرب» است و «در خدمت درویشان و صوفیان، رسوخ اعتقاد و ثبات قدم می‌نماید». (ک: ۴۴۲)

شاعران آن روزگار که غالباً رزق و روزی را از طریق مدح و ستایش این و آن به دست می‌آوردند، از این زاویه کمابیش مورد طعن بودند و همین امر سبب شده است تا اگر شاعری مانند مولانا حیدر ذهبی پیدا شود که «در مدت شاعری هرگز زبان به مدح اهل روزگار نگشوده» باشد، کارش پسندیده خواهد بود. اما همین شاعر متهم بود که اولاً در شعر و شاعری جدی نیست و به واسطه «شوخی طبیعت و وسعت مشرب» اوقات را به «لوندی می‌فرسود و طبع و ذهن خود به کار نمی‌فرمود». به علاوه مخالفت با افراد ناباب داشت و «به لعب نرد و گنجفه و دیگر ملاهی ذوق پیدا کرد». نتیجه آن که دار و ندار خود و ارث پدری را به باد داد (ک: ۴۶۹). گرفتاری دیگر او شاهد بازی بود که «به اندک مدتی به سبب عشق قناد پسری در مصاحبت یک یاز تجار به هند شتافت» (ک: ۴۷۰).

مولانا کسری هم سالهای متمادی در یزد و قزوین همراه صاحب منصبانی چند بود و زندگی می‌گذراند «باز کمند حب وطن» او را به کاشان برگرداند و در این شهر عاشق «جلال الدین اکبر نام پسری که از دلبران قراردادۀ این شهر است عاشق گردید» (۵۴۵). اما این عشق و عاشقی یا به عبارتی محبت «به نزاع و هجو» انجامید. در اینجاست که کاشانی با اشاره به ابیات رکیکی که میان مولانا کسری و دیگران پدید آمد، می‌نویسد: «در این محل نصیحتی به خاطر مسوّد این اوراق رسیده و چون فایده عمومی دارد لاجرم به طریق موعظه در قلم می‌آورد». از این پس وی نصیحتی بلند در بارۀ آداب عاشقی آورده و ضمن تأکید بر این که نباید «هجران» سبب اعراض و خشم نسبت به دیگران شود، از تحمل در عشق ستایش کرده و با توجه به تجربه‌های خود بر این باور است که اگر شخص به «فتوحات عشق» رسید، اضطراب و قلق ناشی از هجران، تبدیل به «سکون و طمأنینه» می‌شود. این نصیحت او به مولانا کسری است که با مؤلف «حقوق دوستی ثابت دارد و همیشه از محبت می‌لافتد و جامه اشعار را از تار و پود حالات عشق می‌بافت» (ک: ۵۲۷ - ۵۲۸). بنابراین کاشانی یکبار دیگر نشان می‌دهد که عشق مجازی را هم مدخلی برای رسیدن به نوعی سکون و طمأنینه در درون آدمی می‌داند.

جالب آن که کسانی از میان نوباوه‌گانی که روزگاری «در سلک معشوقان و منظوران زمان انتظام داشتند» وقتی بزرگ شده و «از محل خطر و ایام ضرر» می‌گذشتند، خود «اکثر اوقات همت بر تحصیل فن عشق و شهرت در آن وادی» کرده «در نشر حالات عشقی» تلاش می‌کردند (ک: ۵۵۹). شاید بنای ایشان بر تلافی بوده است. مولانا عبدالغفار هم از زمانی که «قدم در طریق خوش طبعان» گذاشت «در عشق صراف پسری مراد نام» گرفتار آمد (با این شعر: ای دلبر صراف مرنجانم باز / زین بیش مرا شهره ایام مساز / نقد دل من بر محک تجربه زن / گر قلب بود، به بوته غم، بگداز) «در آن عشق بعد از تجربه بسیار و ارتکاب تکالیف بیشمار کسب شاعری کرده، سالم تخلص ساخت!» گویا انتخاب این تخلص از آن روی بوده است که «از کوره امتحان آن شوخ بی‌باک صحیح و سالم بیرون» آمده است. (ک: ۵۹۶). هرچه بود در همین تجربه عاشقی بود که شاعر از کار آمد.

مولانا مشفق هم که کرباس فروش شاعر بود، «مدتی مدید در نزد پسری متقال باف علی نام، عاشق بود». عشق وی سبب شده بود تا «شبها بر سر کوی معشوق خلوت ساختی». شبی هم رقیبی وی را سخت ترساند که همان وی را بیمار کرد و «ساعت به ساعت آن مرض مهلک صفت صعوبت می‌پذیرفت تا طایر روح شریفش قالب شکسته به ریاض رضوان انتقال نمود!» (ک: ۶۵۸).

مولانا حزنی هم به رغم آن که کارش «نشر فواید علمیه و درس مسائل یقینیه» یعنی عرفان بود، درست بعد از آن که شهرتی به دست آورد و «حاوی فنون فضائل و کمالات گشت» نزد مخطط پسری حلوائی عاشق گردید و در عشق کارش به جایی رسید که وظایف علمی او جمله اختلال پذیرفت، ترک افاده نموده» به سراغ خدمت به معشوق رفت و «شرایط خدمات و عواطف ملتزمات محبت در جناب معشوق به تقدیم رسانید» به حدی که «به محرمیت آن جوان اختصاص پیدا کرد». در مقابل، معشوق نیز «ترک خویشان و دکان داری نموده به مصاحبت و مضاجعت مولانا اکتفا نمود». مدتی بعد همراه مطلوب به مسافرت رفته به قزوین وارد شد و «نواب اشرف اعلی» یعنی محمد پادشاه - پدر شاه عباس - «به ملاقات آن جناب میل فرموده مولانا را طلبیده و چند نوبت به شرف بساط بوسی مجلس همایون سرافراز گشت» به علاوه به دستور اعتماد الدوله «موازی پنجاه تومان از خزانه عامره به مشارالیه واصل شد». این پول وصال و لخرجی‌های حزنی را نداد و او به اجبار در پی درآمد به هند رفته در دکن ساکن شد و ملازمت قطب شاه را اختیار کرد (ص: ۱۸۲ - ۱۸۳).

ویژگی‌های یک شاعر خوب و زمانه بد

شعر شناسی مؤلف اصول خاص خود را دارد و توان گفت که در نقد شعر می‌توان مقاله‌ای مفصل از این اثر استخراج کرد. یکی از بهترین جای‌هایی که وی به بیان کلیات پرداخته، مطالبی است که در باره معیارها و صفات بایسته برای یک شاعر خوب بیان کرده است این که «سلیم الفطره، عظیم الفکره و صحیح الطبع و جید الرویه و دقیق النظر و لطیف المجز و وفادار و حق شناس» باشد و «و هر کس را در خور خود مدح گوید و شایسته هجو را هجو کند و در مجالس محاورات، خوشگو و خوشخو بوده و در محفل معاشرت خودش کلام و خوش روی و از اصناف علوم خصوصاً معقولات و حکمیات و ریاضیات فی الجمله بهره داشته باشد و طریق قواعد شرع را نیکو داند و اشعار قدما و حکما را چنان که باید بفهمد و به ضروریات دین عمل نماید و در اعتقادات صادقانه حقه راسخ قدم و ثابت قدم باشد و سخنان اکابر از حکمیات و نصایح و مواعظ و پندیات بسیار به خاطر داشته باشد، نه آن که پیروی نفس و هوا را بر اطاعت شریعت غراً مقدم دارد و احکام شرع را رسم و عادت داند و مذمت مستعدین و متشرعین را حیثیتی شناسد و به غیر از بغض و حسد و نفاق و حقد صفتی را مظهر نباشد» (ص: ۲۵۱).

در ادامه به طایفه شعرا حمله کرده، می‌افزاید «در مذهب این طایفه... امر به معروف بدعتی بدیع است و در مشرب این فرقه که من می‌شناسم افعال ایشان را، نهی منکر، منکری شنیع، ترک نماز را سهل می‌دانند و گزاردنش را جهل، از خوردن روزه صحت بدن می‌خواهند و از نگاه داشتنش گند دهن. مجملاً در هیچ قرنی و در هیچ زمانی این جمعی که من مشاهده احوال و اطوار ایشان می‌کنم، نبوده‌اند. نعوذ بالله من سوء اعمالهم و قبح اقوالهم». (ص: ۲۵۱ - ۲۵۲).

و باز در وصف یک شاعر خوب ادامه می‌دهد «شاعر می‌باید به مجرد موزونیت نباشد و گر نیز به همین مرتبه دنی کفایت کند، می‌باید که موزون الطبع باشد و حال آن که این جماعت که در ناموزونی بعضی مستعدان سخن می‌گویند این صفت را نیز ندارند» (ص: ۲۵۲).

در اینجا پس از آن که از شاعران روزگارش بدگویی کرده، رویه آنان را مطابق با تربیت موجود دانسته می‌نویسد «این گروه را از صفات ذمیمه خود گناهی نیست، زیرا که سالهاست که این وادی را مسلک خود ساخته‌اند و این طریق را صفت کمال خود شناخته در آن راه به قدم جهل می‌پویند و در آن طریق به مرشدی و کاملی نرسیده از خود سخنان می‌گویند». به علاوه این درست است که این روزگار بدتر از گذشته است اما «در هر قرنی این شیوه مقرر بوده که پیوسته ارباب خرد و حصافت و اصحاب فضل و براعت را غصه بسیار از جاهلان بی‌بصیرت، سمیر ضمیر و مخامیر خاطر بوده است. این شیوه امروزی این روزگار نیست و این

قاعده تازه این ادوار نه». البته این زمان بیشتر شده است «علی‌الخصوص در این قرن که روز بازار اهل نفاق تیزتر است و متاع حیلت و تزویر را رواج بیشتر». با این حال که «رسوم جوانمردی و مروّت اندراس یافته و احکام انصاف و فتوت منسوخ شده و اختلال و تزلزل به قواعد و ارکان علم و فضل راه یافته و ربع مسکون دانش که قبل از این به وجود اهل فضل آبادان بود از اهالی خرد و ادب خالی گشته و ربع معمور امتیاز و انصاف از خداوندان نصف و بصیرت معطل مانده و لیکن آفتاب را به گل نتوان اندود و روز نورانی را به شب ظلمانی برابر نتوان نمود و بوی مشک را از مشام حاضران دور نتوان داشت». (ص: ۲۵۵ - ۲۵۶)

#### نقد شعر

کاشانی افزون بر شرح حال، به گونه‌ای پراکنده به نقد شعر و شاعر، از قول خود یا دیگران می‌پردازد. گاه به بیان تعبیر کلی در باره اشخاص پرداخته و ضمن آن نوع شعر اشخاص و سطح آن را مشخص می‌کند، چنان که در باره محتشم به عنوان «مقتدای طوایف سخنوران ایران و توران» بیان می‌کند که «میلش به مثنویات کمتر است» و دایم الاوقات به «نظم غزلیات و قصاید و تواریخ و معمّیات» و احیانا «مراثی و مقطعات» مشغول است. یا زمانی که می‌خواهد از شعر شاعری ستایش کند از «ممیزان اشعار» یاد می‌کند که «او را در فنّ شاعری صاحب وقوف دانسته» اند (ک: ۵۶۸). جای دیگری هم از «ممیزان اشعار» یاد می‌کند که در باره شعر مولانا ضمیری گفته‌اند که «در میان اشعار مولانا رطب و یابس بسیار است» (ص: ۵). در باره شعر مولانا صبری هم گفته می‌شود «به هیچ طرزی از اشعار غزل سرایان زمان سر در نمی‌آورد» (ص: ۱۸۷) و به عبارت دیگر «در شیوه شاعری صاحب طرز خاص است» و این طرز خاص آن است که «طریق شکوه گویی را خوب تتبع کرده» (ص ۱۸۸). در باره میرمرتضی رفیقی هم می‌نویسد که «با خوش طبعان و موزونان اختلاط می‌نماید» و سپس می‌افزاید «و در اشعار ایشان دخل‌های موجّه و معقول می‌فرماید» (ص: ۲۸۳).

آنچه هست نقد شعر برای کاشانی یک امر مستقل از خود شاعری است، گرچه به طور معمول وی از شاعران سخن می‌گوید، چنان که در باره مولانا حزنی گوید «در شعر شناسی و دریافت غثّ و سمین اشعار متقدمین و متأخرین مسلم این طایفه است». (ص: ۱۸۲). در بارهّ خواجه محمدرضا فکری هم گوید که «در تمییز سخن و شعر شناسی بی‌مانند بلکه در وادی شعر شناسی تتبع مولانا نیکی می‌کند و اعتقاد زیاده از حد به ممیزه خود دارد». البته از نظر نویسندگان این نظر او که اشعار نیکی را از شعر مولانا ضمیری و محتشم برتر می‌داند نادرست بوده و بر این باور است که «بر حقیقت این دعوای باطله دلایل عجیبه و حجج غریبه بسیار دارد». به نظر کاشانی «انصاف آن است که هر یک از این سه شاعر را شیوه‌ای است که دیگری را نیست». سپس در باره شعر هر کدام از این سه شاعر، تعبیر ویژه‌ای دارد «مولانا ضمیری ابیات عالیه بسیار دارد و سخن را خسروانه

ادا می‌کند، و مولانا نیکی سلیقه شعری و درستی ادای شاعری را خوبتر رعایت می‌کند، و مولانا محتشم از حیثیت طمطراق الفاظ و جزالت و متانت شعر و اقسام آن و بیان مدعیات و تلفیق استعارات، خاقانی ثانی و سلمان زمان است و از همه پیش است» (ص: ۲۹۶).

از سوی دیگر، کاشانی روی انواع شعر و تخصص اشعار تأکید فراوان دارد برای مثال علاقه به معمیات و تاریخ‌گویی از استوارترین علائق شاعران عصر صفوی است و مؤلف به حق تأکید دارد که برخی در این باره نهایت تلاش را دارند چنان که امیر رفیع الدین حیدر به «معمایی» شهرت یافت چرا که «همواره به افکار دوبین معمیات متین و تواریخ رنگین» مشغول بود (ک: ۲۱). چنان که تخصص مولانا ضمیری اشعار عاشقانه و ابیات عارفانه است و «هیچ کس از شعرا این مقدار ابیات بلند و سخنان دلپسند ندارد که آن جناب دارد» (ص: ۵). وی بیش از ۱۴۵ صفحه از مجلد مربوط به شعرای اصفهان را به همین ضمیری و انتخاب غزلیات او اختصاص داده است و الحق شایسته است.

اما این که شخصی قدرت نقادی شعر دیگران را داشته باشد، برای مؤلف ما، یک فضیلت شاخص و برجسته است. در باره میرابوتراب بیگ می‌نویسد: «در وادی تمیز شعر و فهمیدن ابیات مشکله، طبعش به غایت مطابق و در میان ارباب طبع و جماعت شاعران چون بدر است در میان دیگر ستارگان» (ک: ۲۳۳). شاعری چون مولانا جمال الدین محمد که عقد مؤاخات با حیرتی داشت و «قریب به پنجاه سال در میان فضلا و شعرا و ظرفا و مستعدان به عنوان شاعری شهرت داشت» بیشتر مدعیان شعر و شاعری را قبول نداشت «و سوی مولانا حیرتی هیچ کس را از هل عصر قبول» نداشت. به نوشته مؤلف «کم شعری باشد که پسندیده طبع سنجیده مشارالیه شود و الحق در شعر شناسی متفرد است». (ک: ۲۷۷).

برخی از شاعران تنها در عالم معاصر خویش سیر و سیاحت شعری دارند، اما از میان نقادان، کسانی هستند که به اشعار پیشینیان توجه دارند. مولانا موحدالدین فهمی از آن جمله بود که «در تتبع اشعار متقدمین و تفهم غث و سمین منظومات متأخرین» همزمان کوشا بود. (ک: ۲۹۲)

البته در میان شعرشناسان و مدعیان شاعری آدم‌های پرمدها هم هست. میرعلی اکبر تشبیهی که سیدی اهل کاشان بود و شغل گازی داشت، به خاطر اندک استعداد شعری، خیلی زود «به خود قرار استادی و تحقیق داد» و «در یافتن چیزی که دیگران ندانند در او عجبی پدید گشت». خود این امر سبب شد تا نتواند دیگران را جذب کند، به هند رفت و صد البته آنجا هم گرفتار فقر و مسکنت شد (ک: ۳۲۵). این که آزردهی سبب ترک وطن و رفتن به هند باشد در باره مولانا طالب (م ۹۸۴) هم گفته آمده است که «از وطن دلگیر شده و به جانب هند جغتای شتافت و سالها در آنجا به فراغت اوقات گذرانید و دیگر یاد وطن نکرد». (ص: ۳۷۷).

مولانا کلامی هم از این قبیل بود که «تعریف شعر خود بسیار می‌کند و از خوش طبعان خفت بسیار می‌کشد» با این حال کاشانی، از تلاش وی در شعر و شاعری ستایش می‌کند و این که به اندک وظیفه‌ای که از افراد می‌گرفت به «تعریف سخا و دیگر صفات کمالی که در ایشان موجود نیست» می‌پرداخت. جمع بندی کاشانی از وی آن است که «جامع افعال و اطوار متضاده است» (ص: ۳۰۴).

مولانا داعی پسر ضمیری به رغم آن که خودش شعر می‌سرود، اما تنها پدرش را قبول داشت و دیگران را شاعر نمی‌دانست «و سمت شاعری بر دیگران را از قبل وضع شیء در غیر موضع می‌داند» به نظر کاشانی وی «ممیزه‌اش را در غیر وادی پدر هیچ در نمی‌یابد». وی آن قدر شیفته پدرش بود که دواین ناقص پدر را تکمیل می‌کرد اما برای خودش «دیوانی ترتیب نداد». با این حال کاشانی تأیید می‌کند که «در شعر شناسی متفردست و نسبت به شعرای آنجا ندارد». (ص: ۳۱۱).

این که شاعران تا چه حد آموزش می‌دیدند نکته مهمی است، و آنچه از این کتاب بر می

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1138>

## ایران صفوی در نیمه دوم قرن دهم هجری (بر اساس خلاصه الاشعار) (بخش دوم)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۶ / ۰۴ / ۱۳۸۸

خلاصه: روزها به روضه خواندن و شبها به مرثیه و ذکر گفتن و ماتم داشتن مأمور ساختی، چنانچه از دیدن آن وضع در منقل سینه مؤمنان حرقت و سوز مالاکلام پیدا شدی و مجمر دل شیعیان از یاد واقعه کربلا چون دل مجمر در اشتعال آمدی

شاعران و شاهان و امیران صفوی

میان شاعران و شاهان صفوی علائق ویژه ای بود و صدها حکایت در این باره گفتنی است. از ارتزاق آنان با هدایای شاهانه تا وصف و مدح مبالغه آمیز یا مرثی که در درگذشت شاهان دارند. علاوه بر شاهان، باید درباریان را هم بر این امر افزود. معمولا گفته می شود که صفویان و امیران وابسته چندان توجهی به شاعران نداشتند و لذا آنان به هند می رفتند. اما واقعیت آن است که ثروتی که در هند بود اساسا در ایران وجود نداشت و چنین دست و دلبازی هایی مورد نه، با این حال بسیاری از شاعران در سایه یک درباری یا امیر موجه می زیستند و از این طریق روزگار می گذرانند. اما در کل آنچه شاعران در حوزه شاهی و تاریخ شاهی گفته اند منبعی برای تاریخ و فرهنگ این دوره است.

شاید یکی از نخستین این اشعار، مرثیه برای شاه طهماسب باشد که حیدر معمایی خبر مرگ طهماسب را با تعبیر «وحشتی افتاد در ایرانیان» آورده و این که روزگار با این کار خویش قدم در نابودی ایران گذاشته است: «ملک ایران را به مرگ شاه ویران کرده ای» (ک: ۳۱).

شعر شاعران در وصف شاهان صفوی منهای جنبه های مبالغه آمیز آن، می تواند گوشه ای از نگاه مردم را به سلاطین صفوی نشان دهد، چنان که همین حیدر معمایی از قول شاه طهماسب می گوید: «آن قدر دادم رواج مذهب اثنا عشر / کز فلک بگذشت در دوران من نام شما» (ک: ۳۳).

زندگی در پرتو امیران ترک یا غیر ترک برای شاعران دوره صفوی کمابیش نان و آبی به همراه داشت، اما نه آن اندازه که مانع از رفتن بسیاری از ایشان به هند ثروتمند گردد. در این میان، ثروتمندانی هم بودند که ممکن بود به اوضاع مالی شاعران توجهی داشته باشند و بنابراین هرگاه شما شعری در ستایش کسی از شاه و وزیر

و امیر و بزرگی دیدید، تقریباً یقین کنید که در غالب موارد پشت سر آن حمایتی درکار بوده است مگر آن که ثابت شود که پس از مرگ وی سروده‌اند. نویسنده در باره مولانا رضایی و آوارگی و عشق کودکانه و از این شهر به آن شهر رفتن سخن گفته و عاقبت از اقامت وی در کرمان یاد کرده و این که «در پناه اهل ثروت آن نواحی در مهاده آسایش و فراغت به سر می‌برد» (ک: ۳۹۸). فریدالدین شعیب نیز در حاشیه کلانتر ثروتمند و اهل بذل و بخشش منطقه جوشقان زندگی کرده و ندیمی او را داشت «و هر روز در مجلسی، و هر شب در منزلی به لهو و لعب اشتغال» می‌ورزید (ک: ۴۲۱)

مولانا نذری هم که اواخر سلطنت محمدشاه به مشهد رفت، همراه شاه عباس به قزوین بازگشت و «همواره با امرا و ندمای مجلس اعلی طریق مخالطت مسلوک داشته به فراغت اوقات می‌گذراند و خود را از جمله نزدیکان بارگاه سلطنت انتما شمرده» (ک: ۵۶۰).

میرزا ابراهیم فرزند میرزا شاه حسین اصفهانی که زمان شاه اسماعیل اول «مختارالدوله و صاحب اختیار پادشاه» و به اصطلاح وکیل بود بعد از درگذشت شاه، کار این خانواده «روز به روز ... از پایه به پایه ... بر سبیل قهقهرا تنزل و انحطاط می‌نمود» (ص: ۳۸۵). این میرزا ابراهیم اصفهان را رها کرده به قزوین رفت و کارش آن بود که «در حق سلاطین و خوانین و ساکنین و واردین اردوی معلی بر حسب دلخواه سخنان عجیبه و تشبیهات غریبه بر لوح بیان می‌نگاشت» (ص: ۳۸۵) و بدین ترتیب گذران عمر می‌کرد. چنان که گاه «به واسطه تشحیذ خاطر و قدرت بر فکر وافر بر کنار عرصه شطرنج تکیه زده و «آنچه از نقود نامعدود و اغذیه و اطعمه بی قیاس که سلاطین و اکابر صاحب اثاث بر سبیل تحفه و هدیه نزد آن جناب می‌فرستادند» در اختیار هم «مجلسیان و معتقدان می‌رسانید».

#### مشاغل شاعران

شعر گفتن جز برای شاعران درجه اول و احیانا درجه دوم، نان و آبی نداشت و شاعر برای تأمین زندگی باید به دنبال شغل دیگری باشد، مگر آن که کارش می‌گرفت در آن صورت شغلش را کنار گذاشته از راه دیگری ارتزاق می‌کرد.

شغل شاعران با دیگران تفاوتی نداشت چنان که این شغل می‌توانست یک شغل علمی مانند خطاطی و مرقع نویسی و نقاشی باشد، چنان که می‌تواند شعر بافی، سمساری و متقال فروشی و مانند آن.

امیر معزالدین محمد که شاعری برجسته بود، هنرمندی نمونه بود که «سلاطین صاحب تمکین از اقصا بلاد عالم بالقصد، رسولان به دارالمؤمنین کاشان فرستاده، مرقعات معجز آیاتش را می‌طلبیدند». قیمت خط وی



بسیار بالا بود به طوری که «هزار بیت کتابتش با انتظار بیش از حد، به ده هزار دینار خریداری می‌نمایند» (ک: ۶۵). شاعر می‌توانست عالم دین باشد. این فراوان رخ می‌داد، چنان که نمونه‌هایی در این کتاب هست. خواجه امین الدین محمد «علم منطق و کلام را فن خود ساخته و اصول و فروع را نیک مطالعه نموده» است. خواندن علوم دینی می‌توانست یک «موزون» را از دایره شاعری خارج کند چنان که همین خواجه امین الدین چنین کرد به طوری که «قبل از این به سبب عشق نوخطان ملیح و زیباسیرتان فصیح در سلک اهل مودت انتظام داشت و همواره اشعار عاشقانه» می‌سرود اما «الحال از آن سلوک باز ایستاده اوقات صرف افاده و استفاده علوم می‌کند» (ک: ۷۳).

طیب شاعر هم داریم که از آن جمله رکن الدین مسعود است که در عین طبابت «در سلک شعرای انام و مناشیر بلغای ایام انتظام دارد» (ک: ۱۱۱). این شخص طبابتش در شعرش هم اثر داشت و گهگاه در لابلای اشعارش می‌توان اشاراتی در این باره یافت:

خر و عیسی به طب مستظهرند امروز و من عاری

چه خوش می‌بودی ار می‌داد استادم به بیطاری (ک: ۱۴۸).

شاعری با نام امیر یعقوبی (م ۹۸۸) که اصلش قمی بود و در کاشان متأهل گشته بود و با وجود شاعرانی امثال حیرتی، شهرتی به هم زده بود «در اوایل به کسب خیاطی اوقات می‌گذرانید و از کسی طمع نمی‌کرد». مقصود آن است که بنای آن نداشت تا از و شعر و شاعری دکانی بسازد. اما همین شخص، زمانی که دیگر قدرت خیاطی نداشت و در عین حال «به سبب شهرت شاعری» در «دایره اهل طمع» افتاد که به قول مؤلف، الهی که «هیچ کس در آن وادی سرگردان مباد». گویا برای وی حقوق یا به اصطلاح وظیفه‌ای اندک در «دفاتر احسان» قرار داده بودند و او باید «بر در دونان انتظار بسیار می‌کشید» (ک: ۲۷۲ - ۲۷۳). شاعری هم در هجو او با اشاره به شغلش که خیاطی بود گفت: (ک: ۳۴۹)

میریعقوبی که شد خیاط شعر این زمان از کار و بار افتاده است

بس که می‌دوزد لباس شعر بد بخیه‌اش بر روی کار افتاده است

مولانا جمال الدین محمد نیز که شاعری شعر شناس و نقاد و از دوستان حیرتی بود، در طول عمر خویش شعر را ابزار کسب معاش قرار نداد و «در مدت العمر ممنون منت و رهین هیچ کس نشده و اوقات را به حرفت بزازی و کرباس فروشی گذرانید» (ک: ۲۷۷).

اما همین زمان شاعری دیگر با نام میرنظام الدین هاشمی که از سادات کاشان و موسوی نسب بود، به محض آن که «در طریق شاعری فی الجمله ترقی کرده بود از کاشان به دارالسلطنه اصفهان رفت و در آنجا به منادمت و مصاحبت سادات عظام و نقبای کرام» به ویژه «امیر تقی الدین محمد صدر» در آمد و «هر ساله قریب به سی تومان نقد و جنس در وجه وظیفه و انعام وی مقرر داشتند». اقامت در اصفهان طولانی گشت به حدی که به گفته نویسنده «یاد وطن و خویشان خود نمی‌کند». گرچه از خویشی یا دوستی قدیمی از راه برسد «به واسطه فطرت ذاتی و سخاوت جبلّی» از او پذیرایی می‌کند (ک: ۲۸۳). سخاوت وی چندان شد که «مبلغ مذکور به خرجش وفا» نکرد و همین سبب شد تا در فکر ترقی باشد. از این رو در سال ۹۹۱ به اردوی معلّی رفت که این زمان عازم خراسان بود و گویا بعدها یکبار دیگر هم «به اردوی همایون آمد» و «منصب ملک الشعرائی» گرفت. (ک: ۲۸۴).

شاعر دیگری را هم می‌شناسیم که اهل قم بود و در کاشان اقامت گزید و به رغم آن که برای این و آن شعر هجو و تعریف می‌سرود «هیچ یک از ایشان از وی رنجش ندارند». اقبال وی چندان بود که وقتی یک دوبیتی گفت و مقبول حاکم کاشان قرار گرفت و خلاع فاخره یافت و بعد از آن «به اندک حاصلی از خود و جزوی وظیفه از موقوفات مدارس، اوقات می‌گذراند» (ک: ۳۳۴).

سمساری از دیگر شغل‌هایی بود که در آن وقت وجود داشت و شاعری همچون کمال الدین حاتم به پیروی از پدرش «به شغل سمساری اشتغال داشت». اما بعد از مرگ پدر «مولانا از آن شغل دلگیر شده بنیاد سیاحت کرد». به هر روی باید از جایی مخارج خویش را بدست می‌آورد. به ناچار به ترکان یعنی قزلباشان با اصلیت ترک که مناصب مهمی داشتند، نزدیک شد. مؤلف گوید که «مولانا ترک وش» بود و همین سبب شد مصاحبت آنان را اختیار کند و «از خوان احسان و نعمت ایشان محظوظ» گردد (ک: ۳۵۲). وی یکسره کار ندیمی این و آن را برای رزق و روزی دنبال کرد و عاقبت گرفتاری «بی اعتباری ترکان» شده، به محض آن که تهدید شد به کاشان برگشته «در کاشان در غایت غم و اندوه اوقات گذرانید» و بعد هم به قزوین و سپس طهران رفت (ک: ۳۵۴).

مولانا وحشتی هم «با وجود آن که علم فلاحت و زراعت نیکو می‌دانست و اوقاتش از آن ممر به بهترین وجهی می‌گذشت، به سبب تعلق به طرف عزیز عشق و توجه به جانب شریف شاعری، اصلا در آن کار دخل نکرد». و حتی میراثی از زمین که به وی رسیده بود «به برادران و قرابتان واگذاشته پیرامون آن شغل نگردید». (ک: ۴۴۳)

شاعر دیگری که اهل زراعت بود، خواجگی عنایت بود که گرچه از اترک سلطقیه (شاید سلجوقیه) بود اما «مرد اهل و نیکو خلق و صاحب طبع» بود و در نیاسر مزرعه‌ای داشت (ص: ۵۰۸).

مولانا مقصود هم که شاعری زبده بود «در ابتدای ایام صبا به کسب خرده فروشی به ارث مشغول بود. بعد از آن به اندک مدتی به واسطه مجالست ارباب علم، کتاب فروشی رجوع نمود». تخصص او در امر کتاب سبب شد تا وقتی سیدی صاحب منصب با نام صدرالدین محمد از شیراز به کاشان آمد، مولانا مقصود را به «منصب کتابداری» و همین طور «خرید ماکولات و مشروبات خاصه» خود انتخاب کند. (ک: ۴۸۰)

سقائی هم شغل دیگری بود که شاعری با نام مولانا حیاتی، در آغاز به آن مشغول بود و تخلص او به «حیاتی» هم به همان شغل باز می‌گشت (ک: ۴۹۸).

مولانا فخری هم جز آن که زندگی «درویشی و گوشه نشینی» داشت اما «به حرفت بقالی اوقات می‌گذارد» (ک: ۵۲۶).

مولانا عبدالفتاح هم «در حوالی منزل خود به درس گفتن و مکتب داری» مشغول بود (ک: ۵۹۶) و طبعاً از این راه کسب درآمدی داشت (ک: ۵۹۶). قاضی محمد معروف به عصفور نیز که از نظر هیکل «حقیر الجثه» و شبیه به «گنجشک» بوده شعری در هجو مولانا میرزا علی که کارش مکتب داری بود، اما خود را برتر از عالم و آدم می‌دانست، سرود. (ک: ۶۰۵) مولانا گلشنی نیز «در ابتدای حال به امر مکتب داری اشتغال داشت»، اما «بعد از آن که مذاق مکتب داری را از خود اسقاط نمود» به تجارت پرداخت و به هند رفت. مدتی بعد توانست ثروتی بهم زده باز گردد. زمانی دیگر، به رغم اصرار نزدیکان، باز در خیال سفر هند افتاد و رفت، اما این بار «در قید فرنگ افتاد و مدتی در آن حبس بمانده» اما از رنجی که کشیده بود در سال ۹۷۴ درگذشت (ک: ۶۶۱). این باید نخستین ایرانی باشد که در دوره معاصر، به زندان فرنگیان افتاده است.

مولانا محمد شریف کاشی «از جمله کاسبان و اوسط الناس مردم کاشان» بود و «در اوایل حال به کسب خیاطی اوقات می‌گذرانید» اما بعدها که به «سبب عناد شعرا و حسد ارباب حقد و بی‌سامانی و قلت حاصل» تاب ماندن در کاشان را نیافت «متوجه دیار هند گردید». در زمان که کاشانی این عبارات را نوشته، چهارده سال از اقامت مولانا در دستگاه خان خانان در دکن گذشته بوده و وی «در سعت حال و خصب رحال و حصول آمال، بی‌کدورت و ملال ایام و اوقات» می‌گذرانده است (ک: ۵۶۸).

مولانا مردمی هم «به کسب صحافی اوقات می‌گذارنید» و این هم به ارث از پدرش به او رسیده بود که «از ارباب صنعت بود». اما به تدریج به تحصیل علوم دینی روی آورد و «الحال در معقول و منقول دعوی مهارت و دانش می‌کند و خصوصا در وادی طبّ و فقه که دم از تفرد و یکتایی می‌زند». (۵۷۶)

سروری هم شاعری بود که پدرش «ملاحاجی محمد کفشدوز» بود و به همین مناسبت ایام صبا، به همان شغل اشتغال داشت و «چند گاهی از آن ممرّ لایب معاش حاصل» می‌کرد. اما چون به جوانی رسید و کار شعر و شاعریش بالا گرفت «در اوایل ایام جوانی از پسِ کُنده کفشدوزی برخاسته، به قدم توکل، به سر حد ارباب فضل گریخت و به درفش و سوزن جدّ و جهد پینه قناعت بر کفش آمال خود دوخت» و به زبان ساده، دست از کفشدوزی شست (ک: ۵۷۸). مولانا مذاقی (م ۹۸۷) هم «در اواخر به کسب کفشدوزی مشغول گشته» دست از «هزالی و خوش طبعی» شسته در «زیّ درویشان» درآمد، و البته «به واسطه مداومت بر تریاک همیشه در خواب بود» (ص: ۳۹۱) بدین ترتیب معلوم نیست کی کفشدوزی می‌کرده است.

پدر مولانا جلال الدین مسعود شغل تجارت داشت و «دایم به طرف روم آمد و شد می‌فرمود». در یک سفر در گذشت و فرزند به اصرار خویشان همراه ایلیچی شاه طهماسب به آن نواحی رفت؛ اما «کسانی که ضابط بیت المال آنجا بودند آن نقود را به تصرف وی نمی‌دادند». مدتی ماند تا «شاید صورت حال به عرض سلطان خواندگار» بدهد اما در سال ۹۸۲ طاعونی درگذشت (ک: ۶۰۹).

مولانا همدمی هم «به حرفت دباغی اشتغال داشت» که حرفه موروثی او بود. به مرور که در وادی شعر درآمد آن حرفه را کنار نهاد و با «نوری کله‌پز» مصاحبت کرده «شاعری از او اخذ نمود». (ک: ۶۴۹).

مولانا مشفق «کرباس فروش» بود و اما «به همان کسب کرباس فروشی اوقات می‌گذارنید». وی در «شعر فارسی و زبان کاشی» کمال مهارت را داشت. (ک: ۶۵۷).

مولانا عبدال ساکنی هم در سلک «کاغذگران» بود و به کار «وراقی و عمل کاغذ سازی اوقات می‌گذرانند». (ک: ۶۹۸).

شاید درویشی را هم که سنتی دیرین در ایران داشته و بسیاری از این راه ارتزاق می‌کردند، از بعد اقتصادی، و با اندکی تسامح بتوان یک شغل به حساب آورد. درویش غازی، «در لباس فقر و اهل تجرید بسر می‌برد و در زیّ اهل سؤال روزگار می‌گذارند» اما به گونه ای نبود که «رهین عاطفت» کسی شده باشد، زیرا «در هیچ شهری بیش از یک ماه توقف ننموده».

مشاغلی که مؤلف به مناسبت از آن یاد می‌کند فراوان است. برخی دولتی و برخی کارهای خصوصی و یدی و فروشنده‌گی است. اطلاعات در باره هر یک و فضاها و اطراف آن جالب توجه است. برای مثال شغل کلانتری و وزیری یک شهر از نمونه‌هایی است که مورد توجه اوست. خواجه شهاب الدین علی شیبی سالها شغل کلانتری کاشان را داشت و بعد از وی هم فرزندش خواجه معین الدین احمد شهریاری «قریب به سی سال است که به منصب کلانتری دارالمؤمنین کاشان و مواضع اشتغال دارد». از لوازم مناصب «ستم و آزار» است، اما دامن احمد شهریاری از این امر مبری بود و در روزگاری که «هیچ کس از سر یک دینار نمی‌گذرد» وی «به واسطه بی طمعی و کوتاه دستی از سر فایده کثیر درگذشت». این در حالی که از لوازم این شغل «مؤاخذه و مصادره» است، چیزی که «اکثر اهل مناصب بدان گرفتارند». اما او «از غایت سلامت نفس و پاکیزگی اطوار و ملاحظه دینداری» اطراف این مسائل نمی‌گشت (ک: ۷۲).

خواجه قاسم که به مناسبت برادرش میرزا حسابی نامی از او به میان آمده «سالهای دراز استیفای ممالک محروسه» را در عهد شاه طهماسب بر عهده داشته است «مردی خیر و کریم الذات بوده، رباط و بقاع خیر بر سر راهها ساخته و در عملداری اثر خیر از او بسیار به ظهور رسیده». (ک: ۷۷).

شغل معرفی از شغل‌های حکومتی بوده است و نویسنده ما از آقا ملک معرف «خلف الصدق آقا احمد معرف است که سالهای دراز منصب معرفی دارالسلطنه صفاهان تعلق به وی داشت» (ص: ۲۹۳).

#### عالم شاعر

این که کسی عالم دین باشد و همزمان شعر بسراید، تا اندازه‌ای - فقط تا اندازه‌ای - شگفت است. در واقع شعر گفتن یک هنر است و در بسیاری از مردمان فرهیخته ممکن است ظهور کند، اما عیب کار اینجاست که عالم به لحاظ موقعیت اجتماعی از یک سو و سابقه ارتباط شعر و عالم دین، ممکن است اگر این حس هنری را هم داشته باشد ظاهر نسازد. به علاوه که در این دوره شعر و تصوف ربط کلی به هم دارد و این هم مانعی بر سر راه شعر گفتن عالم دینی است. هرچه هست وقتی نویسنده می‌خواهد میرشجاع الدین محمود خلیفه را شاعر معرفی کند می‌نویسد «اگرچه آن حضرت را از جمله شعرا شمردن بی‌ادبی است و رفعت شأن آن جناب زیاده از آن است که در تلو اهل نظم ذکر او کنند» اما این که به هر حال چون طبع شاعری دارد و «اکثر اوقات به نظم غزل‌های رنگین مشغولی می‌نماید» بناچار باید نامش در زمره شعرای این زمان اصفهان ثبت شود (ص: ۲۲۶).

اشارات مؤلف در باره عالمان شاعر گاه این مشکل را دارد که روشن نیست شخص عالم دین رسمی است یا فقط مطالعات و تحصیلی در علوم رسمی دینی داشته است. در باره مولانا حزنی شاعر گفته شده است «سالها در دارالسلطنه اصفهان به نشر فواید علمیه و درس مسائل یقینیه اشتغال داشت». و می‌افزاید «و آن اثنا به واسطه موزونیت ذاتی به شاعری مشغولی نموده». (ص ۱۸۲). علی القاعده باید صوفی مسلک باشد، به خصوص که از سطور بعدی عشق او به پسر حلوا فروشی هم آشکار می‌شود.

یکی از علمای شاعر که نویسنده، جوانی او را درک کرده میربرهان الدین محمد باقر متخلص به اشراق همان میرداماد معروف است که نواده محقق کرکی بود به قول این نویسنده «انتساب شریف آن جناب از جانب دیگر به حضرت شیخ المحققین و قدوه المدققین و خلاصه العلماء المتبحرین و زین الفقهاء فی العالمین علی بن عبدالعالی می‌رسد که علو شأنش در میان مجتهدان امامیه کالشمس فی وسط السماء هویداست» (ص ۲۴۶). نویسنده شرح حالی از وی آورد و این که در مشهد تحصیل کرد و پس از آن که «در اکثر مطالب عالیه حکمیات و ریاضیات رسائل و حواشی تصنیف نمود» «خود را به دارالسلطنه قزوین رسانید» (ص ۲۴۷).

از میرمرتضی رفیقی (م ۹۹۰) به عنوان شاعری یاد شده است که «به تحصیل علوم اشتغال نموده اکثر متداولات را مطالعه فرموده و الحال در علوم معقول و منقول خصوصا در علم شریف فقه دعوی مهارت می‌کند». با این حال مدتی بعد «ترک مطالعه و شاعری کرده، همّت بر جمع مال و منصب قضای ولایت خود گماشت». (ص: ۲۸۴).

#### قاضیان

شغل قضاوت از آن عالمان دین بود و آنان به طور معمول در قبال این شغل، مانند دیگر مشاغل، سیورغالی دریافت کرده و زندگی را از آن راه گذران می‌کردند. همزمان، ممکن بود که کار تدریس را نیز برعهده داشته و با توجه به جایگاه علمی که داشتند «مهام امور شرعیه» را نیز برعهده داشته باشند. میررفیع الدین حسین از سادات طباطبائی کاشان بود که به همدان رفت و در آنجا نزد عالم برجسته آن ناحیه میرزا ابراهیم ظهیرالدین که از باقی مانده علمای مکتب شیراز بود تحصیل کرده با ورود به اردوی معلی و پیوند با اعتماد الدوله «سیورغال کرامند در حوالی نهایند» به دست آورد. کار وی «حل و عقد مهم شرعیات آنجا» بوده و به علاوه «در تشیید ارکان دین و تمهید بنیان شرع مبین» می‌کوشید (ک: ۲۲۲ - ۲۲۳).

شغل قضاوت نیز اگر پسر تحصیلاتی داشت، می‌توانست ارثی باشد و از پدر به او منتقل گردد. چنان که قاضی برهان الدین محمد باقر، «بعد از پدر، متکفل امر خطیر قضا گردید و علم و کمال و عظمت و اقبالش

اضعاف مراتب پدر شد و قریب به سی سال باشد که در دارالمؤمنین کاشان به امر قضاوت اشتغال دارد و به منصب اقصی القضاتی و مقدمی و پیشوایی اهل شرع روزگار می‌گذرانند» (ک: ۲۶۵)

البته همین قاضی برجسته ممکن بود که به خاطر برخی مشکلات، از شغل قضاوت معزول گردد و در نتیجه «ایامی متطاوول در اردوی همایون سرگردان اوقات گذارنید» تا آن که مشکل رفع شد و «باز منصب قضا گرفت» (ک: ۲۶۵). این قاضی شاعر بود و دیوانش مشتمل بر قریب به پنج هزار بیت بود.

مولانا مردمی هم که شاعر بود و زمانی صحافی داشت، به تدریج به علوم دینی روی آورد و زمانی هم «در قریه نیاسر از اعمال بلده المؤمنین کاشان بر مسند قضا و حکومت امور شرعیه آنجا متمکن بود». اما گویا درآمد چندانی برای وی نداشته و «نفع تمامی به مشارالیه نمی‌رسید». به همین دلیل «از آن منصب باز ایستاده به کسب صحافی رجوع نمود».

مولانا شکیبی هم که پدرش قاضی بود و طبعاً خودش قاضی‌زاده، «از محکمه قید بیرون جسته» دست از قضا برداشت «قدم در میدان لوندی نهاد». (ص: ۳۵۶).

#### نقابت سادات

شغل نقابت سادات که از گذشته بسیار دور در شهرهای مختلف اسلامی و از جمله ایران وجود داشت، در دوره صفوی نیز ادامه یافت. اطلاعات موجود در این کتاب البته به حد کفایت نیست و نمی‌تواند نشان دهد که دقیقاً نقیب چه می‌کرده است، اما به همین مقدار نیز برای استمرار این شغل که بعدها در ایران حذف گردید جالب توجه است. امیرنعمت الله نقیب که از سادات کاشان بود «سالهای دراز، منصب نقابت و پیشوایی سادات دارالمؤمنین» کاشان را داشت و این منصب «به آباء و اجداد ایشان متعلق بود و از خاندان ایشان به دیگری منتقل نشده بود». البته وقتی وی را «جذب‌های رسید و به واسطه دماغ خشکیها از آن منصب استعفا نمود» و پسرش هم از پذیرش آن سرباز زد و به هند رفت، طبعاً شغل نقابت نیز از میان ایشان رخت بربست (ک: ۲۶۹).

نویسنده بارها وقتی سخن از برخی از اجله سادات به میان می‌آورد با عنوان نقیب نیز از آن یاد می‌کند. چنان که در باره میرشجاع الدین محمود خلیفه می‌نویسد که «از اجله سادات و نقباء دارالسلطنه صفاهان است» (ص: ۲۲۵).

مکه رفتن یک آرزوی دست یافتنی برای بسیاری از چهره های برجسته دولتی، ثروتمندان و عالمان و گاه برای طبقات پایین تر بود و در برخی از موارد در این کتاب می توان به اطلاعاتی در باره این سفر که راه را برای خروج از ایران و رفتن به سرزمینی متفاوت فراهم می کند به دست آورد.

از مولانا ضیاءالدین محمد که علاوه بر علم، در شعر و شاعری هم دستی داشت نقل شده که برای سفر مکه اش که در سال ۹۷۶ انجام شد، یعنی همان سفری که معصوم بیگ با پسرش خان میرزای صفوی - حاکم کرمان - کشته شد، ماده تاریخی سروده است با این مصرع «سفر مکه مبارک باشد». (ک: ۹۴).

عالمان و امیرانی که موقعیت و منصبی داشتند برای رفتن به حج باید رخصت سلطان را داشتند. میرزا محمد حکیم که نزد «خاقان مغفور» - اصطلاحی که اختصاص به شاه طهماسب دارد - موقعیت ممتازی داشت زمانی که «اراده طواف بیت الله الحرام و اندیشه زیارت روضه خیر الانام در خاطر گرفت» به دلیل اعتباری که دربار برای وی و حضورش قائل بود، اجازه رفتن نیافت. وی «در عرض یک ماه چند نوبت این اراده را به موقف عرض رسانیده» اما «از حضرت اعلی رخصت نیافت». این بود تا آن که خواهر شاه طهماسب، شاهزاده سلطانم - کوچکترین دختر شاه اسماعیل - «واسطه آن استجازات» شده «در آن باب مبالغه از حد گذرانید و به هر نوع توانست رخصت حاصل» نماید. پس از آن بود که «به جانب مکه شتافت و از غایت انبساط و سرور زبان حال را به مضمون این مقال گویا ساخت:

شکر خدا که هرچه طلب کردم از خدا بر منتهای همت خود کامران شدم».

این که چرا زودتر به فکر نیفتاده از نظر مؤلف دلیلش آن است که «خاطر اشرف همایون به ملاقات آن جناب مایل بوده و به واسطه شدت مفارقت وی، رخصت آن سفر ضروری را در حیز تأخیر می انداخته». (ک: ۹۹). در باره نظام الدین علی نیز که شغل طبابت دیوان شاه طهماسب را داشت آمده است که زمانی «اراده گزاردن حج اسلام» افتاد و «در آن باب سعی نموده» «به اجازه نواب اعلی به جانب مکه معظمه شتافت». این سفر از راه عراق بوده و وی بعد از بازگشت به عتبات آمده از بغداد به کاشان مراجعت نمود (ک: ۱۰۹).

سفر مکه این اندازه اهمیت داشت که گاهی شاعران برای حج گزاردن شخصیت ها، ماده تاریخ می سرودند چنان که آمیرزا بوطالب حسینی برای سال سفر رفیع الدین حیدر معمایی ماده تاریخ گفت:

«پیایی زیارت کن کعبه را» زما بی نصیبان درود و سلام

«ز لطف ابد شد دو حجت نصیب» که یارب شود روزی خاص و عام (ص: ۲۱۱)



بیت اول سفر سال ۱۰۱۰ و بیت دوم سفر دیگر او را در سال ۱۰۱۱ اشارت رفته است.

کافی بود شاعری پسند شخصیت بزرگ و ثروتمندی باشد، در آن صورت می‌توانست امیدوار باشد که در سایه او به حج مشرف شود. مولانا مقصود که روزگاری در خدمت امیر صدرالدین محمد واعظ بود و بعداً نیز در خدمت فرزندش غیاث الدین منصور «به همراهی آن حضرت روی توجه به زیارت بیت الله الحرام آورد و به یمن برکت آن سید پاکیزه نسب، در ایام شباب به گزاردن حج اسلام و زیارت روضه خیرالانام مشرف گشت». شگفت آن گویا در حلب که رسیدند اتفاقی رخ داد که مقصود از منصور جدا شد، اتفاقاتی که نویسنده ما از ذکر آن پرهیز کرده و با عبارت «نقل آن لایق به سوق این کلام نیست» گذشته و می‌افزاید که شاعر مزبور پس از آمدن به وطن مألوف «تا آخر ایام حیات به طریق سابق از می و ساغر و صحبت جوانان زیباروی مشعوف و کامجوی گردید و قدرت شاعریش هم فزون گشت (ک: ۴۸۰ - ۴۸۱).

حج گزاری نیابتی هم که در طول قرون راهی برای درآمد بود، در این زمان هم مشتریانی داشت. مولانا مردمی که زندگیش از راه صحافی می‌گذشت، «به کرات حج اسلام جهت دیگران گذارد و شرف زیارت روضه منوره حضرت خیر الانام به جای آورده به این طرف معاودت نمود». (ک: ۵۷۶ - ۵۷۷)

حج رفتن به جوانی در آن روزگار نیز امری مطلوب بوده و نویسنده در باره امیرجلال الدین محمد نویسد که «اوایل سن جوانی توفیق زیارت حرمین شریفین را یافت» و البته بار دیگر هم در سال ۹۸۷ به حج مشرف گردید (ص: ۲۳۱).

ایرانیانی هم که در هند بودند گهگاه از همانجا عازم حج شده، گاه به ایران می‌آمدند و گاه مستقیم به هند می‌رفتند. تقی الدین محمد معروف به شاهمیر که بیست سالی منصب صدارت را در یمن داشت، پس از درگذشت ابراهیم قطب شاه در سال ۹۸۹ از کار استعفا داده «اراده زیارت حرمین شریفین کرد و بعد از توفیق گزاردن حج اسلام و زیارت روضه مطهره خیر الانام از راه دریا به هند شتافت و در همان زودی در حدود سنه ۹۹۱ محنت سرای دنیا را بدرود کرد». (ص: ۳۸۹)

شعر بافی

شعر بافی از مشاغل رایج در کاشان بوده و این شهر به صورت سنتی تا همین اواخر و حتی اکنون نیز به نوعی درگیر آن است. در مجلد شاعران کاشانی کمابیش اطلاعاتی در باره این شغل می‌توان یافت. یکی از این دست آگاهی‌ها مربوط به آمدن شماری از سادات کاشان نزد شاه طهماسب برای حذف مالیات یا به اصطلاح تمغای بر شعر بافی است. در این باره، متوسل به یکی از عالمان کاشانی شدند تا در این باره وساطت

کند «چون پرتو شعور آن جناب بر این حالت افتاد بر حال سادات شیعیان دارالمؤمنین کاشان ترخم نموده در محل قابل به موقف عرض رسانید که چون حضرت اعلیٰ کلّ تمغاوات ممالک محروسه تصدّق فرموده‌اند و جماعت شعرباغ کاشان تمغای علی حده به سرکار تیولدار خود می‌دهند، التماس دارند که آن مبلغ را به طریق سایر تمغاوات نواب همایون تصدّق فرمایند». وساطت وی پذیرفته شد و «فرمان لازم الاذعان شرف نفاذ یافت که مستوفیان عظام مبلغ دویست و پنجاه تومان از بابت تمغای شعر بافیه دارالمؤمنین کاشان که به تیول تیولدار آنجا مقرر بود باطل» نمایند (ص ۱۰۰).

شعربافی شغل شاغل شمار زیادی از مردم بود و حتی از میان اشراف و فرزندان آنان نیز کسانی به این شغل روی می‌آوردند. در باره آمیرزا ابوطالب پسر آمیرزا شرف الدین حسینی گفته شده است که «در بدایت احوال و ایام صبا به کسب علم مشغول بود و بعد از آن در ایام رشد و تمییز، به امر شعربافی اوقات صرف می‌نمود». درآمد وی از این راه علی القاعده خوب بوده است، زیرا بلافاصله مؤلف گفته است که «از حاصل آن بعد از لابد و ضروریات، ضیافت‌های به قاعده می‌کرد و صلحا و شعرا را نوازش می‌فرمود». وی به شعر و شاعری هم علاقه‌کند بود در سن ۳۸ سالگی درگذشت. (ک: ۱۹۵ - ۱۹۶).

مولانا مظفرالدین حسرتی هم که «مردی متدین و شاعری متشرع» بود، دست کم در «ابتدای حال به کسب شعر بافی اوقات می‌گذراند». (ک: ۳۷۰) بعدها که نزد محتشم «قریب به ده سال ملازمت و مصاحبت» کرد و در شعر گویی توانا گشت راه «اردوی همایون» پیش گرفت و «در کفایت مهم نظارت موقوفات مسجد عمادی دارالمؤمنین کاشان» به وی واگذار گشت. البته به نظر مؤلف اخلاقی با آن روزگار متفاوت گشت «و الحق از آن مرتبه که اوایل شاعری به آن متّصف بود تا این حال تفاوت بسیار است» (ک: ۳۷۱).

مولانا شعوری هم «حرف و کسب شعر بافی» داشت و در عین حال در مخالطت با «لوندان و خوش طبعان» میل به شاعری کرد و با تقلید از محتشم در وادی شعر افتاد تا آن که به مرتبه اعلیٰ رسید. (ک: ۵۱۹)

علما و دربار

ارتباط علما با دربار صفوی در دوره صفوی به خصوص نیمه اول آن ارتباطی استوار و بی مسأله بود، هرچند همچنان به لحاظ اخلاقی، این امتیاز برای یک عالم غیر صاحب منصب وجود داشت که به دلیل نرفتن به دنبال مناصب، مورد ستایش قرار گیرد. در باره مولانا ضیاءالدین محمد که بعد از تحصیل در ایران و عراق، «مدت بیست سال» «در منازل خود به نشر فوائد علمیه و درس مسائل دینی مشغول بود» گفته شده است که «هرگز خیال مناصب و سیورغال ... پیرامن خاطر شریف نمی‌آورد» (ک: ۹۴).

اما روال عمومی آن بود که افراد زبده و عالم، مورد توجه بودند و به خصوص شاه طهماسب نسبت به عالمان، احترام بسیار فراوانی قائل بود. در باره میرزا محمد حکیم (م ۹۷۰) که «کمال مهارت در مباحث فروع و اصول» را داشت گفته شده است «اعتقادی که خاقان مغفور به آن جناب داشت به درجه ای رسیده بود که قلم و زبان از تبیین شرح آن به عجز و قصور اعتراف دارد». (ک: ۹۸). این اعتقاد به حدی بود که وی به سختی و تنها با وساطت یکی از زنان دربار توانست رخصت حج بگیرد و عازم مکه شود. زمانی که از حج برگشت باز هم «به اردوی خاقان عالی مقام خرامید و به عزّ بساط بوسی پادشاه عالی منزلت فایز گردید».

دیدار مجدد شاه با وی بسیار وجدآور بود و شاه آن چنان «بهجت و مسرت» اظهار کرد که مؤلف اظهار کرده است که اگر بیان کند ممکن است حمل بر خوش آمد گویی شود. (ک: ۱۰۰). به هر روی وی «قریب به بیست سال در ملازمت سئده سنیه سلطنت» بود و همزمان که «به درس و افاده قیام و اقدام می نمود» «به سرانجام و تنسیق مهمات فرق انام» نیز مشغول بود (ک: ۱۰۰). محتشم کاشانی در ماده تاریخ درگذشت وی، او را با لقب «انیس سلاطین، جلیس خواقین» یاد کرده است (ک: ۱۰۱). آگاهی بیشتر در این باره اندک است زیرا علمای شاعر اندک اند.

#### علوم دینی

درسهای دینی اساس تحصیل در دوره صفوی بود. این درسها به طور عمده شامل دو بخش «علوم معقول و منقول» بود، اصطلاحی که در آن روزگار رایج بود.

مقصود از علوم معقول، علوم فلسفی و کلامی که به طور میراث مکتب شیراز و هرات بود و عنوان معقولات به آن داده می شد. عناوینی که در این بخش تحصیل می شد آثاری مانند تجرید و مطالع و حواشی و شروح متعددی بود که بر آنها نوشته شده بود. در باره یک عالم آمده است که وی «بعد از مطالعه کتب معقولات و حواشی و مطالع و تجرید متوجه زیارت حرمین شریفین گشت» (ک: ۹۴). متخصصان این علوم، عنوان «حکیم» داشتند و این مشروط به آن بود که به حد بالایی از تخصص برسند. البته حکیم می توانست لقب کسی باشد که در غالب علوم زمانه تبحر دارد اما به هر روی اصل و اساس، همین علوم حکمی و فلسفی بود. یکی از ارکان اصلی اطلاع عنوان حکیم کار پزشکی بود و لذا در باره میرزا جلال حکیم که پدرش میرزا محمد حاوی علوم معقول و منقول بود گفته شده است که «در مطب آباء کرام بر مسند افاده و استفاده متکی گشته و ... کرامت تفقد و لطف اشفاق در باره علیلان و رنجوران مبذول می فرماید» (ک: ۱۰۲).

بخش دوم شامل کتابهای احادیث و فقهیات بود که در این زمینه توجه چندانی در قرن دهم نبود و تقریباً منحصر به دانشمندان عرب شیعه و برخی از شاگردان ایرانی آنان بود. اما به تدریج در قرن یازدهم اقبال بیشتری به آنها نشان داده شد.

#### دانش های غیر دینی

به طور معمول تصور بر این است که در آن روزگار هر کس دانشی می‌اندوخته فقط و فقط دانش‌های دینی - اعم از علوم فلسفی و کلامی و فقهی و حدیثی - بوده است و جز آن اگر کسی سر در سرها در می‌آورده از سر ذوق و ابتکار خود وی بوده است. در حالی که چنین نیست. از جای جای این کتاب بر می‌آید که کسانی در سایر رشته‌های دینی تحصیل می‌کردند. در باره میرزا حسابی آمده است که «از اوایل صبی تا حال به تحصیل علوم» مشغول و «از اکثر علوم بهره‌مند گردید». اما تخصص عمده وی «در علم طب و رسوم تصوف و شیوه موسیقی» است. به ویژه «در علم ادوار موسیقی کارهای نیک و عمل‌های خوب ساخته و پرداخته، چنان چه در آفاق شهرت تمام گرفته» است. همین شخص در دانش انشاء نیز ید طولانی داشته و یکی از آثارش «شرح دیباچه کتاب گلستان» است. در علم هیئت نیز صاحب فضل بوده و «بر رساله هیئت مولانا علی قوشجی شرحی عربی» نوشت. در علم تاریخ نیز دستی داشته و «مدتهاست به تبلیغ علم تاریخ و اخبار دیار اشتغال دارد». مقصود نویسنده اثری است که نویسنده در اخبار بلدان داشته اما تا زمان تألیف این اثر «هیچ از آن نسخه بر منصفه ظهور جلوه‌گر نشد». (ک: ۷۷-۷۸).

تخصص در دانش موسیقی اعتبار خود را داشت و مؤلف ما در وقت سخن گفتن از مولانا افضل دو تار - که نامش گواه تخصصش در موسیقی است - گوید که نزد میرزا حسابی به «کسب حیثیت موسیقی و علم ادوار» پرداخت و در اندک مدتی «قصب السبق از سازنده‌ها و نوازنده‌های دوران در ربود، بلکه در آن صنعت کار به جایی رسانیده بود که در هر مجلسی که به نواختن نغمه درآمدی، باربد خوش آهنگ را راه ندادندی و...». (ک: ۵۷). مولانا عبدالغفار نیز علاوه بر تخصصی که در تذهیب و تصویر داشت، «در فن موسیقی و علم ادوار وقوف تمام» داشت و «در آن وادی گاهی به زمزمه داودی ساکنان عالم خاک را به وجد می‌آورد» (ک: ۵۹۶). مولانا صبری نیز علاوه بر تکمیل «علوم رسمی» «در سلوک و سیر درویشی و علم ادوار موسیقی نیز ماهر است». (ص: ۱۸۸). مولانا پیری هم در «صنعت نقاشی وقوف تمام داشت و دایم به قلم مانی رقم اشکال و صور عجیبه بر صحایف می‌نگاشت» (ص: ۳۹۴).

تخصص در علوم ادبی، منهای آنچه که به عالم شعر و شاعری مربوط می‌شد، یعنی تخصص در زبان و لغت، نشانه‌هایی در این دوره دارد. مولانا سروری همان که مؤلف کتاب مجمع الفرس است و در سه مجلد به چاپ

رسیده، از شاعران کاشانی بود که در جوانی کفشدوز بود و سپس به عالم شاعری قدم گذاشت و «در آن وادی ترقیات کلی کرده» و به خاطر هوش و حافظ سرشار «به مرتبه‌ای رسید که زیاده از سی هزار بیت از جمیع اصناف سخن» از قدیم و جدید «به خاطر دارد». وی «در علم لغت و تصحیح، چه عربی و فارسی و چه نظم و نثر» به رتبتی بالا دست یافت و «در این ولا کتابی در لغت فرس تألیف نمود موسوم به مجمع الفرس و حل لغات مشکله خمسه نظامی» که به نظر نویسنده «در آن نسخه نفیسه، فواید غریبه و نکات عجیبه درج ساخته» است (ک: ۵۷۹). از وی شعر بلندی هم در باره امام زمان (ع) آورده که زیباست. این را هم بیفزایم که میرزا ابراهیم پسر میرزا شاه حسین اصفهانی که وکیل شاه اسماعیل بود، کتابی با عنوان لغت فرس داشته که همین کاشانی گوید که «اهالی و فصحای عراق و معتقدان و مریدان آن زبده آفاق، به آن نسخه گرامی، اعتقاد تمام دارند». (ص: ۳۸۶).

#### طبابت

پزشکی یا طبابت که از صاحب آن نیز با عنوان حکیم یاد می‌شد از شغل‌هایی است که هرگاه جامعه انسانی آن را در خود داشته و بالطبع در این عصر و زمان نیز چنین بوده است. اهمیت پزشکی همین بس از یکبار، علوم به دو دسته علم الادیان و علم الابدان تقسیم می‌شود. طبعاً فرق میان طبیبان گذاشته شده و مثل همیشه تاریخ، کسانی از پزشکان چندان زبده بودند که «در میان حکما و اطباء، چون مشتری است در میان سایر ستارگان» (ک: ۱۰۷).

القابی که معمولاً برای یک حکیم به اعتبار تخصصش در پزشکی به کار می‌رود تشبیه او به جالینوس و بقراط است «حکیمی است که انفاس متبرکه‌اش چون دم مسیحا ناموس جالینوس و افلاطن شکسته، طبیعی است که نسخه پرفایده‌اش فصول بقراط و مرکبات ارسطو را به آب بی اعتباری شسته» (ک: ۱۰۳).

یک پزشک معتبر به عنوان پزشک سلطان و حرم انتخاب می‌شد و این ممکن بود که در یک خانواده به صورت موروثی باقی مانده باشد. در باره مولانا نظام الدین علی گفته شده است که دودمان او «در قرون ماضیه و ازمنه گذشته متکفل منصب جلیل القدر طبابت سلاطین روزگار بوده» اند. مولانا تا پدرش زنده بود و شغل طبیبی سلطان را داشت، به دلیل تمایل به «زهد و عبادت علی الدوام» چندان طرف دربار نرفت و به طبابت فقیران و رنجوران پرداخته و افزون بر آن که به «معالجه علیلان و دیدن رنجوران» اوقات فایض البرکات را «به مطالعه فقهیات و احادیث» می‌گذرانید. اما بعد از «انتقال سلطان الحکماء مولانا نورالدین محمد» - پدرش - وی به دربار فراخوانده شد. در دربار شغل طبابت، دست کم دو منصب را به خود اختصاص می‌داد یکی «طبابت حرم» و دیگری «طبابت دیوان» بود. منصب نخست به طبیبی با نام غیاث الدین علی واگذار شده و

منصب دوم به مولانا نظام الدین علی داده شد. با این حال گرایش زهدگرایانه و انزواخواهانه سبب شد تا تمایل به استعفا داشته باشد. با این حال «قریب سه سال بر مسند طبابت اردوی همایون قدم افشوده... و سقیمان و علیلان دارالسلطنه قزوین» پرداخت. یکی از کارهای رایج طبیب اردو یا به اصطلاح طبیب دیوان رسیدگی به مجروحان جنگی بود چنان که در باره همین پزشک گفته شده است که «جراحات مجروحان معسکر این پادشاه» را درمان می‌کرد. اما در نهایت کار در اردو را رها کرده و بعد از حج به کاشان آمده «دیگر به اردوی همایون نرفت و خدمت و ملازمت سلاطین را نپسندید». (ک: ۱۰۸ - ۱۰۹). طبیعی بود که چنین شخصی با آن سابقه نتواند هزینه زندگی خویش را در کاشان تأمین کند. به همین دلیل «به سبب صرف روزگار و اختلاف ادوار» «لاجرم به اردوی پادشاه... سلطان محمد... شتافت» و «در دارالسلطنه قزوین رحل اقامت افکند». (ک: ۱۰۹). وی در سال ۱۰۰۱ درگذشت و آمیرزا ابوطالب «تاریخ فوت» بلندی برای وی سرود (ک: ۲۰۵) پس از مرگ نظام الدین علی، شغل طبابت به نسل بعدی یعنی فرزندش رکن الدین مسعود رسید. وی نه تنها طبیب تجربی بود بلکه یک عالم به حساب آمده و «کتابی عربی در فن معالجات در غایت تنقیح و لطافت» نوشت و «نسخه‌ای در نهایت توضیح و بسط تصنیف و تألیف فرموده‌اند و آن را ضابطه‌العلاج نام نهاد» (ک: ۱۱۰ - ۱۱۱). وی در زمان شاه عباس «به منصب عالی مراتب طبابت خاصه» منصوب شد (ک: ۱۱۲).

طبعاً چنددانشی بودن یک امتیاز به حساب می‌آمد و فردی چون میرزا جلال حکیم که طبیب بود همزمان چندین تخصص دیگر داشت چنان که «در خط نستعلیق و علم ادوار و موسیقی و صنعت کمانداری و سپاهیگری» تخصص داشت (ک: ۱۰۳).

از زیر مجموعه‌های طبابت، کحالی یا چشم پزشکی وقت است که مولانا سمائی به عنوان «کحال بی مثل و حکیمی بی عدیل» وصف شده و این که شاگردی «مولانا زین الدین علی کحال» کرده «که از اعجوبه‌های زمان بود». و خود به جایی رسید که «در علم کحالی و صنعت میل زدن و حک نمودن چشم» به نهایت تخصص رسید و «از جمیع استادان دار و انداز و کحالان عرصه آفاق ممتاز و مستثناست». (ک: ۵۱۶).

حکیم شفائی «از جمله حکما و اطباء صفاهان» بود که شهرتی ویژه داشت. طب را به صورت موروثی در خاندان آنان بود، چه پدرش حکیم ملا و برادرش حکیم نصیرا نیز طبیب بودند. در عین حال به تدریج روی به شعر و شاعری آورده «به مصاحبت شعرا و اهل حال معتاد شده» «به صحبت شعرا و موحدین می‌گذراند و مصاحبت و مخالطت این دو طبقه را قانون نجات و دستور الصناعه حصول درجات می‌داند» (ص: ۳۲۵).

نگارش خط یکی از امتیازات مهمی بود که یک فرهیخته این دوره می‌توانست از آن برخوردار باشد و به راحتی آن را وسیله ارتزاق خویش قرار دهد. این قدرت اگر همراه توان علمی در خلق عبارات زیبا و به کار بردن لطایف ادبی و شاعرانه و دبیرانه بود، موقعیت شخص را در حد یک فرد با نفوذ در یک دستگاه وزارتی، اعم از محلی یا کشوری بالا می‌برد. به علاوه که خطاطی، در حکم یک دستگاه چاپ امروزی، می‌توانست شغل کتابت موارث مکتوب اعم از متون دینی یا کتب علمی را نیز تضمین کرده و شخص با گرفتن پول از این و آن، آثاری را برای آنان کتابت کند. برای مؤلف ما این تخصص جالب است و وی گهگاه اشاراتی در باره زبندگان آن دارد. چنان که در باره میرابوتراب بیگ می‌گوید که «شکسته نستعلیق را نیکو می‌نویسد و املاء درست و انشاء پسندیده دارد». (ک: ۲۳۳)

مولانا رضایی هم که در «اوایل ایام صبا به تحصیل فن شعر میل پیدا کرد» از طریق خط معاش خویش را بدست می‌آورد. وی «مدتی مدید در مدرسه متبرکه امام زاده معصوم سلطان حبیب ... که در پشت مشهد واقع است ساکن گردید و پیوسته به کتابت تفسیر و دیگر کتب علمی مالابد معاش خود را حاصل می‌نمود». (ک: ۳۹۶) مولانا عبدالفتاح هم «در قلم نسخ تعلیق قدرتی کامل ظاهر می‌گرداند» اما کارش مکتب داری و تدریس بود (ک: ۵۹۶). برادرش مولانا عبدالغفار که شاعری برجسته هم بوده، «در صنعت تذهیب و تصویر نظیر ندارد و پیوسته به قلم مانی رقم، لوح‌های غریبه و صور عجیبه بر صفحات اوراق یادگار می‌گذارد». وی بعدها هزینه زندگی خویش را با «کسب کتابت» به دست آورده «فی الجملة از حسن خط بهره داشت به جد تمام همّت بر تعلیم قواعد آن صنعت گماشت» و زمانی که تخصصش در آن بیشتر شد «گاهی به کتابت اشعار و گاهی به تذهیب نسخ علمای نامدار» مشغول می‌شد (ک: ۵۹۷).

مولانا غضنفر فرزند مولانا فهمی نیز که اهل سرایش «غزلیات عاشقانه و ابیات ظریفانه» بود «در خط ثلث و نسخ و محقق و غیرهم» استاد بود، در حالی که «استادی ندیده بود» و بیشتر با مشق از روی دست استادان نوشته بود. وی در این کار به حدی تبخّر یافت که «بسیاری از خطوط خویش به نام استادان آن فن خصوص یاقوت المستعصمی کرده، مبصران جهان به خط یاقوت قبول کردند». (ک: ۶۱۲)

میرهیبت الله (م ۹۵۸) نیز که از سادات کاشان بود «در صنعت تیراندازی و خوشنویسی قصب السبق از امثال و اقران ربوده» بود. در فضیلت وی همین بس که «قبله‌الکتاب امیر معزالدین محمد خوشنویس از شاگردان اوست و منصب استادی علم خط از دیوان خطاطی او دارد». (ک: ۷۲۰). آقا ملک هم خط تعلیق و نسخ تعلیق را خوب می‌نوشته و همزمان «در علم املاء و انشاء نیز صاحب وقوف است» (ص: ۲۹۳).

اما خطاط ممتاز این دوره از نگاه کاشانی، مولانا بابا شاه است که «تا تیر کاتب دیوان آسمان است منشور کتابت خط نستعلیق جز به نام جناب مولانا ننوشت» به نظر وی «الیوم در صفاهان بلکه در اکثر بلاد عراق و خراسان همو او کاتبی نیست» به طوری که «قلمرو نستعلیق او را مسخر است» (ص: ۳۲۱).

### مهاجرت برای علم

در این کتاب می‌توان تصویری از مهاجرت برای علم را مشاهده کرد. این که کسانی از کدامین نقاط برای تحصیل به کدامین شهرها می‌رفتند. در دوره‌ای که موضوع بحث این کتاب است قزوین دارالسلطنه است و بسیاری از شاعران برای بهره‌مندی از مواهب مادی دستگاه صفوی، به این شهر می‌روند. اما در این شهر، عالمانی بودند که بسا کسانی به نیت مراد با آنجا می‌رفتند، چنان که مولانا صبری «مدتهای مدید در دارالسلطنه قزوین که پایتخت پادشاه جنت مکان علین آشیان ابوالبقا شاه طهماسب بود به دریافت ملاقات علما و فضلا نشر محامد و مناقب» می‌کرد (ص: ۱۸۹). همین شخص، در وقتی عهد شباب را پشت سر نهاد به «مقر اصلی و مرجع حقیقی» یعنی اصفهان که شهر او بود بازگشت.

مهاجرت نه تنها برای تحصیل که برای تدریس هم ممکن بود صورت گیرد. مولانا ابوالحسن ابیوردی عالم برجسته که «علامه آن زمان بود» در بخارا تحصیل کرده بود و برای تدریس به کاشان آمده بود و افرادی مانند مولانا ضیاء الدین محمد که اصلش از ری بود در کاشان در درس وی شرکت می‌کرد (ک: ۹۳). همین طور خواجه افضل الدین محمد ترکه هم «بالاخره به دارالمؤمنین کاشان شتافته در درس حضرت ملاذ العلماء و مفخر الفضلاء مولانا ابوالحسن» شرکت کرد. (ص: ۲۱۸) طبعاً هدف او فراگیری علوم عقلی و کلام بود.

این زمان عتبات همچنان اعتبار علمی خود را برای علوم فقهی شیعه داشت. همان مولانا ضیاء الدین محمد بعد از تحصیل علوم فلسفی در کاشان که از آن جمله «مطالعه کتب معقولات و حواشی و مطالع و تجرید» یعنی همان میراث مکتب شیراز بود در سال ۹۷۶ به حج رفت و بعد از آن «به جانب عتبات عالیات توجه کرده، مدت هفت سال در آن اماکن متبرکه به تصحیح احادیث و کتب فقهیات قیام و اقام نمود». با این حال به دلیل تسلط دولت عثمانی وضع علمای امامیه در عتبات، قرین آرامش نبود و همین عالم «به واسطه تنفر از اوضاع اهل سنت و دوام تقیه و اخفای مذهب حقه امامیه» مجبور به ترک عراق شده و «به دارالمؤمنین کاشان مراجعت فرمود». (ک: ۹۴).

خواجه افضل الدین محمد ترکه هم پس از تحصیل علوم عقلی و کلام در کاشان و زمانی که «در تمامی فنون معقولات به درجه کمال ترفع و ارتقا یافت» برای «اکتساب علم حدیث و فقهیات به عراق عرب رفته مدتی در مشهد غری به مراسم تصحیح عقائد دینی و تنقیح مسائل یقینیه قیام و اقدام نمود». حتی

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1139>



## عاشقی در سیر طریق (گزارش سفر عمره شعبان ۱۴۳۰ - ۱۳۸۸)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۵ / ۱۳۸۸

خلاصه: بعد از نماز قدری قرآن خوانده و پای درس یکی از خطبای مسجد النبی (ص) که شیخ پیر و کوری بود نشستیم.

ساقیا جام دمام ده که در سیر طریق

هر که عاشق وش نیامد در نفاق افتاده بود

به رغم تکراری که در این قبیل گزارش‌های عمره وجود دارد، باز هم در این سفر برآنم تا گزارشی بنویسم. با عرض معذرت القاب اشخاص را نخواهم آورد و عبارات را راحت خواهم نوشت.

نخستین نگرانی برای عمره امسال، با انفولانزای خوکی آغاز شد. امروز که یک روز قبل از سفر ماست، یعنی پنجم مرداد، تعداد ۲۳ نفر مبتلا به آنفولانزای خوکی در ایران شناسایی شده که بیست نفر آنان از عمره آمده‌اند. این یعنی خطر. صدا و سیما در این باره خیلی پوشش داده و در حین سفر نیز دریافتیم که عمره رمضانیه را تعطیل کرده‌اند. چند نفر از همسفریهای ما هم انصراف دادند. آقایان غیوری و مومن. آقای اشعری هم امسال نیامد. آقای سیدان هم از مشهد منصرف شده است. با این حال آقای شهرستانی روی رفتن اصرار دارد با اینکه قند ایشان معمولاً بالاست و مرتب انسولین می زنند. گروه ما هم همه هستند با دو استثناء یکی خانم آقای مهدوی‌راد به دلیل سگته‌ای که شش هفت ماه قبل کرد و نمی‌تواند به راحتی سفر کند. دیگری آقای احمد عابدی. البته امسال آقای محمد جعفری به گروه ما افزوده شد. آقای گرامی هم که این چند سال در این گروه بودند امسال نخواهند بود. بنابراین چند نفر از علمایی که سال قبل بودند امسال نخواهند بود. ببینیم چه می‌شود. بنده هم به جز زیارت و عمره، چند کار برای این مدت که البته امسال کوتاه‌تر شده یعنی از پانزده روز به دوازده روز کاهش یافته، در نظر گرفته‌ام. یکی از آنها تصحیح سفرنامه سلیم خان کردستانی است که داستانش را خواهم نوشت. اگر وقت کنم یک مقاله هم برای ترجمه آورده‌ام.

## آغاز حرکت

روز سه شنبه ششم مرداد ساعت ده و نیم شب گذشته بود که پرواز کردیم. سقوط چند هواپیما در این مدت در ایران، بیمی را در دلها پدید آورده است اما به هر حال چاره‌ای نیست. ساعت یک بود که در مدینه منوره پیاده شدیم. همان ابتدا در طنزی گفتند که برای بچه جهت عبور از خیابان باید گفت علاوه بر نگاه به راست و چپ باید یک نگاه به آسمان هم بکنند، مبادا هواپیمایی روی سرشان بیفتد. بالاخره روز سه شنبه ... مرداد ساعت یازده پرواز کردیم و سه ساعت بعد در فرودگاه مدینه بودیم. برخلاف همیشه، جمعیت زیادی در محل گذرنامه‌ها بود و دلیل آن این که هواپیمای قبلی تأخیر داشته و اندکی قبل از ما رسیده بود. ساعتی طول کشید تا گذرنامه‌ها را به اصطلاح قدیم، قُول کشیده راهی کنترل اثاثیه شویم. آن هم معطلی زیادی داشت. از اتفاق دو ساک ما را بیرون ریختند. چند نسخه از سفرنامه‌های چاپی که برای مرکز دراسات مدینه منوره آورده بودم ضبط شد. فقط با اصرار توانستم نسخه‌ای از آثار اسلامی مکه و مدینه را که اصلاحاتم روی آنها بود، بگیرم. کتابی را هم که برای ترجمه آورده بودم از دست دادم.

ساعت سه به هتل رسیدیم. طی این چند ساعت میهمانان امسال را ورنانداز کردم. همان طور که گفتم، شماری از میهمانان پیشین نیامده بودند، اما افراد تازه‌ای در کاروان بودند که از آن جمله آقای دکتر تبرائیان بود.

پایان نامه یک مصری در باره شهید صدر

امروز صبح چهارشنبه تا ساعت هشت و نیم خواب بودم. بعد بیدار شده، صبحانه خورده و همراه یکی از دوستان عازم مرکز دراسات مدینه منوره شدم. سابقاً آقای احمد شعبان از کارمندان آنجا را می‌شناختم که معمولاً این ایام برای تعطیلات به سوریه می‌رود. به بخش معرض یعنی نمایشگاه آن رفتم. اشیاء زیادی که جنبه هدیه دارد، عرضه می‌کنند. کتاب تازه نداشت و به نظر می‌رسد در این سالها قدری درجا زده است. امروز برای اولین بار دیدم که یک جمعیت سی چهل نفری از زائران ترکیه از زن و مرد آمدند. در این معرض به جز کتاب و اشیاء هدیه‌ای، سه صحنه ماکت مانند هم از جغرافیای طبیعی مدینه، مدینه اواخر دوره عثمانی و میدان جنگ احد دارد. اما مهم تر از اینها دیدن یک جوان مصری بود که در دانشگاه قاهره درس خوانده بود و گفت که پایان‌نامه‌اش در باره مرحوم محمد باقر صدر بوده است. جوان هوشمندی به نظر می‌آمد. هم اخبار انقلاب را داشت و هم از اخبار روز آگاه بود. آخرین خبر را در باره حمله نیروهای عراقی به پادگان اشرف در عراق داشت و در باره مجاهدین خلق پرسید. به تدریج توضیح داد که مدتی در دانشگاه قاهره ادبیات فارسی خوانده، هرچند چیز زیادی یادش نمانده بود. عنوان پایان‌نامه‌اش در اسه نقدیه لمنهج السید محمد باقر الصدر بود. او گفت به دو جهت صدر را دوست دارد. یکی برای شکنجه‌هایی که از طرف صدام

تحمل کرد و دیگری این جمله که آقای نعمانی از قول او نقل کرده که اولاد حسن و حسین با اولاد ابوبکر و عمر تفاوتی ندارند! وی روی شخصیت فکری مرحوم صدر خیلی تأکید داشت. این جوان گفت که مصری است اما پدرش اصلاً اهل مکه و مادرش هم از اهالی ترکیه است و فعلاً هم در همین مرکز دراسات کار می‌کند. در عین حال نگران بود که بتواند با ما تماس داشته باشد. به او گفتم که برخی از شاگردان شهید صدر در کاروان ما هستند از جمله سید علی حائری. او تنها محمد کاظم حائری را می‌شناخت. وقتی من خودم را معرفی کردم، گفت که در کتابخانه همین مرکز دراسات کتابی فارسی از شما دیده‌ام. گفتم که آن کتاب را خودم آوردم. امسال هم چند کتاب برای کتابخانه شما آوردم که همه را در فرودگاه گرفتند.

پای درس یک منبری در مسجد النبی (ص)

ساعت یازده و نیم به هتل برگشته، برای ساعت دوازده و نیم بود که غسل زیارت کرده، برای نماز وضو گرفته، راهی حرم شدیم. هتل ما با نام رمادا در شمال حرم و عکس قبله واقع شده و بین هتل ما تا حرم حدود ۲۰۰ متر فاصله است. آفتاب هم نسبتاً سوزان. از انتها که وارد مسجد شدیم، شلوغ به نظر آمد، اما اندکی که جلوتر رفتیم معلوم شد غالب مردم در همین نزدیکی درب ورود نشسته‌اند تا بلافاصله پس از نماز، مسجد را ترک کنند. بنابراین جلوتر که رفتیم خلوت بود. امسال اغلب ایرانی‌ها به دلیل شیوع آنفولانزا معمولاً و بیشتر روزهای اول از ماسک و جانماز استفاده می‌کنند. به جز ماها و سایر افراد کاروان، جناب آقای سید جواد شهرستانی با تعدادی از میهمانان ایشان در هتل انوار المدینه که همان هتل موافبیک است هستند.

عصری دو ساعتی را استراحت کردیم، به خصوص که از این بابت به دیشب بدهکار بودیم. ساعت شش بود که دوستان جمع شده، برای برنامه‌های بعدی صحبت کردیم. هرچه هست امسال قصد خرید کتاب به صورت عمده نداریم. نماز مغرب را عازم حرم شده، بعد از نماز قدری قرآن خوانده و پای درس یکی از خطبای مسجد النبی (ص) که شیخ پیر و کوری بود نشستیم. رسم آن بود که جوانی احادیثی می‌خواند و شیخ شرح می‌کرد. بحث امشب در باره روایت رفتن رسول خدا (ص) به قبا در هر شنبه «ماشياً و راکباً» بود. شیخ در باره نماز در مسجد قبا توضیحاتی داد و این که زمان آن باید زمانی باشد که نماز خواندن اشکال ندارد. اشاره‌اش به این بود که اهل سنت از بعد از نماز عصر تا مغرب، نماز خواندن مستحبی را اصلاً جایز نمی‌دانند. شیخ همچنین در باره یوم السبت گفت که این می‌تواند به این خاطر باشد که رسول، هر کاری را برای اولین بار، در هر وقت و ساعتی انجام می‌داد، همان را سنت می‌کرد. این یعنی این که اولین بار روز شنبه به قبا رفته است. و افزود: شاید هم قید یوم السبت به این دلیل باشد که «هر شنبه» به معنای هر هفته است، یعنی هفته‌ای یکبار به قبا می‌رفته است. آنچه به نظر من آمد این بود که این روایت، ناقض روایت مشهور اما نادرستی است

که شد رحال را تنها به سه مسجد یعنی مسجد الحرام، مسجد نبوی و بیت المقدس می‌داند و این پاسخ که قبا هم در مدینه است، پس شد رحال نیست، درست نیست. علاوه بر این که با مسجد قبا، چهار مسجد می‌شود. به هر حال آن روایت نباید درست باشد. اما توضیحی در باره تتمه روایت نداد که ابن عمر که خود راوی این خبر است، روی اجرای آن هم تأکید داشته است. حقیقت آن است که عبدالله بن عمر، به عکس پدرش، مقید به انجام اعمال طبق سنت رسول (ص) بود و بر این کار تعمد داشت. این را از اخبار زیادی می‌توان فهمید.

#### زیارت و امور جاری

به هر حال حوالی ساعت هشت بود که به هتل برگشتیم و همراه با دوستان و میهمانان شام را صرف کردیم. جماعت همه حاضر بودند. بعد از شام اندکی بحث سیاسی شد. امروز اخبار تهران حکایت از آن داشت که زندانی‌ها در حال آزاد شدن هستند، اما از سوی دیگر موسوی و کروبی گفته‌اند که در مراسم چهلم کشته‌های تظاهرات اعتراض به انتخابات، شرکت خواهند کرد. بیم آن می‌رود که دوباره مشکلاتی پدید آید.

امشب خبر دادند که مادر آقای طه نجف که صبیبه مرحوم آیت الله سید محسن حکیم است در ایران مرحوم شده است. قرار شد فردا صبح فاتحه‌ای در هتل انوار المدینه برگزار شود. آقای نجف هم به ایران برگشت.

پنج شنبه ۸ مرداد صبح ساعت چهار و بیست دقیقه بیدار شده، عازم حرم شدم. نماز را به جماعت خوانده و پس از زیارت حضرت رسول و فاطمه زهرا (س) از باب البقیع خارج شدم. معمولاً جمعیت مسجد را طوری هدایت می‌کنند که به سمت بخشی که امام جماعت می‌ایستادرفته و از آنجا به سمت شرق یعنی باب البقیع بروند. طبعاً جمعیت از کنار مرقد رسول عبور می‌کند. این زمان باب البقیع بسته می‌شود تا به تدریج بخشی از حرم اختصاص به زنان پیدا کند. بعد از خروج از آنجا، به بقیع رفته زیارت کردم. اوضاع مثل گذشته است و کاروانها پایین دیواره بقیع به خواندن زیارت مشغولند. این ایام کاروانهای دانشجویی هم فراوان هستند. از امسال آمدن کاروانهای دختر از طرف سعودی ممنوع شده است.

قبل از ظهر را به مقابله سفرنامه حج سلیم خان اختصاص دادم. تنها در ساعت یازده در مجلس فاتحه مادر آقای نجف شرکت کردم. این فاتحه در اتاق پذیرایی آقای شهرستانی در هتل انوار المدینه برگزار شد و نسبتاً شلوغ بود. روضه‌ای خوانده شد. سپس برگشته در راه خرید مختصری کرده برگشتم و باز به ادامه کار روی سفرنامه اختصاص دادم. نهار را در کنار دوستان بودیم.

قرار ما برای عصر این بود تا از متحف مدینه منوره در شارع عوالی (علی بن ابی طالب) که پشت مجمع کعکی است دیدن کنیم. نیم ساعت به مغرب به آنجا رسیدیم که باز نبود. برای نماز عازم مسجد شیعیان شدیم. بارها در این باغچه نماز خوانده‌ام. اما در حال حاضر، رونق زیادی پیدا کرده است. جمعیت زیادی از عربها و ایرانیان شیعه برای نماز مغرب و عشا حاضر بودند. این ساختمان که باعچه‌ای با چند بنا در داخل آن است، مشتمل بر محلی برای نماز و چندین ساختمان دیگر است که در حال حاضر به فروشگاه تبدیل شده و شماری از افغانی‌های شیعه در وقت نماز از حدود یکی دو ساعت به مغرب تا پس از آن، اجناسی را از پارچه و اشیای دیگر عرضه می‌کنند و به نظر می‌رسد فروش خوبی هم دارند. بسیاری از کاروانها، ماشین گرفته تعدادی از زائران را برای یک شب هم که شده به اینجا انتقال می‌دهند. پس از نماز، فرصت بازگشت به متحف که معمولاً پس از مغرب تا حوالی ساعت نه باز است، نشد. از آنجا با راننده‌ای که از شیعیان مدینه بود به هتل برگشتیم. ساعتی با دوستان بودم، شام را صرف کرده و استراحت کردم.

صبح جمعه نهم مرداد ساعت چهار و نیم عازم حرم و مسجد نبوی شدم. جمعیت تفاوت زیادی با روزهای دیگر نداشت. امام جماعت نماز را طولانی و سوره سجده دار در رکعت اول خواند. به همین جهت نماز را اعاده کردم و پس از زیارت پیغمبر و فاطمه علیهما السلام راهی بقیع شدم. اوضاع آرام است و کمتر حادثه‌ای رخ می‌دهد. یک نکته جالب آن است که مسجد نبوی تا صبح باز است و سنی و شیعه از این امر استقبال می‌کنند. سالها بود که این پیشنهاد مطرح بود تا این که بالاخره عملی شد. ساعت شش و نیم بود که به هتل برگشتم. امروز روز زیارت دوره کاروان ما بود و علی و بعثت به همراه مادر به زیارت دوره رفتند. من هم استراحت کردم.

رسم من در این گزارش‌های این بوده است که گاه با برخی از میهمانان شناخته شده‌ای که در کاروان بودند گفتگوهایی داشته باشم و یادی از گذشته بکنم.

سفری به گذشته با خاطرات حاج شیخ یحیی عابدی

امروز جمعه نهم مرداد صبح حوالی ده و نیم خدمت آیت الله حاج شیخ یحیی عابدی زنجانی رسیدم. ایشان در حال حاضر امام جماعت مسجد مجد در خیابان امام خمینی - سپه سابق - هستند. این مسجد منسوب مجد الدوله مهدی قلی خان امیر سلیمانی زنجانی است که به ترتیب دو دختر از ناصرالدین شاه گرفت. مسجد یاد شده در سال ۱۳۱۰ ق ساخته شده است.

آقای عابدی فرمودند: پدرم رضا عابدی تاجر و ملاک بود و به سال ۱۳۱۹ ش درگذشت. اما بنده به سال ۱۳۱۰ متولد شدم. عموی بنده حاج شیخ زین العابدین - عابدی انتساب به ایشان است - ایشان ۱۳۴۸ ق

درگذشت (ماده تاریخ = مغفور ایزد) و یکی از مجتهدان بزرگ زنجان بود. دو شاگرد عمو را من دیدم: یکی سید احمد زنجانی پدر آقای شبیری زنجانی و دیگری میرزا باقر زنجانی که در نجف بود و به من گفت: من از زنجان که به نجف آمدم دو دوره درس مرحوم نائینی رفتم و فقط در دو مورد، رأی من عوض شد. هرچه داشتم از زنجان آوردم و علم من از عموی شما بود. آقای شبیری می گفت سه نفر در نجف هم حجره بودند. شیخ زین العابدین زنجانی، میرزا ابوالقاسم قمی و حاج آقا حسین قمی. هر سه روی هم تأثیر گذاشتند. هر سه، در طهارت و سواسی و در فتوا خیلی الاحوط الاحوط دارند. خانواده من روحانی نبود و من تصادفا معمم شدم. وصی پدر من امیرزا محمود پدر آقا سید عزالدین حسینی که فعلا مقیم مشهد است، بود و ایشان مرا تشویق کرد طلبه شوم. من سال ۱۳۲۴ ش طلبه شدم در حالی که چهارده ساله بودم. یکی دو سالی در زنجان بودم. بعد به قم مشرف شدم. خواهر مرحوم سید احمد فهری همسر بنده است (و بنده با آقای لطفی که نماینده تام الاختیار آیت الله خویی در تهران بود، باجناق هستم) فرزندم محمدرضا که هم درس سید محمدرضا بهشتی بود پزشکی خواند و الان در سوئد است. وقتی من به قم آمدم، آقای بروجردی به قم آمده بود و قیافه لری داشت. ریش حنایی رنگ با عمامه کبود رنگ کرباس که ناخن ها را هم حنا می بست. بعد از فوت سید ابوالحسن، چهره ایشان عوض شد. من عالم زیاد دیدم. اما شخصیتی مانند آقای بروجردی از هیمنه و نگاه ندیده ام. تنها کسانی که در درس ایشان مرعوب نبودند و سؤال می کردند برادران صافی بودند و اخوان مرعشی. بقیه در سؤال کردن تحت تأثیر هیمنه ایشان بودند. واعظ زاده و آقای سیستانی با گروهی از مشهد به قم آمدند. آقای واعظ زاده درس آقای بروجردی را نوشته بود و به آقای بروجردی داد که ایشان روی منبر یاد کرد و تشویق کرد. من هم نوشته بودم و دادم که ایشان نگاه کرد. ایشان روی منبر بدون ذکر نام گفت یکی از آقایان درس ما را با خط خوب نوشته، البته در مطالب اشتباهاتی دارد! من به وسیله ایشان معمم شدم. پول عمامه و لباس را هم داد. من وضع مالی ام خوب بود. املاک زیادی داشتیم. اما در اصلاحات ارضی، املاک ما را از دست ما گرفتند. یک مشت قبض دادند که آنها را هم به تدریج مصرف کردیم. من از گرفتن شهریه برای خودم عار داشتم. پنج سال درس آقای بروجردی رفتم و ایشان زنده بود که من به نجف رفتم. آقایان خوانساری و حجت و صدر به تدریج درگذشتند و با درگذشت آنها آقای بروجردی مرجع مطلق شد. اگر آقای حجت زنده بود، بسیاری ایشان را به آقای بروجردی ترجیح می دادند. من سال ۱۳۳۲ به نجف رفتم. این سفر همراه آقا موسی صدر بود. هر دو در سن سربازی بودیم. زاهدی آقا موسی را به سرلشکر علوی مقدم معرفی کرده بود و من را هم یک آشنایی در زنجان داشتم معرفی کرد. ما با هم مراجعه کردیم. آقای مقدم عتبات را عتباط نوشته بود و به هر حال دستور داد که به ما گذرنامه دانشجویی دادند. با هم در نجف

بودیم. من در نجف با سید محمد باقر صدر خیلی صمیمی شدم. یادم هست وقتی از نجف می خواستم برگردم این شعر را را برایش نوشتم:

لولا الدموع و فیضهن لاحرقت ارض الوداع حراره الاکباد

البته ایشان بر من مقدم بود اما من با این سه نفر یعنی آقا موسی صدر، آقا موسی زنجانی و محمد باقر صدر مدتی هم بحث بودم. البته آنها از من جلوتر بودند و اجازه می دادند من هم در مباحثه آنها شرکت کنم. فضایی آن وقت عمدتاً در نجف بودند و قم را اصلاً قبول نداشتند. قم به خاطر آقای بروجردی قم شده بود. و الا علمای بزرگ همه در نجف بودند. من دو سال ماندم و مریض شدم و به اجبار به ایران برگشتم. آقا موسی زنجانی زودتر از من برگشت. آقا موسی صدر هم به لبنان رفت و از این سه نفر محمد باقر صدر ماند. بار آخری که من ایشان را دیدم سال ۵۸ بود که به نجف مشرف شدم. ایشان را برای آخرین بار دیدم. ایشان در مدرسه شیخ طوسی تدریس خارج می کرد و بهترین شاگرد او هم همین آقای سید محمود شاهرودی بود. سفر من زیارتی بود، اما طولانی بود و نمی خواستم در ایران کاری اداری یا قضایی داشته باشم، لذا زیاد ماندم. آقای بهشتی اصرار زیادی داشت. وقتی در نجف بودم ده دوازده روزی به درس آقای صدر رفتم. همانجا که مرا دید، آن شعر را خواند و گفت شعر به خط خودت هنوز پیش من هست. اگر صدر زنده مانده بود نوبت مرجعیت به کس دیگری نمی رسید. البته من بعد از آن دو سال اول که آمدم و معالجاتی کردم، در حوالی سال ۴۸ بود که دوباره به نجف رفتم. درس آقای حکیم می رفتم که فقه می گفت. آقای خوبی هم فقط فقه می گفت. امیرزا باقر زنجانی و شیخ حسین حلی مهم ترین اساتید نجف بودند که من فقه و اصول آنها می رفتم. سه چهار سالی بودم و نزدیکی های انقلاب آمدم ایران. بیشتر برای معاش. چون اموال ما همه از دست رفته بود. خوب چون بچه تاجر بودم، خیلی از شهریه گرفتن خوشم نمی آمد. یکبار یادم هست پولی از زنجان به عنوان سهم رسیده بود، به آقای بروجردی دادم که بخشی را برگرداند. اما من پس دادم و گفتم اگر فقط هدیه باشد می گیرم نه سهم امام. ایشان گرفت و از جیبش پول دیگری درآورد و همانجا از من خواست که معمم شوم. زمانی که تهران بودم هیجده جلد بحار را که پشت سر هم بود از جلد اول تا هیجده، تصحیح کردم که بیشتر برای معاش بودم. از این کار خسته شدم. از اول قرار بود آقای محمد حسین طباطبائی حاشیه بنویسد. ایشان برای معاد جسمانی پاورقی هایی نوشت که صدای مشهد درآمد و ایشان به عنوان قهر نوشت. من از جلد اول تا هیجده تصحیح کردم. از ۳۵ تا ۴۲ را هم تنقیح و تصحیح کردم که حواشی هم دارم. این مجلدات مربوط به حضرت امیر (ع) است. بعد از این آقای آخوندی به لحاظ مالی مشکلاتی پیدا کرد و مدتی چاپ بحار تعطیل شد تا این که آقای کتابچی (علمی) ادامه داد که من با ایشان کار نمی کردم و بیشتر آقایان محمد باقر بهبودی و علی اکبر غفاری و خراسان بودند. من چیز دیگری ننوشتم و یک مقداری هم دارم که

مانده و قدری را هم یک وقتی به رودخانه ریختم. من اجازه اجتهاد از سید عبدالهادی شیرازی داشتم. در تهران آن را آقایان بهبهانی (با تأیید اجازه سید عبدالهادی با تعبیر: ذلک الکتاب لا ریب فیه) و کاشانی (اجازه مستقل نوشت) تأیید کردند و اجازه تصدیق مدرسی گرفتم اما استفاده نکردم. دبیرستان علوی در سال ۱۳۳۵ ش تأسیس شد و من در سال ۱۳۴۱ ش به دبیرستان علوی که مرحوم روزبه و کرباسچیان بودند رفتم. در آنجا تا انقلاب همکاری داشتم و تدریس می کردم. فقه و ادبیات. در این مدرسه کار سیاسی هم می شد و بخشی از سرمایه انقلاب همانجا فراهم شد. حداد و کمال خرازی و بسیاری دیگر از شاگردان من بودند. آقای سروش هم آنجا بود و البته از شاگردان من نبود. زمانی که من تدریس می کردم او هم تدریس می کرد. بنده ۲۵ سال است که در مسجد مجد هستم، و قبل از آن مسجد نداشتم. البته مدتی در مسجد حضرت حمزه در خیابان شادمان نماز خواندم، ولی بعد از انقلاب نرفتم. اما این که مسجد مجد رفتم، داستانش این بود که شبی در زمستان، طبق معمول زود خوابیده بودم. خانم آمد و گفت که آقای مهدوی کنی درب منزل آمده است. آن موقع منزل من جایی مقابل منزل دکتر سحابی بود، همانجا که شهید مطهری را ترور کردند. البته وقت ترور من خانه بلکه تهران نبودم. بالاخره آقای مهدوی کنی درخواستش این بود که من برای امامت به مسجد مجد بروم. آن وقت آقای ضیاء پسر آقای آملی زنده بود، اما برای نماز به مسجد نمی آمد. من گفتم نمی روم چون آقا ضیاء زنده است و آقای آملی حق استادی به گردن من دارد. یکی دو سال گذشت، آقا ضیاء درگذشت. در سالگرد آقای بهشتی مجلسی در مدرسه سپهسالار (شهید مطهری) بود. آقای مهدوی نشسته بود و گفت آقا ضیاء درگذشته و حالا می توانید بروید. رفتم مسجد را دیدم و ملاحظه کردم که مدرسه هم دارد. بالاخره قبول کردم. الان مسجد و مدرسه را اداره می کنم. آن موقع مدرسه آنجا را به عنوان مدرسه شماره ۲ مطهری زده بودند. من شرط کردم آن را بردارند که برداشتند. یک مقاله در مجله مسجد شماره ۲۰ در باره مدرسه سپهسالار بود. من هم مقاله ای نوشتم که این مسجد سپهسالار که خودتان نوشته اید مال سپهسالار است چرا اسمش را تغییر داده اید. خود شهید مطهری به این کار راضی نیست. به آقای انواری نوشتم که پیش رهبر بروید و ایشان را قانع کنید. بالاخره آقای انواری گفت که امکان چاپ این مقاله نیست. وقتی اسم خیابان پهلوی را عوض کردند و دکتر مصدق گذاشتند (و بعد ولی عصر) آقای بازرگان اساساً مخالف تغییر اسامی بود. بالاخره ما مسجد مجدی شدیم. مدرسه دوره هایی گذرانده است. یک دوره طلاب خارجی سنی آوردند در اینجا که من هم موافق نبودم. این کار آقای جنتی بود. بالاخره تعطیل کردند. مدتی خالی بود تا این که به تدریج مدرسه را ما فعال کردیم. اما به دلیل این که نخواستیم برنامه قم را قبول کنیم به دلیل مشکل سربازی طلاب به اجبار تعطیل شد. این بود تا آقای رشاد آمد و طلابی آورد که یکسال بودند. اما اخیراً حوزه جدیدی تأسیس کرده ایم که زیر نظر حوزه علمیه قم است. سال گذشته ۳۵ طلبه داشتیم که زیر نظر مدرسه مروی امتحاناتشان برگزار



شد و امیدواریم که امتیاز مدرسه را مستقل صادر کنند. یکی از مدرسین پارسال ما آقای مسعود خامنه ای بود که مکاسب درس می گفت.

دیدار با آیت الله عمّری

ظهر جمعه نهم مرداد را در منزل بودم و از تلویزیون نماز جمعه مسجد الحرام را دیدم. در اینجا ایران کانال های تلویزیونی هتل را کنترل می کند. تمام کانال های ایرانی باز است و به جز آن الجزیره و دو شبکه عربستان. امکان تغییر برنامه آن را هم فراهم نکرده اند. البته در هتل هایی مانند انوار المدینه که به جز ایرانی ها دیگران هم هستند، کانال های دیگر هم باز است. به هر حال عصری بیشتر به کار روی سفرنامه سلیم خان گذشت.

ساعت چهار و ربع بود که همراه حدود سی چهل نفر از دوستان به راهنمایی آقای شهرستانی نزد آقای آیت الله عمّری رفتیم.

ایشان ریاست جامعه شیعه مدینه را در دست دارد. در حال حاضر پسرش شیخ کاظم اقامه نماز می کند. خود شیخ به سختی راه رفته، در راه رفتن دو نفر او را کمک می کردند. ایشان آمد و روی صندلی نشست. محل پذیرایی در همان حسینیه، جایی بود که نماز جماعت می خوانند. پذیرایی نسبتاً خوبی صورت گرفت و حدود چهل دقیقه ای بودیم. ایشان چند دعا کرد و آقای سید جعفر کریمی هم چند جمله ای گفت. به نظرم آمد که شاید بتوان یک یادنامه ای در ایران برای وی فراهم کرد و ضمن آن از تاریخچه تشیع در مدینه و وضعیت شیعیان نخواست و زندگینامه آقای عمّری و مسائل دیگر بحث کرد.

در بازگشت، هنوز ساعتی از روز مانده بود، وقتی از اتوبوس پیاده شدیم، همراه آقایان معراجی و جعفری به محل نمایشگاه مرکز مدینه شناسی رفتیم. جمعیتی از ترکها آمده بود و مسؤول نمایشگاه مشغول توضیح میدان جنگ احد برای آنان بود که خیلی هم مفصل صحبت کرد. از این میدان و همین طور جنگ احزاب، دو عدد سی دی هم در آن مرکز تهیه شده بود که من خریداری کردم. چند تصویر هم خریدم. از آنجا به یک کافی نت رفتیم و بیست دقیقه ای اخبار ایران را مرور کردیم. مهم صحبت آقای جنتی بود که در نماز جمعه به آقای هاشمی حمله کرده بود. به نظرم منهای بحثهای سیاسی، ماهیت نماز جمعه را به کلی عوض کرده ایم. به هر حال، نزدیک مغرب بود که برگشتیم و پس از وضو به حرم مشرف شده نماز مغرب و عشاء را خواندیم.

شب سی دی غزوه احزاب را دیدم. به نظرم جالب تهیه شده و ابعاد مختلف این حادثه در یک فیلم بیست دقیقه ای به وضوح نشان داده شده است. این فیلم می تواند نسخه فارسی داشته باشد و نه تنها برای روحانیون

کاروانها و زائران بلکه به صورت عمومی در تلویزیون برای مردم نشان داده شود. آخر شب سری به دو فروشگاه لباس زدیم، اما چیزی نپسندیده به جز چند تکه کوچک خریدی نداشتیم.

صبح روز شنبه دهم مرداد، ساعت پنج و نیم همراه کاروان کوچک خودمان راهی زیارت دوره شدیم. من اندکی دیر رسیدم و مجبور شدم ماشین کرایه کرده با پرداخت بیست ریال خود را به احد برسانم. پس از زیارت حمزه سید الشهداء به مسجد قبلتین رفتیم. از آنجا به قبا و ساعت هفت و نیم بود که برگشتیم. در ماشین معمولاً آقای علامی مطالبی بیان می‌کند که عیناً همان حرفهای سالهای قبل و البته کم و بیش شنیدنی است.

ادامه سفر به گذشته با حاج شیخ یحیی عابدی

امروز شنبه ساعت ده و نیم باز خدمت آقای عابدی رسیدم. ایشان اول از آشنایی با شهید بهشتی صحبت کردند:

اولین بار ایشان را در مدرسه حجتیه دیدم. در قسمت شمالی آن ساختمانی بود و هست که به پارک معروف بود. مرحوم آقای حجت آنجا را خریده بود. همین طور زمین های بیرون آن را، ولی هنوز نساخته بود. در پارک ساختمانی بود که دو طبقه بود. در طبقه دوم آن شش حجره و یک سالن داشت. این شش حجره از غرب: اولین حجره از شمال غربی از آقا مجدالدین محلاتی بود که تنها بود. حجره دوم متعلق سید محمد حسین حسینی طهرانی و آقای محمد صادقی بود که حالا رساله دارد. حجره سوم از آن بنده بود که مدتی در آن بودم. این ضلع شمالی. در ضلع جنوبی اولین حجره که شرقی جنوبی است از آقا عبدالمجید رشید پور با شیخ مهدی هسته‌ای که دو سال پیش وفات کرد. رشید پور به آموزش و پرورش رفت. حجره بعدی که وسط بود از آقای بهشتی و آقا سید محمدعلی روضاتی بود. حجره بعدی را خاطر من نیست که از آن چه کسی بود. شاید یکی از ساکنین آن آقا کمال موسوی اصفهانی بود. آنجا سالنی بود که مرحوم آقای حجت حاج آقا حسین فاطمی که پیرمردی از شاگردان میرزا جواد آقای ملکی تبریزی بود را آورده بود که در آنجا درس اخلاق می‌گفت. او مرتب از مرحوم میرزا جواد آقا یاد می‌کرد.

من معمولاً با اینها که گفتم رفیق بودم و با هم بودیم. آقای سید مرتضی جزائری هم با ما بود. آقا مرتضی جزائری ثروتمند ما بود و خانه اجاره کرده بود و جمعه‌ها خانه او بودیم. من هم آشپزی می‌کردم. مرحوم بهشتی هم بود. ایشان قبل از طلبگی دیپلم داشت. آقا مجد محلاتی و آقا موسی صدر در دانشکده حقوق ثبت نام کرده و درس خواندند و لیسانس شدند. آقای بهشتی لیسانس زبان گرفت. بعد آمد قم و به من گفت که به آموزش و پرورش رفته‌ام و دبیر شده‌ام. دنبال اجاره خانه بود که با هم رفتیم برای او خانه‌ای در صفائیه

پیدا کردیم. کارش در دبیرستان حکیم نظامی بود. بعدها من به نجف رفتم و رابطه مان قطع شد و خبری از ایشان نداشتم. تا این که آقای کرباسچیان از حاج آقا مرتضی حائری خواست که دبیرستانی در قم تأسیس کند. ایشان که مدرک دولتی نداشت دست به دامان آقای بهشتی شد و ایشان با سرمایه حاج آقا مرتضی حائری امتیاز دین و دانش را گرفت و خیلی خوب اداره می‌کرد. خودش ظهر جماعت می‌خواند و همه دانش آموزان و دبیران و مستخدمها به او اقتدا می‌کردند.

یادم رفت بگویم که یک سال تعدادی از فضایی قم به تهران رفتند که تصدیق مدرسی بگیرند. این باعث عصبانیت آقای بروجردی شد و در درس هم گلایه کرد. اما اینها کار خودشان را کردند. یکی هم آقای مطهری بود. یکی از ممتحنین مرحوم راشد بود که در بخش شرقی مدرسه سپهسالار امتحان می‌کرد. وقتی آقای راشد وارد شده و آقای مطهری را دیده بود گفته بود شما جایتان آنجا نیست که نشسته‌اید، باید جای من بنشینید. راشد قبول نکرده بود و اصلاً حاضر به طرح سؤال از ایشان نشده بود. برادرم باقر عابدی هم جزو دبیران دبیرستان دین و دانش بود. از میان ما هفت برادر، ایشان اولین کسی بود که وفات کرد. زمانی که رژیم پهلوی نسبت به آقای بهشتی مشکوک شدند، ایشان را از قم به تهران انتقال دادند. این عملاً نوعی تبعید بود. ایشان در نزدیکی راه آهن یک خانه‌ای گرفت و از آنجا تا نارمک می‌آمد و در دبیرستان کمال درس می‌گفت که راهی طولانی بود.

بعد از آقای محقق مسجد هامبورگ کسی را نداشت. این بود که آقای میلانی تصمیم گرفت کسی را بفرستد و بهترین شخص همین آقای بهشتی بود. او بهترین شاگرد مرحوم داماد بود. آن زمان در حوزه حدود چهارهزار طلبه بود و درس مرحوم داماد مجمع بهترین فضایی قم بود.

برای فرستادن آقای بهشتی و کار گذرنامه متوسل به آیت الله سید احمد خوانساری شدند که ایشان با استفاده از ارتباطات گرفت. در همین سفر بود که ایشان به عراق رفت و من هم با ایشان مشرف شدم. چند روزی ایشان به عنوان زائر در منزل من بود. یک دیداری هم با آیت الله خویی داشت. دو سه جلسه ای هم با آقای محمد باقر صدر دیدار شد. اما آقای بهشتی برای رفتن عجله داشت و گویا دیداری با آقای حکیم هم نداشت. از عراق به لبنان رفت و از آنجا رفت. ما سفری هم به کوفه داشتیم و این ایام با هم بودیم.

آقای میلانی و صدرالدین جزائری (پدر سید مرتضی) خیلی مؤید آقای بهشتی بودند و از او تعریف می‌کردند. وقتی من تهران بودم و روزی به منزل سید صدرالدین رفتم که آن موقع در تهران صاحب عنوان بود و در بازار مسجد عباس آباد نماز می‌خواند. آن روز چندین نفر از جمله آقای مطهری بودند. مرتضی را صدا زد و گفت آن عکس‌ها را بیاور. سید مرتضی سی چهل عکس آورد که مربوط به هامبورگ بود. اخیراً یکی از این

عکسها به مناسبت هفت تیر در ضمیمه روزنامه اطلاعات چاپ شد. عکسهای جالبی بود. یک زمانی در همین مکه، آقا موسی صدر آمده بود در یک هتلی که معمولاً وارد می شد، من با آقای سید جعفر شهیدی به دیدن ایشان رفتم. در آن هتل آقا موسی با همان لهجه عربی گفت: من در هر مستوایی بودم بر اقران خودم تفوق داشتم، غیر از دو نفر: یکی سید محمد باقر صدر و دیگری بهشتی. آقای بهشتی هامبورگ بود تا این که یک روز سید مرتضی جزائری به من گفت که آقای بهشتی به ایران می آید و ما به استقبالش می رویم. من نتوانستم بروم. من نمی دانم در فرودگاه چه اتفاقی افتاده بود که سید مرتضی جزائری اعداءِ عدو آقای بهشتی شد. آقای بهشتی بعدها گفته بود که آقای که از من سؤالی در باره حجاب خانم کرده بود به دلیل کبر سن سخن مرا نگرفته و تصور کرده بود که خانم بنده بی حجاب بوده است. در حالی که گویا مقصودش این بوده که حجاب اسلامی داشته است. به هر حال این خانواده علیه او شدند.

یک کوچه ای بود به نام قائن در خیابان مصطفی خمینی که آن موقع سیروس می گفتند. در کوچه قائن یک خانه ای بود متعلق به آقای بابایی که منزل این شخص که سالن های وسیعی داشت جلساتی برگزار می شد که نتیجه اش همین گفتار ماه است که چاپ شده است. مرحوم بهشتی یک سخنرانی کرد که من حاضر بودم. اولین سخنرانی را مرحوم آیتی کرد. بعد مرحوم مطهری کرد و بعد هم آقای بهشتی و سید مرتضی جزائری که مجموعاً دوازده سخنرانی است که مرحوم غفاری چاپ کرد. بعد از سخنرانی آقای بهشتی، کسانی سؤال کردند. گردانده آن جلسه شخصی به نام مرحوم جعفر خرازی بود که صاحب امتیاز دبستان شماره ۲ علوی بود و امام خمینی بعد از آمدن آنجا وارد شد. دبیرستان علوی دو دبستان هم داشت. جعفر خرازی گفت آقای بهشتی خسته شده اند و ایشان را بردند به اتاق دیگر. بالاخره جلسه تمام شد. به تدریج هوای سیاسی انقلاب عوض شد. یک سخنرانی برای ایشان در امیرآباد گذاشتند که من بودم که ایشان در باره تحریف صحبت کرد که قدری سیاسی بود.

این بود تا این که فعالیت های انقلاب آغاز شد. یکبار آقای بهشتی به من زنگ زد که زنجان چه خبر است؟ من با خبرهایی که داشتم به ایشان گفتم که زنجان در اعتصاب است و تظاهرات زیادی است و همه جا را آتش زدند اما خسارت جانی به کسی وارد نشده است. ایشان گفت که خیلی خوب است، ما همین را می خواهیم که کسی کشته نشود. من دیگر آقای بهشتی را ندیدم که انقلاب شد.

یکبار تلفن به بنده زد که من زیر کرسی بودم. ایشان گفت ما می خواهیم شما را در میدان و صحنه انقلاب ببینیم. طولانی نکشید که جریان حزب پیش آمد. البته پسر من که اسمش محمدرضا است با پسر ایشان محمدرضا رفیق بودند و دایماً رفت و آمد می کردند و همدرس بودند و خانه ما زیاد می آمد.

امروز شنبه بعد از ظهر هم کار من در هتل، ادامه تصحیح حج نام سلیم خان بود. بعد از ظهر تا ساعت پنج هم هتل بودم. وضو گرفته ابتدا سری به کافی نت زده اخبار ایران را که دلسرد کننده است مرور کردم. بعد به حرم مشرف شده نماز مغرب و عشاء را خواندم یک ایرانی با شنیدن اشهد ان محمدا رسول الله با صدای بلند صلوات فرستاد که توجه همه را به خود جلب کرد.

ساعت هفت صبح یکشنبه قراری با آقای شهرستانی داشتیم که ایشان ماجرای دستگیری شان در عراق و خروجشان از این کشور را پس از آزادی بیان کردند که در جای دیگری خواهم آورد. این دیدار تا ساعت ۹ به طول انجامید.

ساعت ۹ صبح یک شنبه بود که طبق قرار همراه آقای معراجی و جعفری با خانواده هایشان راهی زیارت دوره شدیم. قرار شد تا شرحی از اوضاع برای آنان بیان کنم. ابتدا احد رفتیم و پس از زیارت مختصری شرحی از جنگ احد و میدان آن بیان کردم. سپس راهی مسجد قبلتین شده و پس از خواندن نماز راهی مساجد سبعه شدیم. چند سالی بود که من از نزدیک ندیده بودم. در حال حاضر مسجد بزرگ خندق که در قسمت غربی میدان مساجد سبعه است بسیار بزرگ و شیک و با تجهیزات کامل آماده شده است.

معماری آن زیبا و به لحاظ تزئینی از سایر مساجد ممتاز است. پنجره های رنگی مثل پنجره های قاجاری ما فراوان بکار رفته و چراغها و همین طور جاقرآنی ها که در اطراف ستونها درست شده ممتاز است. این مسجد به عکس سایر مساجد جدید عربستان دارای حیاط به سبک مساجد ایرانی و شامی است که در اطراف آن ستونهایی برپا شده و مسقف است اما کل حیات بدون سقف است. کوه سلع کاملاً روی مسجد محیط است.

از مساجد قدیمی مسجد فتح، مسجد سلمان، مسجد عمر و مسجدی که به نام امام علی شهرت داشت اما در اصل مسجد ابوبکر بود باقی مانده است. سالها پیش مسجدی که به نام ابوبکر و عثمان بود از بین رفت و در واقع مسجد امام علی از بین رفت. چیزی هم به نام مسجد فاطمه الان دیگر وجود ندارد.

روشن است که نماز خواندن در مسجد خندق به لحاظ توصیه معصومین وجهی ندارد و مسجد جدیدی به شمار می آید. از آنجا راهی قبا شدیم. در میان راه، راننده شیعه ما جایی را که یک ساختمان قدیمی بود به عنوان محل ورود سبایا کربلا به مدینه نشان داد که طبعاً وجه تاریخی نداشت.

از آنجا به سمت قبا رفتیم. نماز خواندیم و از طریق مسجد جمعه پایین آمده سری به مسجد بنوقریظه زدیم که تصویر زمان سلامت آن و زمان تخریب آن را در آثار اسلامی مکه و مدینه آورده‌ام. امروز تبدیل به یک میدانگاهی شده که کنار آن هم زباله ریخته‌اند.

ساعت از دوازده گذشته بود که به هتل برگشتیم.

بعد از ظهر یکشنبه پس از استراحت، حوالی ساعت پنج عازم بقیع شدیم. بقیع معمولاً پس از نماز عصر باز شده و تا حوالی شش باز است. وارد بقیع شده و تا آخر سر قبر منسوب به حلیمه سعدیه رفتیم. روبروی قبر حلیمه، در حال برداشتن بخشی از دیوار بقیع بودند. آیا می‌خواهند از آنجا دری باز کنند؟ مثلاً برای این که مردم از یک طرف وارد شده از طرف دیگر خارج شوند؟ در وقت خواندن زیارت نامه در اطراف قبور مطهر ائمه، مدام توصیه به بستن کتاب دعا می‌شود. «کتاب ببند» جمله‌ای است که هر لحظه شنیده می‌شود.

حوالی شش وارد حرم شده در بخش قدیمی مسجد، جایی کنار ستونی نشسته مشغول خواندن قرآن و زیارات و نماز شدم. در سال هفت و ده قیقه اذان گفتند و هفت هشت دقیقه بعد نماز شد. نماز عشا را نیز خواندم و به هتل برگشتم. در دو سه سال اخیر، نماز مغرب را در زمان کوتاه‌تر می‌خوانند، و این صرفه جویی در خواندن سور کوتاه یا دو سه ایه به جای سوره است. در حالی که در قدیم، آیات زیادی خوانده می‌شد. یک مسأله مهم دیگر که در این چند سال به آن توجه کرده‌ام و دیگران هم، نقش سرفه است. مثلاً وقتی برای اقامه بلند می‌شود، تقریباً همیشه سه سرفه کوچک یا سینه صاف کردن دارد که نشان شروع اقامه برای ایجاد آمادگی است. یا برای نماز میت، از وقتی که اعلام می‌کند که نماز میت خواهد بود یکی دو دقیقه طول می‌کشد تا جنازه‌ها را آماده کنند. وقتی آماده شد باز یک نیمه سرفه‌ای داریم. البته جاهای دیگر هم از سوی مؤذن و امام سرفه‌هایی در کار است که هر کدام کاربرد خاصی دارد.

یک مشکل در این اوقات که کاروانهای دانشجویی در اینجا هستند، سروصدای آنها در داخل مسجد النبوی (ص) در گفتگوی با یکدیگر است. در حالی که غالب مردم در سکوت هستند، ایرانیها اغلب با یکدیگر صحبت می‌کنند و در این میان دانشجویان که حرفهای فراوانی برای گفتن دارند، سروصدایشان جلوه بیشتری دارد. راهش این است که روحانیون به آنها یادآور شوند که در مسجد، زمانی که برای نماز نشسته‌اند، سکوت کنند. (آقای انواری در همین سفر فرمودند که جوانی ایرانی در میانه نماز در صبح جمعه که نماز هم طولانی شد، وقتی تلفنش زنگ زد جواب داد. بلافاصله بعد از نماز همه به او هجوم بردند و با گفتن رافضی او را به شدت توبیخ کردند!)

شب بعد از ساعت ۹ برای خرید به برخی از فروشگاهها سرزدیم. هایبر بنده از یکی از شاهزادگان سعودی به نام طلال یکی از بزرگترین آنهاست که بیشتر به درد اهالی مدینه می خورد. سری به فروشگاه حرم بلازا زدیم. راننده ای که ما را می برد از روز عاشورا پرسید و گفت: آیا زن و مرد در این قبیل مراسم مختلط هستند؟ روشن بود که این سؤال از کجا آب می خورد.

امسال آنچه ما شاهد هستیم این است که در این ایام، هشتاد درصد زائری که اینجا هستند ایرانی اند. به نظرم اگر ایرانی ها نبودند غالب این فروشگاهها در این وقت، مشتری نداشتند. طی این سالها، یادگیری فارسی توسط افراد مقیم از عرب و غیر عرب، به طرز شگفت انگیزی بالا رفته است.

یک پاکستانی بریلوی نه دیوبندی

امروز دوشنبه ۱۲ مرداد را تا نزدیکی ساعت یازده و ربع به کار تصحیح حج نامه سلیم مشغول بودم. این سفرنامه مطالب تازه دارد اما یک جنبه تازه آن همین است که یک سنی کرد ایرانی به حج رفته و می توان بر اساس آن برای شناخت حج گزاری کردها ایرانی و دیدگاههایشان استفاده کرد.

ساعت یازده و نیم ابتدا سراغ بقیع رفتیم. این ساعت در بقیع بسته است. همانجا زیارت نامه ای خوانده و زیارت وداع را خواندم. زیارت حضرت فاطمه زهرا را نیز خوانده سپس به مسجد الحرام آمدم. جایی نشسته مشغول نماز و زیارت شدم. در بین نماز یک پاکستانی کتاب دعای من را برداشت. بعد سر صحبت باز شد. پرسیدم: فارسی می دانی؟ گفت: آری می خوانم. بعد هم چند سطر خواند و گفت من فارسی را در پاکستان یاد گرفتم. زبان عربی بهترین زبان و بعدش زبان فارسی است. بعد گفت که این وهابی ها نه تنها حب اهل بیت ندارند که بغض اهل بیت را دارند. کسی که با اهل بیت دشمن باشد، کافر است. او گفت که ما در پاکستان دو نوع سنی داریم. دیوبندی و بریلوی. دیوبندی ها همین وهابی ها و طالبانی های حرامی هستند، اما بریلوی ها محب اهل بیت هستند. ما با شما سر صحابه اختلاف داریم اما این جار و جنجال ندارد. حب اهل بیت جزو دین است و این وهابی ها خادم یهود هستند. او گفت: من خودم به زیارت کربلا رفته ام. این وهابی ها از یزید دفاع می کنند و حسین را برخطا می دانند در حالی که حسن و حسین سید شایسته اهل الجنه هستند. بعد از نماز ظهر هم سر در گوش من گذاشت و گفت: من نماز فرادا می خوانم چون این امام فاسق و فاجر است. کسی که اهل بیت را دوست ندارد، کافر است. وی گفت که ۲۹ سال است که در اینجا مقیم است و دلش به رفتن به بقیع و حب اهل بیت خوش است.

ساعت حدود یک بود که به هتل برگشته آخرین ناهار را خدمت دوستان بودیم و اکنون که ساعت از دو و ربع گذشته مشغول نوشتن این مطالب هستم. خداوند عبادات و زیارات ما را به کرم خود قبول فرماید، ما را

عاقبت به خیر کند، و از شر شیطان و ظلم سلطان و جهل جاهلان و سرزنش دشمنان و افراط دینداران و نیش حسودان در امان بدارد.

مسجد شجره و انجام عمره

ساعت پنج روز دوشنبه ۱۲ عازم مسجد شجره شدیم. سنی‌ها مسجد شجره را به نام نمی‌شناسند و بیشتر با نام مسجد میقات یا ذوالحلیفه یا آبار علی می‌شناسند. یک ساعتی در مسجد شجره، در جایی، نسکافه‌ای میل شد و سپس داخل مسجد شده، مستحبات به عمل آمده، نماز مغرب را به جماعت خواندیم. بعد نماز عشاء را خوانده و محرم شدیم. بعد از نماز، یکی از علمای موجود در کاروان ما، از تندروری یکی از میهمانان دیگر در طرح پاره‌ای از مسائل سیاسی در جلسات دوستانه اما عمومی انتقاد کرد. به هر حال سوار ماشین شده قدری با تأخیر حرکت شد. در ماشین معمولاً پلو عدس با کشمش می‌دهند. آب میوه و موز هم هست. در راه جایی توقف یک ربعی دارد و دوباره حرکت می‌کند. ساعت دوازده و نیم رسیدیم. این تقریباً برنامه ثابت این چند سال است. قرار گذاشته همراه شماری از دوستان ساعت یک و نیم بود که به سمت مسجد الحرام حرکت کردیم. از ساعت دو اعمال را شروع کرده تا حوالی ساعت چهار تمام کردیم. بعثت ما در میانه طواف، خون دماغ کرده بود که کارهایش قدری به تأخیر افتاد. نماز صبح را در مسجد الحرام بودیم و بعد از آنان به آرامی با جمع و جور کردن افراد مفقود از همراهان راهی هتل شدیم. هتل ما رمادا است و ما در طبقه هیجدهم یعنی دو طبقه مانده به آخر هستیم. با شمارش طبقات اولیه هتل ما ۲۵ طبقه است.

بر اثر خستگی دیشب، تا ساعت یازده خواب بودم. بعد برخاسته به کار تصحیح حج نامه مشغول شده ساعت یک برای ناهار به هتل شهداء رفتیم که آقای شهرستانی و دوستان دیگر آنجا هستند.

وبای مکه در سال ۱۳۱۰ قمری و مرگ هزاران نفر

عصری ساعتی استراحت کرده و باز مشغول حج نامه سلیم شدم. به بخش منا و عرفات رسیدم. روزهای منی و با طبعاً به دنبال قربانی کردن هزاران شتر و گوسفند فراگیر شده و عده زیادی وفات می‌کنند که از آن جمله برخی از نزدیکان همین نویسنده یعنی سلیم خان است. یک عبارت او را می‌آوردم:

«ما شاء الله ناخوشی به طوری شدت کرده، کوه و صحرا و اطراف شهر و کوچه و بازار و میدان و مناخه و میان صفا و مروه، چه در میان بشری و شکداف، و چه در کوچه‌ها، میّت و مریض چون برگ خزان از عواصف و صرصر اجل، طوری زمین ریخته مانند روز محشر، و نمونه فزع اکبر، آثار آیه شریفه: وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ [زمر: ۶۸] به ظهور رسیده و مفاد آیه شریفه وَ زُلْزِلُوا



زُلْزَالًا شَدِيدًا [احزاب: ۱۱] ظاهر و هویدا گشته و به فحوای یَوْمَ یَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمُّهُ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ [عبس: ۳۴ - ۳۶] نه پدر را به پسر رحم، نه برادر را به برادر پروا مانده، هر یک و آنفسا و آنفسا در استخلاص خود می‌کوشیدند. شب و روز لاینقطع حَمَل، جنازه‌ها را از جمیع کوچه و برزن الی جَنَّتِ المَعْلَى، سه چهار صف تکبیر کنان و تلبیه گویان برده، دفن می‌کردند. حتی از کثرت میت و مریض که چند صف به دور بیت طواف می‌دادند، فرصت طواف کمتر و دشوار آمده، حاجی رستم بیک و حاجی ملا عبید برادر حاجی ملا صادق و حاجی میرزا صالح، حاجی میرزا ابوالمحمد سقزی نیز با سه نفر دیگر از حجاج ساوجبلاغ و اشنو و سقز مرحوم شده، خلاصه به قراری که می‌گفتند دویست و پنجاه هزار نفر دعوت حق را اجابت کرده، به رحمت ایزدی پیوستند». همین سلیم خان در جایی هم می‌نویسد که حجاج اشنویه که ۳۶ نفر بودند، هیجده نفر زنده برگشتند.

با این عبارت می‌توان اوضاع آن زمان را با اکنون که آنفولانزای خوکی آمده قدری مقایسه کرد و دریافت که بشر جدید با توانایی علمی خود چه پیشرفتهایی داشته است. برای نماز مغرب و عشا به حرم مشرف شدیم که نسبتاً شلوغ است. بعد از آن به هتل برگشته و باز ساعتی به کار تصحیح پرداختم. ساعت نه و نیم بود که برای شام به هتل شهدا رفتیم.

راستش هر کس از هر گروهی، این روزها نسبت به اوضاع ایران حساسیت دارد. امروز عصری که مصاحبه در نجف آبادی پخش شد که دستگیرشدگان حوادث اخیر سه هزار نفر بوده، بار دیگر همه را نگران کرد. امشب سر شام خواسته شد که در حرم خداوند برای اوضاع ایران دعا کنند. در ضمن دعاها خواسته شد که بگویند شادمانی را به مردم ایران باز گرداند. واقعیت این است که همه نوعی غم را در وجودشان حس می‌کنند. آن شادی و اعتماد و اطمینانی که پیش از انتخا

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1143>

## شاهدی بر تشیع ملاحسین کاشفی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۸۸ / ۰۸ / ۰۵

خلاصه: یادداشتی از اواخر قرن دهم

سالهاست که در باره مذهب ملاحسین کاشفی بحث است. همین که سبزواری است و روضه الشهداء را نوشته در این باب مهم است اما به هر حال، حضور او در هرات و دربار سلطان حسین بایقرا و بودن با امیر علیشیر و جامی و نگارش برخی از آثار که رنگی از تشیع ندارد در این باب تردیدهایی را دامن زده است.

اخیرا در بخشی از کتاب جواهر الاخبار بوداق منشی قزوینی که در سال ۹۸۴ تألیف شده است، اشارتی در این باره وجود دارد. بخش تاریخ ترکمانان و صفوی این کتاب چاپ شده اما بخشی که مربوط به احوال خطاطان و نقاشان است منتشر نشده است. بخش مزبور به کوشش کفایت کوشا در شماره ۱۵ نامه بهارستان که این روزها از سوی کتابخانه مجلس در دست انتشار است، منتشر خواهد شد.

در آنجا ذیل شرح حال حافظ بابان جان نوشته است:

خط را نیکو می نوشت و در عود نواختن او را قرینه خواجه عبدالقادر قدیم می دانستند. زرنشانی هم می کرد. در خدمت بهرام میرزا قرب و منزلت تمام یافت. برادر حافظ قاسم خواننده است. پدر اینها حافظ عبدالعلی در زمان سلطان حسین میرزا بود... در وقتی که میانه میرزا یعقوب و میرزا سلطان حسین خصوصیت شد حافظ عبدالعلی را طلب کرد. حافظ با این فرزندان آمدند و از قصبه تربت خراسان آمد، در عراق توطن کردند و ماندند. برادر حافظ بابا جان که حافظ قاسم نام داشت در دوازده سالگی در پای وعظ مولانا حسین شیعه کاشفی مصنف اخلاق محسنی و انوار سهیلی خوانندگی کرد. چنان چه تعریف او را به شاه ماضی رسانیدند. از خراسان آورد و تا در حیات بود خدمت شاه ماضی علیه الرحمه و نواب اعلی می کرد.

نامه بهارستان شماره ۱۵، ص ۱۱۳

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1157>

## میراث حوزه نجف و آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۹ / ۱۳۸۸

خلاصه: مقالی است کوتاه که به عنوان سخنرانی در کنگره بزرگداشت آیت الله اصفهانی در اصفهان ارائه شد آنچه از حوزه نجف به دست آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی رسید، و آنچه با رهبری وی پدید آمد و به نسل بعد منتقل شد، نیازمند یادآوری چند نکته است:

۱ - عصر بعد از مشروطه در نجف، عصری بحرانی بود. اختلافات ناشی از مشروطه، حوزه نجف را با مشکل اختلاف مذهبی و سیاسی روبرو کرده و دو گروه همدیگر را متهم به انواع و اقسام اتهامات فکری و زندقه و سیاسی و وابستگی به بیگانه می کردند. این ماجراها تا انحلال دولت عثمانی داشت و این زمان، که پای سلطه انگلیسی ها به میان آمد، به تدریج در نجف و کربلا و به طور کلی شیعیان، نوعی اتحاد پدید آمد. ماجرا ادامه یافت و به تشکیل دولت عراق مستقل انجامید، دولتی که به دلیل تسلط سنیان بر ارکان آن در زمان عثمانی، همچنان در اختیار آنان باقی ماند. حضور انگلیسی ها، همچنان یک مشکل اساسی بود. در جریان انقلاب عراق در سال ۱۹۲۰ شیعیان، جبهه متحدی را علیه تجاوز انگلیسی ها داشتند، در حالی که سنیان همراهی می کردند. نتیجه آن شد که شیعیان که شکست خوردند و به طور کل از اوضاع سیاسی به دور افتادند. بعدها در انتخابات سال ۱۹۲۲ علمای شیعه اعتراض کردند که مجبور به بیرون رفتن از عراق شدند. و پس از بازگشت نیز کاری از آنان ساخته نبود. هرچه بود، بر اثر این رویدادها ماجراهای مشروطه تا حدودی فراموش شد. در ادامه روی آوردن بی دینی به ایران، علمای نجف را به این سمت و سو سوق داد که اندکی به فکر اصل دین باشند و این اختلافات را کنار بگذارند. به واقع، زمانی که در ایران اندیشه های ضد مذهبی و دینی ترویج می شد و همه علما نگران اصل مذهب شده، دیگر توجهی به گذشته نکردند، گرچه رسوبات آن باقی بود.

۲ - تشکیل یک دولت لائیک در ایران مشکلات سیاسی زیادی را برای نجف فراهم کرد. دوره آیت الله اصفهانی به لحاظ سیاسی و پشتیبانی ایران، دو دوره است.

الف: دوره اول که تقریباً ادامه سیاست های گذشته است و دولت ایران، حامی مراجع شیعه در عتبات بود و روی آن به عنوان یک حامی جدی تکیه داشت. مواضع نخستین علمای شیعه از دولت ایران، در جریان

بحرانی که در عراق بر انتخابات سال ۱۹۲۲ پیش آمد بر همین اساس بود. زمانی که در اسفند سال ۱۳۰۳ وزارت خارجه ایران از منافع ایران در مقابل شناسایی دولت عراق به عنوان یک دولت رسمی سخن می گوید ضمن هیجده مسأله که مطرح می شود از جمله در بند ۱۲ می گوید: نظر به این که عتبات عالیات محل توقف رؤسای روحانی و مراجع تقلید شیعه می باشد علمای اعلام همیشه مورد احترام حکومت عراق عرب خواهند بود. و در بند ۱۳ مجدداً از دولت عراق خواسته شده است که در باره موقوفات و نذورات مربوط به بقاع شریفه عراق، «دولت عراق عرب کمال اهتمام را مرعی داشته و بدون فتوای اجتماع مراجع شیعه اقدامی را جایز نخواهد دانست.» (بنگرید: چالشها و تعاملات ایران و عراق در نیمه نخست قرن بیستم، ص ۴۳۳) در این زمان، وقتی حاج آقا نورالله در سال ۱۳۰۶ به عنوان اعتراض به حکومت پهلوی به قم مهاجرت کرد، حمایت چندانی از سوی نجف صورت نگرفت، زیرا علمای عراق در مواجهه با دولت عراق، انتظار حمایت از دولت ایران را داشتند نه قرار گرفتن برابر آن را. این موضع گیری البته موافق با روحیه علمای نجف نیز بود که برخوردهای نرم و معتدل را به برخوردهای تند، ترجیح می دادند. چنان که با روحیه آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی نیز سازگار بود. شاهد آن که ایشان در نامه ای که در آغاز اعتراض و قیام حاج آقا نورالله به ایشان نوشت، با اشاره به خطیر بودن اوضاع و امکان از دست رفتن نفوذ روحانیت در ایجاد یک برخورد سخت، روی یک سیاست معتدل و برخورد آرام تکیه کرده است. این نامه یک سند بسیار بسیار با ارزش از مواضع روحانیت در دوره ای است که هنوز برخوردهای رضاشاه با روحانیت و دینداری تند نشده بود. تاریخ این نامه که در پاسخ آیت الله حاج آقا نورالله نجفی است، ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۴۶ ق است:

... اما مسأله اولی البته اهتمام در جلوگیری از مفساد دینیه، اولاً، وظیفه هر مسلمی است، و لاسیما علما و روحانیین، لکن هرچه تأمل شده و می شود طریق اصلاحی بعد از مدد غیبی به نظر نمی آید الا همراه کردن مقام سلطنت و آن هم موقوف است به این که سوء تفاهمی واقع نشود که مؤکد بعضی خیالات و شاهد صدق و دلیل و برهان لامذهبان شود که بعضی مطالب را جلوه داده اند که نفوذ روحانیین و تقید به بعضی تعبدیات، مانع از نفوذ سلطنت و آبادی مملکت است. باید به وسائل صحیحه فرمایند قضیه بر عکس است. این گونه اشخاص فی الحقیقه کارکن اجانبند که به این دسائس مسکل آنها را می خواهند رواج دهند و تصفیه طریق برای آنها می کنند، چون برای آنها دو سد بزرگ است در بلاد ایران: یکی نفوذ روحانیین و مسموع الکلمه بودن ایشان و یکی تقید عامه ناس به فوائد مذهبییه و تعلیمات اسلامییه. اگر این مطلب از بین رفت یا تضعیف شد رواج شدن بعضی مسالک در بلاد سهل است با قرب جواد و بالجمله طریق منحصر به همین است به حسب ظاهری مقام سلطنت همراه شود که این عناصر فاسد که در همه جا و هر اداره داخل شده و زمامداری غالب امور به ید آنهاست دور و به جای آنها اشخاص صالحه قرار داده شود. کم کم امور رو به اصلاح خواهد

گذاشت، خصوصا اگر جدا معتقد شد که علما فی الواقع معاضد و مساعد او و دیانت پشتیبان سلطنت اوست و جلب و جذب قلوب عامه که اهم مطالب است بشود که شفاهای بعضی مطالب را بفهماند. اگر حضرت عالی و سایر آقایان به این طریق داخل شوند مضمون آن است مفید باشد و به غیر این طریق به حسب ظاهر آهن سرد کوبیدن است مگر ید غیبی بعضی تزییقات را ایجاد و بعضی موانع را رفع نماید. و اما مسأله نظار آن هم از متفرعات مساعدت مقام سلطنت است و البته این عوامل فاسده نخواهند گذاشت و اگر از بعضی آنها لفظا مساعدت شود هزار گربه رقصانها خواهند کرد که مقدمات عقیم شود. (متن اعلامیه روی دیوار خانه مشروطه در اصفهان موجود است).

به هر روی در این دوره، روابط در همین حد ادامه یافت.

ب: دوم دوره‌ای که دولت ایران به طور جدی، به سمت لائیک شدن پیش رفته و از تسلط علما بر امور جلوگیری کرده و رودرروی علمای نجف قرار می‌گیرد. در واقع، بعد از ختم ماجرای قیام حاج آقا نورالله، و سماجت رژیم در ایجاد اصلاحات به خصوص در زمینه کلاه و لباس، اوضاع تغییر کرد.

این رویه از سال ۱۳۰۷ آغاز شد که سختگیری‌هایی بر ضد لباس روحانی در ایران آغاز شد. نشریات شروع به نوشتن مقالاتی بر ضد علما کرده و طنزهایی بر ضد علما در نشریات منتشر کرده علمای دینی را عامل عقب ماندگی ایران و ضد تجدد معرفی می‌کردند. تبعید شماری از علمای تبریز که به این رفتار معترض بودند به عتبات، موجی از مخالفت را در نجف برانگیخت. درسه‌های نجف به عنوان اعتراض تعطیل شد و در ملاقاتهایی که با کنسولگری ایران صورت گرفت، رسماً به این رفتارها اعتراض شده و در ملاقاتی که جمعیت معترضین با آیت الله نائینی داشتند موارد زیر به عنوان خواسته‌های رسمی به دولت ایران منعکس شد:

الف: عودت اهل علم تبریز (مرحوم انگجی و میرزا صادق آقا مجتهد تبریزی)، ب: جلوگیری از منهیات شرعی که علما اجرا می‌شد، ج: کسی مجبور به تبدیل لباس و کلاه نشود، د: تنبیه مدیران جراید و موقوف داشتن هجویاتی که در جراید در توهین به علمای درجه اول می‌شود.

بدین ترتیب این نخستین فاصله‌ای بود که میان علما و دولت ایران افتاد و همچنان ادامه یافت تا به سقوط پهلوی منجر شد. اما هرچه بود حوزه نجف را از این که دولت ایران به پشتیبانی خود از خود نا امید کرد و به عکس دولت ایران نیز در مسائل منطقه‌ای و به خصوص مسائل عراق، یک پشتیبان را از دست داد. مهم تر آن که یک کینه دایمی بین روحانیت و سلطنت پهلوی ایجاد کرد که آثار آن بعدها ظاهر شد.

۳- در این دوره، خروج ارز از ایران ممنوع شد به طوری که دولت سیاست های مالی سختی را اعمال می کرد و نه تنها پول از ایران خارج نمی شود بلکه به ندرت زائری هم از ایران عازم عراق می گردد. زمانی در اواخر دوره رضاشاه که همسر احمد کسروی به زیارت عتبات می رفت، وی مجبور شد از طریق غیر قانونی پولی برای وی حواله کند. این مطلبی است که حاج سراج انصاری که قرار بود میزبان وی باشد، بعدها، یادآور شد. در واقع بخشی از مشکلات ناشی از قطع ارتباط با ایران، مسائل مالی بود که وقتی ارتباطها قطع شد پشتیبانی مالی از مرحوم سید در ایران کاهش یافت. ویس قنصول ایران در نجف در گزارشی که در خرداد ۱۳۰۸ به ایران فرستاده، و از وی درخواست کرده به فقرای ایرانی که در عراق مانده اند کمک کنند، ضمن گزارش ملاقات خود با آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی می گوید: با حجت الاسلام آقای آقا سید ابوالحسن اصفهانی ملاقات و کیفیت را به عرض رسانیدم. موجب تعجب ایشان گردیده فرمودند: اولاً وجوهاتی که برای من می آید از افغانستان و زنگبار و افریقاست از ایران وجوه نمی آید و در ایرانیان، دولت رمقی نگذاشته - با آن عوارض و مالیات های سنگین - که بتوانند وجوه بدهند. دولت فقط چیزی را که اهمیت داده تبدیل لباس و کلاه است که جگر همه را خون کرده. من نمی دانم این چه اصلاحی است به مملکت می نمایند.... امروز نگاه داری طلاب از همه مقدم تر است و از ایران هم به من وجهی نمی رسد که به فقرای آنها بدهم.... علاوه بر از انقلاب افغانستان هم مدتی است که وجوه قطع شده که نمی فرستند و مبلغی هم مقروش شده ام. در ملاقات بعدی ویس قنصول با آیت الله نائینی وی هم گفت: از ایران برای ما وجوه نمی رسد. وجوهاتی که به من می رسد از عراق و از سایر ولایات است... اگر امروزه ما بتوانیم طلاب را در نجف اداره نمایم خیلی است». (مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، ص ۱۶۰ - ۱۶۱)

چنان که در نامه ای از سید ابوالحسن نقل شده، پولی از آذربایجان که یکی از منابع درآمد آیت الله سید ابوالحسن بود به وی نمی رسید. «از تبریز که بالمره برای حقیر قطع وجوهات شده با این که همه می دانند ابتلا و گرفتاری مرا که یک شعبه آن نانی است که موظفاً باید به تمام طلاب از فارس و ترک و هندی و سایر طوایف بدهم که لا اقل هر ماهی دو سه هزار تومان می شود، غیر از ابتلائات دیگر که تمام اهل احتیاج اعتاب مقدسه حتی کاظمین و سامره و کربلای معلی، متوقع از اینجانب می باشند و یک نفر مسلمانی در صفحه آذربایجان یافت نمی شود که بگوید این مرکز دیانتی که نجف اشر است و امت جامعه اسلامی از کجا حفظ شود و آیا تکلیفی در این باب بر ما متوجه است یا خیر؟ آیا بدیهی نیست که اگر خدای نخواسته این امت جامعه علمیه منحل شود چه لطمه و صدمه بر عالم اسلامیت و دیانت وارد می آید؟ و آیا نه بدیهی است که حافظ آن مساعدت مالی است». (مجموعه نامه ها و مکاتبات آیت الله اصفهانی، (به کوشش محمد جواد نور محمدی)، ص ۱۴۹ - ۱۵۰).

در تمام این دوره، همت آیت الله اصفهانی روی حمایت از بقایای جریان روحانی در ایران و حمایت از آن با شرایط سهل گیرانه متمرکز بود. وی بدون آن که چندان مته به خشخاش بگذارد، از هر تلاشی که در ایران برای حفظ دینداری می شد حمایت می کرد. به علاوه آیت الله اصفهانی، بر اساس یک سنت که در حوزه نجف استقرار داشت، چندان به پر و پای مخالفان و لائیک ها نیپیچیده و اهل تفکیر و تردید نبود. وی حتی در نجف، حاضر به تکفیر معروف الرصافی نشد و این به رغم آن بود که از وی مطالب نامطلوبی انتشار یافته بود. استقرار مرجعیت کامل در آیت الله اصفهانی نیز به نوبه خود، نوعی اتحاد میان عالم تشیع فراهم کرده و این نیز سد محکمی در مقابل کسانی بود که تلاش می کردند به اسم تجدد و پیشرفت و آبادانی مملکت، لطمه ای به باورهای مذهبی مردم وارد کنند. آیت الله اصفهانی، منهای دوره ای که به دلیل برخوردهای مربوط به انتخابات عراق در سال ۱۹۲۲ درگیر مسائل سیاسی جاری در عراق شد، بعدها برخوردهای آرام تری داشت و تقریباً در دوره پادشاهی فیصل، دشواری سیاسی چندانی در عراق نداشت، بلکه محترم هم بود. در واقع، اگر ایران به دلیل رفتار رضاشاه از ایشان رویگردان شد، اما به عکس، ایشان در عراق زمینه آزادتری داشت و شیعیان بلاد دیگر نیز با تقلید وی و ارسال وجوهات، حوزه نجف را در این دوره بحرانی، مورد حمایت قرار دادند.

آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی دست پرورده آخوند خراسانی

پیش از این در یکی دو یادداشت بر این نکته تأکید کردم که درک رابطه استادی و شاگردی میان افراد، به عنوان یک اصل، کمک شایسته ای برای فهم بهتر مسائل فکری و درک رویدادهای جاری اندیشه ای در جامعه ما به ما می کند. در اینجا می خواهم اندکی از رابطه میان آخوند خراسانی و آقا سید ابوالحسن اصفهانی (۱۳۲۵ش) بنویسم. طبعاً باید اندکی به عقب برگردیم.

یکی از آثار داستان مشروطه خواهی، ایجاد اختلاف و انشعاب گسترده اما موقت در حوزه کهن نجف بود، آن هم میان دو کاظم. یکی محمد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹ق) و دیگری سید محمد کاظم یزدی. نخستین آن دو، جانبدار مشروطه بود و تا زمانی که به خاطر مسائل پس از مشروطه دوم در برخی از جنبه های آن تردید نکرد، یکپارچه از آن حمایت می کرد، اما دومی محتاط بود؛ ضمن آن که موضعگیری صریح نمی کرد، اما حسّ عمومی چنین بود که میانه ای با مشروطه ندارد.

رهبری این دو کاظم، سبب پدید آمدن دو گرایش به عنوان مستبد و مشروطه خواه در نجف شد. آثار این اختلاف برای حوزه نجف بسیار سنگین بود و تا سالها ادامه داشت. این در حالی بود که هر دوی آن بزرگواران

از بزرگترین مجتهدان عصر اخیر شیعه بوده و علاوه بر آثار علمی، و برجسته تر از همه «کفایه» و «عروه الوثقی» که اهل فهم بر اهمیت آن دو کتاب واقف هستند، هر کدام صدها شاگرد تربیت کردند.

ماجرای سیاسی شدن حوزه نجف، بلکه به عبارتی حوزه سامرا، از تحریم تنباکو شروع شده بود. عقیده بر آن است که در آن ماجرا، مکتب خاصی به نام مکتب سامرا شکل گرفت و آثارش بعدها در تربیت شماری از روحانیون سیاسی ظاهر شد. برای مثال در شیراز آقا عبدالحسین لاری متعلق به مکتب سامرا دانسته شده است. چنان که شیخ فضل الله نوری (م ۱۳۲۷ق) نیز متعلق به همین مکتب است. میرزای نائینی (م ۱۳۵۵ق) هم از تربیت شدگان مکتب سامرا بود. نائینی به جز این که خیلی مشروطه خواه بود و رساله «تنبیه الامه» را نوشت، در پشت صحنه موضعگیری مراجع ثلاث نجف در حمایت آن هم از قیام تبریز و مشروطه، نقش مهمی داشت. ظن قوی بر آن است که وی بیانیه های علمای ثلاث مشروطه خواه «خراسانی، مازندرانی و میرزا حسین» را می نوشت، هرچند در نجف کسان دیگری هم بودند که چنین قدرتی داشتند.

به هر روی میراث مکتب سامرا به نجف رسید و در مشروطه ظاهر شد، اما به دلیل اختلاف نظرهایی که در باره ماهیت و لوازم مشروطه پیش آمد، و در قالب اصطلاح سازی های جدید که ناشی از گفتمان حاکم بر مشروطه بود، گروهی به عنوان مشروطه خواه و گروهی به عنوان مستبد معروف شدند. این ماجرا تا به نهایت رفت. به این معنا که آخوند خراسانی و عده ای دیگر جانبداری کردند و سید محمد کاظم، جانب احتیاط را گرفت. اکثریت در قالب یک موج آن هم در پیروی از استاد با گروه مشروطه خواه بود. اقلیت نیز با سید کاظم یزدی بود که به مرور و با شکست جریان مشروطه خواهی و فرونشستن موج، و به خصوص بعد از فوت آخوند، و بعد هم قیام عراق علیه انگلیسی ها، دوباره برآمد و مرجعیتش گل کرد و تا حدودی اعاده حیثیت شد. هرچند در اذهان برخی از مورخان مشروطه خواه، آن سابقه ماند و جسارت ها به وی ادامه یافت.

در این دسته بندی ها، گروهی از علما و فضلاهی برجسته نجف، به دلیل آن که قریب دو دهه در درس مرحوم آخوند شرکت کرده بودند، و نیز علائق خاص خودشان، در کنار آخوند قرار گرفتند. از نظر آخوند که مشروطه دوم را حاصل زحماتش می دید، اوضاع وضعیت مطلوبی نداشت. در این باره اسناد به اندازه کافی هست. آنچه دوباره نجف را به حرکت آورد اولتیماتوم روسها در اواخر سال ۱۳۲۹ بود که بار دیگر این جناح را در نجف متحد کرد. همه بسیج شدند تا به سوی ایران حرکت کنند! اما مرگ ناگهانی آخوند همه رشته ها را پنبه کرد.

جعفر خلیلی (برادر عباس خلیلی) در هکذا عرفتهم (۱/۱۰۰) نوشته است که بعد از درگذشت آخوند، آل آخوند با تمام وجود از آقا سید ابوالحسن اصفهانی حمایت می کردند که از شاگردان معروف و برجسته مرحوم



آخوند در طول هفده سال بود. آن زمان آقا سید ابوالحسن یک امام جماعت و استادی مانند بسیاری دیگر در حوزه نجف بود. به نوشته وی، آقا سید ابوالحسن حتی کمکی را که آقا سید محمد کاظم یزدی برایش فرستاد قبول نکرد، شاید از آن روی که تصور نشود از کسی که با استادش درگیر بوده، پولی دریافت کرده است. اعتماد مرحوم آخوند به آقا سید ابوالحسن آن اندازه بود که وی را کاندیدای نمایندگی مراجع در مجلس شورای ملی کرده بود تا ناظر بر مصوبات باشد و اصل طراز اول را اجرا کند.

سید ابوالحسن هفده سال در درس مرحوم آخوند شرکت کرده بود و همه دانش فقهی و اصولی خود را مدیون او بود. بنابراین طبیعی بود که در حزب وی قرار داشته باشد.

آقا سید ابوالحسن تا سالها پس از آن به بیت آخوند رفت و آمد داشت و گاه ساعاتی در بیت مرحوم ایشان می‌نشست. حتی روز تشییع جنازه فرزندش سید حسن، بعد از اقامه نماز بر او باز به خانه آخوند رفت و بدون آن که لحظه ای گریه و اظهار ناراحتی کند ساعتی نشست و سپس به خانه آمد. (هكذا عرفتهم: ۱ / ۱۱۱).

سید ابوالحسن اصفهانی که سالها بعد مرجع تقلید عام شد، و حتی مرجعیتش از مرحوم آخوند هم فراگیرتر بود، در کنار افرادی چون میرزای نائینی و میرزا مهدی فرزند آخوند و شماری دیگر قرار داشت و در وقایع مربوط به مقابله با تهدید روسیه، در هیئت منتخبه علما در کاظمیه قرار داشت. سید محمدتقی شیرازی هم که در سامرا بود در حمایت از این جمع به کاظمیه آمد.

پس از درگذشت آخوند در آخرین روزهای سال ۱۳۲۹، به تدریج مرجعیت عام در اختیار سید محمد کاظم یزدی و بعد از وی در اختیار محمدتقی شیرازی بود. پدید آمدن مسائل جدید به خصوص در ارتباط با انگلیس و اشغال عراق، تا اندازه ای ماجرای مشروطه را به فراموشی سپرد. تاریخ هم نشان داد که برخلاف اتهامی که به سید محمد کاظم یزدی می‌زدند، وقتی پای منافع اسلام و شیعه در میان باشد (در جریان اشغال عراق توسط انگلیسی‌ها در آغاز جنگ جهانی در سال ۱۳۳۲/۱۹۱۴) او مرد میدان است. در این باره اسناد به اندازه کافی هست و کتاب پرحجم آقای کامل سلمان الجبوری - از مورخان برجسته معاصر عراق - در باره مرحوم آقا سید محمد کاظم یزدی شاهدهی بر این مدعاست. به هر روی پس از درگذشت مرحوم یزدی در ۲۸ رجب سال ۱۳۳۷ (۱۹۱۹)، آیت الله میرزای شیرازی کوچک رهبری انقلاب را در دست گرفت و با درگذشت وی شیخ الشریعه اصفهانی به صحنه آمد که البته چیزی به دست نیامد.

آنچه که در ارتباط با مرجعیت اهمیت داشت، این بود که میرزای شیرازی کوچک احتیاطات خود را به سید ابوالحسن ارجاع داد. گفته اند که میرزا خیلی اهل احتیاط بود، یعنی در مسائل زیادی احتیاط می‌کرد و همین

امر سبب شده بود که مقلدین وی در زحمت باشند. بنابر این وقتی احتیاطات را به آقا سید ابوالحسن ارجاع می داد معنایش آن بود که مراجعین به آقا سید فراوان خواهند بود. کم کم نماز جماعت سید هم شلوغ و شلوغ تر شد.

این زمان دو مرجع عمده از عجم ها در نجف بود: نخست میرزای نائینی و دیگری آقا سید ابوالحسن اصفهانی. از عربها نیز مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء شهرت داشت. گفته اند که مردم داری اصفهانی او را از نائینی و شیخ محمد حسین کاشف الغطاء پیش انداخت. به علاوه آقا سید ابوالحسن اهل «فخر» نبود. این فخر چراغی بود که جلوی علما می گرفتند و نشانه ای برای عظمت و بزرگی بود! آقا سید ابوالحسن اهل این مسائل نبود و همین تواضع او را بزرگتر می کرد.

نائینی و اصفهانی هر دو درگیر تحولات عراق شدند، اما نه آن اندازه که مشکل مهمی پدید آید. آنان با تحریم انتخابات عراق، مجبور به ترک عراق شدند، اما به زودی برگشتند. اوضاع در ایران هم عوض شد و با بسته شدن دروازه های ایران به روی نجف در دوره رضاشاه، محدودیت های بیشتری برای مرجعیت پیش آمد. در این وقت درس و آقایی آقا سید ابوالحسن گرفت و کم کم مرجعیت او فراگیر شد و بعد از درگذشت میرزا نائینی در سال ۱۳۵۵ (۱۳۱۵ش) مرجعیت آقا سید ابوالحسن عمومی شد.

این زمان داستانهای مشروطه فراموش شده بود، اما یک مشکل دیگر هم مطرح شد و آن موضعگیری نسبت به اظهارات مرحوم سید محسن امین در لبنان و شام، بحث قمه زنی و مسائلی بود که به عنوان عزاداری های نامشروع مطرح شد. نائینی از قمه زنی دفاع کرد، اما سید ابوالحسن در کنار اصلاح طلبان شام قرار گرفت. در این وقت بار دیگر جنگ در نجف آغاز شد. این بار، دعوی مشروطه و مستبد جای خود را به یزیدی و حسینی داد. آنها که مخالف قمه زنی بودند، یزیدی شدند.

این که چرا نائینی از قمه زنی دفاع کرد، با آنچه از وی در مشروطه خواهی می شناسیم، ناسازگار می نماید. اما شاید پاسخ آن در توبه اش از آن وقایع و نگارش تنبیه الامه باشد که روایتی بسیار نیرومند است و تردید در آن سودی ندارد. به هر حال، برداشت او از ادله، او را به این فتوا رسانده بود.

اما آقا سید ابوالحسن رویه خود را که از اول هم با احتیاط آغاز کرده بود، حفظ کرد و در اینجا خود واقعی اش را نشان داد. او با شجاعت از مرحوم سید محسن امین جانبداری کرد و به مخالفت ها واقعی نگذاشت. اما در عین حال با احتیاط پیش رفت.

آیا ممکن است بگوییم سابقه او در جریان مشروطه، ایستادگی محتاطانه اش در کنار آخوند و طبعاً ارتباطش با افکار و اندیشه های جدید سبب شد تا در این نقطه نیز چنین موضعی اتخاذ کند؟

باید تأکید کنم که سید ابوالحسن در همین ماجرا نیز جانب احتیاط را رها نکرد و به گونه ای پاسخ پرسشهای مربوط به کیفیت عزاداری را می داد که در عین آن که همراهی با موضع اصلاح طلبان داشت، اما چندان بوی مخالفت با دیگران هم از آن در نمی آمد.

این ماجرا یک دهه وقت نجف را گرفت و اخیراً خانمی با نام سابرینا کتابی در این باره به زبان فرانسه نوشته که به عربی هم ترجمه شده و بخش مهمی از آن در باره همین داستان است.

در این زمینه دهها کتاب و رساله در نجف نوشته شد که یکی از معروف ترین آنها التزیه سید محسن امین و کتاب نصرت المظلوم از حسن مظفر (یا در واقع شیخ عبدالحسین حلی) بود. الانوار الحسینیة و الشعائر الاسلامیه از دیگر آثاری بود که در این زمینه نوشته شد. التزیه همان است که جلال آل احمد تحت عنوان عزاداری های نامشروع در سال ۱۳۲۲ ترجمه و چاپ کرد. سال ۷۱ آقای یاحسینی تجدید چاپ کرد و اخیراً آقای خسروشاهی با مقاله دیگر جلال با عنوان اسرائیل فرزند نامشروع امپریالیسم توسط روزنامه اطلاعات چاپ کرده است.

در باره پرسش بالا و این که آیا این موضعگیری آقا سید ابوالحسن ارتباطی با عصر همراهی او با مشروطه و مرحوم آخوند دارد یا نه، بدون شک پاسخ باید تا حدودی مثبت باشد. هرچه بود او جرأت کرد و خودزنی با قمه یا شمشیر را محرم و غیر شرعی دانست. این مطلبی است که جعفر الخلیلی در هکذا عرفتهم از رساله فارسی آقا سید ابوالحسن نقل کرده است (ج ۱ ص ۲۰۷). اهمیت این موضعگیری درست در شهر نجف که همه خطبا و مراجعی چون نائینی علیه سید محسن امین وارد میدان شده بودند، آشکار می شود. خلیلی همانجا گوشه ای از این جو سنگین نجف را بر ضد سید محسن بیان کرده است. او تأکید می کند که این اقدام آقا سید ابوالحسن او را از رسیدن به نقطه اوج مرجعیت در آن زمان دور کرد. آگاهی که مرجعیت عام و مطلق وی پس از درگذشت مرحوم نائینی در سال ۱۳۵۵ بود و طی ده سال بعد از آن بود که آقا سید ابوالحسن به مرجعیت مطلق دست یافت. خلیلی از کارهایی که سید صالح حلی علیه آقا سید ابوالحسن کرد، سخن گفته و این که در خطابه های غرای خود مرتب به او طعنه می زد (۱ / ۱۰۸). کارهای هجآمیز این سید صالح سبب شد که آقا سید ابوالحسن هم او را تفسیق کرد و گوش دادن به خطاب های او را تحریم نمود. شگفت آن که سخن سید ابوالحسن اثر کرد و سید صالح با آن زبان گرم و نرمی که داشت از سکه افتاد که افتاد.

به هر روی ادامه این داستان یعنی نگاه عقلی‌تر آقا سید ابوالحسن در ابعاد دیگری از زندگی ایشان نیز دیده می‌شود. او نخستین مرجعی است که اجازه داد از سهم امام برای چاپ مجله استفاده شود. این مربوط به مجله الاسلام از محسن فقیه شیرازی بود.

این اقدام می‌تواند نوعی پیشگامی را در افکار سید ابوالحسن نشان دهد. آن موقع نشریاتی مانند الفجر الصادق و الهاتف و غیره در نجف و بغداد چاپ می‌شد و سید نیز آنها را مطالعه می‌کرد. بنابراین از اهمیت آنها واقف بود.

ارتباط سید ابوالحسن با مرحوم سید ابوالحسن علوی طالقانی پدر آیت الله طالقانی که روحانی روشنفکری در تهران بود، و مطالبی که گهگاه از زبان آیت الله طالقانی در این باره گفته شده، حکایت از راه آمدن مرحوم سید ابوالحسن با جناح‌های مختلف فکری دارد.

به نظر می‌رسد این خطی است که می‌توان آن را دنبال کرد و بر اساس آنچه در آغاز گفتیم، باید ریشه برخی از این مواضع را در میان شاگردان، ناشی از مواضع استادان دانست.

خلیلی از بحث تکفیر معروف رصافی در بغداد توسط علمای سنی یاد کرده و این که آنان به نجف هم آمدند تا فتوای تکفیر او را از آقا سید ابوالحسن بگیرند. اما سید وقتی مقاله رصافی را در باب وحدت وجود خواند گفت با این حرفها کسی تکفیر نمی‌شود. خیلی‌های دیگر هم چنین عقیده‌ای داشته‌اند و تکفیر نشده‌اند. (هكذا عرفتهم: ۱ / ۱۰۶). این رصافی روشنفکر بسیار جری بود که از بغداد به استانبول رفت و متجدد شد. کتاب المسألة العراقية و شخصیه المحمدیه او از کتابهایی است که با همین دیدگاه‌ها نوشته شده است. این شخص نسبت به ایرانی‌ها و به طور کلی شیعیان موضع کینه‌توزانه‌ای دارد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1168>

## تاریخچه عمارت حرم حسینی علیه السلام

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۲ / ۱۰ / ۱۳۸۸

خلاصه: مهم ترین جسارت نسبت به مزار امام حسین در تاریخ مربوط به متوکل عباسی است که از سال ۲۳۲ تا ۲۴۷ تحت تأثیر اهل حدیث متعصب بغداد بر امور سیطره داشت.

تعیین محل قبر امام حسین (ع)

پس از شهادت امام حسین علیه السلام و آنگاه که دشمنان، میدان جنگ را با بدن‌های برهنه شهیدان ترک کردند، طایفه بنی اسد که از محبان اهل بیت (ع) بودند، و مسکن آنان غاضریه بود، در میدان حاضر شده و شهدا را دفن کردند. اعتنای آنان به امام حسین، فرزندش علی اکبر و برادرش عباس، سبب توجه خاص آنان به محل دفن آن بزرگواران بود.

جابر بن عبدالله بن حرام انصاری روز اربعین شهادت امام حسین (ع) وارد کربلا شد و بر سر مزار امام رفت. این نشان از آن دارد که قبر کاملاً مشخص و معین بوده است.

چهار سال بعد از آن، در سال ۶۵ تواین به فرماندهی سلیمان بن سرد خزاعی پیش از رفتن به سوی شام از کوفه عازم کربلا شده و بر سر قبر آن حضرت چنان که مردمان در اطراف حجر الاسود گرد می آیند جمع شده سوگواری کردند « ازدحموا علی قبره اکثر من ازدحام الناس علی الحجر الأسود».

این هم نشانی از آن است که چهار سال پس از واقعه عاشورا، قبر امام حسین تشخیص داشته و کوفیان شیعه به زیارت آن می شتافته اند.

به روایت خوارزمی، مختار بن ابی عبید، اندکی پیش از قیامش در کوفه، علی القاعده در سال ۶۶، زمانی که از مکه به کوفه میآمد ابتدا به قادسیه آمده، از آنجا به کربلا بر سر قبر امام رفته و آن حضرت را زیارت کرد. وی خطاب به حضرت گفت: لباسم را از تنم درنخواهم آورد مگر آن که انتقام شما را بگیرم، آنگاه با قبر تودیع کرد.

در نقل دیگری آمده است که مصعب بن زبیر هم در وقت رفتن به جنگ عبدالملک بن مروان در سال ۷۲ بر سر مزار امام حسین (ع) آمد. در این نقل آمده است «فلما بلغ الحیر دخل فوقف علی بر ابي عبدالله علیه السلام». از این عبارت چنین برداشت شده است که دست کم ساییانی روی مزار آن حضرت بوده است. این «حیر» می تواند نخستین استعمال کلمه «حائر» برای مزار امام باشد.

روایات فراوانی داریم که شیعیان از زمان امام سجاد علیه السلام به زیارت امام حسین می رفتند. خود امام سجاد (ع) نیز گاه گاه از محلی که در بادیه برای زندگی انتخاب کرده بود، راهی عراق شده و به زیارت قبر پدرش می شتافت.

دهها روایت از امام باقر و امام صادق علیهما السلام وجود دارد که از شیعیان می خواهد تا به زیارت قبر امام حسین بروند. این که در دوره امویان در آنجا بنایی هرچند مختصر بوده است یا نه، هرچند به لحاظ سیاسی پذیرفتن آن دشوار است، اما اشاراتی در برخی از نقلها هست. برای مثال از حسین بن ابی حمزه نقل شده است که گفت: در اواخر دوره اموی اراده زیارت قبر حسین را کردم ... حتی اذا كنت علی باب الحائر....

در برخی از این نقلها از امام صادق (ع) وجود حائر و باب و سقیفه یاد شده است. حتی در روایاتی از امام صادق (ع) از «باب الذی یلی المشرق» «الباب الذی عند رجل علی بن الحسین» و همین طور «خارج القبه» یاد شده است. همه اینها حکایت از آن دارد که پیش از سال ۱۴۸ که سال رحلت امام صادق علیه السلام است، بر مزار حسین علیه السلام، بنایی هرچند مختصر بوده است.

جسارت به قبر امام حسین (ع) می تواند از دوران سختگیری هارون الرشید (خلافت از ۱۷۰ - ۱۹۳) نسبت به علویان آغاز شده باشد. اشاراتی در این باره در برخی از منابع آمده است. گفته شده است در نزدیکی قبر آن حضرت، درخت سدري بوده است که آن را کردند. تحلیل شیعیان این بود که هدف از این کار «تغییر مصرع الحسین» بوده تا مردم بر محل آن واقف نباشند «حتى لا یقف الناس علی قبره»

هشام بن محمد کلبی هم خبری از آب انداختن بر قبر حسین علیه السلام نقل کرده است. در این خبر هم از یک نفر از بنی اسد - طایفه ای که اکثر آنان شیعه بودند - یاد شده است که دوباره آمد و محل قبر را معلوم ساخت. از آنجایی که هشام کلبی متوفای ۲۰۵ یا ۲۰۶ هجری است، این برخورد نباید مربوط به زمان متوکل عباسی (خلافت از ۲۳۲ - ۲۴۷) باشد؛

چرا که چنان که خواهد آمد واقعه هائله زمان متوکل مربوط به سالهای ۲۳۶ - ۲۴۷ است. در منابعی که خبر مزبور نقل شده، به نقل از همان فرد اسدی آمده است که هدف مخفی کردن قبر آن حضرت از چشم محبان بوده است:

أرادوا ليخفوا قبره عن صديقه فطيب تراب القبر دلّ على القبر

ابن کثیر با نقل این خبر این استنباط غلط را دارد که تا آن زمان محل قبر امام مشخص نبوده است! در حالی که درست به عکس، خبر مزبور نشان از آن دارد که توطئه ای از سوی دستگاه خلافت برای از میان بردن آثار قبر در کار بوده است.

در منبعی دیگر پس از نقل این خبر می نویسد که آب بستن به قبر حسین یک بار در عصر امویان و بار دیگر در عصر عباسیان بوده است.

هرچه رخ داده، و در زمان هر خلیفه، اما می توان یقین کرد که بار دیگر بنایی روی مزار امام حسین (ع) ساخته شده است که از چگونگی آن و یا بانی آن آگاهی نداریم. علی الاصول باید کار شیعیان سواد عراق باشد. این همان بنایی است که مردمان تا روزگار متوکل به زیارت آن می رفتند.

مهم ترین جسارت نسبت به مزار امام حسین در تاریخ مربوط به متوکل عباسی است که از سال ۲۳۲ تا ۲۴۷ تحت تأثیر اهل حدیث متعصب بغداد بر امور سیطره داشت. منابع وی را دشمن اهل بیت دانسته اند: «شدید البغض لعلی بن ابی طالب و لاهل بینه». ابوالفرج اصفهانی هم در وصف او نوشته است «کان المتوکل شدید الوطأة علی آل ابی طالب غلیظا علی جماعتهم مهتما بأمورهم شدید الغیظ و الحقد علیهم». بر این اساس بود که متوکل تصمیم گرفت تا مرقد امام حسین را که مهم ترین نماد تشیع بود، ویران کند. در همین منبع در علت این اقدام آمده است که متوکل مغنیه ای را طلب کرد. وقتی به او گفتند که وی به زیارت امام حسین رفته است متوکل خشمگین شده و دست به این اقدام زد. اگر این خبر صحت داشته باشد، صرفا باید یک بهانه باشد.

طبری این واقعه را ذیل رویدادهای سال ۲۳۶ گزارش کرده و نوشته است: «أمر المتوکل بهدم قبر الحسين بن علی و هدم ما حوله من المنازل و الدور».

متوکل ضمن انهدام مرقد، با گذاشتن نگهبانان در راههای ورودی دستور داد هر زائری را در مسیر یافتند او را دستگیر کرده یا وی بکشند یا به شدت تنبیه کنند.

خبری که شیخ طوسی روایت کرده آن است که متوکل در سال ۲۳۷ لشکری را برای انهدام قبر فرستاد، اما اهل سواد شورش کرده و مانع شدند. این کار متوقف شد تا آن که آن را در سال ۲۴۷ به انجام رسانده مردم را تهدید کردند که هیچ تعهدی در قبال زائرین ندارد.

به نظر می‌رسد روایت شیخ گرچه جزئیاتی در این باره دارد، اما بر اساس منابعی چون طبری و مسعودی باید بپذیریم که در همان سال ۲۳۶ یورش آغاز شده اما به تدریج بر محدودیت‌ها افزوده شده است.

ابن عساکر نوشته است که در سال ۲۳۶ دستور انهدام قبر حسین را صادر کرده خانه‌های اطراف را تخریب کرده همه را مزرعه کرده، مردم را از زیارت آن منع کرده آن را صحرا کرد. سپس می‌افزاید که مسلمانان از این کار ناراحت شده و مردمان بغداد روی دیوار منازل و مساجد او را دشنام دادند و شعرا او را هجو کردند (فتألم المسلمون من ذلك. و كتب أهل بغداد شتمه علی الحیطان و المساجد، و هجاء الشعراء).

متوکل به سال ۲۴۷ کشته شد و عبدالله بن دانیله گوید که در همین سال ۲۴۷ وی مخفیانه به زیارت امام علی علیه السلام رفته و وقتی به کربلا رسیده آنجا را صحرا و پر از آب دیده است.

به نظر می‌رسد مرقد امام حسین که مورد علاقه اعراب سواد عراق بود، به زودی ساخته شد. نوشته‌اند: منتصر عباسی که طی سالهای ۲۴۷ - ۲۴۸ خلافت کرد، دوباره تربت امام حسین را برپا داشت. مسعودی هم از حسن برخورد منتصر با زائران امام حسین سخن گفته است.

در خبری از فروریختن سقف مرقد امام حسین علیه السلام در سال ۲۷۳ یاد شده است که نشان از بازسازی بنای روی مرقد دارد.

آل بویه که برای نخستین بار در سال ۳۳۴ وارد بغداد شدند، فضای عراق را که برای شیعه آماده بود، کاملاً متحول کرد. شیعیان تا نزدیک یک قرن بعد از آن که بویه‌ها در عراق بودند، پشتیبانی استواری در عراق و ایران به دست آوردند. یکی از مظاهر حمایت آنان رسیدگی به عتبات، عمارت حرم ائمه در شهرهای مختلف و سادات مقیم این شهرها بود.

در این دوره امیران محلی دیگری هم در عراق بودند که شیعه بوده و علاقه‌مند به بازسازی حرم امام حسین علیه السلام بودند. در سال ۳۶۸ رواقی از سوی عمران بن شاهین (موسس سلسله‌ی شاهینیه در منطقه البطحه) در حرم غروی و حائری ساخته شد. وی یک امیر محلی بود که کسی از بویه‌ها قادر به آرام ساختن وی نبود و در سال ۳۶۹ درگذشت.



عضدالدوله بزرگترین سلطان بویهی در سال ۳۷۱ به زیارت نجف و کربلا رفت و کمک زیادی به فقرای این شهرها کرد. زمانی که ضبّه بن محمد اسدی به کربلا یورش برده حرم را غارت کرد، توسط نیروهای عضدالدوله تعقیب و مجازات شد.

ساکنان شهرهای کربلا و نجف، د رهمه ادوار، همه از شیعیان بودند و این دو شهر از اساس، به عنوان دو شهر شیعه بنیانگذاری شد. طبیعی است که مردم عرب و قبایل اطراف، نهایت توجه را نسبت به مراقد آن بزرگواران داشتند. این بزرگترین حمایت از برقراری و پایداری بناهای ساخته شده بود.

همزمان برخی از بادیه نشیان که زندگی سختی داشتند به کربلا یورش می-آوردند. این امر سبب شد تا در سال ۴۰۰ با حمایت حسن بن فضل بن سهلان رامهرمزی وزیر بهاءالدوله بویهی، دولت دیواری دور شهر کربلا کشیده شود. اخباری حکایت از آن دارد که کشیدن این دیوار تا سال ۴۰۳ ادامه یافته است.

در ۱۴ ربیع الاول سال ۴۰۷ به دلیل بی احتیاطی، مشهد امام حسین (ع) آتش گرفت. علی القاعده باید به سرعت بازسازی شده باشد. این زمان هنوز بویهیان ولو ضعیف، در بغداد حکمرانی می-کردند. جلال الدوله ابوطاهر فرزند بهاءالدوله در سال ۴۳۱ با تواضع تمام به زیارت عتبات رفت. وی از یک فرسخ پیش از رسیدن به مشهد، پیاده شده و به زیارت رفت.

از نیمه دوم قرن پنجم تا نیمه نخست قرن هفتم، کثرت شیعیان در عراق از یک سو، و حضور برخی از وزیران و امیران شیعی در مناطقی از عراق - مانند آل مزید در حله - سبب توجه خاص به عتبات بود. در این میان، گاه مشکلاتی هم پدید می آمد. برای مثال گفته شده است که مسترشد عباسی، در سال ۵۲۹ اموال خزینه مشهد امام حسین را تصرف کرد و گفت «ان القبر لایحتاج الی الخزانة». وی این اموال را صرف سپاهیانش کرد که عاقبت به خیر هم نشد

سقوط عباسیان، مانع عمده ای را از سر راه شیعیان برداشت. در دوره ایلخانان (۶۵۶ - ۷۳۶) به خصوص در روزگار غازان و سلطان محمد خدابنده معروف به الجایتو، به دلیل تمایلات شیعی آنان، توجه خاصی به تمامی مزارات اهل بیت در عراق شد. مشهد امام علی و امام حسین علیهما السلام دایما زیارت شده و به اصلاح عمارات آنها همت می شد. چنان که برای آبادانی آن منطقه نیز اقداماتی صورت می گرفت که از آن جمله کندن نهری به نام نهر غازانی در اطراف حله برای شیعیان بود. غازان در سال ۷۰۳ به زیارت مشهد امام حسین علیه السلام رفت به طور معمول اموالی هم میان علویان مقیم عتبات تقسیم می-شد.

آل جلایر که از سال ۷۳۶ تا ۸۱۴ بر عراق مستولی بودند، نسبت به عمارت مشهد امام حسین (ع) اقداماتی داشتند. تاریخ کتیبه ای در حرم حسینی سال ۷۶۷ را به عنوان سال بنای آن بخش نشان می دهد. بانی این عمران و آبادی حرم، مرجان امین الدین بن عبدالله والی عراق از سوی جلایریان بود. سلطان احمد جلایری دو مناره برای حرم حسینی در سال ۷۸۶ بنا کرد.

تیمور گورکان نیز که در سال ۷۹۵ بغداد را تصرف کرد، به زیارت امام حسین علیه السلام رفت و هدایای به علویان شهر داد.

ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو نیز کاملاً موافق با توجه به عتبات بودند. میر اسپهد میرزا از امیران قراقویونلو که گفته اند به خاطر پیروزی ابن فهد حلی در مناظره با مخالفان شیعه شده بود، توجه خاصی نسبت به کربلا مبذول داشت. وقف نامه ای هم برای در ضریح امام حسین (ع) از روزگار دولت ترکمانان یافت شد که طی آن مقدار زیادی از اراضی کربلا وقف حرم امام حسین (ع) شده بود.

شگفت آن که به نقل از برخی از منابع، مولی علی بن محمد بن فلاح از امرای خاندان مشعشی در سال ۸۵۸ وارد کربلا شد و بسیاری از اموال حرم حسینی را برد. این به رغم ادعای تشیع آنان بود. این وضعیت بلافاصله توسط امیر پیربوداق جبران گردید.

صفویان در سال ۹۰۷ بر تخت سلطنت ایران نشستند و بهترین دوران آبادی عتبات، پس از روزگار آل بویه، در دورانی است که صفویان قدرت را در اختیار داشتند (از سال ۹۰۷ تا ۱۱۳۵).

صفویان هر از چندی که بر عراق تسلط می یافتند، تمامی تلاش خود را برای بازسازی و تعمیر و گسترش عتبات به کار می گرفتند. نام صفویان و بعدها قاجار در جای جای عمارات عتبات نشان از حضور جدی آن در عمارت عتبات و حرم ائمه (ع) در عراق دارد.

در دوره شاه اسماعیل (۹۰۷ - ۹۳۰)، طهماسب (۹۳۰ - ۹۸۴) شاه عباس اول (۹۹۶ - ۱۰۳۸) و شاه صفی (۱۰۳۸ - ۱۰۵۲) در دوره های کوتاهی که عثمانی ضعیف می شد، عراق در اختیار دولت صفوی بود و هر بار، بر طبق اسناد و منابع موجود، مهم ترین دغدغه آنان رسیدگی به امور حرم امامان و فراهم کردن تسهیلات برای زائران بود.

شاه اسماعیل که نخستین بار در سال ۹۱۴ به عراق رفت و بر آن تسلط یافت، دستور داد شش صندوق زیبا با پوشش پارچه ای بسیار زیبا برای شش امام مدفون در عراق ساخته شود و جایگزین صندوق های قبلی که روی مزار امامان بود، گذاشته شود.

اما در بیشتر این دوره، عراق در اختیار عثمانی ها بود. در این دوره، برخی از سلاطین عثمانی خود به تعمیر حرم امامان در عراق از جمله حرم امام حسین (ع) می پرداختند. شاه سلیمان عثمانی (سلطنت از ۹۲۶ - ۹۷۴) که عراق را از دست صفویان گرفت، در سال ۹۴۱ خود به زیارت امام حسین رفت.

عثمانی ها به صورت طبیعی اجازه مداخله به دولت صفوی و ایرانیان برای بازسازی و تعمیر حرمین و حتی اهدای نذورات و هدایا نمی دادند. گاهی هم که پذیرفته می شد در انبارها نهاده می شد. در عوض برای این که نشان دهند که به اهل بیت علاقه مند هستند، خود تلاش هایی در این باره داشتند.

بر پایه اشاراتی که علامه مجلسی در شرح صحن قدیم امام حسین دارد، چنین به دست می آید که در دوره صفوی، و به طور خاص در روزگار طهماسب، حرم حسینی در سمت مخالف قبله توسعه یافته است. طهماسب در سال ۹۳۶ بغداد را تصرف کرده و در کشیدن برخی از نهرها برای آبادی عتبات تلاش کرد.

شاه عباس در سال ۱۰۳۲ به زیارت عتبات رفت و در سال ۱۰۳۳ تلاش زیادی برای تزیینات داخلی مشهد حسینی صورت داد. در سال ۱۰۴۰ شاه صفی به زیارت عتبات رفت. به دستور او بود که مسجد پشت سر را توسعه داده و رواقی در شمال حرم بنا کردند که به نام رواق شاه شهرت یافت. دیوار شمالی صحن نیز خراب شده، زمین های آن سمت خریداری شده و صحن توسعه یافت. این اقدامات در سال ۱۰۴۸ صورت گرفت.

بعد از آنی که دوباره عراق تحت سلطه عثمانی ها درآمد، گاه گاه اخباری در باره توجه برخی از امرای عثمانی در عراق نسبت به مشهد حسینی داریم که از آن جمله مربوط به حسن پاشا (حکومت در بغداد از ۱۱۱۶ - ۱۱۳۶) است که طی سالهای ۱۱۱۷ تا ۱۱۲۹ اقدامات تعمیری صورت داد. تجدید و بازسازی نهر حسینی از جمله اقدامات حسن پاشا بود. وی همچنین در سال ۱۱۲۹ ایوان بارگاه حسینی را تعمیر کرده و کاروانسرای بزرگی هم در کربلا ساخت تا مورد استفاده زائران قرار گیرد.

در سال ۱۱۳۳ در روزگار شاه سلطان حسین (سلطنت از ۱۱۰۶ - ۱۱۳۵)، صندوقی برای قبر امام حسین علیه السلام ساخته شد که در زمان حمله وهابی ها به کربلا در سال ۱۲۱۶ صدماتی دید و سال ۱۲۱۹ و ۱۲۲۵ تعمیراتی در آن صورت گرفت.

در روزگار نادر شاه هم توجه ویژه به عتبات وجود داشت و گفته شده است که همسر او گوهر شاه خانم - دختر شاه سلطان حسین - مبالغ هنگفتی (۲۰ هزار نادری) برای تعمیر و تزیین حرم حسینی ارسال شده است. در دوره قاجار، همان احساس دوره صفوی بلکه با شدت بیشتری وجود داشت. روابط آنان با عثمانی ها در این دوره بهتر بود و آنان می توانستند اقدامات بهتر و گسترده تری در مقایسه با زمان صفویان، انجام دهند.

آقامحمد خان قاجار، نخستین سلطان این سلسله، در سال ۱۲۰۵ دستور تجدید گنبد و تذهیب و تزیین آن را صادر کرد. اقدامات وی به خصوص در خصوص گنبد بسیار استوار و متین بوده است.

در سال ۱۲۱۳ با تلاش مرجع وقت سید علی طباطبائی، راهی میان مزار شهیدان و مرقد امام حسین (ع) گشوده شده و هر دو در یک مقبره قرار گرفت.

در سال ۱۲۱۶ وهابیان به عراق یورش آورده و نه تنها کربلا را غارت کردند بلکه آسیب جدی به حرم وارد آوردند. آنان ضریح و صندوق را از جا کنده و زیورآلاتی را که در آنجا بود غارت کردند. خبر این غارت در بسیاری از منابع تاریخی آن دوران ضبط شده است. در این حمله تعداد زیادی از زائران حسینی به شهادت رسیدند.

اهمیت تجدید بنای گنبد و صحن در دوره محمد شاه چندان بود که حتی بعد از این خرابی، در سال ۱۲۱۷ - ۱۲۱۹ همچنان او را به عنوان بانی بنای جدید می‌شناختند. در سفرنامه ناصرالدین شاه در سال ۱۲۸۷ نیز از طلاکاری گنبد توسط محمد شاه یاد شده است.

در سال ۱۲۱۶ ضریح تازه ای به دستور فتحعلی شاه برای حرم امام حسین ساخته شد و در سال ۱۲۱۸ نصب گردید. محمدعلی میرزا والی کرمانشاه از سال ۱۲۲۰ به بعد، اقدامات بسیار زیادی برای اصلاح و تعمیر حرم حسینی انجام داد.

در دوره فتحعلی شاه، نه تنها سلطان قاجار بلکه برخی از درباریان از جمله زنان درباری مبالغه‌ناگفتی هزینه تزیین حرم حسینی کردند. همسر فتحعلی شاه در سال ۱۲۳۲ ایوان مقابل قبر را طلاکاری کرد. در سال ۱۳۳۷ همین زن، مناره‌های حرم حسینی را طلاکاری کرد.

طی سال ۱۲۵۹ و ۱۲۶۰ نجیب پاشا حاکم بغداد به بهانه مبارزه با اشرار، به کربلا یورش برده و شمار فراوانی از مردم را به قتل رساند.

به طور معمول برای تعمیرات در عتبات کسی از طرف شاه یا درباریان که اصل هزینه را می‌پرداختند، انتخاب می‌شد و بر کار تعمیرات نظارت داشت. در این میان برخی از علما مسئولیت این کار را می‌پذیرفتند. طی سالهای ۱۲۷۰ - ۱۲۷۶ شیخ عبدالحسین تهرانی از علمای برجسته وقت، تعمیرات مفصلی را در حرم امام حسین علیه السلام انجام داد. کمکهای مالی از سوی ناصرالدین شاه بود. گفته‌اند که بخشی از هزینه‌ها برای انجام کارهای حرم ائمه، که توسط شیخ عبدالحسین هزینه شد، از ثلث مرحوم امیر کبیر بود.

یکی از بهترین وصف‌ها از بنای حرم امام حسین در اواخر قرن سیزدهم هجری، از ادیب الملک است که در سال ۱۲۷۳ به عتبات رفته و وصف جامعی از حرم و سابقه آن و تعمیرات انجام شده به دست داده است. گزارش دیگری از سال ۱۲۸۰ از سیف الدوله در دست است. گزارش دیگری از وضعیت حرم در سال ۱۲۸۴ را عضد الملک آورده است. پیش از وی خود ناصرالدین شاه هم در سفرنامه عتباتش که در سال سال ۱۲۸۷ انجام شده، توضیحاتی در باره حرم امام حسین علیه السلام داده است.

از حوالی سال ۱۳۰۰ قمری به بعد، تعمیرات فراوانی در حرم حسینی توسط قاجارها، اعم از شاه یا شاهزادگان ادامه داشت. جزئیات این تعمیرات در منابع سفرنامه‌های و تواریخی که برای این شهرها نوشته شده، آمده است. در این دوره، شماری از تاجران برجسته ایرانی و عراقی نیز در این قبیل اقدامات سهیم بودند. تاجار هندی هم به خصوص از بهره‌های اسماعیلی مذهب در این قبیل امور مشارکت فعال داشتند. از آن جمله سید طاهر سیف الدین هندی اسماعیلی مذهب بود که در سال ۱۳۵۵ ق با دیدن وضعیت اسف بار حرم حسینی، دست به اقدامات جدی زد.

در تمام نقاط حرم حسینی - بسان دیگر مراکز زیارتی عراق - نام سلاطین صفوی، قاجار، امیران این دو سلسله روی کتیبه‌ها دیده می‌شد که همگی آنها در دوره صدام نابود گردید تا آثار ایرانی در عتبات به طور کامل محو شود. امروزه این نام‌ها تنها در کتابها، برخی تصاویر و به احتمال اسنادی که در آرشیوهای عثمانی برجای مانده، قابل رؤیت است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1171>

## نظام اسلامی با فقه می ماند نه با تاریخ

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۸ / ۱۱ / ۱۳۸۸

خلاصه: متن حاضر محصول گفتگویی دوستان در باره اهمیت فقه و حقوق در تمدن و نظام اسلامی و پرهیز از تاریخ زدگی در این عرصه است

شاید کسی که این نوشته را می خواند، تصور کند نویسنده با تاریخ اسلام بیگانه یا دشمن آن است. اصلاً چنین نیست. بلکه با نوع کاربرد آن در عصر و زمان فعلی روی موافق ندارد. افزون بر آن که به دانش تاریخ، به عنوان یک دانش با شرایط خاص خود باور دارد، تاریخ انبیاء و تاریخ اسلام را نیز سرچشمه استفاده‌های معرفتی کلی، اخلاقی و منبعی برای شناخت سنن الهی می‌داند. اما در اینجا می‌خواهد تأکید کند که این روزها، بلکه این دهه‌ها، تاریخ اسلام، ابزار دور شدن از فقه اسلامی و در نتیجه رسوخ شکاف در بنیاد نظام اسلامی و در نتیجه ناامیدواری در بازگرداندن یا احیای تمدن اسلامی شده است. این مطالب در یک گفتگوی دوستانه مطرح شد اما شکل آن از حالت سؤال و جواب درآمد، گرچه نثر گفتاری آن باقی ماند.

در دهه‌های اخیر رویکرد تازه اما نادرست به تاریخ اسلام پدید آمد

بحث من در اینجا این است که ما گرفتار نوعی افراط در استناد به رویدادهای تاریخ اسلام به خصوص امر تطبیق آن بر آنچه دوست داریم، شده‌ایم. در بیشتر این تطبیقات، مغالطه‌هایی وجود دارد که باید سرجایش به لحاظ منطقی، نقد شود، اما مهم آن است که ما از دریچه دیگری وارد شدیم و درصددیم تفاوت روش‌های استدلالی فقهای قدیم را با دین‌سازی‌های جدید با استناد به کلیاتی از تاریخ اسلام روشن کنیم. شاید بهتر باشد بحث را از اینجا شروع کنیم که بعد از انقلاب مدعیان تاریخ اسلام زیاد شدند و توجه به این رشته توسعه یافت. پیش از آن، این که محقق تاریخ اسلام به خصوص در حوزه‌ها کم داشتیم، حتماً دلیل یا دلایلی داشته است. زمانی فکر می‌کردم دلیل آن این است که حوزویان به تاریخ به عنوان یک علم نگاه نمی‌کنند و بنابراین برای آن ارزشی قائل نیستند. از این بابت دلخور بودم. اما به تدریج دریافتم که حتی اگر آن حرفها درست باشد، در حوزه، دانشی به عنوان «علم تاریخ» است که یک رشته علمی قابل دفاع است. اما در خصوص تاریخ اسلام، به دلایلی خاص، بعد از انقلاب، این توجه بیشتر شده است. این مطلب نیاز به شرح بیشتری دارد. مدتی قبل یادداشتی نوشتم و در آن به این نکته اشاره کردم که ما در این سی سال یک آلودگی در

خصوص استشهاد و استناد ناسالم به تاریخ اسلام پیدا کردیم که باید ریشه‌های آن را کشف کنیم. البته ریشه‌های این نگاه به پیش از انقلاب برمی‌گردد و تقریباً در این مورد به خصوص، می‌توان تا مشروطه عقب رفت. شرایط ما جوری شد که حس کردیم تاریخ اسلام که تاریخ مقدسی است برای ما، در زندگی مان خیلی نقش دارد، درست به دلیل مسلمانی. با این دید تاریخ اسلام برایمان اهمیت پیدا کرد و شروع به استفاده افراطی از آن کردیم در حالی که خیلی هم محققانه در آن کار نکرده بودیم و منابعش هم کمتر از ما شیعیان بود. این توجه، دلایل حاشیه‌ای دیگری هم داشت و دارد. مثلاً وقتی با یک حکومت مثل پهلوی مخالف بودیم این حکومت می‌شد دولت شمر و یزید، آن وقت به لحاظ سیاسی شروع کردیم به نگارش کتاب در این زمینه. وقتی آدم بدی می‌دیدیم می‌گفتیم این ابن ملجم است. به پولدار می‌گفتیم عثمان، به اشرافی می‌گفتیم عبدالرحمان بن عوف. ما در این مدت ذهنیت تاریخ اسلامی عجیب و غریبی پیدا کردیم. شاید به همین دلیل، در همان اوایل انقلاب به این فکر افتادیم درس تاریخ اسلام را زنده کنیم و در همه رشته‌های دانشگاهی عمومیت ببخشیم که تاکنون هم هست. البته درس تاریخ اسلام پیش از انقلاب هم در دانشگاه برای دانشجویان علوم انسانی بود. شریعتی درس تاریخ اسلام را در مشهد در دهه چهل ارائه داد، اما در حوزه علمیه، درس تاریخ اسلام به این معنا نداشتیم. نه در شیعه و نه در سنی. این خیلی بی سابقه است.

چرا در حوزه علمیه به تاریخ اسلام بی توجهی می‌شد؟

آنچه در حوزه اهمیت داشته و دارد فقه است. تصوف و فلسفه هم در درجه دوم از اهمیت است. اما درس تاریخ اسلام اینقدر اهمیت نداشته است. البته نه به این اعتبار که خیلی ساده است. بیشتر به این اعتبار که علما و فقها به تاریخ به عنوان یک وسیله معرفتی آن هم در این حد باور نداشتند. علما هیچ وقت، متون تاریخی را یکی به دلیل ضعف منابع و دوم به خاطر برخی از استدلالهای اصولی جدی نگرفتند. این که ما در این زمینه، یعنی استناد به تاریخ اسلام برای بسیاری از مسائل دچار یک انحراف شده‌ایم باید مورد توجه قرار گیرد و روی آن تأمل شود. من الان طرح مسأله می‌کنم. در این مدت، ما ذهنیت دینی خودمان را که باید اصولش را با عقل و عقاید پر کنیم و فروعش را با فقه و شریعت، همه این‌ها را با نمونه‌های تاریخی پر کرده‌ایم. وقتی می‌خواهیم آدم خوب و متفکر مثال بزنیم به جای این که روی ملاکها و شاخص‌ها تکیه کنیم، صرفاً سراغ تاریخ و نمونه‌های تاریخی می‌رویم که البته در ظاهر دلچسب هم هست، اما معیار حقوقی درست و درمانی از آن به دست نمی‌آید. به علاوه، که اشخاص تاریخی، مورد توافق همه نیستند و گاه راجع به آنان اختلاف نظر وجود دارد.

با این توضیحات پرسش جدی من این است که ما از چه موقع (منظورم دوره اخیر است) توجه‌مان به تاریخ اسلام جلب شد و چرا؟ به نظرم نقش دکتر شریعتی در این میان مهم است و ریشه‌های آن تا آنجا که به دکتر بر می‌گردد، مربوط به نوشته‌های او در باره قاسطین و ناکثین و مارقین است که البته اصل آن اصطلاحات تاریخی درستی است. کتاب فاطمه فاطمه است و همین طور اسلام شناسی مشهد که سیره نبوی است. در قم هم آثاری در این زمینه به وجود آمد که در ادامه اشاره خواهم کرد.

روشن است که ما دانش مربوط به سیره نبوی یا سیره علوی را از قدیم داشتیم، اما مقصود من، استفاده از آن در حد افراطی و به عبارت روشن‌تر جانشین کردن آن با فقه و معیارهای حقوقی در القای نوعی بینش و قضاوت در باره افکار و اشخاص و جریانهاست. تاریخ ائمه (ع) در گذشته برای ما درس امامت و اخلاق بود. درس فضائل خوانی و مناقب شناسی بود. در تاریخ ائمه (ع) به دنبال یک نصی برای امامت بودیم، به عنوان یک درسی برای اخلاق بودیم. شاید از مجموع آن چه در عاشورا رخ داده بود، فقط در حد آیه «و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه» از آن بحث فقهی - کلامی در می‌آوردیم که تازه آن هم در حوزه علم امام بکار می‌آمد. در کجای آثار فقهی ما روی عاشورا به عنوان یک معیار فقهی بحث شده است؟

فقها به تاریخ برای استدلال فقهی اعتمادی نداشتند

ممکن است شما بفرمایید این ضعف فقها بوده است که متوجه تاریخ نشدند و ما الان متوجه آن شده‌ایم. به نظرم این طور نیست. فقها این قبیل رخدادها را تحت عنوان «قضیه فی واقعه» می‌بینند و بیشتر به دنبال معیارهای حقوقی هستند که فراگیر است و از مورد خاص به همه موارد می‌تواند تعدی بکند. به این عبارت شرایع نگاه کنید: و یجوز أن یذم الواحد من المسلمین لأحد من أهل الحرب فلا یذم عاماً و لا لأهل إقليم و هل یذم لقریه أو حصن قیل نعم كما أجاز علی علیه السلام ذمام الواحد لحصن من الحصون و قیل لا و هو الأشبه و فعل علی علیه السلام قضیه فی واقعه فلا یتعدی».

ترجمه: [در جنگ] یک مسلمان می‌تواند به تعدادی از اهل حرب امان بدهد، اما به صورت عمومی نمی‌تواند، چنان که برای اهالی یک اقلیم هم نمی‌تواند چنین کند. سؤال: آیا به مردم یک قریه یا قلعه می‌تواند امان بدهد؟ گفته شده است که آری، چنان که علی علیه السلام اجازه دارد که شخصی از مسلمانان، [مردمان] قلعه ای از قلعه‌ها را امان دهد. برخی گفته‌اند که خیر، نمی‌شود؛ و این درست تر است، زیرا عمل علی علیه السلام، قضیه فی واقعه است، پس تعدی به موارد دیگر ندارد».

معنای این سخن آن است که این مورد خاصی بوده و قابل تعمیم نیست. این در حالی است که کاری می‌تواند مبنای حقوق شود که امکان تعمیم در آن باشد و این وقتی که است که عبارت دال بر آن کشش داشته باشد.



اگر ما بگوییم که فقها از این منبع عظیم تاریخی، از سیره نبوی گرفته تا سیره ائمه برای استنباط فقهی غافل بوده‌اند، باید یک خط بطلان روی این فقه موجود بکشیم. کاری که الان کرده‌ایم درست همین است که آن خط را با رفتارمان در باره تاریخ اسلامی و تحلیل کردن رخدادها و صدور احکام بر اساس آن شواهد تاریخی، روی فقه کشیده‌ایم و فقه و حقوق را آخر کار گذاشته‌ایم.

تاریخ به جای فقه نشسته است، پس مخالف ما ابن ملجم است

به نظر من در جامعه و جمع انقلابی ما، به دنبال رویه‌ای که داشتیم، اوضاع جوری پیش رفت که غالب سیاستمدارهای ما ذهنشان تاریخ اسلامی بر اساس تصویری که اسمش برداشت تاریخی بود، شد. یعنی رفتار دینی را با نمونه‌های تاریخی سنجش می‌کنند. در باره مقایسه میان ابن ملجم با برخی از اشخاص داخله، تحلیل‌هایی که شماری از اشخاص دارند، شگفت‌انگیز است. مثل مقایسه معترضان به دولت در ماههای اخیر که از طرف یکی از این شخصیتها، به ابن ملجم تشبیه شدند. این تطبیقها به نظرم موضوع یک پژوهش مفصل علمی است. طی چند ماهه اخیر بیشتر حجم این تطبیقها صورت گرفته است. البته ریشه آن قدیمی‌تر است.

یکی از مظاهر تاریخی شدن به جای فقهی شدن، همین فیلم‌های سینمایی در حوزه تاریخ اسلام است که ادامه همان روند گذشته‌اند. وقتی سریال امام علی علیه السلام و دیگر سریالها ساخته شد یک سؤال این بود که محتوای این فیلمها تا چه حد تاریخی است؟ شکل روایی آن چگونه است؟ چقدر اجازه داریم در آنها دست ببریم و آن را داستانی کنیم.

آن چه گذشت تنها یک طرف قضیه است. فرض کنید از این مرحله هم بگذریم و بگوییم که ابوذر و سلمان را درست شناختیم. مگر طرح اینها، و مقایسه این افراد با افراد جامعه ما، می‌تواند ملاک حکم کردن علیه این و آن باشد؟ حتی اگر بتواند، یک منطق بخصوص می‌خواهد. ابوذری که شریعتی می‌شناخت و مبنای برخی از مسائل و دیدگاههای ما شد، ابوذر سوسیالیست آن نویسنده عرب بود که برخی از علمای وقت هم علیه آن نوشتند، اما اثرش را گذاشت. آن ابوذر، ابوذری بود که جودت السحار معرفی کرده بود و شریعتی هم در جوانی آن کتاب را از عربی به فارسی ترجمه کرده بود.

ما اولاً تاریخ را تبدیل به قصه خوانی کردیم، بعد هم آن را مبنای زندگی سیاسی و احکام صادره خود قرار دادیم. برای ما، بیش از آن که معیارهای فقهی اهمیت داشته باشد، برداشتهایمان از مالک و ابوذر و سلمان

اهمیت داشت. برداشت‌هایی که پشتوانه آنها، نقلهای تاریخی است که بسیار محل تردید است و فقها یا به دلیل بی اعتمادی به آن نقلها، یا عدم انطباق استفاده از آنها با قواعد اصولی به سراغش نرفته‌اند.

بنده در حوالی سال ۷۱ کتابی با عنوان «نقش قصه‌خوانان در تاریخ اسلام» نوشتم. یادم است که شهید آوینی این کتاب را دیده بود. در مکه، جلوی بعثه، در میدان معابده، در مراسم براثت از مشرکین روی پله‌ها نشسته بودیم. از من پرسید: تاریخ قصه‌ای ما حکمش چیست. آیا ما می‌توانیم قصه‌ای بسازیم که ریشه‌ای در تاریخ و واقعیت ندارد؟ برای وی توضیح دادم و گفتم که این قصه‌خوان‌ها در واقع داستان‌هایی شبیه آنچه در ادبیات مسیحی از دیرنشین‌ها نقل شده، روایت می‌کردند و به تدریج شخصیت‌های اسلامی را جایگزین آن حکایتها کردند. این نوعی از ادبیات است نه تاریخ. داستانی مثل این که مثلا زاهدی بود که در کوه زندگی می‌کرد. به شهر آمد، رفت در یک طلا فروشی، دست یک خانم را دید که می‌خواست طلا بخرد و... و ایمانش بر باد رفت... الی آخر. این داستان‌ها به این شکل بودند. مدل صوفیانه‌شان هم تذکره‌الاولیایا بودند. اینها برای مردم عادی خوب است و فکر آنها را پر می‌کند و حالت عوامانه دارد. اما آیا برای یک حکومت، برای اتخاذ مبانی حکومتی و حلال و حرام و تکالیف شرعی هم مناسب است؟

چرا قرآن توجه به مطالعه تاریخ داده است؟

ممکن است کسی بپرسد پس این همه توجه دادن قرآن به تاریخ برای چیست؟ شاید فقهای ما به این مطالب توجه نکرده‌اند. این هم سؤال مهمی است. اما به نظر من، هرچه هست و نیست، باید با معیارهای اصولی در مسیر استنباط فقهی قرار گیرد.

فرض کنید در قرآن آمده است که ما تاریخ انبیاء بخوانیم. بعد سیره حضرت نوح را می‌خوانیم که از خداوند خواسته است که احدی از کفار را روی زمین باقی نگذارد. اگر بخوایم یک استنباط ساده خوارجی از این آیه بکنیم همین است که همه کفار را از زن و مرد و بچه و پیرمرد و غیره بکشیم. اما یک فقیه این طور استنباط نمی‌کند. اولاً بحث می‌کند که ظاهر قرآن حجت است یا نه. ثانیاً آیا برای اسلامی بودن یک حکم می‌توان به آنچه قرآن در باره انبیاء یا از زبان آنان گفته است تمسک کرد؟ ثالثاً آیا دعای ابراهیم به معنای اجرایی کردن مصداق آن است؟ رابعاً، آیا هیچ معارضی با آن همه آیه که برای نبرد و کشتن مجوزهای معین و محدود و تعریف شده می‌دهد ندارد؟ خامساً آیا هیچ استثنایی از بچه و پیرمرد و زن و غیره ندارد؟ و دهها مشکل دیگر. در حالی که شما اگر این آیه را که حضرت نوح فرموده است «رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا» دست یک خارجی که خیلی هم مدعی دینداری و مقدسی است بدهید، زن حامله (عبدالله بن خباب بن ارت) را هم می‌کشد، شکم او را هم می‌درد و بچه داخل را هم می‌کشد تا همه کفار را از بین

برده باشد و به ثواب رسیده باشد. می بینید که تمسک به تاریخ با استنباط فقهی چه قدر فاصله دارد. الان خیلی از روضه خوانان ما که انقلابی شده‌اند همین طور صحبت می‌کنند، در حالی که شما اگر آن مطالب را به یک فقیه بدهید، صد یک آن را هم قابل استدلال نمی‌داند.

یک بخش دیگری از علت توجه دادن قرآن به تاریخ، درس آموزی و عبرت از مجموعه روند تاریخ در حیطه تعریف ظلم و عدل یا فساد و صلاح است. قواعد و سنت های الهی. مثل این آیه:

عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ،

«بسا که پروردگار شما، دشمنان شما را هلاک کرده، شما را جانشین آنان در زمین می‌کند، آنگاه می‌نگرد که چه می‌کنید». توجه به تاریخ، می‌تواند این سنت را بر ما آشکار کند.

اما این ارتباطی به نوع استشهادها و استدلالهای روزانه ما به تاریخ ندارد. یک بخش مهم آن توجه دادن به تاریخ از سوی قرآن هم، توجه دادن به شخصیت انبیاء به عنوان یک منبع اخلاقی است. مثل این که خداوند روی انبیاء خود به عنوان عبد صالح تکیه می‌کند. اما به ما توصیه نمی‌کند در مسائل شرعی، حلال و حرام و حقوقی مثل شعیب همان کارهایی که او در زندگی عادی می‌کرده ما انجام دهیم. ما تنها بر اساس قواعد اصولی خاصی است که می‌توانیم عمل پیامبر و امام را مبنای تکالیف قرار دهیم و تازه نصوص پذیرفته شده را در پرتو قواعد اصولی، تعارضاتش را حل کنیم، نه آن که یکی را بچسبیم و صدها را واگذاریم.

این که ما اراده کرده‌ایم برای شرعی نشان دادن کارها به نقلهای تاریخی استناد کنیم، یک ضرر مهمش آن است که به ازای آن، فقه را از دایره عمل بیرون کرده‌ایم. فقه اهل احتیاط و دقت است، اما سپردن این کارها به دست منبریها و قصه خوانها و روضه خوانها، سبب می‌شود تا فقه عقب نشینی کند. وقتی فقه عقب نشینی کرد، جامعه از داشتن یک نظام استوار بی بهره می‌ماند، از داشتن یک علم حقوق ثابت و استوار که می‌تواند حافظ منافع مردم باشد و ثبات را برای جامعه به ارمغان بیاورد، محروم باشد. معنای این حرف این نیست که در فقه و حقوق سخت گیری نیست که هست. بلکه معنایش این است که ضابطه‌مند باشد. این کاری است که فقه می‌کند، نه تاریخ و بدتر از آن تاریخ قصه‌ای و داستانی.

تاریخ اسلام سابقه مسأله را نشان می‌دهد اما علیه کسی حکم نمی‌کند

من با نمایش یک واقعه تاریخی از تاریخ اسلام باشد یا غیر آن، به زبان هنر، یا در قالب یک فیلم سینمایی مخالف نیستم، بلکه با تطبیق‌هایی که در ادامه به وجود می‌آید مشکل دارم. وقتی عنوان دینی به آنها دادیم،

مقدس می‌شود و محل استدلال. این کارها برای تقویت اخلاق آن هم مطابق اصول کلی اخلاقی که انسان هم درک می‌کند و دین هم تأیید می‌کند خوب است، اما این که مبنای حقوقی شود، مشکل دارد.

در مواردی هم تلاش می‌شود با بکار بردن اصطلاحاتی خاص، اطلاعات تاریخی بیشتر قابل استفاده شود، اما واقعیت آن است که اختلاف نظرهای تاریخی بین مذاهب از یک طرف، برداشتهای تاریخی از طرف دیگر، و قصه‌ای شدن، اجازه این کار را نمی‌دهد. مثلاً وقتی شما کسی را به شمر و یزید تشبیه می‌کنید، آیا او نمی‌تواند شما را به آن تشبیه کند؟ اگر چنین کرد، چه محکمه‌ای وجود دارد که تکلیف این دو تطبیق را جدا کند. خوب، البته اگر یک طرف ظاهر الفساد باشد و شارب خمر، آدم کش و سگ باز و غیره، باز شاید کسی بتواند تطبیقی بکند، اما اگر هر دو رفتارشان مثل هم بود چطور؟. به صرف این که کسی بالا ایستاده یا پایین که مشکل این قبیل استنادها و تطبیق‌ها حل نمی‌شود. این که کسی از یک دولتی جدا شود، به صرف جدا شدن که خارجی نمی‌شود. خوب ائمه (ع) ما هم از حکومت اموی و عباسی جدا شدند و متهم به نفاق افکن و اختلاف انداز شدند. همین صبح عاشورا را ملاحظه کنید، این اتهام را می‌زنند. این که اهمیت ندارد، مهم این است که رفتار امام حسین (ع) و رفتار ابن زیاد، کدام یک با مبانی حقوقی اسلام سازگار است. حالا اگر عکس آن باشد، فرض کنید امیر المؤمنین حاکم باشد، طلحه و زبیر علیه او شورش کنند، آنجا هم باز معیارهای حقوقی حرف اول را می‌زند، نه این که کسی تحت تأثیر ادعای آنها که امام را قاتل عثمان اعلام می‌کردند، آنان را انقلابی بداند و حکومت را محکوم کند. مهم رفتار آدم‌ها از یک طرف، و معیارهای فقهی و حقوقی بر اساس ضوابط اصولی از طرف دیگر است. این که یک کسی از حکومت جدا شد، پس منحرف شد، و دیگری و دیگران آمدند، به صرف این حرفها، مشکل حل نمی‌شود. متأسفانه ما سال‌ها با این اصطلاحات مردم را که منتقد بودند کنار زدیم و خوشحال بودیم که دیگران حرفهای ما را قبول کرده‌اند و آمده‌اند. در گذشته هم پیش فرضهایی بود که همین پیامدها را داشت. مثلاً حاکم را چوپان می‌دانستند و مردم را گوسفند که از آنها باعنوان رعایا یاد می‌کردند. این پیش فرض را تکرار می‌کردند و می‌گفتند که مردم که همان عوام کالانعام هستند باید حرف چوپان‌ها را گوش کنند.

اگر ما به دل فقه برویم، خواهیم دید که این قبیل تحلیلها وجود ندارد، آنجا درست و نادرست معیار دارد، عدل و ظلم معیار دارد. گاه معیار الهی است و گاه انسانی و عرفی. هرچه فقه گفت باید آن مبنا باشد. هرچه محکمه و قاضی گفت باید مبنا باشد، آن هم قاضی که بر اساس فقه و قانون عمل کند.

یک نکته دیگری که باید توجه کنیم این است که منابع تاریخی ما در این حد دقیق نیست که بتوان به همه حرفهای زده شده استناد کرد. اولاً بسیاری از اینها را مخالفان ما نوشته‌اند. ثانیاً اصلاً در تاریخ دقتی که در

اسناد روایات فقهی بوده وجود نداشته است. شما یک صفحه از تاریخ طبری را که ملاحظه کنید می بینید چند خبر متناقض در آن آمده است. نمی‌خواهم بگویم راهی برای رسیدن به واقع اصلا وجود ندارد، اما در غالب موارد نمی‌توان دقیق درست را از نادرست فهمید.

با این حال، نقطه ثقل آنچه می‌خواهم عرض کنم این است که اساسا تاریخ به عنوان یک منبع معرفتی در فقه اهمیتی ندارد. نصوص دینی آن هم وقتی به قول فقها تمام مقدمات حکمت در آنها رعایت شود و شرایط لازم را داشته باشد، مشروط به آن که به لحاظ سندی درست باشد، قابل استناد است. اگر در تواریخ، از این قبیل نصوص باشد، می‌تواند مورد استناد باشد، مشروط به آن که از زیر منطق علم اصول صالح برای استدلال شناخته شود.

الان زمان، زمان امام حسین (ع) است؟

الان گاهی گفته می‌شود که ما در زمان امام حسین (ع) هستیم. خوب، ما در زمان شاه که در زمان امام حسین بودیم، حالا هم در زمان امام حسین هستیم؟ سخنرانی خطیب جمعه مشهد در روز جمعه ۱۶ بهمن ۸۸ تماما اثبات این نکته بود که زمانه ما، همان زمانه امام حسین است. گاهی گفته می‌شود که ما در زمان امام حسن (ع) هستیم و امام حسن صلح کرد، شما هم بیایید با همدیگر صلح کنید! یا در زمان امام صادق (ع) هستیم، ملحدین فکری زیاد شده اند، باید مثلا کار فکری بکنیم. این نوع استناد کردنها چه چیزی را ثابت می‌کند؟ چه تکلیفی را مشخص می‌کند. آیا رویه حاکم بر فقه ما در استناد و استدلال همین طور بوده است؟ آیا این ادبیات سابقه داشته است؟ به نظر می‌رسد، آنچه مهم است معیارهای کلی است که شرعیت آن نزد فقها با همه احتیاطهای لازمی که دارند، درست باشد. جالب است که تا یک زمانی، هر دوره را به دوره های صدر اسلام تشبیه می‌کردند حالا طوری تاریخ محکم و مستدل شده که زمان امروز ما را به اول انقلاب تشبیه کرده از آن حکم صادر کرده دیگران را محکوم و مطرود می‌کنند. فلانی مثل بنی صدر است پس محکوم است، فلانی مثل منافقین عمل می‌کند. بدین ترتیب یک ذهنیت سنگینی را روی این سخن به مردم عرضه می‌کنند. بلندگو در دست هر کس باشد، مخالفش را ابن ملجم یا شمر و زید یا طلحه و زبیر و غیره و غیره می‌داند و با اصرار و ابرام و برجسته کردن رگ گردن، گویی همه چیز ثابت و مستدل می‌شود.

هیچ حکم و قضاوت فقهی - حقوقی با تاریخ اثبات نمی‌شود

ما باید توجه داشته باشیم که یک حکم فقهی را هیچگاه نمی‌توان با استناد به تاریخ اثبات کرد. در بحث تاریخی می‌توانیم بگوییم چه زمانی چه چیزی بوده و چه چیزی نبوده است، اما حکم و قانونی را نمی‌توان با

استناد به تاریخ صادر کرد. حکم منابع مشروع خاص خود را می‌طلبد. همیشه یک فاصله عمیقی بین داستان‌های تاریخی و فقه وجود داشته است.

واقعیت این است که خیلی تاریخ‌زده شده‌ایم. وقتی به ادیان الهی نگاه کنیم می‌بینیم که برخی از آنها خیلی تاریخی و تقویمی هستند. یعنی روی مناسبت‌های تاریخی خیلی تکیه دارند. در میان مسلمان‌ها، سنی‌ها تقویمی هستند اما نه اندازه ما. ما واقعا تقویمی شده‌ایم. یعنی کم مانده که این تقویم به شکل کامل پر شود و حتی در یک روز چند مناسبت داشته باشیم. به مرور هم اضافه می‌کنیم و سر هیچ چیز کوتاه نمی‌آییم. ما شیعه‌ها تاریخی و تقویمی هستیم. این را در ذهن داشته باشید که به طور حاشیه‌ای به درد بحث ما می‌خورد. یک نکته دیگر هم این است که سنی‌ها در وقتی که دولت عثمانی در همین دهه های اول قرن چهاردهم هجری، شرف اضمحلال بود، با این پرسش یعنی شرعی بودن دولت و حکومت روبرو شدند. از این زمان شروع به استناد به تاریخ کردند. در اینجا قدری مقدم بر ما هستند. تازه این وقت بود که روی سیره نبوی به عنوان یک منبع برای شرعی کردن حکومت تکیه و استفاده کردند. در آن سالها چند ده جلد کتاب در باره حکومت اسلامی نوشته شد و همین تصور که همه چیز و مهم تر از همه حکومت در اسلام هست، با استناد به تاریخ مورد تأکید قرار گرفت.

قوام تمدن اسلامی در گذشته تاریخیش به فقه و حقوق است

شاید ریشه این تاریخ زدگی ما این باشد که خواستیم بگوییم همه چیز در اسلام هست و مقصودمان از اسلام فقط، فقه و منابع فقه مرسوم نبود، بلکه تاریخ اسلام و متون تاریخی هم بود. همه ماجرا این نیست. قبول دارم که استفاده از تاریخ برای حکم کردن له و علیه، راحت تر و عمومی تر و مقبول تر است و حدود و قیود و احتیاطات فقهی را ندارد. اما حقیقت آن است که من از زاویه دیگر، بر این باورم و شما را به این سمت و سو می‌برم که تمدن اسلامی به عنوان تمدنی که مبتنی بر آموزه‌های اسلامی - انسانی است حق است، اما این تمدن، قوام و دوامش، به فقه است نه به تاریخ گویی و قصه خوانی. ببینید شما در قرن دوم تا پنجم، چون فقه نیرومند است، حقوق مردم محفوظ است، یک تمدن استواری دارید. تلاش می‌شود بر اساس فقه یعنی منابع فقه به علاوه روش های اصولی، برای مشکلاتی که پیش می‌آید راه حل بدهید. حالا یک کسی مثل حنفی ها آزاد تر و عرفی تر فتوا می‌دهد و عمل می‌کند، دیگری مثل مالکی ها و حنبلی ها، حدیثی تر می‌اندیشید. اما این مهم است. اگر شما فقهی کار کنید، ثبات دارید، اگر هم گیر کردید، فقه شما را نجات می‌دهد. فقها ابایی از این ندارند که اگر خیلی کارشان گیر کرد، راه حلی پیدا کنند، اما خوبی کار به این است که قواعد کلی و احتیاطات لازم را دارند. به سختی آرای آنان تغییر می‌کند. من در واقع به آنچه که اظهار می‌شود

که همه چیز در اسلام هست، پایبند هستم، از این زاویه که تمدنی از فقه اسلامی درآید. این معنایش این نیست که برای هر کاری نصی در تاریخ اسلام یا منابع اسلامی داشته باشیم، بلکه معنایش این است که از دل این مجموعه قوانین شرعی که بسیاری از آنها حاصل تعامل عقل و شرع است، می‌توان یک تمدن اسلامی - معنوی ایجاد کرد.

استناد به تاریخ آینده تحت عنوان دولت مهدوی

حالا یک نکته تازه‌تر هم اتفاق افتاده است. تا حالا برخی با استناد به همین تواریخ حکومت علوی را مبنای کار قرار داده بودند. اخیراً حکومت و دولت مهدوی مطرح شده است. یعنی تاریخ آینده. این اوضاعی که امروز شاهدش هستیم دیگر به تاریخ گذشته، بسنده نمی‌کند بلکه تاریخ آینده را بر اساس نقلیهایی که در کتابهای ملاحم و فتن و اخبار آخر الزمان آمده و بسیاری از آنها محل تأمل است، بنا می‌کند. دیدید که برای اثبات این که زنان می‌توانند صاحب منصب باشند، به تعداد زنان در میان یاران حضرت مهدی (ع) استناد شد. حالا دقت کنید که چه اندازه اینها با روای که در کتابهای فقهی ما بوده است، به لحاظ منبع و روش، فاصله دارد. آیا فقیهی را دیده‌اید که به این قبیل روایات برای استنباط حکم شرعی استناد کند؟

یک وقتی، یک عالم فقیهی می‌گفت در این انقلاب چرا از حلال و حرام صحبت نمی‌کنید؟ این به نظر من یک پرسش جدی است. بحث حلال و حرام جایش در کجاست؟ در یک دایره بزرگتر باید گفت: دین داری به چیست؟ دینداری به خصوص در عرصه حکومت به حفظ یک سری اصول و قواعد و قوانین است که ضامن سعادت بشر شمرده شده است. ما این قواعد را کنار گذاشته‌ایم و تاریخی فکر می‌کنیم. یکی از آثار این تاریخی فکر کردن همین است که برای حفظ حکومت دست زدن به هر کاری را مجاز می‌شمریم. بعد هم به برخی از شواهد تاریخی استناد می‌کنیم که از قضا در این زمینه، عکس آن بیشتر است. تفاوت ما با مخالفانمان در چه چیز بود؟ ما می‌گفتیم یک نصوص شرعی داریم، حلال و حرامی داریم، اما آنها می‌گفتند برای مصلحت حکومت و نظام هر کاری می‌توان کرد. تشیع، اساسش همین بود که پایبند نصوص شرعی و اصول بود و دیگران را به اجتهاد افراطی متهم می‌کرد.

استنادهای تاریخی ما در حوزه عاشورا و امام حسین خیلی گسترده شده است

ما چهل پنجاه سال قبل آمدیم و بحث عاشورا را مطرح کردیم و گفتیم که باید از آنچه در داستانهای عاشورا آمده استفاده کنیم. تا اینجا کار درست بود. بحث کردیم که در دروه صفوی یا قاجاریه این استفاده سیاسی نشده است. در آن زمان فقط و فقط به گریه فکر می‌کردند. بعد یک کتابی به اسم شهید جاوید نوشته شد و برای اولین بار خواست از تاریخ عاشورا، حکومت اسلامی و برخی از قوانین آن را درآورد. اصل این تلاش

خوب بود، اما آیا اینها در چهارچوب همان منطق فقها بود، یا محصول یک شرایط سیاسی مشخص؟ به نظر من همین کتاب هم در تاریخ زدگی ما مؤثر بود. افرادی که قدری دقیق تر بودند، وقتی این شرایط را دیدند، خواستند تعارضات موجود در این استنادهای تاریخی را حل کنند. این که چرا امام حسین (ع) جنگ کرده، و چرا امام حسن صلح کرده است. اصلاً مشکل این است که تاریخ و دلایل اینها امری است، استناد فقهی کردن به این قضایا امری دیگر. استناد کردن یعنی این که بتوانیم این رخدادها را سرمشق فقهی خود قرار دهیم. این باید در چهارچوب علم اصول و قواعدی باشد که بر استنباط فقهی حاکم است. ما برای استقرار نظام اسلامی در دراز مدت به فقه و حقوق نیاز داریم نه به تاریخ. اگر می‌خواهیم تمدنی درست برپا کنیم اولاً باید علم حقوق را درست کنیم. این روشی بوده است که فقه در گذشته داشته و برای همین هم به تاریخ بی‌محلّی کرده است. فقهای ما اسیر تاریخ نیستند، اسیر نص هستند که بتوانند از آن حکم فقهی درآورند. ساعت‌ها بحث می‌کنند که این جمله‌ای که از پیامبر یا امام نقل شده به لحاظ حقوقی چه دلالتی بر چه حکمی دارد. این خیلی برای ما ارزش دارد. ما این را در حوزه‌ها داریم، اما در صحنه عمل از دست داده‌ایم.

نادرشاه با نادیده گرفتن حقوق، ایران را از هم گسست

البته نکته دیگری هست و آن این که شرایط انقلاب و بلو و بشوییهای ناشی از آن، خیلی به علم حقوق و فقه و حلال و حرام واقعی نمی‌گذارد، و این را شرایط تحمیل می‌کند اما لزوماً به معنای درستی آن نیست. طبعا بلافاصله بعد از انقلاب باید جبران شود نه این که ادامه یابد. ببینید انقلاب همان طور که مزایایی دارد، به دلیل این که روال را هم تغییر می‌دهد، برخی از مسائل درست هم از دست می‌رود. حکومت صفویه پوسیده شده بود. افغانها ایران را تصرف کردند. نادر شاه آمد و آن را با کمک سربازانش نجات داد. وقتی سربازها جنگ کردند و افغانها را بیرون کردند، پول می‌خواستند. نادر از کجا می‌آورد؟ آمد و زمین‌های موقوفه مساجد و مدارس را بین افسران خود تقسیم کرد. علما گفتند: اینها موقوفه است، ما می‌خوریم و شما را دعا می‌کنیم. گفت: با دعا نمی‌شود کشور را نگه داشت. نتیجه چه شد؟ نتیجه این شد که با رفتن این موقوفه‌ها بسیاری از مدارس درآمدش را از دست داد. علم و تحصیل سست شد و کشور با افسرها اداره شد. می‌بینید یک شرایط سختی پیش می‌آید که شما باید کنترل کنید. نتیجه اخلاقی این وضعیت آن است که اخلاق هم از بین می‌رود. پایبندی به قانون و حقوق و فقه هم سست می‌شود. بعد هم کسی از راه می‌رسد تا شرعاً این وضعیت را توجیه کند، آن وقت است که آسمان و ریسمان می‌بافد. مجبور است به نصوص ضعیف و تاریخ تکیه کند و برداشت‌های خود را از تاریخ برای توجیه وضعیت موجود ارائه دهد.

شاه طهماسب برای تأسیس نظام صفوی، فقیه می‌خواست نه فیلسوف و متکلم



من یک مثال تاریخی دیگر هم بزنم. وقتی دولت صفویه روی کار آمد، شاه اسماعیل فتوحات را کرد و کشور ایران را صفوی کرد. حالا نوبت شاه طهماسب بود. در ایران عالم فلسفه دان و کلام خوان زیاد بود. قصه خوان هم زیاد بود. اما شاه طهماسب یک نکته را به فراست دریافت. او فهمید که برای اداره کشور، فقه می خواهد. آن زمان حقوق غربی که نیامده بود. فقه اسلامی از نوع شیعی آن اصل بود. او هم شیعه بود. برای مقام شیخ الاسلامی و صدارت، علمایی را که فلسفه خوان و کلام دان بودند معرفی کردند. او گفت به اینها نیازی ندارد. عالم جبل عاملی می خواهد؟ در عالم جبل عاملی چه چیزی بود که در عالم ایرانی آن وقت نبود؟ همین فقه. او دریافت که با کلام و فلسفه نمی شود کشور را اداره کرد. قوه قضائیه را اداره کرد. این قوه باید دست فقیه باشد. قاضی باید فقیه باشد. حدود و ثغور احکام و حقوق و حدود الهی را بداند. در قوه قضائیه که تبلیغاتچی به درد نمی خورد. حرف کلی گویی که فایده ای ندارد. استناد به کلیات تاریخی که چیزی را روشن نمی کند. باید کسی باشد که فقه و حقوق را به درستی بداند و با قوانین آشنا باشد و حلال و حرام را درست بشناسد.

کرکی بنیاد قصه خوانی را برانداخت و فقه را استوار کرد

شگفتی من از این است که محقق کرکی که از همین فقهای جبل عاملی است که به ایران آمد، چه اندازه خوب به این نکته توجه کرده بود. این مثال جالبی است. وقتی دولت صفویه سر کار آمد، داستان سرایی در ایران خیلی شایع بود. یکی از محورهای این داستانها، ابومسلم خراسانی بود. توجه دارید که شخصیت ابومسلم، شخصیت مثبتی در تاریخ شیعه نیست. او طرفدار عباسی هاست. او بود که عباسیان را به قدرت رساند و با تیغ آنان کشته شد. مورد تأیید ائمه ما هم نیست. اما نکته جالب این است که در طول قرون، یک جور تاریخ داستانی در اطراف این آدم شکل گرفت و به تدریج محبوب شد. حتی با شخصیت های شیعی هم گره خورد. وقتی محقق کرکی به ایران آمد، متوجه این داستانسرای های باطل شد. او متوجه شد که اینها تا چه حد عوامانه و غیر واقعی است. برای اولین بار شما شاهد هستید که یک فقهی فتوا به جمع کردن این داستانسرای های باطل می دهد. به عکس، این فقیه، سعی کرد فقه را جانشین آن داستانها کرده و نظام حقوقی دولت صفوی را استوار کند.

اهمیت حقوق در این است که برای تغییر یک امر ساده، کلی بحث فقهی می کند. این نه فقط در ایران بلکه در همه دنیا معمول است. حقوق باید مهم ترین علم باشد، حقوق دانان باید بیشتر احترام داشته باشند. این چیز درستی است که در حوزه های علمیه فقیه بالاترین مناصب را داشته است. البته مشروط به آن که حقوق را خوب بشناسد و از آن دفاع کند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1177>

## پیشینه وحدت اسلامی به چه دوره ای باز می گردد؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۲ / ۱۲ / ۱۳۸۸

خلاصه: متن مصاحبه‌ای است در موضوع پیشینه مباحث مربوط به وحدت اسلامی

مصاحبه روزنامه بهار با رسول جعفریان

بحث های وحدت، سابقه اش، به پیش از این دوره اخیر یعنی یکی دو قرن گذشته می رسد و هربار با انگیزه های متفاوتی مطرح شده است. آنچه در طول ۱۵۰ سال در ارتباط با وحدت مطرح شده است واکنشی به فشارهای استعمار و نبردهایی بوده که میان جهان اسلام و غرب صورت گرفته است. مسلمانان احساس کردند که اگر وحدتشان را حفظ کنند بهتر می توانند در برابر دشمن مقاومت کنند. در واقع احساسشان این بود که اگر این شکاف مذهبی میان آنها باشد دشمنان راحت تر از آن علیه ایشان استفاده می کنند و به مطامع خودشان می رسند. این مهم ترین انگیزه ای است که به لحاظ سیاسی مسلمانان را وادار کرد روی مساله وحدت فکر و این بحث را دنبال کنند. البته انگیزه های دیگری هم ممکن است وجود داشته باشد که بیشتر ناشی از دلسوزی مذهبی و سیاسی برای مسلمانان است. من پیش از آنکه به آن انگیزه ها اشاره کنم می خواهم به این نکته اشاره کنم که در قرون گذشته و حتی در قرون اولیه اسلام نیز بحث وحدت میان شیعه و سنی مطرح بوده است. برای مثال در قرن ششم هجری در برخی از شهرهای ایران بحث وحدت مطرح شد. ممکن است فرم مباحث وحدت در آن زمان، مثل بحث هایی که الان مطرح است نباشد اما به هر حال تلاش می شد تا این فاصله کمتر شود.

براساس آنچه شما می گوئید این موضوع در دوران میانه درست در زمانی که منازعات زیادی میان علویان و اهل تسنن وجود داشت، مطرح بوده است؟

در واقع متفکران شیعی در همه دوران ها تلاش کردند همراه با متفکران اهل تسنن برخی از مسائل تفرقه افکن را از میان ببرند و وحدت را میان شیعه و سنی بیشتر کنند. در قرون چهارم و پنجم برخی از علمای شافعی و حنفی تلاش می کنند تا با نوشتن کتاب هایی در باره امام حسین (ع) مظالم گذشته را جبران کنند. کتاب مقتل الحسین خوارزمی حنفی از این جمله است. در مقابل، در قرن ششم در شهر ری، متفکرانی را

داریم که سعی می کردند تندی های تشیع در برابر اهل سنت را کمتر کنند به هوای اینکه سنی های شهرهای اطراف با خیال راحت تری زندگی کنند.

آیا به طور خاص متفکری در این دوران بوده است که تقریب میان شیعه و سنی را در اندیشه هایش آورده باشد؟

بله عبدالجلیل قزوینی رازی یکی از متفکران شیعی بود که در حوالی ۵۶۰ هجری در ری که یکی از مراکز شیعی نشین جهان آن روزگار بود زندگی می کرد و یکی از نخستین کسانی است که به شکل جدی و تئوریک بحث وحدت میان شیعه و سنی را مطرح می کند و تلاش زیادی کرد تا فاصله های میان این دو مذهب را کم کند. او در کتاب ارزشمند خود یعنی کتاب «النقض» برخی از عقاید افراطی خلفا را درباره شیعه نقد می کند و برخی از نظرات تشیع را به لحاظ سیاسی معتدل می کند. به لحاظ سیاسی وی تلاش می کند جریان شیعه را به حاکمیت وقت یعنی سلجوقیان نزدیک کند. حرف او درست است چون ما در این دوره شاهد هستیم که برخی از شیعیان در مناصب دولتی به خصوص مشاغل اداری مشغول هستند. عبدالجلیل قزوینی حتی اشاره به این نکته هم دارد که خواجه نظام الملک طوسی، دختر خود را به عقد یکی از سادات شیعه ری درآورده است.

پس به نوعی می توان عبدالجلیل قزوینی را از نخستین تئورسین های تشیع دانست که برای دستیابی به حکومتی معتدل بحث وحدت میان مسلمانان را مطرح کرده است؟

به لحاظ فکری و اندیشه ای عبدالجلیل رازی یکی از مهم ترین تئورسین های شیعه به خصوص در قرون میانه تاریخ ایران است. اما او تنها کسی نیست که این اندیشه ها را مطرح می کند. باید یک نکته را اشاره کنم که شکل گیری تصوف در قرون ششم، هفتم و هشتم نیز کمک زیادی به وحدت میان این مذهب کرد. همانطور که می دانید متصوفه حساسیت مذهبی زیادی ندارند و برخی از فرق آن به اهل تسنن نزدیک هستند و برخی هم به اعتقادات شیعی. به همین دلیل زمینه لازم برای نزدیکی این دو را با هم فراهم می آورد و باعث می شود علمای شیعه در این قرون فعالیت بیشتری داشته باشند. در قرن هفتم و درست در زمان مغول شاهد هستید که خواجه نصیر طوسی که یک عالم شیعه مذهب است به بالاترین مقام برسد و همزمان با ساخت رصدخانه خود در مراغه گروهی از اندیشمندان و دانشمندان شیعه و اهل تسنن را گرد آورد و بدون هیچ اجحافی به هیچ کدام، اجازه انتشار اندیشه هایشان را فراهم می کند. علامه حلی عالم بزرگ شیعه را می توان به نوعی شاگرد خواجه نصیر دانست که اندیشه هایش در تکمیل فقه شیعه بسیار با ارزش بود و یکی از کسانی که در کم کردن دامنه اختلافات مذهبی میان این دو مذهب تلاش زیادی کرد. به جز اینها ما در این

قرون شاهد انتشار نظرات دانشمندان و متفکران شیعی و سنی زیادی هستیم که قصد کم کردن فاصله‌هایی که طی تاریخ به وجود آمده را دارند. هر چند که اختلاف نخستین میان این دو فرقه وجود داشته است و سپس در طول تاریخ باعث اختلاف شد.

یعنی اختلافی که بعد از ماجرای غدیر خم و سقیفه بنی ساعده بر سر جانشینی پیامبر اکرم (ص) به وجود آمد؟

بله ریشه اختلاف میان اهل تسنن و شیعیان در همان صدر اسلام و بحث‌هایی که بر سر جانشینی پیامبر به وجود آمد، آغاز شد. اما قدرت گرفتن بنی امیه بر ریشه‌های این اختلاف دامن زد. همانطوری که می‌دانید تقریباً تا پیش از روی کار آمدن حکومت بنی امیه این اختلافات سبب به وجود آمدن نزاع عمده‌ای نشده بود. اما بنی امیه و به خصوص خود معاویه و جانشینانش، بنا را بر دشمنی آشکار و خشن با اهل بیت و شیعیان گذاشتند و همین باعث شد اختلافات عمیق‌تر شود و مسائل خونینی را به وجود آورد. بنی امیه در واقع بنیانگذار توهین و هتک حرمت به ائمه و شیعیان بودند. اما در دوران بعدی یعنی عباسیان با اینکه آنها خود را از خانواده پیامبر و ائمه می‌دانستند با شعارهای شیعی فشارها را بر شیعیان و به تعبیری علویان بیشتر کردند. بنی عباس هم با اینکه با شعارهای علوی و اندیشه‌های موافق شیعه روی کار آمدند اما بعد از مدتی به دلیل مطامع سیاسی بنای مخالفت با شیعیان را گذاشته و راهی را رفتند که بنی امیه پیشتر رفته بودند و مذهب آنان را به عنوان مذهب رسمی به رسمیت شناخته و روند علوی‌کشی را پی گرفتند. همین باعث شد اختلافات دامنه‌دار شود و از شهرهای کوفه و بصره به سراسر جهان اسلام برسد. بنی عباس به مذاهب مخالف و دشمنان شیعیان کمک مالی می‌کردند تا شیعیان را آزار و اذیت کنند. البته این اقدامات بی‌پاسخ هم نمی‌ماند و شیعیان نیز تلافی برخی از حرکت‌ها را با رفتارهای متقابل انجام می‌دادند. در همین زمان کنونی نیز ما شاهد چنین رفتارهایی از سوی دو گروه و از دو طرف هستیم. سالانه مبلغ بسیار زیادی هزینه نگارش و مقالات ضد شیعی می‌شود که واکنش‌هایی را نیز در پی دارد و برخی از اندیشمندان شیعی را نیز مجبور به پاسخگویی می‌کند. این واکنش‌ها به عکس هم صورت می‌گرفت. این موضوعات در صدر اسلام و زمان خلفای بنی امیه و عباسی باعث عمیق‌تر شدن شکاف میان شیعه و سنی شد. در این میان خلفا با کمک برخی از علمای اهل تسنن به تحریک علمای مخالف بر می‌آمدند و سرکوب بیش از پیش شیعیان و ایجاد فضای رعب و وحشت را به همراه داشت. با این همه علمای شیعه که قصدشان یکپارچه کردن جهان اسلام بود توصیه می‌کردند که پشت سر ائمه جماعت اهل سنت نماز خوانده شود و از مریض‌های آنها دیدن کنند و تلاش‌های بسیاری برای کم کردن این اختلافات داشتند. اما به هر حال ریشه این اختلافات گسترده‌تر از این نکات بود.

تا قرن نهم هجری یعنی پیش از روی کار آمدن دولت صفویه به عنوان مهم ترین حکومت شیعی، بیشتر منازعات به آزار و اذیت شیعیان مختص می شود. در حالی که بعد از روی کار آمدن این دولت شاهد بروز جنگ های مذهبی میان دولت شیعی مذهب ایران با دولت سنی مذهب عثمانی هستیم.

بعد از تاسیس سلسله صفوی همانگونه که اشاره کردید اختلافات به شکل دیگری بروز پیدا کرد. موضوع این بود که عثمانی ها از بدو قدرت گرفتن، چشم طمع به خاک ایران داشتند و به همین دلیل برای سلطه پیدا کردن به این سرزمین بر اختلافات مذهبی دامن زدند تا بتوانند به ایران حمله کنند. متهمی ایرانیان به خصوص مردمی که در غرب و شمال غرب ایران ساکن بودند و به خصوص تبریزی ها در مقابل عثمانی ها ایستادند و عثمانی ها موضوع حمله به ایران را مذهبی کردند. البته صفویان نیز که به دنبال تثبیت خود بودند، جلوی عثمانی ها ایستادند. سلطان سلیم عثمانی در سال ۹۲۰ هجری به اسم مبارزه با حکومت شیعی صفوی به ایران حمله کرد و برای توجیه اقدام خودش که چطور نیروهایش را از ۱۵۰۰ کیلومتر به سوی ایران گسیل داشت چه بهانه ای بهتر از این بود که به تعبیر خودش به مقابله با کافران شیعه که در همسایگی او قدرت گرفتند آمده است. او حتی برای رسیدن به هدف خود، از یک ها را نیز از سمت شرق ایران تحریک کرد و با صدور فتوای مقابله با رافضیان شیعه، آنان را به جنگ با صفویان کشاند. جنگی که صفویان با قدرت تمام مقابل آن می ایستند و آنها را بر سر جای خود نشانند. با این حال ماجرا ادامه یافت و آتش این اختلاف تند بعد از یک قرن بار دیگر به چشم صفویه رفت زیرا افغانان با بهانه فتوای علمای اهل سنت مکه به ایران حمله کردند و در سال ۱۱۳۵-۱۱۳۴ صفویه را از میان بردند. این اختلافات ماند تا زمانی که نادرشاه افسار قدرت را در دست گرفت و یک بار دیگر بحث وحدت میان شیعه و سنی را مطرح کرد.

اتفاقاً می خواستم به بحث تلاش نادر شاه افشار برای رسیدن به وحدت میان مذاهب اسلامی اشاره کنم. اتفاقی که در اجتماع بزرگ دشت مغان روی داد و نادر همه سران و مذاهب را گرد آورد. با توجه به صحبت های خود او در مورد پایان دادن اختلافات و آزادی مذهبی، این را می توان تلاش برای رسیدن به وحدت دانست؟

بله جریان دشت مغان یکی از تلاش هایی است که نادر برای پایان دادن به اختلافات در جهان اسلام دارد. البته نادر برای به وجود آوردن وحدت میان مذاهب اسلامی به دنبال تاسیس یک امپراتوری بزرگ در شرق جهان اسلام به مرکزیت ایران بود. او خود را یک شاه اسماعیل اصلاح شده می دانست که برای راه اندازی این امپراتوری باید ابتدا اختلافات و جنگ طولانی را پایان دهد. او به اسم اینکه حکومتش و خودش نه شیعی

هست و نه سنی سعی کرد همه طوایف را زیر سلطه خود درآورد. جریان دشت مغان یکی از تلاش های او برای پایان دادن به اختلافات بود.

با توجه به اقتدار نادر برای رسیدن به اهدافش چرا این تلاش بی پایان ماند؟

خصلت های شخصی نادر شاه مهم ترین مانع او برای رسیدن به این وحدت بود. اما عامل مهم دیگر کم تحملی عثمانی ها و عدم پذیرش خواست های او بود. نادرشاه همه تلاش خود را کرد تا با وجود همه کارهایی که در محدود کردن مذهب شیعه انجام می دهد، اجازه بگیرد که امام جماعت مذهب جعفری هم در کنار مذاهب دیگر در مسجدالحرام نماز بخواند و تشیع در حد یک مذهب فقهی کنار مذاهب دیگر باشد اما عثمانی تحمل این حرف را نداشت و حتی نزدیک بود نمایندگانش در مکه کشته شوند. او تلاش زیادی کرد که با زور نظامی و گرفتن بغداد این مطالب را به عثمانی ها تحمیل کند که نشد. در جامعه شیعه هم این حرف ها پذیرفته شدنی نبود. بعد از آن هم مشکلات روحی و روانی برای نادر پیش آمد.

در دوره قاجاریه وضعیت چگونه بود؟

در دوره قاجار برخلاف تصور جنگ ها و اختلافات میان شیعه و سنی به حداقل می رسد و ما شاهد هیچ جنگ مذهبی در داخل نیستیم. در سطح بین المللی عثمانی ها در داخل سرزمین هایشان و نیز مرزهای اروپایی آن قدر مشکل دارند که به فکر جنگ تازه مذهبی نیستند. قاجاریه خودشان با اهل تسنن رابطه خوبی دارند و هیچ نزاع مذهبی در مناطق سنی نشین ایران گزارش نشده است. کردستان و مناطق شرقی ایران در خلال حکومت قاجاریه تقریباً امن است و هیچ مشکلی میان دولت و اقلیت اهل تسنن این مناطق وجود ندارد. حتی شاهد هستیم که بسیاری از علما و گروه های اهل تسنن روابط خوبی با حکومت مرکزی دارند و به دیدار ولیعهدهای قاجاریه در تبریز رفته و روابط خوبی دارند. در شرق ایران نیز به جز امیرنشین بخارا شاهد حکومت مقتدری نیستیم. امیرنشینان آن بخش ها هم روابط خوب و نزدیکی با شیعیان دارند. یک دوره جنگ های محلی در گرفت که آنها بیشتر محلی بود و مشکل مهمی پیش نیاورد.

در دوره اخیر شاهد ظهور کسانی چون سیدجمال الدین اسدآبادی هستیم که بحث وحدت میان مسلمین را به صورت تئوریک مطرح می کنند. بحث وحدتی که در دوره قاجاریه مطرح می شود با آن چیزی که در دوران عبدالجلیل و نادر به آن پرداختیم تفاوت ماهوی دارد. همان طور که عرض کردم، اینها مربوط به دنیای جدید و مشکلات خاص آن است. بیشتر هدف متحد کردن مسلمانان برابر کفار و بیگانگان است.

چه تفاوتی؟ مگر مورد اختلاف همان اختلاف قدیمی نیست؟

موضوع وحدت میان مذاهب اسلامی که در این دوره توسط برخی از علمای روشنفکر در نجف و تهران مطرح شد. در این دوره برخی از نخبگان مذهبی به تحلیل علل عقب ماندگی مسلمانان پرداخته و متوجه شدند که یکی از علل اساسی عقب ماندگی و عدم رشد ملت های اسلامی همین اختلافات و نزاع های مذهبی بی پایان است. از سوی دیگر مصلحان ما با مساله استعمارگران روبه رو بودند کسانی که بر این اختلافات دامن می زدند. از این رو شاهد هستیم که افرادی مانند سیدجمال الدین اسدآبادی ایده های وحدت میان مسلمین را مطرح کردند. وحدت بحثی بود که در دوران مشروطه و سقوط دولت عثمانی نیز امتداد پیدا کرد. در طول این صد و پنجاه سال اخیر هر از چند گاهی بحث وحدت مطرح می شد تا بعد از انقلاب اسلامی که بار دیگر توسط حضرت امام (ره) مطرح شد.

چه عواملی باعث می شود که حضرت امام این نظریه را مطرح می کنند؟

انقلاب ایران انقلاب بزرگی بود که بر محور تشیع رخ داد. در قانون اساسی نیز بر آیین تشیع تاکید شده بود. امام (ره) که در جهان اسلام این انقلاب را به عنوان یک الگوی اسلامی نه لزوماً شیعی مطرح کردند اما یک عده در همان زمان احساس ناامنی کرده و بر آتش اختلاف دامن زدند. اما حضرت امام (ره) با مطرح کردن بحث وحدت میان شیعه و سنی تلاش کردند تا زمینه ای برای اتحاد جهان اسلام در مقابل قدرت های استعماری را به وجود بیاورند. اما برخی از کشورهای اسلامی و غربی این موضوع را نپذیرفتند و در مقابل این ایده امام، بن لادن را آوردند که چهره ای خشن از اسلام ارائه کرد. بن لادن از دل عربستان سعودی برخاست و قدرت گرفت و باعث به وجود آمدن القاعده شد که یکی از افراطی ترین چهره ها را از اسلام ارائه کرده است. البته درست است که ریشه این اختلافات قرن ها طول کشیده است اما در میان مسلمان و اهل تسنن مانند شیعیان کسانی همواره به دنبال پایان دادن به اختلافات هستند. در طول تاریخ نیز شاهد بودیم که مانند دوره کنونی، شیعیان عراق در کنار اهل تسنن زندگی کردند و حتی در دوران عثمانی ها گزارش شده که هزینه های تعمیرات حرم ائمه را در عتبات خود می دادند و اجازه نمی دادند شیعیان و به خصوص ایرانی ها این هزینه ها را پرداخت کنند. اما در حال حاضر می بینید که سالانه میلیون ها دلار در عربستان صرف نوشتن کتاب ها و مقالاتی بر ضد شیعه می شود و در میان کشورهای اسلامی پخش می شود. البته انتشار این کتاب ها واکنش شیعیان را دارد و در ایران و در قم کسانی هستند که با کوبیدن بر طبل اختلافات این حرکات را پاسخ می دهند. البته توهین به اهل تسنن و کتاب های اختلاف برانگیز برای شیعه و سنی، یکی از خطوط قرمز و موارد سانسور کتاب در ایران حتی در دوران پهلوی بود. یعنی انتشار هرگونه کتاب علیه اهل تسنن ممنوع بود. بعد از انقلاب نیز این ممنوعیت وجود داشت. منتهی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی باید کنترل

بیشتری داشته باشد. وقتی ما این همه هزینه برای وحدت اسلامی می کنیم در این زمینه باید جدی باشیم و از آثار افراطی جلوگیری کنیم. البته بحث ها و نقدهای علمی معقول و مودب سودمند است.

با همه این تلاش های صورت گرفته به خصوص در زمان کنونی و در ۳۰ ساله اخیر اما به نظر می رسد که هنوز مسلمانان اختلافات جدی دارند که برای رسیدن به وحدت مانع می شوند؟ در این سال ها همانطور که اشاره کردم تلاش های زیادی شده است که اختلافات میان اهل تسنن و تشیع کمتر شود اما دامنه اختلافات وجود دارد و نمی شود آنها را انکار کرد.

چه عواملی باعث عدم رسیدن به این وحدت می شود؟

دو عامل مهم مانع مهم رسیدن به این اتحاد می شود. یکی ریشه عمیق این اختلافات و دشمنی است که باعث شده رسیدن به وجوه مشترک مشکل شود؛ اختلافی که در طول تاریخ باعث شده افراد زیادی جانشان را بر سر آن از دست بدهند. اما عامل دوم که بسیار مهم است وجود وهابیت در جهان اسلام است که باعث می شود تا رسیدن به وحدت در میان مسلمانان عملاً غیرممکن باشد. تا پیش از ظهور فرقه وهابیت علمای شیعی در مقابل علمای اهل تسنن به خصوص اندیشمندان جامع الازهر قرار داشتند و به خصوص در دوران جدید سعی می کردند به لحاظ فکری راهی برای حل اختلافات داشته باشند. اما وهابیت مانع شدند. وهابی های نسل اول بعد از به قدرت رسیدن در سال ۱۲۱۶ ق به نجف و کربلا حمله کردند و بعد از آن وهابی ها عصر دوم در سال ۱۳۴۲ به مدینه منوره حمله و بعد از تصرف آن قبور ائمه در بقیع را تخریب کردند. این وهابی ها به خصوص نسل اول، صوفیه و شیعه را کافر می دانستند و غیر از خودشان دیگران را مسلمان نمی دانستند. در این سی سال اخیر وهابیون که خود را سردمدار جهان اسلام می دانند و با علمای الازهر نیز درگیر هستند اقدامات زیادی در آزار شیعیان و صوفیان انجام دادند و آتش بیار این معرکه نیز القاعده بود که به لحاظ فکری وابسته به وهابیت است و به لحاظ سیاسی نیز اصل و اساس آن را غربی ها درست کردند هرچند حالا در گل مانده اند.

آیا راهی نیز برای پایان دادن به این اختلافات وجود دارد؟

جنگ میان کاتولیک ها و پروتستان ها ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال طول کشید. البته سنیان معتدلی که در مصر و شمال آفریقا هستند به ویژه سنیانی که متأثر از عقاید عارفانه هستند به هیچ روی نباید مورد غفلت قرار گیرند. سنیان معتدل فراوانی هم در هند و پاکستان و نقاط دیگر هستند. علمای اهل تسنن الازهر نیز اختلافات اساسی با وهابیون دارند. در ایران و عراق، سوریه و لبنان نیز اهل تسنن و تشیع در کنار یکدیگر زندگی می کنند و مشکلی با یکدیگر ندارند و به نظر می رسد این اختلافات در بخش عمده ای از جامعه مسلمانان جهان به



صورت قابل حلی وجود داشته باشد. ما باید امید داشته باشیم و این اختلاف را کم کنیم تا روزی که دیگر هیچ نزاعی

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1181>

## در باره کتابچه استنطاق از میرزا رضای کرمانی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۱۲ / ۱۳۸۸

خلاصه: متن تفصیلی بازجویی از میرزا رضای کرمانی است که در سال ۱۳۱۳ ناصرالدین شاه را در حرم عبدالعظیم به قتل رساند و گویا با این تفصیل اولین بار است که به چاپ می رسد

میرزا رضا کرمانی با کشتن ناصرالدین شاه برگ تازه ای را در تاریخ معاصر ایران رقم زد و بنیاد تروریسم و افراطگرایی را در شکل جدید آن بنیاد گذاشت.

کشتن یک شاه پنجاه ساله با آن هم طول و تفصیل و ابهت، کار ساده‌ای نبود. در این کار، مهم آن بود که وی از شاگردان آقا سید جمال الدین و از دوستان شماری از روشنفکرانی بود که در استانبول بنای ناسازگاری با افکار سستی را گذاشته و در سیاست، دولت قاجار را عامل ویرانیها و خرابیهای ایران می شناختند.

در این میان، ظلم و ستمی که در حق ملت روا می شد، همان که سبب نخستین نهضت مردم در برپایی عدالتخانه و مشروطه نیز شد، یکی از دلایل تندروی هایی بود که ایرانیان خارج از ایران در قفقاز و استانبول داشتند.

این عدالت خواهی، نخست در دستگاه قضایی زیر پا گذاشته شده و مأموران حکومت در هر نقطه و هر جا، بدون ملاحظه، هر کسی را می خواستند شکنجه کرده یا می کشتند. میرزا رضا که خود مصیبت زیادی کشیده بود و ماهها پایش در کند و زنجیر بود، مصمم شد تا به ریشه بپردازد. شاید او می توانست کامران میرزای نایب السلطنه یا حاکم تهران یا هر شخص دیگری را بکشد، اما تصمیم گرفت شاه را بکشد و استدلالش هم این بود که او اساس کار است و بس.

در گذشته، بخش هایی از بازجویی های وی منتشر شده بود اما این بار، جزوهای کامل که متن دقیق این بازجویی هاست، توسط حضرت حجت الاسلام و المسلمین سید محمود مرعشی در نشریه محترم و وزین شهاب که متعلق به کتابخانه بزرگ آیت الله مرعشی نجفی است منتشر شده است.

این متن که عنوان آن «کتابچه پرسش و پاسخ یا استنطاق از میرزا رضا کرمانی» است طی ۳۷ صفحه در شماره ۵۸ شهاب (زمستان ۱۳۸۸) انتشار یافته است.

به دقت نمی‌توان گفت این مطالب درست است یا نه. برخی از نقلها یا دست کم کیفیت آنها می‌تواند محل تردید باشد. فرض کنیم، کسی زبان حال میرزا رضا را نوشته باشد، در این صورت، امکان جعل هست. با این حال، جزئیاتی در این گزارش وجود دارد که آنرا واقعی می‌نماید. برای مثال دیدارهای وی با اشخاص مختلف و پرسشهایی که در این باره مطرح شده است. اما همین‌ها نیز می‌تواند نشأت گرفته از ذهن کسی باشد که بر اساس آنچه از استنطاق شنیده، حکایتی با این تفصیل را نوشته است. عجلالتا باید فرض را بر واقعی بودن گذاشت.

شجاعت میرزا رضا کرمانی در این استنطاق و روشنگری‌های وی در زمینه سبب که او را وادار به کشتن ناصرالدین شاه کرده است، پدیده‌ای است که نشان می‌دهد ما با شخصیت فوق العاده‌ای روبرو هستیم. ارتباطات او در تهران وسیع بوده و همین که وی با نایب السلطنه درگیر بوده و در دام او افتاده و گرفتاری‌ها کشیده و نیز این که خانه محمد حسن امین الضرب بود و آنجا با سید آشنا شده، و این که یار غار سید در تهران شده، همه حکایت از موقعیت ممتاز او دارد.

در پایان این جزوه، ضمن تأیید درستی این استنطاق و این که در حضور «این غلام خانه زاد ابوتراب و جناب حاج حسین علی خان رئیس قراولان عمارت مبارکه همایونی» انجام شده، به این نکته تصریح دارد که اینها متن استنطاق اولیه بوده که «عجلالتا به طور ملایمت و زبان خوش از میرزا رضای به عمل آمد، و لیکن مسلم است در زیر شکنجه و صدمات لازمه استنطاق، بهتر این مطالب و مکتومات بروز خواهد داد... ذی حجه ۱۳۱۳». شاید این نکته گواه درستی آن مطالب باشد.

چند استنطاق دیگر هم در پایان هست که یکی با میرزا تقی پسر میرزا رضای کرمانی و دیگری با عیال مطلقه میرزا رضا و نیز سه چهار نفر دیگر از شاغلان در عبدالعظیم هستند که به نوعی با میرزا در ارتباط بوده‌اند.

آگاهیم که حکومت قاجار سید جمال الدین را عامل و آمر این ماجرا می‌دانست و مکاتبات مفصلی که وزارت خارجه نگهداری می‌شود (و اخیراً آقای خسروشاهی آنها را در کتابی با عنوان سید جمال الدین اسدآبادی در اسناد وزارت خارجه آنها را به چاپ رساند) حاکی از آن است که دولت یاد شده تلاش زیادی برای وادار کردن دولت عثمانی به تحویل سید جمال کرد. در این استنطاق نیز روی این مسأله تأکید شده است.

وقتی از میرزا رضا در باره نقش سید جمال در این ماجرا می‌پرسد می‌گوید: دستور العمل مخصوص نداشتم الا این که حال سید واضح است که از چه قبیل گفتگو می‌کند. پروایی ندارد. می‌گوید: ظالم هستند. عادل نیست. از این قبیل حرفها می‌زند.

از وی می‌پرسد: شما از کجا به خیال قتل شاه افتادید؟

پاسخ می‌دهد: از کجا نمی‌خواهد. از کنده‌ها و بلاهایی که به ناحق کشیدم. چوب‌ها که خوردم. شکم خودم را پاره کردم. (اشاره اش به کاری است که در زندان کرد و با استفاده از فرصت شکم خود را پاره کرد که درمانش کردند. این مربوط به دستگیری چند سال پیش از ماجرای قتل شاه است).

بازجو می‌پرسد: این ظلم‌هایی که به تو شده، از ناحیه شاه نبوده. شما بایستی این تلافی و انتقام را از آنها بکنید که سبب ابتلای شما شده بودند و یک مملکتی را یتیم نمی‌کردید.

میرزا رضا پاسخ می‌دهد: پادشاهی که پنجاه سال سلطنت کرده باشد و هنوز امور را به اشتباه کاری به عرض او برسانند و تحقیق نفرمایند و بعد از چندین سال سلطنت ثمر این درخت، وکیل الدوله، آقای عزیزالسلطان، آقای امین الخاقان و این اراذل و اوباش و بی‌پدر و مادرهایی که ثمر این شجره شده اند و بلای جان عموم مسلمین شده اند، باشند، باید چنین شجره‌ای را قطع کرد که دیگر این نوع ثمر ندهد. ماهی از سرگنده گردد نی‌زدم. اگر ظلمی می‌شد، از بالا می‌شد.

میرزا رضا سپس شرحی از چهار سال و اندی زندان خود در قزوین و جاهای دیگر و مصیبت‌هایی که کشیده بیان کرده و از این که زنش طلاق گرفت، بچه شیرخوارش سر راه افتاد، پسر هشت ساله اش به خانه شاگردی رفت یاد کرده و می‌گوید: وقتی به اسلامبول رفتم و در مجمع انسان‌های عالم [؟] در حضور مردمان بزرگ، شرح حال خودم را گفتم، به من ملامت کردند که با وجود این همه ظلم و بی‌عدالتی، چرا باید من دست از جان‌نشسته و دنیا را از دست این ظالمین خلاص نکرده باشم.

بازجو می‌پرسد که شاه چه تقصیری دارد؟ طبیعی است که نایب‌السلطنه و دیگران، اوراقی نزد او آورده و او را قانع می‌کردند. در این صورت نباید تو شاه را می‌کشتی، بلکه باید آنان را می‌کشتی.

میرزا رضا جواب می‌دهد که شاه می‌توانست آدم بی‌طرفی را بفرستد تا میان من و آنان حکم کند. اما «سالهاست که به این منوال، سیلاب ظلم بر عامه رعیت جاری است. مگر این سید جمال‌الدین، این ذریه رسول، این مرد بزرگ چه کرده بود که به آن افتضاح او را از حرم عبدالعظیم بیرون کشیدند. زیرجامه‌اش را پاره کردند. آن همه افتضاحات به سرش آوردند. ... اگر دیده بصیرت باشد ملتفت می‌شود که در همان نقطه که سید را کشیدند، در همان نقطه گلوله به شاه خورد».

سپس شرحی از بیچارگی مسلمانان ایرانی در عراق عرب و قفقاز و عشق آباد و اوائل خاک روسیه بیان کرده و می‌گوید: نتیجه ظلم همین است که می‌بینید... اگر بنای سلطنت را بر عدل و انصاف قرار بدهند البته تمام

خلق، فدوی ایشان می‌شوند و سلطنتشان قوام خواهد گرفت و نام نیکشان در صفحه روزگار باقی خواهد ماند.

بازجو می‌گوید: فرض کنید این حرفها درست باشد. ما می‌خواهیم اصلاح کنیم. تو افرادی را که با خودت همفکر بوده‌اند معرفی کن تا ما بر اساس گفته‌های آنان اوضاع را اصلاح کنیم.

میرزا رضا می‌گوید: هم عقیده من در این شهر و مملکت بسیار است. در میان علما بسیار، در میان وزرا بسیار، در میان امرا بسیار، در میان تجار و کسبه بسیار. سپس با اشاره به استقبال مردم از سید جمال در تهران می‌گوید: به خدای قادر متعال قسم، از این خیال من و نیت کشتن شاه، احدی غیر از خودم و سید اطلاع نداشت.

میرزا یکبار دیگر در پاسخ این پرسش که چرا نایب السلطنه کامران میرزا را نکشتی، با این که او به تو ستم کرده بود، گفت: خیال کردم که اگر او را بکشم، ناصرالدین شاه با این قدرت، هزاران نفر را خواهد کشت. پس قطع اصل شجر ظلم را باید کرد نه شاخ و برگ را.

میرزا می‌گوید وقتی شرح ستم‌ها و ظلم‌ها را برای سید جمال می‌گفتم و ذکر مصائب خود می‌کردم، می‌گفت: خفه شو، روضه خوانی نکن. مگر پدرت روضه خوان بوده؟ چرا عبوسی می‌کنی، با کمال بشاشت و شرافت حکایت کن.

بازجو با اشاره به سوگواری و عزاداری مردم برای ناصرالدین شاه، به میرزا رضا می‌گوید: اگر مردم همه با شما هم خیال هستند، پس چرا آحاد و افراد مردم از بزرگ و کوچک، زن و مرد، در این واقعه مثل آدم فرزند مرده گریه و زاری می‌کنند؟

میرزا در پاسخ می‌گوید: این ترتیبات عزاداری ناچار مؤثر است، اسباب رقت می‌شود، اما بروید در بیرون‌ها، حالت فلاکت رعیت را تماشا کنید.

بازجو از اقدام میرزا رضا برای ایجاد بلوا و اغتشاش در مملکت با این خونریزی یاد کرده و او را توبیخ می‌کند. اما میرزا رضا می‌گوید: به تواریخ فرنگ نگاه کنید. برای اجرای مقاصد بزرگ، تا خونریزی‌ها نشده است، مقصود به عمل نیامده است.

بازجو از ارتباط وی با شیخ هادی نجم‌آبادی سوال می‌کند و این که در دیدار با او چه گذشته است؟

میرزا رضا می‌گوید: آقا شیخ هادی معلوم است که چه قسم صحبت می‌کند. او روزها که در کنار خیابان روی خاک‌ها نشسته است، متصل مشغول آدم‌سازی است. و تا به حال اقلاب بیست هزار نفر آدم درست کرده است که پرده از پیش چشمشان برداشته و هم بیدار شده، مطلب فهمیده‌اند.

در ادامه، میرزا از موقعیت سید جمال در اسلامبول و به خصوص نزد سلطان عثمانی یاد کرده و از اندیشه‌های وحدگرایانه او برای گردآوری سنی و شیعه پیرامون خلیفه عثمانی سخن می‌گوید. این مطالب چنان است که انسان تصور می‌کند کسی آنها را از زبان میرزا رضا نوشته است.

میرزا می‌گوید: در آن روزی که سلطان او را در یلدز دعوت کرد و در کشت یبخار که توی دریاچه باغش کار می‌کند، نشسته، صورت سید را بوسید. و در آنجا بعضی صحبت‌ها کردند. سید تعهد کرد عن قریب، تمام دول اسلامیة را متحد کند و همه را به طرف خلافت جلب نماید و سلطان را امیرالمؤمنین کل مسلمین قرار بدهد. این بود که به تمام علمای شیعه کربلا و نجف و تمام بلاد ایران باب مکاتبه را باز کرد، به وعده و نوید و استدلالات عقلیه، بر آنها مدلل کرد که ملل اسلامیة، اگر متحد بشوند، تمام دول روی زمین نمی‌توانند به آنها دست یابند. اختلاف لفظ علی و عمر را باید کنار گذاشت.

بازجو می‌پرسد: تو که در آن ملاقات نبودی، این مطالب را از کجا می‌دانی؟

میرزا می‌گوید: سید از من محرم‌تری نداشت. چیزی را از من پنهان نمی‌کرد. من در اسلامبول که بودم، از بس که سید به من احترام می‌کرد در انظار مردم تالی خود سید به قلم رفته بودم.

میرزا رضا سپس به تردیدی که سلطان عثمانی نسبت به سید پیدا کرد اشاره کرده و می‌گوید که برای او پلیس‌های مخفیة گماشت. در این وقت که سید گفت: حیف که این مرد دیوانه است و مالیخولیا دارد و الا تمام ملل اسلامیة را بر او مسلم می‌کردم.

عیال میرزا رضا در پاسخ بازجو در باره میرزا رضا می‌گوید: هرچه به این مرد کرد، سید کرد و به دوستی او کرد. نمی‌نمی‌دانم این عاشق سید بود. چه بود که از همان وقتی هم که سید را بردند، شب و روز گریه می‌کرد و مثل دیوانه‌ها شده بود.

شیخ محمد نامی هم که با میرزا آشنائی داشته در استنطاق بوده، تأیید می‌کند که میرزا محمد رضا یعنی همین میرزا رضا، رفیق و انیس سید بوده و همیشه شب‌ها و روزها با هم بودند.

در ادامه، باز هم استنطاق تازه‌ای میرزا رضا است که این بار با حضور صدر اعظم، شاهزاده ملک آراء و تنی چند نفر دیگر از جمله مخبرالدوله و مشیرالدوله و غیره از او شده است. در اینجا نیز میرزا رضا خلاصه ما

وقع و ظلم ها و ستم هایی را که بر او رفته بیان کرده و شرح کشتن ناصرالدین شاه را نیز به دست داده و سپس می‌گوید: به خیال خودم یک خدمتی به تمام خلائق و ملت و دولت کرده‌ام و این تخم را من آبیاری کرده‌ام و سبز شد. مردم هم خواب بودند بیدار شدند. درخت خشک بی ثمری را که زیرش هم قسم حیوانات موذی درنده جمع شده بودند، از بیخ انداختم و آن جانورها را متفرق کردم. حالا از پهلوی آن درخت، یک جوانه بالا زده است مثل مظفرالدین شاه سبز و خرم و شاداب. امید همه قسم ثمر به او می‌رود... (اینها برای درخواست عفو یا توهّم عفو گفته شده است).

در پایان اشارتی به این نکته دارد که گویی سلطان عثمانی از سید خواسته بوده است تا بلایی سر ناصرالدین شاه بیاورد و سبب آن هم این بود که دولت عثمانی تصور می‌کرد درگیری میان شیعه ها و سنی ها در سامرا، ناشی از تحریکات ناصرالدین شاه است. از این رو سید میرزا را تحریک به قتل ناصرالدین شاه کرده است. چنین تحلیلی نباید درست باشد و به هر حال محل بحث است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1184>

موعد دیدار از آرامگه یار (گزارش سفر به عتبات ۹ - ۱۳ فروردین ۱۳۸۹)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۰۱ / ۱۳۸۹

خلاصه: سفرنامه یک سفر پنج روزه به عتبات، همراه با گزارشی از همایش سید هبت الدین شهرستانی، و دیدار با حضرت آیت الله العظمی سیستانی، به ضمیمه مقاله: تاثیر سید هبت الدین شهرستانی در ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

پرواز به نجف

عصر روز نهم فروردین ۱۳۸۹ قرار پرواز به نجف بود. هدف شرکت در کنفرانس مرحوم سید هبت الدین شهرستانی از علمای برجسته عراق در دوره پادشاهی بود که آثار فراوانی از وی برجای مانده و از مصلحان عصر اخیر شیعه در عراق است.

همراهان که در فرودگاه زیارت کردیم. آقایان سید هادی خسروشاهی، مهدی محقق، سید محمدرضا جلالی، شیخ حسون تبریزیان و شیخ رضا مختاری. افرادی دیگری هم از آشنایان بودند که از آن جمله آقای علامی بود که با خانواده قصد عراق داشت و دیگری آقای سعدی مدیر نشر دلیل ما.

قرار بود پرواز ساعت یک و نیم با عراقیه باشد که تاکنون که این کلمات را در فرودگاه می نویسم، پرواز آماده نشده و گفته اند که ساعت سه خواهد بود. هنوز پروازی که باید از عراق در اینجا بنشیند ننشسته و معلوم نیست که چه ساعتی انجام شود.

دوستانی که در اینجا حاضرند هر کدام به نوعی در باره مرحوم شهرستانی کار کرده اند. کتاب سید هبت الدین را که عبدالستار الحسنی نوشت، بیشتر به تشویق و همراهی آقای جلالی بود. آقای مختاری ای کتاب را در موسسه تراث الشیعه چاپ کرد. آقای سید هادی خسروشاهی هم از قدیم علاقه مند به کارهای مرحوم شهرستانی بوده و کتاب اسلام و هیئت را باز ترجمه و منتشر کرد که اخیرا هم بوستان کتاب دوباره آن را چاپ کرده است. بنده هم در کتاب جریانها و سازمانهای مذهبی چند صفحه ای در باره ایشان نوشته ام و به مناسبت در کتابی که در باره حاج سراج انصاری نوشتم، در باره ایشان شرحی داده ام.



طی روزهای اخیر، مقاله کوتاهی در باره تأثیر مرحوم شهرستانی در ایران نوشتم که در پایان همین گزارش درج خواهم کرد. عجلالتا منتظر نشسته‌ایم بینم پرواز چه زمانی خواهد بود. آقای علامی این شعر را از علامه طباطبائی خواند: گرفتم ساغری از دست مستی - تعالی الله چه مستی و چه دستی.

ساعت نزدیک چهار است. تازه اعلام کردند که سوار شوید. این چند ساعت واقعا خسته شدیم. بالاخره هواپیما پرواز کرده بعد از یک ساعت و نیم وارد فرودگاه نجف اشرف شدیم. پای هواپیما افرادی بودند که کاملاً سر را پوشیده بودند. یکی از دوستان گفت اینها همکاران نزدیک امریکایی‌ها هستند و برای این که شناخته نشوند این طور با کلاهی مخصوص تمام سر تا گردن را پوشیده‌اند. بعداً دوستی گفت که اینها از یک شرکت امنیتی از جنوب افریقا هستند که قرارداد برای حفظ امنیت فرودگاه دارند اما این که چرا پوشش اینجوری داشتند متوجه نشدم.

در هواپیما با دکتر مهدی محقق کنار یکدیگر بودیم و ایشان طبق معمول داستانهای متوالی و فراوانی از موضوعات متنوع نقل کردند که جالب بود. برای من رویداد دیدار برخی از استادان دانشگاه با امام در قم در سال ۵۸ جالب بود که اصل وقت آن را آقای مدرسی طباطبائی گرفته بود و دکتر زریاب و دانش پژوه و عده‌ای دیگر بودند. آن جمله که معروف است که زریاب گفته بود که شما استاد ما بودید و امام گفته بودند که شما استاد اعظم هستید را ایشان تکذیب کردند که چنین چیزی گفته نشد و امام هم کسی نبود که این چنین حرفی بزند. در آنجا زریاب در باره چهره‌های فرهنگی و استادان سخن گفت و به تلویح از اساتیدی که با شاه ارتباط داشتند مثل خانلری و نصر دفاع کرد که اینها مثل رفتن خواجه نصیر در دربار هلاکو عمل کردند. امام به این بخش پاسخ دادند و فرمودند خواجه نصیر رفت هولاًگو را تربیت کند اما اینها با شاه این کار را نکردند و خود تحت تأثیر او قرار گرفتند.

حکایتی هم از فروزانفر نقل کرد که به دیدار شیخ بحرین رفت. بعد از آن من به منزلش رفتم و در باره شیخ بحرین پرسیدم. گفت یک حیوان بود. حیف جوانی‌ام که صرف زبان عربی شد!

ورود به شهر نجف

در باره سفر بیفزایم، کسانی که از مرز زمینی می‌آیند باید با کاروان همراه باشند، اما کسانی که با پرواز می‌آیند می‌توانند به صورت منفرد باشند و هواپیمایی عراقیه این امتیاز را می‌دهد که خودش ویزا بگیرد. وارد فرودگاه نجف شدیم. سه نفر منتظر ما بودند که یکی آقای تمیمی بود که فارسی هم می‌دانست و کار مطبوعاتی می‌کند. روش بود که اوضاع خیلی منظم نیست. مدتی صبر کردیم ماشین بیاید که نیامد. عاقبت مثل همه، سوار تاکسی شده تا یک نزدیک به کیلومتری رفتیم. این نقطه بود که تاکسی‌های فرودگاه می‌آیند. از آنجا مسافران را پیاده

کرده ماشین های دیگری افراد را به مقصد می‌رسانند. این امر به خاطر رعایت مسائل امنیتی است که عجالتاً در این چند سال مهم ترین مسأله عراق بوده و هست و هزینه‌های گزافی را به این کشور تحمیل کرده است. تاکسی دوم ما را تا نقطه آورد که اول شارع زین العابدین بود و ماشین ها حق عبور نداشتند. در آنجا دو گاری چمدانهای ما را برداشت و به راه افتادیم. ابتدای شارع مزبور چند گذرگاه تنگ درست کرده کاوش بدنی کرده و اجازه عبور می‌دهند. نیمه‌های این شارع که مستقیم به حرم امیر المؤمنین علیه السلام می‌خورد، قصر الدر بود که هتل تازه ساز و چنان که گفته شد بهترین هتل نجف است. وارد شده نشستیم. اندکی بعد آقای دکتر مهندس محمدعلی شهرستانی که باعث و بانی این کنفرانس است و پیرمردی هشتاد و اندی ساله با تجربه‌های کاری و معماری فراوان، آمدند. نیم ساعتی در خدمت ایشان بودیم. سپس به اتاق‌هایمان راهنمایی شدیم.

عبور از همین شارع، نشان می‌دهد که زندگی سنتی همچنان ادامه دارد و نجف تفاوت چندانی نکرده است. در مسیر از میدان ثوره عشرين گذشتیم که یک بنای یادگاری دارد. از آن جا که گذشتیم وادی السلام دست راست ما قرار داشت. بخشی از وادی السلام خیابان و گاراژ شده است. اما در این بین گهگاه بنایی از مقابر باقی مانده که یکی مقبره سید جواد البحرانی بود که گفتند صاحب کرامات است. از کنار حسینیه فاطمیه که محل نماز جمعه است و صدرالدین قبانچی نماز جمعه می‌خواند گذشتیم. رو بروی وادی السلام است. البته قبور شهدای ثوره عشرين که به دست انگلیسی ها کشته شدند حفظ شده است. محل نماز جمعه نیز در زمان سقوط صدام سالن تئاتر نجف بوده است.

عراق بعد از انتخابات

عراق روزهای سختی را پس از انتخابات مجلس پشت سر می‌گذارد. در این انتخابات علاوی با ۹۱ کرسی، مالکی با ۸۹ و عمار حکیم با نزدیک ۷۰ و کردها با ۴۳ به علاوه برخی از متفرقات دیگر رأی آورده‌اند. این که مالکی و حکیم با یکدیگر اختلاف کردند و سبب برآمدن علاوی شد نکته مهم این انتخابات است. یک احتمال هست که مالکی و حکیم و کردها متحد شده و نخست وزیری را در دست بگیرند. دو روز قبل یادداشتی در خبرآنلاین نوشتم و گفتم که برنده اصلی انتخابات مردم عراق هستند که پس از سی سال استبداد بعثی توانسته‌اند در این انتخابات شرکت کنند و وارد بازی دموکراسی شوند گرچه قدرتهای خارجی سر آنها بازی زیادی در می‌آورند. توجه داشته باشیم که عراق تحت اشغال و به قول خودشان احتلال است و این احتلال رسمی است.

قرار شد ساعتی استراحت کنیم و پس از مغرب که اندکی حرم خلوت تر می‌شود به حرم مشرف شویم.

ساعت هفت و نیم بود که عازم حرم شدیم. باز هم در استقبال هتل دیداری با دوستان داشتیم. آقای مهندس محمدعلی شهرستانی با داشتن سنی بیش از هشتاد سال و رعشه‌ای که داشتند، یکسره حضور داشتند. ایشان به گفته خودشان متولد سال ۱۳۱۱ ش (۱۳۵۱ق) هستند. آقای محقق گفتند که متولد ۱۳۰۸ هستند اما به دلیل لاغری سر حال به نظر می‌آیند. خداوند هر دوی ایشان را حفظ کند.

تشریف به حرم

همراه آقایان محقق، خسروشاهی، و جلالی عازم حرم شدیم. ما در شرق حرم هستیم. بنابر این از دری که مقابل سوق الکبیر است وارد شدیم. روبروی ما ایوان طلای بزرگ قرار دارد. سمت راست ما باب الطوسی است. به حرم مشرف شده نماز مغرب و عشاء را خوانده درون حرم مشرف شده زیارت کردیم. همانجا قبر علامه حلی را زیارت کرده سپس مرقد آقای مصطفی خمینی را زیارت کرده در صحن نیز به زیارت قبر آقای خوبی که در یک حجره‌ای است که در آن در حرم و پشت آن مسجد خضرا است رفتیم. همراه آقای خسروشاهی برگشتیم.

وقتی هتل رسیدیم برنامه اولیه کنفرانس را به ما دادند. سخنرانی‌های متعددی پیش بینی شده بود که گزارش آن را ان شاء الله به موقع خواهم آورد. آقای علاء حسین الرهیمی رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه کوفه آمده بودند. کتابخانه تاریخ ما کتابچه ای از ایشان در باره مجله العلم از همین سید هبت الدین شهرستانی چاپ کرده بود. از این جهت، ممنون بود. یک دانشجوی دکتری دیگر هم که زمانی در قم به کتابخانه آمده بود آنجا حاضر بود. کتابخانه ما در قم یکی از مراکزی است که به این قبیل دانشجویان عراقی کمک می‌کند.

برای شام به زیر زمین قصر الدر رفتیم که به صورت سلف سرویس بود. ایرانی‌های زیادی نیز بودند، گرچه این هتل بیشتر اختصاص به عربهای منطقه خلیج فارس دارد. ساعتی نشسته سپس به اتاق آمدم.

دوست من آقای دکتر نصیر کعبی

با آقای دکتر نصیر الكعبی از استادان دانشگاه کوفه که در قم مکرر آمده‌اند، تماس گرفتم. دیروز مقاله کوتاهم را در باره مرحوم سید هبت الدین به ایشان فرستادم تا به عربی ترجمه کند. قرار شد به هتل بیاید. اکنون که ساعت در اینجا از ده و نیم گذشته منتظر ایشان هستم.

آقای نصیر کعبی آمد. در باره ترجمه اطلس شیعه صحبت کردیم. مقاله بنده را هم ترجمه کرده آورد. تمام تاریخ های قمری و شمسی مرا به تاریخ میلادی برگردانده است. می‌گفت اینجا برای تاریخ معاصر فقط تاریخ

میلادی را می‌فهمند. قرار شد فردا صبح از مؤسسه ای که برای ترجمه آثار فارسی درست کرده، دیدن کنیم. ایشان جایی هم برای اقامت من آماده کرده بود که با آمدن به هتل منتفی شد. آخر شب با عمار نصار هم تلفنی صحبت کردم. ایشان هم در گروه تاریخ دانشگاه کوفه است. جالب است که این گروه ۳۲ استاد دارد در حالی که ما در تهران، حدود ۱۰ نفر هستیم، و البته شمار دانشجویانمان تقریباً نزدیک بهم است. آقای نصیر کعبی گفت که عبدالجبار ناجی هم مدیر یک دانشگاه غیر انتفاعی شده است. آقای ناجی مدتی در ایران بود و کاری هم روی الامامه و السیاسه کرد که ما همراه چاپ نسخه عکسی این کتاب در مجلس آن را چاپ کردیم. جوانی هم به نام ابوجعفر که در کار تألیف و تصحیح است گفت که نقدی برای کتاب الشیعه فی ایران در یکی از مجلات نجف چاپ شده است. اگر بشود پیدا کنم خوب خواهد بود. ایشان گفت که سه چهار سال قبل، طی سه روز این کتاب را خوانده است.

آقای شهرستانی تا حوالی ساعت دوازده پایین در خدمت میهمانان نشسته بود. جناب آقای مسجد جامعی هم که با خانواده آمده بودند، برای شرکت در همایش، در هتل ما اقامت کردند. آقای علاء الرهیمی گفت که حدود هفتصد سند هم از سید هبت الدین به دست آورده که مشغول چاپ آن است. متنی هم در باره موقوفات اوده از سید دارد که چاپ خواهد کرد. خاطراتی هم گویا از شهرستانی در باره ثوره عشرين و نبرد شعیبیه است که چاپ کرده است. امروز واقعا خسته شدم و حالا که به وقت ایران یک و نیم است آماده خوابیدن می‌شوم. تلاش می‌کنم تا دیداری با حضرت آیت الله سیستانی داشته باشم. این در واقع علاقه تمامی دوستان بلکه ایرانیانی است که به اینجا می‌آیند.

گشتی در نجف و برخی از کتابخانه‌ها و کتابفروشی‌ها

صبح روز سه شنبه ۱۰ فروردین بعد از نماز اندکی استراحت کرده، پایین هتل آمدم. صبحانه در خدمت دوستان صرف شد. سپس آقای نصیر کعبی آمد. همراه ایشان بیرون رفتیم. از محلی که ماشین برابر شهید حکیم منفجر شد گذشتیم. روی دیوار تصویری از ایشان را گذاشته‌اند که تصویری از آن گرفتیم.

ابتدا به مؤسسه‌ای که ایشان در آنجا فعالیت دارد رفته، چند کار تصحیح و ترجمه را که در حال انجام آن است به ما نشان داد. اصلاحات مختصری هم روی ترجمه بنده انجام شد.

از آنجا وارد مسجد هندی شده در کنار آن مرقد آیت الله سید محسن حکیم است که اخیراً سید عبدالعزیز را نیز همانجا دفن کردند. بالای آن مکتبه ایشان است که از زمان حیاتشان تاکنون فعال است. داخل کتابخانه شده به بخش خطی رفتیم. در فهرست آنجا یک نسخه از یک سفرنامه بود که آن را درخواست کردم. قرار شد نسخه را فردای آن روز به بنده بدهند. این کتابخانه بیش از چهار هزار نسخه خطی دارد.

مسجد هندی و مکتبه سید حکیم در ابتدای شارع الرسول است و روبروی آن هم منزل آیت الله سیستانی قرار دارد که در یک کوچه واقع شده است. در مکتبه سید حکیم بودیم که آقای مختاری و محقق و خسروشاهی آمدند.

از آنجا به چند کتابفروشی سر زدیم که آثار جدید عربی را عرضه می‌کنند. کتاب التشیع السياسي احمد کاتب را به علاوه کتابی با عنوان «فارس قدیم» که به عربی ترجمه و به تازگی منتشر شده را گرفتیم. پس از آن سری به کتابخانه کاشف الغطاء زدیم که مسؤول آن نبود و نتوانستم آن را ببینم. فهرست مخطوطات آن در یک مجلد منتشر شده است. این کتابخانه در کنار مدرسه مهدیه است که بسیار کهن اما بازسازی شده است و چنان که گفته شد، تمامی طلاب آن، پاکستانی هستند. باید عرض کنم که در همین شش هفت سال بیش از چند هزار طلبه جدید وارد نجف شده است که انتظار می‌رود این حوزه در سالهای آینده، مانند روزگاران قدیم، به حوزه‌ای فعال تبدیل شود. هرچه هست، جای ایرانیان و زبان فارسی خالی است و اکنون بیشتر پاکستانی، هندی، افغانی و عربهای عراقی مشغول تحصیل هستند. این در حالی است که زمانی ده هزار طلبه ایرانی در آنجا بوده است. مدرسه هندی درست مثل مسجد بالاسر حضرت معصومه و مسجد اعظم، مملو از طلبه‌هایی بود که که مشغول مباحثه یا درس به شکل چند نفری بودند. دیروز در راه که می‌آمدیم مجموعه‌ای را که به نام شهید محمد باقر حکیم (شهید محراب) در حال ساخت است، و بسیار عظیم، مشاهده کردیم. مجموعه‌ای بسیار بزرگ است که در صورت راه افتادن می‌تواند نقش مهمی در فعالیت های علمی و فرهنگی در نجف داشته باشد.

در سالهای اخیر و به دنبال مشکلات موجود در بغداد، دانشگاه کوفه فعال شد. با توجه به فاصله بسیار کم کوفه با نجف، عملاً این دانشگاه در محدوده نجف قرار گرفته و با داشتن بیش از هشت هزار دانشجو، زمینه را باز هم برای توسعه فرهنگی این منطقه فراهم می‌کند. امیدوارم فردا بتوانیم دانشگاه را از نزدیک ببینیم.

پس از آن به کتابخانه روضه حیدریه رفتیم که آقای سید هاشم میلانی مسؤولیت آن را دارد، فردی پرتحرک و فعال. خطی های روضه حیدریه که حدود هزار نسخه بوده و نسخ بسیار نفیسی دارد در اختیار ایشان نیست، اما بخش چاپی که در شش سال اخیر سرپا شده و اساس آن را مرحوم فارس حسون که یک روحانی بسیار فعال بود به راه انداخت و آقای میلانی ادامه کار را با پشتکار فراوان ادامه داد، اکنون بیش از نود هزار کتاب دارد. تعداد مطالعه کنندگان فراوان و قابل توجه بود. قرار است در توسعه جدید ساختمانی ویژه کتابخانه احداث شود. وقف شیعی از این کتابخانه حمایت می‌کند.

## اطراف حرم علوی

برابر روضه حیدریه، در زیر سقفی بزرگ که مردم زیادی نشسته‌اند، چندین تابوت وجود داشت. از پرس و جو معلوم شد که شیعه‌ها، اموات خود را از سراسر جنوب تا بغداد برای دفن به وادی السلام آورده و هر لحظه در اینجا جنازه‌هایی موجود است. صحنه خوشایندی نیست و می‌تواند به شکل دیگر هم باشد. در هر حال همزمان چندین نماز میت در حال اقامه بود. شگفت آن که پشت سر آنها چند صد نفر زن و بچه روی زمین زیر یک سقف نشسته مشغول استراحت بودند و انگار نه انگار که در برابر آنان چندین جنازه دیده می‌شود.

بافت قدیمی نجف همچنان سرپاست و خانه‌های کهن با مترآزهای بسیار کم با کوچه پس کوچه‌های عجیب و غریب در اطراف حرم دیده می‌شود. اینجا خانه‌های سی و پنج متری تا پنجاه متری بسیار فراوان بلکه بیشتر آنها همین مقدار است. احتمالاً در سالهای آینه همه اینها از بین خواهد رفت کما این که بخش عمده‌ای از آنها از بین رفته است.

شمار طلبه‌های پاکستانی و هندی و افغانی فراوان است. از عراق نیز شمار زیادی طلبه در نجف وجود دارد. طلابی از ترکمانان منطقه تلغفر نیز در نجف تحصیل می‌کنند.

## تشریف به کربلا

نماز ظهر را در مسجد کنار مرقد صاحب جواهر خواندیم. آقای آیت الله شیخ حسن جواهری که قم بودند و سال گذشته به نجف آمدند، در آنجا نماز جماعت خواندند. فرمودند که سه وقت را نماز می‌خوانند. بعد از آن به هتل آمده نهار خوردیم. قرار بود به کربلا مشرف شوم. آقای مهندس شهرستانی لطف کرده ماشین و راننده خود را در اختیار ما گذاشت. رفتن به کربلا را با آقای محقق در میان گذاشتم. ایشان هم با آمدن موافقت کرد. ساعت دو و نیم بود که حرکت کردیم. ماشین در پارکینگی در انتهای شارع زین العابدین در حاشیه دریای نجف بود. از دور تصویر زیبایی از این دریا به نظر آمد.

بعد از یک ساعت و نیم در کنار حرم امام حسین علیه السلام پیاده شدیم. از باب قبله وارد شده و زیارت کردیم. ساعتی در آنجا بودیم. سری هم به کتابخانه روضه حسینیّه زدیم. سپس به مرقد حضرت ابوالفضل العباس علیه السلام رفته و ساعتی نیز آنجا را زیارت کرده و سپس به محلی که قرار گذاشته بودیم برگشتیم. همین راه را طی کرده و به نجف برگشتیم. دو روز قبل انفجاری در کربلا رخ داده بود که راننده محل آن را به ما نشان داد. جالب است که انفجار اول در نقطه‌ای شده بود. مردم که به آن طرف هجوم آورده بودند، سر

یک چهار راه، جایی که ماشین ها در ترافیک گیر کرده بودند، انفجار بزرگتری شده بود که بیش از ده نفر در آن کشته شدند. همین امر سبب شده بود تا اوضاع امنیتی تر بشود.

قرار بود بلیط ما برای جمعه تأیید شود که متأسفانه نشده است. نمی دانم چه خواهیم کرد. نگران کلاسهای شنبه و کارهای اداری کتابخانه هستم. به هر حال به هتل آمدیم. دوستان عرب و ایرانی در سالن استقبال بودند و دقایقی به صحبت گذشت. برخی از دوستان عراقی که طی سالهای گذشته به قم، به کتابخانه تاریخ آمده بودند، اینجا آمدند که زیارتشان کردیم.

امشب کیفی هم به عنوان هدیه مؤتمر دادند که خیلی بزرگ نام دانشگاه کوفه و دانشگاه اسلامی لندن و نام مؤتمر روی آن حک شده است! داخل آن چند جزوه بود. یکی مجموعه ای از برخی از مقالات یا خلاصه آنها. دیگری کتابچه ای با عنوان فهرست آثار سید هبت الدین شهرستانی که ناشر آن مکتبه الجوادین در صحن امام کاظم علیه السلام بود، کتابخانه ای که خود مرحوم هبت الدین تأسیس کرده است. کتابچه ای حاوی سخنرانی مهندس شهرستانی از سال ۱۹۹۴ با عنوان «أزمة الحضارة المعاصرة و اطروحة الخلاص». کتاب النهضة الحسينية و صلتها بقاعدة اللطف از مرحوم سید هبت الدین شهرستانی.

#### دانشگاه کوفه

صبح روز چهارشنبه حوالی اذان به حرم امیر المؤمنین علیه السلام مشرف شده، پس از نماز زیارت کرده نزدیک طلوع آفتاب برگشتم. یکی دو ساعت استراحت کرده ساعت هفت و نیم برای صبحانه پایین رفتم. قرار بود برای ساعت نه و نیم به محل افتتاح مؤتمر برویم. همگی از خیابان زین العابدین خارج شده تا نقطه ای که امکان سوار شدن ماشین بود. در آنجا سوار یک مینی بوس شده بدون آن که مسائل امنیتی زیادی مطرح باشد، راهی دانشگاه شدیم. ابتدا ماشین وارد دانشگاه جدید شد که بناهای مختلفی در گوشه و کنار آن برای دانشکده های مختلف ساخته و در حال ساخته شدن است. دانشگاه کوفه بیش از چهل سال است که بحث تأسیس آن مطرح شده و اوائل دهه هشتاد میلادی زیر نظر دانشگاه مستنصریه به راه افتاده و بعدها مستقل شده است. هر دانشکده آن در گوشه ای از کوفه بوده و از اواخر زمان صدام زمین بزرگی که گفته می شود بخشی از کوفه بزرگ قدیم است به دانشگاه کوفه اختصاص یافته و بناهایی نیز ساخته شده که پس از ورود امریکایی ها آن محل به عنوان محل استقرار آنان انتخاب و برای دو سال در اختیار آنان بوده است. طی چند سال گذشته با سرعت تمام مشغول ساخت و ساز هستند. زمین بسیار بزرگ است و به نظر می رسد در صورت تمام شدن این طرح، دانشگاه کوفه که اکنون نزدیک ده هزار دانشجو و بیش از یک هزار و صد استاد دارد، از بزرگترین دانشگاههای عراق باشد.

شرکت در همایش سید هبت الدین

سپس ماشین حامل ما به محل قدیم دانشگاه یا به عبارتی فعلی رفته و در سالن آمفی تئاتر آن برای شروع مراسم حضور یافتیم. این سالن یکبار در زمان انتفاضه (۱۹۹۱) و بار دیگر در زمان اشغال امریکایی ها در آتش سوخته و دوباره بازسازی شده است.

ابتدا قرآن خوانده شد. سپس رئیس دانشگاه و بعد از آن آقای مهندس شهرستانی سخنانی ایراد کردند. سخنان وی احساسی بود و برخی از خاطرات خود را از سید هبت الدین بیان کرد. پس از آن آقای رهیمی از طرف میهمانان عراقی و آقای مهدی محقق از طرف میهمانان ایرانی مطالبی بیان کرد. سپس از آن جلسه رسمیت یافت. پیش از شروع برنامه اصلی هدیه‌ای به برخی از میهمانان و از جمله تقریباً همه ایرانی‌های آمده از ایران دادند که یادبودی از این مؤتمر در یک جعبه زیبا بود. انسان نمی‌داند در خانه با این ها چه کند و کجا نگهداری کند.

اولین سخنران بنده بودم که مقاله خود را به عربی خواندم. البته در بین دقایقی به عربی توضیحاتی دادم. از نظر خودم بد نبود. شب آقای هلال ناجی گفت: عربی شما خوب بود و گهگاه لکنتی داشتی که باید درستش کنی. هلال ناجی بسیار پیر بوده و به آرامی قدم بر می‌دارد. کارهای زیادی در حوزه ادبیات عرب کرده و یکی از آخرین آثارش کتابی با عنوان «مؤلفات الثعالبی» است. وی شیعه است و در سخنرانی امروزش هم این مطلب کاملاً روشن بود. مقالات زیادی از وی در مجله المورد و دیگر مجلات عراقی سه چهار دهه اخیر منتشر شده است.

بعد از صحبت بنده که متن آن در ادامه خواهد آمد، قرار بود آقای نبها داماد آقای جعفر المهاجر سخنرانی کند. اما میهمانان لبنان موفق به آمدن نشدند. بنابراین آقای مسجد جامعی صحبت کرد که فارسی خواند و آقای نصیر کعبی آن را به عربی ترجمه کرد. بعد از لحظاتی استراحت و نماز ظهر دو سخنرانی بود که یکی دوست ما آقای سید هادی خسروشاهی بود که در باره ترجمه کتاب اسلام و هیئت صحبت کرد و مطالبی در توضیح آنچه در این کتاب آمده بیان نمود. برای ناهار به هتل برگشتیم.

دیدار از کتابخانه علامه امینی

بعد از ناهار همراه آقای نصیر کعبی به کتابخانه علامه امینی - رحمه الله - رفتیم که شخصی به نام ابو حیدر که در ضمن عضو تولیت حرم امیر المؤمنین (ع) و مسؤول نسخ خطی کتابخانه روضه حیدریه نیز هست، مدیریت آن را عهده دار است. ایشان گفت که از کتابخانه‌های ایران دیدار کرده است. تصمیم ما دیدن نسخ



خطی به خصوص نسخ فارسی بود. به مخزن خطی که زیر زمین بود رفتیم. حدود پنج هزار عنوان خطی هست اما تعداد مجلد باید حدود سه هزار باشد. از میان آنها حدود سیصد نسخه خطی هست. غالب آنچه از پنجاه نسخه که دیدم از اهدایی های رضانی طهرانی است که بسا مقصود رضانی صاحب کلاله خاور باشد. چندین نسخه را برای تصویر انتخاب کردم که قرار شد آماده کنند. امروز ضمنا نسخه ای که از مکتبه سید محسن حکیم درخواست کرده بودم رسید. باید دقت کنم که دقیقا چه سفرنامه ای است. دیدار جالبی بود و نسخه های فارسی آن بسیار ارزشمند بود. گفتند که فهرست نشده و فهرست در سیاهه کلی نسخ خطی اسامی آنها آمده و جلوی آنها نوشته شده است: فارسیه. اما عربی ها فهرست شده و گفتند که در حال اتمام است.

آنچه جالب به نظر آمد، این گفتند که اخیر وقف الشیعی این بنا را تعمیر کرده است. در واقع این چند روز متوجه شدیم که وقف شیعی در باره بازسازی و اصلاح و کمک به خرید کتاب به این چند کتابخانه که دیدیم کمک می کند. البته برخی می گفتند فعالیت های وقف سنی به خصوص در نشر بیشتر است. آنچه مهم است رقابت است که به پیشرفت کارها کمک می کند. کتابخانه روضه حیدریه نیز توسط همین وقف شیعی اداره می شود.

#### بازارچه کتاب حویش

کتابخانه علاوه امینی در انتهای بازار حویش است که بازار کتابفروشی هاست. قیافه کتابفروشی ها سنتی و چینش کتابها روی زمین و مغازه ها بسیار کوچک اما متعدد و متنوع است. برای من جالب توجه بود و چندین عکس گرفتم. کتابهای عربی فراوانی از مصر برای آنها می رسد. به یاد کتابفروشی های گذرخان در قم در سال ۵۸ - ۵۹ پیش از محدودیت های مالی برای جلوگیری از ورود کتاب های عربی از مصر و دیگر بلاد عربی به ایران افتادم که هر روز آثار جدید عربی می رسید و ادامه سنتی بود که از سالها قبل از آن وجود داشت. کتابها بسیار عالی و برای من قابل توجه بود. جرأت نگاه کردن نداشتم. چون دیگر نمی توانستم حرکت کنم. به نظرم نجف می تواند منبع خوبی برای تأمین کتابهای تازه برای کتابخانه های ایران باشد. باید در این باره فکری کرد. اخیرا ما پنج کارتن کتاب خریداری کردم که انتخاب آنها با دکتر نصیر کعبی بود که با صبر و حوصله و صرفا به قصد خدمت به کتابخانه تاریخ آنها را تهیه کرده بود. این کتابها را آقای ابادری که این روزها در نجف بوده برداشته تا به ایران ببرد. امیدوارم در مرز مشکلی نداشته باشد. ورود کتاب به ایران واقعا دشوار است و گاه انسان را از آوردن آنها منصرف می کند. شما باید قبلا اسامی آنها را در تهران به اداره ارشاد بفرستید تا ملاحظه کرده و مجوز ورود بدهند. به نظرم مراکز کتابخانه ای مهم را باید از این قاعده استثناء

کنند. چند نوبت از کردستان عراق کتاب خریدیم و با مشکلات عدیده‌ای روبرو شدیم. این روزها در اربیل هم نمایشگاه کتاب است که امیدوارم بتوانیم کسی را بفرستیم.

بخش خطی کتابخانه علامه امینی دیدنی بود و من که لذت بردم. دو سه قفسه که شیشه داشت اوراق و کتابهای پاره بود که بنظرم باید دقیق مورد بازبینی قرار گیرد. جالب است که در سالهای دوره بعثی‌ها کسی کاری به این کتابها نداشته است. از کسی در باره کتابهای خطی موجود در دار صدام پرسیدم گفتند که محفوظ است اما در دسترس نیست.

شرکت در برنامه عصر همایش

از کتابخانه که درآمدیم تاکسی گرفته به دانشکده ادبیات که محل برگزاری ادامه برنامه مؤتمر برای امروز عصر بود رفتیم. دو جلسه بود. یکی را حاضر شده به دو سخنرانی گوش دادیم که دومی سخت طولانی و خسته کننده شد. از آنجا برخاسته بیرون آمدم. آقای علاء رهیمی مرا به دفترش برد و سه کتاب از خودش به بنده داد. یکی که جالب بود متن خاطرات مرحوم سید هبت الدین شهرستانی در باره یکی از وقایع ثوره عشرين با عنوان معرکه شعیبه بود. خاطرات جالبی به نظر آمد. گویا اول در مجله دانشکده چاپ شده و سال ۱۴۲۹ به صورت یک کتاب مستقل درآمده است. بیفزایم که تقریباً هر کس در اینجا مرا می‌شناخت با کتاب «الشیعه فی ایران» بود. برخی هم گفتند که متعصبانه نوشته شده است. اما به هر حال، به نظر می‌رسد اثری جذاب برای این جماعت بوده است. البته تصور نمی‌کردند من در این سن و سال باشم و این را چنان که نصیر گفت به زبان آورده بودند.

در نجف اصلاً زن بی حجاب ندارد و دانشگاه کوفه هم همین طور بود. همه زنان حجاب دارند و حجاب هم البته به چادر یا عبایه نیست که غالب آنها لباس‌های بلند دو پارچه دارند و سر آنان نیز با روسری به صورت کامل پوشیده است. در کل تمیز و نظیف به نظر می‌آیند. تعداد استادان زن هم در دانشگاه کوفه زیاد است، اما در برنامه مؤتمر تا آنجا که دیدم حتی یک نمونه هم وجود نداشت. امروز عصر در مجلس ما تعدادی دختر دانشجو و استاد شرکت کرده بودند که البته اندک بودند. کلاسهای دانشگاه مختلط است، اما در دبیرستان چنین نیست. این وضع نجف است که به اصطلاح یک شهر مغلق و بسته است و حتی صدام نتوانسته است چندان به آنجا نفوذ کند.

از محل دانشکده ادبیات ماشین گرفته به سمت کوفه حرکت کردیم. در نقطه‌ای نزدیک دانشکده، میدانی است که فعلا عکس سید محمد صدر و مقتدی را وسط بنایی سنگی که در میانه میدان است گذاشته‌اند. گفتند که روی این سکو مجسمه صدام با اسب و شمشیر به دست بوده است. وقتی امریکایی‌ها وارد شدند، اول چند عکس و تصویر گرفتند بعد هم آن را منفجر کردند. آقای نصیر گفت من خودم شاهد بودم.

از آنجا گذشته وارد خیابان کوفه که بلوار قشنگی است شدیم. اندکی که گذشتیم به کوفه رسیده اول، دست راست مقبره میثم تمار بود که واقعا عشق من است. از آنجا گذشته به مسجد کوفه رفتیم. وای که بهره‌ها چه کرده‌اند. مسجد به قدری زیبا شده است که نهایت نداشت. دفعه قبل که آمدیم در حال ساخت و ساز بودند و زمین خاکی بود. اکنون مسجد به این بزرگی همه با سنگهایی که کف مسجد الحرام فرش شده و در اوج گرما هم خنک است، فرش شده است. در و دیوار و مزار مسلم که فوق العاده شده است. بعد از خواندن نماز مغرب و عشا به سراغ محراب امام علی (ع) رفته نماز خواندیم. سپس به صحن دیگر آمده مزار مسلم بن عقیل و سپس مزار هانی بن عروه را که کار چندانی برای اصلاح داخل آن نشده و به احتمال در دستور اصلاح است زیارت کردیم. بیشتر جمعیت ایرانی هستند که در ایام تعطیلات نوروزی به اینجا هجوم آورده‌اند. فروشگاه کوچکی هم که کنار مزار مسلم بود، کتاب الکوفه از محمد سعید الطریحی را داشت که یک نسخه خریداری کردم.

شام در کنار شط فرات

از مسجد کوفه بیرون آمده ماشین گرفته، کنار شط فرات رفتیم. شب بود و کنار شط به اندازه دو سه کیلومتر تفرجگاه‌هایی به صورت صحرائی ترتیب داده جوانان و پیران مشغول چایی و قلیان و طعام بودند. ما یک کیلومتر از میان اینان گذشتیم. نگاه معنا داری داشتند. ظاهرا کمتر روحانی به میان این جماعت می‌آمد. غالب مردم مشغول بازی روی میزها با مهره‌هایی بودند. پرسیدم: گفتند بازی دومینو است که اصل آن چینی است و برد و باختی هم ندارد صرفا تفریحی است.

## بیست و هفتم رجب روز رحمت

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۸ / ۰۴ / ۱۳۸۹

خلاصه: تأمل در تفسیر مفهوم رحمت و عالمین در آیه: و ما ارسلناک الا رحمةً للعالمین، می تواند ما را به نکات تازه ای در باب برکت وجودی این روز شریف رهنمون سازد

مقدمه

یکی از ویژگی های حضرت محمد (ص)، بنابر آنچه در صراحت قرآن و آیه شریفه آمده: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء: ۱۰۷) آن است که حضرت رحمت برای جهانیان است. بر اساس همین آیه است که در متون اسلامی، از رسول خدا (ص) با لقب «نبی الرحمة» یاد کرده اند. آنچه در اینجا مرور خواهید فرمود، تأملی در معنای این آیه شریفه است. به جز مفهوم «ارسلناک» که به معنای فرستادن و بعثت آن حضرت از طرف خداوند است، آیه مزبور دو جزء مهم دارد. نخست مفهوم «رحمت» و دوم «عالمیان». در این باره پرسش هایی مطرح است که باید برای آنها پاسخ هایی را ارائه داد. ابتدا مفهوم عالمین و سپس مفهوم رحمت را مورد بحث قرار خواهیم داد.

فصل اول: مفهوم «عالمین»

نخستین پرسش در باره عالمیان این است که وقتی خداوند رسول خود را «رحمت برای عالمیان» معرفی می نماید، اطلاق عالمیان شامل چه کسانی و با چه مبنایی برای تقسیم بندی انسانهاست. آیا مقصود گرایش ایمانی مردمان عالم است، یعنی همه عالمیان اعم از مؤمنان و کافران، یا مقصود رنگ و نژاد یعنی سیاه و سفید و عرب و عجم است؟ در نظر داشته باشیم که «عالمین» منهای مواردی که در قرآن تعبیر «رب العالمین» یا قریب به آن را دارد و شامل همه چیز می شود، در مواردی که مربوط به انبیاء است، در باره مردمان به کار رفته است. در اینجا دو احتمال یاد شده را مورد بحث قرار می دهیم.

## ۱. عالمیان شامل برای مؤمن و کافر

این که «عالمیان» شامل همه مؤمنان و کافران باشد، یک پرسش کلامی است که بعدها مطرح شد، به ویژه پس از به راه افتادن موضوع مهم تعریف ایمان که برای قرن‌ها دغدغه متکلمان اسلامی بود. آیا رحمت بودن پیامبر تنها برای مؤمنان است یا شامل کافران هم می‌شود؟

منابع اهل سنت، (و از آنجا برخی از منابع شیعه) روایتی از ابن عباس نقل می‌کنند که ضمن آن رحمت نبوی را شامل همه عالمیان، اعم از مؤمن و کافر می‌داند. دو توجیه برای این مطلب وجود دارد:

الف: با بعثت نبوی، عذاب‌هایی از نوع مسخ و غرق‌هایی از نوع آنچه در امت نوح پدید آمد از مردمان برداشته شده است. (نه لزوماً آنچه در مانند جنگ بدر بر سر کفار قریش آمد).

ب: رحمت اگر به معنای نبوت و بعثت و هدایت باشد، این هدیه برای همه انسانها اعم از مؤمن و کافر است. سفره هدایت الهی با رسالت نبوی پهن گشته و همه می‌توانند از آن بهره‌برند؛ اما این که کافران خود استفاده نمی‌کنند، مشکل آنهاست و این به رحمت بودن وجود مبارک رسول، صدمه‌ای وارد نمی‌کند.

این نکته ای است که طبری، مفسر بزرگ هم روی آن انگشت نهاده، ضمن قبول هر دو نکته الف و ب، می‌گوید: آنچه از ابن عباس نقل شده است صواب و درست است؛ خداوند محمد را برای همه عالمیان، اعم از مؤمن و کافر رحمت قرار داد. مؤمنان به دلیل آن که با نبوت محمد (ص) هدایت شده داخل حوزه ایمان می‌شوند و اما شمول رحمت برای کافر، از آن روست که که خداوند به برکت حضرت محمد، «عاجل البلاء» را از ایشان دفع کرده است؛ همان بلائی که برای امم قبلی که تکذیب کننده رسالت انبیاء بودند، وجود داشت (جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۸۴/۱۷).

به هر روی، اندیشمندان اسلامی، پذیرفته‌اند که رحمت نبوی برای کافر با دو توجیه قابل قبول است: نخست برداشتن عذاب دنیوی از مردمان. دوم اصل هدایت که به کافران نیز هدیه شده و بهره‌بردن او مانند میهمانی است که سر سفره پرغذا باشد، اما استفاده نکند. (متشابه القرآن، ۲ / ۹؛ مجمع البیان: ۷ / ۱۰۷).

## ۲. محمد (ص) تنها برای همه عالمیان

این تلقی که دعوت رسول الله (ص) برای همه عالمیان باشد، با آنچه در آیت دیگری آمده است که: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا (سبأ: ۲۸) نشان از آن دارد که خطاب قرآنی و محمدی، متعلق به همه انسانهای روی زمین است. این تلقی در عصر اوّل هم وجود داشت و قیس بن سعد بن عباد، در برابر معاویه، و در وصف رسول الله گفت: إن الله عز و جل بعث محمداً صلى الله عليه و آله و سلم رحمةً للعالمين فبعثه

إلى الناس كافة، إلى الجن و الإنس و الأحمر و الأسود و الأبيض (كتاب سليم: ص ۷۷۷). آنچه قیس از این تعبیر فهمیده، نه قید ایمان و کفر بلکه توجه به عمومی بودن دعوت رسول برای همه انسانها از همه اقوام است. او رحمت برای همه انسانهاست نه طایفه‌ای خاص.

این که گفته شد، مقصود از «عالمیان» نژادها و رنگهای مختلف باشد، یعنی دعوت نبوی برای همه انسانهاست، همان که قرآن «کافّة للناس» خوانده، یک اشاره مهم دیگری را می‌تواند به طور انحصاری برای حضرت محمد (ص) ثابت کند. ترجمه آیه این است: ما تو را نفرستادیم مگر رحمت برای همه جهانیان. بر این اساس، بسا بتوان گفت «رحمت برای همه عالمیان» معنایش است که تنها اسلام است که دین جهانی است و شامل جغرافیایی مکانی و زمانی جامع در روی زمین است. به تعبیر دیگر، اسلام تنها دین و دعوت جهانی و برای همه مردمان است و محمد (ص) در این ویژگی از سایر انبیاء متمایز است.

اگر «رحمت برای عالمیان» ویژه پیامبر باشد نه سایر انبیاء، دو پرسش مطرح می‌شود: اول این که آنان مظهر رحمت نباشند. دوم آن که برای همه عالمیان نباشند.

ترجیح چنان است که ما همه انبیاء را به اعتبار دعوت، مصداق رحمت بدانیم، اما روی نکته دوم تأمل کنیم. به این معنا که همه انبیاء دعوت خاص برای منطقه خاص داشتند، در باره زمان که مطمئن هستیم که دعوت آنان برای یک دوره تاریخی مشخص بوده است. اما دعوت حضرت محمد (ص) برای همه عالمیان و این ویژگی منحصر ایشان است. بزرگترین ادیان آسمانی یهودیت و مسیحیت است که از آیات قرآنی به کنایت می‌توان دریافت که ویژه بنی اسرائیل بوده است. اما قرآن، مؤکدا روی این امر تکیه دارد که دعوت نبوی محمدی (ص) برای همه بشر و به تعبیر همین آیه عالمیان یعنی جهانیان است.

## فصل دوم: مفهوم رحمت

### ۱. رحمت به اعتبار شخص رسول یا نبوت وی

مقصود از این پرسش این است که وقتی خداوند رسول خود را رحمت برای عالمیان می‌خواند، آیا به اعتبار شخصیت وجودی خود رسول الله است یا به اعتبار این که آن حضرت منادی آیات الهی است که در آیات دیگر هم رحمت خوانده شده است؟ در واقع، دو احتمال وجود دارد:

اول این که خود رسول الله به اعتبار این که حضرت محمد (ص) است، مصداق رحمت است و این آثار خود را دارد که از آن جمله نفی عذاب از امت یا روش خاص آن حضرت در دعوت است.

دوم این که رسول الله (ص) به اعتبار دعوت قرآنی، مصداق رحمت باشد. در اینجا، یک امر ترکیبی در کار است. حضرت محمد با دعوت قرآنی خود.

باید گفت، حتی اگر مقصود از رحمت به اعتبار «قرآن» باشد، ویژگی شخصی پیامبر (ص) کاملا در آن دخیل است. در چند مورد در قرآن، کتاب حضرت موسی و دیگر پیام‌های الهی به انبیاء به عنوان «رحمت» معرفی شده است، اما این که تأکید شود که پیامبر، رحمت برای عالمیان است، ظاهرا، تنها در مورد حضرت محمد (ص) است. بنابراین، بهترین پاسخ برای این پرسش این است که بگوییم، رسول خدا(ص) به اعتبار شخصیت خود و ویژگی که داشته است، از سوی خداوند به عنوان «رحمت» تلقی شده است. این امر که هر رسولی ویژگی خاصی دارد، و شایستگی نوعی ویژه از ارتباط با خداوند، از قرآن به دست می‌آید. این موسی کلیم الله باشد، عیسی روح الله باشد، ابراهیم خلیل الله، اشارتی به همین ویژگی‌هایی است که خداوند به آنان عنایت کرده است. برای حضرت محمد (ص) «نبی الرحمه» بودن یک ویژگی و صفت بارز است.

در روایتی آمده است که حضرت فرمود: أنا رحمة مُهداة. من «رحمتی» هستم که به مردمان هدیه شده‌ام.

و در روایت دیگر آمده است: ان الله بعثني رحمة للعالمين، خداوند من را به عنوان رحمت برای عالمیان مبعوث کرده است. در اینجا تلویحا بلکه تصریحا ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که اصل وجود رسول الله (ص) رحمت است و طبعا این به اعتبار آن است که مبعوث شده است.

نشانی دیگر هم وجود دارد که خصلت «رحمت» را یک صفت ممتاز کننده آن حضرت از سایر انبیاء می‌داند. در یکی از روایات معراج، صحنه‌ای از مذاکره انبیاء وصف می‌شود. طبری این روایت آورده و در آن از قول رسول الله (ص) آمده است که خطاب به سایر انبیاء می‌گوید:

الحمد لله الذي أرسلني رحمة للعالمين، و كافة للناس بشيرا و نذيرا، و أنزل على الفرقان فيه تبيان كل شيء، و جعل أمتي خير أمة أخرجت للناس، و جعل أمتي وسطا، و جعل أمتي هم الأولون و هم الآخرون، و شرح لي صدري، و وضع عني وزري و رفع لي ذكري، و جعلني فاتحا خاتما. سپاس خداوندی را که من را به عنوان رحمت برای عالمیان مبعوث کرده، برای همه بشر بشیر و نذیر قرار داده، فرقان را به عنوان روشن‌گر همه چیز بر من نازل کرد و امت من را به عنوان بهترین امت از میان ملل قرار داده آنان را امت وسط معین کرده، امت من را اول و آخر قرار داده، شرح صدر به من دارد، بار را از روی دوش من برداشت و نام مرا برافراشت و من را اول و آخر قرار داد.

در این جا بود که ابراهیم به سایر انبیاء گفت: بهذا فضلكم محمد (جامع البيان في تفسير القرآن: ۸/۱۵).

اهمیت روز مبعث هم از همین روست. این روز روزی است که خداوند رسول خود را به عنوان «رحمت برای عالمیان» مبعوث کرده است. لذا در روایت آمده است: بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مُحَمَّدًا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ فِي سَبْعِ وَعِشْرِينَ مِنْ رَجَبٍ، فَمَنْ صَامَ ذَلِكَ الْيَوْمَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ صِيَامَ سِتِّينَ شَهْرًا (کافی ۴ / ۱۴۹).

پس روز ۲۷ رجب که روز مبعث است، روزی است که خداوند محمد (ص) را رحمت برای عالمیان قرار داده است. بنابراین ما این روز را می‌توانیم روز رحمت بنامیم.

## ۲. رحمت به معنای رأفت یا نعمت

پرسش دیگر این است که رحمت به چه معناست؟ دو معنا از رحمت به ذهن می‌آید:

نخست: رحمت به معنای عطوفت و مهربانی، به این معنا که رسول الله، برخورداردی با رأفت و مهربانی دارد.

دوم به معنای هدایت و نعمت، به این معنا که آموزه های اسلامی، رحمت آور است.

در برخی از نقلها چنان آمده است که گویی رحمت صرفا به معنای هدایت و نعمت است، نه رأفت و مهربانی. (توحید صدوق: ۲۰۳). اما شاید بتوان یک معنای مشترکی را از اصل و ریشه این لغت یعنی ر، ح، م گرفته شده، پذیرفت. در قرآن جدای از این آیت که رسول را «رحمة للعالمین» خوانده، جای دیگری آن حضرت را رؤوف و مهربان نسبت به مردم وصف کرده است. «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ»: توبه: ۱۲۸، و این که فرمود: انک لعلی خلق عظیم).

اما این رحمت به معنای نوعی رأفت و مهربانی با امت با ابزار هدایت الهی باشد، چیزی که هم ریشه در ویژگی های انسانی دارد (که اساسش همان محبت و رأفت است) و هم در دعوت الهی که نعمت هدایت است، بهترین معنایی است که برای «رحمت» می‌توان تصور کرد.

توجه داشته باشیم که در قرآن مجید، آیات الهی، اعم از آن که در تورات، انجیل یا قرآن باشد، مصداق رحمت الهی خوانده شده است. در قرآن، «باران» هم مصداق رحمت الهی است و این هم به خاطر آن است که مانند نبوت و بعثت، از نزولات آسمانی است. در این باره که انبیای دیگر مصداق نعمت هستند تردیدی وجود ندارد، زیرا در قرآن به صراحت آمده است: وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلْنَا فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ (مائده: ۲۰) پس نبوت مصداق نعمت الهی است. صریح تر آن که آیه «اهم یقسمون رحمة ربک» (زخرف: ۳۲) نشان از آن دارد که رحمت و نبوت به یک معناست. در جای دیگری در قرآن، نفس قرآن «رحمت» خوانده شده است: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَنْصُصُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، وَإِنَّهُ لَهْدَىٰ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (نمل، ۷۶ - ۷۷) و جای دیگر: وَ نُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ



الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (۸۲). ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَالَمِهِمْ بِإِقْبَالِهِمْ يُؤْمِنُونَ (انعام: ۱۵۴) در اعراف آیه ۱۵۴ ایضا همین تعبیر رحمت برای کتاب بکار رفته است) با این همه، باید جنبه ویژگی شخصی رسول (ص) را از چشم دور نکرد. در این باره که آن حضرت «رحمه للعالمین» است باید امری متفاوت با شرحی باشد که در باره رحمت نامیده شدن آیات الهی خوانده شد. در اینجا، مهم خود رسول الله (ص) است.

### ۳. رحمت و نفی عذاب

اگر ما رحمت بودن وجود رسول را در این امت، در حیات و ممات آن حضرت، امری شخصی و از ویژگی های خاص آن حضرت بدانیم می توانیم یک وجه مهم آن را این بدانیم که دست کم برخی از انواع عذاب از آنچه در امت های دیگر با تکذیب رسالت پدید می آمد، از این امت برداشته شده است

شرح مطلب آن که یک معنای دیگر برای رحمت که به معنای «نعمت» باشد می توان داشت. «نعمت» در عربی، «نقمت» و عذاب است. این که وجود مبارک رسول الله اسباب رحمت و نعمت باشد، به این معنا می تواند تلقی شود با وجود رسول الله و شاید نبوت رسول الله، عذاب در کار نخواهد بود.

شواهدی وجود دارد که رحمت بودن رسول الله، برای برداشتن عذاب است. از آن جمله روایتی است که در بحار که اشارت دارد وقتی رسول الله (ص) زیر فشار مشرکین قرار گرفت، ملائکه و آسمان و زمین و جز آن از وی رخصت خواستند تا مردم را با فرستادن عذاب ادب کنند. اما رسول الله سر به آسمان برداشت و گفت: من برای آوردن عذاب فرستاده نشده ام، من برای رحمت جهت جهانیان مبعوث گشته ام. من و قوم من را رها کنید، آنان مردمی نادان هستند: رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ نَادَى أَنِّي لَمْ أُبْعَثْ عَذَابًا إِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ دَعُونِي وَ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (بحار الأنوار: ۱۸ : ۲۴۳) (در این باره شرحی خواهد آمد).

اما این سؤال هست که آیا معنای این سخن این است که تنها تا وقتی پیامبر زنده است آن عذابها نخواهد بود (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ، انفال: ۳۳) یا آن که شمولیت این رحمت برای همه امت بلکه برای همه عالمیان است، به این معنا که اساساً از این نوع عذابها در جهان دیگر واقع نخواهد شد.

این که تصور شود که در عصر اسلامی، یعنی از زمان رسول الله به بعد، عذاب الهی منتفی است، امری محل بحث است و بسا با آیاتی که به سنن الهی توجه می دهد منافات داشته باشد، مگر این که همین امر هم یک سنت الهی باشد.

سخنی از ابن عباس در تفسیر این آیت چنین است که آن حضرت «رحمت برای بر و فاجر و مؤمن و کافر است. رسول الله، برای مؤمن در دنیا و آخرت رحمت است. اما برای کافر در دنیا، زیرا کافر را از عذاب هایی که برای اقوام دیگر بوده، مانند خسف و مسخ حفظ کرده است. (مجمع البیان: ۷ / ۱۰۷). پس دو نوع عذاب هست. عذابی که طبق سنت الهی جامعه گرفتار آن می شود. عذاب آسمانی که مانند اقوام دیگر باشد. ظاهراً این دومی، از امتهای پس از ظهور پیامبر، منتفی است. (در این باره باید تحقیق بیشتر شود).

البته هرچه هست، مقصود عذابهایی است که به طور ناگهانی و غیر عادی از آسمان و زمین بر می خیزد و اساس آن هم روی تکذیب انبیاء است. اما این که، امتهای در سیر حرکت خود، به دلیل انحراف، گرفتار فتنه و فساد و تباهی شوند، ربطی به آن عذاب ها ندارد. حتی این که گرفتار جنگ و نبرد شده و خودشان یکدیگر را نابود کنند، یا به دست حق از بین بروند، و این نوعی عذاب تلقی شود نیز ندارد.

#### ۴. رحمت اصل است، نعمت فرع

ممکن است تصور شود که رحمت با جنگ و نبرد و سختگیری چگونه قابل جمع است؟

اگر عذاب درست باشد وجود خود پیامبر رحمت است بدون چیز دیگر. قرطبی در این باره میگوید: انبیاء همگی برای رحمت خلق شده اند اما محمد (ص) خودش فی حد نفسه رحمت است. وقتی خداوند او را مبعوث کرد، مردمان تا نفخ صور از عذاب ایمن شدند. اما سایر انبیاء چنین موقعیتی نداشتند. به همین جهت رسول خدا (ص) فرمود: أنا رحمه مهداة، می گوید: من خودم از سوی خداوند رحمت برای خلق هستم. مهدات یعنی هدیه از طرف خداوند برای بندگان. (الجامع لأحكام القرآن، ج ۴، ص: ۶۳).

بنابراین اصل «رحمت» است، اما جز اصل چه؟ طبیعی است که اگر همه اش رحمت باشد، کار بسامان نخواهد آمد. گویند که ابوسفیان - پس از آن که ابن اثال حنفی مسلمان شد و نتوانست نزد محمد (ص) برود، پس به همراه گروهی راه را برای رسیدن آذوقه به قریش بست و آنان گرفتار قحطی شدند - به محمد (ص) گفت: مگر نه آنست که تو می گویی خداوند تو را رحمه للعالمین قرار داده است؟ اما می بینم که پدران را با شمشیر کشتی. گویند که این آیت نازل شد: وَ لَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَ كَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ، وَ لَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَ مَا يَتَضَرَّعُونَ، حَتَّى إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ (مؤمنون: ۷۵ - ۷۷) اگر ایشان را ببخشاییم و آنچه از صدمه بر آنان [وارد آمده] است بر طرف کنیم، در طغیان خود کوردلانه اصرار می ورزند. و به راستی ایشان را به عذاب گرفتار کردیم [لی] نسبت به پروردگارشان فروتنی نکردند و به زاری در نیامدند. تا وقتی که دری از عذاب دردناک بر آنان گشودیم. بناگاه ایشان در آن [حال] ناامید شدند. [دلائل النبوه بیهقی: ۴ / ۸۱، درالمنثور: ۳۴۲/۴].

بنابراین بنا به مصالحی برخی از سختی‌ها و عذابها، نه از نوع عذابهایی که در امتهای گذشته بوده، وجود خواهد داشت و چنین نیست که خداوند هم که منشأ تمام خیرات و اصل رحمت است، هیچ غضبی نداشته باشد.

#### ۵. رحمت و روش دعوت

یک نکته آموختنی از برخی از نقلهای دینی آن است که از جمله مصادیق رحمت بودن رسول، آن است که حضرت، ادب و اخلاق خاص این ویژگی را هم در دعوت دارد. به عبارت دیگر، رویه حضرت تأکید روی نعمت نیست، مگر این که کفار و منافقان خود اسبابش را فراهم سازند، اما اصل در دعوت نه نفرین برای عذاب، نه برخورد خشن، و نه لعن و تندی است.

چنان که از ابوهریره نقل شده است که از رسول خدا خواسته شد تا مشرکان را نفرین کند، اما حضرت فرمود: «إني لم أبعث لعانا و إنما بعثت رحمة» (مسلم: ۲ / ۲۰۰۶) و در روایتی دیگر: لم أبعث لعانا و لكن بعثت داعيا و رحمة، اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى: ۱۰۵). جای دیگری هم آمده است که وفدی نزد حضرت آمد. ایشان سه بار فرمودند: اللهم اهد بني عامر. در این وقت کسی از رسول الله خواست: يا رسول الله! ادع على بني عامر، فقال: اني لم أبعث لعانا. (الاحاد و المثنان: ۳ / ۲۵؛ مجمع الزوائد: ۷۲/۸). تواند که روایت: بعثت لاتمم مكارم الاخلاق در تکمیل همین «رحمة للعالمين» باشد. و در جای دیگر آمده است: اني لم أبعث لعانا و لكن بعثت داعيا (تفسير ثعالبي: ۲ / ۱۰۴).

البته در این خصوص نفرین بر امت مراد است، و الاصل لعن کردن برخی از انواع انسانهای فاجر چنان است که خداوند و ملائکه هم بر آنان لعنت می‌کنند و این مصرح در قرآن است.

در این موارد رحمت به معنای هدایت خلق است و لذا در روایتی دیگر آمده است: ان الله بعثني رحمة للعالمين و هدى للمتقين (درالمنثور: ۳۴۲/۴).

قاضی عیاض در باره این رویه رسول الله، بحث مفصلی دارد. از جمله می‌نویسد بر اساس همین رویه است که گفته شده است: هر گاه رسول خدا (ص) بین انتخاب رو رویه سختگیرانه و سهل گیرانه، از سوی خداوند منحیر می‌شد، «ایسر» یعنی سهل گیرانه را انتخاب می‌کرد. برای مثال بین جنگ با کفار یا گرفتن جزیه، دومی را بر می‌گزید (الشفاء: ۱ / ۱۰۵). در اصحاب حضرت بودند کسانی که معمولاً راههای سختگیرانه را توصیه می‌کردند اما حضرت پیشنهاد آنان را نمی‌پذیرفت.

آن حضرت هیچگاه شبیه دعای نوح را که گفت: «رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارا» نکرد، و حتی وقتی دندان‌ش شکست و در احد زخمی شد، باز هم گفت: اللهم اهد قومی فانهم لایعلمون. (الشفاء: ۱ / ۱۰۵ - ۱۰۶).

در باره منافقین هم با همه تأکیدات قرآنی و دادن این حق به رسول که با آنان برخورد خشن کند، باز حضرت، همان طریقه ایسر انتخاب کرده و می فرمود نمی خواهد مردم بگویند که محمد اصحابش را کشت (لا، لئلا يتحدث الناس ان محمد قتل أصحابه). (الشفاء: ۱ / ۱۰۸).

شیرین ترین نمونه برای اثبات این برخورد رسول الله (ص) در فتح مکه است. وقتی رسول الله ابوسفیان را دید فرمود: آیا وقت آن نرسیده است که شهادت به یگانگی خداوند بدهی؟ ابوسفیان گفت: بآبی انت و امی، ما أحلمک و اوصلک و أکرمک. (همان، ۱ / ۱۱۰)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1208>

## مسجد جلیلی و آیت الله مهدوی کنی در دهه چهل و پنجاه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۱ / ۰۴ / ۱۳۸۹

خلاصه: مسجد جلیلی یکی از مساجد فعال پیش از انقلاب است که با هدایت آقای مهدوی کنی نقش مؤثری در پیدایش نسل انقلابی داشت.

مجلدی از گزارشات ساواک که به تازگی منتشر شده است، در باره مسجد جلیلی واقع در ایرانشهر جنوبی و به نام حاج مهدی جلیلی فرشچی واقف مسجد است که خود ایشان هم به طور معمول در مسجد، و تشکل خیریه مربوط به آن با عنوان تعاونی نجات (سودبخش) و گروه امدادکاران مستمندان حضور داشت.

این مسجد باغی بود که گویا به توصیه آقای فلسفی در سال ۱۳۴۰ توسط آقای جلیلی وقف و پس از آن توسط آیت الله سرخه ای به عنوان متولی آن افتتاح گردید و ایشان داماد خود آقای مهدوی کنی (را که قبلاً فامیل باقری را داشتند) به عنوان امام جماعت مسجد برگزیدند.

آیت الله شیخ محمد رضا کنی (متولد ۱۳۱۰ در کن تهران، و تحصیل کرده قم که پس از وفات آیت الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ به تهران آمد) از روحانیون شناخته شده تهران است که تا به امروز در صحنه علمی و دینی و سیاسی فعال مانده است. ایشان که پیش از انقلاب در مسجد جلیلی اقامه نماز می کرد و پس از انقلاب دانشگاه امام صادق (ع) را تاسیس کرد، از همان زمان، در این مسجد کانون بحث و انتقاد داشت و تلاش می کرد تا در این مسجد به تربیت مردم به ویژه جوانان بپردازد. به همین دلیل، بعد از هر سخنرانی، فضایی برای پرسش و پاسخ فراهم و حاضران را به پرسش و پاسخ دعوت می نمود.

وی در این زمینه مقید بوده و تلاش می کرد تا جلسه بحث و انتقاد را جدی تر کرده و حتی حاضران در مسجد، مقاله تهیه کرده آن را بخوانند و دیگران در حضور ایشان در باب موضوع آن مقاله وارد بحث شوند. (یک نمونه از برنامه ریزی این قبیل جلسات را بنگرید: مسجد جلیلی به روایت اسناد ساواک: ص ۱۰۱). گزارشگر ساواک می نویسد: درست این برنامه مانند برنامه های رادیویی است که قبلاً تهیه می گردد و در هفته آینده سه نفر تعیین شده اند تا در ساعت ... روز ۴ شنبه در مسجد جلیلی حاضر تا شخصی که عهده دار تنظیم و تهیه برنامه هاست برنامه را به هریک از آنها بدهد...

مسجد جلیلی در کنار مسجد هدایت و جاوید (و بعدها حسینیه ارشاد)، چند نقطه حساس بودند که ساواک برنامه منظمی برای کنترل آنها داشت به گونه ای که دو تا سه گزارشگر، آنچه را که رخ می داد و کسانی را که حاضر بودند، ثبت و ضبط می کرد. بعد از تعطیلی حسینیه ارشاد و مسجد هدایت، مسجد جلیلی و نیز جاوید همچنان مرکز مبارزین بود و ساواک نیز کاملاً به این قضیه واقف بود (ص ۴۱۰). برای مثال بازرگان و سحابی و دیگران که همیشه در مسجد هدایت بودند در سال ۵۳ در مسجد جلیلی دیده شدند (ص ۴۴۲). مرتضائی فر نیز که مؤذن مسجد هدایت بود، به مسجد جلیلی آمد (ص ۴۶۰).

یکی از نخستین اسناد این مجموعه، شرحی است که یکی از مأموران ساواک در باره بخارایی و نیک نژاد نوشته و مطالبی از مهدی بشری که با آنان رفاقت داشته نقل کرده است. وی ضمن تأیید پیوند برادرخواندگی میان این دو نفر مطالبی از ارتباط خود با آنان نقل کرده است. سپس منبع خبر می گوید: من نیک نژاد را می شناختم. جوانی لاغر اندام، صورت لاغر، و ته ریش دارد و در موقع فروش و همچنین حمل کتابهای طالقانی و بازرگان در مکتب توحید او را با محمد بخارایی و یک نفر دیگر ... دیدم. مرتضی نیک نژاد را از اعضای مکتب توحید و افراد جبهه ملی و نهضت آزادی می شناسند. (ص ۸ - ۹) این را برای این تأکید کردم که این افراد معمولاً به عنوان اعضای مؤتلفه شناخته می شوند و این درست است که آن زمان، خیلی این افراد از تشکل های اسلامی جدا نبودند، اما جمله مزبور تأکیدی است بر این که بخارایی و دوستش نیک نژاد سخت دلبسته آیت الله طالقانی بودند و مطالب زیادی وجود دارد که این ارتباط را تأیید می کند.

طی سالهای ۴۲ به بعد، در کنار آقای مهدوی کنی، احمد صادق (پدر ناصر صادق) که یک خیاط متدین و آگاه بود، همیشه حضور داشت و هر بار که سخنرانی آیت الله مهدوی کنی تمام می شد وی به بحث می پرداخت و نکاتی را در باب موضوعات مورد بحث شرح می داد.

مسجد جلیلی این ویژگی را هم داشت که مرکزی برای شماری از کسانی بود که بعدها به مجاهدین پیوستند. احمد و رضا دو برادر از خانواده رضایی از آن جمله بودند. حضور احمد در بسیاری از جلسات مورد تأیید گزارشگر ساواک قرار گرفته است. در یک سند که پس از کشته شدن احمد رضایی تهیه شده آمده است: «احمد رضایی که چند قبل به علت انفجار نارنجک در دستش به قتل رسید سابقاً به مسجد جلیلی زیاد می آمد و ضمن این که این چند نفر برای رضایی طلب مغفرت نمودند...» (ص ۲۹۷).

یکی دیگر از کسانی که گهگاه در جلسات مسجد جلیلی حاضر می شد صادق تقوی بود که از روشنفکران مذهبی دهه سی و چهل به حساب می آید. خبری دیگری هم در باره او در مهرماه ۱۳۵۰ در این اسناد آمده که جالب است و آن این که: محمد رضا مهدوی اظهار داشت: دکتر سید صادق تقوی دانشکده کتابی در رد

کتاب خلافت و ولایت انتشارات حسینیه ارشاد نوشته و چون اجازه چاپ به او نداده‌اند خلاصه آن را در بیست صفحه پللی کپی نموده و به علاقمندان می‌دهد. مهدوی افزود: بعضی از افراد غیر معمم خود را مجتهد در علوم اسلامی می‌دانند (ص ۲۸۴).

اما در این میان، مهم، موضوعاتی است که در سخنرانی‌ها طرح می‌شد. طبق معمول این مباحث، جنبه دینی - انتقادی داشت. از یک سو، شرح اندیشه‌ها و قوانین اسلام و از سوی دیگر جهت‌گیری انتقادی نسبت به آنچه در جامعه ایرانی می‌گذشت و شرح نقشی که اسلام می‌تواند برای بهبود وضع اجتماع داشته باشد.

تکیه سخنرانان به خصوص شخص آقای مهدوی، روی این نکته بود که جامعه رو به فساد و تباهی و بدحجابی و فساد و مشروب خواری است و قوانینی که مورد توجه دولت برای تصویب و اجراست، عمدتاً به دلیل این که بشری است، فاقد ملاحظات جدی در حیات انسانی است، در حالی که قوانین الهی چنین نیست و اگر اسلام پیاده شود همه مشکلات حل خواهد شد.

بر این اساس، انتقاداتی که از پدیده‌های جاری صورت می‌گیرد جالب است. آقای مهدوی کنی از همان زمان، فردی اهل مطالعه و به ویژه روزنامه خوان هم بوده و سعی می‌کرده است تا مباحث جاری اجتماع را در منبرهای خود مطرح کند. در عین حال، نباید وی را در شمار متفکرانی مانند مطهری و تا حدی بهشتی یا باهنر تلقی کرد، بلکه بیشتر فردی اجتماعی با اندیشه‌های سیاسی و روحیه مبارزاتی است که در عین حال به مباحث فکری هم اهمیت می‌داده است.

دغدغه‌های آقای مهدوی، تقریباً شبیه دیگر روحانیون، به تناسب آنچه که در آن روزگار طرح می‌شد، تغییر می‌کرد. یک دوره متوالی بحث‌های مربوط به لایحه حمایت از خانواده است که از حوالی سال ۴۳ مطرح شد ولی به تدریج در سال ۴۵ جدی‌تر شد. همین‌طور مباحثی است که در مجله زن روز مطرح می‌شده است. دیدگاه‌های ایشان در این زمینه، تقریباً مانند روحانیون دیگر سنتی است و طی این جلسات به ویژه احمد صادق که معمولاً پس از ایشان صحبت می‌کند، از موضوعاتی مانند تعدد زوجات و دیگر قوانین شرعی حمایت کامل می‌شود. مباحث مربوط به لایحه حمایت از خانواده و انعکاسی که این خبر در جامعه روحانی و دینی آن دوره داشته یک موضوع شیرین برای پژوهش و تحقیق در حوزه مسائل مربوط به زنان است و در این کتاب می‌توان با دیدگاه‌هایی در این باره آشنا شد. (یک نمونه جالب: ص ۱۷۴-۱۷۵). یکی دیگر از دغدغه‌های ایشان مباحث اقتصاد اسلامی است که سخت به آن توجه داشتند. شاید توجه ایشان به این حوزه فقهی، نتیجه ارتباط مداوم آقای «حسن توانایان فرد» از جمله چهره‌هایی بود که پس از سال پنجاه و اوائل انقلاب به داشتن دیدگاه‌هایی در باب اقتصاد اسلامی شهرت داشت و البته صاحب این قلم اکنون نمی‌داند

که سرگذشت وی چه شد. حضور ایشان در مسجد جلیلی را به طور معمول، گزارشگر ساواک در ابتدای هر گزارش آورده است.

سخنرانی‌های آقای مهدوی در باره اقتصاد اسلامی از آذرماه ۱۳۴۶ آغاز شد و ایشان از افراد علاقه‌مند به کسب آگاهی در زمینه واقعیت اقتصاد اسلامی، دعوت کرد که در همه جلسات حاضر باشند. مرور بر این دیدگاه‌ها جالب است:

«پولی که از راه مالیات یا خمس و زکات در اختیار حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، نباید تمامش صرف حفظ حکومت و سیاست دولت‌های اسلامی گردد. بلکه باید قسمتی از آن صرف بهبود وضع عمومی و کارهای عام‌المنفعه شود (ص ۱۵۳). این بحث‌ها به صورت جزوه نیز نوشته و در مسجد توزیع می‌شده است (۱۵۸ - ۱۶۰). طبعاً گزارشگر ساواک به بحث‌های اقتصادی چندان اهمیتی نمی‌داده و به همین دلیل این مطالب کوتاه گزارش شده است.

یکی از محورهای مباحث اقتصاد اسلامی وجود «دولت اسلامی» است که به صورت مؤکد در این گزارش‌ها از آن یاد شده است. از سوی دیگر، رکن اصلی این بحث‌ها مقایسه میان دیدگاه‌های اسلام و مارکسیسم و سرمایه‌داری است و به خصوص انتقادهای متوجه مارکسیست‌هاست. شاه بیت این مطالب همین است که نظام اقتصادی اسلامی چیزی بین سرمایه‌داری و کمونیستی است (ص ۲۲۷)

جلسات بحث و انتقادی دینی، مسجد جلیلی را به کانونی برای حضور مبارزین تبدیل کرده و به قول ساواک محلی برای عناصر افراطی. بنابراین ساواک درخواست تعطیل آن را داشت و این کار در آبان سال ۴۷ انجام شده و با دخالت شهربانی ممنون شد. (ص ۱۸۲).

گزارش بعدی حکایت از آن دارد که در اواخر اردیبهشت سال ۴۸ شیخ «عباسعلی اسلامی» در مسجد جلیلی بر منبر رفته و این به دلیل غیبت آقای مهدوی کنی و رفتن ایشان به عتبات بوده است. (ص ۱۸۴). به این هم توجه داشته باشیم که نخستین سند این کتاب، مربوط به سخنرانی جناب شیخ عباسعلی اسلامی رئیس جامعه تعلیمات دینی در سال ۴۲ است که نسبت به رژیم انتقادی بود. (ص ۴ - ۵). همانجا روی منبر از قول آیت الله شریعتداری نقل کرد که وقتی من در تبریز تدریس می‌کردم و اعلی حضرت در تبریز به مدرسه طلاب آمد فرمود که من هر یک از این طلبه‌ها را به ده افسر ترجیح می‌دهم. مرحوم اسلامی افزود: پس حالا چرا همین طلاب را می‌کوبند و می‌کشند؟ (۱۴ خرداد ۱۳۴۲)».



یکی از دغدغه های مسجد جلیلی این بود که برای ایامی مانند رمضان و محرم کدام واعظ را دعوت کنند؟. طبعاً ساواک در این کار مداخله می کرد و اجازه آمدن هر واعظی را نمی داد. برای مثال صحبت از هاشمی رفسنجانی شد. آقای مهدوی کنی به دوستانش در مسجد گفت: «ما آقای هاشمی را دعوت کردیم ولی چون از او خواسته بودند که تعهدی را امضا کند و امضا نکرد. لذا با منبر او در مسجد جلیلی موافقت نشد (ص ۱۹۰).

یکی از سخنرانان این مسجد در سال ۴۹ مرحوم هاشمی نژاد است که او هم زبان انتقادی تندی داشت و گزارشگر ساواک، مطالب او را در شب های متوالی آورده است (ص ۲۳۶ - ۲۴۲).

مناقبتی، یک روحانی که متهم به تمایل به سمت رژیم بود، گهگاه برای سخنرانی دعوت می شد تا این که در این ایام، دیدگاه های منفی درباره وی مطرح گردید. یک مورد جالب است، محمد علی گل افشان اظهار داشت: «او شریح قاضی است» و مهدوی [کنی] گفت: «مناقبتی در مسجد ختم سالگرد علامه امینی به نویسنده کتاب شهید جاوید حمله کرده و به آقایان شیخ حسینعلی منتظری و حاج شیخ علی مشکینی اردبیلی که از مدرسین مجاهد حوزه علمیه قم هستند و منتظری به خاطر اسلام زندان رفته و پسرش هم از مجاهدین است که فعلاً فراری می باشد چون در کتاب مذکور مقدمه نوشتهضاند اهانت کرده است». مهدوی افزود: «دو نفر مدرس مذکور مورد احترام قاطبه طلاب هستند و اگر مراجع فعلی قم مرحوم شوند نوبت مرجعیت به آقایان فوق می رسد با این وضع کوبیدن آنها فرمایشی بوده است.» (ص ۲۷۵)

در آستانه جشنهای دوهزار و پانصد ساله، آقای مهدوی روی منبر و در حضور مردم، مخالفت خود را با برگزاری این جشنها اعلام کرد. (ص ۲۷۱).

اما جزو انتقادهایی که مدام توسط سخنرانان و از جمله خود آقای مهدوی کنی مطرح می شود بحث ورزش فوتبال است. از جمله این که: استعمار کاری می کند که به اصطلاح ملت های عقب افتاده حقیر باشند و از این عقده حقارت استفاده می برند. وی سپس در باره ورزش صحبت نموده و گفت: ورزش ما فعلاً بازی فوتبال شده که لااقل پنجاه هزار نفر که باید در راههای دیگری فکر کنند و عده زیادی نیز از تلویزیون آن را تماشا می کنند. این کار استعمار است که همه را به خود مشغول کند (ص ۲۸۰) این مطلب در چند جای دیگر هم آمده است.

از دیگر سخنرانان این مسجد، «شیخ فضل الله محلاتی» بود که سخنرانی وی نیز معمولاً بسیار تند بود. در یک مراسم جشن میلاد امام زمان(ع) در حالی که «تمام دیوارهای مسجد با شعارهای ضد استعمار و مبارزه با سکوت و دعوت مردم به مخالفت با هر گونه ستم پر شده بود» (و این بعد از اعدام مجاهدین بود) ابتدا

«علی حجتی کرمانی» منبر رفت و پس از او محلاتی. مأمور ساواک نوشته است: «وی از حجتی کرمانی به مراتب بیشتر به گردانندگان دستگاه و غارتگران که برای حکومت چند روزه خود از هر جنایت و فساد فروگذاری نمی کنند حمله نمود و آنچنان مردم را تحت تأثیر قرار داد که همگی مات و متحیر مانده بودند و تمام حملات او متوجه دستگاه و مجریان برنامه های دولتی بود» (ص ۳۱۱).

از دیگر سخنرانان مسجد جلیلی، شیخ جلال گنجه‌ای بود که در بهمن و اسفند ۵۲ چند بار در این مسجد منبر رفت. (ص ۳۸۴ - ۳۹۷) وی از روحانیونی بود که بعدها به زندان افتاد و بعد از انقلاب هم به گروه رجوی پیوست و به پاریس رفت.

دهه آخر صفر سال ۱۳۵۳ را که اسفند ماه آن سال بود، آقای مطهری در مسجد جلیلی منبر رفت که گزارشگر ساواک مطالب وی را گزارش کرده است (ص ۴۶۴). در شب اول این مراسم حدس ساواک آن بوده که ۶۰۰ نفر در مسجد حاضر بوده و «و بیشتر جوانان بیست و بیست و پنج ساله و تیپ دانشجو» بوده‌اند (ص ۴۶۴). آنچه که در مسجد جلیلی می گذشت سبب شد تا ساواک در اوج بکارگیری روش های خشونت آمیز خود در مواجهه با گروه های مخالف که آنها هم جدی تر شده و اقداماتی داشتند، تصمیم می گیرد با مسجد جلیلی برخورد کند. در گزارشی که در اسفند ۵۳ تهیه شده آمده است: مسجد جلیلی تهران پایگاه عناصر متعصب مذهبی وابسته به گروه ها و دستجات برانداز و مضره شده است. بعد از تعطیل مسجد هدایت تهران و حسینیه ارشاد کانون تجمع افراد منحرف به مسجد مذکور منتقل شده است و سخنرانان مسجد که به دعوت نامبرده (مهدوی) برای سخنرانی در مسجد حضور پیدا می کنند از همان راه و روش سید محمود علائی طالقانی در مسجد هدایت پیروی می کنند. (ص ۴۵۵). توصیه ساواک در ادامه این گزارش این است که ساواک مهدوی کنی را احضار کرده یک ماه به او فرصت دهد تا مسجد را از وجود این عناصر خالی کند و در ضمن از روحانیون افراطی برای سخنرانی در مسجد دعوت نکند. ساواک توصیه می کند که به «مهدوی تفهیم گردد تا به حال به پاره ای فعالیت های او در گذشته به دیده اغماض نگاه شده و او از این موضوع سوء استفاده کرده است». (ص ۴۵۶)

برنامه های مسجد ادامه یافت و آقای مهدوی در خرداد ۵۴ ضمن اشاره به نزاع هایی که به عنوان ولایتی و ضد ولایتی مطرح شده در سخنرانی اش گفت: «در این زمان عده ای از مسلمین بهانه کرده به عده دیگر می گویند شما ولایت ندارید و باز می خواهند بازی شیعه و سنی را به شکل دیگری زنده کنند ولی مسلمان عاقل با این حرف ها نباید کاری داشته باشد». (ص ۴۸۲).

در نیمه سال ۵۴ بود که آقای مهدوی کنی برای مدت سه سال به بوکان تبعید گردید که البته برای مدتی همچنان در تهران مانده بود و گهگاه سخنرانی هم می کرد (ص ۵۰۱، ۵۱۱ - ۵۱۲ حکم تبعید در ۱۵ مهر ماه ۵۴ اجرا شد ص ۵۲۳). در همان روزهایی که حکم تبعید آمده بود، اما هنوز اعزام نشده بود آقای امامی کاشانی در این مسجد منبر می رفت که ساواک دستور داد سخنرانی های او هم ضبط شده و خلاصه آن برای مقامات بالا ارسال شود (ص ۵۰۲). گزارش های ارائه شده حاکی است که آقای امامی کاشانی هم در پوشش تاریخ معاویه و یزید و خلفای اموی و عباسی، به انتقادات خود ادامه می داد (ص ۵۰۸). بعد از رفتن آقای مهدوی کنی به بوکان برای مدتی شبها نماز جماعت نبود تا آن که شخصی به نام آقای غروی و بعدها آقای «مهدی باقری» برادر آقای مهدوی کنی در آنجا اقامه نماز می کردند. مدتی بعد که ساواک به ارتباط آقای مهدوی کنی با برخی از عناصر مجاهدین پی برد، او را از بوکان به تهران آورده یکسره به کمیته مشترک بردند و زیر شکنجه سخت قرار دادند. سال ۵۴ گسترده ترین دستگیریها از روحانیون بود چنان که ساواک سهمگین ترین مبارزه را با مجاهدین و فدایی ها داشت که صد البته نتیجه این اقدامات در سال ۵۶ خود را نشان داد. برنامه های مسجد جلیلی ادامه داشت و در یک گزارش آمده است که در سی ام شهریور سال ۵۵ تعداد هشتصد نفر در مسجد حاضر بوده اند که از آن جمله مهدی بازرگان و سحابی بود. (ص ۵۵۵).

طبعا آنچه که به طور خاص مربوط به آقای مهدوی کنی است باید در پرونده ایشان ملاحظه شود، و آنچه در این کتاب آمده، اسنادی است که مربوط به مسجد جلیلی است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1209>

## امیر قافله را هم تغافلای باید

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۲ / ۰۵ / ۱۳۸۹

خلاصه: گزارش سفر عمره بنده از تاریخ ۲۸ تیرماه تا ۹ مرداد ۱۳۸۹ است

امیر قافله را هم تغافلای باید

که بی نصیب نگردند قاطعان طریق

عمره امسال ما مثل سالهای قبل با کاروان دوست عزیز جناب آقای حاج جواد مبصری مدیر شرکت مدائن انجام شد. آقای مبصری از پیش از انقلاب در کار کاروان‌داری بوده و تا امروز عاشقانه این کار را ادامه داده است. خاطریم هست که در سالهای بعد از هفتاد، کاروان بعثه را در ایام حج داشت و طی سالهای اخیر کاروان عمره وی مشتمل بر شماری از علما و فضالاست که به ریاست حضرت آقای حجت الاسلام و المسلمین شهرستانی طی سالهای اخیر، در ماه شعبان المعظم به عمره مشرف می‌شوند. بنده چندین بار شرح سفرم با این کاروان را نوشته‌ام و امسال هم به امید خدای متعال خواهم نوشت. نقش عمره را در بعد معنوی خودم جدی نمی‌دانم، گرچه به رحمت حق امیدوارم، دست کم در چهارچوب همان شعر حافظ که عنوان این گزارش سفر است. منهای معنویت تلاش خواهم کرد با نوشتن این یادداشتها خاطره‌ای از این اسفار برجای بگذارم. امیدوارم ملال انگیز نباشد.

قرار بود پرواز ما عصر روز ۲۸ تیرماه ساعت شش انجام شود که با دو ساعت و نیم تأخیر در ساعت هشت و نیم شب انجام شد. صندلی مسافران آن هم با پرواز سعودی در بلیط ثبت نشده (یا اگر شده رعایت نمی‌شد) و این پدیده شگفتی است. یکی از آثارش آن که در وقت سوار شدن بی‌نظمی وجود دارد و دیگر آن که برای نشستن قدری مشکل پیدا می‌شود، اما به هر حال چون تعداد زائران برابر صندلی هاست با اندکی پس و پیش همه سرجای خود قرار می‌گیرند. گروه پنج نفره ما امسال همه هستند. بنده به علاوه آقایان معراجی، مهدوی راد، مهریزی، و عابدی. به دلیل آن که سال قبل کتابهای بنده را در فرودگاه مدینه گرفتند امسال تنها پنج نسخه از ترجمه جدید اردو از کتاب «آثار اسلامی مکه و مدینه» را آورده‌ام و هدفم اهدای آنها به چند

کتابخانه است. این اواخری کتابی را در باره دولت صلیحی ترجمه می کنم که دو صفحه ای از آن را در هواپیما ترجمه کردم که شام آوردند و دیگر فرصتی برای این کار فراهم نیامد.

ساعت حوالی نه و نیم به وقت سعودی بود که در فرودگاه مدینه فرود آمدیم. به سرعت کارهای کنترل گذرنامه انجام شد. در قسمت بار از چمدانهای ما بازرسی صورت نگرفت. از برخی کنترل شد و کتابهایشان را گرفتند. بیرون آمدیم. سه یا چهار اتوبوس برای کاروان ما در نظر گرفته شده بود. بنده با سرکار خانم با اولین اتوبوس راهی هتل شدیم.

هتل ما در جنوب شرق مسجد النبی و با فاصله اندکی از بقیع قرار دارد. خاطریم هست که سه سال پیش نیز در همین هتل که مفامبیک مدینه خوانده می شود بودیم.

شب را استراحت کرده صبح عازم مسجد النبی (ص) شدم. حرم رسول الله و بقیع را زیارت کردم. به نسبت به سالهای گذشته امسال خلوت تر به نظر می آید. جوانی در میان مسجد و بقیع اشاره کرد بایستید تا از شما عکس بگیرم. معلوم شد طلبه قم است. تصویری گرفت. بعد از زیارت در بقیع، دیدم که همراه است. گفت سفر اول اوست و پس از ازدواج به عمره آمده است. گشتی در بقیع زدم. به نظرم آمد که نسبت به برخی از قبور از جمله قبر عبدالله بن جعفر قدری بی اعتنائی شده و همان دیوارهای بیست سانتی نیز که در اطرافش بود در حال محو شدن است. بخشی از بقیع که مدفن قبر ام البنین شناخته می شود، مانند سال گذشته بسته بود. در پیشگاه حرم امامان، مردم مشغول زیارت خوانی بودند و بسیاری اشک می ریختند... یک افغانی مأمور با چند جوان در باره حرام بودن عکس گرفتن از قبور بحث و جدل می کرد. دیگر ایرانی ها از آن جوانان می خواستند تا بحث نکند.

ساعت هفت به هتل برگشتم. سفره صبحانه پهن شده و به تدریج دوستان آمدند. آقایان شهرستانی، مقتدایی، سیدان، کریمی، گرامی، علامی، سید علی حائری، مدنی، شیخ حسن جواهری، سید حیدر حکیم و عده ای دیگر. آقای شهرستانی به مناسبت اشاره کرد که پدرش در کربلا نماینده آیت الله خویی بود. بعد با اشاره به بنده گفت که از ترس وی نمی توانیم چیزی بگویم، چرا که می نویسد و بعد هم روی سایت می گذارد. آقای مقتدایی گفتند: من یک داستان می گویم، اگر جرأت داشت بنویسد و بگذارد. و آن این که چندی قبل در قم مراسم رونمایی از کتاب فرهنگنامه سیره نبوی بود. اسم ایشان را برای گرفتن جایزه خواندند. سه بار تکرار کردند. نبود که بیاید. یک مرتبه، یک نفر از وسط جمع گفت: رفته اند گل بچینند! گفتم همین را می نویسم و می گذارم. بعد به ایشان عرض کردم که چرا در آن جلسه نیامدم.

ساعتی استراحت کردم. سپس به دنبال اینترنت به طبقه اول رفتم. معلوم شد تنها در همان طبقه به صورت وایرلس موجود است. فوراً با کامپیوتر پایین رفتم. ابتدا سایت کتابخانه مجلس را دیدم که یکی دو خبر گذاشته بودند. اخبار را در چند سایت دیگر ملاحظه کردم. جریان نامه نگاری باز هم ادامه یافته است. مروری کردم. پس از آن آقای سیدان تشریف آوردند. اشاره به این مسائل جاری کردم. گفتند چه خواهد شد؟ عرض کردم قابل اصلاح است. اگر از خودشان شروع کنند، مسائل بیرونی مشکلی نخواهد بود. ایشان از آمدن هیئتی برای دیدن ایشان از طرف مقام معظم رهبری سخن گفتند و فرمودند: پنج نکته را یادآور شدم. اول این که... ثانیاً این که روابط با علما و مراجع بهتر شود. سوم این که اوضاع اقتصادی مناسب نیست و مردم ممکن است برای دین آرام آرام قیام کنند اما اقتصاد خیلی زود آنها را به حرکت وا خواهد داشت. دیگر این که یک هیئتی از افراد آگاه که مسئولیتی ندارند معین کنند تا به بررسی اوضاع بپردازند و راه حل بدهند. (یک مورد را فراموش کردم).

ایشان گفت که چندی قبل هم آقای ... درخواست آمدن داشت. مردد بودم. استخاره کردم. بد آمد. عین واقع را گفتم و رد کردم. ایضا گفتند که بچه ها نواری از یک منبری آوردند که به تطبیق روایات ظهور بر اوضاع حال پرداخته و مثلاً گفته بود که مقصود از خال در فلان روایت فلان چیز است و حرفهای عجیب و غریب دیگر که عرض کردم این آدم یا بی دین است یا ناآگاه. ایضا افزود که در مجلسی که جناب آقای طبسی برای مرحوم آقای آیت الله بهجت گرفته بود، پای منبر آقای ... بودم، آن قدر مطالب خلاف گفت که حد و حصر نداشت. نمونه هایی را هم نقل کردند. از جمله آن که از قول مرحوم بهجت نقل کرد که به حرم امام رضا (ع) رفتم. ضریح باز بود. داخل شدم. صندوق باز شد حضرت رضا بیرون آمد با ایشان صحبت کردم.

ظهر برای نماز راهی حرم مطهر شدم. نماز ظهر و عصر را خواندم. ناهار را خدمت دوستان بودیم. بعد از ظهر قدری استراحت کرده ساعت پنج خبرهای ایران را دیدم. ساعت پنج و نیم بود که همراه دوستان خدمت آقای سیدان رسیدیم. بحث های طولانی شد.

یکی از دوستان پرسید: تبعات تفکر حکمی و فلسفی چه اندازه ویرانگر است که این مقدار مبارزه را از ناحیه شما طلب می کند. ایشان شرحی از تفاوت های میان تفکر فلسفی و حدیثی اهل بیتی در زمینه توحید و معاد دادند و فرمودند ظلمی که در این زمینه به اهل بیت شده بیش از آن که به شخص آنان باشد به شخصیت آنان است و این ظلم بسیار سنگینی است. اما از لحاظ اثر گذاری، اوائل من طرح این قبیل بحثها را در مجالس عمومی حرام می دانستم. اما در حال حاضر طرح تفکرات فلسفی مثلاً وحدت وجود و این که همه چیز

خداست گاهی از تلویزیون و رسانه‌ها منتشر می‌شود. طبعاً نیاز به جواب دارد. گاهی افرادی هم دیده می‌شوند که بر همین اساس باورهایی دارند. مثلاً چندی قبل کسی پیش من آمد که در بحث معلوم شد همه چیز را خدا می‌داند. برخی از اینها حرفهای آقای حسن زاده را خوانده‌اند. این که یک وجود است که صورت زمین همان است و صورت آسمان همان است و اسم جامع آن الله است. طرفداران مرحوم حسینی طهرانی که الان در مشهد سه مدرسه دارند حرفهای شگفتی می‌زنند. به هر حال آموزه‌های او مطرح است. اشاره‌ای هم به مطلبی که آقای آیت الله جوادی در رساله «علی و الفلسفة الالهیه» دارند کردند که بر اساس مبانی عرفان «حدیث لا جبر و لا تفویض» را به گونه‌ای شرح می‌کنند که اساس جبر و تفویض را بر اساس مبانی عرفانی منتفی به انتفای موضوع می‌دانند. آقای مهریزی گفتند: آیا واقعا گسترش آموزه‌های فلسفی توسط این جماعت به معنای ظلم به اهل بیت است؟ ایشان فرمودند من نمی‌خواهم نسبت بدهم که اینها این حرفها را به قصد اخلال در دین زده‌اند. قبول دارم که بسیاری از آنها مطلب را جور دیگری می‌فهمیده‌اند. این تعبیر مرحوم مجلسی را در باره فلاسفه قبول ندارم که گفته است: اعلم أنه أجمعت الإمامية بل جميع المسلمين إلا من شذ منهم من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب أصولهم و تضييع عقائدهم علی وجود الملائكة و أنهم أجسام لطيفة نورانية أولى أجنحة مثنى و ثلاث و رباع (بحارالأنوار ج: ۵۶ ص: ۲۰۳). مرحوم مجلسی در این عبارت فلاسفه را متهم می‌کند که تعمداً در پی تخریب دین هستند) این را قبول ندارم، با این حال تأکید می‌کنم که آن حرفها نتیجه‌اش این است. آقای مهریزی ادامه داد، آیا بهتر نیست شما به جای این بحثها به مباحث اخلاقی و دروغ‌گویی و فساد موجود در جامعه بپردازید؟ ایشان تأکید کردند که البته در این زمینه من فراوان منبر رفته‌ام. تا قبل از بیماری که در این چهار پنج ساله سراغم آمده دهه اول محرم تا چهارده منبر در روز داشتم و همین مباحث اخلاقی را مطرح می‌کردم. اینها جلسات مهم شهر مشهد بود. فقط روزه را تکرار می‌کردم. همه مطالب متفاوت بود. این هم هست که من همان وقت که جمعیت را ببینم، مطالب در ذهنم نقش می‌بندند. پنجاه سال قبل، سال دوم منبرم بود که در تهران بودم. به مسجد ارک رفتم. دوست داشتم منبری معقول و مفید و سودمند و بدون مطالعه داشته باشم. دو رکعت نماز امام زمان (ع) خواندم و همان درخواست را از خداوند کردم. رفتم قلهک تا در حسینیه آقای شیخ عباس مشکوری که عرب بود منبر بروم. در آنجا من و شیخ علی اصغر مروارید منبر می‌رفتیم. نشسته بودم. یک آدم چهل ساله‌ای آدم و همان خواستم را به زبان آورد و گفت: آیا می‌خواهی منبرت مفید و سودمند باشد؟ گفتم بله: گفت پنج کار را بکن: نیم ساعت قبل از اذان صبح بیدار باش. کم بخور. کم صحبت کن. کم معاشرت کن و پنجم همیشه با وضو باشد. البته این تشریف نبود. من منبر رفتم. بعد پایین آمدم. در حال رفتن این شخص را هم دیدم. پرسیدم این چه توصیه‌ای بود کردید؟ گفت: تا آن کار را - نماز مسجد ارک - را نمی‌کردی کسی به ما

نمی‌گفت که این را به شما بگوییم. بعدها دیگر او را ندیدیم. یک هفته حرفهای او را رعایت کردم. بعد فقط وضوی آن ماند. گاه روی منبر می‌شد «قال الله عزوجل»، لام جل را می‌گفتم هنوز نمی‌دانستم چه آیه‌ای را می‌خواهم بخوانم اما مطلب می‌آمد. گاه یک ماه رمضان در باره استغفار صحبت کرده‌ام. یک ماه رمضان دعای امام زمان (ع) را شرح کرده‌ام. سخنرانیهای زیادی در باره تمام دعاها قرآن کرده‌ام. بحث از نشانه‌های متقین در قرآن، و انسان کامل در قرآن از دیگر موضوعات مورد توجه من بوده است.

در مسجد النبی (ص)

بحثها تا ساعت هفت طول کشید. از آنجا که اذان ساعت هفت و ربع بود، گفتگو را تمام کردیم. به سرعت وضو گرفته راهی مسجد النبی شدم. اینجا اذان مغرب قدری زودتر از موعدی که در میان شیعیان معمول است گفته می‌شود. به هر حال نماز مغرب را خواندیم. بچه پنج شش ساله‌ای که جلوی بنده بود و کنار پدرش، نتوانست خود را نگاه دارد و وسط نماز روی فرش مفصل ادرار کرد. یکی از دوستان که کنار بنده بود مجبور شد از آنجا برود. بعد از نماز شرطه را خبر کردیم. شرطه مأموران تطهیر را صدا کرد. فوراً بچه را در یک کیسه پلاستیک پیچیده، بردند. فرش را هم بردند. سپس چند بار آنجا را آب قلیل ریخته با دستمال کاغذی خشک کردند. مجدداً فرش نوی آوردند. بعد از آن نماز را خواندیم و بنده به سراغ مجلس درس و منبر بودم. جایی در عقب صحن دوم، پیرمردی روحانی تدریس می‌کرد. ربع ساعت نشستیم. نفهمیدم چه متنی می‌خواند و تدریس می‌کرد، اما بحث او در باره صفات خداوند بود. این متن‌ها معمولاً یا از ابن تیمیه است یا محمد بن عبدالوهاب یا شرحی که یکی از وهابی‌ها برای آثار آنها نوشته است. صفاتی مانند سمع و بصر که به صورت مشترک لفظی برای خدا و بنده به کار می‌رود، ربطی به هم ندارد و نباید مثالیّت را بین بنده و خدا در این مفاهیم منظور داشت. در متن روی این نکته تأکید شده بود که حتی کار برد سمع در بین موجود این عالم هم با هم فرق دارد چه رسد وقتی که در باره خدا بکار می‌رود. در این متن، از معطله و مؤولّه و اشاعره بدگویی شده بود. سپس در باره تقسیم توحید به الوهیت و ربوبیت و عبودیت بحث کردو این که این تقسیم از قرآن است و عملی مبتدعانه و برگرفته از قواعد متکلمین نیست. مقایسه این بحث با بحثی که عصری در محضر آقای سیدان بود نشان می‌داد که این قبیل بحثهای سنتی هنوز در همه جای جهان اسلام کم و بیش رواج دارد.

صبح روز چهارشنبه سی‌ام تیر راهی حرم شده، بعد از زیارت قبر پیغمبر (ص) اندکی در آنجا مانده بیرون آمدم. سپس به بقیع رفته زیارت خواندم. هر روز باید دو سه نفری را بگیرند. امروز هم در همان بدو ورود دیدم یک عربی را محاصره کرده، بیرون از در بقیع آورده، رئیس آنها در حال تماس بود تا بیایند و او را



ببرند. مردی چهل ساله که خیلی آرام ایستاده بود. در داخل هم مردم به آرامی مشغول خواندن زیارت نامه بودند. یک مأمور مرتب قدم می زد و می گفت باز کردن کتاب ممنوع است.

امروز در بقیع بعد از سالها، دوستم جناب آقای رحیمیان قمی را که از طلاب فاضل قمی است و از پیش از انقلاب او را می شناختم دیدم. اندکی راجع به اوضاع ایران صحبت کردیم. این روزها همچنان بحث های مربوط به ایران داغ است. این بحثها غالبا به جایی نمی رسد اما انسان می تواند عیاری از وضع فکری و سیاسی افراد به دست آورد و خودش را به آنها محک بزند تا اطمینان بیشتری به دست آورد.

تاریخ مؤسسه آل البیت در گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین شهرستانی

ساعت هفت صبح بود که به هتل آمدم. صبحانه را خدمت آقای شهرستانی بودیم و قرار بود با دوستان گفتگویی با ایشان در باره تاریخچه مؤسسه آل البیت (ع) داشته باشیم. بحث را آقای مهدوی راد شروع کرد و این که چطور شد که این مؤسسه به راه افتاد.

ایشان گفت اول کار ما مشغول تحقیق کتاب الخلاف شیخ طوسی بودیم. بنده و آقایان سید علی خراسانی و شیخ مهدی نجف. این کار را برای آقای کوشانپور می کردیم که حامی نشر این گونه آثار بود. اصل کار به درخواست آقای منتظری به وساطت مرحوم حاج آقا مجتبی عراقی بود. آقای کوشانپور در چاپ کتاب یک نظری داشت که به نظر ما درست نبود. در شکل چاپ بیشتر قدیمی فکر می کرد. خواست ما این بود که در فرم تازه تری کار بشود و چاپ بهتری باشد. برخوردی پیش آمد که جای بیانش اینجا نیست. این که مثلا صفحه سفید در وسط کتاب و اوائل فصل ها نباید داشته باشد. سر صفحه نباشد. ما مردد شدیم چه کنیم. من مطرح کردم که گرچه امکان مالی ندارم اما توانایی قرض کردن و کار اقتصادی دارم. باور من این بود که تا کار نکنیم کسی به ما کمک نمی کند. اگر کار شروع بشود و دیگران ببینند، کمک می کنند. از اینجا بود که از کوشانپور جدا شدیم. اینجا بود که مؤسسه آل البیت را درست کردیم. آن زمان جامعه مدرسین و آقای ابطحی (مدرسه امام مهدی ع) کارهای تحقیق و تصحیح می کردند. معلوم بود که تصحیح طول می کشید. باید کار دیگری می کردیم. آمدیم و نیاز حوزه به برخی از کارهای قدیمی را سنجیدیم. دیدیم بسیاری از کتابهای فقهی با همان شکل چاپ قبلی که غالبا سنگی بود در بازار نیست. این بود که اول «مؤسسه اهل البیت للطباعة و النشر» که مقدمه ای برای مؤسسه آل البیت لتحقیق التراث باشد را درست کردیم. بنابراین پس از گرفتن قرض فراوان به امید این که سودش به آنان بدهیم، شروع به چاپ افستی کتابهای فقهی کردیم. تقریبا هفته ای یک کتاب چاپ می کردیم. مفتاح الکرامه، مناهل و بسیاری از کتابهای دیگر که یکباره بازار پر شد و اسم مؤسسه هم شایع شد. انقلابی های متدین تأیید می کردند. انقلابی های تند ما را امریکایی می دانستند. ضد انقلاب های

متدین به جور دیگر دیگر حرف می‌زدند و می‌گفتند آقای منتظری حامی اینهاست. برخی هم می‌گفتند قذافی حامی اینهاست. یک نفر به دوستی از دوستان من گفته بود که قذافی آمده در قم مؤسسه آل البیت درست کرده است! اما آنچه بیشتر گفته می‌شد این بود که آن زمان من در مدینه العلم بودم و طبیعتاً متهم بودم که از اطرافیان آقای آیت الله خویی هستم. یکبار مهدی هاشمی از ما به عنوان عوامل توطئه ضد انقلاب نام برده بود و یک سخنرانی مفصل در اطراف اصفهان کرده بود. نوارش را برای من آوردند. گفته بود در لندن یک مؤسسه به نام اهل البیت ایجاد شده و هدف آنان کشیدن مرجعیت به نجف است. همزمان در قم یک مؤسسه با همان نام تأسیس می‌شود و تحت پوشش تحقیق همان کار را می‌کند. بین این دو مؤسسه قاطی کرده بود. آنجا سید محمد بحرالعلوم و سید مهدی حکیم بودند و اصلاً ربطی و کاری به ما نداشت. من به رفقا گفتم هیچ واکنشی نشان ندهید. ما ضعیف هستیم و کاری نمی‌توانیم بکنیم. رایزنی‌هایی با چهره‌های خوب قم داشتیم. آقا موسی زنجانی، آقا عزیز طباطبائی، آقای سبحانی و.... آقا عزیز به من می‌گفت: اگر آقای بروجردی زنده بود حتماً به شما کمک می‌کرد. یکبار آیت الله صافی به مؤسسه آمد و کارها را دید. خدمت آقای گلپایگانی رفت و شرحی از کارها داد و ایشان تشویق شده بود که بیاید و مؤسسه را ببیند. کسی آنجا گفته بود خداوند آقای خویی را حفظ کند که هزینه‌های این مؤسسه را می‌دهد! ظاهراً همین باعث سرد شدن آقای گلپایگانی در کمک شد و نیامدند. در حالی که من حتی یک شاهی از آقای خویی نگرفتم. گاهی قرض‌های من خیلی زیاد می‌شد. یکبار پانزده میلیون قرض داشتم. آن قدر به من فشار آمد که پیش مرحوم آقای فقیه ایمانی رفتم که پول بگیرم و اصلاً مؤسسه را واگذار کنم که الحمد لله نشد. یکی از کسانی که خیلی به من خدمت کرد آقای ابن الرضا بود. وساطت او باعث شد یکبار دو میلیون تومان از صندوق جاوید بگیرم که البته کاغذ دولتی داد که خود این یک کمک مضاعف به ما بود. آن زمان رفت و آمد به مؤسسه زیاد شده بود. بسیاری از علمای قم و استادان دانشگاه از تهران نزد ما می‌آمدند. کارهای مؤسسه که درآمد به تدریج سبب برقراری ارتباط بیشتر شد. برای مثال برای برگزاری کنگره امام رضا، بنده در قم همه کارهایش را انجام می‌دادم. در کنگره مفید هم ما نقش فعالی داشتیم و کشورهای مختلف رفتیم و شخصیت‌های آن کشورها را دعوت کردیم. یکی از افرادی که دعوت کردم مصطفی جمال الدین بود که آن شعر معروف خود را گفت. (جذورک فی بغداد... و ظلک فی طهران... ) آقای آیت الله امینی رئیس جلسه بود وسط صحبت به ایشان گفت: ده دقیقه برای شما وقت گذاشتیم. وقتی یک ربع شد از ایشان خواست که بس کند. مصطفی جمال الدین این را اهانت به خود تلقی کرد. پایین آمد و به سرعت بیرون آمد و گفت که من باید همین امروز از ایران بروم. بعد آقای امینی آمد و مطلب را گفتم. گفت چه کنم؟ گفتم: عذرخواهی کنید. ایشان قبول کرد و

آمد و عذرخواهی کرد. بالاخره قبول کرد. قرار شد شب شعری برقرار شود که در دارالشفاء برقرار شد و ایشان شعرش را خواند. به هر حال نقش مؤسسه در این قبیل فعالیت‌ها بیشتر شد.

به جز تصحیح کتاب، انتشار مجله تراثنا را در قم شروع کردیم. قرار شد جزوه‌ای منتشر کنیم تا کتابهایی که چاپ شده یا خوب است تصحیح شود یا ... در باره‌اش توضیح بدهیم. این شروع تراثنا بود. پیشنهاد را به آقاعزیز دادیم. قبول کرد. ایشان مهم‌ترین راهنمای ما بود و تا آخرین لحظات زندگی‌اش هم با ایشان همکاری داشتیم. ایشان خودش را یکی از نیروهای فعال مؤسسه می‌دانست. ما هم با سماجت از ایشان کار می‌گرفتیم. خودش می‌گفت: کار گرفتن از من سخت است. به من فشار بیاورید تا کار بکنم. بالاخره با کمک ایشان مجله تراثنا درآمد. مجله مسؤولانی داشت که حرف آنها را قبول می‌کردم. اما وقتی کار آنها تمام می‌شد با دقت همه آن را می‌دیدم که تا حالا هم همین طور است. آقا عزیز کسانی را هم به مؤسسه آورد که یکی از آنها آقای سید محمدرضا جلالی بود که مقالاتش به طور منظم در تراثنا چاپ می‌شد. آقای میلانی هم همین طور مرتب مقاله داشت. در واقع آقای طباطبائی در مؤسسه و در خصوص تراثنا بیشترین فعالیت داشت. آقا عزیز از دید برخی از انقلابیون مورد تأیید نبود. آقا عزیز شما را (یعنی بنده جعفریان) را هم به ما معرفی کرد. یکبار در کنگره امام رضا آقای رسولی محلاتی به من اعتراض کرد که چرا فلانی - یعنی آقاعزیز - در تراثنا می‌نویسد؟ من گفتم: آیا شما کسی مانند آقا عزیز دارید که در این سطح علمی باشد و ما از او استفاده کنیم؟ ایشان گفت: من آقا عزیز را از لحاظ علمی قبول دارم اما ایشان انقلابی نیست. اینها قبلا با هم دوست بودند اما به خاطر انقلاب، گویا آقای رسولی محلاتی از ایشان قهر کرده بود. به هر حال مجله تراثنا نقش مهمی در معرفی مؤسسه داشت. ارتباط تراثنا و به طور کلی مؤسسه با تهران با آقاعزیز بود. ایرج افشار و دانش پژوه به مؤسسه آمدند. خرمشاهی که معمولا جایی نمی‌رفت، آنجا آمد. دفتر مؤسسه همیشه محل رفت و آمد افراد بود. آن زمان شخصیت‌های علمی بیشتر از الان هم پیش من می‌آمدند. دلیلش این بود که مؤسسه کار جدی می‌کرد و پدیده تازه‌ای بود و همه با علاقه آنجا می‌آمدند. تراثنا نقش مهمی در این میان داشت. البته پرداختن به وسائل الشیعه و چاپ آن هم مهم بود گرچه چاپ آن باعث شد این جور تفسیر شود که ما چاپ آقای ربانی شیرازی را کنار گذاشتیم. بعدها معلوم شد ما حق داشته‌ایم. ما اول یک خانه‌ای در کوچه ناصر داشتیم که شش ماه دست ما بود. انبار کتاب بود و یک اتاق برای تحقیق گذاشتیم. آقای سمّامی و فاضل جواهری (الان هلند است) و سید علی عدنانی آنجا بودند. بعد از این بود که به کوچه ممتاز آمدیم. فکر کنم تا حوالی سال ۱۳۷۰ آنجا بودیم. فکر کنم سال ۱۳۱۳ بود. در صفر آن سال آقای آیت الله خویی فوت کرد که فاتحه‌اش را در خانه کوچه ممتاز گرفتیم. جمادی الثانیه جشن ولادت حضرت زهرا را در مؤسسه جدید گرفتیم. اینجا خانه‌ای بود که آقای سید محمد فقیه ایمانی برای خودش ساخته بود. وقتی من می‌خواستم جایی را بخرم

حتی ده میلیون نداشتیم. این خانه سی میلیون قیمت داشت. شش میلیون آن هم خمس بود که حاضر بود کم کند. آقای امیر اصلانی مدیر عامل بانک ملی در تهران بود. یک نامه به ایشان نوشتم و درخواست بیست میلیون وام کردم. (واسطه مرحوم آقای خراسانی نامی بود که با شیخ علی اسلامی در مؤسسه بعثت در قم کار می کرد). نامه را برد و خبر آورد که امیر اصلانی خودش دنبال شماست که خدمتی به شما بکند. گویا یکبار با شیخ علی اسلامی قم آمده بود. بالاخره موافقت کرد و خانه را که همین مؤسسه فعلی بود خریدیم. حاج کمال علوان هم خیلی به من کمک کرد. من بلندپروازی می کردم. ایشان مؤسسه بیروت را با پول خودش خرید و در اختیار ما گذاشت.

در مؤسسه هم مثل هر جای دیگر مسائل مدیریتی خود را داشت. روش من در برخورد با دیگران نرم اما با قاطعیت بود. یکی از افراد اصلی ما شیخ مهدی نجف بود. یک مشکلاتی پیش آمد و ایشان رفت و البته دوباره آمد که حالا مسئول مؤسسه نجومی است. من رفقای خودم را در هر حال نگاه می دارم مگر خودشان نخواهند. آقای خراسانی هم از ابتدا با من بود و به ایشان احترام می گذارم و به همه هم گفته ام که ایشان از اول با من بوده و باید مراعات حال ایشان را بکنند. الان عملاً مدیر مؤسسه شیخ کاظم جواهری است، اما به لحاظ احترام آقای خراسانی کار امضای اسناد و غیره را انجام می دهد.

بنده از ابتدا معتقد به کار گروهی بودم. شاید این خصلت را از بچگی داشتم و فکر می کردم گروهی کردن کمترین غلط و اشتباه را دارد. یک روز آقا موسی زنجانی به مؤسسه آمد و گفت: شما مستدرک را تحقیق می کنید که کار خوبی است. اما شما دارید کار مهم تری می کنید و آن تربیت نیرو در فنون مختلفه است. این سبب شد تا کار گروهی ما منسجم تر شود و جدی تر شویم. ما کار تصحیح را از تجربه کاری گرفتیم. در عربی به آن «من وحی العمل» می گویند. البته من مجله الارشاد را در مشهد داشتم که هفت شماره منتشر شد. وقتی پدر ما به ایران آمد صحبت شد چه کار بکنیم. قرار شد مجله اجوبه المسائل الدینیة که توسط پدرم بیست سال در کربلا منتشر می شد را ادامه بدهیم. گفته شد خوب چه کسی بپرسد، چه کسی جواب دهد. همانجا چهار پنج نفر را انتخاب کردیم. مثل آقایان واعظ زاده و فاضل میلانی و مصطفوی و... قم آمدم. آقا عزیز گفت از واعظ زاده بگذر. و به هر حال مجله الارشاد شروع شد. (پایان گفتگو با جناب شهرستانی).

مرکز ابحاث مدینه و موزه این شهر

جلسه تمام شد. بنده و سرکار خانم به سمت ساختمان وقف داوودیه رفتیم. هدف من رفتن به مرکز ابحاث مدینه منوره بود. سه سال قبل شماره ۱۶ مجله المدینه المنوره را به یکی از استادان دادم تا ترجمه کند. آن شماره ویژه نامه جنگ بدر بود. اکنون که ترجمه آماده شده است. مراجعه کردم تا تصاویر و نقشه های اصلی

را بگیرم. متأسفانه ماه شعبان ماه تعطیلی است و افراد این مؤسسه که عمدتاً سوری هستند به مسافرت رفته‌اند. قرار شد شنبه مراجعه کنم. موزه این مرکز در طبقه هفتم است و اخیراً گروه گروه زائران ترک و غیره را برای بازدید می‌آورند. امروز هم پنجاه نفری از زائران ترک مشغول گوش دادن به سخنان یک توضیح دهنده ترک بودند که از خود مجموعه مرکز اباحت بود. یک عدد از ترجمه اردوی کتاب آثار اسلامی مکه و مدینه را به کتابخانه مرکز هدیه دادم.

پس از آن بیرون آمدم. متوجه شدم که در زیر زمین این ساختمان، موزه تبلیغاتی مدینه یا متحف المدینه الاعلامی است. وارد شدم. گرچه آشفته اما برخی از کارهای نو داشت. از جمله ماکت بیشتر مساجد قدیمی را طراحی کرده و به نمایش گذاشته بودند. همین طور صحنه جنگ احد بازسازی شده بود که جالب تر از آنی بود که در موزه مرکز اباحت وجود داشت. تصاویر قدیمی زیادی هم بود. بخشی هم دوربین های فیلمبرداری قدیمی بود که نامنظم چیده شده بود. به هر حال به دیدن نیم ساعت می‌ارزید. از آنجا بیرون آمده، اندکی بازارگردی کردیم. بنده به هتل آمدم و خانم به حرم برای نماز ظهر. خسته بودم. تا ساعت یک خوابیدم و پس از آن به ناهار رفتم.

امروز سفره ناهار مملو از میهمانان بود گرچه غالب آنها میهمانان اصلی خود جناب آقای شهرستانی هستند. آقای خفاف از لبنان آمده بود. برخی از اساتید هم از بیرون آمده بودند. آقای قاضی‌زاده که روحانی کاروان آمده است از طرح «استاد محور» در حوزه و مخالفت مراجع با آن سخن گفت و منظورش را این جور توضیح داد که گرچه ظاهر این طرح تقویت درسهای عمومی حوزه است اما اصل آن تقویت برخی از اساتید برای کارهای آینده است. آقای مقتدایی هم جزو میهمانان است و البته ایشان این مباحث را نمی‌شنیدند. اندکی با آقای حسینی بوشهری که امسال جزو میهمانان این کاروان است صحبت شد. عرض کردم جایگاه امام جمعه قم چه ویژگی دارد که هر کس امام جمعه می شود منتقد دولت می شود. ایشان گفتند که آیت الله جوادی دیگر نمی آید. آقای استادی هم چند روز قبل در مراسم افتتاح مرکزی در قم گفت: آقا جان، من دیگر نمی‌آیم. آقای امینی هم پیغام داده که تا بعد از رمضان نمی‌آید که البته شنیدم این هفته می‌آید. عجالتا من و آقای سعیدی مانده‌ایم. آقای علامی هم به طنز این شعر را خواند: امام جمعه گر ساکت بماند / صحیح است و مثال است و مضاعف / خدا ناکرده گر لب را گشاید / لفیف و ناقص و مهموز و اجوف.

یکی از همراهان اسفار عمره ما آقای سید صالح طباطبائی است که در ایران هم معمولاً در خدمت جناب آقای شهرستانی است. ایشان از نوادگان دختری مرحوم قاضی طباطبائی است. از ایشان راجع به خاندانشان پرسیدم که این اطلاعات را به بنده دادند: نام بنده سید محمدعلی طباطبائی معروف به سید صالح، چند سالی

است در خدمت جناب آقای شهرستانی بوده و در عمره همراه دوستان هستم. بنده متولد ۱۳۳۰ شمسی هستم و در نجف به تبریزی شهرت داشتیم. مادر بنده دختر مرحوم آقا سید علی قاضی عارف معروف پسر سید حسین قاضی است. مرحوم قاضی شش ماه پس از آقا سید ابوالحسن اصفهانی در سال ۶۶ فوت شد و در وادی السلام مقابل مقبره هود و صالح دفن شد. تمام فامیل و زنه‌های وی که چهار عدد بودند، همه همان جا فوت شدند. آن مرحوم بیست فرزند داشت، ده پسر و ده دختر. مادر بنده سومین دختر ایشان بوده است. پدر بنده از طباطبائی‌های تبریز است و در پنج پشت به مرحوم قاضی می‌رسید. شهید سید محمدعلی طباطبائی که اول انقلاب شهید شد، عموزاده پدر بنده بود. پدرم، آقا سید علی تبریزی که صاحب رساله (منهج الرشاد) بود و اجازه اجتهاد از مرحوم نائینی داشت. ایشان در سال ۱۳۰۱ به دنیا آمد و دوازده ذی حجه ۱۳۹۳ از دنیا رفت. ایشان در سال ۱۳۳۵ ق از تبریز به نجف رفت. سال ۳۷ مرحوم سید محمد کاظم فوت شد و ایشان همان یک سال درس ایشان رفته بود. بیشتر درس نائینی رفته بود و ملازم ایشان بود. ایشان در صحن نجف دو حجره بعد از مقبره آقا سید ابوالحسن در مقبره مرحوم ایروانی صاحب شرح مکاسب دفن شد. ما دو برادر هستیم. سید علی اصغر که الان در قم است و بنده. من سطوح را در نجف خواندم. در سال ۱۳۵۶ ش به ایران آمدم. از جمله افرادی بودیم که از عراق اخراج شدیم. آن وقت پدرم در گذشته بود. عموی بنده هم آقا سید جواد تبریزی صاحب رساله بود. ایشان در ۱۷ جمادی الاولی ۱۳۸۷ درگذشت. امام خمینی بر پدرم نماز خواند. گویا وصیت کرده بود ایشان بخوندند. معمولاً گفته می‌شد که امام برای کسی نماز نمی‌خواند. این اواخر امام هفته‌ای یکبار با آقای فرقانی به منزل ما می‌آمد. امام هر شب بعد از نماز مقید به رفتن به حرم بود. شب‌های زیارتی و جمعه هم به کربلا می‌رفت. رئیس اشکنانی هم یک خانه در کربلا در اختیار امام قرار داده بود و امام به آنجا وارد شد. ما هم نسبتی با اشکنانی داشتیم. امام در مسجد ترکها درس می‌گفت. یک دوره مکاسب آنجا گفت که آقای رضوانی آنها را جمع و چاپ کرد. من درس خارج را در نجف نرفتم. ایران که آمدم درس خارج رفتم. در نجف سید محمود شاهرودی درسش خوب بود و خیلی‌ها که می‌رفتند نمی‌فهمیدند. درس میرزا باقر زنجانی درس مهمی بود اما خودش خیلی فقیر بود. سید مرتضی مهری داماد میرزا باقر بود. (تمام).

باز هم خدمت استاد سیدان

عصر روز چهارشنبه ۳۰ تیر ماه با جمع دوستان باز خدمت جناب آقای سیدان رسیدیم. یکی از دوستان از ایشان پرسید که شما با توجه به حساسیت‌هایی که داشتید به خصوص در زمینه فرقه‌ها صوفی و غیره، چرا از برخی از کسانی که این جور گرایشها را داشتند حمایت سیاسی کردید؟ ایشان گفتند این مربوط به پنج سال قبل است که این حرفها مطرح نبود. من هم صریح نگفتم. آمدند و از من پرسیدند. من گفتم: هر کس را آقای سید محمد شاهرودی پسر حاج آقا حسین شاهرودی گفتند من قبول دارم. نزد او رفتند او هم گفته بود

هرچه آقای سیدان گفت من قبول دارم. دوباره پیش او رفتند. او گفته بود: هرچه باشد این آقا بهتر است. این جمله را با توجه به حرف اول من چاپ کردند. بعد هم به اسم من شهرت یافت. همان موقع من بیرون شهر بودم. برگشتم دیدم غوغایی است و بزن و بکوب برای هر دو کاندیدا. کسی همان موقع زنگ زد. قرار شد بگوییم که در انتخابات شرکت شود اما بنده هیچ کس را تأیید نمی‌کنم. این چند روز قبل از انتخابات بود و خبرش را به سایتها دادیم. این متن در خبرها آمده بود. اما در مشهد تأثیرش را گذاشته بود. بعد با آقای سید محمد شاهرودی صحبت شد ایشان گفت: خوب اشتباه کردیم. آن آقا پیش از انتخابات دوره اول به منزل ما آمده بود و همین هم جوری تلقی شده بود که من موافق هستم. البته مصاحبه آقای هاشمی با آن زنها هم مشکل ایجاد کرد. این ایرادی بود که خود آنها هم متوجه شدند. بعد از انتخابات دوبار حاج ... آمد که من هر دو بار انتقادهای خودم را گفتم. آن موقع از این جور حرفها در باره عرفان کذایی و غیره اطلاع نداشتم. (خاطرتان باشد که بنده متولد ۱۳۱۳/۱۱/۱۱ هستم، فقط جهت اطلاع). این اواخر که یک ماه هم نمی‌شود کسی از طرف آقای ... زنگ زد که ایشان می‌خواهد خدمت شما برسد. گفتم فردا زنگ بزنید. از یک طرف فکر کردم قبول کنم و بتوانم با او حرف بزنم. از طرف دیگر ترسیدم از این دیدار سوء استفاده بشود. کار را به استخاره واگذار کردم که خیلی بد آمد. عین واقع را گفتم و رد کردم. بحثهای متفرق دیگری هم در حضور آقای سیدان راجع به اوضاع فرهنگی شد و سخن اصلی ایشان این بود که اکنون چه باید کرد؟

برخی از اخبار ایران

برای نماز عازم حرم شدم. نماز مغرب و عشا را خواندم و به هتل برگشتم. نیم ساعتی به گشت و گذار در اینترنت نشستم. یکی از سایتها اطلاعیه چهار تن از مراجع را در باره طرح استاد محوری در حوزه زده بود. خبر داشتم که اختلافاتی پیش آمده است. همان وقت آیت الله مقتدایی رسیدند. خبر را به ایشان نشان دادم. تحلیل ایشان این بود که هر بار که خواستیم نظمی در امور حوزه بدهیم این مخالفت‌ها شده است. ته قضیه ترس از این است که استادان درسهای عمومی کنترل شوند. ایشان این نکته را قبول نداشتند. شام را خدمت جمع دوستان بودیم. پس از آن همراه سه تن از دوستان به یک فروشگاه رفتیم. نام فروشگاه هایپر بنده (پنده) است. راننده‌ای که ما را برد جوان تحصیل کرده‌ای بود. با این که شغل ادراي داشت، مسافر کشی هم می‌کرد. این جور کار کردن اضافی را فراوان دیده‌ایم. معمولاً جوانان چنین می‌کنند و عمده دلیل آن بالا بودن هزینه ازدواج است. از این که ما ایرانی‌ها عربی حرف می‌زدیم خیلی خوشحال شد. گفت همیشه ایرانیها با زبان اشاره با او سخن می‌گویند. راننده دوم که ما را باز گرداند عینا همین شگفتی را تکرار کرد. اهل طائف بود از طایفه غُتیبی. می‌گفت: سعودی‌ها خیلی از ما کشته‌اند با این که ما یکی آنها هم یکی. دشمنی ما عمیق است و اصلاً آل سعود را دوست نداریم. جالب است که می‌گفت دوستی در قم دارد اسمش عبدالرضا... اما نگفت

شیعه است و مرتب تأکید داشت که همه مسلمانیم. از طائف و آب و هوای آن خیلی ستایش کرد. گفت مقبره ابن عباس هنوز هست. قبرستان عمومی است. نزدیک ساعت دوازده به هتل وارد شدیم.

صبح پنج شنبه ۳۱ تیرماه ساعت هفت و ربع برای خوردن صبحانه عازم شدم. در خدمت آیت الله مقتدایی باز هم در باره همین طرح استاد محور صحبت شد. معلوم می‌شود که در قم این طرح برابر همان طرحی قرار گرفته که عده‌ای از اساتید چند سالی است درست کرده‌اند. البته توهم جدی است و آنان تصورشان بر این است که این طرح برای قبضه کردن مرجعیت آینده است. باید به طور کلی توجه داشت که مرجعیت مدل خاصی و این قبیل کارها چندان در آن مؤثر نیست. به هر حال باید یک طوری مسائل را جمع و جور کرد.

#### تاریخچه مختصر بقیع

یک نکته شگفت آن که در مدینه کتابچه‌ای به فارسی با عنوان «تاریخچه مختصر بقیع» منتشر شده که جلوی بقیع به فروش می‌شد. این کتابچه در ۳۶ صفحه با کاغذ گلاسه و عکسهای رنگی در باره بقیع، معرفی قبور آن و مشروعیت زیارت آن است. این در حالی است که تا چندی قبل و حتی الان، کسانی که به عنوان مأمور کنار قبور می‌ایستند در اصل قبور تردید می‌کنند. کتاب از هلال محمد شعبان است. این هلال برادر احمد شعبان از مسؤولان و پژوهشگران مرکز اباحت المدینه المنوره است. دیروز که به مرکز اباحت رفتم، هلال را در آنجا دیدم. نام احمد محمد شعبان هم به عنوان ناظر کتاب روی جلد آمده است. خلیل احمد محمد سرور مترجم این کتابچه است. این دو برادر با برادر دیگرشان در مرکز اباحت المدینه فعالیت دارند. تصاویر انتخاب شده هم جالب است. در یک مورد جمعی ایرانی را به همراه یک روحانی نشان می‌دهد که مشغول زیارت هستند. در این کتابچه مطلقاً خبری از نهی و توبیخ‌های سعودی‌ها از زیارت وجود ندارد. عکسها بسیار عالی چاپ شده است.

ظهري برای نماز عازم حرم شدم. فکر می‌کنم در این سالها سرعت خواندن نماز بیشتر شده است. البته فاصله اذان تا نماز برای ظهر حدود بیست دقیقه بلکه اندکی بیشتر است. ایرانی‌ها همچنان روی سنگها می‌نشینند و لذا این بخش که فرش ندارد، مرکز ثقل استقرار ایرانی‌ها برای نماز شده است. اخلاقیات مسجدی آنها هم در اینجا هست. بلند حرف زدن یا... زائران دانشجو نیز فراوانند و این فصل، فصل زیارت آمدن دانشجویان است. بعد از نماز به هتل برگشتم. ناهار را در خدمت دوستان بودیم. بعد از ناهار آقای مقتدایی بنده را صدا کرد. خدمتشان رفتم. از این خبر دروغی که انتشار یافته که ایشان و آقای لاریجانی به خانه مراجع رفته‌اند تا اجازه اجتهاد آقای مجتبی خامنه‌ای را بگیرند سخن گفت و این که از اساس دروغ است. نکته دیگر این که ناراحت بودند که چه کسی برگه‌های اعتراضیه مراجع را در باره طرح استاد محوری به منابع خبری داده است.



## خدمت آیت الله عمّری

عصری ساعت پنج به دیدن آقای عمّری روحانی برجسته شیعیان مدینه رفتیم. هر سال این برنامه وجود دارد. جمعیت حاضر شده و عازم شدیم. آقای شهرستانی با بیشتر میهمانان از جمله آقایان کریمی و مقتدایی و حسینی بوشهری و بسیاری دیگر پیشگام بودند. بیش از نیم ساعت در حضور ایشان نشستیم. شیخ کاظم پسر آقای عمّری قدری صحبت کرد. با میوه و قهوه و شربت پذیرایی شد. برگشتیم. یکی از دوستان گفت دفعه قبل که با امیر الحاج ایران آمدیم، جناب شیخ کاظم از رهبری حکیمانه ایران و عربستان تمجید کرد.

شب جمعه نتوانستم بیدار بمانم، صبح زود عازم حرم شده، ساعت پنج و نیم برگشتم. اتوبوس منتظر رفتن به زیارت دوره بود. همراه دوستان عازم احد شدیم. همانجا دعای ندبه‌ای خواندم. در برگشت، دوستان چند دقیقه‌ای کنار کوه رما تامل کردند داستان جنگ احد را تعریف کردم. پس از آن به مسجد قبلتین آمدیم. از آنجا عازم مسجد قبا شدیم. ساعت هفت و نیم برگشتیم. صبحانه خوردیم. قدری استراحت کرده، ساعت د

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1211>

## کهن ترین کتاب برجای مانده در باره تاریخ شهادت امام علی (ع) از قرن سوم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۲ / ۰۶ / ۱۳۸۹

خلاصه: ابن ابی الدنيا (م ۲۸۱) محدث و مورخ برجسته ای است که کتابی مستقل در باره تاریخ شهادت امام علی علیه السلام نوشت و این کهن ترین کتابی است که در این موضوع به دست ما رسیده است.

وقتی از کتاب مستقل سخن می گوئیم، یعنی کتابی که از آغاز تا انتهای آن در باره یک موضوع و در اینجا در باره شهادت امام علی (ع) تألیف شده باشد. طبعاً در تواریخ عمومی مانند تاریخ طبری یا یعقوبی نیز اخباری در این باره آمده است.

عنوان «مقتل» به معنای اخبار مربوط به شهادت یا تاریخ شهادت است. عنوان «مقتل الحسین» یعنی تاریخ شهادت امام حسین و به تعبیری تاریخ عاشورا. نگارش این قبیل تک نگاری در باره تاریخ کشته شدن چهره های برجسته، در تاریخنگاری اسلامی مرسوم بوده است. برای مثال کتاب در باره مقتل عمر یا عثمان هم در منابع یافت می شود.

نگاهی به مدخل های الفبایی فهرست ابن ندیم، و همین طور عناوینی که در دیگر فهرست آثار مؤلفان شیعه یا سنی در قرون نخستین اسلامی آمده، مانند فهرست نجاشی که به نام رجال نجاشی شهرت دارد، گویای آن است که آثار فراوانی با پیشوند مقتل نوشته می شده است. در این باره به ذریعه هم می توان مراجعه کرد.

از میان آثار مربوط به تاریخ شهادت امام علی (ع) کتاب ابن ابی الدنيا، کهن ترین کتابی است که برجای مانده است. هرچند پیش از آن نیز آثاری بوده است. این اثر با عنوان «مقتل امیر المؤمنین علیه السلام» نخستین بار توسط مرحوم استاد عبدالعزیز طباطبائی در مجله تراثنا سال سوم شماره ۱۲ (۱۴۰۸ق) منتشر شد، مردی که همین روزها سالگرد درگذشت اوست و در کار پژوهش و تحقیق در حوزه کتابشناسی شیعه، کم مانند بود. خدایش رحمت کند.

مجدداً این اثر در سال ۱۴۱۱ توسط دوست همو، مرحوم سید محمد باقر محمودی به صورت مستقل در تهران و توسط انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تحت عنوان «کتاب مقتل الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب» منتشر شد.

کتاب یاد شده در سال ۱۳۷۹ ش توسط استاد دکتر محمود مهدوی دامغانی که افتخار ترجمه آثار کهن تاریخ اسلامی بسیاری را در سه دهه اخیر داشته اند، توسط مؤسسه پژوهش و مطالعات عاشورا ترجمه شده و به چاپ رسید.

نویسنده کتاب ابوبکر عبدالله بن محمد بن عبید معروف به ابن ابی الدنیا قرشی (۲۰۸ - ۲۸۱) از علمای محدث - مورخ است که آثار بیشماری به صورت تک نگاری در حوزه های مختلف حدیثی و بعضا تاریخی دارد. سبک و سیاق او نگارش اخبار به صورت روایات مستقل است که جمعا تحت یک عنوان کلی فراهم می آورد. وی شخصیتی کم مانند در تألیف و تنوع موضوعاتی است که به آن پرداخته و آثار بیشماری، هر چند برخی از آنها کوچک است، از خود برجای گذاشته است.

برای اهمیت اثر او را بدانیم باید توجه کنیم که وی سی سال زودتر از طبری مورخ درگذشته و بنابراین یک نسل از او جلوتر است.

کتاب او جمعا دارای ۱۱۹ روایت است که آنها را با سند و از مآخذ مختلف تاریخی نقل کرده است. هر روایت تاریخی داستانی را در باره بخشی از ماجرای شهادت امام علی علیه السلام، همین طور پیش زمینه ها و نیز آثار و تبعات آن گزارش شده است. تمامی این روایات توسط شخصی به نام حافظ حسین بن صفوان بردعی متوفای ۳۴۰ به نقل از ابن ابی الدنیا روایت شده و بنابراین نام او در آغاز همه اسناد دیده می شود. در واقع وی راوی آثار ابن ابی الدنیاست.

راوی یا راویان هر خبری بین ابن ابی الدنیا تا اصل خبر در آغاز بیشتر نقلها آمده است. برخی از آنها مورخان شیعی و برخی نیز به اصطلاح از عامه می باشند. برای مثل این سند: ... از جابر بن عبدالله جعفی، از محمد بن علی [امام باقر] ... سپس متن وصیت امام علی را به امام مجتبی علیه السلام نقل کرده است.

نخستین روایت از وقت بیرون آمدن امام علی پیش از اذان صبح به سوی مسجد است که مرغان برابر وی درآمدند و آواز سردادند. همراهان آنان را دور کردند اما حضرت فرمودند: مرانید که نوحه گرند.

روایات مربوط به شهادت امام علی علیه السلام در این کتاب متفاوت نقل شده است. در واقع، ابن ابی الدنیا جامع این نقلهاست و درست همان طور که در کتابی مانند تاریخ طبری ملاحظه می کنیم، روایات متفاوت و متعارضی در باره یک واقعه پشت سر هم آورده می شود.

حسن بن دینار از حسن بصری روایت کرده است که گفت: علی بن ابی طالب آن شب گفت: انی مقتول لو قد أصبحت. هرگاه صبح شود من مقتول خواهم بود.

در روایت پنجم این کتاب از قول هشام بن محمد کلبی آمده است که مردی از نزع مرا روایت کرد که صالح بن میثم بن عمران بن میثم تمار از پدرش روایت کرد: علی برای نماز صبح بیرون آمد. تکبیر نماز را گفت. سپس یازده آیت از سوره انبیاء خواند. در این وقت ابن ملجم با شمشیر بر فرق امام زد. مردم بر سر او ریخته، شمشیر را از دستش گرفتند. آنان در نماز بودند. علی به رکوع رفت سپس سجده کرد. من او را دیدم که خون از سرش جاری بود و همین طور که سجده می کرد خون سر او این طرف و آن طرف می ریخت. باز برای رکعت دوم برخاست، اما منقلب شده. قراءت را آرام کرد. سپس نشست و تشهد را خواند و سلام داد و به دیوار مسجد تکیه کرد.

در روایت هفتم آمده است که ابن بجره اشجعی و ابن ملجم با هم قرار داشتند تا با شمشیر به امام حمله کنند. شمشیر یکی خطا رفته به دیوار خورد و شمشیر ابن ملجم اصابت کرد. آنان هر دو گریختند. ابن بجره به سمت کنده رفت و ابن ملجم به سمت بازار. ابن ملجم را گرفتند و نزد امام آوردند.

در روایت ۱۱ آمده است که دو شب قبل از این ماجرا، وقتی امام وارد مسجد شد و افراد را از خواب بیدار می کرد، ابن ملجم نزد آن حضرت آمد و نامه ای به دست امام دارد که او را دعوت به توبه کرده بود. امام آن لحظه نتوانست بخواند. بعد از نماز آن را باز کرده خواند. در آن نوشته شده بود: تو را به توبه از شرک دعوت می کنم. حضرت فرمود: صاحب این نامه کیست؟ کسی پاسخ نداد. امام آب دهان بر آن انداخت و محو کرده بیرون انداخت و فرمود: لعنت خداوند بر او.

در روایت ۱۲ به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است: آنگاه که خداوند اراده کرد که کرامت شهادت با ضربت ابن ملجم نصیب امام علی شود، ابن ملجم شب را در مسجد بنی اسد بود. وقتی هوا تاریک شد به خانه ای از خانه های کندها رفت. یک جمعه پیش از آن امام روی منبر از زبان رسول خدا (ص) نقل کرد که آن حضرت به من فرمود: لایبغضک مؤمن و لایحبک کافر. و افزود: من در خواب دیدم که شیطان ضرتی بر من زده و ریش مرا به خون سرم تر کرده است، اما این مرا ناراحت نکرد... این بود تا شب معهود که ابن ملجم کنار در کمین کرد. وقتی امام برای نماز وارد مسجد شد، ابن ملجم ضربه خود را فرود آورد. محمد بن حنیفه نزدیک آن حضرت ایستاده بود. او را گرفت. مردم نیز بر ابن ملجم یورش بردند تا او را بکشند. امام علی فرمود: صبر کنید. او را نکشید. اگر ماندم او را قصاص خواهم کرد یا خواهم بخشید. اگر نماندم، همان اصل نفس در برابر نفس.

در روایت ۱۳ از قول عبدالغفار بن قاسم انصاری نقل شده است که گفت: از چندین نفر شنیدم که ابن ملجم شب را در خانه اشعث بن قیس خوابیده بود و او بود که وقت سحر به وی گفت: صبح شد [یعنی زود

برخیز! در آن صبحگاهان مؤذن مسجد بنی کنده حجر بن عدی بود و همو بود که در بالای مناره گفت: اعمور علی را کشت. (ابن ملجم یک چشم داشت). بعد هم خطاب به اشعث گفت: ابن ملجم نزد تو بود و تو با او نجوا می کردی.

بدین ترتیب این کتاب حاوی روایاتی است که موضوع شهادت امام علی علیه السلام را دنبال کرده است. در روایات اخیر این رساله، متن خطابه امام مجتبی علیه السلام پس از شهادت امام علی (ع) درج شده است.

در روایت ۹۱ آمده است: زحر بن قیس گفت: حسن بن علی مرا به مدائن فرستاد تا خبر شهادت را به حسین بن علی که در آنجا بود برسانم. وقتی رسیدم حسین بن علی گفت: زحر! چرا رنگ صورتت تغییر کرده است؟ گفتم: امیر المؤمنین را در آخرین روز حیاتش در این دنیا و اولین روزش در آن دنیا ترک کردم. این هم نامه حسن به شماست. امام پرسید: چه کسی او را کشت. گفتم: مردی از بنی مراد از مارقین فاسق که به او عبدالرحمان بن مجلم می گویند. پرسید: آیا کشته شد؟ گفتم: آری. تکبیر گفته افزود: انا لله و انا الیه راجعون و الحمد لله رب العالمین، چه مصیبت بزرگی؟ با این که رسول خدا فرمود: هرگاه مصیبتی بر شما وارد شد، از مصائب من یاد کنید که بالاتر از آن نیست. رسول خدا راست گفت و این مصیبت پس از مصیبت او بالاترین بود و من در عمرم مصیبتی بالاتر از آن نخواهم دید. سپس فرمود: ان البلاء الینا اهل البیت سریع. مصیبت برای ما اهل بیت سریع است. و الله المستعان. در آن وقت، حسین بن علی، مردمان مدائن را جمع کرده و نامه امام حسن را برای آنان خواند. همانجا بود که ابن السوداء که مردی از همدان بود و به او عبدالله بن سباء می گفتند: گفت: حتی اگر علی را در قبر ببینم، می دانم که او نخواهد مرد تا ظهور کند. در این وقت، گریه و زاری و استغفار مردم بلند شده و به حسین بن علی تعزیت گفتند و آن حضرت در میان مردم به کوفه بازگشت.

در پایان روایاتی در برتری امام علی علیه السلام از قول این و آن نقل شده است. در روایت ۹۷ آمده است: عبدالملک بن سلیمان گوید: به عطاء گفتم: آیا احدی از اصحاب رسول الله فقیه تر از علی بود؟ گفت: نه والله من کسی را نمی شناسم.

روایت ۱۰۹ شمار فرزندان امام علی علیه السلام است:

حسن بن علی که نیمه رمضان سال سوم به دنیا آمد و رسول الله او را حسن نامید. روز سوم ربیع الاول سال ۵۰ هم درگذشت.

حسین که پنجم شعبان سال چهارم هجرت به دنیا آمد و روز عاشوراء دهم محرم سال ۶۱ به دست سنان بن انس نخعی که لعنت خدا بر او باد کشته شد و خولی بن یزید اصبحی سر او را جدا کرد.

زینب دختر بزرگ علی که همسر عبدالله بن جعفر شد.

ام کلثوم کبری که همسر عمر شد و بیچه ای از او نماند.

مادر اینها فاطمه زهرا دختر رسول خدا بود.

محمد حنفیه که مادرش خوله دختر جعفر بن قیس بود. از امام باقر از علی از پیامبر نقل کرده است که حضرت فرمود: بین اسم و کنیه من در یک شخص جمع نکنید. امام علی عرض کرد: اگر من بعد از شما پسری داشتم، نام و کنیه شما را روی او خواهم نهاد. پیامبر به من اجازه دادند.

محمد حنفیه خود می گفت: من سه سال مانده به اتمام خلافت عمر به دنیا آمدم.

همو در سال ۸۱ هجری گفت: اکنون ۶۶ ساله‌ام. همان سال درگذشت.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1219>

## رابطه مولفه های تمدنی در تمدن اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۶ / ۱۳۸۹

خلاصه: امر تمدن، وقتی شدنی و وقوع یافتنی است که حصارهای کوچک شکسته شده، مرزهای هماهنگی و همفکری بازتر شده و دایره جامعه انسانی به صورت منظم و هماهنگ توسعه یابد.

نخستین کار منظم علمی درباره مبانی نظری تغییرات اجتماعی با گرایش برآمدن تمدن یا برافتادن آن توسط ابن خلدون انجام گرفت. او نشان داد که جامعه بشری چگونه از نظام خانواده شروع شده، به نظام قبیله‌ای می‌رسد، و پس از آن چگونه از میان قبایل متعدد، دولتی با تکیه بر عصیبت طایفه‌ای توسط یک قبیله مهم تشکیل می‌شود. دولت پدیده برای بسط و پیشرفت خود می‌بایست دست از اصول طایفه‌ای خود با دادن امتیاز به همه طوایف موجود در جامعه بردارد؛ و در عین حال چطور این دست برداشتن، خلل در قدرت و توان قبیله‌ای و عصیبت آن ایجاد می‌کند. در کنار آن جامعه توسعه یافته و متمدن، چطور گرفتار رفاه شده، به تدریج قبایل اطراف و همسایگان در آن طمع کرده، تمدن شهری را ویران می‌کنند و روز از نو و روزی از نو. این دیدگاه ابن خلدون به قدری علمی، شیرین و دقیق بود که هزاران دانشمند علوم اجتماعی در قرن نوزدهم در اروپا تحت تأثیر آن علوم اجتماعی را متحول کردند.

آنچه مهم است این که ما بپذیریم امر تغییر، پدیده‌ای علمی و قانون‌مند با ویژگی انسانی است. این امر نمی‌تواند رنگ عقیدتی به خود بگیرد؛ بدین معنا که مؤلفه‌های مختلف دینی و فرهنگی و اجتماعی، کارکرد خاص خود را دارند و هر کدام به هر اندازه در یک جامعه نیرومندتر باشند تأثیر گذارتر خواهند بود. طبعاً بحث از تأثیرگذاری اینها ذهنی و مجرد نیست، بسته به نوع جامعه، وضعیت طبیعی و جغرافیایی و سنت‌های موجود در آن است. برای مثال یک منطقه کوهستانی یا کم آب، عامل گسترش نظام قبیله‌ای است، در حالی که یک ساحل بزرگ برای یک رود یا دریای بزرگ، هادی به سمت و سوی یک نظام شهری است. در نظام شهری، به دلیل تعامل بیشتر، پیشرفت امری سریعتر است، در حالی که نظام قبیله‌ای عاملی برای رکود و کندی در امر تمدن است.

حضور دین، هر دینی با ویژگی‌های خود، می‌تواند به طور علمی، از زاویه تأثیرش در جامعه مورد بررسی قرار گیرد. اسلام در تمدن اسلامی و مسیحیت در تمدن غربی و بودیسم در تمدن هندی و چینی. حتی در

یک نظام قبیله‌ای اگر دین جهانی حاکم باشد می‌تواند از نفوذ نظام قبیله‌ای بکاهد و بر سرعت توسعه و امر تمدن بیفزاید. اسلام با عرب چنین کرد.

بنابراین تمدن تا آنجا که جنبه انسانی و جهانی دارد، یک پدیده علمی و قانون‌مند در چهارچوب نظام انسانی و شرایط خاص اجتماعی و اقلیمی و فکری و مختصاتی برای یک جامعه ویژه در یک منطقه ویژه است. این که تمدن اسلامی از یک جامعه عربی محدود در مکه آغاز شد و به دلیل آموزه‌های جهانی اسلام توسعه یافت و بعد به دلیل عربی‌گری امویان اندکی متوقف شد و سپس با حضور ملل دیگر در آن تقویت گردید و توسعه یافت، امری محسوس است. هر نقطه از جهان اسلام که مشارکت اقوام مختلف را زیر لوای اسلام پذیرفت آثاری پدید آورد که بی‌همتا بود. بهترین آثار در تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم پدید آمدند که بالاترین مشارکت عمومی بود. در ادامه، نظام‌های سیاسی چندگانه در صحنه سیاست اسلامی پدید آمد و منازعات گسترده اقوام را به ضرر تمرکزگرایی وسیع در عالم اسلامی، دامن زد؛ این زمانی است که فرقه بازی شروع شد و همه را به جان هم انداخت و آنگاه که درد پی این ضعف، ترکان و مغولان در دنیای اسلام طمع کردند و روستایی‌ها به شهرهای متمدن حمله کردند و امکانات آن هرز رفت. این زمان کندی و نابودی و سکوت قرن هفتم تا نهم را برای دنیای اسلام به ارمغان آورد. اینها و اتفاقات بعد از آن، همه حکایت از آن دارد که مبانی نظری تمدن بر اساس شرحی که ابن خلدون و سپس دیگران داده‌اند قابل بحث است. این گونه تحلیل بسان کاری که ابن خلدون کرد، نگاه دنیوی نیرومند می‌خواهد، نگاهی بی‌طرف، انسانی و صرفاً در چهارچوب عوامل اجتماعی و محیطی که دین آسمانی یا اندیشه بشری روی آنها تأثیر گذار است. ابن خلدون نشان می‌دهد که چطور وقتی جامعه قبیله‌ای دولت تشکیل می‌دهد، اگر به «شریعت» تمسک کند، و حالت فراقبیله‌ای به خود بگیرد، سبب «بسط عمران» و تمدن می‌شود. حکومت قبیله‌ای با رعایت اصل تعمیم که در شریعت وجود و تحقق می‌یابد منافع همه قبایل را در نظر می‌گیرد و این سبب توسعه می‌شود.

تمدن به معنای توسعه در جامعه انسانی، از یک خانواده کوچک به یک خانواده بزرگ در ابعاد مختلف فکری، اجتماعی و سیاسی و بویژه پیشرفت‌های مادی است و سازگاری روحی و معنوی در آن نیاز به یک نظام هماهنگ در میان همه مؤلفه‌های مورد نیاز آن دارد. اساساً امر تمدن، وقتی شدنی و وقوع یافتنی است که حصارهای کوچک شکسته شده، مرزهای هماهنگی و همفکری بازتر شده و دایره جامعه انسانی به صورت منظم و هماهنگ توسعه یابد و در مقابل، جلوی موانعی که عامل رکودند گرفته شود.

این کار شرایط ویژه‌ای را طالب است که در درجه نخست جنبه معرفتی و دیدگاهی دارد. یعنی دیدگاه‌هایی که بتواند توسعه را همزمان با منع تهاجم نهادینه کند. در ادامه، ساختارهای اجتماعی و سیاسی و شرایط



اقلیمی و زیستی اهمیت می‌یابند. این که یک مجموعه بتواند به طور هماهنگ در مسیر توسعه و پیشرفت حرکت کند، نیاز به آن دارد که تمامی شرایط فکری و عملی آن فراهم باشد. هر نوع محدودیت و مرز اضافی و زاید می‌تواند دایره کار را محدود، اندیشه متمرکز را مختل کرده و نظام اجتماعی و طایفه‌ای و ساختار اقتصادی و سیاسی را تحت الشعاع قرار دهد و سپس کاروان پیشرفت تمدنی را زمین‌گیر کند.

برای مثال در یک نظام طایفه‌ای و قبیله‌گرا، مثل جامعه پیش از اسلام یا افغانستان فعلی، امکان توسعه جدی وجود ندارد یا به سختی وجود دارد. زمانی که یک قبیله مانند بنی‌امیه می‌خواهد خواسته‌های خود را بر دیگران تحمیل کند، امتیازات ویژه داشته باشد، بهترین موقعیت‌های جغرافیایی را در انحصار خود داشته باشد، طبعاً مشارکت گرفتار مشکل شده و سایر طوایف علیه آن موضع گرفته و نزاع پدید می‌آید. در نتیجه، نه تنها توسعه‌ای پدید نمی‌آید بلکه بخشی از امکانات و توان‌مندیها، در جریان این نزاعها از میان می‌رود. بدین ترتیب تنها یک نقص و فقط یک نقص ساختاری در نظام اجتماعی می‌تواند روی اصل توسعه و حرکت به سمت یک تمدن فراگیر و پرامکانات مشکل ایجاد کند.

مؤلفه‌های «سیاسی» کم‌اهمیت‌تر از عوامل اجتماعی یا طبیعی نیستند، ساختار سیاسی تابعی از نظریات سیاسی موجود در یک جامعه به علاوه مبانی شکل‌گیری قدرت در آن جامعه بر اساس قدرت گروه‌ها، احزاب و طوایف مختلف است. زمانی که این نظام بسته، یا بی حد باز باشد اما بدون قاعده و طبعاً ناامن، منازعات گسترده‌ای را در جامعه پدید خواهد آورد که روی مدیریت جامعه تأثیر سوء خواهد داشت. گروه‌ها را به جان هم خواهد انداخت، امکانات را نابود خواهد کرد و بدبینی را که پایه‌ای برای محدودیت است گسترش خواهد داد. همان اندازه که استبداد در یک جامعه مانع توسعه است، از هم گسیختگی و آشفتگی‌های ناشی از آزادیخواهی‌های بی‌قاعده هم از موانع اصلی توسعه در امر تمدن است.

این دو مثال نمونه‌ای است بر این که هرگونه ناهماهنگی در مجموعه‌ای از عوامل و شرایط و مؤلفه‌های لازم برای توسعه تمدنی می‌تواند کاروان جامعه انسانی را در یک کشور بزرگ یا منطقه وسیع یا جهان، گرفتار کندی کرده و تمدن را زمین‌گیر کند.

در ادامه باید گفت، ایجاد یک نظام میان مؤلفه‌های لازم در امر تمدن، یک امر فلسفی مجرد نیست که در خلاء شکل بگیرد. این که مثلاً تصور شود مؤلفه‌های معرفتی مهم‌تر از عوامل اجتماعی و اقتصادی هستند یا توسعه سیاسی مقدمه توسعه اقتصادی است یا جز این، خطایی است که معمولاً مرتکب می‌شویم و راه به جایی نمی‌بریم. همه این عوامل اهمیت دارند و به یک اندازه هم اهمیت دارند. شاید عبارت بهتر این باشد که بگوییم موردی هستند. بسته به جامعه، به طبیعت و محیط زیست یک جامعه، به سنت‌های موجود و میراث

برجای مانده گذشته و عوامل دیگر، هر کجا عاملی یا مانعی اهمیت پیدا می‌کند. چنین نیست که به صورت فلسفی و کلی عاملی مقدم بر عوامل دیگر باشد. گاه یک عامل سیاسی منفی آن قدر اهمیت پیدا می‌کند که می‌تواند تمام سرمایه یک ملت را برای رسیدن به نقطه اوج مختل کند و منشأ صدها گونه اختلال باشد. قدرت یافتن قدرت قبیله‌ای و تعارض میان قبایل می‌تواند سرمایه یک ملت را که صدها سال گردآورده از میان ببرد و کاروان را زمینگیر کند.

البته به لحاظ ذهنی، مؤلفه‌های معرفتی مهم و به دلیل نقشی که در تعیین چارچوب اولیه در یک تمدن و نقش تعیین کننده‌ای که در ساختار فکری آن دارند، مقدم هستند، این که دیدگاه‌های مناسبی برای توسعه در جامعه وجود داشته باشد، و قدرت تحمل مخالف را در جامعه پدید آورد، اهمیت کلیدی دارد، اما چنین نیست که امر پیشرفت و تمدن صرفاً در عرصه نظری و معرفتی باشد. باید هر عامل در جای خود مورد بحث قرار گیرد. یک اقتصاد بسته دولتی یا اقتصاد آزاد اما انحصارگرا می‌تواند بستری برای تقسیم جامعه به غنی و فقیر و تعارض اجتماعی میان آنان باشد یا به عکس عاملی برای عدم پیشرفت و تحرک کافی در جامعه تلقی شود. بنابراین باید اجازه داد تا متخصص هر بخشی از این مؤلفه‌ها اعم از اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، بحث‌های خود را در زمینه عوامل و موانع طرح کرده و موشکافانه نشان دهند که گیرهای اصلی کار پیشرفت در آن حوزه کجاست و چگونه قابل رفع است.

مهم داشتن یک تفکر هماهنگ، یک جامعه هماهنگ و مردمانی است معتقد و باورمند برای پیشرفت، با گذر از مرزها و محدودیت‌های بی‌پایه و اساس. یک جنگ فرقه‌ای و مذهبی می‌تواند کشوری را نابود کند و طمع دشمنان را در آن برانگیزد. هم درون را از بین ببرد و هم زمینه را برای تجاوز آماده می‌کند. یک اخلاق فاسد اجتماعی و رفاه‌گرایانه می‌تواند ملتی را بی تحرک کرده و آنان را برابر دشمن خاضع و ذلیل سازد. یک سازه از استبداد می‌تواند مشارکت مردمی را در بنای یک تمدن اندک کرده امیدها را ناامید و راه را بر توسعه ببندد. در دوره صفوی، بسیاری از نخبگان به خاطر مشکلات مالی یا برخی از سخت‌گیرهای فکری، ایران را به سوی هند رها کردند. تمدن مغولی آباد و تمدن صفوی تضعیف گردید. بنابراین نباید درباره مؤلفه‌های اجتماعی یا فرهنگی تمدن ذهنی بحث کرد، بلکه باید علمی، واقع‌گرا و مورد گرا بود.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1220>

## تاریخ شفاهی چیست؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۸ / ۰۹ / ۱۳۸۹

خلاصه: گفتگویی است در باره تاریخ شفاهی که در آن به نقاط قوت و ضعف کار در حوزه تاریخ شفاهی پرداخته شده است.

### ۱ - آیا «تاریخ شفاهی» پدیده تازه ای در عرصه تاریخ نویسی است؟

از یک جهت آری و از جهانی نه. آری، از این جهت که مورخان قدیم نیز برای نگارش تاریخ معاصر خویش از برخی از منابع شفاهی استفاده می کردند می توان گفت تاریخ شفاهی سابقه دیرین دارد. نه، از آن روی که این روشی معمول نبوده بلکه گهگاهی بوده، اما به عکس در دوره اخیر به صورت منظم و گسترده از تاریخ شفاهی به عنوان یک روش استفاده می شود، و لذا باید آن را دانش جدیدی روشی در نوع خود دانست. می دانیم که تاریخ نویسی قدیم به ویژه در حوزه تاریخ نویسی اسلامی، از منابع شفاهی بهره می گرفت و ما این را به خصوص در مغازی واقدی داریم که گفته اند واقدی به سراغ خانواده های قدیمی انصار و مهاجر می رفت و اخبار گذشتگان آن را که در عصر رسول (ص) بودند از زبان آنان می شنید. گرچه این پدیده را دقیقاً نمی توان منطبق بر تاریخ شفاهی با ویژگی های امروزی آن دانست، اما به هر حال، می تواند پیشینه ای برای آن باشد. در هر حال، تاریخ شفاهی مانند بسیاری از روش ها، و گرایش های موجود در علوم انسانی، در تاریخ پیشینه دارد، اما به عنوان یک پدیده مستقل و تعریف شده، امری جدید است.

### ۲ - تاریخ شفاهی در کشور ما چه پیشینه ای دارد؟

تاریخ شفاهی به صورت یک روش جدید، آن هم در حجمی گسترده تاریخی طولانی در کشور ما ندارد. اگر دانش خاطره نویسی را نوعی از تاریخ شفاهی تلقی کنیم که تا حدودی - فقط تا حدودی - باید این کار را بکنیم، می توانیم تاریخ شفاهی را قدری طولانی تر کنیم. می دانید که تذکره شاه طهماسب خاطرات شخصی شاه طهماسب است که در سال ۹۸۴ ق در گذشته است. در دوره قاجاریه هم خاطره نویسی در قالب سفرنامه و نیز خاطره نگاری شخصی گسترش قابل ملاحظه ای داشت. تاج السلطنه دختر ناصرالدین شاه خاطراتش را نوشته که خودش یک پدیده است. پس از آن در دوره مشروطه خاطره نگاری گسترش بیشتری

پیدا کرد. با این حال تاریخ شفاهی به معنای علمی آن چیزی ورای خاطره نویسی است. تاریخ شفاهی بطور خاص آن است که به انگیزه تاریخ نگاری از یک جریان یا موضوع خاص، از زبان کسی که درگیر آن ماجرا بوده، طی مصاحبه حضوری، مطالبی عرضه شود که نتیجه آن تبیین آن جریان یا موضوع است. درست است که نتیجه آن با آنچه در خاطره نویسی عرضه می شود تا حدودی نزدیک است، اما تاریخ شفاهی دقیقاً برنامه ریزی برای درک یک ماجرا از طریق گفتگوی حضوری و مصاحبه است. سابقه این کار در کشور ما چندان طولانی نیست. به نظرم نخستین تجربه مهم در حوالی انقلاب، خاطرات شهید عراقی است که برای نخستین بار انتشار یافت. بعد از آن باید کار بنیاد تاریخ را با مدیریت آقای معادینخواه سنگ بنای تاریخ شفاهی دانست، مطالبی که طی مصاحبه حضوری و جمعی مطرح شده و در مجله یاد منتشر می شد. مجله حوزه هم در این راه گام هایی را در دهه دوم برداشت که بیشتر در باره تاریخ حوزه و بسیار عالی بود. همزمان که این قبیل کارها در ایران صورت می گرفت، طرحی هم در دانشگاه هاروارد برای تاریخ شفاهی ایران مطرح شد که آن هم محصولات خاص خودش را داشت. افرادی هم به صورت محدود خودشان در اروپا این کار را کردند که مصاحبه با بنی صدر از آن جمله است. حتی برخی از یهودیان ایران دست به کار شدند که یکی از محصولات آن خاطرات شعبان جعفری است. به هر حال بعد از این اقدامات بود که تاریخ شفاهی در ایران و بیرون ایران در ارتباط با ایران نضج گرفت. حالا البته یک نوجوان شانزده هفده ساله شده است.

### ۳ - نقش جنگ و تاریخ جنگ در تاریخ شفاهی ما چه اندازه است؟

در واقع گام اصلی در زمینه تاریخ شفاهی با تاریخ جنگ برداشته شد. یعنی پس از موضوع تاریخ انقلاب، چه از افق دید انقلابیون و چه ضد انقلابها، تاریخ شفاهی جنگ بود که این دانش را در ایران بارور کرد. حجم عظیمی که ما در محدود تاریخ شفاهی جنگ داریم، نشانگر آن است که این دانش در میان ما ایرانیان بالندگی خاصی داشته است. البته یک اشکال مهم آن این است که ما بیشتر به محتوا پرداخته ایم و این دانش را به صورت یک ابزار علمی مورد بررسی قرار نداده ایم. به این معنا که اصول علمی آن را درست تبیین نکرده و بیشتری تجربی کار کرده ایم.

### ۴ - تفاوت تاریخ شفاهی با سایر روش های تاریخ نگاری در چیست؟

تاریخ نویسی در معنای کهن آن به مطالبی گفته می شد که یک مورخ از طرق مختلف که یکی از روش شفاهی در حد مختصر بود، به آن دست می یافت. آنچه مربوط به تاریخ قدیم تر از زمان خودش بود، از روی کتابهای دیگران می نوشت و وقتی به وقایع نزدیک به زمان خود می رسید سعی می کرد با توجه به شنیده ها، اسناد و نامه ها و بیشتر شایعاتی که در بیرون از زبان افراد کوچک و بازار و یا درگیر در ماجرا می شنود، تاریخ

خویش را بنویسد. واقع مطلب آن است که راهی جز این هم برای تاریخ نگاری نبوده و در هر حال بخشی از منابع شفاهی بوده و دقیقا در همین چهارچوبی که اکنون ما به آن تاریخ شفاهی می گوییم، طبعا نه با این نظم و نسق، به دست می آمده است.

۵ - چه چیزی ما را به سمت تاریخ شفاهی کشانده است؟

باید گفت عوامل مختلف، اما یک چیز مهم است و آن این که در گذشته، مفهوم تاریخ با آنچه امروز ما با آن روبرو هستیم متفاوت بوده و به دلیل همین تفاوت منابع آن نیز متفاوت بوده است. آنچه امروز ما به عنوان تاریخ علم، اختراعات، تاریخ اجتماعی، تاریخ آداب و عادات و رسوم و از این قبیل داریم، در گذشته به عنوان یک رشته و گرایش در تاریخ مطرح نبوده گرچه موادی از آن همیشه ثبت می شده است. تاریخ در گذشته بیشتر مفهوم سیاسی داشته و محوریت آن هم روی «پادشاه» و «وزیر» و «حاکم» و در نهایت «پایتخت‌ها» یا شهرهای شورش و خبر ساز بوده است. ممکن است دهها سال از شهری غفلت شده و زندگی عادی و روزمره آن سخنی به میان نیاید و فقط در وقت یک حادثه ذکری از آن به میان آید. اما امروزه، تاریخ مفهوم متفاوتی دارد. برای همین شهر کوچک، مسائل مهم زیادی وجود دارد. مسائلی است که بخشی را با آرشیو شهر یا نشریات محلی می توان به دست آورد اما در چهارچوب مفهوم جدید تاریخ نیاز است تا با شخصیت های مهم شهر، از حاکم و قاضی و دبیر و مدیر و هنرمند و غیره مصاحبه حضوری به عمل آمده و دقیقا تغییرات آن مورد بازبینی تاریخی قرار گیرد. معنای جدید تاریخ، چیزی است که در دنیای تازه پدید آمده و گرچه مانند بسیاری از مسائل علوم انسانی نشان‌هایی از آن در دنیای گذشته وجود دارد، اما در حال حاضر به یک گرایش در علم تاریخ در آمده است.

۶ - شاخصه و ویژگی های تاریخ شفاهی (مزیت ها و محدودیت ها) کدام است؟

بنیاد تاریخ شفاهی روی دو رکن مصاحبه شونده و مصاحبه گر قرار دارد. در این میان قواعدی نیز برای مصاحبه وجود دارد، به علاوه موضوع مورد بحث. شما با این دو عنصر اصلی به همراه آن قواعد و موضوع محور، باید روش علمی کار را تنظیم کنید. در این باره تاکنون بحث های فراوانی شده است. این که چگونه مصاحبه کرد، چگونه سؤال طرح کرد، پرسش محوری کدام است، تا چه اندازه از حاشیه روی پرهیز کرد. و از این قبیل مسائلی که می باید آموخت و در تجربه تقویتشان کرد و در عمل به کار بست. توانایی مصاحبه گر در اطراف آن موضوع نباید کمتر از مصاحبه شونده باشد. او باید کاملا بر موضوع احاطه داشته باشد و تلاش کند تا مصاحبه شونده را به حرف آورده و مانع از بیراهه رفتن او بشود. پس از خاتمه کار هم باید ضmann و پیوستها و پاورقی های خاص خود را داشته باشد. افراد ناشناخته را بشناساند، توضیحات بیشتری

را در اطراف برخی از موضوعات بدهد و به هر حال کار را در یک چهارچوب روشن عرضه کند. این روشی است که اکنون در بیشتر تواریخ شفاهی ما رعایت نمی شود.

مزیت این روش، یعنی تاریخ شفاهی بر اساس مصاحبه، برای شناخت ماجرا و موضوعی که می تواند از دیدگاه های دیگری هم مورد بررسی قرار گیرد فراوان است. در واقع وقتی شما شکل گیری یک نهاد را به مصاحبه می گذارید، چیزی ورای اسناد مربوطه را دنبال می کنید. یک سند که عبارت است از داستان تأسیس آن نهاد، اساسنامه آن و یا گزارش رسمی که در آن روزگار تدوین شده، فقط می تواند مباحث نهایی مربوط به تشکیل آن نهاد را به شما نشان دهد. اما وقتی مصاحبه گر خود درگیر تشکیل آن نهاد باشد، بسیاری از مباحث پیش از تشکیل آن نهاد، نزاعهایی که به شکل گیری اساسنامه منتهی شده، ذهنیتها و اهداف پشت پرده ای در تشکیل آن نهاد بوده و بسیاری از مسائل دیگر را باز گو می کند. در اسناد رسمی، هیچ گاه از انگیزه ها به طور واضح سخن به میان نمی آید در حالی که در مصاحبه حضوری، بسیاری از انگیزه های ریز و پشت پرده بیان می شود. اینها البته وقتی است که مصاحبه شونده اراده گفتن آنها را داشته باشد. ترسیم فضای حاکم بر تشکیل آن نهاد از دیگر مسائلی است که در تاریخ شفاهی مورد توجه قرار می گیرد. همین طور بسیاری از مسائلی که در تاریخ نویسی رسمی از آنها سخنی به میان نمی آید و اغلب تصور می شود که حرفهای بی خاصیتی است، در تاریخ شفاهی مورد توجه قرار گرفته و حلال برخی از مشکلات کلیدی در زمینه تاریخ خواهد بود. نقش افراد در تواریخ رسمی چندان آشکار نیست، در حالی که در تاریخ شفاهی روی نقش افراد تأکید ویژه صورت می گیرد. اگر بخواهیم از این قبیل مزیت ها برای تاریخ شفاهی بیان کنیم بسیار زیاد خواهد بود.

#### ۷ - محدودیت ها و اشکالات تاریخ شفاهی در چیست؟

بارها به موضوع ایرادات تاریخ شفاهی پرداخته شده و به خصوص در زمینه تاریخ سیاسی، تاریخ شفاهی فاقد اعتبار یا در شمار کم ارزش ترین منابع یاد شده است که حرف حقی است. دلیل آن هم این است که در تاریخ شفاهی، به صرف آن که به انگیزه ها توجه شده و یا روی نقش افراد تکیه می شود، در حوزه سیاست، همیشه جای چند و چون و ایراد هست. آنجا که ایراد است که همه گریزان هستند و تلاش می کنند خود را بی تقصیر جلوه دهند و آن گاه که پیروزی خاصی به دست آمده، همه خود را پیشگام و پیشقدم و مبتکر آن دانسته و دیگران را تحت الشعاع خود قرار می دهند. طبعاً در حوزه تاریخ اجتماعی و فرهنگ این گرفتاری کمتر وجود دارد. اما محدودیت های دیگر تاریخ شفاهی هم فراوان است. گذر زمان یکی از بدترین آفت ها و آسیب های تاریخ شفاهی است. حافظه از دست می رود و انسان به اشتباه مطالبی را نقل می کند. این همه

تناقض گویی که در خاطرات نقل شده در تواریخ شفاهی مربوط به انقلاب در سالهای اخیر پیش آمده، بخشی نتیجه همین مشکل حافظه است. اصلاً آدمی برخی از مسائل را به کلی فراموش کرده و منکر می‌شود در حالی که دوست او دقیقاً آن عبارات را به خاطر سپرده و بیان می‌کند.

مهم تر از مشکل حافظه، این مشکل است که تصاویر گذشته مرتب در ذهن اصلاح شده و تغییر می‌کند. در این صورت اعتماد درستی بر آن‌ها نمی‌توان کرد. هرچه این گذر زمان بیشتر باشد، عیب‌های کار بیشتر است. یکی از عیب‌ها اصلاح ذهنیت بر اساس مسائلی است که به طور روزانه اتفاق می‌افتاد. فضای فکری جامعه روی ذهنیت آدم‌ها تأثیر دارد و امکان ندارد که در شرح و بیان یک رخداد از گذشته دور، بی‌تأثیر باشد. طبیعی است که تاریخ شفاهی یک موضوع هرچه به زمان آن نزدیک تر باشد، قابل اعتمادتر است. دشمنی‌های بعدی میان افراد درگیر در یک ماجرا، کاملاً روی بیان آن تأثیر می‌گذارد. حق افراد را ضایع می‌کند، چهره‌ها را از تاریخ حذف می‌کند و هزار بلیه و مصیبت دیگر.

یکی از مهم‌ترین محدودیت‌ها این است که برخی از تواریخ شفاهی، مشکل برخورد با افراد دیگر را دارد. این امر سبب می‌شود که مصاحبه‌شونده از گفتن برخی از مسائل خودداری کند. در تواریخ قدیم این مشکل کمتر وجود دارد به خصوص وقتی که به بیان گذشته دور می‌پردازیم. اما در تاریخ شفاهی شما با دوره‌ای سروکار دارید که طرف‌های ماجرا ممکن است زنده باشند. یا موضوع ممکن است از حساسیت خاصی برخوردار باشد. در این صورت، مصاحبه‌شونده و حتی مصاحبه‌کننده، درگیر رویدادی شوند که برای آنان مشکل ایجاد کرده یا اجازه ندهد که تبیین درستی از واقعیت داشته باشند.

#### ۸ - چه راه حلی برای رهایی از این محدودیت‌ها وجود دارد؟

حقیقت آن است که منابع شفاهی هم مانند بسیاری از منابع دیگر، باید حک و اصلاح شود. باید روش‌هایی برای تنقیح آنها یافت. ما در نقد اخبار تاریخی، مقایسه میان اخبار یک موضوع را راه حل مناسبی برای ارزیابی می‌دانیم. در تاریخ شفاهی نیز باید چنین کرد. باید برای ارزیابی یک واقعه، با چندین نفر که درگیر هستند مصاحبه کرد و از مقایسه میان آنها، تا اندازه‌ای به واقعیت دست یافت.

به علاوه، مصاحبه‌گر و تخصص وی در موضوع و آشنایی او با روش نقد می‌تواند کمک شایسته‌ای به نقد و ارزیابی آنچه در تاریخ شفاهی نقل شده است بکند.

ایجاد تلفیق میان آنچه در مصاحبه ها به عنوان تاریخ شفاهی گفته شده با اسنادی که از آن ماجرا برجای مانده، بسیار اهمیت دارد. همیشه باید اسناد را در کنار تاریخ شفاهی گذاشت. همیشه باید آنچه را در تواریخ آمده کنار تاریخ شفاهی گذاشت تا از مقایسه آنها بهتر به نتیجه رسید.

نکته دیگر این که همیشه باید اصل بیان وقایع را از تفسیرها جدا کرد. در تاریخ شفاهی این آمیختگی فراوان است و باید راهی برای آن اندیشید. یعنی کسی که در صدد بیان وقایع است، مرتب کار تحلیلی می کند و چون خودش درگیر است، تلاش دارد تا چهارچوب های تحلیلی خود را در درون نقل وقایع بیاورد. تفکیک اینها کمک خواهد کرد تا با واقعیت بهتر آشنا شویم.

#### ۹ - علت استقبال از کتاب های تاریخ شفاهی در چیست؟

تاریخ شفاهی پدیده تازه ای است که جذابیت های خاص خود را دارد. اولاً در تاریخ شفاهی بخش هایی از تاریخ مد نظر است که در تواریخ رسمی وجود ندارد. در واقع مثل فیلم های سینمایی یا تلویزیونی که یک صحنه داریم یک پشت صحنه، در تاریخ هم یک صحنه داریم یک پشت صحنه. صحنه آن همین چیزهایی است که به عنوان تاریخ نوشته می شود. اما پشت صحنه آن چیزهایی است که غالباً در تاریخ شفاهی گفته می شود.

نکته دیگر این است که تاریخ شفاهی مایه های تحلیلی بیشتری دارد. و این امر سبب می شود که جذابیت بیشتری پیدا کند. هرچند همان طور که گفتم تاریخ تحلیلی، به نوعی تفسیر تاریخی است نه تاریخ. به همین دلیل برای نقد و بررسی تا حدوی باید از آن فاصله گرفت. اما آنچه در جذابیت اهمیت دارد این است که مردم به تاریخ تحلیلی بیشتر علاقه مند هستند. به این دلیل که ذهن آنها را منسجم می کند. این که درست یا غلط کاری نداریم، اما به هر حال، آنها یک رشته متصل به هم را می خوانند و می شنوند. طبیعی است که برای درک تاریخ، دیگر به ذهنشان فشار لازم نخواهد آمد، زیرا بخشی از این فشار را همان «تحلیل» تحمل کرده است.

#### ۱۰ - ارزیابی عملکرد موسسه های تاریخ نگاری فعال در ایران؟

تاریخ شفاهی در کشور ما عمدتاً به تاریخ سیاسی و تاریخ جنگ پرداخته اما در حوزه فرهنگ، تاریخ شفاهی ما بسیار بسیار فقیر است. ما هنوز با معلمان آموزش و پرورش قدیمی در باره تاریخ تعلیم و تربیت مصاحبه نکرده ایم. هنوز با صنعتگران کهن در باره تاریخ صنعتی شدن کشورمان سخن نگفته ایم. و به همین ترتیب با بسیاری از اقشار دیگر. حدسی عرض می کنم: آنچه هفتاد درصد تاریخ شفاهی ما مربوط به جنگ، ۲۵



درصد تاریخ شفاهی ما مربوط به انقلاب و ۵ درصد آن در حوزه های دیگر است. اینها آمارهای تقریبی و ذهنی من است که ممکن است اشتباه کنم. در بخش فیلم، تئاتر، و بسیاری از حوزه های فرهنگی، تاریخ شفاهی ما بسیار فقیر است. البته خاطره نویسی تا حدی تاریخ شفاهی را جبران کرده ولی به هر حال ما باید آنها را از یکدیگر جدا کنیم. آنچه بر فضای تاریخ نویسی فعلی ما حاکم است، همچنان تاریخ به سبک قدیم است نه تاریخ شفاهی. تاریخ شفاهی بیشتر در بخش هایی است که نمی توان از آنها به عنوان مؤسسات تاریخی یاد کرد، بیشتر مؤسسات تبلیغی و فرهنگی است و روش های تاریخ نگاری در آن ها مورد توجه نیست. به علاوه تاریخ شفاهی در دانشگاه های ما و در رشته های تاریخ، هنوز هیچ جایی ندارد و برای آنها ظرفیتی باز نشده است. نه درسی نه موضوعی برای تحقیق و نه هیچ پژوهشی مبتنی بر تاریخ شفاهی در پایان نامه های ارشد یا دکتری، وجود ندارد. در حوزه تاریخ انقلاب مراکزی فعال هستند که رنگ سیاسی جدی دارند و به رغم آن که تحت فشار برخی از آموزه های علمی تلاش می کنند خود را آزاد نشان دهند اما به دلایل مختلف، در این کار توفیق چندانی ندارد. شگفت آن که در تاریخ سیاسی انقلاب، به دلیل اختلافات سیاسی که هر از چندی میان جناحها پدید می آید، گویی روی تمامی تاریخ شفاهی ما تأثیر می گذارد. طبعاً ما تاریخ را از بقیه تحولات سیاسی کشورمان نمی توانیم جدا کنیم و همین امر سبب شده است که مواد و نگره های حاکم بر آن هم مثل تحولات سیاسی، دچار تحول و تغییر شود. این امر سبب بی اعتمادی خواهد شد و در عین حال که مردم مشتاق هستند مواد ارائه شده در تاریخ های شفاهی این مراکز را بخوانند، اما آنچنان که باید و شاید به آنها اعتماد نخواهند داشت.

۱۱ - اگر برای تاریخ فایده ای قائل شویم برای تاریخ شفاهی چه فایده مشخصی می توان بیان کرد؟

اگر فایده تاریخ را گردآوری تجارب بدانیم، تاریخ شفاهی یکی از بهترین انواع تجربه اندوزی است. شما توجه داشته باشید که آنچه بشر را از دوباره کاری و رفتن راه های خطای پیشین باز می دارد، توجه به تجارب است، تجاربی که از طریق «مکتوب» به دست آمده باشد. تواریخ، معمولاً روی تجربه اندوزی تکیه دارند اما تاریخ شفاهی بیشترین تجربه را در اختیار ما می گذارد. چرا که دایره آن وسیع تر است. عرض کردیم که تاریخ در گذشته مفهوم محدودی داشت، اما اکنون دایره آن گسترده شده است. طبعاً تجارب بشری هم در حوزه های مختلفی که می تواند متعلق تاریخ شفاهی باشد، بهتر ثبت و ضبط خواهد شد. این که ما تجربه های یک معلم یا نقاش را داشته باشیم، برای هر کسی که در این حوزه های فعالیت دارد، بسیار ارزشمند خواهد بود. ما قبلاً این قبیل اطلاعات را فقط به صورت شفاهی دهان به دهان از طریق پدران و دوستان آن هم جسته و گریخته می شنیدیم. اما اکنون اگر دانش تاریخ شفاهی را گسترش دهیم و به حوزه های مختلف بکشانیم،

می‌توانیم تجربه هامان را بیشتر کرده و عقل جمعی و اجتماعی و کاری مان را تقویت کنیم. در واقع ما با گسترش تاریخ شفاهی، بر فایده کلی تاریخ افزوده‌ایم و آن را در سطح و عمق گسترش کمی و کیفی داده‌ایم.

۱۲ - آیا خود شما تجربه ای در کار تاریخ شفاهی دارید؟

اگر مقصود شما تجربه اجرای مصاحبه و گرفتن اطلاعات تاریخی در خصوص یک موضوع است، می‌توانم عرض نکنم نه زیاد، اما به طور پراکنده در بسیاری از موارد از این روش برای گرفتن اطلاعات استفاده کرده‌ام. برای مثال در جای جای کتاب جریانها و سازمان های سیاسی مذهبی که مربوط به سالهای میان ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ است از کسانی که درگیر مسائل و رویدادهای مهم این دوره بوده اند استفاده کرده و اطلاعات شفاهی از ایشان دریافت کرده‌ام. همچنین در تنظیم خاطرات آیت الله سید جعفر کریمی نیز که مصاحبه های آن در جای دیگری تنظیم شده بود، با مراجعه به ایشان و گرفتن اطلاعات توضیحی دیگر تلاش کرده و کتابی در این زمینه منتشر کردم. اما باید عرض کنم بنده بیشتر مصرف کننده تواریخ شفاهی هستم. یعنی فراوان از این قبیل منابع در نگارش آثاری که مربوط به حوزه معاصر است بهره برده‌ام. بیشتر آثاری که به صورت خاطرات منتشر شده و چیزی بین خاطره نویسی و تاریخ شفاهی است یعنی معمولاً اساس آن نگارش خود شخص است و به صورت مصاحبه تکمیل شده مورد توجه من بوده است. در واقع به صورت تجربی با این آثار، دشواری ها و مسائل و مشکلاتی که پدید می‌آورد آشنا هستم. خاطریم هست که در خدمت آیت الله العظمی سیستانی بودم. ایشان می‌فرمودند که من غالب خاطراتی که در ایران منتشر می‌شود را خوانده‌ام. یک مشکل آنها تناقضات شگرفی است که بین آنها وجود دارد و باید برای این کار راه حلی پیدا کرد. خوب البته این طبیعی است. گرچه همه آنها نه ولی طبیعی است که کسانی فراموشکار باشند یا افراد را با یکدیگر درامیخته باشند. توجه داشته باشید که اگر در این امر کوتاهی شده باشد بیش از آن که متوجه مصاحبه شونده باشد مقصر مصاحبه گر است که باید با تسلط مصاحبه کند. چون شخص مصاحبه شونده مورخ نیست که به دقت های تاریخی داشته باشد. به هر حال مقصودم این است که ما به عنوان یک کاربر با بیشتر این آثار آشنا هستیم. بد نیست اشاره بکنم که دوست دانشمند و پرسابقه ام در این امور آقای استاد سید هادی خسروشاهی است که شمار زیادی از اغلاط فاحشی که در این قبیل منابع است و مربوط به دورانی است که خود او در آنها دستی داشته گردآورده و نشان داده که برخی از این تواریخ شفاهی تا چه اندازه ضعیف است. البته این را هم بیفزایم که بسیاری از این افراد گلایه از ناشران آنها دارند که ریش و قیچی دست آنهاست. هرچور بخواهند تدوین می‌کنند و یا مصلحت اندیشی و بخش هایی را حذف می‌کنند. گلایه های فراوانی از این دست وجود دارد. دیدیم که یکی از اینها پس از نشر خاطراتش به قدری خشمگین شد که دوباره از نو نوشت و منتشر کرد یا دیگری اول خاطراتش در دویست صفحه چاپ شد و بعد که گلایه کرد دیگری خاطرات او را تدوین

کرده چند برابر عرضه کرد و چند بار هم چاپ شد. این داستان تدوین گر هم چیز شگفتی است. بازنویسی  
خاطرات هم گاهی داستانی شده و آن را از صورت اصلی اش جدا می کند. به هر حال اینها مشکلاتی است  
که ما به عنوان یک کاربر با آن مواجه هستیم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1244>

## مروری بر مطالعات پیرامون نقش خواجه نصیر در سقوط بغداد

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۸ / ۱۲ / ۱۳۸۹

خلاصه: این مقاله دیدگاه‌های طرح شده در باره نقش خواجه نصیر و شیعیان در سقوط بغداد به دست مغولان را مرور کرده است.

سقوط بغداد به دست مغولان در سال ۶۵۶ به عنوان یک سرفصل مهم در تاریخ شرق اسلامی شناخته شده و اهمیت آن چندان است که بسیاری «تاریخ اسلام» را در معنای عمومی و رایج آن، تا این زمان، یعنی سال سقوط عباسیان می‌دانند.

مهم‌ترین ویژگی این رخداد، برافتادن خلافت عباسیان و افتادن آن به دست یک امپراتوری غیر مسلمان با نام سلسله ایلخانی است که سبب شد تا برای همیشه خلافت از حوزه سیاسی ایران و به طور کلی نواحی شبه قاره و ماوراءالنهر رخت بر بندد و سلطنت‌های کوچک و امیرنشین جایگزین شود.

شیعیان در ماجرای فتح بغداد، در مقابل فراوانی سنیان، جمعیت قابل ملاحظه‌ای نبودند و بیشتر ساکنان ایران و عراق در این دوره، سنی مذهب بودند. عمده ارتش خوارزمشاهی و عباسی متشکل از اهل سنت بود. زمانی که مغولان آمدند، به دلیل فساد دستگاه اداری و نظامی عباسیان، و اصولاً نبودن انسجام و عصیت قوی در شرق اسلامی، مقاومت چندانی برابر مغولان صورت نگرفت و آنان توانستند بنیاد این دولت را براندازند.

به عبارت دیگر، شیعیان ایران و عراق در این لحظه، یک اقلیت بودند و کار چندانی از دست آنان برابر حملات سیل آسای مغولان نمی‌آمد. چنان که از دست عباسیان و سنیان بر نیامد. تنها شهر مهم شیعه عراق در آن دوره، شهر حله بود که با مصالحه کنار آمد و در این میان، ابن طاوس واسطه خیر شد.

سه عالم شیعی در این ماجرا درگیر شدند.

الف: خواجه نصیر الدین طوسی که در الموت بود و پس از فتح آن، در سپاه هولاکو قرار گرفت و به وی نزدیک گردید.

ب: مؤید الدین بن علقمی، وزیر مستعصم عباسی که تا لحظه سقوط بغداد در کنار دستگاه خلافت بود و با وساطت خواجه و دیگران چند ماهی عمر کرد و درگذشت.

ج: سید بن طاوس (م ۶۶۴) از علمای نزدیک به عباسیان البته با پرهیز، که همین موضع را نسبت به مغولان نیز داشت، اما با وساطت او جان شیعیان حله نجات یافت.

منابع تاریخی اهل سنت، از یک دوره خاصی، گزارشاتی در باره همکاری خواجه نصیر با مغولان و تحریض و ترغیب هولگو توسط وی آورده‌اند. بیشتر از آن، شایعاتی را که دشمنان ابن علقمی و رقبای درباری وی علیه وی در آن روزگار منتشر کردند، در کتابهای خود ثبت کردند. این ماجرا ادامه یافته و تا به امروز مورد توجه محققان و مورخان قرار گرفته است. در این زمینه مطالعاتی در باره نقش ابن علقمی و همین طور پژوهشهایی در باره خواجه نصیر صورت گرفته است.

مروری بر این دیدگاه‌ها و آنچه در این باره گفته و نوشته شده است، در این مقال مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

\*\*\*

همین که خواجه نصیر الدین طوسی، پس از فتح الموت، با هولگو همراه شد، و به دلیل دانش خود مورد توجه قرار گرفت، زمینه‌ای برای اتهامات بعدی شد. او پس از فتح بغداد، مورد توجه خاص سلطان قرار گرفت و پس از آن اوقاف و سپس رصدخانه به او سپرده شد. همه اینها سبب شد تا سه چهار دهه پس از آن که آنها از آسیاب افتاد و شیعه به دلیل فضای ایجاد شده در خلاء خلافت عباسی، قدری رشد کرد، مورخان افراطی حنبلی و شبه حنبلی، مطالبی در باره نقش تحریک آمیز خواجه در فتح بغداد بنویسند. تندترین اتهامات توسط چند مورخ غالباً ضد شیعه مانند ابن تیمیه و ابن کثیر و شماری دیگر از مخالفان سرسخت شیعه مطرح گردید و این خود نخستین نشانه آن بود که مسأله بیش از آن که منبعث از واقعیات تاریخی باشد، نشأت گرفته از تعصب مذهبی است.

این ماجرا وقتی جلوه بیشتری یافت که اتهامات مشابه و حتی تندتری به ابن علقمی وارد شد. ابن علقمی که نزدیک ربع قرن وزارت خلیفه عباسی را داشت، در منابع متأخر از این رویداد، متهم به مکاتبه با هولگو گردیده و گفته شد که او در این مکاتبه او را تحریک به گشوده بغداد کرده است.

این امر هم دو جهت داشت. نخست آن که وی باتوجه به شمار فراوان مغولان و جنگهای بیشمار آنان، مخالف نبرد با آنان و طرفدار مصالحه بود. دوم آن که امامی مذهب بود و به تازگی از دست فرمانده سپاه عباسی،

ایک دواتدار، که به محله شیعه نشین کرخ حمله کرده و شماری از شیعیان را قتل عام کرده بود، درافتاده بود. بر اساس این دو نکته، بعدها گفته شد که ابن علقمی به تلافی آن ماجرا دست به مکاتبه با هولاکو زده است. به جز خواجه نصیر و ابن علقمی، ابن طاوس (م ۶۶۴) نیز که از علمای شیعی مهم عراق این دوره بود و روابط خوبی با مستنصر عباسی و همین طور معتصم داشت، اما هیچ گاه مسؤولیتی مانند نقابت علویان را - حتی با اصرار - نپذیرفت، پس از فتح بغداد مورد توجه قرار گرفت و به اکراه، نقابت علویان را پذیرفت. وی پس از آمدن مغولان، چنان که خود وصف کرده، برای حفظ جان خود و خانواده و دوستان در ارتباط با آنان قرار گرفت. وی نه تنها برای مردم حله بلکه در بغداد نیز موفق شد تا برای شمار زیادی از دوستانش امان نامه بگیرد.

ابن طاوس، دست کم، در دو مورد، مطالبی در این باره دارد:

مورد اول [الاقبال، ص ۵۸۷] داستان ورود مغولان به بغداد و این که خود در محله مقتدیه بوده و با اجازه سلطان یعنی هولاکو، همراه هزار نفر به حله رفته و شکر خدای را به جای آورده، گوید که، چنین روزی (دوشنبه ۱۸ محرم ۶۵۶) روزی است دولت عباسی زوال یافت، چنان که مولای ما امام علی (ع) در اخباری که در میان مردم شایع است، آن را وصف کرده بود.

همچنین در جای دیگر [اقبال، ۵۸۸] از حضور خود در دهم صفر همان سال برابر ملک الارض هولاکو یاد کرده و این که عنایت او شامل حال وی شده و توانسته است امان برای خود و خانواده و شمار زیادی از دوستان و برادران بگیرد. این روز برای او روز عید و واجب است شکر آن را به جای آورد. چنان که بهتر است نسل های بعدی او نیز اهمیت این روز را بدانند.

رویداد مهم دیگری هم در ارتباط میان او و هولاکو نقل شده است. ابن طقطقی نوشته است: در سال ۶۵۶ هنگامی که سلطان هولاکو بغداد را فتح کرد فرمان داد، از علما استفتاء شود که کدام یک افضل اند: سلطان کافر عادل، یا سلطان مسلمان ستمکار؟ سپس علما را در مستنصریه برای این منظور گردآورد. چون هنگام فتوا رسید علما از پاسخ خودداری کردند. رضی الدین علی بن طاوس که مردی محترم و مقدم بر ایشان بود، در آن مجلس حضور داشت. و چون خودداری ایشان را از دادن فتوا مشاهده کرد، قلم بر گرفت و رأی خود را مبنی بر برتری سلطان کافر عادل بر سلطان مسلمان ستمکار نوشت. سپس دیگران رأی خود را در این باره نوشتند. [الفخری فی الاداب السلطانیه، ص ۱۷ ترجمه فارسی، ص ۱۹].

ابن طاوس در جای دیگری از کتاب اقبال (ص ۵۹۹) نوشته است که در کتاب ملاحم بطائنی در روایتی از امام صادق علیه السلام دیده است که پس از سقوط عباسیان، شخصی عادل از اهل بیت بر امت محمد (ص) حکومت خواهد کرد و بعد از آن قائم ظهور خواهد کرد. [در باره مناسبات خواجه نصیر با مغولان بنگرید: کتابخانه ابن طاوس، ص ۲۹ - ۳۳]

اختلافات مذهبی و استفاده مغولان از آن برای فتح شهرها

لازم است یک مقدمه را اشاره کنیم و آن این است که سیر حملات مغولان به جهان اسلام به لحاظ تاریخی امری روشن و دلایل آن آشکار است. این که خلیفه عباسی از مغولان خواست تا برای برکندن خوارزمشاهیان به شرق حمله کنند از چشم مورخان پنهان نمانده است. اما حتی این دعوت نیز اهمیت چندانی ندارد. حمله مغول اصول و اساس خاص خود را دارد. نه ارتباط با شیعه دارد نه سنی. نه ارتباط با الموتیان دارد و نه عباسیان. نه خواجه نصیر تصمیم گیرنده بوده نه خاندان جوینی. قومی بدوی که جمعیت شان رو به فزونی نهاده، از شرق دور به نقاط ثروتمند غرب آسیا یورش آوردند. این کاری بود که سلجوقیان هم کردند جز این که آنان مسلمان بودند. مغولان یورش گر با اصول جنگ و حتی سیاست آشنا بودند و در مسیر خود از هر ابزاری استفاده کردند. بسیاری از مسلمان برجسته ایرانی از سنیان و شیعیان و صوفیان در درگاه آنان راه یافتند. بسیاری نیز کشته شدند. آنان قدم به قدم جلو آمدند. زمان حمله مغولان به بغداد، نزدیک به چهل سال پس از یورش نخست آنان بود. آنان نه تنها بغداد را تصرف کردند بلکه در پی تصرف شام و مصر هم بودند که نتوانستند. حمله مغولان در هر مرحله، ابزارها و بهانه‌ها و روشهای خاص خود را داشت. یکی از آنها استفاده از منازعات مذهبی بود که البته این بهره‌گیری چندان هم جدی نبود. عمده آن استفاده از منازعه دستگاه خلافت با خوارزمشاهیان بود که ضربه اصلی را زد. بهانه‌هایی چون حمله به تجار مغولی هم در آغاز یورشها بسیار مهم تلقی شده است. اما همه اینها بهانه است. در باره استفاده از اختلافات مذهبی، میان شافعی و حنفی یا شیعه و سنی گزارشهای مختصری در منابع نقل شده است. یک مورد جالب نقلی است که در حبیب السیر آمده است: ذکر رفتن جبه نویمان و سویدای بهادر از عقب خوارزمشاه بموجب فرموده چنگیز خان و بیان شمه از قتل و غارت ایشان در اطراف ولایات و ممالک ایران... و سویدای بطوس رفته خلقی بی‌نهایت بکشت و ... جبه نویمان در مازندران بسیاری از طوایف انسان را کشته .. و بجانب ری روان شده سویدای بدو پیوست و در آن اوقات پیوسته در میان مردم ری جهت مخالفت مذهب تعصب بود بنابر آن شافعی مذهبان چون خبر قرب وصول مغولان شنیدند باستقبال شتافتند و جبه و سویدای را بر قتل نصف شهر که حنفی مذهب بودند تحریص نمودند و ایشان نخست حنفیه را بتیغ بیدریغ گذرانیده بعد از آن با خود گفتند که از مردمی که در خون متوطنان مولد و منشاء خویش سعی نمایند چه نیکوئی توقع توان داشت آنگاه شافعیه را نیز از عقب

حنفیان روان کردند و از ری سوادای بقزوین رفته جبهه بجانب همدان توجه نمود و چون بقم رسید تمامت مردم آنجا را باغواى بعضى از سنى مذهبان بقتل رسانيدند و بعد از قرب وصول بهمدان با والى آنجا مجد الدين علاء الدوله علوى صلح کرده روى بگزر رود و خرم آباد نهادند (تاریخ حبيب السیر، ج ۴، ص: ۳۳)

از نکات شگفت آن است که جوزجانی که کتابش طبقات ناصری از منابع اصلی وارد کردن اتهام به شیعیان است، خود حکایتی از رفتن یکی از علمای بزرگ قزوین نزد منکوقاآن برای کشاندن او به این منطقه و از بین بردن اسماعیلیان آورده است. وی ذیل عنوان «حدیث بر افتادن ملاحده لعنهم الله» می نویسد: سبب فرستادن لشکرها ببلاد و قلاع ملحدستان آن بود، که از اول حال و عهد حسن صباح لعنه الله، که قواعد مذهب ملاحده نهاده است، و قانون آن ضلالت وضع کرده، و قلاع الموت را معمور گردانیده ... چون آن قلاع بخرید، و حصار لمبسر را عمارت کرد، و مال بی حساب در عمارت و ذخیره آن قلعه خرج کرد و آن حصار بر کوهی است، که در حوالی شهر قزوین است، و ساکنان شهر قزوین همه بر قاعده سنت و جماعت، و پاک مذهب، صافی اعتقادند، و بسبب ضلالت باطنیان و ملاحده مدام ایشان را با هم مقاتله و مکاوحت در میان می بود... و هر روز میان قزوینیان و میان ملاحده الموت جنگ می بودی، تا درین عهد که خروج چنگیزخان بوده و استیلاء مغل بر عراق و جبال، و قاضی شمس الدین قزوینی که امام صدیق و عالم با تحقیق بود، و چند کت از قزوین بجانب خطا سفر گزیده بود، و رنج مفارقت اوطان تحمل کرده، تا در وقت پادشاهی منکوخان، کت دیگر نزدیک او رفته و بطریقی که دست داد، استمداد نمود، و حال شر ملاحده و فساد ایشان در بلاد اسلام باز گفت: و چنان تقریر کردند، که در حضور منکوخان را، از راه صلابت مسلمانی و دین کلمات درشت گفت، چنانچه غضب و تکبر ملک داری، بر منکوخان مستولی شد، و ضبط و تصرف پادشاهی او را بلفظ عجز و ضعف یاد کرد، منکوخان گفت: قاضی در مملکت ما چه عجز مشاهده کرده است که ازین جنس کلمات موحش بر زبان میراند؟ قاضی شمس الدین گفت عجز و رای این چه باشد- که جماعتی ملاحده قلعه چند را بنا ساخته اند، و دین آن جماعت بر خلاف دین ترسائی، و خلاف دین مسلمانی و مغلی است، و بمالی شما را غرور می دهند- و منتظر آنکه اگر دولت شما اندک فتور پذیرد، آن جماعت از میان کوهها و قلاع خروج کنند، و باقی ماندگان اهل اسلام را بر اندازند، و از مسلمانی نشانی نه گذارند. این معنی خاطر منکوخان را باعث و محرض آمد، بر قمع قلاع و بلاد ملحدستان و قهستان الموت، فرمان شد ... [تا آخر که وقتی تا قزوین آمدند، چرا بغداد نیابند؟] [طبقات ناصری: ۱۸۲/۲]



اهل سنت که خلافت را از دست داده بودند و از بابت سقوط این شهر به عنوان سمبل قدرت سیاسی خویش، ناراحت بودند، دنبال مقصّر می‌گشتند. نزدیک‌ترین و راحت‌ترین مقصّر، رقبای شیعه آنان بودند. اما این مسأله در روزهای واقعه و سالهای نزدیک به آن رویداد ثبت نشد، بلکه بعد از گذشتن چند دهه از سقوط بغداد، یکباره از منابع نگارش یافته توسط اهل سنت سر برآورد و در این وقت بود که شروع به انداختن تقصیر بر گردن شیعیان کردند. گذشت که شاهد آنها خواجه نصیر طوسی و مؤید الدین ابن علقمی بود. این در حالی بود که صدها عالم و سیاسی اهل سنت در دربار مغولان بودند و اساسا این قوم، مسلمان نبودند تا نسبت به این موضوع حساس باشند. به هر حال، حضور خواجه سبب شد تا مخالفان به ویژه ابن تیمیه که تقریبا در بیشتر آثارش به نوعی با شیعه درگیر بوده، این اتهام را با آب و تاب زیادی نقل کنند.

عباس اقبال به تفاوت میان دیدگاه مورخان سنی مذهب با شیعه در باره قضاوت در باره نقش ابن علقمی و شیعیان در گشودن بغداد کرده و می‌نویسد: غالب مورخین اسلامی مخصوصا سنی مذهبان که از واقعه قتل خلیفه و انقراض خاندان بنی عباس سخت متغیر و متأسف بوده‌اند چنین نقل می‌کنند که ابن العلقمی بعثت شیعه بودن بر اثر تآلمی که از قتل و غارت محله کرخ بغداد و مشهد امام موسی بدست ابو بکر پسر خلیفه پیدا کرده بود، کینه بنی عباس را در دل گرفته مصمم شد بهر وسیله باشد هولاکو را بر بغداد مستولی کند و بنیاد آل عباس را براندازد و باین قصد پنهان از خلیفه مکرر رسولانی پیش هولاکو و خواجه نصیر الدین طوسی فرستاد و احوال ضعف خلیفه و سهولت تسخیر بغداد را بایشان گوشزد کرد و ... اما مورخین شیعی مذهب برخلاف ساحت ابن العلقمی وزیر را از این اتهامات بری میدانند و تمام این پیش‌آمدهای ناگوار را نتیجه سستی عزم و ضعف خلیفه و ظلم و جور پسرش ابو بکر و نفاق امرا و سران لشکری با یکدیگر می‌دانند مخصوصا محمد بن علی بن طباطبا مؤلف کتاب الفخری که آنرا در سال ۷۰۱ یعنی چهل و پنج سال بعد از فتح بغداد بدست هولاکو نوشته شدیدا اینگونه نسبت‌ها را که عامه بابن العلقمی می‌داده‌اند رد می‌کند و درستی و امانت و دیانت آن وزیر را می‌ستاید... (تاریخ مغول، ص ۱۸۶).

دکتر شیعی می‌نویسد: داستان فتح بغداد، گرچه نتیجه ایلغار عمومی مغول و برانداختن همه حکومتها از ترکستان تا عراق بود، و لیکن به دلیل عناد دیرین سنی و شیعه، گنااهش به گردن شیعه افتاد. (تشیع و تصوف،

نگاه مثبت قاضی نورالله و محمد باقر خوانساری به سقوط بغداد

شیعیان در نسل‌های بعد به ندرت تحلیلی در باره رویداد سقوط بغداد داده‌اند. با این حال اشاراتی وجود دارد که آنان از این که دولتی ستمگر که متهم به قتل امامان آنان بوده و از اساس نامشروع قلمداد می‌شده، ساقط گشته، رضایت خاطر خود را اعلام کرده‌اند.

قاضی نورالله از کسانی است که در این باره صریح‌تر از دیگران سخن گفته و همکاری خواجه را با هولاکو تا به آن حد دانسته است که وی با حرم سلطان هم ارتباط داشت و هولاکو و بیگم را به شرف اسلام فایز گردانید. وی با اشاره به این که ابن علقمی که دریافت خواجه چه جایگاهی نزد ایلخان دارد، نامه او نوشته وی را به تسخیر بغداد تحریض کرد و به «انتقام جفای عباسی عباسیه نسبت بعترت سید انام علیه الصلوٰه و السلام ترغیب نمود و ایلخان باستصواب خواجه عزیمت آن صوب نمود». [مجالس المؤمنین: ۳۵۱/۲].

قاضی نورالله، سپس یادی هم از علامه حلی کرده و نوشته است: «قدوة المجتهدین شیخ جمال الدین رحمه الله در کتاب کشف الحق آورده که چون حضرت امیر المؤمنین علیه السلام خبر داده بود از استیلای مغول و تار و انقراض ملک بنی العباس و کشته شدن ایشان بر دست هلاکو خان، لاجرم وقتی که هلاکو خان بحوالی بغداد رسید پدر من شیخ سدید الدین و سید ابن طاوس و چند کس دیگر از اکابر و افاضل مشهد نجف و کوفه و حله کتابتی بهلاکو نوشتند و طلب امان از او نمودند. پس هلاکو ایشانرا نزد خود طلبید و چون ایشان ترسیدند که بی‌امان نزد او روند پدر من تنها بخدمت هلاکو رفت؛ آنگاه هلاکو از او پرسید که سبب چه بود که پیش از آثار ظفر من بر بغداد کتابت نوشتید و طلب امان از من نمودید؟ گفت سبب اینست که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام ما را از ظهور تو خبر داده و فرمود که ترک بر آخر خلفای بنی العباس وارد خواهد شد و پادشاه ایشان مرد جهور صاحب اقبال خواهد بود که بهیچ قلعه و شهری نگذرد که آنرا فتح نکند و هیچ رایتی در مقابل او برپا نشود که نگوینسار نگرود. وای بر کسی که شیوه مخالفت و معادات او پردازد! چون از نقل این خبر کرامت اثر فارغ شد هلاکو با او طریقه تعظیم و لطف مسلوک داشته خط امان اهل مشهد (یعنی نجف) و کوفه و حله باو عنایت فرمود و آن بقعه مبارکه از ترک تاز مغول و تار علی‌رغم انف سنیان منافق سالم ماند». [مجالس المؤمنین: ۳۵۳/۲].

پیش از قاضی نورالله، خواندمیر در دستور الوزراء (ص ۹۹) باز اصل این خبر را که مکاتبه ابن علقمی با هولاکو به خاطر حمله سپاه بغداد به رهبری دواتدار سنی به محله کرخ شیعیان بوده اشاره کرده و اما افزوده است که این مکاتبه، تأثیری روی هولاکو نگذاشت.

اشاره به نقش خواجه در تحریک هولاکو در حبیب السیر: ۱۰۶/۴ نشان از آن دارد که این مطلب در منابع این دوره از مورخان شیعی امری عادی تلقی می‌شده است: «چون اساس دولت آن طبقه [الموتیان] بصدمت سپاه مغول درهم شکست خواجه، از میمون دز بیرون آمده بخدمت ایلخان پیوست و باصناف الطاف اختصاص یافته در سلک خواص و مقربان منتظم شده و بنابراینکه وفور تعصب مستعصم در مذهب نزد خواجه نصیر ظاهر بود، هلاکوخان را بر آن داشت که بصوب بغداد لشگر کشید تا مهم بغدادیان بدانجا انجامید که سابقا مذکور گردید».

سه قرن بعد از قاضی نورالله، محمد باقر خوانساری اصفهانی در آغاز شرح حال خواجه نصیر به همراهی او با هولاکو اشاره کرده و این که برای «اصلاح البلاد، و قطع دابر سلسله البغی و الفساد، و اخمد نائره الجور و الالباس، بأبداد دایره ملک بنی العباس و ایقال القتل العالم من أتباع اولئک الطغام» به بغداد آمد. [روضات الجنات، ج ۶، ص ۳۰۰ - ۳۰۱]. همو در ادامه، باز از نقش خواجه در همراهی هولاکو سخن گفته و می‌نویسد: خواجه نصیر بود که هولاکو را ترغیب به فتح بغداد و تسخیر بلاد و شهرها کرد و مستعصم را مستأصل نمود. پس از آن بود که هولاکو دستور ساخت رصد خانه را به وی داد. [روضات: ۶ / ۳۱۵ - ۳۱۶]. این اقدام مغولان اگر برای شیعیان که قرن‌ها زیر فشار خلافت بودند شیرین بود، برای اهل سنت ناخوشایند و گریه آور بود، تا جایی که سعدی گفت:

آسمان را حق بود گر خون بگرید بر زمین      بر زوال ملک مستعصم امیر المؤمنین

گرچه مولوی نظر دیگری داشت:

گرچه یک بغداد ویران کرده شد      هر طرف بغدادها بنیاد کرد

ابلهان گفتند شهر داد رفت!      عاشقان گفتند بالله، داد کرد

در تاریخ منتظم ناصری ۶۶۲/۱ (ذیل حوادث سال ۶۵۶) اشاره به نزاع شیعه و سنی در بغداد و حمله سنیان به کرخ کرده و نوشته است که «مؤید الدین ابن علقمی وزیر خلیفه که شیعه و از اهل کرخ بود از این معنی زاید الوصف رنجیده کاغذی به هلاکوخان نوشت و او را تحریک کرد، هلاکوخان که از جانب شمس الحکماء نصیر المله والدین خواجه نصیر الدین طوسی نیز بدین مطلب ترغیب شده بود متوجه بغداد گردید».

[ملی گرایان ایرانی و متهم کردن خواجه و ابن علقمی]

ملی‌های معاصر ایرانی هم از سقوط بغداد خوشنود بوده و مثل شماری از شیعیان قدیم از این که این اقدام به دست خواجه نصیر انجام شده است، ابراز رضای کردند. راوندی نوشته است: با حمله هولاکو و تدابیر و

تعالیم خواجه نصیر الدین طوسی خلافت پانصد ساله عباسی برافتاد. و این کانون فساد و تحریک و توطئه برای همیشه از صحنه سیاست خاورمیانه بیرون رانده شد. [تاریخ اجتماعی ایران: ج ۴، بخش ۱، ص ۵۲۶].

مفصل تر از راوندی، ذبیح الله صفا به این بحث پرداخته و پس از آوردن نقلیهایی از منابع دوره مغول در باره اختلاف نظر ابن علقمی با برخی از کارگزاران دولت عباسی، تحت عنوان «همکاری با مغول» می نویسد: «حقیقت امر بنظر من آنست که شیعه ایران و عراق در آن روزگار سرگرم استفاده از قدرت مغول برای برانداختن آخرین نشانه قدرت متعصبان اهل سنت بودند». وی سپس ادامه می دهد: این «دو مرد معروف مقتدر، یعنی ابن العلقمی و نصیر الدین طوسی، از میانشان هنگام توقف هولاکو در ایران و تهیه حمله بر بغداد قوت بسیار داشتند، هم ایلخان را در برانداختن خلافت عباسی راهبری کردند و هم کشتن او و خاندانش را بی زیان و امری عادی نشان دادند و هم بغداد را بعد از سقوط در اختیار گرفتند و با کسب اجازه از هلاکو به آباد کردن آن همت گماشتند و هم موقوفات اسلامی را در اداره خود درآوردند». (تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳ بخش ۱، ص: ۱۳۹)

باید توجه داشت اساس استدلال صفا، روی مطالبی است که قاضی نورالله گفته است. طبعاً در این باره نباید تردید کرد که قاضی در فضای سه قرن بعد، آن هم شرایطی که با توجه وجود در مسیر نزاع شیعه و سنی قرار گرفته، تنها وجهی از وجوه سقوط بغداد را می بیند.

سرکار خانم شیرین بیانی هم مطالب این بخش را صرفاً بر اساس منابع متعصب سنی، نوشته و بر آن است که همه منابع در باره نقش خواجه در این ماجرا متفق القولند (دین و دولت در ایران عهد مغول: ج ۱، ص ۳۰۴ - ۳۰۶)

برخی از شرق شناسان و نقش شیعیان

شگفت آن است که پی - نن رشید وو در کتاب سقوط بغداد و حکمروایی مغولان (مشهد، ۱۳۶۸) در عراق به رغم شرح مفصلی که از سقوط بغداد به دست داده، و حتی گزارشی هم از مناظرات قدیمی شیعیان و سنیان این شهر ارائه کرده، مطلبی در باره نقش شیعیان در همراهی با مغولان ندارد.

اشپولر در کتاب تاریخ مغول در ایران، ضمن شرح حمله هولاکو بدون اشاره به نقش شیعیان، تنها ضمن بحث از نالایق بودن اطرافیان خلیفه، به عبارتی در باره خیانت ابن علقمی و مکاتبه او اشاره کرده و تأکید می کند که هولاکو «به راهنمائی های وی چندان اعتمادی نداشت» (ص ۵۵). همو پس از سقوط بغداد، به نقش واسطه خواجه نصیر میان شیعیان و دولت مغول توجه کرده و نوشته است: «در دوران زمامداری هلاکو نصیر الدین

طوسی دانشمند شهیر نقش واسط را میان شیعیان و ایلخان به عهده داشت... وجود این روابط دوستانه موجب شد، که شهر الحله واقع در بین النهرین، که اغلب ساکنان آن شیعه بودند، در سال ۶۵۸ خود تسلیم هلاکو شود، و نیز در سایه این روابط نیکو، ایلخان دستور داد، که عتبات عالیات شیعیان از هرگونه صدمه‌ای محفوظ بماند، شرایط مناسب برای فعالیت دانشمندان شیعه به وجود آید، و اوقاف شیعیان، که سنین قبلا آن را ضبط کرده بودند، به آنان پس داده شود. (ص ۲۴۵)

[ساعدی و دفاع از ابن علقمی]

این منازعات تا دوره اخیر ادامه داشت تا آن که به عنوان یک موضوع پژوهی مورد توجه برخی از محققان قرار گرفت. در سال ۱۹۷۲ یک محقق عراقی با نام محمد الشیخ حسین الساعدی کتابی با نام مؤید الدین بن العلقمی و اسرار سقوط الدوله العباسیه نوشت که در نجف به چاپ رسید. این نویسنده با طبقه بندی منابع تاریخی مربوط به اخبار سقوط بغداد، تلاش کرده است نشان دهد که منابع معاصر، از دوستی شدید و ولاء خاص ابن علقمی با خلیفه عباسی سخن گفته و به هیچ روی از دوستی او با مغولان سخنی به میان نیاورده اند. این کتاب گرچه در باره خواجه نصیر نیست، اما به دلیل امامی بودن ابن علقمی، همان بحث، یعنی اتهام همکاری شیعیان با مغولان را مورد بحث قرار داده و نقادی کرده است.

[عبدالهادی حائری و دفاع از خواجه نصیر]

مقاله دکتر حائری با عنوان آیا خواجه نصیر الدین طوسی در یورش مغولان به بغداد نقشی داشته است؟ پژوهشی از دیدگاه تاریخ نگاری (نشریه دانشکده ادبیات مشهد، سال ۱۷، ۱۳۶۳، ص ۴۷۹ - ۵۰۲) یک اثر پژوهشی روشمند بود که در این زمینه انتشار یافت. بنیاد این روش، همان بود که در کتاب ساعدی در باره ابن علقمی بکار رفته بود و البته منسجم تر و با محوریت خواجه نصیر بحث را دنبال کرده بود.

نویسنده این سطور دو گفتار مفصل در باره خواجه نصیر و مؤید الدین بن علقمی در تاریخ تشیع در ایران، ارائه کرد. مبنای بحث در این باره نیز ادامه همان روش تاریخ نگارانه مرحوم حائری بود، هم به لحاظ توسعه منابع و هم روش. در این پژوه منابع مختلف عربی در باره تاریخ عراق، مورد ملاحظه قرار گرفت و با مقایسه آنچه در آن منابع در باره خواجه نصیر آمده روشن شد که این اتهام به تدریج و در آثاری که چندین دهه پس از آن ماجرا تألیف شده، مطرح گردیده است. (تاریخ تشیع در ایران، صص ۶۳۹ - ۶۶۵)

این مقاله که چاپ شد ملاحظه کردم که آیت الله صافی گلپایگانی نیز در کتاب مع الخطیب بحث مستوفایی در این باره مطرح کرده و دخالت خواجه را در این ماجرا نفی کرده‌اند.

حسن الامین، فرزند مرحوم سید محسن امین، تحقیقات و آثار در باره مغولان و خواجه نصیر و اسماعیلیه دارد. نخست کتاب جنگیز و هولاکو: الغزو المغولی للبلاد الاسلامیه من بغداد الی عین جالوت (بیروت، دارالنهار، ۱۹۸۳) بعد از آن کتاب المغول بین الوثنیة و النصرانیة و الاسلام اثر دیگر اوست (بیروت، دارالتعارف، ۱۹۹۳) و سپس کتاب الاسماعیلیون و المغول و نصیرالدین الطوسی (چاپ دوم قم، ۱۹۹۷ و فارسی آن به نام اسماعیلیون، مغول و خواجه نصیر الدین طوسی قم، ۱۳۸۲ش) آثاری است که در این زمینه نوشته شده است. کتاب اخیر به دفاع از خواجه نصیر به ویژه برابر ابن تیمیة پرداخت و از خدمات گسترده خواجه نصیر و حرکت وی در جهت حفظ علما و دانشمندان، و تأثیر گذاری روی مغولان یاد کرده و از این که ابن تیمیة به همه این مسائل بی توجهی کرده او را مورد انتقاد قرار داده است. وی در کتاب نخست خود هم فصلی را به ابن علقمی [۸۹ - ۱۰۶] و فصل دیگری را به خواجه نصیر [۱۵۲ - ۱۱۶۰] اختصاص داده و به پاسخگویی از اتهامات مطرح شده، پرداخته است. جالب در این آثار، اعترافاتی است که وی از محققان معروف جهان عرب، تا پیش از برآمدن آتش تعصبات، در نقش خواجه در حفظ علوم اسلامی و دانشمندان مسلمان نقل کرده است. آنان اعتراف می کنند که شکست اصلی مغولان نه در عین جالوت، بلکه زمانی است که قلوب آنان فتح شده و به اسلام گرایش پیدا کردند. [الاسماعیلیون و المغول: ۴۷]. وی همچنین شواهد طولانی از نقش شماری از امرا و قاضیان اهل سنت در تحریک مغولان در فتح بغداد

سعد الغامدی و دفاع از خواجه نصیر و ابن علقمی

سعد بن حذیفه الغامدی استاد تاریخ دانشگاه ملک سعود در ریاض، کتابی با عنوان سقوط الدولة العباسیه و دور الشیعه بین الحقیقه و الاوهام نوشت که چاپ سوم آن به سال ۲۰۰۴ منتشر شده است. وی این کتاب را ویژه بررسی علل سقوط بغداد به دست مغول نگاشته و نظریه خویش را بر این پایه قرار داده است که آنچه عامل اصلی سقوط خلافت عباسی است، انحطاطی است که این دولت گرفتار آن شده بود و همان انحطاط بود که سقوط آن را حتمی کرد (ص ۱۷). وی شرح مفصلی در باره مغولان و جنگهای آنان در بلاد اسلامی، در شرق دور تا ایران و سپس عراق و آنگاه ساقط کردن بغداد ارائه کرده و در نهایت در ص ۳۳۰ کتاب از نقش شیعیان در این ماجرا سخن به میان می آورد. وی می گوید که منابع اهل سنت، شیعیان را به همدستی با مغولان متهم کرده اند. در این باره به ابن کثیر و همین طور یونینی در ذیل مرآة الزمان (۹۰/۱) ارجاع می دهد. سپس می افزاید: منابع جدید هم بر اساس همان اتهامات، این مطلب را تکرار کرده اند. در اینجا این پرسش را مطرح می کند: آیا هولاکو نیازی به مساعدت مسلمانان شیعه مذهب بر ضد مسلمانان سنی داشت تا این که ما

چنین اتهامی را قبول کنیم؟ حقیقت آن است که نیروهای مغول، به طور مداوم، و طی ۳۸ سال به سرزمین‌های خلافت عباسی حمله می‌کردند، از دورترین نقاط تا عمیق‌ترین آن. به طوری که به باعقوبا و خانقین و سامرا هم رسیدند. در بحث‌های پیشین دیدیم که عباسیان تا چه اندازه گرفتار ضعف و سستی بودند. ساکنان شهر حله، سنی یا شیعه، (با مشاهده این وضع) نزد مغولان رفتند. آنان چاره‌ای جز تسلیم شدن نداشتند. جز این سرنوشت آنان نابودی و قتل بود چنان که هزاران عراقی دیگر کشته شده بودند. به علاوه، قبلا دیدیم که منگوقاآن برادر هولاکو خان، به او دستور داده بود تا بغداد را تصرف کند. بنابراین، هولاکو نیاز به کمک هیچ کس، شیعه یا سنی، نداشت. چنان که منتظر توصیه و تحریک کسی، یا پیشگویی مسلمانان شیعه نبود تا بر خلافت عباسی هجوم برد. اگر هولاکو به این قبیل پیشگویی‌ها باور داشت، ایمان مذهبی کسی را که این قبیل پیشگویی‌ها را داشت، می‌پذیرفت. این در حالی است که آنان بر این اعتقاد بودند که خداوند، چنگیز و خاندان او را برای حکومت برگزیده است. به هر روی، به نظر ما بسیار بعید است، اگر محال نباشد، که بگوییم این طایفه از مسلمانان نقشی در سقوط خلافت عباسی داشته‌اند. شاهدی هم وجود ندارد که در دفاع از شهر همکاری نداشته‌اند، در حالی که در همین ایام، مورد حمله فرمانده نظامی عباسیان ایبک دواتدار بوده و او به مناطق مسکونی آنان حمله می‌کرده است. به علاوه که مغولان پس از ورود به شهر، به همه محلات به طور یکسان حمله کردند و بدون تفاوت مذهبی مردم شهر را قتل عام کردند. این در حالی است که ابن فوطی شیعی، هیچ‌گونه اتهامی را متوجه شیعه نکرده است. (۳۳۲ - ۳۳۳).

غامدی، سپس به آنچه در باره نقش ابن علقمی گفته شده پرداخته و با اشاره به روابط دشمنانه میان شیعیان و سنیان، اخبار نقل شده را متأثر از این قضیه دانسته و بر این باور است که مورخان بعدی، مرتب جمله و کلمه‌ای را افزوده و آتش بیار معرکه شده‌اند. آنگاه، اتهامات نقل شده در منابع را یک یک نقل و مورد نقد و بررسی قرار داده است. وی مکاتبه میان ابن علقمی و مغولان را بی اساس خوانده و دلیل آن را این می‌داند که خبر مزبور توسط مورخان سنی ما آورده شده که دهها سال پس از این ماجرا می‌زیسته‌اند. (ص ۳۳۶). وی در باره منابع سنی که اخبار مربوط به همکاری مسلمانان شیعه را با مغولان نقل کرده‌اند به این نکته توجه می‌دهد که اصولاً این منابع، اخبار را از هم می‌گیرند، مطلبی به آن می‌افزایند. این مطلب بیش از آن که حقایق تاریخی باشد، مشتی شایعات است. سپس فهرستی از منابعی که مطالب یاد شده را آورده‌اند، ارائه داده است. سپس اشاره می‌کند که برخی از محققان به سخن ابن العمید مسیحی که آن زمان در مصر بوده و خبر همکاری وزیر را با مغولان نقل کرده استناد می‌کنند. غامدی می‌گوید: او نیز صرفاً شایعاتی را که شنیده گزارش کرده و از شاهد عینی نشنیده است. عبارت او با «قیل» آغاز می‌شود: قیل ان وزیر بغداد کتب الی هولائون - هولاکو - بأن یصل الی بغداد و یأخذ البلاد [اخبار الایوبیین، نسخه خطی، برگ ۲۶۱ ب.].

به نظر غامدی، مستشرقانی هم که روی این مطلب انگشت نهاده‌اند، تحت تأثیر همین نوع منابع بوده‌اند. سپس نمونه‌ای را ذکر می‌کند.

در مقابل، برخی از مورخان قدیمی، مانند ابن طقطقی به دفاع از ابن علقمی پرداخته و این قبیل اتهامات را رد کرده‌اند. سپس آنچه را که رشیدالدین و نخجوانی در تجارب السلف آورده، مرور می‌کند.

در نهایت با طرح بحثی تحت عنوان «وجه الحقیقه» بر این باور است که در این قبیل مسائل، باید تمایلات مذهبی را کنار بگذاریم تا بتوانیم واقعیت امر را دریابیم. به نظر وی مورخانی که ابن علقمی را متهم کرده‌اند، بویژه جوزجانی، مورخان سنی متعصبی هستند که این اتهام را به انگیزه تعصب مذهبی و عواطف و مواضع دشمنانه بر ضد این مسلمان وزیر شیعی مطرح کرده‌اند [کانوا مؤرخین متطرفین، فقد وجهوا الیه تلک التهم اصلا بدافع من التعصب المذهبی، تملیه حوافز عدوانیه، و عواطف، تحاملیه، یکنونها تجاه هذا الوزير المسلم الشیعی المذهب]. [ص ۳۴۲].

نکته دیگر این است که تمام آنچه از دشمنی وزیر گفته شده است، بر ضد دواتدار است که یک مملوک ترکی بود. پس چگونه وزیری که بیست و پنج سال به مستعصم خدمت کرده، بی دلیل کاری علیه او صورت دهد؟

سوم آن که اتهام مزبور در آثار مورخان عراقی نیامده بلکه معمولاً در منابعی است که اس

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1255>



## دوزبانه های ادب فارسی و عربی در قرن ششم و هفتم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۰ / ۰۱ / ۱۳۹۰

خلاصه: با جان گرفتن زبان فارسی در قرن چهارم و پنجم، در قرن ششم و هفتم نسلی از دوزبانه های ادب فارسی و عربی در میان عالمان و ادیبان پدید آمد.

عربی‌نویسی ایرانیان - چه آنان که از نسل اعراب بودند و چه آنان که نژاد ایرانی داشتند - تا قرن ششم روی روالی عالمانه پیش می‌رفت، اما زبان فارسی که از قرن سوم جان گرفته و به تدریج قوی‌تر می‌شد، از قرن ششم - هفتم تبدیل به یک زبان نیرومندی شده و به رقابت با زبان عربی برخاسته بود. با این حال، همچنان ادبای برجسته‌ای که تخصص ویژه در زبان عربی داشتند، در قرن های ششم و هفتم یافت شده و حتی شاعران بسیار توانایی که به عربی اصیل شعر می‌سرودند کم نبودند.

از نشان‌های رقابت عربی و فارسی در قرن ششم و هفتم، پیدایش نسلی است از دبیران و نامه‌نگاران و ادیبان که همزمان به عربی و فارسی شعر سروده یا دست به نگارش متن‌های ادبی می‌زنند. این زمان، به قدری زبان فارسی غنی شده و اشعار زیبا و نغزی در آن سروده شده بود که امکان صرف نظر کردن که هیچ، احتمال جایگزینی کامل آن را برای عربی مطرح می‌کرد. نمونه راحة الصدور از هر حیث مؤید این مطلب است.

نسل دوزبانه‌ها که همزمان هم به فارسی بنویسند و هم به عربی، در میان دانشمندان این دوره به ویژه کاتبان و ادیبان و حتی فیلسوفان فراوان است. آثار ابن سینا یا ابوریحان بیرونی شاهدهی بر این مدعاست و به خوبی نشان می‌دهد که در قرن پنجم، زبان فارسی تا چه اندازه نیرومند شده بوده است.

اما برای تکمیل فصلی از تاریخ ادبیات فارسی، لازم است تا کار مستقلی روی این دوزبانه‌ها انجام گرفته و به خصوص در دوره ایلخانی که دیگر به طور حتم فارسی در ایران جایگزین عربی می‌شود، نمونه‌های آن از میان متون شرح حال و تاریخ استخراج و شناسایی شوند.

از جمله کسانی که به این نکته توجه ویژه دارد، ابن فوطی نویسنده کتاب مهم مجمع الاداب است که به رغم آن که بخشی از آن از میان رفته، آنچه برجای مانده گنجینه‌ای است برای شناخت تمدن اسلامی در قرن ششم و هفتم.

ابن فوطی (م ۷۲۳) که از نزدیکان خواجه نصیر و کتابدار رصدخانه مراغه بوده، از جمله کسانی است که در ادب فارسی و عربی ید طولائی داشته و با حساسیتی که روی این مطلب داشته، ضمن شرح حال ها به افراد دو زبانه پرداخته است.

مصطفی جواد در مقدمه آن اثر، با اشاره به این که وی زبان فارسی را به درستی آموخته و دواوین و رسائل فارسی را می خوانده، اشاره به مجموعه ای دارد که وی به صورت منتخب از متون منظوم و به احتمال متثور فارسی فراهم آورده است. ابن فوطی در شرح حال فخرالدین ابی محمد بن عبدالله بن جامع اصفهانی صوفی گوید:

او در سال ۶۷۱ به مراغه آمد، شیخی بلند قد، خوش اخلاق، اهل سفر که با فقیر و غنی زنگی کرده و از صغیر و کبیر نقل می کرد و مجموعه ای به فارسی از آنچه از مسافران شنیده بود، داشت. سپس می افزاید: من قطعه های زیبای آن را به «مجموع الفارسی» خود افزودم. (بنگرید: مقدمه مجمع الآداب، ج ۱، ص: ۵۵)

در اینجا به معرفی چند نمونه از این دانشمندان دو زبان که در نثر و نظم ادب فارسی و عربی تخصص داشتند، بر اساس داده های ابن فوطی، می پردازیم:

۱. عزالدین ابو محمد عبدالصمد بن عبدالله بن حسین مراغی منشی: ابن شعار در کتاب «عقود الجمان» از وی یاد کرده و گفته است که او برای ملکه الغ خاتون دختر رکن الدین اقطاعی حاکم مراغه، کتابت می کرده است. او بهترین نویسنده زمان خویش به عربی و فارسی بوده و خطی خوش و عباراتی روان داشته است. (مجمع الآداب، ج ۱، ص: ۲۲۵)

۲. عضدالدین ابوبکر بن محمد بن عبدالله بغدادی صوفی، از مشایخ علما بود که سفرهای فراوان یکرد و از صغیر و کبیر نوشت و با امیر و فقیر همنشین شد. او در نهایت در همدان ساکن شده، مقبول عام و خاص گردید. تذکره ای به خط او دیدم که برای خود کتابت کرده و به فارسی و عربی نوشته و مطالبی صوفیانه هم در آن بود. (مجمع الآداب، ج ۱، ص: ۴۰۷)

۳. عمید الملک ابونصر بن محمد بن منصور کندی وزیر: در میان سلجوقیان وزیری چون او نبود. و او در زبان ترکی و عجمی بسیار استوار بود و مطالبی به فارسی و عربی از وی مانده است. (مجمع الآداب، ج ۲، ص: ۲۵۹)

۴. علاء الدین علی بن محمد بن احمد بن محمد بخاری، ساکن مراغه که در سال ۶۷۰ به آنجا آمد و در محفل خواجه نصیر می نشست و مطالبی به فارسی و عربی داشت. وی اخلاق نیکویی داشت و رسائلی به هر

دو زبان، به نظم و نثر می‌نوشت. مدتی هم در رصدخانه نزد من آمد و من از او نوشتم و او از من. در سال ۶۸۷ در گذشت. (مجمع الآداب، ج ۲، ص: ۳۱۸)

۵. فخرالدین ابوالحسن علی بن تاج الدین حسین بن علی بن حماد خزاعی چاردهی دامغانی، از شخصیت های برجسته روزگار بود و آشنایی با نجوم داشت. در مراغه ساکن شد و خانه ها و باغاتی داشت و فرزندان نجیب. او اشعار عجیب و غریبی به فارسی و عربی دارد (مجمع الآداب، ج ۳، ص: ۸۰).

۶. فخرالدین ابوالقاسم محمود بن محمد بیلواج خوارزمی وزیر قآن که از اعیان دولت ایلخانی و وزرای بزرگ بود. او به مغولی، ایغوری، ترکی و فارسی می‌نوشت و به خطائی و هندی و عربی هم صحبت می‌کرد (مجمع الآداب، ج ۳، ص: ۱۹۸)

۷. فرید الدین بدیع لازمان ابوالفضائل عبدالواسع بن عبدالجامع جبلی هروی ادیب، سمعی در کتاب «المذیل» از او یاد کرده و گفته است: از قدمای از شعرا که شعر فارسی می‌گفت و وقتی در زبان فارسی تبحر یافت، به تحصیل زبان عربی پرداخت و شعر گفت و اعجوبه زمانه بود. (مجمع الآداب، ج ۳، ص: ۲۴۶).

۸. فرید الدین ابوالفضائل هبه الله بن عبدالله بن عبدالعزیز کازرونی فقیه، آشنا با فقه و ادب بود و اشعار زیادی به فارسی در حفظ داشت. (مجمع الآداب، ج ۳، ص: ۲۵۰)

۹. کمال الدین ابوالطیب احمد بن بدیع الدین ابی بکر بن عبدالغفار بکری زنجانی، شاعر فاضل، که اشعار و متونی به زبان عربی و فارسی داشت. همو بود که شاهنامه‌ای به نام سلطان غازان نوشت. (مجمع الآداب، ج ۴، ص: ۱۰۰)

۱۰. کمال الدین ابومحمد احمد بن عزیز ینال بن عزیز محمد بن جامع، مقیم سراب مراغی و قاضی سراب، از مشایخ از قضات بود و سال ۶۶۴ نزد خواجه نصیر آمد. زمانی من نزد پسرش رفتم و او مشایخ پدرش را بر شمرد و اشعار و رسائل عربی و فارسی او را به من نشان داد. (مجمع الآداب، ج ۴، ص: ۱۲۲)

۱۱. کمال الدین ابوالفضائل عبدالهادی بن نجم الدین محمد بن محمود مراغی کاتب، به عربی و فارسی و مغولی می‌نوشت. جوان زیرکی بود و فرامین را با آب طلا و به رنگها می‌نوشت و همو بود که این فن را ظاهر کرد و پیش آن چنین چیزی نبود. (مجمع الآداب، ج ۴، ص: ۱۸۹)

۱۲. مجد الدین أبو المحاسن عبّاد بن محمّد بن إسماعیل يعرف بابن علجّه اصفهانی کاتب رئیس، اصل وی عرب و از بنی لؤی بن غالب است که ابن نجار در تاریخش از او یاد کرده است. او از صدور اصفهان و

عالمان و ادیبان آن شهر بود. اشعار لطیفی به دو زبان عربی و فارسی می‌نوشت. من در عراق عجم کامل‌تر از او ندیدم و گاه نایب سلاطین بود. (مجمع‌الآداب، ج ۴، ص: ۴۳۰)

۱۳. معین‌الدین طنطرنانی شاعری که از وی قصیده‌ای برجای مانده است که کلمات فارسی و عربی در آن بکار برده و ضمن آن قاضی مراغه را ستایش کرده است. بیت اول آن این است: ترک وجدت الدرد من درمانه. (مجمع‌الآداب، ج ۵، ص: ۵۶)

۱۴. محیی‌الدین ابوالخیر محمد بن کمال‌الدین احمد مراغی که من در سراب که او قاضی آنجا بود بر وی وارد شدم و کتابهای زیادی به عربی و فارسی برای من آورد که مطالعه کردم. (مجمع‌الآداب، ج ۵، ص: ۸۷)

۱۵. مؤید‌الدین ابوالحسن محمد بن محمد بن عبدالکریم بن برز مقدادی قمی، ساکن بغداد، کاتبی درست نویس و بلیغ بود و آشنایی کامل با انشاء داشت. عبارات شیرین و متین به دو زبان فارسی و عربی می‌نوشت. (مجمع‌الآداب، ج ۵، ص: ۴۸۸)

۱۶. ابوالثناء یدرک بن عبدالله ترکی دیلمی نقیب. وی در بغداد تربیت و تأدیب شده و اشعاری به فارسی و عربی در حفظ داشت و به بویهیان خدمت کرد. وی در ۴۲۴ درگذشت (مجمع‌الآداب، ج ۵، ص: ۵۳۷) (این نمونه، یکی از نمونه‌های قدیمی در باب دو زبان‌هاست).

تمام ارجاعات از چاپ مجمع‌الاداب به کوشش محمد کاظم محمودی (تهران، ۱۴۱۵) استفاده شده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1257>

## دیدگاه علمای عصر صفوی در باره احکام نجومی و سعد و نحس ایام

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۰ / ۰۱ / ۳۱

خلاصه: دانش نجوم همواره دو رویه علمی و باورهای پیشگویانه داشته است. این دو رویه، در خارج از چارچوب علم نجوم، به سختی هم قابل تفکیک بوده است. در اینجا به بررسی دیدگاه علمای عصر صفوی در باره این دانش بر پایه یک نسخه خطی با ارزش پرداخته ایم.

درآمد

پرداختن به دانش نجوم آن هم از زاویه قرآن و روایات و نیز از نگاه فقه و دیگر نگاه های اسلامی مبحثی است که در تمدن اسلامی پیشینه قابل توجهی دارد. دانش نجوم در میان بیشتر اقوام سابقه دارد؛ و عامل آن نیز توجه بشر در همه مقاطع گذشته، به صورت طبیعی و عادی به عظمت آسمانهاست. زندگی با خورشید در روز و با ماه در شب در کنار دیگر ستارگان و سیاره‌ها، تقریباً هر شب و روز تکرار می‌شود و در زندگی بشر نمود می‌یابد. به همین دلیل است که خوابگردها نقش مهمی در زندگی بشر دارند و کمتر قوم و قبیله‌ای است که مجموعه‌ای از دریافت‌های خود را از ستارگان و سیارگان در زمره باورهای عمومی و رایج خویش جای نداده باشد. شاید کتاب خوابگردها نوشته کوستلر (تهران، ۱۳۵۱) بهترین اثری باشد که این سیر را مرور می‌کند.

زمانی که تمدن اسلامی در میان اقوام مختلف، زمینه تعامل و تبادل علمی و اطلاعاتی را پیش آورد، دانش نجوم هم که مورد علاقه همه امم بود، و همه از آن بهره‌ای داشتند، در بستر تازه‌ای راه خود را یافت و به حیاتش ادامه داد.

دانش نجوم، راه‌های متفاوتی را دنبال کرد. استخراج تقویم یکی از مهم‌ترین اهداف آن بود که به پیدایش زیج‌ها منتهی شد. بحث‌های تنجیم در حوزه پیشگویی‌ها و بیان اوضاع کواکب به تناسب رخدادهای جاری زندگی بود. بخشی از مباحث نجومی به تعیین قبله و مباحث حاشیه‌ای آن مربوط می‌شد که به کار فقه می‌آمد.

در این میان بخش‌هایی از آن که جنبه پیشگویی رویدادها را داشت، و البته علمی و قطعی نبود، سبب شد تا پیرامون آن اختلاف نظر پدید آید، به طوری که دانش تنجیم و صدور احکام نجومی، آشوبی را هرچند کم سروصدا میان علما پدید آورد. این که در میان متون کهن کتابهایی مانند الرد علی المنجمین [نجاشی: ۶۳، ۲۶۹] بیابیم، و بعدها در کتب فقهی شاهد فتاوی شماری از علما در رد و انکار آن باشیم، نشانه‌ای از این مطلب است که در حول و حوش این مبحث، جریان فکری خاصی شکل گرفته که ارزش سنجش و ارزیابی و مرور را دارد.

ادبیات نجومی - تقویمی در دوره صفوی، به لحاظ اعتنای به سعد و نحس ایام، رشد قابل ملاحظه‌ای داشت، به دلیل آن که روحانیون شیعه، برای زندگی رومزه شیعیان کتاب می‌نوشتند و آنان به این امور احتیاج داشتند. فیض کاشانی رساله‌ای با عنوان تقویم المحسنین دارد، چنان که علامه مجلسی دو رساله با نام اختیارات کبیر و اختیارات صغیر یکی در چهل فصل و دیگری در سه فصل به اختصار، دارد. این قبیل رساله‌ها، یکی از پرنسخته‌ترین آثاری است که از دوره صفوی به این سوی در میان آثار مخطوط یافت می‌شود.

یکی از کسانی که به این مبحث علاقه مند بوده و در عین حال نگاهی تاریخی به آن داشته است، میر محمد صالح خاتون آبادی (۱۰۵۸ - ۱۱۲۶) فرزند عبدالواسع بن محمد صالح بن اسماعیل، داماد علامه مجلسی و شاگرد نزدیک اوست. آقابزرگ، در طبقات قرن دوازدهم (ص ۳۶۸ - ۳۶۹) مدخلی را به وی اختصاص داده و نوشته است که نواده وی در اجازه‌ای او را شیخ الاسلام و المسلمین نامیده است. همچنین شرح حال وی در الفیض القدسی هم درج شده است (بحار: ۸۴/۱۰۲، ۱۴۳). در آنجا آمده است که در دوره شاه سلطان حسین، وزیر مریم بیگم عمه شاه بوده است.

آقابزرگ فهرستی از تألیفات وی را به دست داده و محل معرفی هر کدام از آنها در ذریعه شناسانده شده است. آنچه از آن تألیفات با موضوع این کتاب که در علم نجوم شرعی است مرتبط است، رساله‌های هلالیه عربی و فارسی او و نیز رساله‌ای با عنوان تقوم المؤمنین است. بر اساس اطلاعات همان منبع، در شجره نامه خاتون آبادی آمده است که وی شیخ الاسلام اصفهان بوده و به سال ۱۱۲۶ درگذشته است. برای تفصیل این اطلاعات و آنچه مربوط به تألیفات اوست می‌توان به طبقات قرن دوازدهم (ص ۳۶۸ - ۳۶۹) مراجعه کرد.

در میان تألیفات وی، یادی هم از الانوار المشرقه شده که باید همین اثری باشد که مؤلف آن را انوار مُشرَقه نامیده است.

نسخه‌ای که در اینجا معرفی کرده‌ایم، به شماره ۵۱۸۳ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود (فهرست مجلس: ۱۶/ص ۱). بر اساس اطلاعات فهرستواره دنا (که از این نسخه با عنوان انوار مشرقیه! یاد

کرده) فیلم این رساله (و شاید از همین نسخه) به شماره ۴۵۵۲ در دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. نسخه‌ای نیز به شماره ۳۰۹ در کتابخانه دانشگاه اصفهان موجود است. گزارش ما صرفاً بر اساس نسخه مجلس است. رساله انوار مشرقه، بر اساس تقسیم بندی مؤلف، شامل مقدمه، دوازده باب و یک خاتمه است. این دوازده باب، به طور عمده، خلاصه‌ای است همراه با دیدگاه های مؤلف از آنچه ابن طاووس (م ۶۶۷) در کتاب فرج المهموم فی معرفه نهج الحلال و الحرام من النجوم نگاشته است. آنچه خاتون آبادی در لابلائی مطالب ابن طاووس به عنوان سخن خودش آورده، البته مطالب سودمندی است که مرور بر آنها خواهیم داشت. طبعاً اتکای وی به مطالب نفس المهموم، به معنای آن نیست که ساختار این کتاب همانند آن است، اما به هر روی با تأثیر پذیری از آن، شکل یافته است.

مهم تر از این دوازده باب، خاتمه کتاب است که ضمن آن، مروری بر دیدگاه مهم ترین عالمان عصر صفوی در باره مبحث احکام نجومی که شکل پیچیده آن پیشگویی در باره رخدادهای مهم و ساده ترین آنها بیان سعد و نحس اوقات مطابق اوضاع کواکب است، می‌باشد. دسته‌بندی این عالمان به موافق و مخالف و مروری بر آنچه که این عالمان، به علاوه چند تن از علمای بزرگ شیعی از عصر پیش از صفوی بیان شده، ما را در جریان یک مبحث تازه فکری در این زمینه می‌گذارد.

نویسنده این سطور که از سالها پیش به جریانهای فکری دوره صفوی علاقه مند بودم، همیشه رساله‌هایی در باب «اختیارات» که اشاراتی به احکام نجومی در زمینه سعد و نحس بود بر می‌خورد؛ اما اکنون اولین بار است که به طور منظم، دیدگاه‌های ارائه شده در این زمینه را در یک رساله به صورت منسجم ملاحظه می‌کنم. در چند جای این رساله از جمله آخرین صفحه، تاریخ تألیف این رساله را سال ۱۱۰۹ یاد کرده و این سالی پیش از درگذشت علامه مجلسی، استاد مؤلف است که با احترام شایسته از او یاد کرده است. بیشتر مطالبی که در باره روایات، در این رساله آمده، به نوعی در بحار الانوار: ۵۵ ذیل مبحث مفصلی که در باره نجوم و روایات مربوطه آمده، وجود دارد.

خاتون آبادی، چنان که در مقدمه اشاره کرده، در اصل، هدفش نگارش کتابی مفصل با عنوان مطالع الانوار در این موضوع بوده است، اما ضمن نگارش آن، تصمیم گرفته است متن مختصری در این موضوع، عمدتاً برای شاه سلطان حسین که این مطلب در حضور و مجلس او مطرح شده است، بنگارد. چند بار در مطاوی کتاب وعده نگارش کتاب مطالع و طرح مباحث مطروحه را به صورت تفصیلی در آن داده است. ارادت وی به شاه سلطان حسین بسان دیگر عالمان این دوره، بسیار جدی و عمیق بوده و در القاب چند صفحه‌ای که برای وی در آغاز کتاب آورده و امکان ارائه آن در این مختصر نیست، به دست می‌آید. وی چندین کتاب را به قصد

تقدیم به شاه سلطان حسین نگاشته که به باور خودش، مختصر اما سودمند بوده است، برخی مورد توجه قرار گرفته و برخی نه که بر اساس الامور مرهونه باوقاتها به موقع، مورد توجه سلطان حسین صفوی قرار خواهد گرفت.

نسخه‌ای که از این کتاب در اختیار داریم، نسخه اصل به خط مؤلف، خط نسخ زیبا و تصحیح شده توسط مؤلف است که علامت تصحیح در برخی از صفحات دیده می‌شود. این نسخه مشتمل بر ۲۵۸ صفحه است که در عکسی که در اختیار بنده بود به صورت دو صفحه‌ای شماره‌گذاری شد و شماره‌های متن بر اساس محاسبه کتاب در ۱۲۹ فریم می‌باشد.

دانشمند محترم جناب آقای محمود نظری از کارمندان بخش خطی کتابخانه مجلس، ضمن فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه، این نسخه را به بنده معرفی کردند که از ایشان سپاسگزارم و این مقاله را به ایشان تقدیم می‌کنم.

#### گزارش ابواب کتاب

نویسنده پس از یک مقدمه ادبی طولانی با «اما بعد» به مرز آغازین کتاب رسیده می‌گوید: «پوشیده نماناد که این دعاگوی دولت ابد مدت صفوی محمد صالح الحسینی» همواره جویای این بوده و می‌باشد که به تقریب لوح‌پردازی صفحات تألیف و تصانیف‌اش نگار صفحه روزگار و آینه پردازان چهره یادگار گردیده به قدر امکان در هر علمی از علوم و هر فنی از فنون، مختصری و نمودجی، به نظر کیمیا اثر صدرنشینان آستان ملایک پاسبان قبله پادشاهان جهان رسانیده». سپس اشاره می‌کند که برخی از تألیفاتش مورد توجه قرار گرفته اما برخی همچنان باقی مانده است تا در وقت خود مورد توجه قرار گیرد.

در اینجا محمد صالح از چندین اثر خود و موضوع آنها یاد می‌کند:

۱. ذریعه النجاح در فرایض و سنن و عمل السنن

۲. رواع النفوس در کبایر و صغایر

۳. حدیقه سلیمانی در نکاح و تزویج

۴. تحفه الصالحین

پس از آن با آوردن نزدیک به دو صفحه القاب برای شاه سلطان حسین الحسینی موسوی صفوی اشاره به خواسته او در مجلسی برای پرداختن به علم نجوم کرده و این که «در مجلس بهشت آیین و محفل ارم تزیین



گوهر سخن را به رشته باریک بینی فکر دقیق مسجحه گردان تحقیق علم نجوم و حقیقت بطلان آن فرموده» است. نظر شاه در باره «بطلان این علم» سبب شده است تا مؤلف را بر آن داشته است که «رساله درین باب تحریر نموده آنچه از خاندان عصمت و طهارت در باب بطلان و حقیقت این علم روایت شده باشد، در آن درج سازد».

یکی از اهداف وی جمع و تطبیق و توفیق میان مطالبی است که در باره خسوف و کسوف در روایات آمده با آنچه از حکمای ریاضیین و اهل رصد گفته شده است.

به علم، بی‌مناسبت ندیده است تا در این رساله، در باره برخی از کاینات مثل برف و باران و شهب و نیارک و ذوات اذناب و قوس قزح مطالبی بیان کند.

هدف مؤلف نگارش این مطالب در قالب کتابی با عنوان «مطالع الانوار» بوده و چون پر حجم می‌شده است، مصمم شده تا «در این وقت رساله مختصری که مقصود باشد بر ایراد احادیث این مدعی و بعضی از مطالب مهمه که مناسبت تمام داشته باشد با آن، به رشته کلک انتخاب سلک در آورده ... به عرض اشرف اقدس همایون اعلی‌ رساند». این مختصر همان است که «انوار مشرقه» نام گرفته و مؤلف قول داده است که پس از تألیف این اثر، کتاب مطالع الانوار را نیز به اتمام برساند.

کتاب در دوازده باب سامان یافته است:

باب اول در این نکته است که علم نجوم، علم حقی است که اصل آن هم از خدای تعالی است و «این علم از علوم پیغمبران و اوصیای پیغمبران است». مؤلف در این باره به نقل روایاتی از کتاب فرج المهموم ابن طاوس پرداخته است. بیشتر این روایات و توضیحاتی که در باره آنها آمده اختلاف نظر بر سر اصالت علم نجوم را نشان داده و مؤلف به پیروی از ابن طاوس بر آن است تا نشان دهد که اساس علم نجوم، حق و درست است. در این مطالب بین نجوم و تنجیم خلط صورت گرفته و اصل دانش نجوم با احکام نجومی و شناخت امور آینده با آن در هم آمیخته شده است. از نظر وی، اگر حدیثی صحیح و معتبر باشد، مناط اعتبار خواهد بود، هرچند مخالفت با قواعد فلاسفه و حکما داشته باشد. مؤلف پنج حدیث در این باره آورده است (ص ۸ - ۱۲).

باب دوم در باره جماعتی است که به علم نجوم معرفت دارند. در اینجا نیز مبنا همان مطالب کتاب فرج المهموم ابن طاوس است. در آنجا با استناد به منابع، اخباری در باره این که دانش نجوم متعلق به آدم یا یونس است آورده و خلاصه مطالب فرج المهموم را با یاد از منابع ابن طاوس که معمولاً فراوان است، نقل کرده

است. به جز ادريس، ابرخس و بطلمیوس هم این دانش را داشته‌اند با این اشارت که «گفته‌اند که این هر دو از پیغمبران بوده‌اند و اکثر حکما نیز چنین بوده‌اند و از پیغمبران بوده‌اند و لیکن بر مردمان مشتبه شده است امر ایشان به جهت نامه‌های ایشان که به لغت یونانی است». (۱۳). سپس اشاراتی را که نشان از دانش نجوم نزد اهل بیت دارد مورد توجه قرار داده و به برخی از اخبار در باره این که علم نجوم ابتدا در اختیار عجمان قرار گرفت و پس از بی توجهی آنان، به بلاد هند انتقال داده شد، پرداخته است. مؤلف در اینجا روایتی به نقل از معلی بن خنیس از حضرت صادق در باره آمدن مشتری از آسمان به زمین، آن هم در قالب مردی آورده، و این که وظیفه او آموزش علم نجوم بوده است. وی به هند رفته و پس از درگذشت، علمش در اختیار اهل او قرار گرفته است. نقادی این روایت که به نوعی به مجادله میان ادله حکما و منجمان با روش اخباری است، جالب توجه است. مؤلف که متوجه تنافی میان قواعد حکماست، به بیان اشکالات پرداخته و می‌کوشد تا آنها را جواب دهد. اولین اشکال این است که «حرکت مشتری از آسمان ششم به زمین منافی قواعد حکما و مستلزم خرق و التیام شش فلک است»، اما جوابش هم این است که «خرق و التیام افلاک... دلیل تمامی ندارد» و آنچه فلاسفه در این باب گفته‌اند «در نهایت قصور» است. اشکال دیگر این است که بر اساس سخن حکما «مشتری یک صد و هشتاد و هشت برابر زمین است» پس چطور ممکن است که مشتری در قالب یک انسان درآید و به زمین بیاید. این هم جواب دارد و آن این که «تخلخل و تکاثف در اجسام» ممکن است و بر اساس آن ممکن است مشتری به این بزرگی بر اساس تکاثف، در قالب انسانی درآمده باشد! تازه جواب دیگر این که عناصر اصلی باقی مانده و عناصر زائده کنار گذاشته شده و به اندازه یک انسان شده است. شکال دیگر این است که اجسام، بی شعورند، و چگونه است که مشتری در قالب یک انسان که ذی شعور است در می‌آید؟ پاسخ این هم این است که ممکن است که «حق تعالی او را در وقت فرستادن به زمین، حیات و علم کرامت فرموده باشد».

با این احوال، به نظر مؤلف این قبیل احادیث «از متشابهات است و تأویل آنها و حقیقت آنها را نمی‌دانند مگر خداوند عالمیان و راسخون در علم». (ص ۱۶). از دیگر نکاتی که در این باب مطرح شده است ارتباط علم نجوم با نبوت برخی از انبیاء است. این مطلب بر اساس برخی از آیات و روایات مورد توجه قرار گرفته و اشاره آن به مطالبی است که در باره آگاهی برخی از افراد از علم نجوم از نبوت برخی از انبیاء آن هم پیش از ظهور یا پس از آن، گفته شده است. این مورد در باره نوح و ابراهیم اظهار شده و داستان مربوط به ابراهیم، شبیه چیزی است که در باره موسی و فرعون و کشتن بچه‌های متولد شده، روایت شده است. (ص ۱۷-۱۸). طبعاً در باره موسی، داستان مفصل‌تر است و مؤلف آن را بر اساس آنچه در کتابهای تفسیری و تاریخی و قصص انبیاء آمده، به اشاره نقل کرده است. نبوت عیسی نیز بر اساس روایاتی به همین ترتیب است و این

نکته‌ای است که در اناجیل هم روایت شده و اصل آن مربوط به آمدن شماری از علمای مجوس که از علم نجوم آگاهی داشته‌اند بوده است. آخرین مورد مربوط به نبوت حضرت محمد (ص) است (۲۱). روایتی از حسان بن ثابت به نقل از یکی از یهودیان مدینه، شاهدهی است که نقل شده و گفته شده که البته مطالب بیشتری وجود دارد که «دال است بر آن که هرقل و کسری که از پادشاهان عجم بوده‌اند اطلاع یافته بودند از راه نجوم بر نبوت حضرت رسالت». روایاتی هم در باره گواهی علم نجوم بر ولادت حضرت ولی عصر (ع) نقل شده است. این علاوه بر آن است که «دلالت نجوم بر غلبه اهل اسلام بر پادشاهان عجم و انقراض ملک ایشان در تواریخ مسطور است». این مطالب غالباً از نفس المهموم گرفته شده است.

باب سیم در این باره است که اصحاب تنجیم و مدعیان آن بهره اندکی از این دانش داشته و اساس آن در اختیار پیامبران و امامان است. (ص ۲۲). مؤلف بر اساس همان روش حدیثی خود، چندین نقل در این باره آورده است. وی روایتی به نقل از کلینی در گفتگوی میان یک منجم با امام صادق آورده که ضمن آن امام آگاهی‌هایی ارائه کرده که آن منجم از آن بی‌خبر است. پس از آن نتیجه گرفته است که علوم انبیاء و امامان در این باره بیش از مدعیان آن است. از جمله آنها آگاهی در باره ستاره سکینه است که در روایت مورد اشاره حضرت قرار گرفته اما منجمان اساساً چیزی به این نام که در محاسبه هم دخلی عظیم دارد، نمی‌شناسند. نکته دیگر در این نقل آن است که میان دانستن موالید خلق با استنباط احکام نجومی ارتباط محکمی وجود دارد که بدون آن امکان صدور احکام تنجیم وجود ندارد. مؤلف در اینجا اشاره می‌کند که در مجلس بهشت آیین «نواب اشرف اقدس ارفع اعلی نی این معنا مذکور می‌شده». بنابراین مؤلف تصمیم گرفته است تا در این رساله «تحقیق مولد را بر وجهی وجیه که سبب اختلاف از باب تنجیم و اصحاب شرع ظاهر شود به عرض اقدس رساند».

مشکل در اینجا اختلاف نظری است که میان منجمین و متشرعین وجود دارد و شرح آن چنان که مؤلف بیان کرده و سعی کرده اساس آن را نشان دهد این است که تعیین موالید، یعنی موقعیت نجوم و کواکب نسبت به یکدیگر در وقت ولادت فرد مورد نظر از انبیاء یا سلاطین، بر اساس و با محوریت شمس صورت می‌گیرد در حالی که آنچه در باره سعد و نحس ایام و یا روزهای شریف از ایام ولادت انبیاء یا امامان گفته شده بر اساس و با محوریت روزهای ماه بر اساس نص روایات - و نه موقعیت ماه در میان کواکب - است و بنابراین اینها با یکدیگر منطبق نمی‌شود. منجمین طرفدار محوریت شمس هستند و سعی می‌کنند موقعیت کواکب را با محوریت آن در وقت ولادت معین کنند در حالی که اصحاب شرع، به این محوریت باور ندارند و تابع ماه و روزهای شریفه‌ای هستند که به طور معین برای ولادت رسول اکرم، یا غدیر و امثال اینها و نیز شرافت برخی از روزهای هفته به صورت ثابت گفته شده و طبعاً به رغم تغییر موقعیت کواکب، به خاطر روایاتی که در این

باب وارد شده است، قابل تغییر نیست. این است خلاصه آنچه مؤلف ما طی شش صفحه در این باره بیان کرده است. منجمان «مناطق مولد را در هر سال وضع شمس می‌دانند، چه شمس به اعتبار آن که نیر اعظم است و اشرف از سایر کواکب است وضع آن در ولادت مولود ادخل است و از این جا است که موالید سلاطین را در هر سال تابع وضع شمس اعتبار می‌کنند و عدد ماه یا اوضاع قمری را مرعی نمی‌دارند». در مقابل «آنچه از احادیث ظاهر می‌شود در باب موالید رسول خدا و ائمه هدی - علیه‌السلام و الثناء - آن است که عدد ماه را منظور باید داشت». نمونه آن بزرگداشت هفدهم ربیع به عنوان ولادت رسول اکرم است. «همچنین ایام سرور و تهنیت ایشان و ایام حزن و مصیبت ایشان نیز منظوم به ایام ماه است و اوضاع شمس و قمر و سایر کواکب در آنها مرعی نیست». وی پس از زدن چند مثال دیگر تأکید می‌کند که «از اینها مفهوم می‌شود که اوضاع کواکب را دخلی در حرمت یا مهانت ایام نبوده باشد». اما منجمان چه می‌کردند؟ به نظر آنها «هفت کوكب سیاه و هشتاد و چهار کوكب از کواکب ثابتة در ولادت مولود دخیلند و کواکب ثابتة دیگر چون اجرامشان خرد است دخلی در احوال مولود ندارند و اوضاع این کواکب را در حین ولادت که مولد حقیقی است اعتبار می‌کنند و در سالهای دیگر اوضاع کواکب دیگر را از سیارات سوی شمس در طالع تحویلی قیاس می‌کنند با طالع اصل که مولد حقیقی است و استنطاق احکام از همه می‌کنند» «این است احکام نجومی».

از آنجا که یافتن موالید افراد عادی ناممکن است، شرع چاره دیگری اندیشیده و بر اساس و محوریت ماه، روزها و ایامی را سعد و نحس دانسته تا مردم گرفتار مشکل نشوند. به عبارت دیگر «شارع آن را منوط به امری واضح و سهل المأخذ ساخته و تعیین آن را به ایام ماه قرار داده» که شباهت فی الجمله ای با مسأله مولد و موالید دارد. نکته مهم از نظر مؤلف آن است که دو گونه موالید وجود دارد: واقعیه که بر اساس نظام کواکب است و شرعیه که شارع خود معین کرده و این کار را برای سهل بودن آن انجام داده تا امور زندگی مردم ساده‌تر بگذرد بنابراین «احکام مولد مترتب بر روزی است که به حسب شرع معلوم شده باشد هرچند مخالف واقع باشد». حتی اگر ولادت در شب بوده، شاعر روز را معتبر شمرده و این هم از آن روست که «روز بعد را به اعتبار ارتباط و انتساب به آن شب، متعلق صوم و سایر وظایف شرعیه ساخته‌اند». (۲۷).

مؤلف در ادامه باز هم به نقل روایاتی می‌پردازد که حاصل آن برخی گفتگوهای مربوط به احکام نجومی است که میان امام صادق علیه السلام و یک مرد یمنی صورت گرفته و اشاره به آگاهی امام از دلالات نجومی دارد. روایت سوم گفتگوی امام رضا علیه السلام با حسن بن سهل در باره احکام نجومی است. روایت چهارم خبر مواجه امام علی علیه السلام در رفتن به نهران با یک دهقان ایرانی مدعی دانستن احکام نجومی است که آن حضرت را از رفتن نهی کرد. در این نقل طولانی که مؤلف آن را ترجمه کرده، امام آگاه به مسائل نجومی

تصویر شده و به رد پیشگویی آن منجم ایرانی پرداخته است. نتیجه عملی نهروان هم که پیروزی امام را نشان داد، بطلان رأی آن منجم را ثابت کرد. (ص ۳۳).

می‌توان تصور کرد که یکی از دلایل توجه شماری از شیعیان، بویژه متقدمان، وجود شماری روایات است که باید منشأ آنها شناخته شود. در اینجا تنها به اجمال اشاره می‌کنم که برخی از این روایات در منابع مبهمی از منجمان بوده که نسخی کهن از آنها، بعدها به دست علامه مجلسی رسیده و شماری از آن روایات را نقل کرده که بسیار شگفت است. مجلسی در پایان آن روایات شگفت که در منابع منجمان از قول امامان آمده می‌گوید: أقول: هذه الروایات الأخيرة أخرجناه من كتب الأحكاميين و المنجمين لروایتهم عن أئمتنا عليهم السلام و لا أعتمد عليها و كانت فی النسخ اختلافات كثيرة أشرنا إلى بعضها (بحار: ۵۶ / ۱۰۹). می‌گوییم: روایات اخیر را از کتب احکامی‌ها و منجمان به خاطر نقلهایی که از ائمه دارند آوردیم، اما بر آنها اعتماد ندارم، چنان که در میان نسخ نیز اختلافات فراوانی هست که به برخی از آنها اشاره کردیم. سوء استفاده این قبیل منجمان برای انتشار مطالبشان با انتساب آنها به امامان، لازم است مورد بررسی بیشتر قرار گیرد.

باب چهارم در باره گروهی از علمای سلف اهل نجوم است که بر مذهب شیعه بوده و گواهی بر تشیع آنها داده شده است. وی در این باب نام شماری از منجم مشهور از خاندان نوبختی و جز آنان را بر اساس آنچه در فرج المهموم و منابع دیگر آمده، فهرست کرده است. در مواردی، مؤلف بر آنچه سید آورده، حاشیه‌ای زده است. برای مثال یکی از منجمان شیعی، محمد بن ابی عمیر دانسته شده اما مؤلف در ادامه افزوده است: «منجم بودن ابن ابی عمیر ثابت نیست و سید این معنا را از حدیثی فهمیده که دلالت ندارد». وی این بحث را در آغاز باب دوازدهم هم عنوان کرده است. مورد بیست و هفتم و بیست هشتم از معاصران سید بن طاوس هستند. شیخ ابوالقاسم بن نافع و شیخ فقیه عالم زاهد خطیرالدین محمود که «سید گفت که من او را ملاقات کردم در مشهد کاظمین». جمعی نفر را برشمرده و در پایان حکایتی از پدر ذوالقرنین آورده که اعلم اهل زمین بوده و بهترین وقت را برای مقاربت با همسرش برگزیده تا فرزندش کسی باشد که همیشه زنده باشد. اما در عوض او، خواهش که مادر خضر بود، آن را شنید و شوهرش را در وقت مزبور بیدار کرد و خضر متولد شد. (۴۱).

باب پنجم در باره منجمانی است که «بعضی تصریح به تشیع ایشان نموده‌اند و منجمان بوده‌اند». تفاوتش با مورد قبل، این است که تشیع این جماعت نه مورد تأیید «همه» بلکه «برخی» است. این افراد جمعا ده نفر هستند که به نقل از فرج المهموم شرح حال مختصر آنان آمده است.

باب ششم در باره منجمانی است که «از غیر فرقه مختصه شیعه بوده‌اند». باز منبع ابن طاوس است. این مطالب مانند آنچه گذشت به اختصار، ترجمه مطالبی است که در فرج المهموم آمده است. ذیل شرح حال غالب افراد، نمونه‌ای از پیشگویی‌های نجومی آنان درج شده است. در این باب نام هشت نفر آمده است.

باب هفتم «در بیان طائفه‌ای از ملوک و وزرا که به علم نجوم مربوط بوده‌اند» سخن گفته شده است. «سید بن طاوس علیه الرحمه از ایشان جمعی را تعداد کرده، اما ملوک: اول: عضدالدوله که منسوبست به تشیع و سید گفته که گویا زیدی مذهب است». (ص ۶۶). معز فاطمی و ناصر اطروش دوم و سوم هستند. از وزراء هم به اختصار از برامکه و صاحب بن عباد به اختصار یاد شده است.

باب هشتم در باره برخی از احکام نجومی یا پیشگویی‌های نجومی است که شماری از منجمان خبر داده و پس از آن، مطابق گفته آنان واقع شده است. مورد نخست باز به نقل ابن طاوس در باره پیشگویی اختلاف میان امین و مأمون بر اساس سخنانی است که از فضل بن سهل به عنوان منجم نقل شده است. مورد بعد پیشگویی حسن بن سهل به برادرش فضل بن سهل است که همراه امام رضا و مأمون داخل حمام شود. امام نپذیرفت و مأمون را هم نهی کرد و فضل رفت و کشته شد. داستانهای بعدی هم از همین قبیل است. توضیحات حاشیه‌ای مؤلف زاید بر آنچه از ابن طاوس نقل و ترجمه کرده بسیار اندک است. در این بخش بیست و دو حکایت نقل شده است (۶۶).

باب نهم در باره روایاتی است که تأمل در علم نجوم را رد می‌کند و نخستین آنها همان روایتی است که در نهج البلاغه آمده و طی آن امام پیشگویی منجمی را که او را از رفتن به جنگ نهروان نهی کرد، رد نمود و فرمود: «ایها الناس! پرهیزید از تعلم نجوم مگر آنچه هدایت بیاید به سبب آن در صحرا یا دریا، به درستی که نجوم منجر می‌شود به کفالت و منجم مانند کاهنست و کاهن مانند ساحر است و ساحر مانند کافر است و کافر در آتش جهنم است. بعد از آن فرمود که حرکت کنید بر اسم خدا» اصل این روایت در کتاب صفین ابن دیزیل بوده که ابن ابی الحدید از آن جا نقل کرده و مفصلتر است. مؤلف آن نقل مفصل را هم آورده است. در ادامه در صحت روایت، چند و چون‌های ابن طاوس نقل شده و از قول او آورده است که «پس باید که این حدیث صحیح نباشد یا تأویلی داشته باشد». مؤلف ما چند و چون ابن طاوس را نپذیرفته و انکار این نقل را ناشی از تعصب سید بن طاوس در نجوم می‌داند. او قدح در سند حدیث را نپذیرفته و آن را نزد خاصه و عامه مشهور می‌داند. یک اشکال ابن طاوس آن است که در سند روایت مزبور که ابن بابویه در کتاب عیون الجواهر آورده عمر بن سعد است که از قاتلین امام حسین است. مؤلف ما دریافته که این عمر بن سعد ربطی به آن شخص ندارد «و قراین برین بسیار است» و به نظر خاتون آبادی «این قسم غفلتی از سید بسیار عجیب

است». (ص ۷۱). وی توضیحات دیگری هم در نقد مطالب ابن طاوس دارد. روایت بعدی در قدح علم نجوم، از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «منجم معلون است و کاهن ملعون است و ساحر ملعون است و مغنیه ملعون است...». توضیح ابن بابویه در ادامه این حدیث به گونه‌ای است که منجم را مثال فیلسوفی دانسته که به قدم عالم معتقد است آنجا که می‌گوید: «منجم معلون آن منجمی است که قائل باشد به قدیم بودن فلک و قائل نباشد به خالق برای فلک». روایات دیگر که در مذمت تنجیم است در ادامه آمده و غالب آنها صراحت در این امر دارد. یکی از آنها دعایی است از حضرت صادق که از دست این قبیل منجمان که تقدیر عالم را به مطالع کواکب می‌سپرنند، به خدا پناه برده است (۷۴). در روایت دیگری آمده است که شخصی عادت خود را به اعتنای به احکام نجومی بیان کرده و از امام صادق چاره‌جویی کرده که حضرت فرمودند: بسوز کتابهای خود را. نویسنده توضیحی در باره بخشی از این روایت داده که سودمند است.

باب دهم در باره احادیثی است که فی الجمله مراجعه به علم نجوم را روا می‌شمرد. نخستین مطلب آن که امام صادق علیه السلام، آل نوبخت را در پرداختن به علم نجوم مجاز شمرده بود. در نقل دیگری آمده است که توجه در علم نجوم مجاز است «مادام که از توحید بیرون نرود». محتوای این روایت حاوی مطلبی در باره ساختار افلاک است که به نظر مؤلف هیچ منجمی آن را بیان نکرده و بنابراین تلاش می‌کند تا توضیحاتی در باره دیدگاه‌های مختلفی که در این باره ابراز شده بیان کند. وی در این بخش از نظرات کراجکی استفاده کرده و از کتب متأخرین اشاره به کتاب تحفه ملاقطب الدین علامه دارد (۸۳).

باب یازدهم در بیان بعضی از مسائل و احکام نجومی که ائمه ما علیهم السلام به آنها اخبار نموده‌اند. وی در اینجا نیز چند روایت آورده است. در این بخش شماری از روایات که در آنها به نوعی به مباحث نجومی و کواکب پرداخته شده، نقل شده است. برای مثال روایت سوم، روایتی است که پرسشگر در باره ماهیت سرما و گرما از امام صادق (ع) سوال کرده و پاسخ مفصلی که از قول امام برای او نقل شده است. در پی این روایت، مؤلف گوید: این حدیث معتبر دلالت دارد بر آن که سماویان را دخلی در سفلیات باشد و حار بودن مریخ و بارد بودن زحل که در این حدیث مذکور است مؤید آن چیزی است که منجمان می‌گویند که شمس و مریخ حار و یابس‌اند و زحل بارد...». وی به این نکته توجه داده است که «ارتفاع و انحطاط مریخ و زحل به نحوی که در حدیث وارد شده موافقت با قواعد ریاضی ندارد» سپس توجیهی بر آن آورده است. طولانی شدن این بحث در باره ماهیت گرما و سرما سبب شده است تا مؤلف ضمن آوردن بحثی با عنوان «فائده» در علل ارضی و سماوی گرما و سرما بر حسب آنچه علمای ریاضی و اهل تنجیم گفته‌اند، عنوان کند. این بحث، بحث جالبی است. (۹۰ - ۹۵). روایات بعدی گاهی در باره نجوم و گاه تنجیم است. برخی از آنها در باره سعد و نحس اوقات است. از آن جمله این روایت که سفر در وقتی که ماه در محاق است، مکروه است. برخی از

این روایات از رساله ذهبیه امام در باره وقت زواج یا زفاف است که مشتریان فراوانی هم داشته است. وی در اینجا با اشاره به این روایت که حجامت در روز چهارشنبه «هرگاه آفتاب در عقرب باشد» توضیحی در باره داده و ضمن اشاره به این که شاید شمس تصحیف قمر باشد، اشاره به زمان تألیف این رساله در سال ۱۱۰۹ کرده است. (۹۶).

باب دوازدهم در بیان امر چندی که موجب رفع نحوست ایام و ساعات و دفع مضرت‌های نجومی می‌گردد. این موارد نیز بر اساس روایاتی است که در این باب نقل شده است. در روایتی امام کاظم خطاب به کسی که وسوسه تأثیر نظر در نجوم را بیان کرده، توصیه می‌کند که صدقه بدهد تا از آن رهایی یابد. در روایات دیگر هم در باره پیشگویی‌هایی که برخی هم مخاطره‌آمیز است، توصیه به صدق شده است. البته این اختلاف هست که آیا این نقلها، مؤید نگاه‌های تنجیمی است یا منکر آن. مؤلف متذکر این نکته شده و هر دو جهت را احتمال داده است (۱۰۰). تمایل این طاوس معمولاً به درست دانستن پیشگویی‌های نجومی است و مؤلف ما در این زمینه معمولاً منتقد اوست، گرچه گاه ساکت است.

#### مخالفان و موافقان احکام نجومی

خاتمه کتاب در بیان اقوال علمای اعلام از سلف و خلف در باب نجوم است. به طور کلی تصویری که از برخی از موارد این کتاب به دست می‌آید بر این پایه است که گویا علمای شیعه قائل به احکام نجومی هستند و سنیان مخالف. البته این تصور به صورت یک رویه درست نیست و شاهد آن همین است که در میان بزرگان شیعه، مخالفان جدی برای این قبیل احکام نجومی وجود دارد.

خاتون آبادی مواضع علمای شیعه را در باره احکام نجومی در قالب دو فرقه می‌داند: گروه اوّل مخالفان هستند که نخست آنها ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه است. خاتون آبادی به تفصیل استدلالهای او را نقل کرده است. بخشی از این مطالب، سوای روایات، ارائه دیدگاه‌های معتزله و اشاعره در نفی احکام نجومی است. به علاوه، دیدگاه حکما هم در تفسیر عالم، مؤید همین نگره است. بحث ابن میثم مفصل و مشروح است. مؤلف مطالب ابن میثم را منصفانه می‌داند و می‌گوید: «ابن میثم با وجود نهایت تعصب که در باب حکمت و مراعات قواعد حکما دارد، در این مقام، انصاف بکار برده است و سخنان متین گفته است و اگر کسی تدبیر تمام در سخنان او کند، او را وهن عظیمی در اعتقاد به قواعد نجومی حاصل می‌شود». شاید تصور مؤلف بر این بوده است که اگر کسی فیلسوف مآب است باید تنجیم را هم بپذیرد. شگفتی او در ادامه، از ابن سیناست که «با وجود کمال اعتقاد به حکمت» تشکیکات در باب نجوم کرده. سپس مطالبی در این باب از او نقل کرده است. (۱۱۰).



کیدری هم در شرح نهج البلاغه خود در باب انکار تنجیم مطالبی گفته و این ها همه به خاطر همان فرمایش امام علی علیه السلام است. استدلالهای کیدری هم که بی شباهت به ابن میثم نیست، خواندنی است. مطالب سید مرتضی هم در غرر و درر در ادامه در مخالفت با منجمان آمده است. وی پس از نقل مطالب او گوید: «بر این اعتراض، سخنان بسیار وارد است و در کتاب مطالع الانوار مذکور کرده‌ام. از مطالب نقل شده آشکار است که سید مرتضی از اساس به سعد و نحس ایام باور نداشته است. به باور سید «اگر علم نجوم سودی می‌بخشید می‌بایست که سلامت منجمان بیشتر و مصایب ایشان کمتر باشد، و حال آن که چنین نیست». مطالب شهید اول در قواعد و دروس در انکار تنجیم در ادامه آمده است. شهید در دروس به روشنی میان علم هیئت و علم نجوم که به عقیده وی برخی از علما آن را حرام می‌دانند فرق نهاده است. سخنان کرکی در این باره در شرح قواعد در ادامه آمده است.

#### ملاخلیل قزوینی و انکار احکام تنجیم

از علمای گذشته که بگذریم، نوبت به معاصرین مؤلف می‌رسد که توان گفت به دلیل آن که برخی از مطالب نقل شده توسط آنها شفاهی به دست خاتون آبادی رسیده، این قسمت از با ارزش‌ترین مطالب این رساله است.

مؤلف گوید که علمای مخالف دیگری هم هستند که به دلیل اختصار نامشان را نیاورده اما در نهایت از ملاخلیل قزوینی یاد کرده و این که «از فاضل جلیل ملاخلیل رحمه الله علیه منقول است که نهایت انکار در باب علم نجوم داشته است و به ساعات نجومی اعتنا نمی‌نموده است. و از باب مطایبه می‌فرموده است که کاش قمر در برج عقرب و اسد هر دو با هم جمع می‌شد و هر لباس تازه که می‌داشتم در آن ساعت می‌پوشیدم چون منجمان این هر دو را بد می‌دانند و می‌گفته است که من اغلب اوقات لباس جدید را در ساعت عقرب می‌پوشم و هرگز به این سبب آفتی به من نرسیده است. گویند که شخصی به او گفت که منجمان عصر شما می‌گویند که آفتی که به چشم شما رسیده است، چون نور باصر او مدتی در اواخر عمر کم شده بود، به سبب عدم مراعات ساعت عقرب است. در جواب این سخن گفتند که اگر سبب این حالت این معنا می‌بود می‌بایست که رأس و رئیس منجمان این عصر که میرزا محمد تقی منجم است نابینا نشود و به سخط پادشاهی گرفتار نگردد. و ایضا از ایشان منقول است که می‌گفته‌اند که: اگر در اول سال تقویمی از تقویم‌های منجمان بردارم و هر حکمی که او در هر باب نوشته است، نقیض آن حکم را بنویسم و در آخر سال ملاحظه نمایند، البته احکام تقویم من بیشتر به صحت پیوسته خواهد بود از احکام تقویم آن منجم.

اما علم نجوم یا همان تنجیم موافقانی هم از میان علما داشته است که مؤلف می‌گوید نام برخی از آنها در باب چهارم که مروری بر منجمان شیعه بود، گذشت. مهم‌ترین و معروف‌ترین آنها ابن طائوس است که رساله فرج المهموم را در مدح نجوم نوشته و در این باره مبالغه زیادی کرده است. عالم دیگری که موافق نظر در نجوم بوده است شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی قدس الله روحه است که در شرح دعای هلال صحیفه گفته است که آنچه منجمان می‌گویند که بعضی از حوادث سفلی مربوط است به اجرام علوی، اگر گمان می‌کنند که این اجرام علت مؤثره است در این حوادث، به استقلال یا به شراکت غیر، پس این اعتقادی است که حلال نیست برای هیچ مسلمانی قائل شدن به آن. و علم نجومی که بنای آن برین اعتقاد باشد کفر است. و العیاذ بالله و برین محمول است احادیثی که وارد شده است که حذر فرموده‌اند از علم نجوم و نهی کرده‌اند از اعتقاد به صحت نجوم و نهی کرده‌اند از اعتقاد به صحت نجوم و نهی کرده‌اند از اعتقاد به صحت نجوم؛ و اگر می‌گویند که اتصالات این اجرام و اوضاع که عارض آنها می‌شود علامتی چندند بر بعضی از حوادث این عالم و حق تعالی به قدرت باهره خود آن حوادث را ایجاد می‌کند ... پس این مانعی از آن نیست و حرجی در اعتقاد به آن نیست، و آنچه روایت شده است در احادیث از صحت علم نجوم و جایز بودن نقل آن، محمول است بر این معنا». (۱۱۸).

میرداماد و آقا حسین خوانساری، و تنجیم

عالم دیگری که به نجوم باور دارد، «سید الحکماء المتألهین امیر محمد باقر نور الله ضریحه است که از او منقول است که بسیار رعایت ساعات نجومی می‌کرده است و بعضی از موثقین از او نقل می‌کرد که می‌فرموده است که اگر جمعی از منجمین خبر داده باشند به خسوف و کسوف و به سبب بعضی از موانع مانند ابر و غیره مرئی و محسوس نشود می‌توان گفت که واجب است به حسب شرع نماز خسوف و کسوف بر جماعتی که از آن منجمان شنیده باشند، زیرا که حسابهای منجمین مبنی است بر قواعد هندسی و ظاهر است که مسائل هندسه به حس و بدیهی منتهی می‌شود و احتمال خطا در آنها نیست. و این سخن را احدی از طلبه به خدمت عالیجناب غفران ایاب الواصل الی رحمۃ الله الباری آقا حسین خوانساری رفع الله درجته عرض نمود. و ایشان در جواب فرمودند که، بنای علم هیئت همچنان که بر بعضی از مسائل هندسی است، همچنین بر بعضی از مسائل حکمی نیز هست، مانند کرویت زمین و کرویت آسمان، و غیر آن از مسائل دیگر و احتمال خطا درین مسائل متصور است، پس چگونه اعتماد توان کرد بر حسابهای منجمان با وجود عدم احساس به آن.

مؤلف خود پاسخ دیگری هم به استدلال میرداماد داده و مخالفت احکام نجومی در باره آغاز ماه شوال را با آنچه در روایات در اهمیت رؤیت برای صوم و افطار آمده، دلیل بر آن می‌گیرد که پذیرفتن حرفهای منجمان

چندان مسلم و محسوس هم نیست. «چنانچه مکرر اتفاق نموده‌اند بر رؤیت هلال و مرئی نشده است». مؤلف می‌افزاید: «در سنه هزار و صد و نه هجری که تاریخ تألیف این رساله است، هلال ماه محرم الحرام چنین بود و بنابر ضوابط ایشان بایست که دیده شود، و حال آن که مرئی نشد؛ زیرا که میرزا الخ بیگ در زیج جدید گفته است که نظر کند اگر بعد ....». سپس نتیجه می‌گیرد که «بنابر ضابطه زیج جدید و زیج قدیم هر دو، بایست که هلال دیده شود و مع ذلک مرئی نشد. وی تفصیل این بحث را به کتاب مطالع الانوار ارجاع داده است. (۱۲۰).

#### محقق سبزواری و فیض کاشانی و احکام نجومی

نویسنده می‌گوید: «فاضل کامل مولانا محمد باقر سبزواری - طیب الله رمسه - که او نیز مراعات ساعات نجوم بسیار می‌فرمود تا به حدی که در ساعت عقرب به جهت امور مهم استخاره نمی‌نمود». مؤلف از این امر برآشفته و می‌گوید که «این اعتقاد افراط زیاد است در باب نجوم، چه حقیقت استخاره به قرآن مجید و تسبیح و امثال آن به دعا راجع می‌شود». وی به نقل روایتی در تأیید سخن پرداخته و با اشاره به این که «در مقدمه ذریعۃ النجاح» مطالبی در این باب ذکر کرده می‌افزاید: «کدام عاقل منصف تجویز می‌کند که استخاره کردن در شب قدر خصوصاً هرگاه شب جمعه نیز باشد، خوب نباشد، هرگاه قمر در برج عقرب بوده باشد».

«عالم ربانی مولانا فیض کاشانی - قدس الله روحه - در بعضی از مؤلفات خود گفته که هرگاه خواهی که استخاره کنی به کلام ملک علام پس اختیار کن ساعتی را که شایسته باشد برای استخاره تا استخاره تو بر حسب مرام تو باشد، پس روز یکشنبه خوب است برای استخاره تا ظهر بعد ....» و ادامه آن که تا یک صفحه است. مؤلف می‌گوید که مطالب وی گرچه «در السنه قراء و غیرهم مشهور است» اما در روایات ندیده‌ام.

#### عقیده علامه مجلسی در باره احکام منجمان

در اینجا نوبت به علامه مجلسی می‌رسد که مؤلف با این القاب از وی یاد کرده است: «عالیجناب استادی علامه‌العلمائی، غواص بحار الحقائق و کشاف معضلات الدقائق، آیت الله فی العالمین و ملجأ الاسلام و کھف المسلمین، أعی العالم الاوحدی مولانا محمد باقر المجلسی - ادام الله تعالی برکاته علی اهل الدین». سپس مطلبی از بحار در این باره نقل کرده است؛ مطلبی که علامه مجلسی، پس از ذکر احادیث مربوط به این موضوع بیان داشته است. مؤلف به ترجمه گفتار علامه مجلسی به اختصار و البته در این نسخه در چهار صفحه پرداخته است. علامه بحث را چنین آغاز کرده است که منجمان چند قسم اظهار نظر دارند: الف: استخراج حرکات کواکب و افلاک و ضبط آنها بر وجهی که از آنها معلوم شود اوایل ماهها و خسوف و کسوف. در این مسائل ایرادی وجود ندارد و «این حساب مباح باشد». هرچند استحباب آن ثابت نیست.

دلیلش آن که در روایات ترغیبی به آن نشده است. ب: «استخراج اتصالات کواکب و اوضاع آنها مانند تسدیس و تربیع و مقارنه و مقابله؛ و ظاهر است که تحقیق این اوضاع و استخراج این اتصالات ثمره ندارد بغیر از مرتب ساختن احکام نجومی بر آنها». اما منجمانی که این احکام نجومی را بر آن استخراجات مرتب می‌کنند خود چند دسته‌اند:

۱ - گروهی که می‌گویند این اوضاع مؤثرند در این احکام بالاستقلال به این معنا که کواکب بشرط اتصالات و اوضاع مخصوصه مدبریند و موجد کاینات عالم کون و فسادند و این مذهب کفر است و منجمی که به به این مذهب قائل باشد کافر است و علم نجومی که مبتنی بر این مذهب باشد کفر است و این مذهب زنادقه و طبعیین بوده است».

۲ - گروهی از اهل اسلام که می‌گویند که این اوضاع معدّاتند بریا تأثیر حق تعالی در این عالم و این قول کفر نیست، بلکه حرمتش هم ثابت نیست.

۳ - طایفه‌ای از منجمان اهل اسلام می‌گویند که این اتصالات و اوضاع امارات و علاماتی چندند که خداوند حکیم علیم بریا وقوع این حوادث قرار داده و این قول از حق و صواب بعید نیست و بسیاری از احادیث بر این قول دلالت می‌کند. با این حال یک پرسش مانده است و آن این که «آیا جایز است که با این اعتقاد تقاویم نویسند و اخبار کند به احکامی که از این علامات می‌فهمد یا جایز نیست». به نظر علامه، روایات جواز و عدم جواز در این باب هست هرچند اکثر روایات جواز به حسب اسناد ضعیف است. وی سپس سه راه برای جمع میان روایات مخالف و موافق بیان کرده است:

اول آن که روایات جواز از روی تقیه باشد چون عباسیان به علم نجوم بها می‌داده‌اند.

دوم آن که روایات نهی، ناظر بر «اعتقاد به تأثیر نجوم» باشد چیزی که قبل از این آن را کفر خواند.

سوم آن که روایات نهی، محمول بر کراهت شدید باشد.

به نظر مؤلف ما، «آنچه جناب استادی در این مقام تحقیق نموده‌اند، مخ حق و عین صواب است». (۱۲۵).

جمع بندی مؤلف

مؤلف در عنوان «فذلکه» ملخص و نتیجه گیری خود را بیان کرده و آن این است که «از احادیث سالفه و اقوال علمای سابقه معلوم شد که احکام نجومی که منجمان در این اعصار می‌کنند محل وثوق و اعتماد نیست و رجوع به تقاویم و مراعات آن احکام ضرور نیست». به نظر وی، جدای از روایات نهی، عمده مشکل آن

است که به فرض صحت، صدور چنین احکامی، «کسی را میسر است که عالم به موالید همه خلق باشد و ظاهر است» که چنین امری برای منجمان میسر نیست. به علاوه که دانش منجمان به کواکب ناقص است و آنها از موقعیت برخی از کواکب بی اطلاع‌اند. «شاید که ازین بابت کواکب بسیار باشد که دخیل باشند و منجمان آنها را نشناخته باشند».

از نظر مؤلف، نظر منجمان، حتی ظن به نحوست را هم در پی ندارد، به فرض هم که داشته باشد با توکل بر خدا می‌توان از آنها رست. این علاوه بر دعاست که خود عامل محکمی برای خلاصی از این قبیل گمانهاست. ترک گناه و استغفار نیز خود عامل دیگری برای رفع بلاهاست. چنان که رد مظالم هم در این باب، بر اساس روایات، کمک می‌کند. صله رحم عامل دیگری برای از بین بردن بلاهاست و ایضا صدقات. در این باب روایتی از حضرت عیسی علیه السلام آورده است. عامل دیگر که در شمارش وی، هشتمین است، قضای حوایج مؤمنان است که از اسباب رفع بلاست. وی بحث تفصیلی در باب این هشت عامل را در رفع بلا، به عین الحیات استادی یعنی علامه مجلسی ارجاع می‌دهد. همچنین رساله اختیارات علامه مجلسی را که بر اساس روایات به بیان سعد و نحس روزها پرداخته، اثری دیگر برای مراجعه به آن معرفی می‌نماید و رجوع به آن را اولی و احوط می‌داند.

این آخرین مطلب اوست و پس از آن می‌نویسد:

به اینجا ختم می‌کنم این رساله کثیر الفائده را و امیدوارم که منظور نظر خورشید مظاهر نواب کامیاب اشرف اقدس ارفع اعلی گردیده به درجه رفیع قبول که غایت مأمول است برسد. و الحمد لله خالق السموات و الارضین و الصلوة علی محمد و آله الهداء المهدیین.

و قد وقع الاتمام فی الیوم الثانی من شهور سنه تسع و مائه بعد الالف من الهجره المقدسه علی هاجرها و آله الصلوة و السلام و التحیه.

بلغ مقابله، فصیح بحمد الله تعالی الا ما شد عنه النظر و حسر عنه البصر.

و کتب مؤلف الکتاب الداعی لدوام الدوله القاهره الباهره الحسينیه، محمد صالح الحسینی، عفی عنه.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1258>

## منابع کتاب وقعه صفین نصر بن مزاحم عطار منقری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۷ / ۰۳ / ۱۳۹۰

خلاصه: کتاب وقعه صفین ترکیبی از سه کتاب به علاوه تعدادی روایت متفرقه است. در این مقاله ترکیب محتوای آن به لحاظ مآخذ مورد بحث قرار گرفته است.

در باره نصر بن مزاحم

ابوالفضل نصر بن مزاحم بن یسار عطار منقری (م ۲۱۲) (۱) یک مورخ عراقی شیعی طرفدار علویان است که افزون بر کارهای علمی، در سالهای پایانی عمرش در قیام ابوالسرایا (سالهای ۱۹۹ - ۲۰۰) که به نام محمد بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) سرپا شد، شرکت داشت و شرح اخبار آن را با عنوان کتاب اخبار محمد بن ابراهیم و ابوالسرایا نوشت (نجاشی: ۴۲۸). ابوالفرج نوشته است که ابوالسرایا مسؤولیت بازار را به نصر بن مزاحم سپرد. (۲)

عجلی، رجال شناس سنی، با تأیید این که او رافضی غالی بوده می نویسد که سر بازار جلوی ابوالسرایا حرکت می کرد؛ سپس می افزاید: او نه موثق است و نه مأمون (لسان المیزان: ش ۸۱۲۷). عقیلی هم او را شیعی می داند و چنان که ابن حجر نقل کرده، بیشتر رجالی‌های اهل سنت مانند ابوخیثمه، ابوحاتم، و دارقطنی و شعبه او را به خاطر علائق شیعی ضعیف می شمردند (همان). به عکس، ابن حبان او را در الثقات: ۲۱۵/۹ آورده است.

در برابر رجال شناسان سنی که معمولاً وی را به جرم تشیع، تخطئه کرده‌اند، نصر مورد تأیید عالمان شیعه بوده و به همین دلیل نجاشی او را با تعابیر مستقیم الطریقه، صالح الامر می ستاید. با این حال تصریح دارد که وی از ضعفاء روایت می کند (نجاشی: ۴۲۷-۴۲۸).

در این که وی سنی بوده است یا امامی، میان رجال شناسان اختلاف نظر وجود داشته است. ابن ابی‌الحدید تأکید بر سنی بودن وی - و هو من رجال اصحاب الحدیث - دارد، اما خطیب و حموی او را شیعه غالی دانسته‌اند (نصر شیعی من الغلاة) که کنایه از تشیع امامی یا چیزی نزدیک به آن است. (۳) علامه تستری بر این اعتقاد است که مذهب وی مانند ابومخنف است که از عامه اما قریب به امامیه است. شاهد آن هم کتابهای

این دو نفر است. وی چند خبر نقل شده توسط نصر بن مزاحم را که با عقاید سنی قرابت دارد، به عنوان شاهد این نوع گرایش ذکر می کند. تستری در نهایت به دلیل همکاری وی با ابوالسرایا، ترجیحا او را زیدی معرفی می کند.

نصر یک مورخ حرفه‌ای از شیعیان عراقی است که چندین اثر تاریخی مستند و قابل اعتنا داشته است. ابن ندیم از عناوین آثار وی بدین شرح یاد می کند: کتاب الغارات، کتاب صفین، کتاب الجمل، کتاب مقتل حجر بن عدی، کتاب مقتل الحسین (ع). (۴) نجاشی از چندین اثر او با عناوین کتاب الجمل، کتاب صفین، کتاب النهروان، کتاب الغارات، کتاب المناقب، کتاب مقتل الحسین، کتاب اخبار محمد بن ابراهیم و ابی السرایا. (۵) این رشته تألیف در باره عناوین یاد شده، امری رایج در مؤلفات مؤرخان شیعی عراق در قرن دوم و سوم است.

در میان این آثار، وقعه صفین (۶) - تنها اثر و شاید مهم‌ترین اثر بازمانده از نصر بن مزاحم - یکی از بارزترین تک نگاریهایی است که از یکی از نبردهای بسیار حساس و اختلاف برانگیز بعدی در میان مسلمانان به دست ما رسیده است. این ارزش نه تنها به خاطر اطلاعات گرانقیمتی است که در این کتاب در باره نبرد صفین آمده، بلکه به خاطر آن که ساختار بسیاری از کتابهای قرن سوم و خصوصا تک نگاری‌های تاریخی آن روزگار را نشان می دهد، دارای اهمیت است.

هدف این مقاله، بازبینی در منابع و مصادر وقعه صفین است، اما پیش از شروع بحث، لازم است به پاسخگویی به این پرسش پردازیم که در قرن دوم یک مؤلف، برای تدوین یک کتاب چه می کرده است؟

برای پاسخگویی به این پرسش می توانیم یک نمونه موجود را مرور کرده و تا حدودی بر واقعیت امر آگاهی یابیم. در واقع این پرسش از آن رو به ذهن می رسد که نگارش چیزی به نام «کتاب» طی دو قرن اول هجری، چند دوره تکاملی را طی کرده و چنان نبوده است که در همان قرن اول امکان نگارش اثری مفصل در باره یک واقعه تاریخی بسان کتابهایی که بعدها در قرن سوم یا چهارم می بینیم، وجود داشته باشد.

مورد وقعه صفین نصر بن مزاحم از جهاتی برای نشان دادن سیر تألیف یک اثر تاریخی در اواخر قرن دوم هجری برای ما جالب است. ممکن است در وهله نخست تصور کنیم مورخ مشهوری همچون نصر بن مزاحم، با توجه به کثرت سندهایی که در این کتاب به دست داده، با کاوشی گسترده در میان افرادی از نسل چهارم باقی مانده از مشارکین در واقعه صفین، مطالبی را که از آنان در باره آباء و اجدادشان شنیده در این کتاب به دست داده است. در حالی که چنین نیست.

به هر روی، لازم است بدانیم این کتاب که متن آن در ۵۶۰ صفحه به چاپ رسیده و حاوی اطلاعات بسیار ریز و با ارزشی از واقعه صفین است، از چه منابعی و مآخذی تشکیل شده و مؤلف چگونه آنها را به دست آورده است.

کتاب وقعه صفین نصر بن مزاحم مانند بسیاری از آثار دیگر، در یک بستر رو به رشد تاریخ نویسی شکل گرفته است. بستری نیرومند که گرچه در آغاز تصور روشنی از تاریخنگاری علمی و تدوین کتاب مفصل ندارد، اما به جمع آوری اخبار و اشعار تاریخی سخت علاقمند است. این حس که کسانی بر آن باشند تا افراد درگیر یک واقعه را یافته و رخدادها را از زبان آنان بشنوند، یا در لابلای منابعی که در اختیار دارند متن نامه‌ها و معاهدات را به دست آورده و نزد خود حفظ کنند، دقیقاً همین بستری است که از آن سخن می‌گوییم.

در آغاز باید این تصور را از اذهان بیرون کنیم که نصر بن مزاحم که در نیمه دوم قرن دوم هجری و حتی در سالهای آغازین قرن سوم زندگی می‌کرده، بر آن بوده باشد تا اخبار تاریخی مربوط به صفین را از منابع پراکنده یعنی از طریق نسل چهارم - پنجم باقی مانده از شرکت کنندگان در صفین، چه در جبهه علی و یا معاویه فراهم آورده باشد.

واقع امر چنان است که نصر بن مزاحم بر اساس کتابهایی که اسلاف وی نوشته بودند، درست مانند امروز، کتاب خویش را نگاشته و کوشیده است تا با گزینش اخبار بر اساس ملاکهای خود اثری گسترده‌تر از آنچه پیش از وی در دست بوده است، فراهم آورد. با این همه، اگر قرار باشد کسی شاهدهی پیدا کند که او ضمن آن تصریح به استفاده از کتابهای پیشین کرده، باید گفت به سختی می‌تواند چنین صراحتی را جز در موارد اندک به دست آورد. شکل نقل و ارائه سند، به صورتی است که در وهله نخست انتقال شفاهی مطالب را از راوی به کتاب در ذهن وارد می‌کند. با این حال، اندکی پس از آن که انسان با این قبیل آثار آشنایی بیشتری پیدا می‌کند، در می‌یابد که کار مؤلفان آنها دست کم در نیمه قرن دوم به بعد - و شاید بسیار زودتر از آن - دیگر نه نقل شفاهی بلکه استفاده از منابع مکتوب بوده است.

این استفاده گاه با حضور در درس شیخ مؤلف بوده آنچنان که شیخ نوشته خویش را برای شاگردان می‌خوانده و آنان، مطالب را می‌نوشتند و نام شیخ را و نه نام کتابش را به عنوان است.

و گاه شاگرد، از استاد، اجازه - ی خاص در مورد یک اثر یا کلی در مورد آثار یک مؤلف - می‌گرفته است تا کتابش را روایت کرده یا مطالبی از آن را در کتاب خودش درج کند. گاه نیز بدون اجازه چنین می‌کرده و با استفاده از آثار دیگران اثر خویش را پدید می‌آورده است.



تقریباً یک قاعده کلی در تدوین این قبیل آثار تاریخی وجود دارد: افرادی که به حوادث صدر اسلام نزدیکترند و کتابی تألیف کرده‌اند، اشخاصی مانند ابان بن تغلب، جابر جعفی و ابومخنف، این ممکن است که اثر کوچکتری در مقایسه با آثار بعدی نوشته باشند؛ اما تک تک اخبار خود را از منابع متفرقه که غالباً آن منابع اهل نگارش اثر تاریخی نبوده‌اند اما به گونه‌ای از آن حادثه مطلع بوده‌اند، فراهم آورده‌اند. بیشتر منابع این افراد، کسانی هستند که خود و یا پدرانشان درگیر در آن حادثه بوده‌اند، یا رهبران قبیله آنان در جنگ حضور داشته و اخبار آنها در طایفه و قبیله باقی مانده و به دست آنان رسیده است.

گروه دوم، مورخانی هستند که از حوادث صدر اسلام دورترند. اینان ممکن است که آثار بزرگتر و احیاناً منظم‌تری نگاشته باشند، اما آثارشان بر پایه آثار دسته نخست پدید آمده است. برای نمونه، همین نصر بن مزاحم از چندین کتاب تاریخی در باره صفین استفاده کرده از مهم‌ترین آنها یعنی کتاب صفین عمر بن سعد اسدی، در هیچ مأخذی یاد نشده است. علاوه بر آن، وی از چند اثر مستقیم دیگر که در باره صفین بوده بهره برده و باقی اخبار را هم از آثار دیگر که غیر مستقیم به صفین مربوط می‌شده اقتباس کرده است.

اکنون به سراغ واقعه صفین و سپس وقعه صفین برویم.

تکننگاریهای مربوط به صفین تا نیمه نخست قرن چهارم

برای این که بدانیم در باب صفین چه آثاری نگاشته شده و این مبحث تا چه اندازه اهمیت داشته، می‌بایست به علاقه وافر که در تاریخنگاری اسلامی در قرن دوم تا چهارم به نگارش تکنگاری در باره صفین وجود داشته، اشاره می‌کنیم. محصول این علاقه که سبب اصلی آن حضور نیرومند تشیع در عراق و داغ بودن مباحث کلامی - تاریخی میان آنان و مخالفانش بوده است، تألیف چندین عنوان کتاب در این باره می‌باشد. بدین ترتیب آثاری چند در باره صفین پیش و پس از نصر بن مزاحم نگاشته شده است. ابن ندیم، نجاشی و طوسی و دیگران از تک نگاری‌های زیر که در باره صفین نوشته شده، یاد کرده‌اند:

۱. کتاب صفین، جابر بن یزید جعفی (م ۱۲۸) (رجال نجاشی: ۱۲۸)

۲. کتاب صفین، ابان بن تغلب (م ۱۴۱) (رجال نجاشی: ۱۱)(۷)

۳. کتاب صفین، ابومخنف لوط بن سعید بن مخنف بن سلیم ازدی (م ۱۵۷) (فهرست ابن ندیم: ۱۰۵، رجال نجاشی: ۳۲۰، فهرست طوسی: ۲۰۴)

۴. کتاب صفین، محمد بن عمر واقدی (م ۲۰۷) (فهرست ابن ندیم: ۱۱۱)

۵. کتاب صفین، هشام بن محمد بن سائب کلبی (م ۲۰۴، ۲۰۶) (رجال نجاشی: ۴۳۴، الاستیعاب: ۱۶۱/۱) از این کتاب در شرح حال بسر بن ارطاة نقل کرده است).
۶. کتاب صفین، نصر بن مزاحم بن یسار منقری (م ۲۱۲) (فهرست ابن ندیم: ۱۰۶، رجال نجاشی: ۴۲۸، فهرست طوسی: ۲۲۵)
۷. کتاب صفین، اسحاق بن بشر (م ۲۲۸) (فهرست ابن ندیم: ۱۰۶)
۸. کتاب صفین، ابواسحاق اسماعیل بن عیسی العطار (م ۲۳۲) (فهرست ابن ندیم: ۱۲۲)
۹. کتاب صفین، عبدالله بن محمد ابن ابی شیبہ (م ۲۳۵) (فهرست ابن ندیم: ۲۸۵)
۱۰. کتاب صفین، یحیی بن سلیمان جعفی (م ۲۳۷)، (سیر اعلام النبلاء: ۱۴۰/۳)
۱۱. کتاب صفین، ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی (م ۲۸۳) (رجال نجاشی: ۱۶، فهرست طوسی: ۳۷)
۱۲. کتاب صفین الکبیر و کتاب صفین الصغیر، محمد بن زکریا بن دینار (م ۲۹۸) (رجال نجاشی: ۳۴۶)
۱۳. کتاب صفین، منذر بن محمد بن منذر بن سعید قابوسی (اواخر قرن سوم) (رجال نجاشی: ۴۱۸)
۱۴. کتاب صفین، عبدالعزیز بن یحیی بن احمد الجلودی (م ۳۳۲) (رجال نجاشی: ۲۴۰) (۸)
۱۵. کتاب صفین، ابو عبدالله حسین بن محمد بن احمد حلوانی (معالم العلماء: ۷۷)
۱۶. کتاب صفین، ابراهیم بن حسین بن دیزیل الهمدانی (م ۲۸۱)، (الاصابه: ۹۴/۲، ۱۵۸، ۳۵۷، ۴۷۹/۵) (دو مورد اخیر نقل از جابر جعفی که در کتاب صفین ابراهیم بن دیزیل بوده) ابن ابی الحدید مکرر در شرح نهج البلاغه (۲/۲۲۲، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۶۹، ۲۷۶، ۳۱۰، ۳/۹۴، ۵/۲۳۵، ۲۵۴) از آن نقل کرده و علاوه ابن کثیر در البدایة و النهایه مطلبی نقل کرده و کتاب او را کبیر خوانده است (البدایة ۱۱/۷۱) آقا بزرگ اشتباها نوشته است که نصر بن مزاحم از وی در وقعه صفین نقل کرده است (ذریعه: ۵۲/۱۵).
- اینها آثاری است که در منابع کتابشناسی از آنها نام برده شده است. اما می دانیم که آثار دیگری هم بوده که یادی از آنها نشده و از آن جمله کتاب عمر بن سعد اسدی است.
- به علاوه باید بخش صفین طبری را هم به این مجموعه افزود. زیرا آن بخش هم یک کتاب صفین است که در یک مجموعه تاریخی بزرگ قرار گرفته است.

کتاب وقعه صفین تنها اثر مفصلی است که در باره وقایع نبرد صفین تألیف شده و برجای مانده است. این اثر در طول تاریخ مورد استفاده برخی از مورخان بزرگ مانند ابن ابی الحدید و ابن عساکر بوده است. طبعاً می‌بایست بخش صفین تاریخ طبری را هم دومین اثر از این نوع به حساب آورد که به نوبه خود بخش‌هایی از کتاب صفین ابومخنف و روایات دیگری در این باب را برای ما حفظ کرده است.

نصر بن مزاحم در این اثر، از کتابهای مختلفی بهره برده است. از برخی از آنها به تفصیل و از برخی دیگر به اجمال نقل کرده است. وی این موارد با به تفکیک روشن کرده و تنها در موارد معدودی نقلهای آنها را با هم در می‌آمیزد، کاری که در میان مورخان آن دوره معمول بوده است. برای مثال، در یک مورد نقلهای «عمر و بن شمر، عمر بن سعد اسدی و محمد بن عبیدالله» را که با توجه به سایر اسناد کتاب سه منبع مستقل از یکدیگر هستند، در هم آمیخته است (وقعه: ۱۳۱) این کاری است که در موارد دیگر هم انجام داده است.

با این همه باید گفت، به طور کلی کتاب وقعه صفین نصر بن مزاحم از دو اثر بزرگ در این زمینه استفاده کرده است. نخست کتاب صفین جابر بن یزید جعفی و دیگری کتاب صفین عمر بن سعد اسدی که وی هم به نوبه خود از کتاب صفین ابومخنف استفاده کامل برده است. نصر علاوه بر آنها از آثار دیگر هم استفاده کرده که ما به ترتیب تعداد نقلهای صورت گرفته از آن آثار، منابع وی را فهرست می‌کنیم.

#### ۱. کتاب صفین عمر بن سعد اسدی

از عمر بن سعد در کتابهای کهن رجالی به ندرت یاد شده است. ابوحاتم در باره وی این جملات را دارد: عمر بن سعد اسدی، از اعمش (م ۱۴۵، ۱۴۷ یا ۱۴۸)، [ابواسحاق] شیبانی (م ۱۲۹ یا ۱۳۸) و لیث [بن سعد اصفهانی م ۱۷۵] و خصیف [بن عبدالرحمن م ۱۳۷ یا ۱۴۵] نقل می‌کند. از وی ابوسعید اشج و غیر او، نقل می‌کنند.

عبدالرحمن می‌گوید: از پدرم در باره عمر بن سعد اسدی پرسیدم. پاسخ داد: شیخ قدیم من عتق الشیعه متروک الحدیث. (الجرح و التعذیل: ۱۱۲/۶). به نظر می‌رسد ذهبی هم مطلب دیگری در باره وی در آثار رجالی نیافته و تنها می‌نویسد: عمر بن سعد، عن الاعمش، شیعی بغیض، قال ابوحاتم: متروک الحدیث (میزان الاعتدال: ۱۹۹/۳). این مطلب در لسان، ش ۵۶۲۶ تکرار شده است. و بنگرید: مغنی: ۲/۶۶۷). از آنجا وی از طایفه بنی اسد است و تشیع در این قبیله ریشه دارد، تشیع وی امری عادی می‌نماید. شیخ او اعمش هم از همین طایفه است و جزو شیعیان عراقی به شمار می‌آید.

در منابع سنی و شیعی در دسترس به جز آنچه گذشت، یادی از عمر بن سعد اسدی نشده است. یکبار که ابن طاوس روایتی از وی در فرج المهموم: ۵۷ نقل کرده، تصور کرده است که وی عمر بن سعد بن ابی وقاص است. (۹)

عمر بن سعد اسدی هم طبقه شاگردان جابر جعفی (م ۱۲۸) است و در واقع، میان طبقه نصر بن مزاحم (م ۲۱۲) و طبقه جابر جعفی قرار دارد، گرچه از برخی از مشایخ وی چنین به دست می آید که بیشتر در نیمه نخست قرن دوم، فعال بوده باشد. بیش از این چیزی در باره او نمی دانیم.

با این حال، نقلهایی از وی در منابع برجای مانده است که عمده آن نقلها، مطالبی است که نصر بن مزاحم به نقل از وی در کتاب وقعه صفین آورده است.

از این نقلها به دست می آید که عمر بن سعد اسدی کتابی مفصل در باره صفین داشته است. دست کم در دو مورد نصر بن مزاحم، تعبیر کتاب سعد را بکار برده است. در یک مورد: و فی کتاب عمر بن سعد ایضا (۱۲۶)، و در مورد دیگر: و فی کتاب عمر بن سعد (۵۰۸) که در این مورد، متن معاهده امام علی را با معاویه در جریان حکمیت نقل کرده است.

بنابر این جای تردید نیست که وی کتاب صفین داشته و این متن در اختیار نصر بن مزاحم بوده و به تفصیل از آن نقل کرده است.

طبعا عمر بن سعد هم به نوبه خود از منابع مختلفی استفاده کرده است. در این میان منبع مهم او با توجه به طبقه‌ای که در آن قرار دارد کتاب صفین ابومخنف بوده است. این مطلب با مقایسه مطالبی که وی نقل کرده و عمدتا نام ابومخنف را از ابتدای سند او انداخته و سند وی را آورده - بنا به روشی که در نقل از کتابها بوده و در مورد اول نام مؤلف را می آوردند و در بقیه موارد با «قال:» دیگر نام او ذکر نمی شد - به دست می آید. با توجه به حجم نقلهای عمر بن سعد از ابومخنف، می توان گفت، چندین برابر آنچه که طبری در تاریخ خود از کتاب صفین ابومخنف حفظ کرده، در نصر بن مزاحم و از طریق کتاب عمر بن سعد اسدی برجای مانده است.

خوشبختانه در بیشتر موارد نقل شده از عمر بن سعد در وقعه صفین، منابع کتاب صفین عمر بن سعد اسدی قید شده و می توان تا حدودی به ارزیابی آنها پرداخت. از این منابع چنین به دست می آید که او هم از برخی از آثار مکتوب استفاده کرده است، چنان که محتمل است که به طور پراکنده هم روایاتی را در باره صفین از این سوی و آن سوی فراهم آورده باشد.

حجم مطالبی که به نقل از عمر بن سعد در وقعه صفین آمده نشان می دهد که بیش از یک سوم کتاب وقعه صفین از کتاب صفین عمر بن سعد اسدی گرفته شده است. در اینجا فهرستی از منابع عمر بن سعد را در کتاب صفین او طبعا به نقل از وقعه صفین نصر بن مزاحم به دست می دهیم:

عمر بن سعد عن حارث بن حصیره: ۳ - ۵، ۱۰۰ - ۱۰۱، ۲۲۷ - ۲۳۰، ۲۶۲ - ۲۶۳، ۲۶۳ - ۲۶۴، ۲۶۴ - ۳۰۲ - ۳۰۴، ۴۵۴ - ۴۵۶ (همه این موارد از کتاب صفین ابومخنف به کتاب عمر بن سعد اسدی رسیده است. در واقع سند متعلق به ابومخنف است. برای مثال بنگرید: تاریخ طبری: ۲۶/۵، ۲۷).

عمر بن سعد عن نمیر بن وعله عن عامر الشعبي: ۷، ۲۷ - ۳۳، ۳۹۱ - ۳۹۲ (نصر عن نمیر بن وعله: بدون یاد از نام عمر بن سعد)، ۵۱۸ - ۵۱۹ (سند متعلق به کتاب صفین ابومخنف است. بنگرید: طبری: ۴۵/۵، ۵۶. در ص ۱۴۸ واسطه میان عمر بن سعد و نمیر، ابومخنف یاد شده است).

عمر بن سعد از یحیی بن سعید از محمد بن مخنف: ۷ - ۹، ۱۱

عمر بن سعد باسناده: ۳۷ - ۳۸، ۵۰ - ۵۱، ۴۶۶ - ۴۷۱

عمر بن سعد از ابی روق: ۸۵ - ۹۱، ۱۰۱ - ۱۰۲، ۱۱۱ - ۱۱۶، ۲۴۷ - ۲۵۰ (در عبارت: نصر: عمر و، عن ابی روق [عطیة بن حارث] [الهمدانی] [الكوفي صاحب التفسير (۱۰)]، ۲۷۱ - ۲۷۲ (عن ابی روق، عن ابیه عن عم له یدعی ابایوب) (۱۱) (این سند متعلق به ابومخنف در کتاب صفین اوست، بنگرید: تاریخ طبری: ۱۶/۵)

عمر بن سعد از اسماعیل بن یزید و حارث بن حصیره از عبدالرحمن بن عبید ابی الکنود: ۹۲

عمر بن سعد از ابی مخنف از زکریا بن حارث: ۹۴ - ۹۵

عمر بن سعد: حدیثی ابوزهریر العبسی: ۹۵ - ۹۸، ۲۵۹ - ۲۶۰، ۵۴۲ - ۵۵۰

عمر بن سعد از سعد بن طریف: ۹۸ - ۱۰۰

عمر بن سعد از سعد بن طریف از اصبع بن نباته: ۱۲۶ - ۱۲۷، ۱۵۸ - ۱۶۰

عمر بن سعد از عبدالرحمن از حارث بن حصیره: ۱۰۲ - ۱۰۴، ۱۲۱

و فی حدیث عمر بن سعد: ۱۰۴ - ۱۱۱، ۱۲۵ - ۱۲۶، ۱۲۷، ۵۵۱ - ۵۵۴

عمر بن سعد، از لیث بن سلیم: ۱۱۶

عمر بن سعد از یوسف بن یزید از عبدالله بن عوف احمر: ۱۱۶ - ۱۲۱، ۱۶۰ - ۱۶۱، ۱۶۱ - ۱۶۲

عمر بن سعد از یزید بن خالد بن قطن: ۱۲۱ - ۱۲۵، ۱۵۲ - ۱۵۵ (و قال خالد بن قطن؟)

و فی کتاب عمر بن سعد ایضا: ۱۲۶ - ۱۲۷

قال ابوالفضل نصر بن مزاحم: عمرو بن شمر و عمر بن سعد و محمد بن عبدالله، قال عمر [بن سعد]، حدثني

رجل من الانصار عن الحارث بن كعب الوالبي، عن عبدالله بن عبيد ابي الكنود: ۱۳۱ - ۱۳۳

عمر عن رجل - يعني ابامخنف - عن عمه ابن مخنف بن سليم: ۱۳۵، ۱۴۸ - ۱۴۹ (عمر عن رجل - و هو

ابومخنف - عن نمير بن وعله، عن ابي الوداك [جبر بن نوف])، ۱۴۹ - ۱۵۱ (عمر بن سعد عن رجل عن ابي

الوداك)

عمر بن سعد: حدثني عمر بن عبدالله بن يعلى بن مرة الثقفي: ۱۳۵ - ۱۴۰

عمر بن سعد: حدثني مسلم الاور عن حبة [الجوين] العرنى (رجل من عرينه): ۱۴۳ - ۱۴۴ (طبري: ۳۸/۵)

عمر بن سعد حدثني مسلم الملائي [مسلم بن كيسان الضبي الملائي البراد الكوفي] عن حبة العرنى عن علي:

۱۴۷ - ۱۴۸

عمر بن سعد از كلبى از اصبع بن نباته: ۱۴۶

عمر بن سعد از حجاج بن ارطاة عن عبدالله بن عمار بن عبد يغوث: ۱۵۱ - ۱۵۲

عمر بن سعد، از مردى، از ابي زهير العيسى از صالح بن سنان: ۱۵۵ - ۱۵۶

عمر بن سعد، از مردى، از ابو حرّة: ۱۶۲

عمر بن سعد از: مردى من آل خارجة بن الصلت: ۱۷۲ - ۱۷۴، ۲۶۴ - ۲۶۷

عمر بن سعد از «رجل» قد سماه، از پدرش، از عمش محمد بن مخنف: ۱۸۳ - ۱۸۴ (ظاهرا مثل مورد ۱۳۵،

۱۴۸)

عمر بن سعد از عبدالله بن عاصم: ۱۹۶

عمر بن سعد از ابي المجاهد، از محل بن خليفه: ۱۹۷ - ۲۰۰ (۱۲)

عمر بن سعد: حدثني رجل عن عبدالله بن جندب، عن ابيه: ۲۰۳ - ۲۰۴

عمر بن سعد از اسماعیل بن یزید [یعنی ابن ابی خالد]، از ابی صادق، از الحضرمی: ۲۰۴ - ۲۰۷ (قاعدتا با استفاده از صفین ابومخنف بنگرید: تاریخ طبری، ۱۱/۵، ۴۸، ۵۱، ۶۰)

عمر بن سعد از عبدالرحمن بن یزید بن جابر از قاسم مولی یزید بن معاویه: ۲۱۳ - ۲۱۵ (بنگرید: تاریخ طبری، ۱۱/۵ همین سند که ابومخنف از طریق آن نقل کرده است).

عمر بن سعد قال: ابویحیی از زهری: ۲۲۲ - ۲۲۳

عمر بن سعد، عن ابی یحیی، عن محمد بن طلحه، عن ابی سنان الاسلمی: ۲۲۳ - ۲۲۵

عمر بن سعد، از عبدالرحمن بن جندب، (عن ابیه): ۲۳۲، ۳۱۹ - ۳۲۰ (عن جندب بن عبدالله)، ۵۲۸ - ۵۳۱  
عمر بن سعد عن مالک بن اعین، عن زید بن وهب: ۲۳۲ - ۲۳۴، ۲۳۴، ۲۴۲ - ۲۴۳ (قال نصر: و فی حدیث  
عمر عن مالک بن اعین عن زید بن وهب)، ۲۴۹ - ۲۵۰، ۲۵۶، ۳۲۶ - ۳۲۸، ۳۹۱ (نصر، و حدیثی رجل عن  
مالک الجهنی عن زید بن وهب. بدون یاد از نام عمر بن سعد)، ۴۵۰ - ۴۵۴ (این سند هم در اصل متعلق به  
کتاب صفین ابومخنف بوده است. برای نمونه بنگرید: تاریخ طبری: ۱۵/۵، ۱۸) (گفتنی است که زید بن وهب  
خود کتاب خطب امیرالمؤمنین (ع) داشته که این مطالب غالباً از همان کتاب اوست).

عمر بن سعد از عبدالرحیم بن عبدالرحمن [محرابی کوفی م ۱۱۱] عن ابیه: ۲۳۵ - ۲۳۶

عمر بن سعد از فضیل بن خدیج: ۲۵۰ - ۲۵۴، ۲۵۵ (عن مولی الاشر، نک: تاریخ طبری: ۲۲/۵)، ۲۷۶ -  
۲۸۰، ۲۸۵ - ۲۸۶، ۴۹۰ - ۴۹۴ (نام عمر بن سعد افتاده)، ۵۲۱ - ۵۲۴ (سند متعلق به ابومخنف که از طریق  
آن وقایع صفین را در کتاب صفین خود نقل می کند، بنگرید: تاریخ طبری: ۱۹/۵، ۵۹).

عمر بن سعد، از حرّ بن الصیاح النخعی: ۲۵۴ - ۲۵۵

عمر بن سعد از محمد بن اسحاق: ۲۵۵، ۳۶۹، ۳۷۳ - ۳۸۷، ۵۰۹، ۵۴۲، ۵۵۰ - ۵۵۱

عمر بن سعد، قال: حدثنا ابوعلقمة الخثعمی: ۲۵۷ - ۲۵۸

نصر: عن عمر بن سعد (در اصل: عمرو)، عن عبدالسلام بن عبدالله بن جابر الاحمسی: ۲۵۸ - ۲۵۹ (این نقل  
از طریق ابومخنف با همین سند در تاریخ طبری: ۲۵/۵ آمده است و به قیاس سایر موارد باید از طریق عمر  
بن سعد به دست نصر بن مزاحم رسیده باشد).

عمر بن سعد: حدثنی ابوالصلت التیمی: ۲۶۱ - ۲۶۲، ۲۸۶ - ۲۸۷ (حدثنی رجل عن ابی الصلت التیمی)، ۲۹۰ - ۲۹۱ (حدثنی الصلت بن یزید بن ابی الصلت التیمی قال: سمت اشیاخ الحی من بنی تیم الله بن ثعلبۀ) (سند متعلق به ابومخنف در کتاب صفین اوست. بنگرید: تاریخ طبری: ۳۲/۵، ۳۳)

نصر: فحدثنا عمر و قال: حدثنا الصلت بن زهير، قال حدثني عبدالرحمن بن مخنف: ۲۶۱ - ۲۶۲، ۲۶۸ - ۲۷۱ عمر بن سعد، حدثنی یونس بن ابی اسحاق [السبیعی]: ۱۸۴ (بدون نام عمر بن سعد)، ۲۶۷ - ۲۶۸

عمر بن سعد از سوید بن حبه النضری (م ۱۰۰): ۲۸۷ - ۲۸۸ (از کتاب صفین ابومخنف، بنگرید: طبری: ۳۳/۵)

عمر بن سعد: حدثنی رجل من بكر بن وائل، عن محرز بن عبدالرحمن العجلي: ۲۹۲ - ۲۹۳ (از ابومخنف، بنگرید: طبری: ۳۵/۵)

عمر بن سعد: حدثنی رجل عن جابر عن الشعبي: ۲۹۵ - ۲۹۶

عمر بن سعد: اخبرني رجل عن جيفر بن ابی القاسم العبدی، عن یزید بن علقمه، عن زید بن بدر: ۲۹۶ - ۲۹۸ (از ابومخنف، بنگرید: طبری: ۳۶/۵)

عمر بن سعد از زبیر بن مسلم: ۳۰۰ - ۳۰۱

عمر بن سعد از براء بن حیان الذهلی: ۳۰۴ - ۳۰۶

عمر بن سعد: حدثنی ابن اخی عتاب بن لقیط البکری من بنی قیس بن ثعلبۀ: ۳۰۶ - ۳۰۷

نصر، عمر بن سعد و عمرو بن شمیر، عن جابر.....: ۳۱۳ - ۳۱۵ (سند داخل هم شده)

عمر بن سعد: حدثنی خالد بن عبدالواحد جزری: ۳۱۷ - ۳۱۹

عمر بن سعد: حدثنی صديق ابی، عن الافريقي بن أنعم: ۳۳۲ - ۳۳۹

عمر بن سعد، از اعمش: ۳۶۳ - ۳۶۷

عمر بن سعد، حدثنی مجالد عن الشعبي عن زیاد بن نصر الحارثی و كان علی مقدمة علی: ۳۶۹ - ۳۷۱، ۵۳۳ - ۵۳۴

عمر بن سعد از شعبی: ۳۸۷ - ۳۹۱ (دو مورد، در موارد دیگر با واسطه از او نقل کرده است)



عمر بن سعد از عبدالرحمن بن عبدالله: ۴۵۶ - ۴۵۷

عمر بن سعد از اجلح بن عبدالله الکندی: ۴۶۲ - ۴۶۶

عمر بن سعد، عن نمیر بن وعله: ۴۷۱ - ۴۷۳، ۵۲۰ (عن ابی الوداک)،

عمر بن سعد: حدثنی ابوضرار عن عمار بن ربیعہ: ۴۷۶ - ۴۷۷

عمر بن سعد عن رجل عن شقیق بن سلمة: ۴۹۷ - ۴۹۹

نصر: و فی کتاب عمر بن سعد (متن معاهده امام با معاویہ): ۵۰۸ - ۵۰۹

عمر بن سعد: حدثنی ابواسحاق الشیبانی [شاید: السیعی]: ۵۰۹ - ۵۱۱

عمر بن سعد عن ابی جناب الکلبی (عن عمارة بن ربیعة الجرمی): ۵۱۱ - ۵۱۲، ۵۱۲ - ۵۱۸ (عن اسماعیل

بن سمیع)، ۵۴۱ - ۵۴۲، ۵۴۴ - ۵۵۰

عمر بن سعد: حدثنی ابوعبدالله بن یزید الودی: ۵۱۸ (از کتاب صفین ابومخنف، بنگرید: طبری: ۵۵)

عمر بن سعد، از صعقب بن زهیر از عون بن ابی جحیفه: ۵۱۹ (صعقب یکی از مشایخ ابومخنف است که در طبری اخبار چندی از طریق ابومخنف از او نقل شده است) بنابر این، این نقل هم باید از ابومخنف باشد گرچه در تاریخ طبری نیامده است).

عمر بن سعد، عن اسحاق بن یزید عن شعبی: ۵۲۰ - ۵۲۱

عمر بن سعد: حدثنی عبدالله بن عاصم فائشی: ۵۳۱ - ۵۳۳ (از کتاب صفین ابومخنف، بنگرید: طبری: ۶۲/۵)

نصر: حدثنا عمر بن سعد: ۴۲۶ - ۴۳۳، ۴۴۲ - ۴۵۰

نصر: حدثنا عمر بن سعد عن رجاله: ۴۳۹ - ۴۴۲

ثم رجع الی حدیث عمر بن سعد: ۱۳۴ - ۱۳۵، ۱۴۲ - ۱۴۳ (و ظاهراً ۱۴۵ - ۱۴۶) ۴۵۶

ثم رجع الحدیث باسناده الی الاول (شاید باز اشاره به این که مبنا کتاب عمر بن سعد است): ۱۵۷

و فی حدیث عمر بن سعد: ۲۰۳، ۴۸۹ - ۴۹۴، ۵۰۰ - ۵۰۱، ۵۰۱ - ۵۰۴

و فی حدیث عمر بن سعد (بعد از نقل از کتاب جابر یا...): ۲۷۴، ۲۷۵ - ۲۷۶، ۲۹۹ - ۳۰۰، ۳۰۷ - ۳۱۳،

۳۴۰ - ۳۴۲

عمر بن سعد باسناده: ۱۷۲ - ۱۷۴ (شاید همان اسناد بالا یعنی مورد اول ص ۱۷۲)

دو مورد ۳۹۳ (نصر عن رجل عن محمد بن عتبۀ الکندی)، ۳۹۴ - ۴۱۸ (نقلی بسیار طولانی با این سند: نصر عن محمد بن اسحاق عن عبدالله بن ابی یحیی) به احتمال زیاد و به قیاس موارد دیگر، نام عمر بن سعد که واسطه میان نصر و منبع عمر بن سعد یعنی محمد بن اسحاق بوده، در این سند افتاده است. این نقل به سبک همان مطالب عمر بن سعد اسدی در جای‌های دیگر است).

همین طور که از اسناد این موارد بر می آید، عمر بن سعد اسدی، گهگاه از افراد گمنام اما به نوعی مربوط به واقعه صفین نقل می کند. در موارد دیگری هم از اشخاص به نام و سرشناس و حتی صاحب کتاب مانند محمد بن اسحاق مطالبی نقل کرده است.

حجم بالای این صفحات که برخی از موارد تا چندین صفحه متوالی است نشان می دهد که قریب یک سوم کتاب از کتاب عمر بن سعد روایت شده است.

«کتاب صفین» ابومخنف منبع اصلی صفین عمر بن سعد اسدی

بدون تردید به طور مع الواسطه کتاب صفین ابومخنف یکی از منابع نصر بن مزاحم در وقعه صفین بوده است. این واسطه کسی جز عمر بن سعد اسدی نیست. شاهد مطلب آن که سندهایی که نصر از پس از عمر بن سعد در کتابش آورده عینا مانند سندهایی است که ابومخنف نقل کرده و بخش‌هایی عینا در بخش صفین تاریخ طبری به نقل از ابومخنف آمده است. برای مثال در شباهت میان سندها:

نصر: عمر بن سعد، عن ابی المجاهد، عن المحل بن خلیفه: وقعه صفین: ۱۹۷

طبری: ابومخنف، عن ابی المجاهد، عن المحل بن خلیفه: تاریخ طبری: ۶ - ۷

البته در این مورد، مطلب نقل شده یکی نیست، اما سیر بحث از صفین با این سند، می توانسته در کتاب ابومخنف بوده باشد که به کتاب عمر بن سعد آمده و از آنجا وارد وقعه صفین نصر شده است.

همین طور سند ابومخنف از سلیمان بن ابی‌راشد عن عبدالرحمن بن عبید ابی الکنود هم جزو اسنادی است که عمر بن سعد از طریق آن مطالبی نقل می کند و به یقین مطالب آن را از کتاب ابومخنف نقل کرده است. (۱۳)

همچنین سندی که عمر بن سعد تحت عنوان «عبدالرحمن بن جندب، عن ابیه» مطالبی نقل کرده (۲۳۲، ۳۱۹ - ۳۲۰) همان سندی است که ابومخنف از طریق آن رخدادهای صفین را نقل می کند (تاریخ طبری، ج ۵، ص ۱۰). با این سند نقلهای دیگری هم در طبری آمده است.

بسیاری از این نمونه‌ها را در بخش منابع عمر بن سعد اشاره کردیم و همانجا به طبری ارجاع دادیم. حاصل این بحث آن است که بخش عمده‌ای از کتاب صفین ابومخنف، علاوه بر آنچه که طبری از وی در تاریخ خود نگاه داشته، در وقعه صفین نصر بن مزاحم است. این موارد در غالب موارد نام ابومخنف را ندارد، اما با ملاحظه اسنادی که عمر بن سعد به دست داده و مشابهت آنها با اسناد ابومخنف در کتاب صفین، بر اساس داده‌های طبری، می توان آن موارد را مشخص کرد.

روشن نیست چرا نام ابومخنف حذف شده است. آنچه در بدو امر به نظر می رسد همین است که معمولا کسی مانند عمر بن سعد در یکجا نام ابومخنف را می آورد و دفعات بعد مشروط بر آن که پشت سرهم نقل کند، دیگر یادی از او نمی کند. این رویه ممکن است در اصل کتاب عمر بن سعد معقول بوده اما در نوشته نصر بن مزاحم که از کتابهای دیگری هم استفاده شده و فاصله میان نقلها افتاده، با نبودن نام ابومخنف دشواری ایجاد کرده است.

مشکل دیگر این است که در چهار موردی که نام ابومخنف هست، منهای مورد ص ۹۴ که با سند: عمر بن سعد، عن ابی مخنف عن زکریا بن حارث عن ابی حشیش [خشیش] است (و این مورد در تاریخ طبری نیامده) در سه مورد دیگر به جای ابومخنف «عن رجل» آمده و بعد «یعنی ابامخنف» افزوده شده است:

عمر، عن رجل - یعنی ابامخنف - عن عمه ابن مخنف...: ۱۳۵

عمر، عن رجل - و هو ابومخنف - عن نمیر بن وعله...: ۱۴۸

عمر، عن رجل قد سماه، عن ابیه عن عمه محمد بن مخنف...: ۱۸۳

آیا ممکن است عمر بن سعد تعمداً در نیاوردن نام ابومخنف داشته باشد؟

نقلهای برجای مانده از عمر بن سعد اسدی در منابع دیگر

قاعدتا باید عمر بن سعد اسدی کتابهای دیگر تاریخی هم داشته باشد. زیرا این قبیل مورخان شیعی عراقی، همزمان آثاری در باره وقایع دوران امام علی (ع) و نیز مقتل امام حسین و برخی دیگر از وقایع عراق داشته‌اند.

نمونه هایی از نقل هایی که از عمر بن سعد اسدی در آثار دیگر برجای مانده می تواند اشاره به برخی از مؤلفات دیگر او داشته باشد. این نقلها، در باره جنگ جمل، نهروان، امام حسین (ع) و مناقب امام علی (ع) است: ویژگی غالب بر این نقلها آن است که عمر بن سعد مطالب را عمدتاً از آثار ابومخنف نقل می کند، بنابراین این باید او را راوی عمده آثار وی به شمار آورد.

الغارات: ۲۳، ۲۹، ۳۰ (نصر بن مزاحم از عمر بن سعد در باره نهروان با سند: حدثنا عمر بن سعد عن نمیر بن وعله، عن ابی الوداک...)، ۳۲۹ (در اینجا در متن الغارات خبر از عمر بن سعد نقل نشده اما به نقل محدث ارموی در پاورقی الغارات: ۳۲۹ ابن ابی الحدید در شرح: ۲۶۱/۱ خبر بنی ناجیه را از الغارات با سند «نصر بن مزاحم قال: حدثنی عمر بن سعد عن حدثه ممن ادرك امر بنی ناجیه» نقل کرده است. بنابراین این نقل از الغارات سقط شده است).

تاریخ طبری: ۵۰۰/۳ (حوادث سال ۳۶): و فیما ذکر نصر بن مزاحم العطار عن عمر بن سعد (در اصل: سعید) عن اسد بن عبدالله، عن أدرک من اهل العلم ان عبد خیر النخیوانی...

مقاتل الطالیین: ۸۵، ۸۸، ۹۵ (هر سه مورد از حسین بن نصر بن مزاحم، از پدرش، از عمر بن سعد از ابومخنف در باره وقایع کربلاست).

کمال الدین: ۲۸۹ (نصر بن مزاحم، عن عمر بن سعد، عن فضیل بن خدیج عن کمیل، روایت: ان هذه القلوب اوعیه...؛ نیز امالی طوسی: ۲۰).

معانی الاخبار: ۳۷۵ (نصر بن مزاحم منقروی عن عمر بن سعد عن ابی مخنف، در باره نامه ام سلمه به عایشه وقت حرکت او به سوی بصره).

الخصال: ۴۰۰ (نصر بن مزاحم، عن عمر بن سعد، عن ابی مخنف، عن ابی منصور، عن زید بن وهب در پاسخ پرسشی در باره قدرت خدا) (شیخ طوسی در فهرست: ۱۷۱ در نقل طریق خود به کتاب زید بن وهب در باره خطبه های امام علی از طریقی یاد کرده که در آن نصر بن مزاحم از عمر بن سعد [در آنجا به اشتباه سعید] قرار دارد).

الامالی: ۱۸۹ (نصر، عمر بن سعد، عن ارطاه بن حبيب، عن فضیل الرسان، عن جبله المکیه عن میثم التمار)، ۱۹۲ (نصر، عمر بن سعد، عن ابی شعیب تغلبی، عن یحیی بن یمان، عن امام لبنی سلیم، عن اشیاخ لهم، شعری در باره شهادت امام حسین (ع) در یک کنیسه ای در بلاد روم)، ۲۰۲ (نصر، عن عمر بن سعد، عن عمرو بن ثابت، عن حبيب بن ابی ثابت، عن ام سلمه، راجع به نوح جن بر امام حسین)، ۵۰۰ (نصر، عن عمر بن سعد،

عن يوسف بن يزيد، عن عبدالله بن عوف، راجع به آمدن منجم نزد امام علی (ع) وقت رفتن به نهروان و نهی از رفتن در آن ساعت (همین خبر در فرج المهموم: ۵۷ آمده است). با سند یاد شده، عمر بن سعد چندین روایت در کتاب صفین خود دارد (۱۱۶، ۱۶۰، ۱۶۱).

ثواب الاعمال: ۲۱۸ - ۲۱۹ (نصر از عمر بن سعد که به اشتباه سعید آمده. خبر در باره امام حسین).

کامل الزیارات: ۱۸۸ (نصر، عمر بن سعد، عن ابی معشر، عن الزهری در باره شهادت امام حسین)، ۱۸۹ (همان روایت ام سلمه در باره نوح الجن علی الحسین).

مناقب الامام امیرالمؤمنین محمد بن سلیمان کوفی: ۱/۱۴۴ (نصر عن عمر بن سعد الاسدی، عن مسلم الضببی، عن حبه العرنی در باره خبر خروج به سمت صفین و دیدار از دیر شمعون)، ۲/۳۱۹ (نصر، عن عمر بن سعد، عن یحیی بن سعید و صقعب [در اصل: الصعق] بن زهیر، عن یوسف بن ابی روق، خبر لعن امام بر معاویه و عمرو بن عاص).

الجمال: ۲۹۳ (نصر بن مزاحم، عن عمر بن سعد عن الاجلح، عن زید بن علی در باره نبرد جمل)، ۴۰۳ (روی عمر بن سعد عن یزید بن ابی الصلت عن عامر الاسدی در باره فتحنامه امام پس از نبرد جمل)، ۴۰۷ (نصر، عن عمر بن سعد، عن ابی خالد، عن عبدالله بن عاصم عن محمد بن بشر همدانی، عن حارث بن سریع، در باره جمل).

الکافئه شیخ مفید: ۳۱ (بنگرید بحار: ۳۲/۲۷۵) (سند روایت: محمد بن علی بن نصر [بن مزاحم؟] عن عمر بن سعد).

شواهد التنزیل: ۲/۱۷۹ (نصر بن مزاحم عن عمر بن سعد اسدی بصری، عن لیث در باره آیه والذی جاء بالصدق، و نیز: عمده ابن بطریق: ۳۵۳) ۲/۲۱۰ (عمر بن سعد عن یعقوب عن جعفر بن سعید).

تاریخ بغداد: ۸/۲۶۸ (نصر، عمر بن سعد، عن عبدالملک بن مسلم، عن حکیم بن سعد در باره نهروان)، ۴۱۹ (نصر، عمر بن سعد، عن جراح بن عبدالله عن رافع بن سلمه در باره نهروان).

تفسیر ابن کثیر: ۴/۱۵۸ (نصر بن مزاحم، عن عمر بن سعد، عن رجل عن انس، یک روایت تفسیری)

البدایه و النهایه: ۷/۲۸۳ (نصر، عمر بن سعد، عن مسلم الاعور، عن حبه العرنی، درباره ورود امام به رقه و برخورد بایکی از علمای اهل کتاب. این نقل در وقعه صفین: ۱۴۷ آمده).

موارد استفاده ابن عساکر از وقعه صفین

تاریخ دمشق: ۳۹۳/۱۷ (وقعه صفین: ۳۳۲ - ۳۳۳). سند خبر در وقعه صفین چنین است: «نصر: عمر، حدثنی صدیق ابی عن الافریقی بن انعم» و سند در تاریخ دمشق چنین است: عمر بن سعد عن عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی» (وقعه صفین: ۳۰۲ - ۳۰۳)، ۴۱۶/۲۳ (وقعه صفین: ۲۵۷)، ۳۴۵/۳۳ (وقعه صفین: ۳۴۸ - ۳۴۹)، ۵۷/۴۶ (وقعه صفین: ۱۵۵ - ۱۵۶) ۲۹/۵۵ (وقعه صفین: ۳۷۰ - ۳۷۱)، ۳۸۶/۵۶ (وقعه صفین: ۴۹۰) ۳۶۶/۵۷ (وقعه صفین: ۳۰۶ - ۳۰۷، در تاریخ دمشق به جای «اسدی» «ازدی» آمده است)، ۱۰۳/۵۸ (وقعه صفین: ۲۱۳)، ۱۲۷/۵۹ (وقعه صفین: ۲۷ - ...)، ۱۵۲/۶۵ (وقعه صفین: ۱۵۶ - ۱۵۷)

## ۲. کتاب صفین جابر بن یزید جعفری

منبع دوم وقعه صفین نصر بن مزاحم، کتاب صفین جابر بن یزید جعفری (م ۱۲۸) از اصحاب امام باقر علیه السلام است. جابر نویسنده آثار متعددی است که بسیاری از مواد آن کتابها در آثار بعدی برجای مانده است. نصر بن مزاحم، پس از کتاب عمر بن سعد اسدی، کتاب صفین جابر را در کتاب خود جای داده و به نظر می رسد که بخش عمده آن کتاب را در وقعه صفین خود حفظ کرده است.

وی در این موارد، به طور معمول، منبع خبر جابر را نیز نقل می کند. در میان منابع وی، چندین خبر به نقل در باب وقایع صفین، به نقل از امام باقر علیه السلام می باشد (وقعه صفین: ۱۵۶، ۱۶۷، ۲۰۴، ۲۳۷، ۳۱۳، ۴۷۸، ۴۷۹، ۵۰۰، ۵۰۴).

نصر بن مزاحم طبق معمول از کتاب صفین جابر استفاده کرده، اما این کتاب از طریق عمرو بن شمر، (۱۴) راوی آثار جابر به دست وی رسیده است. بنابر این، به طور معمول، پیش از نام جابر، نام عمرو بن شمر قید می شود. علاوه بر آن، عمرو که شاگرد جابر بوده و کتاب صفین او را روایت می کند، گهگاه افزوده هایی هم از منابع دیگر در باب صفین دارد. محتمل است که او هم کتابی تدوین کرده و علاوه بر درج کتاب جابر در آن، افزوده های خود را هم در آن آورده و این متن عمرو بن شمر بوده که در اختیار نصر بن مزاحم قرار گرفته است.

موارد نقل شده از کتاب صفین جابر بن یزید جعفری را استاد دکتر حسین مدرسی فهرست کرده (۱۵) اما بر اساس شیوه خود، لازم نبوده تا منبع خبر جابر را هم نقل کند. ما در اینجا به همان شیوه ای که منابع کتاب عمر بن سعد اسدی را آوردیم، عمل می کنیم.

جابر عن محمد بن علی [الباقر]، و زید بن حسن و محمد بن مطلب: ۱۵۶ - ۱۵۷، ۲۰۴ - ۲۰۷ (ظاهر این سند آن است که اخبار این سه نفر را با هم درآمیخته است)

جابر عن ابی جعفر [الباقر]، عن زید بن حسن: ۱۶۷

جابر، سمعت تمیما الناجی بن حذلم (یا حذیم [وی در صفین در کنار امام علی بود]): ۱۶۹ - ۱۷۰، ۲۳۰، ۲۷۲ - ۲۷۳، ۲۹۳ - ۲۹۵، ۳۷۱ - ۳۷۲، ۴۷۸ - ۴۷۹، ۵۵۴ - ۵۵۹

جابر، عن عامر، عن الحارث بن ادهم، عن صعصعة بن صوحان: ۱۷۴ - ۱۸۳، ۴۵۷ - ۴۶۲

جابر، عن ابی الطفیل: ۲۰۲ - ۲۰۳ و دنباله این روایت: ۳۳۱ - ۲۲

جابر عن الشعبي، عن مالک بن قدامه الارحبی: ۲۳۶ - ۲۴۶ (در میانه نقلهای از جابر، نقلهای دیگران هم با ذکر سند مشخص آمده است)

جابر، عن الشعبي: ۲۹۵ - ۲۹۶ (این نقل، تنها نقلی است که شخصی جز عمرو بن شمر به نقل از جابر، آن را برای نصر بن مزاحم روایت کرده است: نصر عن عمر [بن سعد؟] قال: حدثني رجل عن جابر، عن الشعبي)، ۲۹۸ - ۲۹۹، ۳۰۱ - ۳۰۲، ۳۱۵ - ۳۱۷ (عن صعصعة بن صوحان)، ۳۴۰

جابر عن ابی اسحاق: ۲۵۰

جابر، عن ابی جعفر [الباقر (ع)]: ۳۱۳ - ۳۱۵، ۴۷۹ (فبکی ابوجعفر و هو یحدثنا بهذا الحدیث)، ۵۰۰

جابر، عن ابی الزبیر: ۳۴۳ - ۳۴۹

جابر، عن زید بن حسن: ۵۰۴ - ۵۰۸

جابر: ۵۵۹

همه این نقلها (به استثنای نقلی که در صفحه ۲۹۵ - ۲۹۶ آمده) از جابر به روایت عمرو بن شمر است که بر اساس گفته نجاشی: ۱۲۹ راوی کتاب بوده است.

مواردی که مطلبی را عمرو بن شمر نقل کرده اما نامی از جابر جعفری به عنوان مأخذ خود نیاورده، چنین است: (۱۷۰ - ۱۷۲، ۲۳۱، ۲۷۴ - ۲۷۵، ۳۱۳ - ۳۱۵، ۳۲۹، ۳۳۰ - ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۴۲ - ۳۴۳، ۳۴۳ - ۳۴۹، ۳۵۳ - ۳۶۲، ۳۶۷ - ۳۶۹، ۴۳۳ - ۴۳۹، ۴۷۳ - ۴۷۶، ۴۷۷ - ۴۷۸، ۵۲۴ - ۵۲۷، ۵۴۰ - ۵۴۱؟). در این موارد، گاه عمرو منابع خود را یاد می کند و گاه بدون ذکر منبع، خبری را می آورد.

مطالب دیگری که از جابر در باره جنگ صفین در کتابهای دیگر نقل شده است و به نوشته استاد مدرسی می تواند از کتاب صفین جابر بن یزید بوده باشد، چنین است:

غارات: ۴۲ - ۴۳، ۱۲۴ - ۱۲۵ (بخوانید «جابر الجعفی» به جای «سالم الجعفی» چنان که محقق کتاب در پاورقی ش ۳ در ص ۱۲۴ یادآور شده است).

کافی: ۳۵۲/۸ - ۳۶۰

الهدایه الكبرى خصیبه: ۱۲۴

امالی صدوق: ۴۹۰ - ۴۹۱

اختصاص: ۸۱ - ۸۲

تاریخ دمشق: ۱۳۶/۵۹ - ۱۳۷

شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۱۹۵/۲

مختصر بصائر: ۲۹

به احتمال قطعات زیر هم در باره حوادث بعد از جنگ از همین کتاب است:

تاریخ طبری: ۶۳/۵ - ۶۴، ۹۲

شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۷۵/۶

۳ - کتاب صفین جرجانی!

یکی دیگر از منابعی که به فراوانی از آن در وقعه صفین نقل شده، منبعی است که نصر بن مزاحم از آن با این سند روایت می کند: «محمد بن عبیدالله عن الجرجانی». تنها در یک مورد (وقعه: ۱۵) از محمد بن عبیدالله با لقب «القرشی» یاد شده و در یک مورد دیگر (وقعه: ۸۰) از جرجانی با عنوان «عثمان بن عبیدالله الجرجانی». اگر اشتباهی در استنساخ رخ نداده باشد اینها را باید نام و لقب آنها دانست. از نوع ارجاع آشکار است که مطالب نقل شده که فراوان هم هست، از یک کتاب نقل شده است و مؤلف آن کتاب هم ملقب به جرجانی بوده است. به علاوه، راوی این کتاب که واسطه میان جرجانی و نصر بوده، همین محمد بن عبیدالله است (حدثنی محمد بن عبیدالله). چنان که کتاب هم طبعاً در باره صفین بوده است.



موارد نقل شده عبارتند از: ۱۵ - ۲۰، ۲۰ - ۲۷، ۳۳، ۳۴ - ۳۷ (در این مورد خاص، خذبر عمر بن سعد و محمد بن عبیدالله ترکیب شده: عن عمر بن سعد و محمد بن عبیدالله «و نامی از جرجانی به میان نیامده»)، ۴۴ - ۴۶، ۴۶ - ۵۰، ۵۰ - ۵۱ (ترکیب نقل عمر بن سعد و محمد بن عبیدالله بدون نام جرجانی) ۵۲ - ۵۵، ۵۵ - ۵۹ (و فی حدیث محمد [بن عبیدالله] و صالح بن صدقه)، ۸۰ - ۸۱، ۸۱ - ۸۲، ۸۵ - ۱۶۲، ۱۶۴ - ۱۶۴ - ۱۶۷، ۱۸۵ - ۱۹۶، ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۰۰، ۵۳۴ - ۵۴۰

در یک مورد (ص ۱۱) از محمد بن عبیدالله «عن الحکم» نقلی دو سطری شده و نامی هم از جرجانی نیست.

۴ - اسناد دیگر موجود در وقعه صفین

منهای چند استثناء، عمده نقلهایی که در اینجا آمده، بسیار کوتاه است. طبعاً از حجم صفحاتی که در جلوی اسناد آمده، می توان مقدار صفحات را دانست.

برخی از این افراد نمی توانند شیخ نصر بن مزاحم به حساب آیند و قاعدتاً باید از صحائف و نوشته های آنان بهره برده و یا وسایطی در کار بوده که نامشان افتاده است.

نصر: ابو عبدالله سیف بن عمر، عن سعد بن طریف، عن الاصبغ بن نباته: ۵، ۶ - ۷ (سیف: حدیثی اسماعیل بن ابی عمیره، عن عبدالرحمن بن عبید بن ابی الکنود)، ۹ (سیف، عن الولید بن عبدالله، عن ابی طیبه، عن ابیه)، ۱۰ (سیف عن سلیمان بن المغیره، عن علی بن الحسین) (احتمال دارد که سیف بن عمیره باشد که راوی از ابان بن تغلب و دیگران است (میزان الاعتدال: ۲/۲۵۷) روایاتی از وی در منابع حدیثی شیعه آمده، نه سیف بن عمر راوی کذاب معروف).

نصر: الفیض بن محمد عن عون بن عبدالله بن عتبّه: ۵ - ۶

نصر: عبدالله بن کردم بن مرثد: ۱۴ - ۱۵

نصر: و فی حدیث صالح بن صدقه: ۵۵، ۵۵ - ۵۹ (و فی حدیث محمد [بن عبیدالله] و صالح بن صدقه، ۵۹ - ۶۰، ۶۲ - ۶۴، ۶۴ - ۶۸، ۷۷ - ۸۰، ۸۰ - ۸۱، ۸۵ -

قال ابوالفضل نصر بن مزاحم، عن عطیة بن غنی، عن زیاد بن رستم: ۷۱ - ۷۷

نصر: ابواسرائیل یونس بن ابی اسحاق السبعی، (۱۶) عن عبدالرحمن بن یزید: ۱۳۳، ۱۸۴ (نصر: عن یونس بن ابی اسحاق السبعی). در ص ۲۶۷ سند چنین است: نصر: عمر بن سعد، حدیثی یونس بن ابی اسحاق. بنابر این احتمال دارد دو مورد قبل از این هم از کتاب عمر بن سعد اسدی بوده باشد. (یونس بن ابی اسحاق

سببى از مشايخ ابومخنف است (طبرى: ۵۷۱/۴) و محتمل است كه عمر بن سعد اين نقلها را از كتاب صفين ابومخنف گرفته باشد گرچه خبر ياد شده در طبرى نيامده است. بنا بر اين سند چنين است: نصر [عن عمر بن سعد، عن ابى مخنف] حدثنى يونس بن ابى اسحاق السببى).

نصر: عمرو بن خالد، (۱۷) عن ابى الحسين زيد بن على، عن آبائه، عن على عليه السلام: ۱۳۴

قال [ظ: نصر]: حدثنى مصعب بن سلام [تميمى كوفى]، (۱۸) قال ابوحيان التميمى، عن ابى عبيده، عن هرثمه بن سليم: ۱۴۰، ۱۴۱ (مصعب بن سلام، حدثنا الاجلح بن عبدالله الكندى، عن ابى جحيفه)،

نصر: سعيد بن حكيم العبسى [يا قيسى]، (۱۹) عن الحسن بن كثير، عن ابيه: ۱۴۲

نصر: عبدالعزيز بن سياه، (۲۰) عن حبيب بن ابى ثابت، قال ابوسعيد التميمى المعروف به عقيصا: ۱۴۴ - ۱۴۵، ۲۱۵، ۲۱۶، ۳۲۴، ۳۲۸

نصر، عن عبدالله بن عبدالرحمن، عن ابى عمره عن ابيه سليمان الحضرمى: ۱۸۵ (سند متعلق به ابومخنف و كتاب صفين اوست. بنگريد: تاريخ طبرى: ۱۶/۵).

نصر حدثنا سليمان بن ابى راشد، (۲۱) عن عبدالرحمن بن عبيد ابى الكنود: ۲۰۰ (اين نقل بايد از كتاب صفين ابومخنف باشد كه از همين سند نقلهاى مربوط به صفين را آورده است).

نصر: اسماعيل بن ابى عميره، عن الشعبى: ۲۰۸ (شايده مانند مورد ص ۶ - ۷ نام سيف بن عمر [عميره] ميان نصر و اسماعيل بن ابى عميره افتاده باشد).

نصر: ابو عبدالرحمن المسعودى، (۲۲) حدثنى يونس بن الارقم بن عوف، عن شيخ من بكر بن وائل: ۲۱۵

نصر: قيس بن الربيع، (۲۳) عن عبدالواحد بن حسان العجلى، عن حدثه عن على: ۲۳۱ (۲۱۸، ۳۲۳ دو حديث و غير مربوط به صفين).

نصر: عن ابى عبدالرحمن، قال: حدثنى المثنى بن صالح من بنى قيس بن ثعلبه، عن يحيى بن مطرف ابى الاشعث العجلى شهد مع على صفين: ۲۸۸

نصر: عن يحيى بن يعلى، (۲۴) عن صباح المزنى، عن الحارث بن حصيره، عن زيد بن ابى رجاء، عن اسماء بن الحكم الفزارى: ۳۲۰ - ۳۲۲، ۳۲۲ - ۳۲۳ (عن يحيى [بن يعلى] عن على بن حزور عن الاصمغ بن نباته. در ص ۲۱۷ و ۲۱۸ دو حديث هم از وي نقل شده است).

## دو بخش حدیثی کوتاه در کتاب وقعه صفین

نصر بن مزاحم در دو بخش از کتاب، یکی در باره معاویه و دیگری عمار، کوشش کرده است تا چند حدیث مسند را نقل کند. طبعا در باره معاویه احادیثی در مذمت و در باره عمار احادیثی در ملامت. این دو بخش با سایر قسمت‌های کتاب متفاوت است و تک تک احادیث بسان دیگر کتابهای روایی با سند نقل شده است.

بخش مربوط به معاویه و نقل روایاتی در مذمت اوست که در صفحات ۲۱۶ - ۲۲۱ آمده و بخش دوم روایات مربوط به فضائل عمار و در ادامه خبر شهادت او در صفین که در صفحات ۳۲۳ - ۳۲۶ آمده است.

در پایان مناسب است اشاره کنیم که در موارد اندکی، نصر بن مزاحم از خود اظهار نظرهایی دارد. طبعا این برخلاف مشی این قبیل نویسندگان - و افرادی مانند طبری - است، با این حال، گهگاه اشاراتی در باره متنی که نقل می کنند دارند. از آن جمله است در این صفحات: ۸۰، ۱۶۷، ۳۶۲، ۳۶۳ (و قد قیل ان علیا لم یجرح قط).

باید توجه داشت که وقتی نام نصر ذکر می شود و بدون هیچ سندی خبری می آید، حتما پای منبعی مکتوب در میان بوده که مشخصات آن از میان رفته است. برای نمونه صفحات: ۴۲۳ - ۴۲۶ و مورد ص ۴۳۷ - ۴۳۹ با این عبارت: قال نصر: و فی هذا الیوم قال علی.... در این قبیل موارد معمولا نام راوی افتاده و به قیاس اخبار بعدی، منبع کسی جز عمر بن سعد نیست.

## پاورقی ها

(۱) ابن ندیم ظاهرا به اشتباه او را هم طبقه ابومخنف (۹۰ - ۱۵۷) دانسته است (فهرست: ۱۰۶)، چنان که شیخ طوسی (رجال طوسی: ۱۴۷، ش ۱۶۳۳) هم او را از اصحاب امام باقر (ع) (م ۱۱۴، ۱۱۷) می داند که با تاریخ درگذشت نصر یعنی سال ۲۱۲ ناسازگار است.

(۲) مقاتل الطالبیین، ص ۳۵۵

(۳) بنگرید: قاموس الرجال، ج ۱۰، ص ۳۵۹

(۴) فهرست ابن ندیم، ۱۰۶

(۵) رجال النجاشی: ۴۲۸

۶) گفته شده است که نسخه‌ای از این کتاب در موزه بغداد بوده و در سال ۱۳۰۰ قمری بر اساس همان نسخه چاپ شده است. در سال ۱۳۰۱ فرج الله کاشانی در تهران با تصحیح آن را چاپ کرده، اما چاپ مقبول آن با تحقیق محقق برجسته جهان عرب، عبدالسلام هارون به سال ۱۳۶۵ قمری انجام شده است. همان چاپ در ایران هم افست شده و با نام پیکار صفین توسط پرویز اتابکی به فارسی بسیار عالی و شیوا درآمده است.

۷) استاد حسین مدر

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1264>

## گشتی در حکایات کتاب سفینه فطرت اثر معز موسوی قمی در قرن ۱۱ - ۱۲ هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۰۳ / ۱۳۹۰

خلاصه: سفینه فطرت اثری در بیش از چهارصد صفحه حاوی حکایات تاریخی و داستانی در موضوعات متنوع اجتماعی و منبعی برای پژوهشهای صفوی است.

مقدمه

ادبیات حکایت و داستان به صورت گردآوری و در قالب یک کتاب - از ادوار و امکانه و موضوعات مختلف - یکی از ریشه دارترین شکل انتقال مفاهیم، تربیت، نقل تجارب و عبرت آموزی در میان بشر است. زبان فارسی هم نه تنها بی بهره از این امتیاز مهم نیست، بلکه متون قابل توجهی دارد که سیر نگارش آنها، منابعشان، تأثیری پذیری شان از فرهنگ های بیرونی و مسائل دیگر آنها در کتب تاریخ ادبیات مورد بحث قرار گرفته است. در فرهنگ اسلامی - ایرانی، این داستانها سرمایه ای بود از ادیان قدیم، ملل متنوعه داخل تمدن اسلامی، سرمایه های ملی ایرانی و بسیاری از مسائلی که از اسلام گرفته شد و مجموعاً حکایاتی را پدید آورد که به خصوص در حوزه سیاست، راهنمایی برای شاهان و امیران و وزیران بود. اما به جز آن، به تناسب آنچه در زبان عربی در طول قرن های سوم تا پنجم و پس از آن پدید آمد، در زبان فارسی نیز حکایاتی که بسیاری جنبه های خانوادگی و اجتماعی داشت وارد گردید. در هر زمان، وقتی کسی اراده گردآوری داشت، حکایاتی از پیشینیان را اصل قرار می داد و آنچه از روزگار خویش می شنید، بر آن ضمیمه کرده اثری را پدید می آورد.

این روزها یک مجموعه حکایت از دوره صفوی معرفی شد که اثری بسیار نفیس و ارزشمند است. این کتاب با نام «سفینه فطرت» اثر معز بن فخرالدین موسوی قمی متخلص به فطرت (۱۰۵۶ - ۱۱۰۱) حاوی اطلاعات و آگاهیهای تاریخی و اجتماعی فراوانی از ایران و هند دوره صفوی است می تواند در بسیاری از موضوعات فرهنگی و اجتماعی و اداری آن روزگار سودمند باشد. نسخه ای از این اثر در ۲۲۲ برگ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۸۹۸۰ موجود است.

در باره وی گفته شده است: فخرا: (۱۰۵۰/۱۰۵۶ - ۱۱۰۱ ق)، شاعر، متخلص به فطرت. اصل وی از سادات قم است. او دخترزاده میر محمد زمان مشهدی است، که در مشهد به دنیا آمد و در همان جا به کسب علوم پرداخت. سپس به اصفهان رفت و ده سال در حوزه درس آقا حسین خوانساری به کسب علوم پرداخت. در ۱۰۸۲ ق عازم هندوستان شد و مورد توجه، اورنگ‌زب عالمگیر قرار گرفت و شاه با تزویج دختر شاهنواز خان صفوی به او، وی را مقرب ساخت. او در ۱۰۹۹ ق از طرف آن پادشاه ملقب به موسوی شد و از این به بعد تخلص خود را به موسوی تغییر داد. سال بعد منصب دیوانی مجموع ممالک دکن به او داده شد. سرانجام در همان شهر درگذشت. از آثار وی: «گلشن فطرت»، مشتمل بر اشعار تازه‌گویان که سرخوش در تدوین «کلمات الشعراء» از آن استفاده کرد؛ «دیوان» شعر. (اثر آفرینان: ۳۰۰/۴) نویسنده متن بالا از سفینه فطرت خبر نداشته است.

سفینه فطرت از فطرت قمی موسوی، اخیراً در مجلد ۲۹ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس به قلم توانایی آقای سید محمد حسین حکیم معرفی شده است (ص ۵۴۴ - ۵۴۶). این کتاب در نه فصل تنظیم شده اما، به دلیل نقص اول کتاب، مقدمه و عنوان فصل اول نیست. فصل بعدی به این شرح است:

فصل دوم در بیان بعضی از حکایات فرج بعد از شدت

فصل سیوم در بیان حکایات متفرقه که از هر کتاب انتخاب نموده و از هر کس شنیده، و ذکر هر کدام از آن مشتمل است به یک گونه فایده و نصیحت و تجربه و از بعضی حکایات آن طبیعت را انتعاش و شکفتگی حاصل آید و لحظه به مطالعه آن فرحی دست دهد.

فصل چهارم: در بیان فراست و لطایف قاضیان و مفتیان و واعظان و تعدیات پسندیده مقربان و احکام برگزیده منجمان و بعضی از لطایف و ظرایف مرتبه مشایخ و شاعران.

فصل پنجم در احکام عجیبه از علم غریبه شانه بینان

فصل ششم در بیان سخنان با رتبه دیوانگان و ذکر فراست و شعور طفلان دانشمند سرشت و حرفهای غلامان و ظرایف و لطایف هر کدام از ایشان.

فصل هفتم در حکایات زنان عاقله و سخنان به موقع بامزه و لطایف خاطرخواه اینان و ذکر مکر و فریب ناقص عقلان آن طایفه و ظرایف آنها

فصل هشتم در نقل سخنان مدعیان ثبوت و گفتار ابلهان و حرفهای ساده‌لوحان و کارهای دزدان و مهمانی به بخیلان و طمع‌گدایان و هزل و ظرافت هر کدام از ایشان

فصل نهم: در ذکر سخنان کران و کوران و عوران و احولان و لطایف آنها و بعضی از ظرافت‌های.

یادداشت باستانی راد در باره این کتاب

مالک قبلی نسخه آقای حسینعلی باستانی راد در باره این کتاب، فطرت و عناوین شماری از داستانهای معاصر درج شده در این کتاب توضیحاتی را در آغاز آن نسخه نوشته که به این شرح است: نسخه دیگر این کتاب دیده نشده و در فهرست‌ها نیز نیامده، به طوری که از شرح حال مختصرش که در ص ۱۷۶ تذکره نصرآبادی مستفاد می‌شود [عبارت نصرآبادی در تذکره (چاپ دو جلدی): میرزا معزّ خلف میرزا فخرا که از سادات موسوی قم است و از جانب والده صبیّه‌زاده سیّد السّادات میر محمد زمان مشهدی، جوان قابل فاضلی است به صفت حسنه آراسته. در تحصیل علوم سلیقه‌اش در کمال رسایی و ذهنش در نهایت خوش‌ادایی، از مشهد مقدّس به اصفهان آمده، مدّت دو سال در مدرسه جدّه سکنا نموده، در خدمت علامیّ آقا حسین به تحصیل مشغول بود. چون در این ولایت فضیلت و نجابت قدری ندارد، یک سال قبل از حالت تحریر روانه هندوستان شد: تذکره نصرآبادی ۲۵۳/۱ دنباله عبارت باستانی را:]. سفری به هندوستان که در آن روزگار کعبه مقصود شاعران و ادیبان بوده کرده، صاحب تذکره آگاه بوده و حکایات و روایات که از آن سامان و بزرگان هندی و ایرانی آن دیار نقل می‌نماید همه ره آورد این سفر است. و در مراجعت از هند مدتی در شیراز و سپس شهرهای دیگر ایران بسر برده که حکایات و لطایف چند که از شعرا و معاریف این شهرها می‌آرد. بیشتر از مشهودات و مسموعات خود اوست که اغلب در جای دیگر نیامده است. کتاب ۹ فصل است و به استثناء چند فصل متعرض است از منابع دیگر نقل و اخذ و اقتباس کرده بقیه از فطرت است. مخصوصاً آنچه مربوط به زمان خود او و راجع به پادشاهان صفوی و معاریف امراء آن عصر آورده حاوی اطلاعات مفید از اوضاع دربار و رفتار سلاطین و اداب اجتماعی و سایسی است که ارزش تاریخی بی اندازه دارد. هر واقعه و حکایات صفحه‌ئی از حقایق را که مورخین ننگاشته‌اند روشن می‌سازد. علاوه از نثر شیوا و ادیبانه اشعاری به مناسبت سوق مطالب از خود فطرت است که در ۸ رباعی تخلص خود را آورده و بقیه که پنجاه و اند قطعه یا بیت می‌باشد، نیز از اوست که همه خوب و مرغوب است و در جای دیگر دیده نشده. در میان پاره‌ای مطالب متتهای قدرت خود را در انشاء ظاهر ساخته، مانند تعریف سرما و یخبندان ص ۱۵۵ و گرمای هوا ص ۱۵۹ و یا تعریف طراری و زبر دستی دزد و عیّار ص ۳۹۴ و غیره که از منشآت ادیبانه است، به طوری که در موارد چند به مناسبت آورده در هند دارای شغل و منصب بوده ص ۳۵۴ و در رکاب سلطان به مسافرت‌ها رفته و از ایرانیانی که به هند آمده آن چند نفر را نام می‌برد که بوسیله او به شغل و نوکری دربار و منصب و مقام رسیده‌اند مانند ص ۳۵۳. چون تمام مزایا و خصوصیات این نسخه نفیس و بدیع در این مقدمه نمی‌گنجید، لذا فهرستی از مطالب و نام کسان و موضوعات تهیه و ترتیب داده می‌شود که نمودار ارزش کتاب بوده باشد

شرح حال معزاً فطرت در پشت صفحه مقابل نگاشته شد به نقل از نصرآبادی. نسخه حاضر ۴۳۵ صفحه و قریب ۶ هزار و پانصد و بیست سطر است.

فهرست مطالب و حکایاتی که راجع به سلطان صفوی دارد

۱. حکایت سوداگر اصفهانی و زن عیار و یارانش و تدبیر شاه عباس دریافتن جواهرات بازرگان ۸
  ۲. حکایت مرد جواهری و دزدیدن رفقا ازو و تدبیر شاه عباس دریافتن دزدان ۳
  ۳. حکایت حاکم کاشان و شکایت نداف ۳۲
  ۴. حکایت سپاهی که از خراسان به تبریز رفت ۱۲۸
  ۵. سیاست شاه عباس قاضی غلامعلی اصفهانی و پسرش نورا را به جهت رشوه گرفتن ۱۷۵
  ۶. حکایت شاه طهماسب و قاضی زاده گوهرود ۱۷۳
  ۷. حکایت شاه صفی و حکم محمود شانہ بین خراسانی در شکست عثمانیان در ایروان و انتحار سرعسکر ۲۲۰
  ۸. عیاشیهای شاه عباس و لطیفه گوئی شاه با محبوبه و مطرب خاص خود لاله خاتون ۳۲۲
  ۹. شاه عباس و کل عنایت مسخره دربار ۲۸۸
  ۱۰. مطلب بسیار مهم راجع بدزدانی که در اردوی عثمانها بوده و اسب سرباز آن را کشته و برای شاه عباس جاسوسی میکرده‌اند که ارزش تاریخی دارد ۳۸۸
  ۱۱. راجع به صوفیان عراق و ستایش شیخ صفی در مجالس و حلقه ذکر و اوراد خود و خلیفه آنان ۳۲۴
- فهرست مطالبی که راجع به شعراء معاصر خود دارد
۱۲. راجع به صیف‌قلی خان پسر امام‌قلی خان والی فارس ۲۳۴
  ۱۳. راجع فصل گل کاشان و روزهای شنبه و میر قدرت شاعر کاشی ۲۳۹
  ۱۴. راجع ملک طیفور در کاشان ۲۸۸
  ۱۵. راجع غنی نفرشی ۲۸۹



۱۶. راجع لطیفه‌ئی چند از حکم شفای اصفهانی ۳۲۰/۲۰۳/۱۸۴
۱۷. راجع غیائی حلوائی و نظامای مگس شیرازی ۴۲۵
۱۸. راجع ملا حاتم شاعر کاشی و حالات او ۲۰۲
۱۹. راجع سفری قهستانی ۲۰۳
۲۰. ملا محمد صوفی ۲۰۶
۲۱. ملا فریبی و خود فطرت ۲۰۶
۲۲. شاعر کوراعمی تخلص قمی ۴۲۴
۲۳. راجع درویش دهکی و ادعای پیغمبری ۲۰۲
۲۴. راجع مظفر هروی و ملک حسین کرت ۲۰۶
۲۵. راجع شمس دده و کارهای او در هند و شعرش ۲۹۰
۲۶. محبوبه شاعره شیرازی نهانی تخلص و شعر او ۲۴۶
۲۷. راجع به میرشمس هروی ۲۳۵
- مطالبی که راجع به امراء و بزرگان ایران و هند دارد
۱. راجع به مغرالملک اردستانی و طرازایها و کارهای عجیب او ۱۲۱/۱۲۵/۱۲۷
۲. راجع حاجی اسد بیگ تبریزی خالوی امامقلی خان والی فارس و حالات او ۳۴۶
۳. راجع به داودخان برادر امامقلی خان ۳۵۰
۴. راجع به اللهوردینخان والی فارس ۳۵۱
۵. راجع به خواجه درویش محمد کلانتر حومه شیراز و کارهای احمقانه او ۳۵۲
۶. حالات میر ابومحمد شیرازی و ساده لوحیهای او ۳۴۱
۷. حالات شاه جلی‌الله یزدی و کارهای عجیب و رفتارهای او ۳۶۶ تا ۳۶۱

۸. به بهرام بیگ پسر سلطانهلی بیگ اردوبادی و نوکر شدن او نزد امام‌قلی‌خان در شیراز و داروغگی خنج  
۳۷۵

۹. طراریهای کمال رنگریز اصفهانی ۳۹۸

۱۰. طراریهای به شاه حسین بیگی و طراریها و دزدیها و کارهای او که در گرمسیرات فارس کرده ۴۰۰

۱۱. حالات مردم فارسیان قزوین ۳۹۱

۱۲. سفر آقا تقی همدانی به هند و نوکر شدن او نزد مؤلف و حالات او ۳۷۴

۱۳. راجع به اسکندر لودی و حالات او ۵۷

۱۴. راجع به ملک عنبر غلام نظامشاه دکنی والی دولت آبادی و فطانت او ۳۳

۱۵. راجع به نظامشاه والی دکن ۳۶

۱۶. راجع به سید مبارک حاکم حویزه ۹۸

۱۷. راجع به مقرب‌خان و اکبر شاه ۱۸۱/۱۸۷

۱۸. راجع به یوسف شاه کشمیری ۲۱۰

۱۹. راجع به بمیرامخان ترکمان ملقب به خانخامان ۱۷۳

۲۰. راجع به کردیسم بن ابراهیم الکروی ۶۰

۲۱. راجع به قاضی محمد هروی و لطائف او ۱۷۴

۲۲. راجع به بشیر بریان پز شیرازی و کارهای طرارانیه او ۴۳۲

۲۳. به میر نورالله و محمدباقر منشی شیرازی ۴۳۵

۲۴. راجع به شیخ فیضی و عرفی شیرازی ۲۰۷

۲۵. راجع به شیخ فیضی و پسر خان‌عالم ۲۰۷

۲۶. راجع به حسن خان بیگ عمری صاحب صوبه کابل ۲۱۶

۲۷. راجع به خاف و مردم آنجا ۲۱۴

۲۸. راجع بیگی از اغره قزوین که در هند به مرتبه امارت رسید و کارهای او و سخنانش ۳۴۲
۲۹. راجع به ذوالفقارخان ایلچی شاه عباس و مکالمه و جواب خردمندان او ۲۸۸
۳۰. راجع به گلپری فاحشه اصفهانی ۳۲۸
۳۱. به شاجی فاحشه هندی ۳۳۰
۳۲. راجع به غوریها و حماقت و ابلهی آنان ۳۴۷
۳۳. راجع به شاه طاهر ادکنی و اخلاق و رفتار بزرگوارانه و افتخار آمیز او در هند ۲۵۹
۳۴. راجع به ریش تراشیدن اکبر شاه هندی و ابوالقاسم بیگ ۳۵۸
۳۵. آمدن حاجی و قامس از ماوراءالنهر به هند و خدمت اصفهان پسر اعتمادالدوله ۳۷۴
۳۶. مسافرت مولف از بنارس باکبر اباد و وقایع او ۳۹۶
۳۷. راجع به گرانی و قدر اسب در ملک دکن و عادل شاه والی بیجاپور و حکایاتی در این مورد ۴۰۱
۳۸. فصل مخصوص راجع به شانه بینی و حکایات متعدد و جالب تاریخی و شیرین از این کار و نام چندتن از معاریف و مهره آنان که کارهای انهار آنچه خود شاهد بوده و یا شنیده که بینهایت مورد توجه است آورده ۲۰۹
۳۹. حکایت میرزا میران شاه ابن امیر تیمور و محمد بن شیرین مغربی و کمال محمد ۲۰۵ (انتهای یادداشت باستانی راد)

#### اهمیت سفینه برای تاریخ اجتماعی عصر صفوی

یک نگاه اجمالی به کتاب می تواند نشان دهد که موضوعات متنوعی که از روزگار صفوی در این کتاب درج شده، گرچه در قالب طنز و حتی لطایف غیر مؤدبانه، مسائلی است در حوزه های مختلفی قابل تأمل است. یکی از برجسته ترین آنها مسائل مربوط به زنان است که مطالب مطرح شده در این مجموعه حکایت، می تواند مواد بسیار مهمی را در حوزه زنان در اختیار پژوهشگران قرار دهد. این حکایت که از برای نشان دادن آن است که زنی با ظرافت خود را از حکم قاضی خلاص می کند، جالب توجه است: در ایام سلطنت سلطان علاءالدین بن احمد شاه بهمنی که پادشاه دکن بود زنی را در شهر محمدآباد که به بیدر اشتهار دارد، محتسب

گرفته پیش قاضی آورد که دو شوهر دارد، منکر نشد و گفت: می‌خواهم که دو شوهر دیگر بکنم تا حسنه تمام بهم‌رسانم. قاضی خواست که او را سیاست کند. گفت: شنیده‌ام آنچنان که مردان را چهار زن حلال است و کنیز هر قدر که خواهند جایز، زنان را هم چهار شوهر و هر قدر غلام که باشد روا است! به این اعتماد، اختیار دو شوهر کردم. دو شوهر دگر و چندین غلام مرا در کار است. قاضی بخندید و تحقیق نمود که شوهر اول کیست؟ زن را به او داد و شوهر دوم را منع نمود. گفت: این زن سیاه و گناه نادانسته کرده، بر او تقصیری و اهانتی لازم نیاید. مقدمه خود را به این ظرافت و حيله پایمال ساخت. (ص ۳۳۲)

اما جز اینها مسائل دیگری در این کتاب وجود دارد که هر کدام می‌تواند به شهری و موضوعی مربوط باشد. مع الاسف داستانهای غیر اخلاقی این کتاب چندان زیاد است که امکان انتشار آن به صورت کامل وجود ندارد، اما می‌توان از این کتاب در پژوهشهای صفوی بهره برد. در اینجا به چند مورد از حکایت ورزی مؤلف که ضمن آن اطلاعات اجتماعی و عمومی دهد بسنده می‌کنیم:

حکایت فصل گل کاشان و تفریح مردم و برخی از باورهای عامه در این داستان جالب است:

در کاشان فصل گل هر روز شنبه مردان شهر به سیر باغات می‌روند و در سر راه جابه‌جا معرکه‌گیران و مقلدان هنگامه می‌کنند و تماشایی می‌شود. خوردسالی با پدر به سیر آمد. چشمش بر میرقدرت افتاد. او مردی بود بسیار کوتاه قد و حقیر جُنه، قامتش همدوش قد طفل نُه ساله بود، و در آن شهر غلط مشهوری بر زبانها هست که اگر بچه کشف یا سگ بچه را با نمک در یک ترازو وزن کنند و نمک هم وزن آن را در خاک ریزند، بزرگتر نشود. آن کودک چون میر را به آن ترکیب حقیر صاحب ریش و بروت دید، به پدر گفت: مگر این مرد را با نمک کشیده‌اند؟

و داستانی در باره ادامه خانقاه‌های وابسته به مرام صفی‌الدین اردبیلی در عراق:

جمعی از صوفیان در عراق هستند که اهل احشام و ترکان صحرانشین به ایشان اعتقاد تمام دارند. هر شب جمعه آنها حلقه ذکر آراسته توحید می‌کنند و بعد از آن به توصیف شیخ‌المحققین قدوه‌العارفین شیخ صفی سرگرم می‌شوند. در میان ایشان یکی که به تقوی و صلاح آراسته او را خلیفه خود می‌سازند، و دیگری ناظر و یکی طریقه‌چی است که اگر از کسی در اثنای ذکر حرکت بی‌موقعی رو دهد یا آنکه از صوفیان کاری سرزند که از آداب و قانون دور باشد ناظر آن را به سمع خلیفه رساند و طریقه‌چی به موجب حکم او را چند چوب طریق زند.

القصه عجب هنگامه و طرفه سلسله‌ای دارند این جماعت در موسم بهار که احشامیان به کنار چشمه‌های آب و مرغزارها می‌آیند، به میان ایشان رفته ذکری می‌کنند و از هر خیمه نذر و نیازی می‌کردند. آنچه پیدا می‌شود به خدمت خلیفه می‌آورند. او به مریدان و شاگردان فراخور حال تقسیم می‌نماید.

روزی صوفیه به احشامی رسیدند و به خیمه کدخدای حشم فرو آمدند. آن مرد در منزل نبود. زن جوانی داشت پیش آمده خلیفه را با یاران تواضع نمود و در خیمه جا داد. رسم زنان صحرائین است که روی از مردم کم می‌پوشند، خصوصاً از خلیفه و صوفیه که آن جماعت مرید ایشانند. زن قاعده‌ای مهمانداری به جای آورد. خلیفه را ذوق موصلت به خاطر رسید. نظری در کارها به او داشت و با خود هر لحظه اندیشه وصال می‌کرد و می‌گفت:.... (تا آخر داستان).

و این حکایت با مقدمه تأمل برانگیزش در باره شاه عباس:

شاه عباس صفوی از پادشاهان عیاش عالم بود و پیوسته مجلس بهشت آئینش از گلرخان سنبل موی غالیه بو آراستگی و پیراستگی تمام داشت. چنانکه گلشن ایران از بهار عهدش رشک فرمایی ریاض رضوان کردی. نظم: به بزمش دلبران برقع گشوده / به غیر از نغمه‌گو در پرده بوده / به زیر پرده هم در روزگارش / نبودی نغمه یک ساعت قرارش. و لاله نام محبوبه‌ای از جمله مطربان آن مجلس فردوس نشان بود در حسن و دلبری سرآمد محبوبان. به ظرافت و لطیفه سرحلقه خوبان. روزی شاه به خوش طبعی از او پرسید که در وقت ... (تا آخر داستان).

و این حکایت زیبا که در آن یادی هم از شیخ بهایی شده است:

شخصی پیش شاه عباس صفوی آمده گفت: سیصد و شصت و شش هزار پیغمبر به دنیا آمده، به عشق هر پیغمبری یک عباسی به من بده. شیخ بهاءالدین محمد مجتهد حاضر بود گفت: ای درویش! هر پیغمبری را که نام ببری به عشق او یک عباسی بگیر. چند پیغمبر را نام برد و زر گرفت. آخر نام دیگران نتوانست گفتن. گفت: فرعون. گفتند: او کی پیغمبری کرده؟ جواب داد که دعوی خدایی می‌کرد برای یک عباسی، من او را پیغمبر می‌کنم. شاه را طبیعت ازین حرف شکفته شد و به انعام لطف فرمود.

و این حکایت که از چندین جهت حاوی نکات قابل توجهی است:

شخصی در اصفهان عقب بازار خانه‌ای داشت چون پس کوچه بود طفلان و اهل بازار آنجا آمده طهارت می‌کردند. سر راه آن ترک و پیش در خانه او ار چرکین می‌ساختند. روزی شمشیر برهنه بدست گرفت و به عقب در خانه به کمین نشست. از رخنه در نگاه می‌کرد و اتفاقاً در آن روز قافله از شیراز به اصفهان داخل

شد. شخصی از مردم شیراز سرنشین اسب چاروادار بود. چون به دروازه شهر رسید، او را از سواری اسب باردار عار آمد، پیاده شده می‌رفت تا به راسته بازار افتاد. همه جا بازار رفته و آب پاشیده دید. سیرکنان می‌آمد نفخی و پیچی در شکمش بهم‌رسید. جای خلوتی می‌خواست هر چند تردد و تلاش کرد جایی نیافت همه بازار و دکان بود آخر از یک کنار یک کوچه‌ای دید به آن راه درآمد. آن کوچه‌ای بود که آن شخص خانه داشت از قضا به در خانه او رسید. بی‌تاب شده بود دامن برداشته فرو نشست. آن شخص از کمین گاه نظرش بر آن مرد افتاد در گشوده با شمشیر برهنه بیرون دوید و بر او حمله آورد و گفت: هر مرتبه آمده در خانه ما را چرکین می‌سازی. شیرازی شروع در عجز و ناله کرده گفت: مسافرم و الحال با قافله از شیراز می‌آیم. ترک نگاهی بر او کرد دید که چکمه پوشیده و جامه گردآلودی دارد. دانست که گناه اولش است و از تقصیرات پیش از این خبری ندارد. با او گفت: که آنچه خود ری... های به دندان بردار و اگر عذر آوری گردنت می‌زنم. بر سرش ایستاد و به شمشیر حمله‌آور شد. شیرازی چشمی به شمشیر و نظر به افکندگی خود می‌کرد و مضطرب بود. ترک او را هر لحظه نهیب می‌داد. گفت: چه گُهی خوردیم که اینجا ری...یم. به این ظرافت از گناهِش درگذشت!

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1268>

الهی تا اثر زین خانه باشد / تنم بال و دلم پروانه باشد (گزارش سفر عمره: ۱۳۹۰)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۳۰ / ۰۴ / ۱۳۹۰

خلاصه: باز هم گزارشی دیگر از عمره ای دیگر. سعی کرده ام نکات تازه ای را بیان کنم... باید خواند و دید....

بسم الله الرحمن الرحيم

الهی تا اثر زین خانه باشد / تنم بال و دلم پروانه باشد

(گزارش سفر عمره: ۱۳۹۰)

ورود به مدینه

امسال روز پرواز ما ۱۸ تیرماه ساعت پنج و چهل و پنج دقیقه عصر بود. تقریباً سر ساعت پرواز کردیم. در داخل هواپیما در نزدیکی ما اطفالی بودند که مرتب صلوات خبر می کردند و سروصدا داشتند. یکی از میهمان داران مرد هم که شوخ مسلک بود و در این باره افراط می کرد.

حوالی هفت به وقت سعودی در فرودگاه مدینه نشستیم. در وقت ورود، بحث انگشت نگاری و عکس گرفتن از چشم مطرح بود. به همین دلیل صف طولانی و حرکت بسیار کند بود. شاید نزدیک یک ساعت و نیم ایستادیم تا نوبت ما شد. با این حال حضور دوستان و گفتگو در باره مسائل مختلف از جمله فیلم مختار و همین طور مقدمات ساخت فیلمی در باره حضرت محمد (ص) و جز اینها، گذشت زمان را آسان کرد. امسال آقای حجت الاسلام سید علی مصطفوی خمینی هم بودند و در همین صف بحثی در باره اقلیم خاطرات شد. ایشان گفت پیشنهاد وی این بوده که نام کتاب برف و آفتاب گذاشته شود. بعداً اقلیم خاطره انتخاب شد که به خاطر شعر وی که در آغاز کتاب آمده، اقلیم خاطرات انتخاب شد. در وقت گرفتن عکس از چشم یا صورت، باید عمامه را بر می داشتیم که برابر صف جمعیت صورت خوشی نداشت و گاه خنده ای هم در کار بود. اول چهار انگشت دست راست بعد چپ و بعد هم دو شست. بالاخره عبور کردیم. جالب این که امسال اصلاً ساکها را باز نکردند. گرچه کیف دستی من را که لب تاپ در آن بود باز و کنترل کردند. متأسف شدم که چرا یک دوره هشت جلدی سفرنامه های قاجاری را برای مرکز تحقیقات مدینه منوره نیاوردم. ترس

آن داشتیم که طبق معمول در فرودگاه بگیرند. با این حال برخی از سفرنامه های مکه را که مستقل چاپ کرده ام، آوردم.

مسجد النبی تا صبح باز است

امسال تغییراتی هم در میهمانان این کاروان پدید آمده و تازه هایی هستند که اشاره خواهم کرد، گرچه اغلب همان همراهان قبلی اند. شب ساعت نه بود که وارد هتل شدیم. ساعت ده شام خوردیم و عازم حرم شدیم. هتل ما در سمت شمالی مسجد به نام دارالهجره دارای موقعیتی عالی است. مسجد را نیم دوری زده، در محل واقع میان حرم رسول و ائمه علیهم السلام قرار گرفتیم. خلوت بود. نزدیک مسجد شده، مشاهده کردیم که در مسجد باز است و رفت و آمد برقرار. داخل شدیم. معلوم شد سنتی که یک سال است آغاز شده، یعنی باز بودن درب مسجد در تمام ساعات شب و روز، خوشبختانه همچنان حفظ شده است. جمعیت حاضر مشغول نماز و زیارت بودند. قسمت قدیم مسجدی دو نیم شده، نیمی در اختیار مردان و نیم عقب تر در اختیار زنان است. غالب مردم در حال زیارت و گرفتن تصویر از حرم پیامبر با دوربین های موبایل هستند. درون مسجد رفتیم، زیارت کردیم و نماز خواندیم و برگشتیم. این یکی از بهترین کارهای سعودی هاست که اصلاً انتظارش را نمی بردیم. جمعیت حاضر از تمام اقوام و ملل بود، اما حضور ایرانی ها محسوس تر. در هر حال مزاحمتی برای مردم و زائرین ندیدیم.

امروز که روز یکشنبه ۱۹ تیرماه بود حال خوشی نداشتم. قدری استراحت کردم. اینترنت به صورت وایرلس هست و می شود اخبار ایران را دنبال کرد. قدری کارهای کتابخانه را نیز دنبال کردم. ظهر غسل کرده، عازم حرم شدم. ساعت دوازده و نیم اذان می گوید و بعد از تقریباً ۱۷ دقیقه نماز ظهر اقامه می شود. نخستین نهار دسته جمعی را در اطاقی کوچک در کنار دوستان صرف کردیم. عصری حالم بدتر شد. به داروخانه رفته، قدری داروهای مسکن و سرماخوردگی گرفتم. حول و حوش مغرب آقای سجادی را دیدم. همراه دوستان آقایان معراجی و مهدوی به اطاق وی که در هتل مبارک فیضی بود رفتیم. ساعت نه در هتل خودمان شام خوردیم. سر شام مقرر شد که دیگر کسی جلوی پای افرادی که وارد می شوند بلند نشود. همه رعایت کردند، هرچند آقای شهرستانی به عنوان میزبان حاضر به قبول این قاعده نشد. اگر تا آخر رعایت شود از یکی از اعمال شاقه نجات پیدا کرده ایم.

ساعت ده شب بود که عازم حرم شدیم. خلوت شب ما را شیفته خود کرد. ساعتی در مسجد به خواندن دعا و نماز و زیارت گذراندیم. جالب است که در تمام این لحظات کارگران حرم مشغول تمیز کردن میله هایی بود که حد فاصله میان جلو مسجد با قسمت روضه است. همین طور برخی هم بر فراز بالابرها مشغول



گردگیری بودند. به نظرم سعودی ها خیلی به خودشان فشار آورده اند که قبول کنند شب تا صبح مسجد باز باشد. این یک تحول جالبی است. حالم اصلا مساعد نبود و شب را تا صبح دوشنبه خواب درستی نداشتم. کما بیش تب و لرز بود.

دیدار از مرکز تحقیقات تاریخ مدینه

تا حوالی ساعت ده روز دوشنبه ۲۰ تیرماه مشغول کارهای نوشتنی بودم. در این ساعت همراه دوستان به مرکز دراسات و بحوث مدینه منوره رفتیم. امسال به عکس سه چهار سال گذشته، رئیس آن که در واقع معاون است، یعنی دکتر عبدالباسط حضور داشت. حدود ده کتاب سفرنامه حج از کارهای خودم برای کتابخانه آنجا بردم. پیشنهاد کردم که اطلاعات مربوط به مدینه را از سفرنامه های فارسی درآورده و به آنان بدهم. وی گفت بهتر است در باره تمامی سفرنامه های حج با الداره که مرکزی در ریاض است مکاتبه کنید. افزود که ما هم در ارتباط با آنجا قرار گرفته ایم. در هر حال یک نامه عربی نوشتم و آمادگی خودم را اعلام کردم. دکتر عمار که معاون اوست آمد. مهم ترین کار انتشاراتی آنان در سالهای اخیر چاپ التحفه اللطیفه سخاوی است که تاکنون شش مجلد آن چاپ شده است. مجله المدینه المنوره هم تا شماره ۳۶ رسیده است که چهار شماره اخیر را گرفتم. مقالات قابل استفاده دارد. مثلا در شماره ۳۳ دکتر عبدالباسط تحلیلی در باره کتابهای منتشره در باره مدینه منوره در طول سی سال گذشته مورد بحث و بررسی قرار داده است. یک مقاله صد صفحه ای هم در باره نقاط جغرافیایی مسیر هجرت پیامبر (ص) دارد که سعی شده با تطبیق دوازده روز سفر با این اماکن، و همین طور با استفاده از نمودارها و تحقیقات، کار تازه ای ارائه دهد. در شماره ۳۵ مقاله مفصلی در باره آثار جنگ احزاب دارد. همین طور مخطوطات قرآنی موجود در کتابخانه عارف حکمت فهرست شده است. به علاوه مقاله بلندی در باره صرّه حرمین شریفین دارد که در باره همان پولی است که هر ساله دولت عثمانی برای کمک به این دو شهر و مردمان و چهره های شاخص همراه محمل می آورد. گزارشی هم در باره تاریخچه کتابخانه حرم نبوی دارد. شماره ۳۵ مقاله ای در باره تاریخ مدرسه علوم شرعیه مدینه دارد. همین طور مقاله ای در باره وادی فرع از نواحی اطراف مدینه در قرن سیزدهم هجری. در شماره ۳۶ مقاله در باره ویژگی های طبیعی مدینه و تأثیر آن در جنگ احزاب، مقاله ای در باره طرحهای تمدنی در مدینه در دوره ملک سعود در زمینه آبیاری و کشاورزی، و مقاله ای در باره خصائص نبویه دارد. در همین شماره یک مقاله مفصل هم در باره وسائل شخصی پیامبر (ص) دارد که جالب است.

نزدیک ظهر برگشتیم. از تهران مقاله ای را که رجانویز علیه مقاله من در باره میدان داری بهائیان و مسیحیان زده بود ارسال کرد. نوشته بود که چرا بدون اشاره به آمار به گسترش مسیحی شدن بچه مسلمانها اشاره کردم.

جالب بود که سر سفره شاهد از غیب رسید. سید محمود سدهی روحانی که در طول سه دهه گذشته مقیم در سانتیاگو است، گفت که سالانه عده زیادی از ایرانی ها گرفتار این مشکل می شوند. بهائیان هم البته فعال هستند. البته بسا این آمار هم دقیق نبوده و اغراق باشد، اما به هر حال مشکل که عمده اش می تواند رویگردانی از دولت ایران طی حوادث پس از سال ۸۸ باشد، جدی است. نویسنده مقاله رجانیوز بیشتر، از این که من از موسسه امام خمینی انتقاد کرده ام ناراحت شده است، به خصوص که گفته ام در سال گذشته اینها در گسترش جریان انحرافی کمک کرده اند.

از مؤسسات پژوهشی معروف سعودی که عمدتاً کار عربستان شناسی دارند، یکی همین الداره است که در ریاض مستقر است و منشورات و مجله ای هم دارد. از فهرست مجلات آن که روی سایت گذاشته اند معلوم می شود که نشریه یاد شده به صورت فصلی از سال ۱۴۱۳ تاکنون منتشر می شود. مقالات به صورت پی دی اف قابل دسترسی و عمده آنها در حوزه تاریخ و جغرافی جزیره العرب است. مقالات را می توان از روی مجله آنان با آدرس زیر برداشت: <http://aldarahmagazine.com/index.php>

عصری به بقیع مشرف شدم که سجاد هم همراه بود. بقیع ساعت چهار و نیم باز می شود، یعنی درست بعد از نماز عصر. هوا به شدت گرم است، اما عشق به زیارت مافوق گرمی هوا عمل می کند. عده زیادی از نمازگزاران پس از اتمام نماز عصر به بقیع مشرف می شوند. در آنجا اجازه خواندن زیارت از روی کتاب داده نمی شود. یعنی مرتب مأمورین بین جمعیت راه رفته و از مردم می خواهند تا کتاب را ببندند. دوستی گفت که دیروز دم در بقیع جلوی مردی را که نوجوانی را همراه داشت گرفتند. این نوجوان از نظر مأمور دختر بود، اما در واقع پسر بود. وقتی مأمور خواست تا گوش او را واریسی کند که گوشواره دارد یا نه مرد از او خواست میان پایش را ببیند تا مطمئن شود پسر است!

در کتابفروشی رشد و مگامسی

بعد از نماز مغرب به همراه دوستان مهدوی راد و مهریزی، عازم کتابفروشی رشد شدیم. کتابفروشی مگامسی هم در کنار اوست و هر دو در ابتدای شارع ابوذر هستند. عناوین تازه ای بود که برخی را برای کتابخانه مجلس و برخی را برای کتابخانه تاریخ خریداری کردم. مشکل بردن کتابهاست که در حال صحبت برای ارسال آنها با باربری از همین جا به تهران هستیم. یک کتاب که موضوعش برایم جذاب بود، کتاب «طریق الحج البصری» بود که با نقشه ها و عکسهای زیاد چاپ شده و مسیر حج را از بصره به مکه مورد بررسی قرار داده است. بنده قبلاً کتاب «راه حج» را منتشر کردم و این کتاب به طور ویژه این راه مورد بررسی دقیق قرار داده است.

یک سفرنامه حج هم از یک زن فرنگی با عنوان «حج الی مکّه» چاپ شده بود که گرفتم. نام اصلی وی افلین کوبولد متوفای ۱۹۶۳ است که پس از مسلمان شدن، نامش را زینب گذاشته است. این کتاب توسط حسن بن علی خیاط به عربی ترجمه شده است. سفر حج وی در سال ۱۹۳۵ میلادی بوده است. از نکات شگفت در ترجمه این است که هر کجا در متن اصلی الخلیج الفارسی آمده، ضمن ضبط آن به عنوان فارسی، در پراکنش و با حروف درشت العربی نوشته شده است.

سال گذشته که در مدینه مشرف بودیم دیداری با مرحوم آیت الله عمری داشتیم. در واقع این رسم هر ساله دوستان بعثه آیت الله سیستانی بود. امسال که ایشان درگذشته، جایشان خالی است. دیشب کتابی با عنوان «آیت الله الشیخ محمد علی العمری، سیره و عطاء» به قلم آقای شیخ صالح الجدعان دیدم. کتاب روی کاغذ گلاسه و بسیار خوش چاپ عرضه شده و حاوی زندگینامه مرحوم آقای عمری با عکسی روی جلد از دوران میانسالی ایشان است. امیدوارم بتوانم این شیخ را ملاقات کنم. بر اساس اطلاعات این کتاب، مرحوم آقای عمری از چهار همسر، ۱۵ پسر و ۱۴ دختر دارد. زاد و ولد در بین عربها طبعاً زیاد است و برای اقلیت‌ها مطلوب تر. تصاویر بسیاری از اجازات علما به ایشان نیز در پایان کتاب آمده است. تصاویری از تشییع جنازه وی نیز که بسیار مفصل بوده در این کتاب درج شده است. آقای صالح جدعان نویسنده این کتاب را صبح سه شنبه ملاقات کردم. با دوستی دیگر. طرح‌هایی برای کار در زمینه تاریخ مدینه داشتند که توضیح دادند. به نظرم جوانان موفق‌تری بودند.

امکان سفر سیاحتی به خیبر، بدر و ینبع

دو ساعتی در خدمت جناب آقای آیت الله سید علی محقق داماد که از زائران امسال کاروان ما هستند بودیم. داستان فعالیت‌های ذخیره علوی و بنای صفا شهر و یزدان شهر را به تفصیل نقل کردند که نوشتیم و باید در وقت دیگری منتشر کنم.

نزدیک نماز ظهر از آیت الله محقق داماد خداحافظی کرده برای نماز جماعت عازم حرم شدیم. بعد از نماز همراه دوستان دیگر میهمان بعثه مقام معظم رهبری بودیم. این میهمانی هر ساله به افتخار صدیق محترم حضرت حجت الاسلام و المسلمین جواد شهرستانی داده می‌شود که ما هم شرکت کردیم. طی ناهار با برخی از دوستان قدیم از جمله جناب آقای فقیهی که مسوول عمره دانشجویی است صحبت کردیم.

در بازگشت در کنار یکی از راهروهای هتل خودمان که دارالهجره بود، چند جزوه تبلیغی - سیاحتی دیدم. یکی از آنها ارائه برنامه دو روزه بازدید از خیبر بود. طی این جزوه تمامی برنامه سفر به طور دقیق گزارش

شده بود. در ضمن بازدید از چشمه ها ، قلعه های تاریخی، سدها، مناظر جغرافیایی و سنگهای حره‌ای یاد شده است. این مطلب که چنین سفرهای سیاحتی تنظیم کرده اند دست کم برای بنده کاملاً تازه بود.

از آن مهم تر جزوه ای در باره بدر و ترتیب برنامه سیاحتی برای دیدار از آن شهر بود. این برنامه دو روزه هم در نخستین مرحله شامل بازدید از مکان جنگ بدر است. خاطر م هست شش سال قبل که ما همراه سید انس الکتبی - که دیروز هم سری به ما زد - به بدر رفتیم با چه ترس و لرزی توانستیم از لب دیوار نگاهی به داخل محوطه داشته باشیم. بازدید از میناء الجار یا بندر جار هم که یکی از بنادر کهن در حاشیه دریای سرخ است، جزو این برنامه می باشد. در این سفر دوستی را هم دیدم که از قبیله حرم از اطراف بدر بود و می گفت بخش اندکی از قبیله حرب شیعه هستند. همین طور قبیله مطیر هم شیعه اند و در آن نواحی سکونت دارند.

پای درس یک واعظ در مسجد النبى (ص)

عصر اندکی استراحت کردم. برای نماز مغرب عازم مسجد النبى (ص) شده پس از نماز پای منبر یکی از مدرسان نشستم. طبق معمول طلبه از طلاب متنی را می خواند و استاد شرح می کند. متنی که می خواند شرح چند مطلب در باره اسامی خداوند بود. اول با اشاره به روایت «لاتسبوا الدهر» گفت که ابن حزم به غلط تصور کرده است که دهر از اسامی خداوند است و از این بابت است که نهی از سب آن شده است. بعد از آن نقلی در باره بکار بردن الفاظی مانند ملک الملوک راجع به امرا کرد و این که اینها درست نیست، زیرا خداوند ملک الملوک است. همین طور به کار بردن تعبیر قاضی القضاة هم درست نیست، زیرا خداوند شایسته این لقب است. دنبال همان روایت، سخنی از سفیان الثوری بود که گفته بود کلمه شاهنشاه هم در فارسی حکم همان ملک الملوک را دارد. بعد هم روایتی در باره تغییر کنیه ابوشریح پدر شریح معروف توسط پیامبر نقل کرد که اول ابالحکم بود و رسول الله فرمودند که خداوند حکم است و چون فرزند بزرگ تو نامش شریح است، همان بهتر که کنیه تو ابوشریح باشد.

جلسه شبانه بین ده تا یازده برقرار بود و هر کسی اشعار خواند. من هم تعدادی از اشعار بانوی اصفهانی را خواندم. بعد هم ساعتی در اتاق آقای مهدوی راد همراه آقایان معراجی و عابدی بودیم و گفتگوهای متفرقه بود.

## زیارت احد و فریاد حرام حرام

صبح چهارشنبه ساعت پنج و نیم عازم زیارت دوره شدیم. ۶۲ نفر در یک اتوبوس! فکر کردند افراد زیادی نخواهند آمد. مستقیم به احد رفتیم. هنوز کسی نیامده بود. تنها بساطی های خرمافروش و دیگر اشیاء حضور داشتند اما از زائر خبر چندانی نبود. همه با هم جلوی قبر حمزه شروع به خواندن زیارت نامه کردند. دو مأمور مرتب تذکر دادند اما حتی یک نفر به حرف آنان گوش نداد. زیارت نامه که تمام شد، همه جمعیت که اکثرا روحانی بودند، به طرف این دو نفر که حرام حرام می گفتند رفتند، و با عصبانیت اعتراض کردند. این هجوم به قدری شدید بود که این دو نفر خفه شدند. یکی از آنها رفت مأمور بیاورد که سر صبح مأموری در کار نبود. بعد هم، زائران با آرامی آمده سوار اتوبوس شده به سمت مسجد قبلتین رفتیم. از آنجا عازم قبا شده و ساعت هفت و نیم بود که به هتل برگشتیم. در این سفر سجاد هم همراه بود. به رغم آن که پایش درد می کند، اما سعی می کند همراهی خود را حفظ کند.

به یاد مرحوم آیت الله عمری در حسینیه ایشان

امروز تا ظهر قدری استراحت کرده، نماز را به مسجد النبی مشرف شدم. بعد از نماز همراه دوستان عازم باغچه مرحوم آیت الله عمری شدیم. شیخ کاظم عمری فرزند بزرگ و جانشین ایشان، دم در به استقبال آمد و با گریه همه را درآغوش گرفت. هر سال این جمع خدمت آقای عمری می رسیدیم. از جمله سال گذشته که همگی حاضر بودند. دیشب فرزند دیگر ایشان که مدتی در قم بود آمد و جمع را دعوت کرد. ابتدا وارد حسینیه شده، سپس به اطاقی رفته، سی دی مفصلی از مرحوم عمری مشاهده کردیم. نسخه ای از آن را گرفتم. جملاتی از وی شاید از وصیت نامه اش هم در آن برنامه دیده شد. از جمله این عبارت: علیکم بالصبر، ثم الصبر، ثم الصبر. این روشی بود که آن مرحوم طی شش دهه رهبری شیعیان در مدینه و زیر فشار وهابیان داشت. تصویری به دیوار بود که محل دفن را در بقیع مشخص کرده بود. زیرا سعودی ها اثری از قبر جز یک سنگ میان سنگها که معمولا و به سرعت گم می شود، باقی نمی گذارند. آن مرحوم تقریبا ده بیست متری یا شاید بیشتر پایین تر قبر حلیمه سعدیه دفن شده است. آن تصویر را گرفتم، یعنی از روی دیوار کندم! چون چاره ای نداشتم. بعد از آن برای ناهار به قسمت فوقانی حسینیه رفتیم. ناهار عربی مفصلی بود. پس از آن آقای طلال آمد. دوستی که دو روز قبل برخی از تحقیقات خود را در باره مدینه برای بنده آورده بود. جوانی کوشا و فعال که آینده درخشانی در شناخت تاریخ مدینه خواهد داشت. وی با صالح جدعان پسر خاله و پسر عمه هستند. طلال کتاب تازه منتشره ای را که جدیداً در باره تراث شعبی در مدینه منوره در قرن چهاردهم و پانزدهم منتشر شده آورد که اثری نفیس در باره تاریخ اجتماعی این شهر است. نام این کتاب «موروث المدینه

المنوره الشعبی» است که توسط محمد صالح حمزه عسیلان نوشته شده و به سال ۲۰۱۱ چاپ شده است. بخش مهمی از این کتاب در باره محله های قدیمی مدینه است که در تغییرات جدید گرفتار تغییر شده اند. اصطلاحات و لغات محلی و همین طور ضرب المثل ها و بسیاری از مسائل دیگر متعلق به مدینه در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. حوالی ساعت سه بود که از حسینیه آقای عمری برگشتیم.

عصری اندکی کارهای نوشتنی و اینترنتی داشتم. طبیعی است که اینترنت امکان کنترل از راه دور را در اختیار می گذارد و بنده هم تا سر حد امکان از آن برای برخی از امور اداری و سایت کتابخانه مجلس استفاده کردم. پیش از غروب اندکی در بازار پرسه زدیم و برای نماز مغرب عازم حرم شدیم.

خیابان سلطانه شیک ترین خیابان مدینه

شب هنگام همراه آقای معراجی برای خرید لباس عازم شارع سلطانه شدیم. شیاکه یکی از دو شرکت معروف تولید لباس دشداشه در اینجاست. شرکت دیگر الاویل است و البته مراکز دیگر هم فراوان. دو عدد لباس خریداری کردیم. شارع سلطانه در غرب مدینه، خیابان بسیار شیک مدینه و محل جولان دادن ماشین های مدل بالاست. اندکی که خلوت تر می شود، ماشین ها با صداهای مهیب و سرعت های سرسام آور در آن مانور می دهند. جوانانی که در این خیابان ظاهر می شوند، قیافه های کاملاً متفاوت دارند. نسل جوان جدید سر و وضع خود را به صورت عجیب و غریب در آورده و موها و ریش های خود را به شکل شگفت انگیزی در می آورند. حتی جوانی که ما را سوار کرد با صدای بلند به عنوان سلام به سه خانم محجبه هم متلک گفت و بعد هم موسیقی رپ وحشتناک پر سر و صدا گذاشت. این صحنه در این خیابان مکرر دیده می شود.

برای شام عازم الطازج شدیم که غذای تازه ای دارد و آن جوجه های هفده تا بیست روزه است که تقریباً سه چهار ساعت پیش ذبح شده و به رستوران آورده می شوند! بعد از آن به سراغ مکتبه جریر رفتیم که بسته بود و فقط افرادی که داخل بودند اجازه خروج داشتند. ساعت یازده و نیم بود به هتل رسیدیم. هنوز محفل انس برقرار بود و ما به ثوابش رسیدیم. زان پس تا ساعت نزدیک دو با دوستان در باره مباحث مربوط به حوزه ارتباطات و نیز سیاست صحبت می کردیم.

در قلب نخلستانهای مدینه

صبح روز پنجشنبه ۲۳ تیرماه ساعت شش و نیم همراه جوانی از اهل مدینه به دیدار مراکز مذهبی و سیاحتی شهر رفتیم. طلال که معلم عربی در مدارس ثانویه است، علاقه مند به تاریخ مدینه و فردی مشتاق برای شناخت تاریخ و جغرافیای این شهر و آثار اهل بیت است. ابتدا از بستان صافی شروع کردیم. در سفرنامه ها خواننده

بودم که در کنار بقیع یا در محله نخاوله باقی بوده است که حجاج ایرانی در نزدیک آن خیمه می زدند. آب فراوانی در قالب یک استخر در آنجا وجود داشته و حجاج ایام اقامت در مدینه را در کنار آن سپری می کردند. خوشبختانه اکنون این باغ باقی مانده، و در خیابانی در حاشیه هتل موابیک در سمت قبله بقیع قرار دارد. (این غیر از هتل موابیک در شمال غربی مسجد النبی است). باغ صافی در ملکیت هتل درآمده، اما اطراف آن بسته شده و به شکل بستان حفظ شده است. راه ورودی آن هم از هتل است. آل صافی از سادات حسنی مکه هستند.

از انتهای همان کوچه وارد خیابان اصلی شده، به سمت باب الشامیه قدیم رفتیم. در آغاز شارع سلطانه که اکنون پل زیر گذر از آنجا در می آید، درست در آغاز شارع، سمت راست، دو هتل به نام دارالسعاده و لؤلؤه العاصمه هست که میان آنها یک فضای خالی است و یک نخل پلاستیگی و چهارچوبی در اطراف خودنمایی می کند. اینجا قبر نفس زکیه است. سالهاست صورت قبر را برداشته اند اما اجازه ساختمان هم روی آن نداده اند. این نقطه درست همان ثنیه الوداع است که دارالسعاده روی آن قرار گرفته است، محل وداع با کاروان هایی که عازم شام می شدند.

وقتی وارد شارع سلطان می شویم، تقریباً بعد از گذشت پانصد متر سمت راست کوه ذباب قرار دارد که روی آن خانه های فراوان ساخته و یک مسجد هم لابلای آنها هست که از دو طرف کوه پیداست. اینجا به نام حی الخندق نامیده می شود که نامی درست است. سمت دیگر شارع سلطان کوه سلع است که شب ها به صورت آبشار مصنوعی از روی آن آب پایین می ریزد و کسی که از انتهای سلطانه به سمت حرم می آید آن را مشاهده می کند.

در همین شارع سلطانه، اندکی بعد از کوه ذباب، سوق الدولی، یک ساختمان تجاری مهم در حاشیه خیابان است که دقیقاً خندق در این نقطه قرار داشته است. روبروی در سوق الدولی هم خیابان است که امتداد خندق تا کوه سلع است. از سوق الدولی که عبور کنیم در واقع محل اسکان سپاه مشرکین در ماجرای خندق بوده است. خندق از اینجا تا حره شرقی به صورت یک قوس ادامه داشته است. پشت کوه سلع مساجد سبعه قرار داد. روبروی این مساجد در سمت شمالی مزارع جابر بن عبدالله انصاری است که بخشی از آن هم اکنون در اختیار شیعیان است و حسینیه ای هم در آن دارند. مزرعه انصاری در حال حاضر، پشت محطه یا پمپ بنزین مجیدیه قرار دارد. شیعیان بر این باور هستند که بئر امام زین العابدین در اینجا بوده است.

از اینجا به سمت میدان راه آهن قدیم مدینه یا عنبریه رفتیم. وقتی به میدان می رسید، روبروی شما ساختمان زیبای راه آهن هست. قبل از آن دست راست، یک موزه تاریخی است. ساختمان این موزه، دانشکده علوم

نظامی از زمان عثمانی ها بوده که اکنون مَتحف یعنی موزه شده است. ساعت هفت و نیم صبح که ما آنجا بودیم در آن بسته بود. پست ایستگاه راه آهن، به سمت شمال، جایی است که شیعیان بر این باورند که مسجدی بوده و پیش از آن محل ورود اسرای کربلا به مدینه بوده است. نکته ای که صرفاً شفاهی اما میان شیعیان شایع است. این مسجد تا سال ۱۴۰۲ وجود داشته و همان زمانها یک بار شیخ محمدعلی عمّری همراه با شیعیان آمدند و این مسجد را تمیز کردند. الان محل آن به پمپ بنزین تبدیل شده است. قاعده سعودی ها این است که اگر شما به جایی توجه کردید، تخریش می کنند تا از اذهان محو شود.

وارد شارع عنبریه که بشویم، ابتدا مسجد سقیا کنار دیوار داخل محطه راه آهن پیدااست. چندی که در همین شارع پیش برویم مسجد منارتین که بازسازی شده در کنار خیابان آشکار می شود. آخر عنبریه، حره غربی است که البته به دلیل تغییرات جدید و مسکونی شدن اثری از آن زمین های حره ای ظاهر نیست و باید برای یافتن نشانه های صخره ای جستجو کرد. این مسیر، همان مسیر قدیم مکه است که اکنون به طریق عمر بن الخطاب معروف شده و در نهایت به مسجد شجره می رسد. موازی آن راهی است که از قبا به شجره می آید.

وقتی از راه قدیم مکه می رویم سمت راست کوه جماوات است که پشت آن محله عزیزیه است که محله ای جدید در مدینه و یک شهرک بزرگ است. بادیه نشینان طی سی سال گذشته به این بخش منتقل شده و این شهرک را پدید آورده اند. نکته مهم آن است که در قدیم مدینه اصلی دیوار داشت که بیشتر ساکنان آن مجاورین از اقوام مختلف بودند. خارج از سور، ساکنان اصلی بودند که اغلب آنان را شیعیان نخواستند و غیره تشکیل می دادند. از حوالی سال ۱۳۹۶ حکومت تلاش کرد تا بادیه نشینان را به داخل شهر منتقل کند و شهرک عزیزیه یکی از آن شهرکهاست. این امر وضعیت گذشته را کلاً بهم زد.

ما مسیر را تا مسجد شجره ادامه دادیم و از آنجا به سمت قبا رفتیم. در راه از وادی عقیق رد شدیم که پشت آن در این ناحیه منطقه حمراءالاسد قرار دارد. از آنجا راه را ادامه دادیم تا به وادی رانواناء رسیدیم. محلات شیعه نشین و گاه سنی نشین در اینجا هست. یک جا شعار روی دیوار علیه نخاوی ها نوشته بودند. در این شعار آمده بود: «النخاوی مالودیه، زی الحذیان المریه». نخاوی دیه ندارد و آنان مثل کفش پاره هستند. تصویری از آن گرفتیم.

باید توجه داشت که مدینه چند وادی مهم در مرکز و غرب دارد. وادی رانواناء که به وادی بطحان می رسد و از آن به مدینب و سپس به عقیق. دو حره شرقی و غربی هست و یک حره جنوبی که حره شوران است و در سمت جنوب منطقه قبا و بسیار بزرگ است. در حال حاضر در منطقه حره شوران شهرک جدیدی در حال شکل گیری است که غالب آنها از جوانان شیعه هستند که توانایی خرید خانه داخل شهر ندارند و به آن نقطه



کوچک کرده اند. در داخل محدوده کوه غیر آب ها باران که جمع می شود به وادی رانوان می ریزد. در واقع صفح یا دامنه جبل غیر، محلی است که آب را گردآوری کرده و به سمت رانوان هدایت می کند. وادی رانوان به سمت قبا و منازل و مزارع بنی عمرو بن عوف می رود. در حال حاضر اعراب سلفی را در این منازل ساکن کرده اند. کنار آنان هم منازل مؤمنین شیعه است. اینجا همان منطقه العصبه است که در غرب قبا قرار دارد. گفتند که حدود سیصد سلفی در عاشورای سال قبل به یکی از حسینیه هایی که زنان در آن مشغول عزاداری بودند حمله کردند. البته متقابلاً شیعیان نیز به آنان یورش بردند که گریختند و آنان را تا پشت خانه هایشان تعقیب کردند.

در اینجا به بستان یکی از مؤمنان رفتیم که در کنار وادی بطحان قرار دارد. مرزعه ای که وقف حسین بن علی علیه السلام است. جد صاحب آن یکی از علما بوده و مثل سایر این بساتین، حسینیه ای بسیار قدیمی در آنجا بود. می گفتند این قدیمی ترین حسینیه ای است که باقی مانده است. توجه داشته باشیم که در مدینه، وقتی به محله ای می رسیم که مسجد ندارد، یعنی ساکنانش شیعه هستند. دلیل این امر آن است که آنان فقط حسینیه دارند و نماز جماعت و مراسمات در حسینیه ها برگزار می شود. اگر مسجد ساخته شود طبق قانون در اختیار دولت سعودی خواهد بود. حسینیه ای که ملاحظه شد و متروکه شده بود، بسیار کهن بود. تصاویری از داخل آن گرفتم. دلیل متروکه شدن هم این بود که درست مقابل آن حسینیه تمیز و شیکی ساخته شده است. اینجا حتی در هر خانه ممکن است یک حسینیه باشد. ایام ویژه ای در آن مراسم برگزار می شود. در برخی که بزرگتر است طبق معمول نماز جماعت یومیه برقرار است. ایرانیان معمولاً حسینیه مرحوم آقای عمری را می شناسند ولی در این شهر حتی بزرگتر از آن هم حسینیه وجود دارد. خیلی دلم می خواست این حسینیه قدیمی مرمت و بازسازی شود. البته نباید دست بخورد و فقط در همان قالب کهنه، تمیز و زیباسازی شود.

از آنجا به سمت قبا و سپس مسجد جمعه آمدیم و به محله قربان رفتیم. قنات بطحان در قربان قرار دارد و در اینجا مشغول زدن پل بزرگی بودند. وادی مدینب با قنات کوچکی در اینجا به وادی بطحان متصل می شود. در این حوالی مرزعه عبدالرحمن بن عوف بوده که الان متعلق به اشراف مدینه است. این اشراف حسنی که هشتاد و پنج در صدشان سنی هستند، در مدینه صاحب املاک و موقوفات فراوان هستند. ساکنان منطقه قربان همگی شیعه اند. اینجا مسجد نمی بینند و فقط حسینیه وجود دارد که به دلیل آن که شبیه منازل عادی است، از بیرون قابل تشخیص نیست. وادی بطحان در وسط محله قربان است و کنار آن هم مسجد شمس است. این نواحی کلاً متعلق به بنی النضیر بوده است و نماز پیامبر هم که گفته می شود، رد شمس در آن رخ داده، در همین ناحیه است.

اشاره کردم که عصبه در غرب قبا است، اما وقتی به سمت جنوب شرق قبا می آییم در واقع به منطقه بنی قریظه آمده ایم. حره شوران در انتهای این منطقه قرار گرفته و همان جایی است که مشرکین نقشه ورود به مدینه را از آنجا می کشیدند. این منطقه باغ و بستان ندارد در واقع روی منطقه بلندی است که صخره ای و حره ای است. به این نکته هم توجه کنیم که قسمت جنوب مدینه بلند است و قسمت شمال پایین. برای همین قسمت جنوب را عوالی می گویند. اگر در یکی از مسیرهای اصلی از جنوب به شمال در حال حرکت باشید دقیقاً این تفاوت ارتفاع آشکار می شود.

در بخش دیگری از همین وادی بطحان، نخلستان دیگری را دیدیم که در درون وادی بود. از بالای آن که آمدیم صخره های حره ای فراوان بود. شیعیان بر این باورند که در آن نخلستان، چندین نخل بوده است که در وقت آمدن رسول الله و علی بن ابی طالب به اینجا، به آنان سلام داده است. جالب است که هیئت امر به معروف آمده و نخلهای این قسمت نخلستان را کنده به طوری که کاملاً پیدا است که این گوشه خالی مانده است.

نکته جالب سدّی بود که در سال ۱۳۸۶ ق روی بطحان زده بودند تا آب را در پشت آن گردآورند. اما به دلیل آن که مسیرهای آب از سمت طائف به این سوی، همه به سوی دریای سرخ هدایت شده، سالهاست که در اینجا آبی وجود ندارد و در دو طرف سد و در درون وادی، در واقع جایی که باید آب جمع یا خارج شود، همه مسکونی شده است.

وادی مهزور هم در همین نواحی است. یعنی در منطقه قریظه. در واقع ترتیب مناطق جنوبی به این شرح است. از شرق به سمت غرب، با جبل قریظه و حی مهزور شروع شده، اندکی به سمت شمال منطقه قربان قرار دارد. پس از آن طریق قبا است که شمالی - جنوبی است. درست در جنوب غرب قبا، حی العصبه قرار دارد. سه مسیر منطقه قبا را به مرکز شهر متصل می کند. نخست طریق قبا، دوم شارع علی بن ابی طالب که در وسط منطقه عوالی واقع شده و سومین راه که شرقی تر است، راه امیر عبدالمجید. منطقه قبا میان شارع علی بن ابی طالب و شارع قبا قرار دارد.

وادی مهزور در حال حاضر، میان مردم به سیل الفحل شهرت دارد. وادی مدینب بخشی از امتداد آن است که به بطحان و سپس بطحان به عقیق متصل می شود. اما بخشی از وادی مهزور که بسیار پهن است و حتی در نقطه ای به اسم بحر هم شهرت دارد، در سمت شرق به سوی شمال به وادی قنات متصل می شود که در پایین احد است و از آنجا به غابه و نهایت بطحان می رسد. اگر در امتداد مزارع بنی قریظه به سمت مرکز بیابیم به مسجد بنی قریظه می رسیم که به غلط به عنوان مسجد فضیخ شهرت یافته است. این مسجد تا چند

سال پیش به شکل زیبایی در وسط یک محله قرار داشت، اما به دلیل رفت و آمد فراوان شیعیان، و شکایت سنی های همسایه مسجد، این مسجد زمان رسول الله کاملا تخریب گردید و الان یک زمین رها شده به صورت یک میدان گاه است.

در داخل عوالی، حوایط یا باغها و نخلستانهای هفت گانه قرار دارد که شرح مبسوط آنها را سمهودی این مورخ بسیار بسیار بزرگ مدینه در کتابش آورده است اما برخی از دوستان مؤمن، مدینه مشغول گردآوری اطلاعات بیشتر به ویژه از سرنوشت آنها در چند قرن اخیر هستند. باغاتی بسیار زیبا که راه قدیم عوالی از میان آنها می گذرد. در این باغات، که مشربه ام ابراهیم هم در میانه آنهاست، معمولا نخلستانی بزرگ است با یک چاه آب. در اینجا چاه هایی که آب برای نخل از آنها استخراج می شود دهانه های بسیار بزرگی دارد، اما چاه هایی که برای شرب آب است کوچک است. نمونه چاه کوچک در مشربه ام ابراهیم بوده است. باغاتی که در اختیار شیعیان است حسینیه های بزرگی دارد که از آن جمله مزرعه ام غله است که حسینیه بزرگی هم دارد. این ها همه از اوقاف امیر المؤمنین است. در واقع اگر این اوقاف نبود اولاً ممکن بود تشیع از میان رفته باشد ثانیاً به زور ساکنان آنها عوض شده بودند. به عبارت دیگر، این باغات حافظ ساکنان اصلی است که هم موقوفات را اداره می کنند و هم تشیع را پاسداری. باید توجه داشته باشیم حایط آقای عمری سمت شرقی بیمارستان الزهراء و محله سنح، جایی که نامش را در جریان وفات پیامبر (ص) داریم که ابوبکر آنجا بود و از سنح به مدینه یعنی محل مسجد و خانه رسول برگشت، در آنجا قرار داشته است.

این خلاصه ای از مطالبی

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1273>

## در باره انتشار پنجاه سفرنامه حج قاجاری (مصاحبه)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۰ / ۰۵ / ۰۶

خلاصه: طی بیست سال گذشته، دهها سفرنامه حج را منتشر کردم. سه سال قبل تصمیم گرفتم با گردآوری هر آنچه خود و دیگران از دوره قاجاری چاپ کرده بودند، مجموعه ای فراهم آورده و ذخیره ای برای ادب حج در زبان فارسی عرضه کنم.

\* تاریخچه ای از پژوهش های مربوط به نسخه شناسی و چاپ منقح سفرنامه های حج در ایران ارائه دهید. ویژگی های اینکار و به خصوص سختی های آن چیست؟ خود شما چندسال است که به طور خاص دارید به این موضوع می پردازید و از چه وقت با سفرنامه های حج سر و کار دارید؟

بنده از سال ۱۳۷۱ که برای اولین بار به حج مشرف شدم تصمیم گرفتم هر سال مطلبی اعم از کتاب یا مقاله در باره مباحث حوزه حج بنویسم. البته نمی توانستم چیزی در باره فقه حج بنویسم اما در حوزه آثار اسلامی مکه و مدینه و همین طور مباحث دیگری که نزدیک به این حوزه بود، امکان نوشتن وجود داشت. اساسا رفتن بنده به حج به خاطر دعوت آقای قاضی عسکر بود که الان نماینده رهبری در حج هستند. ایشان خواستند تا کتابی در باره آثار اسلامی مکه و مدینه بنویسم. بنده هم قبول کردم. این را بگویم که ایشان حق بزرگی در نشر آثار مربوط به حج در این دو دهه دارند. به هر حال نزدیک حج دعوت شد تا به نگارش کتاب حج آن سال بپردازم. این سنتی بود که آقای ری شهری بنیاد گذاشت و قرار شده بود تا هر سال یک کتاب به عنوان گزارش کامل حج نوشته شود. بیست سال حج آقای ری شهری، حاصلش بیست جلد کتاب شد که عالی بود. سال ۷۱ و ۷۲ و ۸۲ را بنده نوشتم. البته دو تای اولی مشترک بود. سال ۷۱ را با آقای محمدعلی خسروی نوشتم و سال ۷۲ را با دوست عزیزم آقای محمد علی مهدوی راد. مقصودم آن بود که از سال ۷۱ دستم به نگارش در باره حج باز شد. آثار اسلامی مکه و مدینه بارها تجدید شد و امسال چاپ مفصل تازه ای از آن را ارائه خواهم کرد. در طول این بیست سال هر ساله مقالات و کتابهایی نوشتم و یکی از اصلی ترین حوزه های نگارش سفرنامه های حج بود. البته پیش از بنده سفرنامه های حج فراوانی چاپ شده بود. سفرنامه فرهاد میرزا، امین الدوله و چندین مورد دیگر. بنده تلاش کردم تا در این زمینه کار مفصل تری انجام دهم. از سال ۱۳۷۴ بود که به تدریج چاپ سفرنامه ها را شروع کردم. سفرنامه منظوم بانوی اصفهانی یکی از اولین ها و

بهترین ها بود. آن سفرنامه، یک تفحه ادبی ارزشمند در میان متون برجای مانده در حوزه ادبیات سفرنامه آن هم از زنان است. بعد از آن ادامه یافت و آثار فراوانی در این زمینه چاپ کردم. نه فقط در حوزه حج ایرانی بلکه آثار عربی زیادی را هم مرور کردم و در معرفی سفرنامه های آنان یا تواریخ قدیم مکه و مدینه کتاب نوشتم. حتی در حوزه ترکی هم به خاطر آشنا شدن با خانم دوغان کارهایی به طور مشترک داشتم که آنها اغلب در مجله میقات چاپ شده است.

\* این فکر جمع آوردن سفرنامه های حج قاجاری در یک مجموعه مفصل از کجا آمد؟ مخاطبان این مجموعه بیشتر چه کسانی هستند؟ سختی ها و اهمیت فراهم آوردن چنین مجموعه هایی در چیست؟

بنده از قدیم به گردآوری متون مربوط به یک حوزه فکری علاقه مند بودم. یک بار شمار زیادی از رساله هایی که در باره نماز جمعه در دوره صفوی نوشته شده را گردآوری و در یک جلد چاپ کردم. بار دیگر تمامی رسائل حجاییه را که از بعد از مشروطه تا سال ۱۳۴۸ یعنی سال انتشار مساله حجاب آقای مطهری بود در دو مجلد چاپ کردم. رسائل سیاسی دوره پهلوی را در دو مجلد چاپ کردم. هدف من از این کار این است که ادبیات نگاشته شده در یک حوزه را گردآوری کنم تا محققان آن حوزه بهتر بتوانند در آن زمینه تحقیق کنند. کار سفرنامه ها هم ادامه همین فکر بود. ادبیات حج، ادبیات گسترده ای است و انتشارات مشعر در طول بیست سال گذشته در احیای آن نقش زیادی داشت. مجله میقات در این زمینه خیلی فعال عمل کرد. بنده شاید در بیش از شصت شماره از این مجله مقاله دارم. تلاش خودم این بوده که حوزه ادبیات حج را گسترش دهم. این فکر سبب شد تا به فکر گردآوری سفرنامه های قاجاری بیفتم که بسیار انبوه بود. پنجاه سفرنامه را در آن مجموعه هشت جلدی چاپ کردم. الان دست کم به اندازه یک جلد هشتصد صفحه ای دیگر مطلب دارم که به تدریج چاپ خواهم کرد تا روزگاری فرصت شود و یک جلد یا دو جلد ضمیمه آن شود. مخاطبان این مجموعه محققان و پژوهشگرانی از رشته های مختلف هستند که می توانند مواد اولیه کارهای پژوهشی خود را در این آثار بیابند. علوم اجتماعی، جغرافی، تاریخ، مسائل فرقه ای و ملل و نحلی و بسیاری از گرایش های دیگر که پژوهشگران آن حوزه ها می توانند از سفرنامه ها استفاده کنند. اما در باره سختی های کار، سختی در کار پژوهشی معنا ندارد. بالاخره در این زمینه من باید نسخه ها را پیدا می کردم. تصحیح و تایپ می کردم و برای آنها مقدمه می نوشتم. نمی گویم کار نهایی کرده ام، هرچه بود یک گام نسبتا تازه در حوزه ادبیات حج برداشتم. البته من می توانستم فقط سفرنامه هایی را که خودم تصحیح کرده بودم در این مجموعه بیاورم. اما این کار کاملی نبود. لازم بود تا این میسر را از اول تا آخر دنبال می کردم. بنابراین هر سفرنامه ای را به نام مصحح آن آوردم و حاصل کار خودم را هم که بیش از نیمی از آن است در کنار آنها قرار دادم تا یک مجموعه کامل شود.

\* علت اینکه یک سفرنامه از دوره پیش از قاجار نیز در ابتدای این مجموعه گنجانده اید چیست؟

حقیقت از این که این دو سه سفرنامه پیش از قاجاری را نیوردم قدری متأثر شدم، اما باز خوب شد این یکی در این مجموعه آمد تا تفاوت نگارش سفرنامه های پیش از عصر قاجار که متأثر از روشهای سنتی سفرنامه نویسی بوده با سفرنامه های قاجاری معلوم شود. سفرنامه کشمیری مربوط به دوره نادری و از یک مسلمان هندی است که پس از فتح دهلی همراه نادر به ایران آمد و سپس به حج رفت. با این حال باید عرض کنم سفرنامه نویسی زودتر از ایران قاجاری در هند باب شد و شاید - و این یک احتمال است - متأثر از برخی حضور اروپایی ها بوده است. حتی سفرنامه سال ۱۲۳۰ - ۱۲۳۱ هجری ما هم به رغم این که از دوره قاجاری است اما باز از حافظ عبدالحسین کرناطکی یک شاهزاده هندی از اهالی کرناطه است البته شیعه بسیار جدی است.

\* اصلاً اهمیت سفرنامه های حج را بیش از هرچیز در چه می دانید؟ پیشنهادهای پژوهشی شما درباره این موضوع چیست؟ از نیازها و کمبودها و پیشرفت هایی که در این راه حاصل شده سخن بگویید.

در درجه اول سفرنامه ها از آثار مکتوب جماعت ایرانی است و در شمار میراث علمی ما در حوزه تاریخ و سفرنامه نویسی محسوب می شود. ما وظیفه داریم میراث خودمان را در بخش های مختلف زنده کنیم و این همه گام بسیار کوچکی بود که بنده در این زمینه برداشتم. اما اهمیت سفرنامه ها چیزی نیست که کسی به آن توجه نداشته و بنده بخوام در باره آن شرح و بسط دهم! یک سفرنامه بسته به این که توسط چه کسی با چه دیدگاهی و مهم تر از همه با چه هدفی نوشته شده اهمیت دارد. این را برای این جهت عرض می کنم که هدف تعیین می کند که نویسنده چه نوع اطلاعاتی را درج کرده است. اما این که چه کسی باشد، مسلماً اگر ناصرخسرو سفرنامه بنویسد غیر از این است که مثلاً عضدالدوله یا ناصرالدین شاه بنویسد. آنچه به عنوان نقطه مشترک در این سفرنامه ها اهمیت دارد توضیحاتی است در باره فرهنگهای مختلف، آداب و رسوم اجتماعی، آگاهی های مربوط به راه ها و منزلها، اطلاعاتی در باره جمعیت شهرها، مذاهب آنان، آثار تاریخی ایشان و بسیاری از مسائل دیگر. توجه کنید که سفرنامه های فرنگی ها از دوره صفوی ما، چه اندازه اطلاعات اجتماعی به ما می دهد که اصلاً در منابع ما نیامده است. اما در بخش حج، سابقه سفرنامه نویسی عربها طولانی است به خصوص مغربی ها سفرنامه های فراوانی از قرن هشتم و نهم به بعد دارند. آنها هم راه طولانی می آمدند و چون صوفی مسلک بودند در هر شهری در باره قبور مشایخ و اولیاء و دیدار با اساتید اطلاعاتی را در اختیار ما می گذاشتند. ایرانی ها در دوره قاجار سفرنامه نویس شدند و آن هم تحت تأثیر فرنگی ها بود. البته سنت سفرنامه نویسی مختصری هم داشتند. همین طور از عثمانی ها و منازل نامه های آنان نیز

چیزهایی فرا گرفتند. اصولاً عرض کنم سفرنامه نویسی نوعی پیشرفت تمدنی محسوب می شود. یعنی همین که شما تنوع در فرهنگ را ملاحظه می کنید و به آن توجه دارید و اهمیت نگارش در باره آن را درک می کنید یعنی این که قدری در دنیای باز قدم گذاشته اید. فرنگی ها پیشرفت خود را با کشتی و سفر و سفرنامه نویسی و جهانگردی آغاز کردند. از لاک خود درآمدند و ملت های دیگر را هم آدم حساب کردند. آدم در این حد که فرهنگ آنان را بشناسند و از آن بهره ببرند. خلاصه عرض کنم سفرنامه ها حاوی اطلاعات منحصر به فردی هستند، زیرا در بسیاری از موارد از شهرها و روستاهایی سخن می گویند که یک سطر هم در باره آنها مطلبی برجای نمانده است.

\* بر اساس این سفرنامه ها یک تصویر کلی برایمان ترسیم کنید از آغاز تا پایان سفر حجاجی که یک ایرانی دوران قاجار عازم آن می شد.

شما تصور کنید که یک سفرنامه نویس مثل امروزه که فیلم می سازند، در صدد است تا یک فیلم از سفر خود ارائه دهد. البته مثل هر فیلمنامه نویسی گاه مفصل و چند قسمتی و گاه کوتاه می نویسد. برای این کار جزئیات سفر را گزارش می کند. این جزئیات بیش از همه مربوط به اتفاقات و توصیفات است که در طول راه برای او رخ می دهد. واقع تصور این سختی ها امروز برای ما دشوار است که فاصله مکه و مدینه که امروز در شش ساعت طی می شود در ده تا دوازده روز طی می شده است. هر روز سه تا پنج نوبت سوار شتر شده یا پیاده می شدند. بیماری ها، خورد و خوراکها، گرما و سرما، مهم تر از همه بی آبی، رد شدن از تنگها و سرآشویی ها، حمله اعراب بدوی و دهها مشکل دیگر مطالبی است که سفرنامه نویس آنها را می نویسد و شما را در جریان جزئیات آنها قرار می دهد. البته در شهرهای بزرگ و متمدن مثل استانبول اطلاعات از نوع دیگری است. معمولاً در این مراکز سفرنامه نویس ایرانی به فکر مقایسه وضعیت محل زندگی در ایران با این شهرهاست. بیشتر سفرنامه هایی که از طریق باکو به سمت تفلیس و سپس استانبول و گاهی اسکندریه و قاهره است این وضعیت را دارد.

\* تراکم سفرنامه های این مجموعه بیشتر مربوط به چه سال هایی است؟ از نظر خود شما مهمترین سفرنامه های این مجموعه کدامند؟

بیشتر این پنجاه سفرنامه در فاصله سالهای ۱۲۹۰ تا ۱۳۲۰ ق نوشته شده و این دوره اوج سفرنامه نویسی است. بعد از آن همه نگارش سفرنامه های حج ادامه دارد اما در آن حد و به آن اهمیت هم نیست. پیش از آن هم آثاری هست که در آنجا آورده ام. بنده این نکته را هم بیفزایم که سفرنامه نویسی در دوره قاجاری منحصر به حج نیست، بلکه سفرنامه های مربوط به عتبات هم فراوان است. چنان که چندین سفرنامه از مشهد

هم در دست است. سفرنامه های داخل کشور به سمت جنوب و شمال هم متعدد است. باید فهرستی از این سفرنامه ها با دقت منتشر شود تا معلوم شود چه میراثی در این زمینه در اختیار داریم. از نظر اهمیت البته آنها که مفصل تر هستند و اطلاعات ریزتری در اختیار گذاشته اند بهتر هستند. اما برخی از اینها عالی است. حج منصور از آن دسته است. زیرا در دادن اطلاعات دقیق با نگاه متفاوت امتیاز دارد. این هم من بیفزایم که تبریزی ها در نگارش این سفرنامه ها جلوتر از بقیه هستند و آثار قابل توجهی دارند.

\* سفرنامه های این مجموعه بیشتر آفاقی است یا انفسی؟ تفاوت سفرنامه نویسی درباریان با علما و دبیران چیست؟ هر دسته بیشتر به چه نکاتی توجه داشته اند؟

سفرنامه های قاجاری، بیش از همه آفاقی است نه انفسی. یعنی دستمایه های عرفانی ندارد. به عکس نوشته هایی که در این زمینه از دوره صفوی داریم. آنها بیشتر درونگراست و سعی می کند یک تجربه عرفانی را به نمایش بگذارد. دلیلش این است که سفرنامه نویسی قاجاری متأثر از اروپایی ها و هدف اصلی آن ارائه اطلاعات در باره راهها و دشواری های این سفر است. آنها می خواهند این راهنمایی را در اختیار مسافران بعدی قرار دهند به همین دلیل نگاه معنوی و برداشتهای عبرت آموز ندارند. البته تفاوت میان طبقات مختلف در نگارش هست. معمولاً این سفرنامه ها از اشراف دولتی است و کمتر از علماست. البته نمونه های علمایی هم بیشتر از دو سه دهه اخیر قاجاری داریم. برخی از آنها هم از کدخداهای محلی است. نمونه روشن آن سفرنامه ایازخان قشقایی یا سلیم خان کرد سنی است که نمونه های جالبی است. تفاوت کارمندان دون پایه دولتی هم با وزرایی مثل امین الدوله یا شخصیت هایی مثل فرهاد میرزا یا حسام السلطنه آشکار است. افراد اخیر سخت مورد احترام هستند و اتفاق خاصی برای آنها نمی افتد در حالی که طبقات پایین تر مشکلات را بیشتر درک می کنند. برای مثل ناصرالسلطنه که سخت مورد احترام است اصلاً سختی های برخورد مردم متعصب مدینه را در حرم پیغمبر یا بقیع مشاهده نمی کند چون پول می دهد و راحت است اما بقیه مردم در عذاب بودند و همه نوشته اند که خیلی به آنها سخت گذشته است. یا حسام السلطنه که عموی ناصرالدین شاه بود و سخت مورد احترام.

\* سهم زنان در نگارش این سفرنامه ها در مقایسه با مردان چه اندازه است؟

در مجموع سهم آنان اندک است اما همین مقدار که هست عالی است. بهترین سفرنامه حج از دوره صفوی متعلق به یک زن ترک اردوبادی ساکن اصفهان است. می دانید مردان اردوبادی و گاه زنانشان، ادیب بودند و از زمان شاه عباس که وارد دربار صفوی شدند تا به آخر در دبیرخانه و جاهای دیگر فعالیت داشتند. شوهر این زن هم رقم نویس بوده یعنی احکام و فرامین را انشاء می کرده است. زن زمان شاه سلطان حسین به حج



رفته و در ۱۴۰۰ بیت سفرنامه گفته که اثر بی نظیری است. البته آن را جدا چاپ کرده ام. اما در دوره قاجاری یک سفرنامه بسیار مهم از دختر فرهاد میرزا به نام عصمت السلطنه هست که در سال ۱۲۹۷ مکه رفته است. دیگری که نهایت اهمیت را دارد از یک زن کرمانی است که متأسفانه اسمش را نمی دانیم اما به او بانوعلویه کرمانی می گوئیم و در سال ۱۳۰۹ به حج و سپس عتبات رفته است. دیگری زن ناصرالدین به نام وقار الدوله است که سال ۱۳۱۷ ق چهار سال بعد از کشته شدن ناصرالدین شاه به حج رفته است. اینها آثار بسیار با ارزشی است.

\* انعکاس روابط ایران و عثمانی در این سفرنامه ها چگونه است؟

این سفرنامه ها اغلب مربوط به دوره آرامش میان ایران و عثمانی است. در واقع در دوره قاجاری منازعه خاصی وجود ندارد به عکس دوره صفوی که عثمانی ها ایرانی ها حاجی را جاسوس تلقی می کردند. در دوره قاجاری عثمانی ها آن قدر مشکل در اروپا و مواجه با روسیه دارند که اجازه این که برخورد مختصری هم با ایران داشته باشند به خود نمی دادند. هم در عتبات و هم حرمین شریفین روابط تقریباً خوب بود. البته اهالی مدینه متعصب بودند و برخورد بد داشتند اما شرفاً یعنی حاکمان حجاز، در مکه برخورد خوبی با ایرانی ها داشتند. باید توجه داشت که عثمانی ها تسلط کافی بر قبایل عربی میان راه جبل که راه نجف به حجاز بود نداشتند و آنچه سختی بر ایرانی ها اعمال می شد از ناحیه این قبایل بود. اینها مربوط به عثمانی ها نبود. در هر حال باید توجه داشت که سفرنامه ها به دلیل نقل برخی از جزئیات از دیدار شخصیت های ایرانی که به حج می آمدند با دولتمردان عثمانی، منبعی برای ارزیابی روابط دو کشور هستند و با مطالعه آنها، می توان اطلاعات بسیار سودمندی را در این زمینه به دست آورد.

\* اصلی ترین و رایج ترین مسیرهای حاجیان ایرانی در آن دوره کدام بوده؟ و توضیحاتی بدهید درباره گمرکات و وضع تذکره ها.

راه اصلی حج عراق به حجاز همان راهی است که از چند هزار سال پیش بین عراق و حجاز وجود داشته است. بعد از اسلام هم از همان راه استفاده می شد. مدت ها نام آن راه زییده بود. زیرا زییده آن را تعمیر کرده بود. در اواخر صفوی این راه را به نام راه جبل مشهور شد که از منطقه ای به نام جبل رد می شد که سلسله ای به نام آل رشید در آن حکومت می کردند. قدیم این راه از کوفه به سمت حجاز می رفت و جایی دو راه می شد. یکی به سمت مدینه و دیگری به سمت مکه می رفت. در همین مسیر به سمت مدینه بود که ریزه قرار داشت جایی که شترهای حکومت خلفای اول در آنجا به چرا مشغول بودند و عثمان هم ابوذر را به آنجا تبعید کرد. بعدها که حجاج هندی به حج رفتند از کشتی استفاده می کردند. معلوم نیست از چه زمانی

ولی در دوره صفوی راه دریا از بندرهای هندوستان به سمت دریای عمان از آنجا به سمت یمن وارد دریای سرخ شده در جده پیاده می شدند. ایرانیان هم که در جنوب ایران بودند تا ساحل می رفتند و از آن مسیر به حج مشرف می شدند. تا اینجا راه جبل بود و راه دریایی. اما در نیمه دوم دوره قاجاری راه جدیدی باب شد که راه شمال ایران به سمت باکو، تفلیس و سپس دریای سیاه بود که با کشتی به استانبول می رفتند. حجاج استانبول هم از یک دوره راه زمینی طولانی را کنار گذاشته با کشتی عزیمت می کردند. ایرانی ها هم در استانبول با کشتی می رفتند. این زمانی بود که دریای مدیترانه با زدن کانال سوئز به دریای سرخ متصل شد. از آن به بعد این راه مورد استفاده حجاجی بود که دنبال آرامش بیشتری بودند و در عین حال از برخی از شهرهای عثمانی از جمله استانبول بازدید کرده و بسیاری به قاهره و اسکندریه هم می رفتند. این راه باعث شد که شمار زیادی ایرانی در آن نواحی ساکن شدند و به تجارت مشغول گشتند. البته یک راه دیگر هم از عراق از سمت شمال فرات به حلب و از آنجا به شام بود. راهی که اکنون اتوبوس های ایرانی از طریق جنوب ترکیه به سمت حلب می روند. این راه در دوره صفوی هم مورد استفاده بوده است. برخی از حجاج خوزستانی ما هم به بصره رفته از آنجا وارد بیابان شده به سمت مکه و مدینه می رفتند. این که می گویند ملاصدرا در راه حج در بصره درگذشت معلوم می شود که از این راه می رفته است. در سالهای اخیر شماری از حجاج عراقی از مرز عرعر که در جنوب عراق به سمت عربستان است از همین مسیر به حج مشرف می شدند. حجاج برخی از کشورهای جنوبی خلیج فارس هم از همین راه می رفتند.

\* آیا در آن زمان حج متولی دولتی داشته است؟ حجاج ایرانی به طور کلی سرپرستی از طرف حکومت داشته اند و یا کاروان ها خودشان مسئولیت خودشان را داشتند؟

در زمان صفویه حجاج ایرانی «عجم آقاسی» داشتند که البته خیلی رسمی نبوده است. یعنی نه در مشاغل حکومتی جایی داشته نه در عثمانی به این لقب شناخته می شده است. بیشتر شخصیت حکومتی که به حج می رفته عملاً برخی از کارها را پیگیری می کرده است. البته آن موقع کارهای حج هم با روسای کاروانها بوده است. از زمانی که ایران نمایندگی در جده درست کرده - و تابع سفیر ایران در استانبول بود - کارهای عمومی توسط نمایندگی ایران در جده دنبال می شد. به طور کلی می شود گفت که قبلاً از آن چنین منصبی برای ایرانیان وجود نداشته است و بعد از آن کارهایی که با دولت عثمانی ارتباط داشته از طریق نمایندگی دنبال می شده است. در سالهایی هم که یک چهره با نفوذ حکومتی می آمده عملاً او واسطه میان حجاج و دولت عثمانی برای حل مشکلات پیش آمده بوده است.

\* شخصیت حمله دارها در این سفرنامه ها چگونه توصیف شده و اهمیتشان غیر از راه شناسی و حفظ امنیت حاجیان در چه موارد دیگری بوده است؟

اساسا این نکته را عرض کنم که حج گزاری از دوره عثمانی شکل برنامه ریزی شده داشت و کاروانی از استانبول برای حج حرکت می کرد. این کاروان به شام می آمد و از آنجا باز یک پاشای مهم عثمانی که ریاست حج را داشت به عنوان رئیس کاروان آن را هدایت می کرد. شبیه این کاروان محمل مصری بود که آن هم باز زیر نظر عثمانی ها بود. اما ایرانی ها حالت پراکنده داشتند. کسانی در نجف بودند که شتر برای ایرانی ها اجاره کرده و آنان را به حج می بردند. این ها همان نسلی هستند که اندک اندک نام حمله دار به خود می گیرند. بسیاری از ایرانی ها که از طریق انزلی و باکو و تفلیس و استانبول می رفتند گروه های جمعی بودند که خود جوش راه می افتادند و حالت کاروانی منظم نداشتند. اینها بیشتر مردم یک شهر بودند که با هم می رفتند و بر می گشتند. حجاج ایرانی که به شام می رفتند به کاروان شام یا محمل شامی وصل می شدند و سعی می کردند از آنها جدا نشوند و به شام بر گردند. اگر از راه جبل بود باز همان حمله دارهای عرب یا ایرانی کهنه کار بودند که در عراق کار هماهنگی با امیر جبل و گرفتن شتر و پرداخت خاوه یعنی مالیات بین راه به اعراب را بر عهده داشتند. به نظرم بر اساس این سفرنامه ها بتوان سازمان اداره حج را آن مقدار که منظم و دولتی بوده تا آن مقدار که فردی و پراکنده بود کامل به دست آورد. این کار نیاز به چندین پایان نامه دارد.

\* برخورد بومیان در راه و در شهرهای مکه و مدینه با ایرانیان چگونه بوده است؟ عمده ترین شکایت حاجیان در سفرهای حج دوران قاجار چیست؟

مشکل هزار ساله حجاج در طول راه ها قبایل بدوی بودند که بخشی از رزق و روزی خود را از طریق دزدی از کاروان های حج فراهم می آوردند. این خطر به قدری وحشتناک بود که مثل یک کابوس همیشه بالای سر حجاج بود. آنان هیچ گذشتی برای این کار نداشتند و با انواع راه ها به دزدی و غارت می پرداختند. در این حملات بارها تعداد زیادی از حجاج کشته می شدند و اموالشان غارت می شد. برای این کار دولت عثمانی و شرفای مکه بارها اقدام کردند، اما حل شدن آن دشوار بود. این قبایل آن اندازه پراکنده و متفاوت بودند که توافق کردن با آنها هم دشوار بود. شکایت ایرانیان از این حملات فراوان است. پرداختن پول تحت عنوان خاوه یکی از راههای توافق با این قبایل بود که مردم از آن شکایت فراوان می کردند. اما ساکنان مکه و مدینه هم متفاوت برخورد می کردند. تقریبا اتفاقی سفرنامه نویسان است که مردم مدینه متعصب بودند و برخورد بدی با عجم داشتند. در مقابل مردم مکه روشن تر بوده و در این زمینه برخورد بهتری داشتند. شکایت حجاج

ایرانی از برخورد مردم مدینه بسیار زیاد است و حاکی از آن است که آنان رفتار تحقیر آمیزی با حجاج ایرانی داشتند.

\* آیا شیعه بودن حاجیان ایرانی مشکلاتی برایشان به وجود می آورد؟ اگر پاسخ آری است توضیحاتی بفرمائید. مثلاً قضیه رؤیت هلال چه بوده است که ایرانیان تشخیص قاضی مکه را نمی پذیرفتند؟

ایرانی ها یک تفاوت عمده با زائران دیگر داشتند که شیعه بودند اما مهم این بود که از زمان عثمانی ها روی آنها تبلیغ هم شده و همه به عنوان جاسوس دولت صفوی شناخته می شدند. این اواخر صفوی آرام آرام اوضاع رو به بهبودی رفت ولی حتی تا اواخر قرن یازدهم بارها شیعیان در مکه کشته شدند. طبیعی بود که این مشکل نه فقط در مکه و مدینه حتی در طول راه هم بود. البته از زمانی که شیعیان عرب هم به طور جدی تر به حج آمدند به خصوص در دوره دوم قاجاری که شیعیان لبنان راه افتاده بودند اوضاع بهتر بود. همین طور شیعیان هندی هم که پولدار بودند و چشم عربها به پول آنها بود مصونیت بیشتر داشتند. در باره ایرانی ها مشکل شکل و شمایل و طرز لباس پوشیدن آنها بود که کاملاً متفاوت بود و از این جهت مشکل داشتند. در این اواخر مشکل دیگری هم اضافه شده بود که بسیاری از ازبکها در مکه و مدینه ساکن شده و با ایرانی ها دشمنی می کردند. گاهی ایرانی ها لباس عربی می پوشیدند تا مشکلشان کمتر باشد. اما به هر حال در بقیع یا مسجد النبی بیشترین مشکل بود. از اواخر صفوی شیعیان ایرانی با شیعیان مدینه که به آنها نخواستند گفتند می شد ارتباط نزدیکتری داشتند و منازل آنان را اجاره می کردند و از این جهت در منزل و مسکن کمتر مشکل داشتند. بیشترین مسائل در بقیع بود که آنجا دست یک خانواہ سادات سنی سختگیر بود و برای ورود و خروج به حرم ائمه پول می گرفتند و اذیت هم می کردند. راه حل برخی از بزرگان ایرانی به خصوص در دوره صفوی تقیه بود اما در دوره قاجار کمتر نیاز به این امر احساس می شد.

منبع: ویژه نامه هنر و کتاب الف، شماره ۸۱، مرداد و شهریور ۱۳۹۰، ص ۱۶۴ - ۱۶۶ (گفتگو از مجتبی ذوقی)

فهرست سفرنامه های چاپ شده در کتاب

پنجاه سفرنامه حج قاجاری (به کوشش رسول جعفریان)، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹

۱. بیان واقع / خواجه عبدالکریم کشیمیری / ۱۱۵۴ ق

۲. تحفه الحرمین / محمد رحیم الدین قادری / ۱۲۰۳ - ۱۲۰۴ ق

۳. تذکره الطریق / حافظ محمد عبدالحسین کرناکی / ۱۲۳۰ ق
۴. سفرنامه مکه / محمد ولی میرزا / ۱۲۶۰ ق
۵. سفرنامه مکه / معظمه میرزا جلایر / ۱۲۶۰ ق
۶. بزم غریب / محمدعلی بن محمدرضی بروجردی / ۱۲۶۱ ق
۷. سفرنامه مکه / میرزا علی اصغر خان اعتماد السلطنه / ۱۲۶۳ ق
۸. سفرنامه مکه / سیف الدوله / ۱۲۷۹ ق
۹. گزارش سفر حج / بانو شاه جهان بیگم / ۱۲۸۰ ق
۱۰. حج منصور / یعقوب میرزای تبریزی / ۱۲۸۵ ق
۱۱. سفرنامه مکه / مؤلف ناشناخته / از سال ۱۲۸۸ ق
۱۲. منازل قمریه درسوانح سفریه / علی حسین بن خیرات علی / ۱۲۸۹ ق
۱۳. سفرنامه مکه / فرهاد میرزا / ۱۲۹۲ ق
۱۴. الوجیزه فی تعریف المدینه / میرزا محمد مهندس / ۱۲۹۲ - ۱۲۹۴ ق
۱۵. هدایت الحجاج / سید محمدرضا طباطبائی / ۱۲۹۶ ق
۱۶. سفرنامه مکه / نجم الملک / ۱۲۹۶ ق
۱۷. سفرنامه مکه / حسام السلطنه / ۱۲۹۷ ق
۱۸. سفرنامه مکه / عصمت السلطنه دختر فرهاد میرزا / ۱۲۹۷ ق
۱۹. سفرنامه منظوم حج / مشتری طوسی / ۱۲۹۷ ق
۲۰. سفرنامه مکه / میرزا عبدالحسین خان افشار / ۱۲۹۹ ق
۲۱. تیر اجل در صدمات راه جبل / ناشناخته / ۱۲۹۹ ق
۲۲. سفرنامه مکه / ناشناخته / ۱۲۹۹ ق
۲۳. سفرنامه منظوم حج / ناشناخته / ۱۳۰۰ ق

۲۴. سفرنامه مکه / رحمت الله بن ملاعاشور بخارایی / ۱۳۰۳ ق
۲۵. سفرنامه مکه / محمد حسین فراهانی / ۱۳۰۲ ق
۲۶. سفرنامه مکه / نایب الصدر شیرازی / ۱۳۰۵ ق
۲۷. سفرنامه مکه و عتبات / میرزا عبدالمجید مجدی / ۱۳۰۵ ق
۲۸. سفرنامه مکه / محمدرضا ظهیر الملک / ۱۳۰۶ ق
۲۹. روزنامه سفر حج / بانو علویه کرمانی / ۱۳۰۹ ق
۳۰. حج نامه / حاجی سلیم خان تکابی / ۱۳۱۰ ق
۳۱. سفرنامه منظوم حج / ناشناخته ق
۳۲. سفرنامه منظوم حج / ناشناخته / ۱۳۱۴ ق
۳۳. سفرنامه مکه / ملا ابراهیم کازرونی / ۱۳۱۵ ق
۳۴. سفرنامه مکه / امین الدوله / ۱۳۱۶ ق
۳۵. گزارش حج سال ۱۳۱۶ ق
۳۶. سفرنامه عتبات و حج / ناشناخته / ۱۳۱۷ ق
۳۷. سفرنامه شهاب / عبدالسلام تربتی / ۱۳۱۷ ق
۳۸. روزنامه سفر عتبات و مکه مکرمه / وقار الدوله / ۱۳۱۷ ق
۳۹. سفرنامه مکه معظمه / حاجی عبدالله قراگوزلو / ۱۳۱۹ ق
۴۰. سفرنامه حج / رئیس الذاکرین / ۱۳۱۹ ق
۴۱. تفصیل سفر مکه معظمه / مدیر الدوله / ۱۳۲۱ ق
۴۲. سفرنامه مکه معظمه / مخبر السلطنه / ۱۳۲۲ ق
۴۳. سفرنامه مکه / میزرا داود وزیر وظایف / ۱۳۲۲ ق
۴۴. سفرنامه مکه / میرزا علی اصفهانی / ۱۳۳۱ ق

٤٥. سفرنامه مکه / ابوالقاسم مرجانی / ١٣٣١ ق

٤٦. سفرنامه مکه / محمد حسین منشی زاده / ١٣٣٩ ق

٤٧. سفرنامه مکه / سید فخرالدین جزائری / ١٣٤٠ ق

٤٨. سفرنامه مکه / ایاز خان قشقائی / ١٣٤٠ ق

٤٩. سفرنامه حج / سید احمد هدایتی / ١٣٣٨ ق

٥٠. سفرنامه مکه / لطفعلی خان اعلائی / ١٣٤٨ ق

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1277>

## اهواز قدیمی ترین شهر شیعی ایران

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۰ / ۰۵ / ۳۱

خلاصه: شواهد نشان می دهد که تشیع در اهواز پا به پای تشیع شهر قم پیش رفته است

اهواز از مراکز اصلی شیعه در ایران و سابقه تشیع آن از قرن اول هجری است. شاید این تعبیر را به جز اهواز، تنها بتوان در باره قم بکار برد. تشیع اهواز به سبب پیوند نزدیک آن با کوفه و رفت آمد اهالی این شهر به یکدیگر است. رفاعه بن شداد که از شیعیان کوفه و درگیر در ماجرای توابین بود، از طرف امام علی (ع) قاضی اهواز بود و حضرت در نامه ای نصایحی به او کردند که قطعاتی از آن در دعائم الاسلام برجای مانده است (مستدرک: ۴۵۰/۲، ۱۲۶/۱۴، ۳۴۷/۱۷). بنابراین نفوذ تشیع در اهواز از قرن اول امری عادی بوده و اخبار و اقوالی در این باره در منابع آمده است. طبق معمول مهم ترین شواهد مربوط به رجال شیعی این شهر است. ابراهیم بن میمون از کوفیان شیعی است که برای کار تجاری به اهواز رفت و آمد داشت و در این باره از قصر و اتمام نماز و سجده بر قیر از امام صادق (ع) پرسید (تهذیب: ۲۹۸/۲). وقتی امام رضا علیه السلام از اهواز می گذشت برخی از شیعیان نواحی اهواز با وی دیدار کردند (الخرائج: ۶۶۰/۲) نامه ای از امام هادی (ع) به مردم اهواز در باره مسأله جبر و تفویض در دست است. (مستدرک: ۲۵۴/۷ - ۲۵۵). در نقلی دیگر آمده است که گروهی از شیعیان اهواز یاد شده که به سامراء آمدند تا امام عسکری (ع) را در یک مراسم ببینند (الخرائج: ۴۴۱/۱). از دوره غیبت صغری هم نقل شده است که مردی متهمجد در اهواز به نام سرور، گنگ بود و برای شفا به بغداد آمد تا ابوالقاسم بن روح او را نزد حضرت برده شفا پیدا کند و کرد. (خرائج: ۱۱۲۳/۳).

در این دوره، تشیع قم نیز استوار شده و اهواز و قم با یکدیگر پیوند شیعی استواری دارند. یک نمونه روشن آن ارتباط دو تن از شیعیان برجسته اهواز این دوره با قم و رفت و آمد به این شهر و یا سکونت در آن است. یکی علی بن مهزیار اهوازی دورقی و دیگری حسین بن سعید بن حماد اهوازی است که هر دو در نیمه دوم قرن دوم و اوائل قرن سوم هجری با قم در ارتباط بودند. حسین بن سعید به قم آمد و همانجا در گذشت و مدفون شد و سی کتاب داشت (رجال ابن دواد: ۱۲۴) که قمی ها از او روایت کرده اند.

در اینجا نام شماری از اصحاب ائمه (ع) را که اهوازی بوده و برخی از آنان از مؤلفان شیعی در قرن دوم و سوم بوده اند مرور می کنیم:



\* ابوبجیر عبدالله بن نجاشی بن عثیم بن سمعان ابوبجیر اسدی - که در برخی نقلها اول زیدی بوده و سپس امامی شده (رجال العلامة: ۱۰۹) - از طرف منصور حاکم اهواز بود. وی نامه ای به امام صادق (ع) نوشت و در این نامه مسائلی را پرسید و امام به وی پاسخ داد. پاسخ امام به عنوان «رسالة ابي عبدالله بن النجاشي» در منابع آمده است. (وسائل: ۲۰۸/۱۷ - ۲۰۹) حکایتی که در کافی: ۱۹۰/۲ - ۱۹۱ در باره حضور نجاشی در اهواز به عنوان حاکم و درخواست یکی از شیعیان از امام صادق (ع) برای وساطت نزد وی آمده، باید همین نجاشی باشد. گفتنی است که احمد بن علی نجاشی، نویسنده کتاب رجال، از همین خانواده است و به این مطلب در چند جای کتاب خود اشاره کرده است (بنگرید: میراث مکتوب شیعه: ۳۴۸). نجاشی از خاندان بنی اسد، از قبایل شیعی عرب است و لاجرم باید مهاجرت بنی اسد را به این شهر، پایه تشیع آن به شمار آورد.

\* فضالة بن ایوب ازدی، عرب خالص، از اصحاب امام موسی بن جعفر (ع) که ساکن اهواز شد و از فقهای آنجا بود (رجال ابن داود: ۲۷۱) و مؤلف چند کتاب از جمله کتاب الصلاة (نجاشی: ۳۱۰). گفته شده: حسن بن سعید اهوازی با وی نزدیک بود (اما حسین بن سعید نه) (نجاشی: ۳۱۱).

\* عبدالله بن محمد بن حصین حصینی عبدی (عبدالقسی) از اهواز و از اصحاب امام رضا علیه السلام که کتاب حدیث هم داشته است (رجال نجاشی: ۲۲۷).

\* احمد بن محمد حصینی (حصینی یا خصیبی) عبدی [عبدقسی] اهوازی از اصحاب امام عسکری (ع) (رجال طوسی: ۳۹۷).

\* جعفر بن حمدان خصیبی همو که در روایت علی بن ابراهیم بن مهزیار، امام از وی ستایش می کند [دلایل الامامه: ۲۹۶، خرائج: ۱۰۹۹/۳]

\* محمد بن ابراهیم حصینی اهوازی. برادرش حمدان گوید: به ابو جعفر ثانی علیه السلام عرض کردم: برادرم در گذشت. حضرت فرمود: رحم الله أخاک فانه من خصیص شیعتی؛ خدای برادرت را رحمت کند؛ او از نزدیکترین شیعیان به من بود (کشی: ۵۶۳)

\* حمدان بن محمد حصینی. از روایت (کشی: ۸۳۵/۲) چنین به دست می آید که او نیز از شیعیان اهوازی بوده است. طوسی در رجال: ۳۵۶ از او به عنوان یکی از اصحاب امام جواد (ع) یاد کرده است.

\* ابوالحصین بن حصین (ابوالحسین بن حسین) ساکن اهواز از اصحاب امام هادی (ع) (رجال طوسی: ۳۹۳). علامه حلی او را از اصحاب امام جواد (ع) دانسته که در اهواز ساکن شد و از اصحاب امام هادی (ع) هم بود. (رجال العلامة: ۱۸۷).

\* عبدالله بن محمد اهوازی، به نوشته نجاشی وی کتابی داشته که در آن مسائلی را از موسی بن جعفر (ع) پرسیده و در آن آورده بوده است (نجاشی: ۲۲۷).

\* احمد بن محمد بن موسی بن الصلت، از علمای شیعه در اواخر قرن سوم که نامش در طُرُقِ روایی نجاشی و طوسی (فهرست طوسی: ۵۸-۳۴) آمده است.

\* حسین بن سعید بن حماد بن مهران اهوازی. جد وی حماد بن مهران از موالی امام علی بن الحسین (ع) بود. امام حسین بن سعید، از امامان رضا، جواد و هادی (ع) روایت کرده و مؤلف سی جلد کتاب است که از آن جمله کتاب الزهد نام دارد. وی کوفی بود؛ مدتی در اهواز ساکن شد و سپس به قم منتقل گردید و همانجا در گذشت و مدفون شد. وی در قم بر حسن بن ابان وارد شد (رجال العلامه: ۴۹) (همین مطالب را با اسامی آثار وی بنگرید: فهرست طوسی: ۵۸). ابن الولید گوید: این کتابها را حسین بن حسن بن ابان در حالی که به خط حسین بن سعید بود به دست ما رساند. او گفت که وی میهمان پدرش حسن بن ابان بوده است. (فهرست طوسی: ۵۸ - ۵۹). شیخ صدوق در آغاز تهذیب از اتکای خود به آثار حسین بن سعید اهوازی و علی بن مهزیار اهوازی یاد کرده است (من لایحضر: ۱ / ۲). بخش عمده ای از کتاب المؤمن و کتاب الزهد وی برجای و قطعاتی هم از کتابهای دیگر او برجای مانده است.

داستان حسین بن سعید، تبادل و تعامل علمی - حدیثی میان شیعیان قم و اهواز را نشان می دهد. علی بن مهزیار متأثر از حسین بن سعید است (فهرست طوسی: ۱۵۲). جعفر بن یحیی بن سعید احوّل، دایی حسین بن سعید از اصحاب امام هادی علیه السلام بود.

\* حسن بن سعید بن حماد اهوازی. وی با برادرش در تألیف تمامی آثار او مشارکت داشت، اما کتاب ها به نام برادرش شهرت یافت (نجاشی: ۵۸).

کشی گوید: حسن و حسین فرزندان سعید بن حماد بن سعید از موالی علی بن الحسین بودند. حسن بن سعید همان است که اسحاق بن ابراهیم حضینی (اهوازی) و علی بن ریان را به امام رضا (ع) پیوند داد. همین طور عبدالله بن محمد حضینی را. حسن بیش از پنجاه تألیف دارد و سعید ملقب به دندان بود. (رجال کشی: ۵۵۲) همان طور که گفتیم، جد اینان، حماد بن مهران دست پرورده امام سجاد (ع) بوده است. (نجاشی: ۵۸).

\* علی بن مهزیار از محدثان و دانشمندان شیعه در نیمه اوّل قرن سوم هجری است، کسی که آن اندازه اعتبار داشت که مزارش از همان ایام برای شیعیان منطقه خوزستان و در شهر اهواز زیارتگاه باشد. نجاشی می نویسد

اصل او از منطقه دورق است که در اهواز سکونت کرده و پدرش نصرانی بوده و مسلمان شده است (نجاشی: ۲۵۳). در نقلی دیگر آمده است که او از هندیجان فارس بود و در اهواز ساکن شد. در رجال کشی (۵۴۹) آمده است که او نصرانی بود که مسلمان شد و در اصل از یکی از قرای فارس بود، سپس در اهواز ساکن شد و همانجا ماند. از بس سجده کرده بود پیشانی اش پینه بسته بود. وی بعد از درگذشت عبدالله بن جندب جای وی را گرفت. بیش از سی کتاب دارد و محتوای برخی از مکاتبات وی با امامان در منابع نقل شده است (کشی: ۵۵۰ - ۵۵۱)

در روایتی آمده است: زمانی از ابوجعفر علیه السلام اجازه خواست که به خاطر فراوانی زلزله های اهواز از آنجا منتقل شده جای دیگری برود. امام به وی نوشتند: از آنجا نروید، چهارشنبه و پنج شنبه و جمعه را روزه بگیرید. غسل کنید و لباس خویش را طاهر کرده روز جمعه بیرون روید دعا کنید. او گوید: چنین کردیم. زلزله ها متوقف شد. (علل الشرائع: ۵۵۵/۲، من لایحضر: ۵۴۴/۱). از خاندان مهزیار شماری محدث و مؤلف در منابع روایی و رجالی شیعه یاد شده است. یکی از آنها ابراهیم بن مهزیار اهوازی است که کتاب البشارات داشته است (نجاشی: ۱۶). محمد بن علی بن مهزیار که اخباری از او نقل شده و چند نسل بعد، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن مهزیار اهوازی (رساله ابی غالب زراری: ۱۵۰). سلامه بن محمد بن حسین بن علی بن مهزیار از مشایخ نعمانی استاد کلینی (طبقات اعلام الشیعه: قرن چهارم: ۱۳۶)

\* احمد بن حسین بن سعید بن حماد اهوازی ملقب به «دندان» که غالی بود. کتابی با عنوان کتاب الاحتجاج داشته است (نجاشی: ۷۷، فهرست طوسی: ۶۵).

\* محمد بن جبرئیل اهوازی؛ کتابی در حدیث داشته است (نجاشی: ۳۳۹).

\* محمد بن جعفر بن عنبسه حداد معروف به ابن رویده؛ متهم به غلو بوده، چندین اثر از جمله کتاب «الخصال» و «کتاب الکمال» داشته است (نجاشی: ۳۷۶).

\* احمد بن ابراهیم بن احمد بن معلی عمی اهوازی، از مؤلفان شیعه که شیخ طوسی در فهرست: ۷۶ از او یاد کرده و کتابی در مناقب امیرالمؤمنین (ع) و کتابی در اخبار صاحب الزنج دارد. اینها تمیمی بودند که از آن خارج شده با حلف، به قبیله تنوخ پیوسته و در اهواز ساکن شدند (فهرست طوسی: ۷۶).

تعداد بیشتری اهوازی در میان رجال حدیث و مؤلف و راوی از امامان در اخبار شیعی وجود دارد که باید در باره آنان تحقیق صورت گیرد، مانند یحیی بن سعید اهوازی، احمد بن محمد بن صلت اهوازی، محمد بن

مخلد اهوازی، علی بن ازهر اهوازی، جعفر بن سلمه اهوازی، علی بن عروه اهوازی، احمد بن محمد اهوازی،  
عمر بن ریاح اهوازی، عبدالله بن محمد اهوازی، احمد بن روح اهوازی، ابو عبدالله حسین بن علی اهوازی.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1279>

## رسائل مهم سیاسی از سالهای ۱۳۲۸ - ۱۳۳۰ ق در نجف

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۹ / ۰۷ / ۱۳۹۰

خلاصه: معرفی چندین رساله سیاسی مهم منتشره در نجف در میان سالهای ۱۳۲۸ تا ۱۳۳۰ ق

در جریان دیداری که از کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی همراه با میهمانان عراقی داشتم، حضرت ایشان نسخه ای نشان دادن که یک عالم هندی آن را گردآوری کرده بود.

این مجموعه، حاوی تعدادی رسائل سیاسی مربوط به سالها ۱۳۲۸ - ۱۳۳۰ و برخی از اعلامیه های آن روزگار بود که این شخص همه را کنار هم گذاشته و صحافی کرده بود. این رسائل همان سالها در نجف چاپ شده بود.

اکنون با دیدن مجلد نهم نسخه شناسی (قم، مرعشی، ۱۳۹۰مجموعه ده جلدی) که مجموعه ای دستنوشته ها و مقالات حضرت دکتر سید محمود مرعشی است، متوجه شدم که آن مجموعه تنها عنوان رسائل مشروطیت یا مجمع اللوائح در صص ۴۳۷ - ۶۵۶ چاپ شده است.

این مجموعه یکی از بهترین مجموعه هایی است که در باره اعلامیه ها، بیانیه ها و متون سیاسی سالهای ۱۳۲۸ ق و بعد از آن منتشر می شود و حق آن بود که به طور مستقل چاپ می شد.

گفتمی است که شمار زیادی از رسائل مشروطیت، در مجموعه های جدا چاپ شده است. با این حال غالب این رسائل بکر و تازه و قابل استفاده است.

شماری از رسائل نیز مربوط به ایران یا مشروطه نیست، بلکه رسائل سیاسی و فکری در باره وحدت اسلامی، دولت های متجاوز روز و انگلیس و نیز شناخت اوضاع سیاسی آن دوره و دو سه دهه بعد از مشروطه به کار می آید.

با عجله فهرستی از این رسائل را در اینجا معرفی می کنم.

متن سخنرانی شیخ صالح افندی از علمای تونس در سال ۱۳۲۸ (ص ۴۴۰ - ۴۴۸) (ترجمه همان ص ۴۵۴ - ۴۶۵)

لایحه ای آشیخ موسی مجتهد نوری که حسب الامر آقای امیرزا مهدی آیت الله زاده خراسانی به طبع رسیده (۴۴۸ - ۴۵۳).

لایحه شریفه آقا سید عبدالله مجتهد اصفهانی در باره وحدت اسلامی (۴۶۵ - ۴۷۳) چاپ ۱۳۲۹ق رساله بیدار باش و حرف حق (۴۷۴ - ۴۸۹)

خطابه در خصوص اتحاد مسلمین (۴۸۹ - ۵۰۴) (ظاهرا اثری از شیخ عبدالحسین فقیهی رشتی است)

ترجمه احکام حجج اسلام در خصوص اتحاد اسلام (۵۰۵ - ۵۰۶)

رساله نجاه الامه (۵۰۷ - ۵۱۶) از علی محمد قره قانی چاپ ۱۳۲۹ق

اسلام و اصلاح معاشرت نطق ثقه الاسلام حاجی محمد رحیم بلبله بادکوبه ای (۵۱۶ - ۵۲۹)

مرامنامه و نظامنامه طرفداران مذهب (۵۲۹ - ۵۳۷)

تنبيه الغافلین نوشته آسید محمد رضا کاشانی (۵۳۷ - ۵۵۰)

رساله اتمام حجت دولتین (انگلیس و روس) (۵۵۱ - ۵۶۱)

متن دیگر در همین زمینه (۵۶۱ - ۵۸۱) چاپ نجف ۱۳۳۰ق

لایحه آقا سید محمد رضا کاشانی (۵۸۱ - ۵۸۹)

کشف حال و قطع مقال از شیخ فتح الله غروی شیرازی اصفهانی (به عربی) (۵۸۹ - ۵۹۴) مقصود شیخ الشریعه اصفهانی است.

متنی دیگر از شیخ الشریعه به فارسی (شاید ترجمه همان) (۵۹۴ - ۵۹۸) و دنباله آن چندین اعلامیه دیگر از علمای وقت و متنی مفصل از قره قانی

تنبيه عموم مسلمین (۶۱۰ - ۶۲۰)

رساله تحریم نقل جنائز (۶۲۱ - ۶۵۶) با چندین استفتاء دیگر.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1288>

## رویکرد فقهی به سیره نبوی در یک صد سال گذشته، عوامل و پیامدها

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۰ / ۱۱ / ۳۰

خلاصه: اقبال به سیره نبوی در یک صد سال گذشته به هدف ارائه نظام سیاسی برای اسلام بر اساس سیره نبوی و استنباط احکامی تازه در اداره جامعه جدید و تقویت حفظ امت اسلامی بر پایه الگوهای برگرفته از جامعه صدر اسلام بوده است.

دو پرسش اساسی ما در این بحث عبارت است از:

۱ - چه عامل یا عواملی سبب توجه مجدد ما به سیره نبوی در یک سال اخیر شده و مهم‌ترین رویکرد ما در این توجه مجدد چه بوده است؟

۲ - آیا و چگونه می‌توانیم از «سیره نبوی»، «قواعد فقهی» برای اداره زندگی فردی و اجتماعی خود استخراج کنیم؟ با چه ضوابطی و بر اساس چه معیارهایی؟

و دو پرسش فرعی:

۱ - در صد ساله گذشته چه کارنامه‌ای در این زمینه داریم؟ تولیدات علمی ما چه گونه و در چه سطح و میزانی بوده است؟

۲ - این که گروه‌های اسلامی، حتی رفتارهای افراطی و تفریطی خود را مستند به سیره نبوی می‌کنند، معیار علمی دارد؟

چرا به بازخوانی سیره نبوی پرداختیم؟

از حوالی یک قرن پیش که دولت عثمانی رو به اضمحلال قطعی گذاشت و «خلافت اسلامی» با سابقه ۱۳۰۰ ساله از میان رفت، این تصور برای مسلمانان پدید آمد که ممکن است این انحلال، آغازی بر نابودی کامل اسلام و مسلمانی باشد. به همین دلیل، تلاش‌های فراوانی شد تا خلافت اسلامی همچنان زنده بماند. در واقع، خلافت عثمانی بویژه سلطان عبدالحمید که از مدتها پیش انحلال و زوال خود را حدس بود، سعی کرد این تصور را در دنیای اسلام دامن بزند که اگر من نبود شوم، اسلام از بین خواهد رفت. تصویری که بسیاری از

بخش های دنیای اسلام آن را جدی گرفته و آینده مبهمی را به ویژه برای اهل سنت ترسیم می کرد. این وضعیت سبب شد تا در سراسر دنیای اسلام جنبش احیای خلافت شکل گیرد، امری که تحولات سیاسی سریع عالم و عقب ماندگی عثمانی، عالم اجازه ظهور و بروز به آن را نداد و خلافت عثمانی در کمال ناباوری مسلمانان از میان رفت.

عامل مهم دیگری هم برای توجه نخبگان و نویسندگان ما به گذشته اسلام وجود داشت. رهبران مسلمانان در نیمه دوم قرن نوزدهم یکباره با موجی از حملات به اسلام روبرو شدند. فضایی که مسلمانان را به وحشت انداخت و اساس آن، این بود که غرب با هجومی گسترده به وارد کردن فرهنگ خود به کشورهای شرقی اسلامی پرداخت. حس مسلمانان این بود که عقب مانده اند و ترسش این بود که فرهنگ عمومی غرب که اساس آن لائیک و ضد دینی بود، روی جوانان مسلمان و نسل آینده تأثیر گذاشته و دنیای اسلام روی به اضمحلال بگذارد. در آستانه سقوط عثمانی آنچه از بین رفت، چیزی بود که نامش نظام اسلامی بود، و اکنون دولت های استعمارگر به جای اسلام، فرهنگی را به دنیای اسلام عرضه می کردند. تبلیغات تبشیری مسیحی نیز بر این ترس می افزود. یعنی احتمال مسیحی شدن جوانان نیز می رفت. اما در کل، مشکل در نوعی عقب ماندگی تمدنی بود که برخی از نخبگان تصور می کردند با مرور به سیره نبوی به عنوان روشی که عامل اساسی شکل گیری عظمت مسلمانان بوده، می توانند روح تازه ای در تمدن نیمه جان اسلامی بدمند.

در اینجا بود که مسلمانان به بازخوانی اسلام و دولت های اسلامی پرداختند و سعی کردند الگوی تازه ای هم برای نظام اسلامی بیابند و هم اسلام را توانمند کنند تا برابر هجوم فرهنگ غرب که همراه با انتقادات گسترده ای نسبت به اسلام در بعد عقیدتی و شریعتی بود بایستند.

برای یک مسلمان کدام مقطع از تاریخ اسلام می توانست چنین اهمیتی را داشته باشد؟ پاسخ آن ساده و آسان بود، سیره نبوی. این بهترین دوره ای بود که مسلمانان همیشه با نگاهی مقدس به آن می نگرستند و آن را بهترین و عالی ترین دوره تلقی می کردند. این احساس نیاز به بازخوانی سیره نبوی در سراسر جهان اسلام از شبه قاره تا مصر و بسیاری از نقاط دیگر مطرح شد.

این بازخوانی در دو بخش بود. نخست در اصل نظام اسلامی و این که خلافت اسلامی یا حکومت اسلامی چگونه از سیره نبوی استخراج می شود؟ در واقع، یک ابهامی پیش آمده بود که اساساً خلافت اسلامی، اساس اسلامی دارد یا یک فرم معمولی برای حکومت است که مسلمانان درست کرده اند؟ اگر یک فرم و شکل و طبعاً قابل تغییر است، می تواند نباشد و به گونه ای دیگر عمل شود. کسانی که اسلام گرا بودند، حکومت اسلامی را جایگزین خلافت اسلامی کردند. آنان از اجرای حکومت اسلامی در یک کشور سخن گفتند، از



این که باید شریعت اسلام اجرا شود. اجرای شریعت امری بود که در بهترین صورت خود، در سیره نبوی قابل رؤیت و درک بود. بنابراین این امر، عاملی شد برای این که بازخوانی سیره نبوی در دستور کار مسلمانان قرار گرفته و شروع به پژوهش و تحقیق در آن کنند.

جدای از این، برخی از روشنفکران جهان اسلام، اساساً در اصل حکومت یا خلافت اسلامی تردید داشته و اسلام را دینی بدون آیین حکومت تلقی می‌کردند. طرح این مسأله در مصر توسط علی عبدالرازق، لرزه بر اندام اسلام گرایان سنتی انداخت و منجر به بیرون راندن وی از امت اسلامی شد. پس از آن، علما تلاش کردند نشان دهند که اسلام، نظام سیاسی دارد. بهترین منبع برای اثبات این قضیه این بود که به سراغ سیره نبوی بروند و با استمداد از آن اثبات کنند که اسلام نظام سیاسی دارد.

آنچه گذشت نشان می‌دهد که در آستانه قرن چهاردهم هجری / بیستم میلادی، نیاز تازه ای برای بازخوانی سیره نبوی پدید آمده بود؛ نیازی که متفاوت با فضای گذشته بود. در گذشته، سیره نبوی ضمن آن که آموزنده و منبعی برای شناخت شخصیت پیامبر (ص) یا همان چیزی که دقیقاً معنای سیره تداعی می‌کند بود، بیشتر نوعی تاریخ تلقی می‌شد، اما این بار، نگاه تازه‌ای برای شناخت سیره مطرح بود.

اگر به شرایط دیگر جامعه اسلامی در مقطع اوائل قرن چهاردهم هجری بنگریم، ضرورت های دیگری را هم برای رویکرد جدید مسلمانان به سیره نبوی ملاحظه خواهیم کرد. یکی از آنها این است که مسلمان درک تازه ای عقب ماندگی خود پیدا کردند. آنان حس کردند حرفی برای گفتن ندارند و دنیای با پیشرفت های خود آنان را کنار زده است. تکاپو و تلاش برای بازگشت به چرخه تمدن و کوشش برای نشان دادن هویت اسلامی، همان چیزی که روزگاری بزرگترین اعتماد به نفس را به مسلمانان داده بود، سبب شد تا آنان یکباره دیگر به بازخوانی اسلام و سیره نبوی پردازند. این بازخوانی به تصور آنان، به ایشان کمک می‌کرد تا نقاط ضعف خود را بشناسند و آن را جبران کنند.

این بازگشت، نوعی سلفی گری مدرن بود که در میان مصریها و شمار دیگری از مسلمانان به ویژه در شبه قاره پدید آمد. این سلفی گری ربطی به سلفیه از نوع وهابی یا حتی ابن تیمیه ای آن نداشت، اما می‌توانست با آن پیوند بخورد. تلاش عمده این بود که ما باید الگوی خودمان را از عصر طلایی اسلام که همان سیره نبوی است بگیریم.

بازخوانی سیره نبوی با چه رویکردی صورت گرفت؟

هدف از بازخوانی سیره نبوی، تبدیل آن به آموزه‌ای برای دنیای اسلامی بود که در آستان قرن چهاردهم گرفتار بحران‌های مختلف شده بود. استقلال سیاسی خود را از دست داده بود، در زمینه فرهنگی گرفتار ضعف عمومی و کاهش اعتماد به نفس بود، جوانانش در حال روی آوردن به ارزش‌های غربی بودند، اقتصادش ورشکسته شده بود و هزاران مشکل و بحران دیگر که در کلام نداشتن ثبات فکری و سیاسی و امنیتی و اجتماعی بود.

مصلحان اسلام گرا اصرار داشتند که اسلام گرفتار انحراف و اشکال شده و باید به بازخوانی آن نشست. عقاید اسلامی در صورت کلامی کهن خود باید تغییر کند و به شکل مدرن درآید، شریعت و فقه اسلامی باید آماده اصلاحات شود، و روح تازه‌ای در کالبد مسلمانان دمیده شود.

بخش مهمی از این بازخوانی روی سیره نبوی استوار داشت. باید روشن می‌شد که اسلام چگونه پدید آمد، با جامعه جاهلی چه کرد، چه نوع مبارزه‌ای را علیه دشمنان و کافران سامان داد، چگونه به تربیت نیرو پرداخت، چه اصول سیاسی را مطرح کرد تا بتواند به سمت تشکیل دولت برود؟ در امر جهاد با دشمنان چه کرد؟ از هجرت چه مفهومی را مطرح نمود؟ مناسبات اجتماعی و اخلاقی جامعه را چگونه منظم و منتظم کرد؟ به اقتصاد چه نگاهی داشت؟ به نظام اسلامی و امر شوری چگونه پرداخت و بسیاری از پرسشهای دیگر که می‌توانست پاسخ‌های درخوری در سیره نبوی پیدا کند.

در اینجا به دو پدیده مهم که نتیجه پدیده بازخوانی سیره‌ها در آغاز قرن چهاردهم بود می‌پردازم و آثاری را بیان می‌کنم.

الف: شکل‌گیری آثار نظام الحکم

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های پژوهشی در سیره نبوی در قرن چهاردهم، پرداختن به مسأله نظام حکومت در اسلام است. اشاره شد که در جریان پدید آمدن کتاب علی عبدالرزاق با عنوان الاسلام و نظام الحکم و تلاش وی برای اثبات این فرضیه که اسم نظام سیاسی خاصی را توصیه نمی‌کند، تلاشها برای اثبات فرضیه عکس آن، و این که اسلام نظام سیاسی دارد، آغاز شد. در اینجا دو نکته مهم بود.

یکی این که در شریعت اسلام، احکام و قوانین سیاسی وجود دارد و سیاست و دیانت در هم تنیده است، دوم آن که اسلام نظام سیاسی دارد، یعنی برای انتخاب حاکم، معیارهای انتخاب و کیفیت حکومت کردن او برنامه دارد.

شاید بتوان نکته سومی را بر این دو افزود و آن این که با نگارش این قبیل آثار، گوشه‌ای از تمدن اسلامی و این که اسلام دارای تمدن بوده است را نیز نشان می‌دهد.

یکی از نخستین کارها، کتاب الترتیب الاداریه او نظام الحکم النبوی از عبدالحی کتانی بود. در این کتاب، برای اثبات این نکته که نظام حکومتی رسول الله (ص) دارای همه گونه نظام اداری و سازمانی بوده، نه تنها از سیره نبوی استفاده شد، بلکه از سیره خلفای بعد نیز بهره برده شده و نمونه‌های فراوانی ارائه گردید. این رویه، در غالب کتابهایی که بعدها در این زمینه نوشته شد، به کار رفت. دلیل آن نیز این باور اهل سنت بود که سیره خلفای راشدین، سیره‌ای شرعی و قابل استناد است.

نکته مهم در این آثار، عمدتاً پاسخ دادن به این شبهه است که اسلام نظام سیاسی دارد یا نه، اما تقریباً کمترین یادی از خلافت عثمانی و لزوم احیای آن صورت نمی‌گیرد. هرچند در تفکر شماری از سلفی‌های تندرو در دو دهه اخیر، تمایلاتی برای احیای خلافت عثمانی، نه از نوع ترکی آن، بلکه با رهبری عرب دیده می‌شود. البته، رساله‌های سیاسی نوشته شده در آستانه سقوط دولت عثمانی در آن بلاد که امروزه در پنج مجلد یک جا منتشر شده، غالباً تأکید روی احیای خلافت عثمانی دارد، امری که از دست رفت و بازگشت آن امکان ناپذیر شد.

به هر روی، هدف اصلی در نگارش این آثار این بود که نشان داده شود رسول خدا (ص) در مقام یک حاکم، یک فرمانده نظامی، یک مدیر اجرایی، آن هم با داشتن همه گونه نظامات برای اداره امور اقتصادی و سیاسی، یک دوره هم ده ساله را پشت سر گذاشته است. در این نظریه، هر بار که از حکومت و دولت یاد می‌شد، نظام حکومتی پیامبر (ص) مطرح می‌شد. این رویه تألیفی تا همین سالهای نزدیک ما ادامه یافته و نه تنها از عنوان نظام الحکم و مفاهیم مشابه که از عناوینی چون «دولة الرسول» و مانند آن نیز استفاده شده است.

ب: شکل گیری فقه السیره‌ها

گونه دیگر از آثاری که محصول شرایط فکری جدید مسلمان در بازخوانی سیره نبوی بود، نگارش فقه السیره‌ها بود که هدفش تبدیل داده‌های اطلاعاتی در سیره به فقه اسلامی، آن هم نوعی که اجتماعی‌تر، عمومی‌تر و فرهنگی‌تر باشد.

برخی از این آثار عبارت بودند از:

فقه السیره، محمد الغزالی، قاهره، ۱۹۸۲، ۵۰۰ صص.

فقه السیره النبویه، محمد سعید رمضان البوطی، دمشق، ۱۹۹۱، ۵۸۹ صص.

فقه السیره النبویه، منیر محمد غضبان، مکه، ۱۹۹۲، ۷۵۱ صص.

مقدمات فی فقه السیره، محمد العبد، ریاض، ۱۴۲۴ ق، ۱۸۰ صص.

فقه السیره النبویه، نجاح الطائی، قم، ۲۰۰۶، ۴۳۲ صص.

اینها آثاری که تحت عنوان فقه السیره نوشته شده و البته شاید نمونه‌های دیگری هم وجود داشته باشد که یا با عناوین دیگری است یا همین عنوان و از چشم ما دور مانده است. طبیعی است که نباید تصور کرد که این شیوه نگارش صرفاً در کتابهایی است که عنوان فقه السیره دارند، بلکه بسیاری از آثار سیره‌ای نوشته شده در عربی، فارسی، اردو و ترکی، رویکردشان نشان دادن مسیری معین در تشکیل یک دولت اسلامی و همزمان بهره‌برداری فقهی از سیره نبوی برای پی ریزی یک جامعه اسلامی مبتنی بر شریعت با اسوه قرار دادن پیامبر (ص) است.

چرا فقه السیره مورد نیاز شد؟

باید پرسید، مگر در گذشته فقها و محدثان فقیه ما توجه نداشتند که سیره یکی از منابع فقهی ماست؟ اگر توجه داشتند، چه دلیلی وجود داشت که این مسأله به عنوان یک پدیده مستقل مورد توجه قرار گیرد؟ به نظر می‌رسد این نویسندگان بر این باورند که در گذشته، چنین گرایشی به صراحت وجود نداشته و گرچه کم و بیش از سیره برای استنباط برخی از احکام فقهی استفاده می‌شده، اما گرایشی این چنین در فقه وجود نداشته است. اگر بار دیگر باید پرسید: چرا ما برای دریافت احکام فقهی بیشتر و بیشتر به سراغ سیره رفتیم؟

پیش از این به برخی از مطالب در این باره پاسخ دادیم و گفتیم که بازگشت به سیره نبوی به عنوان راه حلی برای یافتن درکی تازه از حکومت در اسلام و همین‌طور مسأله مهم تمدن اسلامی بود. ما با سیره می‌خواستیم هم تمدن اسلامی را زنده کنیم و هم حکومت اسلامی را بنا نماییم. اما نکات دیگری هم هست که باید مورد توجه قرار داد:

یکی از آن نکات این است که در گذشته، حوزه معرفت عمومی - انسانی به دو بخش شرعی و عرفی تقسیم شده بود و در حالی که بسیاری از مسائل به صورت عرفی پیش می‌رفت، فقه حوزه خاص خود را داشت. در دنیای جدید، درآمیختگی ابعاد مختلف نظام اجتماعی و بردن آن یکجا زیر سلطه فرهنگ نوین غربی، مسلمانان را متوجه این نکته کرد که لازم است آنان نیز در این زمینه نوعی یکدستی در ساختار فرهنگ عمومی خود داشته باشند. در واقع به نظر رسید که می‌باید دایره فقه و شرع گسترش بیشتری پیدا کند و حوزه عرفی

را نیز به صورت حوزه ای که توجیه شرعی دارد، درآورد. این عنایت بی سابقه نبود، اما این بار با شدت بیشتری دنبال شد.

پدیده یاد شده ناشی از احساس دیگری هم بود و آن این اصل که اسلام، برای همه موضوعات تکالیف و دستوراتی دارد و بنابراین اگر فقه گذشته ما در این زمینه چنان که باید و شاید پیش نرفته، به این دلیل بوده که از سیره نبوی درست بهره نگرفته است. این نگاه بر این بود که اکنون ما می توانیم و باید در تبیین و بازخوانی جدید از سیره نبوی، نه تنها به اشکالات غربی ها پاسخ بدهیم، بلکه نظامی را تدوین کنیم که به همه زوایای اجتماعی و فردی ما توجه داشته باشد. به عبارت دیگر، توقع و انتظار ما از اسلام، قدری از آنچه پیش از این بود، بیشتر شد، و به همین دلیل، به روش هایی روی آوردیم که فقهای قدیم به آن توجه نکرده بودند. ما این گرایش را در میان فقهای قدیم عیب آنان دانسته و نوعی نقص به حساب آوردیم و تلاش کردیم با مطالعه عمیق تر سیره آن را جبران کنیم. بدین ترتیب از نظر ما، کتب سیره نبوی دریایی تلقی شد که برای بسیاری از پرسش های بی پاسخ یا برابر پاسخ های نادرست گذشته، می تواند پاسخ های معقول و متین و قانع کننده داشته باشد.

آنچه گذشت را از زاویه دیگری هم می توان توضیح داد و آن این که در یک نگاه، سیره رسول خدا (ص) تحقق عملی اسلام در عینیت جامعه است. به عبارت دیگر اسلام به صورت عینی در سیره نبوی محقق شده و تجربه ای است که اسلام را در جامعه مطرح و پیاده کرده شده نشان می دهد. بنابراین با خواندن تاریخ اسلام، ما می توانیم اسلام محقق شده و عینی را درک کنیم. سیره نبوی، نخستین تجربه عملی اسلام در ایجاد جامعه ای نوین بر اساس ارزشهای دینی است. بنابراین اگر ما این جامعه را درست مطالعه کنیم، می توانیم از آن به عنوان یک الگو استفاده کنیم.

نقاط آسیب پذیر در فقه السیره ها

الف: یک نکته ای که نباید از آن غفلت کرد این است که این رویه، ممکن است بیش از آن که در اندیشه تحقق اسلام اصیل باشد، در اندیشه تطبیق اسلام با شرایط و مسائل روز است. این امر در وهله امر و زمانی که هدفش حل و فصل مسائل مستحدثه یا به اصطلاح نوازل و واقعات باشد، امری مطلوب است، اما زمانی که از چهارچوب قواعد اصولی خارج شود، گرفتار نوعی هرج و مرج خواهد شد. برای مثال می توان به تلاش البوطی برای استنباط حق رأی زنان از بیعت آنان، و حتی ایفای نقش و مسوولیت اجتماعی برابر برای زنان در کنار مردان، آن هم از جنگ احد اشاره کرد. از این دست برای اثبات آزادی و دیگر مفاهیم تمدنی

فراوان است که تلاش می‌شود از نمونه‌های موجود در سیره‌ها بهره‌گیری شود، در حالی که به خوبی آشکار است که فکری از بیرون به سیره تحمیل شده است نه آن که فقهی از سیره استخراج شده باشد.

ب: تمسک به هر روایت پراکنده، هر نقل قول از دیگران، هر روایت ضعیف و هر خبر پراکنده و بدون پشتوانه یکی از نقاط آسیب‌پذیر این روش است. دلیل آن این است که نویسنده در اندیشه بنای یک ساختمان فکری - فقهی برای نظام زندگی و سیاسی است و از این جهت، چندان به صحت و سقم نقلها توجهی ندارد. به عبارت دیگر، وقتی تصور ما این باشد که باید برای هر چیزی یک مستند شرعی درست کنیم، و یا آن که احساس می‌کنیم اگر برای هر امری، پشتوانه‌ای شرعی و منتسب به رسول خدا (ص) پیدا کنیم با استقبال بهتری روبرو می‌شود، دیگر به ضعف و قوت احادیث و نقلها توجهی نمی‌کنیم. درست مثل این که کسانی با تمسک به بسیاری از احادیث ضعیف پزشکی، در صدد هستند پدیده‌ای به نام طب دینی و شرعی درست کنند. جالب بدانیم که ناصرالدین البانی، از همین زاویه نقدی بر فقه السیره محمد سعید البوطی با عنوان دفاع عن الحدیث النبوی و السیره فی الرد علی جهالات الدكتور البوطی فی کتابه فقه السیره (ریاض، مکتبه المعارف، ۲۰۱۰) نوشت و ادعا کرد که جهالت وی به احادیث سبب شده است تا وی از بسیاری از احادیث نادرست در کتابش استفاده کرده و به آنها استناد کند. به نظر می‌رسد بخش عمده اشکالات وی در بخش توسل و تبرک است که بوطی بر آن اصرار دارد و البانی مخالف آن است.

ج: تلاش برای تبدیل کردن برخی از رفتارهای معمولی و ساده به یک موضوع مهم و ارائه یک حکم شرعی برای آن یکی دیگر از زمینه‌های آسیب‌پذیر در پدیده فقه السیره‌هاست. در سیره نبوی رویدادها و اتفاقات بسیاری ثبت شده است. برخی از اتفاقات آشکارا جنبه دینی یا اجتماعی و حقوقی دارد. این موارد هم در میان آیات و احادیث و هم شاید در ذیل همان رویداد جنبه قانونی و فقهی آن مورد تامل قرار گرفته است. اما گاه موضوعاتی رخ می‌دهد که به خودی خود معمولی است، یا یک رفتار طبیعی و انسانی است و برخی با غور بیش از حد در این مباحث، علاقه مند هستند آنها را نیز تبدیل به یک موضوع با حکم شرعی کنند. فرض کنید این واقعه: پیامبر (ص) مشغول مذاکره با عروه بن مسعود است و او هم خیلی خود را به پیامبر نزدیک کرده. مغیره بن شعبه بالاسر حضرت ایستاده و به او اشاره می‌کند که عقب برود. بر اساس این نقل، حکم ایستادن بالای سر پیامبر برای مراقبت تبدیل به مسأله شده است. آنگاه برای این که صورت مسأله هم درست شود اشاره به رفتار عجم‌ها در باره شاهان شده که کسانی را همیشه بالای سر آنان می‌گمارند. بعد هم صورت یک حکم و این که آیا وقتی لازم است این کار باید صورت گیرد یا خیر و ادامه ماجرا. یا این نکته که آدمی می‌تواند و مشروع است که پیشانی مسافری را که از راه رسیده است ببوسد، چرا که پیامبر (ص) پیشانی جعفر بن ابی طالب را در وقت بازگشت بوسیده است!

یک نکته مهم در اینجا این است که اصولاً کدام رفتار باید مصداق یک حکم شرعی باشد؟ از کجا باید درک کرد که این رفتار یا فعل مشخص، رفتاری است که الزاماً باید خداوند دستوری برای آن صادر کند؟ آیا چنین نیست که بخش هایی از زندگی، قسمی از افعال و رفتارها، انتخاب خود آدمیان است؟ آدمی حتماً باید برای تعیین ساعت خوراک خود از شرع دستور بگیرد؟ آدمی برای دانستن وقت، باید حکم شرعی داشته باشد، و... این نکته مهمی است که ما باید حدود و ثغور آن را در جای دیگری مشخص کنیم، نه اینکه چشممان به کلک سیره نویسان باشد که چه خبری از رفتارهای پیامبر، جزئی و کلی، گزارش کرده‌اند، و ما الزاماً باید حکم وجوب یا نندب و اگر نشد جواز در بیاوریم.

## دو یادآوری

الف: باید توجه داشت که بسیاری از آنچه که در فقه السیره های اخیر به عنوان منبعی برای فقه مطرح شده است، در واقع، روایاتی است که در حین آن وقایع مطرح شده و از قرن‌ها پیش منبع و مستندی برای مسائل فقهی بوده است. چنان که بسیاری از آنچه که تلاش شده تا از سیره استخراج شود، به سادگی از قرآن قابل استخراج بوده و حتی تصریحات قرآنی در این باره وجود دارد، گرچه ممکن است در احادیث یا افعال پیامبر (ص) حدود و ثغور آن معین شده باشد که آن هم از پیش در فقه مورد توجه بوده است.

ب: فقه سیره به معنای دیگری هم هست. در اینجا فقه به معنای فهمیدن و درک کردن است، یعنی ما علاوه بر مطالعه سیره و خواندن آن، درک و فهمی هم باید از آن داشته باشیم. اینجا است که مفهوم «عبرت و موعظه» از سیره استنباط می‌شود. این جدای از فقه به معنای مصطلح آن است. در معنای مصطلح، بحث بر سر این است که از اخبار و وقایع سیره، احکام فقهی استخراج کنیم.

## تبدیل سیره به فقه و دشواری های آن

تحولی که در اینجا مورد بحث است این است که در کتابهای فقه السیره تلاش می‌شود تا سیره به فقه تبدیل شود. این پروسه، بسیار مهم و کار بسیار حساسی است و باید به طور مفصل پیرامون آن بحث شود. در اینجا دو مقدمه وجود دارد. اول اتفاقی در زندگی حضرت افتاده و گزارشگران و سیره نویسان آن را نقل کرده‌اند. دوم سنت رسول خدا (ص) حجت و لزوماً باید از آن اطاعت کرد. نتیجه آن می‌شود که ما باید این سیره را تبدیل به فقه کنیم و از آن پیروی نماییم.

کلیت این حرف مقبول است، اما وقتی به سراغ ریز مسائل برویم، مشکلات این تبدیل بهتر روشن می‌شود. برای نمونه، در نقلهای سیره، در چندین مورد، از ترور اشخاصی یاد شده است. ترور این افراد بر اساس تصور

این منابع، به خاطر زبان جسورانه آنان نسبت به پیامبر (ص) و اشعاری است که در هجو ایشان گفته‌اند. آیا بر اساس این نقلها، می‌توان حکم فقهی در باره جواز ترور - چه رسد به لزوم و وجوب - این قبیل اشخاص صادر کرد؟

ممکن است تصور شود اشکال ما در اصل خبر و به اعتبار اسناد آن است. این البته اشکالی است که قابل رفع است. روشن است که اسناد بسیاری از نقلهای سیره ای، اسناد مورد وثوق نیست و بیشتر برگرفته از نقلهای شفاهی - داستانی است که در مدینه شکل گرفته و غالباً راویان آنان نیز که نویسندگان برجسته سیره هستند، محل تردید هستند. این اشکالی است که شاید بتوان تا حدودی به آن جواب یاد، یا حتی جواب کامل داد. آنچه مورد نظر ما هست، این نیست، گرچه این هم مهم و محل تأمل است. مشکل، تبدیل یک خبر به یک حکم فقهی است، حتی اگر حجت شرعی پشت سر آن باشد. در این تردیدی نیست که خداوند متعال فرموده است: و لکم فی رسول الله اسوة حسنة، اما مهم استنباط یک حکم فقهی و یک اصل حقوقی از یک خبر تاریخی است.

راه حل دانش اصول برای تبدیل افعال رسول (ص) به فقه

پاسخ به این پرسش که چرا علم اصول پدید آمد چندان دشوار نیست. در واقع، از همان آغاز، مجتهدان دریافتند که برای استفاده از نص قرآن و حدیث، نیازمند چهارچوبی هستند که بتوانند بر اساس اصولی معقول و همه پذیر - یعنی اصولی که عقل جمعی مسلمانان بپذیرد - به استنباط بپردازند.

دانش اصول در دو بخش تنظیم شد. بخشی که مربوط به نص قرآن و سخنان پیامبر (ص) - و علاوه برای اهل سنت از صحابه و برای شیعیان از امامان - داشت. این که وقتی خداوند فرموده است «احل الله البيع و حرم الربا» یا فرموده «اوفوا بالعقود» چه گونه و تحت چه شرایطی ما را ملزم می‌کند و تا کجا دلالت دارد و این که آیا خاص و عام، یا مطلق و مقید چگونه قابل درک است، از زمره مباحثی است که در این بخش مورد توجه بوده است.

اما بخش دوم افعال الرسول (ص) است که به نوعی شامل تقریر هم می‌شود، گرچه دایره تقریر ضیق و شامل موارد اندکی است. در اینجا، دلالت رفتار پیامبر (ص) بر یک حکم مشخص از وجوب گرفته تا جواز یا توقف یا استحباب، می‌باید در یک چهارچوب اصولی مطرح شود.

سیر استفاده از افعال الرسول (ص) در فقه، از مسائل قابل تأملی است که می‌تواند مورد یک کاوش مستقل تاریخی قرار گیرد. اساس آن بحث تابعیت از رسول خدا (ص) بر اساس آیات قرآنی است. بحث دیگر آن



اثبات عصمت آن حضرت است و در نهایت مباحث اصولی خاص که در باره نوع دلالت آن فعل بر یک حکم فقهی است.

در اینجا سه متن را به صورت کوتاه و در حد سرفصل مرور می کنیم تا به اهمیت مباحث مقدماتی و اصلی این مبحث آشنا شویم.

یکی از طراحان این بحث فخر رازی در المحصول (مجلد سوم، ص ۲۲۵-۲۶۳) است که مطالب وی را به اختصار نقل می کنیم. از آنچه وی گفته، روشن می شود که در اینجا دو نکته مهم است:

در درجه اول یک بحث کلامی که مربوط به عصمت رسول خدا (ص) است. ابتدا باید تکلیف این مسأله روشن شود. در این باره اقوال مختلفی وجود دارد که مهم ترین آنها چهار قول مهم است. کمترین آنچه اهل سنت در عدم عصمت قائلند این است که رسول الله، سهوا ممکن است خطایی کرده باشد. اگر کسی فرض عصمت را مانند شیعه بداند که در همه چیز حتی سهو، عصمت وجود دارد، می تواند به افعال رسول به عنوان یک حجت نگاه کند. در غیر این صورت، حتی سهو، همه چیز را خراب می کند. فخر رازی خود می گوید: اما السهو فقد يقع منهم، لکن بشرط ان يتذكروه فی الحال و ینبھوا غیرهم علی أن ذلک کان سهوا. سهو گاهی از سوی آنان اتفاق می رفت، مشروط به آن که در همان حال او را از آن آگاه ساخته و و دیگران را هم آگاه سازند که آن سهو بوده است.

مهم آن است که از کجا باید آگاه باشیم که حضرت را در وقت سهو، هوشیار کرده اند یا نه؟ در این صورت آیا حجیت فعل باقی است؟ به هر روی، این یک مسأله است.

اما نکته دوم و مهم تر این است که نفس فعل رسول الله (ص) دلالت بر حکمی برای ما می کند یا خیر؟ فخر رازی در این باره چهار قول را ذکر می کند. وجوب، ندب، اباحه، توقف. برخی برای وجوب به آیاتی که به لزوم پیروی از رسول (ص) دستور می دهد، مانند آیه اسوه یا آیه «فلیحذر الذین یخالفون عن امره» استناد کرده اند. فخر رازی به تک تک این آیات و اخبار و اجماعی که به آنها استدلال شده پاسخ می گوید و این را نمی پذیرد که نفس عمل پیامبر، حکم وجوب در پی داشته باشد.

فخر پس از رد نظریات سه گانه وجوب، ندب، و اباحه، به توقف پرداخته و می گوید: قال جماهیر الفقها و المعتزلة: التأسی به واجب و معناه أنا اذا علمنا ان الرسول (ص) فعل فعلا علی وجه الوجوب فقد تعبدنا أن نفعله علی وجه الوجوب، و إن علمنا أنه تنفل به کنا معتبدین بالتنفل و إن علمنا أنه فعله علی وجه الاباحه، کنار معتبدین باعتقاد إباحته لنا و جاز لنا أن نفعله. جمهور فقها و معتزله بر آن هستند که پیروی از رسول

(ص) واجب است. معنای این سخن این است که اگر دریافتیم رسول (ص) بر وجه و جب عملی را انجام داده ما هم باید تعبدا آن را در وجه و جب انجام دهیم. اگر استحبایی بود، ما نیز. اگر دریافتیم که بر وجه اباحه بوده، باز ما باید تعبدا به مباح بودن آن باور داشته باشیم و مجاز هستیم آن را انجام دهیم.

وی سپس به بحث در این باره می پردازد که از کجا باید بفهمیم که فعل رسول بر چه وجهی از وجوه و جب، استحباب یا اباحه واقع شده است. در این باره راه هایی وجود دارد، از جمله چهار راه برای شناخت وجه اباحه یاد کرده است. نخست آن که رسول (ص) خود تصریح به اباحه آن فعل بکند و راه دیگر... چنان که برای شناخت و جب یا ندب نیز راه هایی وجود دارد. ادامه این بحث نشان می دهد که استفاده فقهی از سیره افعالی رسول الله (ص) تا چه اندازه قابل بحث بوده است.

در میان شیعیان نیز بحث اصولی از دلالت افعال الرسول (ص) مطرح بوده است. با این حال، و مع الاسف، از یک دوره زمانی به این طرف، این بحث از کتب اصولی کنار گذاشته شده است.

علامه حلی در مبادیء الوصول در ذیل بحث از افعال پیامبر (ص) می نویسد: فی وجوب التأسی بالنبی علیه السلام و الحق ذلک خلافا لقوم. لنا قوله تعالی .... فاتبعوه .... [۱۵۴ / ۶] و لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة [۲۲ / ۳۳] و قوله: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله [۳۲ / ۳] اذا عرفت هذا، فمعنی التأسی به: أنه علیه السلام اذا فعل فعلا علی وجه الوجوب، یجب علینا أن نفعله علی وجه الوجوب، و ان تنفل به، کنا متعبدین بالتنفل، و ان فعله علی وجه الاباحه، کنا متعبدین باعتقاد اباحتها، و جاز لنا فعله هذا. اذا علم وجه الفعل. اما إذا لم یعلم، فقال ابن سریج: انه للوجوب فی حقنا، و قال الشافعی للندب، و قال مالک: للإباحه. و أكثر المعتزله علی الوقف. و هو الاقرب. لان عصمته تنفی القبح عنه، و الوجوب و الندب زائدان، فالمشترک هو الجواز. تأسی به پیامبر واجب است، برخلاف کسانی که آن را واجب نمی دانند... تأسی هم بدین معناست که اگر رسول (ص) صراحتاً عملی را بر وجه و جب یا استحباب یا اباحه انجام داد ما هم به آن متعبد باشیم و بر همان وجه عمل کنیم. اما اگر وجه انجام آن را نمی دانیم، ابن سریج گفته، بر ما واجب است، شافعی گفته است مستحب است، مالک گفته: مباح است. بیشتر معتزله: توقف را فائند - یعنی جواز. این به حقیقت نزدیکتر است. زیرا عصمت رسول (ص) او را از انجام کار قبیح منع می کند. وجوب و ندب، نیاز به تصریح دارند، اما «جواز» امر مشترک است.

این توضیحات با این هدف نیست که بحث اصولی مربوط به دلالت افعال الرسول (ص) طرح و بررسی شود، بلکه با این هدف است که توجه داشته باشیم که ما نمی توانیم با یک مرور بر آنچه در منابع سیره آمده به استخراج احکام فقهی پردازیم. فقه، یا طرح و شناخت موضوعات احکام و خود احکام و چگونگی استخراج

احکام از منابع اصلی آن که قرآن و سنت - شامل قول و فعل و تقریر معصوم - کار بسیار دشواری است. این امر به خصوص در مواردی که مربوط به حقوق افراد است، یا پای مال و جان در میان است، اهمیت خاصی پیدا می کند. متأسفانه باید گفت در صد سال گذشته، در این باره با تساهلی غیر قابل گذشت برخورد شده است.

### قضیه فی واقعه

از قرن هفتم هجری به بعد اصطلاحی در استدلالهای فقهی شیعی وارد شد که ناظر به مبحث مورد نظر ماست. این اصطلاح «قضیه فی واقعه» بود، برای رخدادهایی به کار می رفت که حکایت از عمل خاص معصوم داشت، اما به دلیل آن که دقیقاً یک عمل یا واقعه بود، از نظر فقها، حاوی ویژگی عمومیت نبود.

در مسائل العزیه محقق حلی، در بحث قرض و گرفتن ربح بر اساس آن، با ذکر روایتی از محمد بن اسحاق بن عمار که در جواز قرض ربحی آورده، محقق می گوید: و الثانی أنها قضیه فی واقعه مخصوصه فلا عموم لها. ایضا در مورد دیگری با اشاره مورد خاصی که امام علی (ع) قضاوت کرده است جواب می دهد: «و هی قضیه فی واقعه». و شبیه به آن باز می نویسد: و فعل علی علیه السلام قضیه فی واقعه فلا تعدی. علامه حلی نیز در تحریر پس از نقل قضاوتی از امام علی علیه السلام می نویسد: و هذه قضیه واقعه عرف علیه السلام الحکم فیها بذلک لخصوصیه لاتتعدی الی غیرها. این قضیه ای است که در موردی معین اتفاق افتاده و حضرت حکم آن را به خاطر خصوصیتی که داشته دانسته، و به جز آن سرایت نمی کند.

به نظر می رسد این عبارت در مکتب فقهی حله باب شده و پس از آن در آثار ابن فهد، شهید اول، دوم و فقهای بعدی رواج یافته است. باید پرسید: دقیقاً مقصود از این تعبیر چیست؟ آیا به صرف این که حکم نقل شده در این روایات یا افعال مخالف حکم شایع در همان موضوع در کتب فقهی است، این تعبیر بکار می رود، یا آن که معیار آن است که وقتی رفتار خاصی در شرایط خاصی صورت گرفت، عملاً از عمومیت ساقط شده و امکان استدلال به آن در اثبات یک حکم فقهی و حقوقی نیست. در توجیه این امر گفت می شود که بسا در اطراف آن رویداد نکته ای بوده که سبب علم امام به مسأله خاصی شده و حکمی ویژه آن صادر شده است. بنابراین امکان استدلال عمومی به آن در حد یک قانون وجود ندارد. در این قبیل موارد، و زمانی که موردی خاص، قضیه فی واقعه شد، باید به اصول شرعیه رجوع کرد، اصولی که به لحاظ شرعی در عمومیت و اطلاق آنها تردیدی وجود ندارد و اساس آنها ثابت شده است.

آنچه وضعیت «قضیه فی واقعه» را پیچیده تر می کند در رفتارهایی است که اساساً موضوع خاص و معین احکام شرعی که قرآن و حدیث به صورت صریح به آنها پرداخته اند نیست. به عبارت دیگر در اینجا باید

میان دو نوع فعل تفاوت قائل شد. نخست افعالی مانند وضو و نماز و روزه و اجزاء آنهاست که وقتی فعل خاصی از رسول خدا (ص) مشاهده می شود راحت تر می توان اظهار کرد که قضیه فی واقعه نیست. اما قسم دیگر از افعال، رفتارهای اجتماعی و سیاسی و حتی قضایی است که اولاً بستگی و پیوند خاصی با شرایط و اوضاع جاری دارد، ثانیاً مصلحت در آنها نقش مهمی دارد، ثالثاً همیشه پشت صحنه هایی دارد که ممکن است تأثیر مهمی در بروز نوع رفتار حضرت داشته باشد. بنابراین استنباط حکم صریح از آن مشکل خواهد بود.

پژوهشی مفصل در باره افعال الرسول (ص)

محمد سلیمان الاشقر در یک اثر دو جلدی با عنوان افعال الرسول (ص) با اشاره به مباحث اصولی مفصلی که برای تدوین قواعد استنباط از «اقوال» تهیه شده از حجم اندک مباحث اصولی در باره «افعال» گلایه کرده و آن را فقیر دانسته است. سپس فهرستی از مباحثی که خودش در این کتاب به آنها پرداخته آورده است.

باب اول درباره افعال صریحه رسول است که در ده فصل به آن پرداخته شده است:

فصل اول در باره ماهیت فعل و این که فعل صریح و غیر صریح داریم سخن گفته است. نیز این که فعل فردی و اجتماعی می تواند باشد.

فصل دوم در باره ماهیت افعال پیامبر که منشأ آن قرآنی است، یا اجتهادی یا تفویض و وگذاری یا عدم صدور هیچ گونه حکم.

فصل سوم این که افعال رسول خدا (ص) فی الجملة حجت شرعی است. در اینجا به نقد مخالفان این نظریه پرداخته که اساساً حجیتی برای افعال رسول (ص) قائل نیستند.

در فصل چهارم، افعال صریحه آن حضرت را به ده بخش تقسیم کرده است: جبلی، عادی، دنیوی، ویژگی ها، معجزات، فعل بیانی، امثالی، متعدی، منفعل در انتظار وحی، فعل مجرد. در باره هر یک از اینها به تفصیل بحث کرده است.

فصل پنجم که از نظر وی بحث مهمی بوده در فصل پنجم به طور مستقل در باره وی سخن گفته است.

در فصل ششم از احکام شرعی که امکان استفاده آنها از افعال وجود دارد سخن گفته است.

در فصل هفتم از نوع دلالت فعلی و طبیعت آن سخن گفته و این که دلالت آن تطابقی، التزامی یا تضمینی است.

در فصل هشتم در باره دلالت متعلقات فعل رسول (ص) سخن گفته است، سبب فعل، فاعل، مفعول، زمان، زمان، چگونگی، مقارنات مادی، تعداد انجام فعل و اندازه آن.

در ادامه از اشکالاتی که در باره استدلال به افعال شده و نیز بحثی در باره نقل افعال الرسول (ص) و چگونگی آن آورده است.

در باب دوم افعال غیر صریحه مانند کتابت، اشاره، ترک، سکوت، تقریر، اقدام بر عمل مورد بحث قرار گرفته و برای هر کدام فصلی اختصاص داده شده است.

باب سوم، تعارض میان افعال نبویه مورد بررسی قرار گرفته و ضمن چهار فصل مباحث مطرح شده است. بدین ترتیب نشان داده است که استفاده از افعال رسول خدا (ص) برای استنباط فقهی، تا چه اندازه دشوار و حیاتی است.

#### نتیجه گیری

بخش قابل توجهی از رویکرد نویسندگان مسلمان به سیره نبوی در یک صد ساله گذشته، بر این پایه بوده است که سیره نبوی، نقش جدی‌تری در ساختن یک نظام فکری - فقهی - اخلاقی برای جامعه اسلامی بر عهده گیرد. در این زمینه، دانشمندان و نویسندگان مسلمان، موفقیت‌هایی داشته‌اند و با خلق آثاری چند به بررسی سیره نبوی نشسته، آثاری پدید آورده‌اند که از نظر تبیین فکر اسلامی و درک بهتر آن، نیز ارزشهای اخلاقی و همین‌طور درک احکام فقهی کمکی شایسته به معارف اسلامی کرده است.

در زمینه فقه، آثاری تحت عنوان «فقه السیره» پدید آمده است که در این نوشته، در باره آن سخن گفته شده است. نقش سیره نبوی در اندیشه و اخلاق، گرچه مهم است، اما قدری با تسامح می‌توان از کنارش گذشت، در حالی که «فقه» به دلیل اهمیت مسائل حقوقی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

سابقه ضعف علم اصول در بررسی افعال الرسول، چنان که محققان یادآور شده‌اند، به همراه تسامح عصر جدید هم سبب شد تا بیشتر بر اساس نیازهای روز نه بر اساس اصول علمی، به سیره مراجعه شده و شماری از قواعد و قوانین فقهی - حقوقی استخراج شود. این کار هم توسط افراطی‌ها و متشدین دینی و هم توسط لیبرالها و فریب‌خوردگان اندیشه‌های مدرن صورت گرفت و در نتیجه دو برداشت فقهی افراطی و تفریطی از سیره ارائه شد که در مجموع تناسبی با اصل فقه اسلامی نداشت.

در حالی که فقهای قدیم، با نهایت دقت تلاش کرده بودند تا فقه منسجمی بر اساس علم اصول، بیشتر بر اساس قرآن و اقوال و افعال صریح پیامبر (ص) بنا کنند، در دوره اخیر، نویسندگان عمومی و بیشتر مورخ، تلاش کردند با مراجعه به برخی از نصوص سیره‌ای، برداشتی از اسلام ارائه دهند.

این کار فی حد نفسه در حد یک اجتهاد شرعی ایرادی ندارد، اما به دلیل آن که در چهارچوب دقیق علم اصول نیست، و البته با توجه به اهمیت این علم، لازم است تا بار دیگر مورد بررسی جدی قرار گیرد. طبعاً این کار، کاری مجتهدانه و علمی است که باید در مراکز علمی و حوزوی صورت گیرد، آن هم با همان احتیاطات فقهی و اجتهادی آرام و دقیق که ملاحظه کلیت دین، با تسلط به تمام متون، همراه با شناخت اهداف دین و رعایت قواعد دقیق اصولی را بکند، نه موسساتی که صرفاً در پی بروز کردن اسلام یا نوشتن جزوات تبلیغی یا در صدد تهیه سخنرانی‌های عمومی هستند.

به سخن دیگر، یک جامعه شرعی، می‌بایست با اجتهاد دقیق در متون فقهی، اجتهادی که یک نظام حقوقی منسجم با قرآن و سنت و ارزشهای دینی را فراهم آمده، اداره شود و این نیازمند تأمل بیشتر و دقیق در متون دینی از جمله سیره نبوی است و نباید سرسری و با ساده‌انگاری از سر آن گذشت.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1316>

## آگاهی های تازه از غلامان و کنیزکان در دوره صفوی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۴ / ۰۱ / ۱۳۹۱

خلاصه: این مقاله مقدمه ای است که برای رساله آداب سنیه از سید محمد صالح خاتون آبادی (م ۱۱۲۶) نوشته شده است

درباره نویسنده

محمد صالح بن عبدالواسع خاتون آبادی (۱۰۵۸ - ۱۱۲۶ [۱۱۱۶] که در برخی مصادر آمده، اشتباه است) از سادات حسینی خاتون آبادی و از علمای مبرز دوره شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی است. خاندان خاتون آبادی، یکی از خاندان‌های پرعالم دوره اخیر صفوی است که نگارشات حدیثی و اخباری آنان عمدتاً در قالب مکتب حدیثی - مذهبی علامه مجلسی است.

از محمد صالح - که یکی از نام‌آورترین افراد این خاندان است - دست کم ۲۳ عنوان کتاب شناخته شده و نسخه‌های آن برجای مانده است. [۱] آثار وی به طور عمده، در احکام فقهی مانند نماز، آداب زیارت، تقویم شرعی، نوافل و شرعیات زندگی است. بیشتر این رساله‌ها به درخواست یا به نام دو سلطان معاصر وی، سلیمان و حسین نوشته شده و بنا به رسم زمان، گاه نام شاه وقت در ترکیب اسامی کتاب‌های وی آمده که از آن جمله، حدیقه سلیمانی و مدینه سلیمانیه است. یکی از آثار وی - که اخیراً بخشی از آن چاپ شده است - حدائق المقریبین [۲] نام دارد. دو باب از حدیقه چهارم آن کتاب به علاوه حدیقه پنجم، در شرح حال عالمان به چاپ رسیده است.

آثار وی به طور عمده در چهارچوب نگارشات حدیثی این دوره بوده و همان طور که اشاره شد، وی از پیروان مکتب علامه مجلسی است. نزدیک بودن وی به مرحوم مجلسی که از یک سفر حج آغاز شد، سبب دامادی او نیز در همین خانواده شد.

محمد صالح اوائل در پی کتب حکمت و فلسفه بود و با ارشاد علامه مجلسی به سراغ کتب فقه و حدیث آمد. او درباره رابطه خود با علامه مجلسی می‌نویسد: این حقیر، کتب حدیث را در خدمت او خواندم و در سال ۱۰۸۵، اجازه‌ای برای این حقیر نوشت و همه مؤلفات خود و مؤلفات سایر علما را که از مشایخ عظام خود اجازه داشت، به این حقیر داد. حقوق او بر این حقیر، عظیم و نامتناهی است و حقوق ابوت و تربیت و

ارشاد و هدایت بر این قاصر دارد. در اوایل حال، این قاصر، حریص بودم بر تحصیل علوم عقلی و اوقات خود را صرف کتب حکمت می‌نمودم تا آنکه به وسیله حج بیت الله الحرام، به خدمت او مربوط شدم و به برکت او هدایت یافتم و به تتبع کتب فقه و حدیث و علوم دینی مشغول شدم. و سی سال در خدمت او از فیوضات او بهره‌مند گردیدم. [۳] شاگردی او در فلسفه هم می‌تواند به تلمذ او نزد آقای حسین خوانساری (م ۱۰۹۸) مربوط باشد که درباره وی گفته است: و این حقیر، قریب به مدت بیست سال در خدمت او تلمذ می‌نمودم. [۴] همین طور به گفته خودش میرزای شیروانی (م ۱۰۹۸) هم از علمای اواخر قرن یازدهم «استاد این قاصر است و در خدمت او فنون حکمی و فقه و بعضی از کتب حدیث را خوانده‌ام». [۵]

محمد علی روضاتی در باره وی نوشته است: نویسنده از بزرگان دانشمندان زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی و از خاندان معروف سادات خاتون‌آبادی اصفهان بوده که اعقابشان هنوز درین ولا معنون و مشهورند. وی ابتدا شاگرد ملا میرزای شیروانی، دانشمند محقق بوده و پس از فوت او در زمره شاگردان ممتاز پدر زن خود، جناب آخوند ملا محمدباقر علامه مجلسی، در آمده؛ پس از درگذشت علامه مجلسی، ریاست حوزه علمیه اصفهان و منصب امامت جمعه تا دو سالی پیش از فوت به او مفوض گردیده. عمری به عزت به سر برد و در سال ۱۱۲۶، بدرود زندگی گفت. [۶]

نگارش آداب سنیه به دستور شاه

رساله آداب سنیه در باره فقه بندگان [۷] یا به اصطلاح فقهی آن کتاب العتق نوشته شده و یکی از آثار جالبی است که در دوره صفوی در این باره تألیف شده است. با توجه به اشاره مؤلف به اینکه شاه سلطان حسین بر اساس مبانی دینی عمل می‌کند، تألیف رساله حاضر را هم به دستور وی در باره فقه بندگان، اعم از غلامان و کنیزکان نوشته است.

نویسنده با اشاره به اینکه حکمت عملی شامل سه علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است، ضمن آنکه موضوع تدبیر منزل را «عبارت از معرفت کیفیت سلوک اهل یک منزل و ساکنان یک خانه با یکدیگر» می‌داند، از توجه شاه سلطان حسین به آنکه «مالک رقاب پیر و جوان، فرمانفرمای ممالک ارواح و ابدان، ملجأ صغار و کبار، مُطَوَّق اعناق عبید و احرار، رونق افزای کون و مکان، برهم شکن طاق کسری و خورنق نعمان» است و «مصدق کلمه طیبه السُّلْطَانِ ظِلُّ اللَّهِ» از توجه او «به ترویج جمله معارف و علوم و کسب همه آداب و رسوم» یاد کرده و اینکه توجه خاصی به سیاست مدن دارد و «امور متعلقه به علم ثالث [سیاست مدن] را که ضوابط ملکی و قوانین سلطنت و شهریاری است و صلاح حال عباد و انتظام اوضاع بلاد در تمشیت و تدبیر آنهاست، پیوسته نصب العین خاطر خورشید مظاهر گردانیده، دقیقه‌ای آنها را مورد غفلت نمی‌سازند، و تعویق



و تسویف آنها را جایز نمی‌شمارند.» اینک به این بحث یعنی مسئله بندگان توجه کرده و «در این وقت، مراسم علم ثانی [تدبیر منزل] و فن باقی از آن فنون ثلاثه را مکنون ضمیر منیر والا ساخته، خاطر خورشید اعتلا به معرفت تفصیلی آنها به نحوی که از اخبار و احادیث ائمه ابرار - علیهم صلوات الملك الجبار - و کلمات علمای اخیار - رضوان الله علیهم - معلوم و مستفاد می‌گردد متعلق و به این جهت این بنده قلیل البضاعه و فرو مایه عدیم الاستطاعه، به نگارش مُعظم مباحث آن [علم] که معرفت طریق سلوک با ممالیک و عبید و اماء است، مأمور گردید؛ لهذا این بنده مطیع، اطاعهً للامر الأعلى، به تحریر این رساله شافیه پرداخت و چون خواست که فایده آن اتمّ و اکمل و منفعت آن اعمّ و اشمل بوده باشد، به بعضی از تحقیقات و تدقیقات که مناسب این مقصد اقصی بود نیز اشاره نمود، و آن را به آداب سنّیه موسوم و بر سه مقاله مرتب ساخت؛ و من الله التوفیق و الهدایه.» این داستان تألیف کتاب، از نظر خاتون آبادی است.

نخستین بار نسخه این رساله در فهرست نسخه های خطی کتابخانه های اصفهان، (ج ۱، اصفهان، ۱۳۸۸ش) معرفی شد. این نسخه که شخصی بود، نسخه ای زیبا و کهن با تاریخ رمضان ۱۱۲۰ به خط مؤلف است و نوشته حاضر بر اساس آن تهیه شده است. [۸]

نسخه ای دیگری از این اثر به خط نستعلیق و با خط خوردگی فراوان در کتابخانه مرعشی ش ۳۶۱۱ (که گفته شده آن هم به خط مؤلف است) و نسخه سومی در مشهد، شیخ علی حیدر، ش ۱۳۵۹ به خط نسخ با تاریخ ۱۱۲۸ موجود است. [۹]

نسخه مرعشی در اختیار ما بود و نشان می‌داد که سیاهه ای است که مؤلف در آغاز نوشته و سپس آن را پاکنویس کرده که می‌بایست پاکنویس شده باید همان نسخه ای شخصی باشد که در اصفهان در اختیار آقای سید محمدعلی روضاتی است.

اشارتی به پیشینه کتاب العتق

اخبار تاریخی از صدر اسلام، حکایت از آن دارد که نظام بندگی میان اعراب رواج داشته و بیشتر بندگان، از میان سیاهانی بوده‌اند که از بخش های مختلف آفریقا به جزیره العرب و شامات منتقل شده و در قالب تجارت، دست به دست می‌شده‌اند. داشتن بنده امری عادی بوده و به عنوان بخشی از ساختار سخت افزاری جامعه عربی شناخته شده بوده است. در این میان، نخستین برخورد اسلام با آن، باز کردن راه و توصیه به آزاد کردن بندگان به عنوان کفّاره گناهان یا یک امر مطلوب و دارای ثواب بوده است.

این توجه سبب شده است تا از دیر باز در کتاب‌های فقهی، «باب العتق و التدبیر و المکاتبه» اختصاص به مبحث آزاد کردن برده و شرایط آن داشته است [قدیمی‌ترین مورد در کتاب‌های فقهی شیعی را بنگرید در: فقه الرضا، ص ۳۰۵]. در المقنع صدوق، (ص ۴۶۰) علاوه بر سه عنوان بالا، تعبیر «ولاء» نیز به آن افزوده شده است. وظیفه این باب، بیان احکام آزادی بردگان و بالتبع، دیگر احکامی بوده که به بندگان مربوط می‌شده است.

هر سه عنوان به نوعی، آزادی برده را هدف گرفته است؛ گرچه همه احکام بندگی، در این موضوع نبوده و بسیاری از آنها سایر احکام مربوط به تعامل میان جامعه آزاد و بندگان از قبیل مسائل کار کردن، ارث، اجرای حدود، مشارکت در جهاد، حجاب [برای کنیزان] فرزندان آنها و مسئله مهم خرید و فروش آنان بوده است. با این همه، غلبه بحث «عتق» سبب شده است تا باب عتق، مفصل‌تر از همه مباحث دیگر باشد. در عناوین پیش‌گفته فقهی، عتق به معنای آزاد کردن، تدبیر به معنای نوعی تعهد مولی برای آزاد کردن بنده بعد از وفات خود، و مکاتبه، نوشتن قراردادی برای آزادی برده توسط مولی در قبال شروطی خاص است.

در قرآن با وجود آنکه بر انسان و کرامت ذاتی او تأکید شده است، آیه‌ای که اساس بندگی را نفی کرده باشد، وجود ندارد، اما در روایات و قرآن، بر آزاد کردن برده و ثواب آن تأکید شده و اصل بر حریت گذاشته شده است. این در حالی است که اساساً شروع بندگی در فقه اسلامی، از اسارت کفار در جنگ است و بدین ترتیب «کفر»، نقش اساسی در آن دارد. با این حال، وقتی یک کافر تبدیل به ملک شد، قواعد ویژه‌ای دارد که در چهارچوب تبادلات مالی قرار خواهد گرفت و هرچند اگر بنده مسلمان شود باز ملک است، اما درست اینجاست که آزاد کردن بنده مسلمان به عنون بزرگ‌ترین ثواب مطرح می‌شود.

به هر روی، اهمیت ورود مبحث عتق در کتاب‌های فقهی، از آن روست که در قرآن، در چندین مورد از عتق به عنوان کفاره برخی از گناهان یاد شده است: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً﴾: نساء، ۹۲، و بنگرید: مائده، ۸۹؛ مجادله، ۳). بیان این حکم فقهی و چگونگی‌اش، نیازمند آن بود تا فقیهان، مبانی آن را در کتاب‌های خود نشان دهند.

اشاره شد که حتی در قرآن، احکام «عبد» تنها به بحث آزادی بر نمی‌گردد، و احکام دیگری هم دارد که در قرآن، به ویژه به مورد قصاص می‌توان اشاره کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾: بقره، ۱۷۸.

در اخبار و احادیث، احکام فقهی مربوط به عبد، بیشتر و گسترده‌تر است، زیرا وجود بردگان در ساختار اجتماعی، الزاماً مسائل حقوقی خاصی را در باره مالکیت آنها و بسیاری از جوانب دیگر مطرح می‌کرد که

شرع باید به آنها پاسخ می‌داد. بسیاری از این احکام در باب العتق و برخی هم به مناسبت، در موارد دیگری مطرح می‌شد.

اما به جز عبیدی که به طور عادی در ساختار نظام بنده‌داری آن روزگار حضور داشتند، بحثی هم در باره بردگان جدید - به جز راه خریداری - مطرح شد. در این باره در قرآن، نسبت به اسرای جنگ، سه راه کشتن آنان - در زمانی که هنوز آتش جنگ روشن است - و پس از آن منت نهادن برای آزاد کردن یا گرفتن فدیة و آزاد کردن تأکید شده است. [سوره محمد، ۴]. اما بر اساس اخباری که در باره اسارت زنان و کودکان بنی قریظه، آن هم بعد از کشتن مردان آنان مطرح شده، علاوه بر آزاد کردن و فدیة گرفتن، از بنده کردن نیز بحث شده است؛ البته این سه راه، تنها اختصاص به زنان و کودکان نداشت - که از اول هم کشتن آنان ممنوع بود - و مربوط به مردان بالغ اسیر شده هم می‌بود. فقهای سنی - برخلاف فقهای شیعه - راه حل چهارمی را هم پذیرفتند که حق کشتن اسیران بود. [۱۰] از کشتن که بگذریم، برده کردن اسیر جنگ به عنوان یک رویه پذیرفته شد، با اینکه روشن نیست پیامبر (ص)، به جز آنچه مربوط به زنان و کودکان بنی قریظه یا خیبر اتفاق افتاده، مردان را هم به بندگی گرفته باشد، اما بلافاصله پس از رحلت پیامبر (ص) بحث برده گرفتن مردان مطرح شد. این مسئله ابتدا در باره اعراب مخالف طرح شد؛ عمر با برده گرفتن عرب مخالفت کرد و آنان نیز که گرفته و برده شده بودند، با آغاز خلافت وی آزاد شدند، اما بنده گرفتن از ایرانیان و رومیان و سپس اقوام دیگر آغاز شد. از این پس به جز خرید و فروش، فتوحات نیز منبعی برای تأمین بردگان در جامعه بود. این مباحث در کتاب الجهاد مطرح شده است.

مهم آن بود که این جریان در حقوق اسلامی وارد شد. در واقع، فتوحات بر توسعه ساختار نظام بنده‌داری که از قبل بوده، افزود و حقوق اسلامی نیازمند آن بود که قواعد فقهی روشنی را برای تعامل با بندگان، اعم از مردان و زنان مطرح کند. به همین دلیل بود که گفتیم مسائل حقوقی بردگان، علاوه بر کتاب العتق و عناوین دیگر متعلق به آن، در کتاب جهاد و کتاب کفارات و بسیاری از ابواب دیگر که به مناسبت برخی از احکام مربوط به مالک و عبد بود، مطرح شد.

به طور کلی باید گفت، مانند بسیاری از مباحث فقهی، سیر بحث در این مربوط به بنده‌ها در آثار فقهی، در ابتدا اندک بود، اما به تدریج، فروع فقهی آن توسعه یافت و بسیار بیشتر شد. مقایسه آنچه در کتاب‌های علامه حلی (م ۷۲۶) در این باره آمده، با آثار پیشین و همین طور آثاری مانند کتاب الدروس شهید اول در دوره بعد، نشان از این دارد که این فروع بیشتر و بیشتر شده است.

رساله میرزا عبدالله افندی در باره خواجه کردن بندگان

فقه بندگان یا کتاب العتق، در دوره صفوی مثل سایر ادوار ادامه یافت و بحث مزبور بیشتر در موسوعه‌های فقهی دنبال شد. با این حال، و به رغم آنکه فقها به این موضوع که با زندگی رومزه در هم آمیخته شده بود، کمتر به طور مستقل توجه کردند، اما دو رساله یکی همین آداب سنیه و دیگری رساله‌ای از میرزا عبدالله افندی برجای مانده که قابل توجه است.

میرزا عبدالله افندی، از شاگردان محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰) و به احتمال درگذشته در سال‌های فتنه افغان (۱۱۳۵ - ۱۱۴۲) است. رساله وی در باره مسئله تنکیل و تمثیل، نقش آن در آزادی بندگان و رابطه بریدن بیضه‌های بندگان در ارتباط با مسئله تنکیل و تمثیل است. این رساله به نوعی اشاره این بحث فقهی است که آیا کندن یا کوبیدن بیضه‌های غلامان که امری رایج در شرق بود، مصداق تنکیل که منجر به آزادی بندگان می شود، هست یا نیست. طبعاً در این مسئله که تمثیل یا تنکیل مانند اینکه بنده توسط صاحبش، دستش یا پایش قطع شود، جبراً آزاد می‌شود، تردیدی وجود ندارد. در اینجا تردید یا به عبارتی سؤال شاه سلطان حسین از افندی این بوده است که آیا خواجه کردن بنده، سبب آزاد شدن وی به اجبار خواهد شد یا خیر.

افندی این رساله را - مانند رساله ما - در پاسخ به پرسش شاه نوشته است: بعد از حمد حضرت اله و صلوات بر رسول حلیم اوام و اهل بیت هادین مهدیین، به عرض اقدس ارفع همایون اعلی می‌رساند، کمترین صوفی زادگان درگاه خلایق پناه عبدالله که در باب مسئله آزادی خواجه سرایان به علت خواجه گردیدن که به مسامع عز و جلال حجاب بارگاه عرش اشتباه رسیده، علمای شیعه را در این مسئله سخنان چندی به جهات متعدده می‌باشد... [۱۱]

بر اساس گزارش افندی، شمار زیادی از فقهای برجسته سه دهه اخیر قرن یازدهم، مانند ملا محمد تقی مجلسی، ملا محسن فیض کاشانی و محمد باقر خراسانی، معتقدند که خواجه کردن، منجر به آزادی بنده خواهد شد. [۱۲] افندی در مقصد سیم از نظر خود که ترجیح این فتواست که خواجه کردن بنده، سبب آزادی او نمی‌شود را مطرح و به رد نظر دیگران پرداخته است. [۱۳] جدا از مباحث فقهی در این باره، این فتوای میرزا عبدالله، برای اشراف دولت صفوی - از جمله خود شاه - که شماری از غلامان، حتی غلامان بلند پایه را که اخته شده بودند، در اختیار داشتند، همچنان در مالکیت صاحبان آنها می‌داند. شگفت آنکه وی این حکم را از روی احتیاط می‌داند که در شرایط غیبت بهتر است همه «به تخصیص امثال ملوک و سلاطین نافذ فرمان و صاحب اختیار کل را که دسترس ایشان به همه چیز ممکن می‌تواند شد» به آن عمل کنند. حاصل آنکه «در ظاهر حکم بر بندگی مطلق خواجه سرایان خواهیم کرد و مانعی از خرید و فروختن ایشان نخواهد بود تا

جهتی برای آزادی ایشان به هم رسد.[۱۴]. هرچند در مسئله مزبور، یعنی اینکه اخته، زمینه آزادی می‌شود یا نه، جای این فرض را باقی می‌گذارد که اگر این کار به قصد عقوبت از طرف مالک یا به دستور او توسط دلاکی صورت گرفته باشد، آزادی او وجهی دارد.[۱۵] نتیجه آن است که در کل بندگان خواجه سرا «خود را در مرتبه بندگان دانسته و در اموری که محتاج به رخصت صاحب باشد، بدون اذن صاحب مرتکب آن امر نشوند». از نظر افندی، بهتر این است که در این موارد صاحب آنها، «خواجه سرایان را به نهج شرعی آزاد نموده» تا بریء الذمه شوند و به علاوه «حج و میرات و بعض طاعات و اعمال دیگر ایشان که موقوف به اذن صاحب می‌باشد، کما هو حقه به عمل آورند».[۱۶] این تعابیر در پایان رساله نشان می‌دهد که رساله یاد شده، دقیقاً برای حل یک مشکل برای خواجه سرایان نوشته شده است.

در باره آداب سنیه در ادامه بحث خواهیم کرد.

#### بحث‌های جدید فقهی

مباحث مربوط به بنده‌داری در فقه نو، از مواردی است که نوگرایی در آن تأثیر جدی گذاشته است. در این زمینه، در مصر و ایران و نیز بسیاری از کشورهای دیگر، پژوهش‌هایی در این باره شده و از منظر حقوق اسلامی تلاش شده است تا دیدگاه‌های گذشته تعدیل یا به طور کلی کنار گذاشته شود.[۱۷]

اشکال عمده بر سر راه این مباحث، نوعی توافق عمومی و اجماعی است که در کتب فقهی در این باره وجود داشته و به طور نادر آرای مخالف با آنها در آثار کهن دیده می‌شود.

در این باره در ایران، کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده و تمایل کلی آنها این است که نشان دهند از همان آغاز، حقوق اسلامی به سمت آزادی بردگان پیش می‌رفته است. بخشی از این دیدگاه‌ها که همچنان محافظه کارانه به فقه می‌نگرند، تلاش کرده‌اند دست کم، بنده شدن از طریق جنگ را امری عادی نشان داده و بگویند که فقه اسلامی، پس از آن تلاش کرده است تا زمینه آزادی این افراد را که به ناگزیر به اسارت درآمده‌اند - و این امری عادی در میان سایر ملل نیز بوده - فراهم سازد.

اما دیدگاه دیگری، با مرور بر سیره عملی پیامبر (ص)، برده کردن اسیر جنگ را نیز امری کاملاً موقتی دانسته (مثل تقسیم زنان و کودکان بنی قریظه میان خانواده‌های مدینه) و بر این باور است که رویه مزبور از زمان خلیفه دوم و هم‌زمان با توسعه فتوحات، به عنوان یک ضرورت آغاز شده و پس از آن حقوق اسلامی به اجبار قواعدی برای این رویه پدید آورده است. در عین حال، با توجه به آموزه‌های کلی در قرآن و حدیث در باره آزادی بندگان، تلاش شده است که راه‌های آزادی آنان هموار شود.

آنچه مهم است، اینکه به تدریج رویه بنده‌داری در ساختار زندگی اجتماعی و اقتصادی مسلمانان استوارتر شد و امکان حذف آن از میان رفت. طبیعی است که این مدل در میان اقوام شرقی، بسیار محدودتر از آن چیزی که در روم قدیم یا حتی اروپای قرون وسطی در رابطه میان بردگان و مالکان زمین وجود داشته، بوده است.

برده‌داری را به نوعی می‌توان با اصل جنگ مقایسه کرد که به رغم آنکه اساسش نادرست است، همواره بشر در تلاش بوده است یک نظام حقوقی بر آن سوار کند تا ضرر و زیان آن برای بشر کمتر باشد، اما حذف آن میان بشر دشوار و تنها صورت آن تغییر می‌کند؛ به هر روی، مرور بر دیدگاه نوگرایان مسلمان در باره توجیه این مسئله، پژوهش مستقلی است که باید در جای دیگری به آن پرداخت.

مطالعات تاریخی در باره نقش غلامان در ایران

مباحث مربوط به بردگی میان ملل مختلف و از جمله مسلمانان و به طور خاص ایرانیان دنبال شده و به ویژه در دایره‌المعارف اسلام و همین طور دانشنامه جهان اسلام (ذیل مدخل بردگی) مورد بحث قرار گرفته است. تاریخ بندگی در ایران در دوره ایلخانی تا صفوی و از آنجا تا لغو بردگی، در مقاله فلور در ایرانیکا [۱۸] از چندین زاویه مورد بحث قرار گرفته است. همان جا از خواجهگان یا غلامان دربار و همین طور سربازان برده سخن گفته شده است. در این باره مجموعه‌ای چند پژوهش در کتابی با عنوان *Slaves of The Shah, New Dlates of Safavid Iran* از سوسن بابایی، کاترین بابایان، *Ina Baghdiantz-McCabe* و معصومه فرهاد (لندن، ۲۰۰۴) منتشر شده است.

اما به طور خاص، در باره آزادی بردگان در دوره صفوی و قاجاری که طبق یک رسم کهن بر اساس ثبت آزادنامه‌چه صورت می‌گرفت [۱۹] چند مقاله منتشر شده است. مقاله سه سند آزادی‌نامه بردگان از دوره صفوی، به کوشش سیمین صیدیه چاپ شده در پیام بهارستان، دفتر اول و دوم، پاییز ۱۳۸۷؛ مقاله چند نمونه از آزادی‌نامه بردگان در عصر صفوی، از مرضیه مرتضوی، پیام بهارستان، دفتر ششم، زمستان ۱۳۸۸، ص ۹۷ - ۱۰۶، مقاله سرخط آزادی، رسول جعفریان، نامه بهارستان، ش ۱۵، ص ۲۳۹ - ۲۴۰، و گفتاری در باره آزاد نامه در کتاب پژوهشی در باره مکتوبات تاریخی فارسی ایران و ماوراءالنهر، توکیو، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰ - ۱۱۶.

در باره الغای بردگی و سرگذشت آن، از یک سو با توسعه قدرت روسیه در قفقاز و زان پس فشار انگلیس در خلیج فارس و قراردادهایی که با دولت قاجاری بسته شد، علاوه بر آنچه در مقاله پیش‌گفته فلور در ایرانیکا

آمده، دو اثر قابل توجه است: اعراب و تجارت برده در خلیج فارس، جان بارت کلی، توماس ام ریکس، ترجمه حسن زنگنه، شیراز، نوید، ۱۳۸۰، اسناد برده داری از دوره قاجار، به کوشش نرجس علیپور که در کتابخانه مجلس در دست انتشار است.

منابع تأمین غلامان و کنیزکان در دوره صفوی

حضور غلامان و کنیزان در دوره صفوی، عمدتاً منحصر به خانواده‌های اشراف، از خانواده‌های سلطنتی گرفته تا یکی دو درجه پایین‌تر بود. این در حالی بود که اساساً مردمان متوسط و پایین‌تر از آن، از چنین تجربه‌ای برخوردار نبودند.

در باره نقش غلامان در دربار و همین‌طور ارتش، کارهای پژوهشی چندی انجام شده است که نمونه روشن آن کتاب غلامان شاه است، اما در سطح پایین‌تر، به خصوص در باره مسائل مربوط به خرید و فروش یا زندگی عادی بندگانی که در خانه‌ها مشغول کار بودند، اطلاعات مفصلی تاکنون عرضه نشده است.

یکی از بحث‌های رساله آداب سنیه که تازگی دارد، اشاراتی است که به منابع تأمین بردگان شده است. این بحث با نظمی جالب، اما نه چندان مفصل، مورد توجه قرار گرفته و به نظر می‌رسد این نکته، مهم‌ترین امتیاز رساله حاضر باشد.

به طور کلی در دوره صفوی، بندگانی از نقاط مختلف به ایران وارد می‌شدند. این نقاط همان‌طور که در این رساله هم آمده، منطقه قفقاز، مناطق حوالی استرآباد تا خوارزم، همین‌طور هند، و آفریقا بود. بیشترین بندگانی که از طریق جنگ به اسارت درآمده و بنده می‌شدند، مربوط به گرجستان و عمدتاً مربوط به نیمه نخست دولت صفوی است. این رویه از دوران شاه اسماعیل آغاز و تا دوره شاه عباس ادامه می‌یابد. بعدها در دوره آقامحمدخان قاجار نیز در یک مرحله تکرار می‌شود. بندگان مرد یا به اصطلاح غلامان، بیشتر در ارتش و کنیزکان در خانه‌ها و دربار قرار می‌گرفتند. در این باره اشارات تاریخی چندی در متون صفوی وجود دارد که لازم است با دقت مورد بازبینی قرار گرفته و جنبه‌های تبلیغاتی آن از جنبه واقعی تفکیک شود. به طوری که می‌دانیم، بخشی از منطقه قفقاز به عنوان یک منطقه کافرکیش شناخته شد و از دوره ترکمانان، مورد تهاجم بود. بعدها رومیان و صفویان در هوای تسلط بر این نقطه بودند. عنوان کفر، زمینه‌ای برای این حملات بود و نتایج آن در بخش جنگی، اسیرانی بود که به عنوان غنایم برده می‌شدند. از زمان شاه اسماعیل و پس از آن، بخش مهمی از این منطقه در اختیار دولت ایران بود، وضعیتی که تا بیش از دو قرن ادامه یافت. در جنگ‌های نخست، طبعاً اسیرایی به دست آمدند که شماری از آنان به عنوان بنده به داخل ایران منتقل شدند، اما با تثبیت وضعیت این ناحیه، چنین رویه‌ای متوقف گردید و آنان به عنوان شهروندان ایرانی شناخته شده و بسیاری از

آنان در دربار صفوی به مناصب بالایی رسیدند. گزارش‌های مورخان عصر نخست صفوی، اشاره به وضعیت نخست دارد.

روملو می‌نویسد: گفتار در لشکر کشیدن شاه دین پناه نوبت سیم به گرجستان و قلع و قمع متمردان بی‌ایمان... بنا بر آن، شاه دین پناه با خیل و سپاه به قصد جهاد با کفار نابکار و ملاحین سیاه روزگار گرجی به مقتضای مؤادی ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ غلغله و ولوله در طاق مقرنس گردون انداخت. از بلاد شکی ایلغار فرمودند و غازیان ظفر شعار پست و بلند دیار کفار فجار را احاطه فرمودند و هر کوه و کمر که گریزگاه آن قوم گمراه بود، از لگدکوب دلاوران با هامون یکسان شد و یک متنفس از آن مشرکین از دایره قهر و کین ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ جان به سلامت بیرون نبرد و اهل و عیال و اموال و اسباب به ارث شرعی از مقتولان به قاتلان انتقال نمود. خوبرویان گرجی نژاد و پری‌وشان آدمیزاد که هر یکی چون خال رخسار خود بر روی روزگار یگانه بودند، بر مثال دل عشاق پریشان که مقید زلف مهوشان باشد، از دستبرد حوادث لیل و نهار، مقید عبودیت و پرستاری شدند... و در دره تومک گبران بر جاهای بلند و مغاره‌ها رفته بودند و جمعی سواران و پیادگان بر مثال خیال صایب حکمای ریاضی‌دان بر معارج آن کره فلک‌سان صعود می‌کردند و بر درهای غارها و مغاره‌ها جهت غارت و تاراج چون سپاه مگس انگبین بر در بیت النحل شیرین ازدحام می‌کردند و دست تملک و غارت بر مخزونات مغارات متطاوول نمودند و گروه‌گروه غلامان پری‌سیما که از هراس اسیری در اکناف و اکنان مغاره‌ها بر مثال نطفه در بطون امهات ثانیاً متواری شده بودند، بعضی از تشنگی به جان رسیده، به پایان آمدند. [۲۰]

اما علاوه بر جنگ، کنیزکان و غلامانی از اینجا توسط اشراف حاکم، به عنوان هدیه به شاه یا درباریان داده می‌شد. در واقع یکی از هدایایی که امرا و سلاطین اطراف برای یکدیگر می‌فرستادند، همین غلامان بودند. روملو می‌نویسد: در روز شنبه، تخماق سلطان ولد شاهقلی سلطان استاجلو که در زمان شاه دین پناه به رسالت روم رفته بود و سلطان مراد تبرکات موفور و تنسوقات غیر محصور از غلامان پری‌وش با خیمه‌های زرکش و اسبان تازی و بادپیمایان شامی و حجازی و خرگاه چهل سری و بارگاه [اطلس] ششتری و صندوق‌های سیم و زر و کتب نفیسه و اقمشه شریفه بر وی عنایت کرده بود، با چاوش سلطان مراد، به درگاه عالم پناه آمد و به وسیله امرا به پای‌بوس حضرت اعلی‌ مشرف گشت. [۲۱]

روشن است که در باره گرجستان آگاهی‌های فراوانی هست که اینجا مجال مرور بر آنها نیست. در کنار قوم گرجی، غلامانی هم از چرکس‌ها در ایران بودند. تعبیر به «غلامان چرکس» به وفور در منابع تاریخی دوره صفوی از عهد شاه عباس به بعد به کار رفته است. [۲۲] همین طور تعبیر به «غلامان گرجی و چرکس». [۲۳]



در کنار غلامان گرجی، از غلامان هندی نیز یاد شده است. یک نکته کم‌نظیر از ملاصالح قزوینی در قرن یازدهم درباره غلامان گرجی و هندی چنین است: «و مثل آن حال که اول اسلام، عرب را بود، امروز عجم راست به اعتبار گرج و ترک. و کنیزان مؤطاه در این عهد غالباً از این دو فریق باشند. و احياناً اولاد ایشان را طعن کنند و اولاد حرایر خود را بر ایشان ترجیح دهند؛ و مع ذلک بسیاری از آن اولاد به نجابت و شهامت و فطانت نزدیک‌تر باشند؛ سیما اولاد گرج که ایشان را امتیاز عظیم واضح باشد. و هر فرزند که عجم از کنیزان هندی بیاورند، خبیث و شریر و ناقابل باشند و این حکم در ایران و هند کمتر تخلف کند.» [۲۴]

در عبارت دیگری از غلامان روسی و قلماقی هم در کنار دیگر غلامان یاد شده است. نویسنده عالم آرای شاه اسماعیل، ضمن هدایایی که برای شاه اسماعیل فرستاده شده، از غلامان منسوب به شهرهای مختلف چنین یاد کرده است: «قریب هفتاد هزار تومان از جواهر و اقمشه و طلا آلات و سمور و زربفت و متاع چینی و خطائی و مشک و از کنیزان و غلامان قلماقی و روسی و گرجی و چرکس و خواجه سرایان گرجی و هندی و اطعمه و اشربه از پی هم به خدمت نواب گیتی ستان فرستاده.» [۲۵]

در جای دیگر از همان کتاب از «خلخال و یاقوت فرنگی و کنیزان چینی و قلماقی» یاد شده است. [۲۶] همچنین در منتخب التواریخ یا تاریخ بدائونی هم که در هند نوشته شده، از «غلامان و کنیزان حبشی و هندی و چرکسی» یاد شده است. [۲۷]

در باره اسیران رومی هم اشاراتی در منابع هست. اینکه اسیران مسلمانی که در جنگ با عثمانی‌ها گرفته می‌شدند، برده هم می‌شدند یا نه، باید مورد تحقیق قرار گیرد. تا آنجا که می‌دانیم، این افراد غالباً با اسرای ایرانی معاوضه می‌شدند. اسکندر بیک پس از شرح جنگ جغال اوغلی در حمله به تبریز و مقابله شاه عباس با رومیان نوشته است: «امراء نامدار و مقربان و مخصوصان بارگاه سپهر مقدار که سعادت حضور داشتند بساط انبساط گسترده، مجلس عیش و نشاط آراستند. معرکه رزم با محفل بزم توأم گردید. رومی نژادان صبیح، الوجه و غلامان غلمان صورت فرنگی و روسی که غازیان احترامه و غنیمت آورده بودند، بر حسب فرمان، ساقی آن بزم رزم آئین گشته، اقداح راح ریحانی به گردش درآوردند. مغنیان نغمه ساز و مطربان خوش آواز در آن بزم دلکش که در معرکه رزم اتفاق افتاد، عشاق وار در پرده مخالف نوای فتح و نصرت بدین ترانه می‌سرودند...» [۲۸]

همان طور که آگاهیم، این اسرا اغلب در جریان معاوضه با اسرای ایرانی نگهداری شده و ظاهراً به صورت غلام و بنده در نمی‌آمدند. ممکن است برخی از بردگان فرنگی موجود در لشکر عثمانی، در ایران نیز تبدیل

به بنده می‌شدند. خواهیم دید که رساله ما نه تنها در باره مسلمانان تأکید دارد که اساساً ممکن نیست اسرای آنها تبدیل به برده شوند، بلکه راجع به اهل ذمه هم همین باور را به طور مؤکد دارد.

شاه عباس غلامان فراوانی از این جنگ‌ها برای خود داشت که طبق وصیت نامه‌ای که نوشت، همه را آزاد کرد. در وقف نامه‌ای که در کتاب از شیخ صفی تا شاه صفی آمده، ضمن آنکه شاه عباس، اموال شخصی خود را وقف کرده - و مفصل خبرش در منبع مذکور درج شده - آمده است: و چون جمیع غلامان و کنیزان بندگان اعلی آزادند و بر خود عهد فرمودند که در سر کار خود بنده نگه ندارند، بدین واسطه در این وقفیه، وقف نمودن ایشان مذکور نشد و جواهر و طلا آلات که به کنیزان و غلامان داده شده، به انعام ایشان مقرر است، پادشاه وقت در آنها به هیچ طریق دخل ننماید. و از ایشان نخرد کسی را روکش نکند که بخرد و اگر خواهند که بفروشند به هر کس خواهند بفروشند و اگر پادشاه وقت در آنها مدخل نماید، در خون حضرت امام حسین - علیه السلام - شریک باشد. [۲۹]

اسرای فرنگی که به دست عثمانی‌ها می‌افتادند، در کشور عثمانی به نوعی غلام نظامی و بدین ترتیب لشکری از غلامان را تشکیل می‌دادند، امری که در ایران نیز به احتمال با تأثیر از عثمانی، در دوره عباس اول تجربه شد. جریان غلامان عثمانی به گونه‌ای نبود که به ایران مربوط باشد؛ یعنی آن غلامان مانند قرون قبل برای فروش در بازار عرضه شوند؛ با این حال، اخبار آن در ایران انعکاس داشت. در یک متن تاریخی - ادبی که فتح‌نامه‌ای است که شاه طهماسب برای شاه سلیمان عثمانی نوشته و در باره پیروزی‌های او در اروپاست، [سال ۹۷۵] داستان گرفتن غلامان و کنیزکان فرنگی، به صورت رؤیایی در اشعاری که در این فتح آمده، با آب و تاب نقل شده است.

در واقع، کنیزکان و غلامان فرنگی که از اروپا به عثمانی می‌رسید، برای خیال شاعران ایرانی، حکم همان غلامان و کنیزکان ترک و چینی را داشت که در قرن سوم و چهارم در اشعار و سپس در نقاشی‌ها از آنها یاد می‌کردند.

در جریان پیروزی شاه سلیمان عثمانی در اروپا که همانجا نیز مریض شده و درگذشت و فرزندش سلیم را جانشین خود کرد، شاه طهماسب به رسم تهنیت پیروزی و جانشینی سلیم، هیئتی را همراه فتح‌نامه‌ای که مشحون از نظم و نثر در ستایش سلیمان عثمانی بود، برای وی فرستاد. قاضی احمد قمی که همراه پدرش در کار نگارش آن متن فعال بود، فتح‌نامه مزبور را آورده است. [۳۰] در ضمن اشعار، جایی به غنایم اشاره شده و از جمله به غلامان و کنیزان فرنگی پرداخته شده و تصویری رؤیایی از آنان به دست داده شده که نمونه‌ای از آن اشعار چنین است: [۳۱]

گرفتند آن لشکر ارجمند غنیمت به چندان که گویند چند  
ز زرینه آلات و سیمین ظروف نه چندان که یابد برو کس وقوف  
ز زیبا غلامان حلقه به گوش ز زیبا کنیزان زربفت پوش  
بهشتی و شان، رشک غلمان و حور چو خورشید رخسارشان پر ز نور  
به قامت چو سرو و سمنبو همه به طلعت چو ماه و سخن گو همه  
همه لعبتان فرنگی نتاج ستانده ز خوبان چینی خراج  
فرنگی غلامان خورشید روی بسان گل سرخ در رنگ و بوی  
به بالا به کردار آزاده سرو به رخ چون بهار و به رفتن تذرو  
بیسته مرصع کمرهای زر طلا دوز خلعت فکنده به بر  
به رخ هر کدامی چو بدر منیر به زلف دو تا کرده خلقی اسیر  
کنیزان سیه چشم و پاکیزه روی گل اندام و شکر لب و مشک بوی  
به رخ همچو ماهی بر آراسته ز خوبی به نوعی که دل خواسته  
خرامنده قدی چو سرو بلند مسلسل دو گیسو چو مشکین کمند  
به خوبی پری و به پاکی گهر به پیکر چو مهر و به چهره قمر  
رخش بر بنفشه گل انداخته بنفشه نگهبان گل ساخته  
ز سیمین زنج گویی انگیخته بر او طوقی از غبغب آویخته  
ز مه طوق برده ز خورشید گوی بدان طوق و گوی آن بت مهرجوی  
نه چندان غنیمت به لشکر رسید که اندازه‌ای آید آن را پدید  
رسید از غنیمت به هر انجمن به خروارها زر جواهر به من

و در ادامه آمده است: و اسیران بسیار و غلامان و کنیزان بی‌شمار که هر یک از ایشان در عرصه حسن و خوبی آیتی و در کشور لطافت و زیبایی آفتی بودند، از آن قلعه و مملکت و دیار به دست سپاه ظفر کردار افتاده:

به دست آمد اسیر بیش از بیش همه کافر دلان عیسوی کیش

فرنگی لعبتان در دلربائی گرو برده ز ترکان خطایی

ز چین زلفشان از نازنینی شکست آورده در خوبان چینی

غلامان هر یکی صاحب جمالی کنیزان هر یکی ابرو هلالی

غلامان پری رخسار زیبا همه خورشید طلعت ماه سیما

به باغ سرکشی نازک نهالان به دام افتاده چون وحشی غزالان

کنیزان سهی قد سمن سا به رخ نازک‌تر از گلبرگ رعنا

در اقلیم سخن شد سحرپرداز به رعنایی چو سرو گلشن راز

ز جعد عنبرین مشک افشان نموده خاطر جمعی پریشان

بعد از آن غلامان سیمین عذار که از مدلول «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ» استدلال به صورت حال ایشان توان نمود و کنیزان ماه رخسار که «حُورٌ عَيْنٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ» در شأن ایشان می‌توان گفت، به نظر همایون گذرانیدند. شعر:

غلامان و کنیزان صد هزاران همه گلچهره‌ها و مه عذاران

فرنگی زاده‌های نازپرور لباس نازشان در بر سراسر

همه از مخمل الوان مخلّع مزین چون صنم‌های مرصع

همه چون خسرو پرویز ممتاز همه شیرین صفت در عشوه و ناز

همه بی‌مثل در حسن و ملاحظت همه در عین خوبی و لطافت

ز خط و خال و زلف و عارض و قد همه در کشور خوبی سرآمد

غلامان سهی قد سرافراز چو سرو بوستان در جلوه و ناز

به گاه جلوه هر یک دلستانی بلای جان و آشوب جهانی

ز تاب می چو عارض بر فروزند جهانی را به یک ساعت بسوزند [۳۲]

موقعیت کنیزان در ایران عصر صفوی به روایت شاردن

توضیح کوتاه زیر نیز می‌تواند گوشه‌ای از نگرش مردمان این دوره را به کنیزان نشان دهد. این توضیح از شاردن و از دوره سلیمان صفوی (م ۱۱۰۵) است: در آغاز تشریح مراسم زناشویی در ایران، باید بگوییم که اصولاً مردان ایران در امر زن گرفتن مانند دیگر شیعیان حضرت علی، به سه طریق عمل می‌کنند: یا می‌خرند- کنیز- یا اجاره می‌کنند- متعه- و یا به زنی می‌گیرند. طبق دستورات شرع، هر سه طریق مجاز و در حکم واحد است، چه طبق مقررات شرع کودکانی که از این زنان به دنیا بیایند همه فرزند قانونی و شرعی پدر خود می‌باشند. برای توضیح بیشتر، اگر پدری از کنیز زر خرید خود پسری به دنیا بیاورد که از نظر سن مقدم بر پسر زن دائمی وی باشد، آن پسر فرزند ارشد شناخته می‌شود و از مزایای شرعی و قانونی آن بهره‌مند می‌گردد، مگر اینکه زن دائمی شوهر، شاهزاده خانمی از دودمان سلطنت، و خون شهریاران در بدنش روان باشد. به همین سبب، فضیلت و نجابت و شرافت از پدر به پسر منتقل می‌شود. زنان زر خرید را کنیز می‌خوانند. هر مرد مجاز است چندان که بخواهد و قادر به فراهم آوردن نفقه آنان باشد، کنیز داشته باشد. و چون در سراسر مشرق زمین حکم بر این جاری است که مالک کنیز نسبت به وی اختیار مطلق دارد، هیچ یک از مقامات رسمی و شرعی در روابط و مناسبات کنیز و مالکش مداخله نمی‌کند. آنان که کنیزان باکره دارند، مجازند به دلخواه خود از آنها متمتع شوند و نه تنها مالک شرافت و حیثیت و عفت و عصمت آنان می‌باشند، بل که صاحب امتیاز جانشان نیز می‌باشند. بنا به رسم مردم مشرق زمین، اگر کنیزی زن مالک خود شود، نه تنها حرمتش نمی‌کاهد، بلکه مایه مزید آسایش و سربلندی و عزت اوست، زیرا مالک پس از متمتع شدن از کنیز، برای او خانه جدا از محل تجمع کنیزان دیگر مهیا می‌کند، برایش لباس‌های نو و زیبا می‌خرد، خدمتگر به خدمتش می‌گمارد، و حقوق و مقرری برایش معلوم می‌کند، و اگر صاحب فرزند شد، مقامش از آنچه بود بالاتر می‌رود و از آن پس در شمار کنیزان به حساب نمی‌آید، بلکه مادر طفلی است که به حق، وارث قانونی خانواده است. [۳۳]

رساله آداب سنیه و نکات تازه آن

در باره رساله یا کتاب آداب سنیه و نسخه آن، توضیحاتی دادیم. اکنون لازم است تا از جایگاه این اثر و ویژگی‌های کلی و موردی آن سخن بگوییم:

اثر حاضر از یک سو در ادامه مباحثی است که در کتاب‌های فقهی مسلمانان، تحت عنوان کتاب العتق وجود داشت. آن کتاب‌ها احکام فقهی مربوط به غلامان و کنیزکان را مورد بحث قرار می‌دادند و سامان آن بحث‌ها در آن آثار و این رساله بسیار به هم نزدیک و مسائل درونی آن هم تقریباً همسان است. جهت گیری کلی آنها در چارچوب کلیات فقه اسلامی و در قالب مفاهیمی چون حرام و حلال، مالکیت، مشروع و نامشروع، تعیین حدود و مسائلی از این قبیل است.

در کلیت مباحث مربوط به عتق و بیشتر آنها، آنچه در این رساله آمده، با آنچه در کتاب العتق [های] در کتب فقهی قدیم آمده، به لحاظ مسائل مهم بحث عتق تفاوتی ندارد، اما نوع تقسیم بندی و به ویژه افزودن برخی از مطالب، تفاوت‌هایی دارد که در ادامه مرور خواهیم کرد. خود وی در مقدمه اشاره دارد که «و بعضی از تحقیقات شافیه که در کتب دیگر مذکور نیست، از خصایص این رساله است».

نکته دیگر این است که رساله حاضر یک مدل رساله اخباری - اجتهادی است؛ یعنی مؤلف دارای نوعی نگرش احتیاط آمیز اخباری است. در این روش، برخلاف آنچه در آثار فقهی مکتب حله و پس از آن مکتب شهیدین و محقق کرکی و دیگران دیده می‌شود، روال در بیان احکام، ارائه احادیثی است که گاه اظهار نظرهای اجتهادی هم که ناشی از ترجیح برخی از روایات در هنگام تعارض برخی از اخبار یا اعمال دیدگاه احتیاطی - اخباری است، دیده می‌شود.

از سوی دیگر، ویژگی رساله حاضر آن است که نویسنده آن را به درخواست شاه نوشته است، اما چنین درخواستی جنبه صوری نداشته و به نظر می‌رسد که ناظر به مسائل خاص غلامان در عصر صفوی بوده است. خاتون آبادی تلاش کرده است تا وضعیت آنان را بر اساس فقه شیعی مورد بررسی قرار دهد. در بیشتر موارد و طبق معمول در بحث‌های فقهی، گرایش وی به ارائه مباحث در همان قالب‌های سنتی است، اما در موارد خاصی، مطالب وی ناظر به وضعیت غلامان و کنیزکان است.

مقایسه ساختار داخلی این کتاب با آثاری که در موسوعه‌های فقهی تحت عنوان کتاب العتق نوشته شده، نشانگر آن است که هم تفاوت در روال عادی بحث دارد و هم افزایش برخی از عناوین جدید، دو نکته‌ای که نسبتاً اهمیت دارد. اگر تفاوت در برخی از آراء فقهی را نیز بیفزاییم، در آن صورت امتیازات این رساله را بیشتر خواهیم شناخت.

در زمینه ساختار، نخستین نکته آن است که چهارچوب بحث بسیار منظم و مطالب در قالب سه مقاله و هر کدام در ابوابی چند سامان یافته است. شاید یکی از دلایل آن این است که اثر حاضر در قالب یک رساله

مستقل نوشته شده است. اما بیش از آن، از آن روی که این رساله برای شاه نوشته شده و هدف آن تفهیم مسائل در قالبی آسان‌تر و همه فهم‌تر بوده، این ساختار سهل و آسان انتخاب شده است.

افزوده شدن برخی از ابواب جدید، بلکه مسائل تازه هم، دقیقاً ناشی از همین است که این رساله، برای مقام سلطنت و بالاتر برای مقام اجرا و به هدف کاربرد عملی‌تر نوشته شده است. این درست است که فقه اصولاً برای عمل است، اما رساله حاضر در این هدف جدی‌تر است.

کتاب‌های فقهی «کتاب العتق» را از بحث آزادی بندگان آغاز می‌کنند، در حالی که این رساله از آن رو که یک رساله مستقل است، وظیفه خود دیده است تا مسئله رق و بردگی را از ابتدا، یعنی از اینکه اصولاً برده چطور پدید می‌آید، آغاز کند. در آثار فقهی، مبحث برده شدن به تناسب در کتاب الجهاد، بخش مربوط به اسرای جنگ مطرح می‌شود.

چند مسئله مهم در این رساله هست که نیاز به تأمل بیشتری دارد؛ اینها مسائلی است که مردم آن روزگار درگیرش بوده‌اند. یکی بحث اهمیت کفر و ایمان، حربی و غیر حربی و ذمی و غیر ذمی در باره بندگان است که از راه‌های گوناگون وارد ایران می‌شدند و دیگر بحث شیعه و سنی است که تازگی ندارد، اما دست کم از جهت تأکیدی که وی در عدم فرق بین آنها در احکام مورد نظر دارد، جالب است. در هر دو بحث، نویسنده ما سخت جانب احتیاط را گرفته و تلاش کرده تا خود را فردی آزادمنش نشان دهد.

در مقایسه با برخی از کتب فقهی معاصر وی، برای مثال کشف اللثام فاضل هندی [ج ۸، ص ۳۳۹ - ۵۳۵]، رساله حاضر، فروع فقهی کمتری را در باب عتق مطرح کرده است. این به آن دلیل است که وی تنها آنچه را مورد نیاز در زندگی عادی می‌دیده، مطرح کرده، در حالی که یک اثر فقهی جامع مانند کشف اللثام، طبیعی است که دقایق حقوقی مسائل مربوطه را بر اساس آنچه در کتب فقهی پیشین بوده، طرح کرده است تا اثری جامع به شمار آید.

ساختار کتاب آداب سنی و ابواب و آراء مهم آن

آرای نویسنده ما در باره مسائل مربوط به عتق، آرای اجتهادی است و چنین نیست که گرایش خاصی در آن منظور باشد. وی بر اساس روایات و همین طور فتاوی علمای پیشین، سعی می‌کند بحث خود را پیش ببرد. در عین حال، همان طور که اشاره شد، نکات تازه‌ای در شیوه نگارش او و برخی از آراءش یافت می‌شود.

کتاب در سه مقاله تنظیم شده است. مقاله اول با چهار باب، در باره کلیات مربوط به اسیر و برده شدن است. کدام اسیر را می‌توان برده کرد، بردگان موجود از کجا می‌آیند و اینکه چه تعداد از مادران ائمه، ام ولد بوده‌اند.

مقاله دوم با هفت باب، در خصوص حقوق مملوکان و به عبارت فقه مناسبات متقابل میان آنان و صاحبشان از نظر کار و زندگی است.

مقاله سوم با دوازده باب در باره مباحث مربوط به عتق و آزادی بردگان است.

با توجه به پراکندگی بحث‌های طرح شده در مقاله اول در کتاب‌های فقهی، به نظر می‌رسد رساله حاضر، از نظر ساختار بر آنان ترجیح دارد. وی مبحث بردگان را موضوعی مستقل فرض کرده و همه احکام آن را از آغاز تا پایان، ذیل مطلب آورده است.

باب اول از مقاله اول، در باره مواردی است که بنده کردن کفار جایز است. توجه داریم که در فقه اسلامی، کفر و ایمان، مرز بسیاری از مسائل است. اسیر کردن یک مسلمان به قصد بردگی پذیرفته نیست. اسیر کردن یک کافر ذمی از اهل کتاب نیز ممکن نیست. اسیر کردن یک کافر غیر اهل کتاب هم در صورتی که تعهدی را با دولت اسلامی دارد، هم روا نیست، اما در باره کفار حربی، اعم از آنکه اهل کتاب باشند یا نباشند، اسارت و بندگی وجود خواهد داشت. این خلاصه دیدگاهی است که مؤلف در باب نخست مقاله اول به آن پرداخته است.

کافر حربی گرفتن یعنی اینکه اولاً کفار به مسلمانان حمله کنند و مسلمانان غلبه نمایند و شماری را اسیر بگیرند که اینان برده خواهند شد. در صورتی که مسلمانان به بلاد کفار روند و اسیر بگیرند، باز همین سرنوشت در انتظار اسرا خواهد بود. اما کافرانی که اهل ذمه هستند و با «پادشاهان اسلام، هر چند شیعه اثناعشری نباشند یا جایز باشند، خراج مملکت و مال و جهات از ایشان گیرند و ایشان را رعیت خود دانند و حمایت ایشان نمایند»، هیچ گاه اسیر گرفته نخواهند شد. به نظر وی نظر کسانی که اسارت این جماعت را جایز می‌دانند، «صریح در مدعا نیست و احوط اجتناب است».

بر اساس این توضیحات وی در باب بعدی، در مورد بردگانی که از مناطق مختلف به ایران آورده می‌شوند بحث کرده و سعی کرده است این معیارها را با اینکه بندگی آنان درست است یا نه، تطبیق دهد. بندگانی که برای وی شناخته شده بودند، سواحلی، هندی، ترکمانی و گرجی هست



## یک یادداشت پشت نسخه ای در باره قحطی سال ۱۲۸۸ قمری در اصفهان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۰ / ۰۶ / ۱۳۹۱

خلاصه: در سال ۱۲۸۸ قحطی فراگیری در ایران آمد که آثاری در باره آن نشر شده است. مقاله حاضر شرحی است بر یک یادداشتی که پشت یک نسخه خطی در این باره آمده و نویسنده آن یکی از علمای عطاآباد اصفهان است.

نوشته‌های پشت نسخه‌ای، یکی از منابع باارزش برای بررسی تاریخ فرهنگی و اجتماعی ما به شمار می‌آید؛ هرچند هنوز تحقیق جامع و گسترده‌ای درباره آن‌ها صورت نگرفته است.

در اینجا با یادداشت نویافته‌ای درباره قحطی سال ۱۲۸۸ هـ.ق. روبه‌رو هستیم؛ یادداشتی که در ۲۹ ربیع‌الاول سال ۱۲۸۸ در پشت نسخه‌ای از شرح لمعه یا همان الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة نوشته شده است.

این یادداشت، حاوی اطلاعات تازه‌ای درباره این قحطی در شهر اصفهان است. نویسنده تلاش کرده است شماری از علائم نجومی سال‌های ۱۲۸۶ و ۱۲۸۷ هـ.ق. را بیان کرده و آن‌ها را مقدمه قحطی سال ۱۲۸۸ بداند.

در این یادداشت کوتاه، نکات جالب توجهی درباره اوضاع فلکی و هواشناختی در سال‌های مزبور، وضعیت قحطی و آثار آن، از جمله آدم‌خواری، و همین‌طور ارتباط دادن آن با علائم ظهور مورد توجه قرار گرفته است. اشارات کوتاهی هم درباره زندگی خود نویسنده وجود دارد که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

بدون شک جامع‌ترین تحقیق درباره قحطی سال ۱۲۸۸ هـ.ق.، کتاب قم در قحطی بزرگ (۱۲۸۸ قمری) اثر جان گرنی و منصور صفت‌گل (قم: مرعشی، ۱۳۸۷) است. این اثر، حاوی یک گزارش تحلیلی درباره رساله وقایع قحط‌سالی قم اثر میرزا علی‌اکبر فیض، متن رساله، و فهرستی از گزارش‌ها و اسناد و نوشته‌هایی است که درباره قحطی یاد شده در اینجا و آنجا منتشر شده است.

چندی قبل نیز محقق ارجمند جناب آقای علی‌اکبر صفری، یادداشتی را از پشت نسخه شماره ۱۶۷۴۷ کتابخانه مجلس درباره قحطی ۱۲۸۸ در همدان، ضمن مقاله کوتاهی با عنوان «درباره قحطی همدان و آدم‌خواری در سال ۱۲۸۸ هـ.ق.» در سایت کتابخانه مجلس، منتشر نمود.

بی‌مناسبت نیست اشاره کنم رساله‌ای با عنوان تنبیه الغافلین و عبره للناظرین توسط نگارنده این سطور به همراه خانم کوشکی، در مجله پیام بهارستان، شماره ۳ (بهار ۱۳۳۸)؛ صص ۱۵۰ - ۱۳۱ درباره قحطی اصفهان در سال ۱۳۳۶ هـ.ق. چاپ شده است.

درباره نویسنده یادداشت

نویسنده یادداشت مذکور، یکی از علمای اصفهان با نام محمد خلیل بن عبدالواسع حسینی سمیرمی عطاءآبادی است. این نامی است که در پایان این یادداشت آمده و بنابراین هیچ تردیدی در درستی آن نداریم.

عطاءآباد یکی از روستاهای دهاقان اصفهان است؛ روستایی که بنا به روایات شفاهی تا دوره صفوی به شاه‌نظر شهرت داشت، اما به دلیل واگذاری این روستا توسط نادرشاه به میرزا مهدی‌خان و اقامت فرزندش عطاءالله، به عطاءآباد شهرت یافته است. درباره این روایت شفاهی سخن خواهیم گفت. در اینجا فقط بیفزاییم که در سفرنامه سدیدالسلطنه، [۱] نویسنده به نقل از صاحب آتشکده‌ها آورده که شخصی به نام «شاه‌نظر، متولی [امامزاده] شاه‌رضا واقع در حوالی قمشه من توابع اصفهان» بوده است. اینکه چه ارتباطی با نام گذشته این روستا دارد و آیا به مناسبت همین شخص بوده یا نه، چیزی روشن نیست.

عطاءآباد از روستاهای فعال و فرهنگی و سابقه‌دار است. در حال حاضر نیز چند وب‌سایت به صورت مستقل یا وابسته، مطالبی از این روستا و برخی از چهره‌های فرهنگی گذشته آن را عرضه کرده‌اند. [۲] نقشه ذیل هم می‌تواند موقعیت عطاءآباد را نسبت به دهاقان و قمشه نشان دهد:

چنان‌که از اسامی برخی از عالمان این روستا برمی‌آید، شماری از سادات حسینی در آن زندگی می‌کرده‌اند و نویسنده یادداشت مورد بحث هم یکی از آنها بوده است. وی در اصل از عطاءآباد بوده اما در اصفهان سکونت داشته است. در متن زیر، وی خود اشاره دارد به اینکه دو همسر داشته که یکی در قمشه [شهرضا] و دیگری در اصفهان بوده است.

نسب‌نامه‌ای که برای این خاندان در کتاب «شجره‌نامه سلسله جلیله محمدی سادات حسینی مرعشی اصفهان و عطاءآباد، خاندان‌های میرعبدالواسع» [۳] چنین آمده است:

سید مهدی امامی شهرضایی (زنده و متولد ۱۳۰۸) بن سید خلیل بن سید مهدی بن میرزا محمد خلیل بن میرزا عبدالواسع بن میرزا محمدعلی بن میرزا محمد خلیل بن میرزا محمدباقر بن میرزا محمدتقی (مخاطب

به سادات خان بهادر) بن میرزا محمد جعفر بن میرزا عطاءالله بن میرزا مهدی خان بن میرزا تاج‌الدین حسن ... بن سید قوام‌الدین (میربزرگ)...

بنابراین نسب‌نامه، دو خلیل هست که یکی سیدمحمد خلیل نویسنده یادداشتِ مورد بررسی است و دیگری نواده او. قبر هر دو در امامزاده شهرضاست. سیدمحمد خلیل در قسمت مقبره علما و سیدخلیل در پایین در صحن قرار دارد.

تصویری از نسب‌نامه که متأخر است در صفحه ۱۲ درج شده و در پایین آن آمده است: «رونویس شجره‌نامه آمیرزا محمد خلیل شهرضایی». تاریخ آن «فی لیل شنبه ۱۳ شوال المکرم ۱۳۲۲». این محمد خلیل نمی‌تواند محمد خلیل نویسنده یادداشت مورد بررسی باشد، زیرا روی سنگ قبر او، تاریخ فوتش ۱۳۱۴ هـ.ق. است؛ چنان‌که نمی‌تواند نواده او هم باشد چراکه در سال ۱۴۱۰ هـ.ق. درگذشته است.

یک نکته، احترامی است که این خاندان در شهرضا دارند و جناب آقای حجت‌الاسلام و المسلمین سیدمهدی امامی نیز میان مردم این شهر از اعتبار شایسته‌ای برخوردار است؛ به طوری که نوروز چند هزار نفر به دیدن وی رفته و عیدی مختصری دریافت می‌کنند.

اما نکته قابل تأمل آنکه در این سلسله نسب، نام میرزا مهدی، منشی نادرشاه نیز وجود دارد. بدین ترتیب سیدمحمد خلیل با هفت واسطه به میرزا مهدی خان نسب می‌برد و بر اساس این شجره‌نامه، میرزا مهدی خان نیز نسب به حسین اصغر فرزند امام سجاد (ع) برده است.

در کتاب یاد شده (صفحه ۱۱۵ به بعد) شرحی درباره تأسیس عطاءآباد توسط عطاءالله پسر میرزا مهدی خان آمده و (صفحه ۱۱۸) گفته شده است که خود میرزا مهدی خان، قبرش در قبرستان همین روستا بوده و تا حوالی ۴۰ سال پیش (با محاسبه سال تألیف کتاب (۱۳۸۳ هـ.ش.)) روی سنگ قبر کلمه «میرزا مهدی خان وزیر» بوده است. تصویری از محل این قبر که سنگ‌های آن خرد شده، در صفحه ۱۱۹ درج گردیده است. همانجا آمده است که آقای حجت‌الاسلام سیدمهدی امامی (زنده در شهرضا) میرزا مهدی را جد خود دانسته است (صفحه ۱۱۸). آشکار است که این مطلب با این اظهارات همچنان نیاز به اثبات دارد.

روشن نیست بر اساس چه مأخذی میرزا مهدی خان یا عطاءالله خان پسرش، بر میرزامهدی خان معروف یعنی منشی نادرشاه، منطبق شده است. در واقع منشأ کتابی این مطلب، به دست داده نشده و بیشتر برگرفته از روایات شفاهی است. آیا ممکن است این میرزا مهدی خان، شخص دیگری جز میرزا مهدی خان منشی باشد؟ چنین امری، محتمل است، به خصوص که در منابع شرح حال وی، سخنی درباره سیادت وی گفته نشده است.

عیسی صدیق (متو: ۱۲۷۳ - فو: ۱۳۶۰) فرزند میرزا عبدالله شاملو از نوادگان میرزا مهدی استرآبادی منشی بود [۴] که اساساً هیچ نوع ادعای سیادت در آن‌ها مطرح نشده است. شرح حال وی در طبقات اعلام الشیعه [۵] قرن دوازدهم (صص ۷۵۶ - ۷۵۳) به تفصیل آمده و گزارش شده است که پس از قتل نادر وی به مشهد رفت و در مدرسه‌ای ساکن شد. همانجا وقفنامه‌ای هم برای کتاب‌هایش نوشت که متن آن باقی مانده است. کسانی چون محمدعلی تربیت (بنیانگذار کتابخانه تربیت تبریز) هم از نسل او هستند. [۶]

گرچه با همه این مطالب می‌توان مدعی شد که فرزندی از وی با نام عطاءالله به ناحیه دهاقان آمده، اما مهم آن است که این مطلب صرفاً شفاهی و متأخر است؛ به علاوه، در اینکه او جدّ سادات حسینی این ناحیه باشد، با توجه به عدم ادعای سیادت از سوی خودش و دیگران درباره وی و اولادش، بعید می‌نماید که بتوان چنین مطالبی را پذیرفت؛ بگذریم تا شواهد دیگری یافت شود.

در این باره، نکته محلّ توجه، عبدالواسع پدر سیدمحمد خلیل نویسنده یادداشت مورد بحث می‌باشد که گفته شده جدّ و نیای مشترک سادات این سلسله جلیله است. [۷] وی چهار پسر داشته که علاوه بر محمد خلیل، یکی سیدمحمدعلی، دوم سیدقوام‌الدین و سوم سیدمحمدرضا است.

بر اساس مطالب این کتاب که به نظر می‌رسد غالب آن‌ها از منابع شفاهی گرفته شده، میرسیدمحمد خلیل «امام جمعه و جماعت [۸] و یکی از علمای بزرگ اصفهان و جدّ سادات امامی شهرضا» بوده است. وی نزد صاحب جواهر تلمذ کرده و پس از نیل به درجه اجتهاد به اصفهان مراجعت نموده است. یکی از تجار اصفهان نیز دختر خود را به وی داده است. در همین منبع آمده است که آیت‌الله بروجردی درباره وی گفته: آن سال‌ها که در اصفهان بودیم آقای امیرزا محمد خلیل نهج البلاغه درس می‌دادند و ایشان فقیه بزرگی بود. [۹] در حال حاضر، قبر وی در مقبره‌العلماء در کنار امامزاده شهرضاست. تصویری از سنگ قبر وی در صفحه ۱۳۱ آمده که روی آن نوشته شده:

هو الحی الذی لایموت. انتقال روح پرفتوح سید المحقق و السند المدقق و المولی العالم و العالم الفاضل، العارف الکامل، اعلم العلماء و المجتهدین، المولی الجلیل آقای آقا میرزا محمد خلیل بن مرحمت پناه آقا میرزا عبدالواسع - طاب ثراه - به تاریخ پنج شهر شوال ۱۳۱۴. [۱۰]

دو بیت شعر هم در یک سمت سنگ قبر بدین شرح است که در آن کتاب خوانده شده:

این، جد کبارش محمد عربی است / اکنون به جنب رفیق اعلی رب جلیل / [!] سال کم کن ز تاریخ سال ولادتش [!] / امام جمعه و هم نسب برد ز خلیل. [۱۱]

تألیفی از محمد خلیل در باب اصول فقه

علاوه بر آنچه گذشت، اشارتی درباره این نویسنده در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه‌الله گلپایگانی قم [۱۲] وجود دارد. در این منبع، کتابی در مبحث اصول فقه معرفی شده که نویسنده آن سیدمحمد خلیل بن عبدالواسع حسینی عطاآبادی است. در معرفی این نسخه آمده است: مباحث استدلالی مفصلی است در اصول فقه با عناوین مرآه، مرآه. نسخه به خط مؤلف و در ۲۶۳ برگ است.

به نظر می‌رسد کتاب‌های وی یا دست‌کم برخی از آن‌ها از جمله همین شرح لمعه نیز - که یادداشت قحطی، پشت آن نوشته شده است - در کتابخانه مدرسه صدر بازار اصفهان نگهداری می‌گردد. دست‌کم یک نسخه دیگر در این کتابخانه رؤیت شد که روی آن نوشته شده: مال مرحوم سیدمحمد خلیل.

شرح شرائع مؤلف

نویسنده در یک جای همین یادداشت قحطی اشاره می‌کند که در حال نوشتن شرح بر کتاب قضاء شرایع است: «اتفاقا در فقه، کتاب قضا را می‌نوشتیم؛ شرح بر شرایع محقق و خلاصه». در این صورت لازم است مطلبی را که در کتاب تاریخ شهرضا (بدون ذکر منبع) درباره امام جمعه خلیل قمشه‌ای آمده، بیان کنیم:

میرزا محمدخلیل امام جمعه قمشه‌ای، عالم فاضل جلیل از اجلّه علماء و سادات در محل خود مرجع شرعیات بوده؛ در اصفهان تحصیل نموده و پس از وفات در حجره‌ای در جنب حرم امامزاده شاهرضا مدفون گردیده. کتب زیر از اوست: ۱- حاوی مدارک الاحکام در شرح شرایع الاسلام در شش جلد که به همت علامه متببع بصیر آقای حاج شیخ آقابزرگ تهرانی پاکنویس شده است. [منبع (؟) شاید شفاهی (؟)] ۲- کتابی در نماز جمعه و وجوب عینی آن؛ ملمّع (به فارسی و عربی). [۱۳]

در ذریعه آمده است:

شرح شرائع... شاید همان حاوی مدارک الاحکام باشد که نسخه آن در کتابخانه ما (یعنی آقابزرگ) [۱۴] هست. برخی مجلدات آن به خط مؤلف آن مولی مهدی قمشه‌ای اصفهانی است که در حوالی ۱۲۸۰ در اصفهان در گذشته است. [چه نسبتی میان این دو گزارش هست؟ شاید چیزی در آن خلط شده باشد.]

در نقباء [۱۵] که خلیل‌های متوفای قرن چهاردهم هستند، از شخص مورد نظر ما یاد نشده است.

## یادداشت محمد خلیل درباره قحطی

خواهیم دید که این یادداشت را محمد خلیل در ۲۹ ربیع‌الاول سال ۱۲۸۸ هجری قمری نوشته است. این یادداشت در پشت نسخه‌ای از شرح لمعه که اکنون در کتابخانه مدرسه صدر بازار اصفهان نگهداری می‌شود، درج گردیده است.

اما جالب است که وی مشابه همین یادداشت را گویا پشت نسخه دیگری که در تفسیر بوده، نوشته بوده است. [۱۶] نسخه یاد شده که در اختیار یکی از نوادگان وی با نام حجت الاسلام و المسلمین حاج سیدمهدی امامی (در شهرضا در سن ۸۲ سالگی) نگهداری می‌شود، به رؤیت آقای مسیح‌الله جمالی نویسنده کتاب تاریخ شهرضا رسیده و چند سطر درباره محتوای آن گزارش شده است. ایشان نوشته است:

... چنین مسطور است که قحطی از سال ۱۲۸۶ آغاز و در سال ۱۲۸۸ به اوج خود رسیده و جمع کثیری را تلف نموده است و مقدماتی داشته؛ نظیر باریدن تگرگ بسیار درشت و از بین بردن محصولات کشاورزی و باریدن برف‌های رنگی (سرخ و سیاه) و کم‌شدن آب و خشکیدن قنوات و قوس و قزح و آثاری دیگر. بنابه‌نوشته صفحات آخر آن تفسیر، کار قحطی آن‌چنان سخت شده که آدم‌خواری رواج یافته و بعضی افرادی را به عنوان فروختن چیزی به آن‌ها، به درون خانه برده؛ بر سر او ریخته و بعد از قتل او را می‌خورده‌اند و بسیاری از اطفال را که دزدیده و خورده شده بودند و جانوران از حلال گوشت و حرام گوشت همه تمام شدند. شاعری در این باره گفته است: زمانی که آدم‌خوری باب گشت / ز هجرت هزار و دویست است هشتاد و هشت. [۱۷]

در مقایسه میان این گزارش و متن مورد بحث، معلوم می‌شود که تفاوت‌هایی میان آنچه در پشت تفسیر مورد نظر بوده، با آنچه در اینجا آمده، وجود دارد؛ گرچه بیشتر آن‌ها مشترک است.

### متن بازخوانی شده یادداشت

از جمله وقایع عجیبه که در ایام این احقر محصلین شریعت حضرت سید المرسلین - صلوات الله علیه - واقع شد، این بود که در شب چهارشنبه شهر جمادی الاولی سنه ۱۲۸۴ تقریباً دو ساعت قبل از صبح، ناگهان تمام ستاره‌های آسمان برهم ریخت و شهاب از هر طرف بحدی بود که گویا تمام آسمان و زمین روشن شده؛ صد هزار هزار شهاب بل متجاوز، بر یکدیگر ریختند. روی زمین در شب ظلمت روشن شد؛ مثل روز. تا یک ساعت به همین نحو بود. تمام شد. تمام منجمین و عقلا متحیر شدند که چنین قضیه هرگز ندیده و در [این

تاریخ نشینده. دو سال بعد در شب چهارشنبه بیست و چهارم شهر جمادی الاولی ۱۲۸۶ اول طلوع فجر حرمتی از مشرق ظاهر شد که نصف آسمان تا نقطه جنوب غرمز [۱۸] شدید بود. بعد از آن قدری هوا زرد شد. بعد از آن قریب به طلوع شمس، سفیدی بسیار شدیدی غیر از متعارف آفتاب طالع شد؛ بی نور و منکدر تا دو سه ساعت هنگام غروب که به همین نحو تمام مغرب و عالم غرمز می شد و سرخی ظاهر می شد؛ به حدی که همه دیوارهای عمارات سرخ بود تا سه روز به همین دستور، و در این دو علامت مردم متحیر بودند. تقریباً شش ماه بعد از آن، هوا منکدر شد و ابر شد و خاک سرخی شورمزه از آسمان بارید و تمام اصفهان و نواحی آن از آن خاک که به قدر دو سه ساعت از آسمان به زیر می آمد محصولات و اشجار آنها تباه و فاسد شد و در همان سال عید نوروز بعد از آن مطابق روز عید غدیر شد؛ عیدین در یک روز.

اول سال سنه ۱۲۸۷ اجناس گران شد. از اول شهر محرم الحرام ۱۲۸۷ روز به روز بر ازدیاد بود؛ به حدی که اهل اصفهان و نواحی آن، گوشت مردار و حیوان حرام گوشت می خوردند و خون مذبوح را می خوردند. جنس به حدی شد که نان یکمن چهار قران؛ برنج یک من شش قران، بهشت قران هم رسید. در بعضی از نواحی از تلگراف فهمیدند که در همه عالم و هفت فرنگ و هند و روم، چنین است بلکه بدتر. در مکه و شامات، گندم خرواری هشتاد تومان تا صد و بیست تومان. در شهر مصر، نان یکمن یک تومان؛ در شهر یزد یکمن هشت قران؛ در خراسان و مشهد مقدس شش قران.

بسیاری مردم مردند و قشمه اصفهان هشت صد نفری بحساب، بلکه هزار متجاوز، از گرسنگی مردند. آخر سال کار بجایی رسید که اطفال خود و دیگران بسیار خوردند و طول کشید تا حین تحریر که اندک تنزل کرده و اصفهان نان یکمن دو قران شده؛ یک سال و دو ماه است شده، و منشأ آن خشکیدن آبها شد و بارش نیامد. روز گذشته که بیست و هشتم شهر ربیع الاول سنه ۱۲۸۸ است، عالم ثقۀ در منزل ما نقل کرد که امروز ضعیفه ای را یافتند سه سر طفل را در یک ظرف طبخ کرده بود. خواستند او را به قصاص برسانند، گفت: من تا به حال چهل نفر طفل را خورده ام. او را کشتند. ضعیفه دیگر طفلشش ماهه خود را پخت و خورد. خلاصه اطفال مردم از سر راهها دزدیدند و خوردند.

و روز عید نوروز در بیست و هشتم شهر ذی الحجه الحرام واقع شد. در این سال از جمله نواحی اصفهان دو قریه معظم دهاقان و عطاآباد که صد نهر آب بیش داشتند دو سال است تمام آنها خشک شد. منحصر شد آب خوردن آنها و دواب آنها بیک چاه مرحوم میرزا مهدی خان. بعد از دو سال تمام متفرق شدند. بسیاری آنها مردند. قطره ای آب از قنات آنها بیرون نیامد.

اما این ضعیف تراب اقدام مؤمنین، اقل محصلین و خدام شریعت حضرت سید المرسلین - صلوات الله علیه - با قله بضاعت و عدم زراعت و فلاح و تجارت، دو عیال یکی مسکن در قمشه، یکی در اصفهان با اولاد متعدد در اصفهان مشغول تحصیل و تدریس و تصنیف بود. اتفاقاً در فقه، کتاب قضا را می‌نوشتیم، شرح بر شرایع محقق و خلاصه مداومت داشت؛ مثل سالهای سابق بوده، و اهل در آسودگی بقدر طاقت اعانت بر اطعام فقراء نموده، تاکنون بحمدالله بخیر گذشته و در سال آینده عید نوروز هفتم یا نهم شهر محرم الحرام خواهد شد، و این علامات هر یک علامات ظهور حضرت قائم - عجل الله فرجه - می‌باشد. اللهم ارزقنا شرف حضوره بحق محمد و آله.

استدعا از برادران دینی و اخلاء روحانی که بفاتحه، احقر را یاد نمایند، اگر مطلع شوند بر این خط. حررت فی ۲۹ شهر ربیع الاول ۱۲۸۸.

حرره محمد خلیل بن عبدالواسع الحسینی عطاآبادی سمیرمی اصفهانی مسکنا.

تحلیل یادداشت

در این یادداشت چند نکته مهم، مورد توجه قرار گرفته است. مهم‌ترین آن‌ها برقراری ارتباط بین سه تحوّل و تلاش برای اثبات این ارتباط است؛

نکته اول: پدیده‌های فلکی نامتعارف طی دو سال پیش از وقوع قحطی که به تغییر رنگ آسمان و گرد و غبار و سقوط شهاب‌ها و مانند آن مربوط می‌شود؛ دوم: وقوع قحطی که گویا به نظر وی نتیجه آن پدیده‌های فلکی (با ایجاد رابطه میان آن تحولات فلکی با کم‌آبی و خشکی) بوده است؛ سوم: علائم ظهور و ارتباط آن با تحولات فلکی و قحطی ناشی از آن از طریق روایتی که یکی از علائم ظهور را یکی‌شدن نوروز با محرم به‌ویژه عاشورا می‌داند. وی توجه داده است که سال بعد یعنی ۱۲۸۹، نوروز مصادف با هفتم یا نهم محرم خواهد شد؛ چنان‌که سال ۱۲۸۷ نوروز با غدیر مصادف بوده است.

موضوع دیگر، پدیده آدمخواری و دیگر مشکلات ناشی از قحطی مزبور است که در روایات و گزارش‌های دیگر نیز مورد تأیید قرار گرفته است. این اطلاعات در روایت قحطی قم که مشخصات آن را در آغاز مقاله آوردیم و برخی از گزارش‌های دیگر نیز آمده است. در یادداشت موجود، به‌خصوص، از گزارش یک عالم ثقة درباره زنی که مدعی شده چهل کودک را خورده، یاد شده است. از دیگر آثار این قحطی، خوردن خون گوشت مردار و خون مذبوح (خونی که از حیوان ذبح شده خارج می‌شود) بوده است. همچنین این آمار در یادداشت مزبور، درباره قمشه جالب توجه است که بین هشتصد تا هزار نفر در این قحطی در آنجا درگذشته‌اند.



در این یادداشت چند اطلاع درباره نویسنده و محیط وی آمده که قابل تأمل است. اولاً نشانگر ارتباط نزدیک مؤلف با عطاآباد است. وی گرچه در قشمه و اصفهان بوده، اما لحن وی نشان می‌دهد که اطلاعات ریزی از عطاآباد دارد. به علاوه در نامش تصریح شده که عطاآبادی است. منطقه قمشه، دهاقان و عطاآباد در آن زمان به عنوان سمیرم سفلی شناخته می‌شده و بنابراین علاوه بر عطاآبادی، سمیرمی هم به القاب او اضافه شده است. در القاب وی، لقب حسینی هم آمده که نشان از سیادت او دارد. اما هیچ توضیحی درباره نسب وی و به‌خصوص اینکه او از اولاد میرزا مهدی‌خان است، ندارد؛ البته جای یادآوری آن هم نبوده است. درباره خودش این را هم افزوده است که دو همسر داشته؛ یکی در قمشه و دیگری در اصفهان و گویا از هرکدام اولادی داشته است. وضع مالی وی در این قحطی، نابسامان نشده و حتی او توانسته است به اطعام فقرا نیز بپردازد. بنابراین بوده‌اند کسانی که در این شرایط توانسته‌اند به آسانی، شرایط به وجود آمده را پشت سر بگذارند. کار وی به عنوان یک فقیه باید تدریس بوده باشد. وی به یک یا دو اثر نگارشی خود توجه داده که شرح شرایع محقق و خلاصه است که تعبیر «خلاصه»، مبهم به نظر می‌رسد. اگر کلمه «خلاصه» اشاره به خلاصه علامه باشد که کتابی در رجال است؛ اگر هم این کلمه، علامه خوانده شود، عبارت نامفهومی خواهد بود. ممکن است قبل از کلمه علامه، نام کتابی از قلمش افتاده باشد؛ یعنی کتابی از کتب علامه را شرح می‌کرده است.

وی اشاره کرده که در عطاآباد، چاهی به نام چاه میرزا مهدی‌خان بوده است. بنابراین در اصل اینکه میرزا مهدی‌خانی در آنجا بوده، تردیدی نیست. اینکه اصل و نسب او چه بوده، اطلاعی به دست داده نشده است. اطلاع دیگر وی درباره روستای عطاآباد آن است که بیش از یکصد نهر آب در دو قریه معظم دهاقان و عطاآباد بوده که در سال‌های ۱۲۸۷ و ۱۲۸۸ خشک شده و مردم تنها آب خوردن خود را از چاه میرزا مهدی‌خان تهیه می‌کرده‌اند. اطلاعات دیگری نیز درباره قیمت اجناس در جریان قحطی در این یادداشت وجود دارد. این اجناس شامل مایحتاج عمومی است که عمده آن‌ها گندم و نان است. از برنج نیز یاد شده که جالب می‌نماید. اشاره وی به مقایسه قیمت اجناس مزبور در بلاد مختلف نیز قابل توجه است. وی می‌افزاید که به‌وسیله تلگراف، معلوم شده که قحطی به نقاط دیگر، از جمله روم یعنی سرزمین عثمانی و شام و مکه نیز سرایت کرده است؛ تعبیر «هفت فرنگ» او، اگر درست خوانده باشیم برای نگارنده این سطور مبهم است.

منابع:

[۱]. بندرعباسی، محمدعلی‌خان، سفرنامه سدیدالسلطنه کبابی، ج ۱ (تهران: به‌نشر، ۱۳۶۲)؛ ص ۷.

[۲]. برای نمونه بنگرید به: <http://www.ataabad.com>

[۳]. سلیمانی، سیداحمدرضا، شجره‌نامه سلسله جلیله محمدی سادات حسینی مرعشی اصفهان و عطاءآباد، خاندان‌های میرعبدالواسع (اصفهان: ناشر مؤلف، ۱۳۸۳)؛ ص ۱۴.

[۴]. مرسلوند، حسن، زندگی‌نامه رجال و مشاهیر ایران، ج ۴ (تهران: الهام، ۱۳۷۶)؛ ص ۲۰۰.

[۵]. تهرانی، شیخ آقابزرگ، طبقات اعلام الشیعه، به تصحیح علینقی منزوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲)؛ صص ۷۵۶ - ۷۵۳.

[۶]. تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان (تبریز: بنیاد کتابخانه فردوسی، بی‌تا)؛ ص ۱۲۲.

[۷]. سلیمانی، همان؛ ص ۱۲۳.

[۸]. این نکته، یعنی امامت جمعه، روی سنگ قبرش آمده است.

[۹]. همان؛ ص ۱۳۰.

[۱۰]. همانجا.

[۱۱]. کذا. مصراع سوم، نامفهوم است.

[۱۲]. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه‌الله گلپایگانی، (سه جلدی) ج ۱ (قم: کتابخانه آیه‌الله گلپایگانی)؛ ص ۴۰.

[۱۳]. جمالی، مسیح‌الله، تاریخ شهرضا (قم: اسماعیلیان دهقانی، ۱۳۷۴)؛ صص ۲۸۸ - ۲۸۷.

[۱۴]. تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۳ (قم: اسماعیلیان، بی‌تا)؛ ص ۳۱۷.

[۱۵]. همو، نقباء البشر (مشهد: دارالمرتضی، ۱۴۰۴هـ.ق.)؛ صص ۷۰۹ - ۷۰۱.

[۱۶]. از بیت آقای حجت‌الاسلام و المسلمین سیدعلی فرزند سیدمهدی امامی سراغ این تفسیر را گرفتیم. خبر رسید که چند سال قبل، چند نفر با ادعای اینکه از طرف یکی از کتابخانه‌های بزرگ قم هستند، آمده و برخی از کتاب‌ها را برده‌اند که یکی از آنها همین تفسیر بوده است. بعداً نیز خبری از آنها نرسیده و گویا به دروغ این ادعا را کرده بودند؛ مع‌الأسف خبری از این نسخه نیست.

[۱۷]. جمالی، همان؛ ص ۵۸۵.

[۱۸]. قرمز.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1339>

## تاریخ زدگی و نگاه ابزاری به تاریخ دو مشکل مهم در تاریخ نگاری ما

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۹ / ۱۳۹۱

خلاصه: مصاحبه ای است با سایت شفقنا در باره دشواری های موجود در تاریخ نگاری به ویژه تاریخ نگاری معاصر

مصاحبه ای است که اوائل آبان ماه ۱۳۹۱ در باره مشکلات تاریخ نگاری معاصر به ویژه پدیده تاریخ زدگی و نگاه ابزاری به تاریخ بحث شده است.

استاد تاریخ در دانشگاه تهران با بیان مثال هایی از تاریخ معاصر و برداشت های غلط و روند اصلاح اشتباهات تاریخی، اشکال نگاه ایرانیان به تاریخ و دلایل اشتباه های موجود در برداشت از وقایع تاریخی را تشریح کرد و گفت: به دلایل متعدد که تنها دو نکته آن تاریخ زدگی و نگاه ابزاری ما به تاریخ است، نمی توان تاریخ گذشته به ویژه تاریخ معاصر ایران را مورد کنکاش علمی و دقیق قرار داد.

حجت الاسلام و المسلمین رسول جعفریان درباره اشکالات ما در تاریخ نویسی مان گفت: برای پاسخ به این سوال ابتدا باید نحوه ورود خود به عرصه تاریخ نویسی را توضیح دهم و بیان کنم که چه انتظاری از تاریخ داشتم؛ زیرا بر اساس این انتظار، در هر دوره ای از فعالیت های کاوشگرانه ما در موضوعات تاریخی، وضعیت ما به تناسب اوضاع و احوال جامعه و گفتمان رایج، متفاوت از دوره قبل بوده است.

او با بیان اینکه دوره های متفاوتی را در این عرصه سپری کرده، گفت: بنده کار خود را ابتدا با تاریخ اسلام شروع کردم که بیشتر شکل سنتی حوزوی در اثبات امامت و فهم تاریخ صدر اسلام داشت. تاریخ سیاسی اسلام را با این هدف کار کردم تا اسلام را از زاویه تاریخ بشناسیم و به خصوص به حقانیت مذهب پی ببرم اما صرف نظر از آن، آن زمان، ما در مسیر انقلاب و اهداف آن قرار گرفته بودیم و بحث تطبیق تاریخ اسلام با انقلاب برای ما بسیار مهم بود. لذا اولین استفاده ای که از تاریخ اسلام داشتیم، تدریس این درس در کلاس های معارف بود، زیرا درس تاریخ اسلام یکی از عمومی ترین درس ها بود و بیشترین هدفمان از تاریخ اسلام هم، تفسیر انقلاب یا تبیین راهی برای آینده و حل مشکلاتی بود که انقلاب با آن روبرو بود.

نمی دانم که اگر در شرایط امروز هم بود، آیا همین نام ستارخان را روی این خیابان می گذاشتند یا خیر؟

وی با اشاره به اینکه در آن زمان خیلی افراد و از جمله رهبر انقلاب همین تعبیر را از تاریخ اسلام داشتند و مثال‌هایی از صدر اسلام و تاریخ معاصر می‌زدند گفت: آن زمان حتی از تاریخ معاصر با این هدف به میان می‌آمد که راهنمای مسائل روز باشد. به همین دلیل تاریخ مشروطه خیلی زود تبدیل به یک سوژه برای تطبیق با انقلاب شد. به خاطر دارم در مشهد، آقای عبدالهادی حائری به بنده گفتند؛ اینکه در تهران خیابانی به نام ستارخان وجود دارد، بسیار جالب است و نشان می‌دهد که مردم مشروطه و ستارخان را قبول دارند. البته نمی‌دانم که اگر در شرایط امروز هم بود، آیا همین نام را روی این خیابان می‌گذاشتند یا خیر؟ خیابان‌هایی هم اول انقلاب در برخی از شهرها به نام دکتر مصدق بود که اسامی آنها عوض شد.

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران با تاکید بر اینکه سر و کار ما در تاریخ با حوادث روز است، اظهار کرد: چه مواردی که در حوزه تاریخ اسلام و در باره اخبار امامت و جنگ‌های صدر اسلام و آنهاست و چه تاریخ سیاسی معاصر خودمان، همگی نشان می‌دهد که تاریخ در زندگی روزانه ما بیش از حد نقش فعال دارد. شاید در شماری از کشورهای دیگر هم همین طور باشد اما به نظر می‌رسد در کشورهایی مانند سعودی چندان به تاریخ کاری ندارند و تمام خیابان‌های شهرشان را به نام شاهزاده‌های سعودی گذاشته‌اند. در آنجا گاهی با اسم یک رجل تاریخی - علمی هم برخورد می‌کنیم. اما برای ما اوضاع متفاوت است، چون حتی در زمان پهلوی هم این جریان در ایران وجود داشت، مثل اسم خیابان‌های سهروردی و میرداماد را انتخاب کردند و قصدشان این بود که ذهنیتی فلسفی در مردم ایجاد کنند. این البته ناشی از تاثیر دکتر نصر و مانند وی بود.

جعفریان با بیان اینکه تاریخ برای ما یک ابزار برای فهم صورت مساله وضعیت جاری و خط دادن است، تصریح کرد: بخشی از استفاده ما از تاریخ برای این است که بگوییم چه کسی وابسته به چه جریانی بوده و بخشی دیگر هم برای این است که بدانیم باید کجا برویم تا آنگونه نشود که قبلا شد. اسم این را عبرت می‌گذاریم. حالا اینکه این تطبیق‌ها ضوابط علمی دارد یا خیر باید روی آن تأمل شود؟ آیا آنچه در قرآن به عنوان عبرت آمده همین تطبیق‌هاست یا اینکه مقصود سنت‌ها و قواعد تغییرات اجتماعی و کلی است. مهم‌تر از آن اینکه آیا مواد تاریخی ما در این قبیل اظهار نظرها و تطبیق‌ها دقیق هستند یا خیر؟ همگی محل بحث است

ما از سال ۵۸ پوستر از حزب جمهوری داریم که مصدق و کاشانی را با هم و کنار هم عکسشان را چاپ کردند اما این دیدگاه تغییر کرد

او با اشاره به مرحوم آیت‌با نگارش نخستین اثر در تاریخ سیاسی معاصر ایران، مسیر را از مصدق به کاشانی تغییر داد، گفت: به نظر بنده مرحوم آیت‌یکی از کسانی بود که مسایل سیاسی را تاریخی کرد و با تغییر مسیر

از مصدق به کاشانی، روی حزب جمهوری و مجموعه اثر گذاشت. ما از سال ۵۸ پوستر از حزب جمهوری داریم که مصدق و کاشانی را با هم و کنار هم عکسشان را چاپ کردند اما این دیدگاه تغییر کرد. حالا این بحث دیگری است که بدانیم مواد تاریخی و منابع مرحوم آیت چگونه بود؟ آیا همه اطلاعات موجود را در اختیار داشت یا خیر؟ اما جدای از این معتقدم که ما خیلی سریع تاریخ زده شدیم و همه در این تاریخ‌زدگی سهیم هستیم.

ما بر آن هستیم تا اشخاص روز خود را با اشخاص تاریخی تطبیق بدهیم و از روی الگوهایی که داریم در باره اشخاص روز قضاوت کنیم.

جعفریان با بیان اینکه ما نمی‌توانیم ذهن خود را خالی از تاریخ نگاه داریم و تاریخ، چه بخواهیم چه نخواهیم در ما و تصمیم‌گیریهامان نفوذ زیادی دارد، گفت: بنده اصرار دارم بگویم که باید خواندن تاریخ را تصحیح کنیم و بدانیم که برای چه تاریخ می‌خوانیم؛ زیرا تاریخ زدگی ما تحت تاثیر الگوها و پیش‌فرض‌ها قرار دارد و آنچه که همواره مانع از ابتکار و خلاقیت می‌شود، همین پیش‌فرض‌هاست. چراکه تصورات تاریخی ما از گذشته نوعی ذهنیت درست می‌کند که آنها به خودی خود مشکلاتی برای ما درست می‌کنند و ما همواره سعی داریم تا همه چیز را در قالب‌های از پیش تعریف شده ببریم. مخصوصاً در تاریخ، چون با شخصیتها سر و کار داریم و گذشته انسان‌های برجسته را تاریخ می‌دانیم این وضعیت بیشتر اتفاق می‌افتد. ما بر آن هستیم تا اشخاص روز خود را با اشخاص تاریخی تطبیق بدهیم و از روی الگوهایی که داریم در باره اشخاص روز قضاوت کنیم. هر آدم مهمی در تاریخ برای ما از ناحیه‌ای مهم می‌شود. همین امر همواره ما را به سوی نوعی تطبیق‌رهنمایی می‌کند که برخی از آنها آشکارا گمراه‌کننده است. این که فلانی در ثروت اندوزی مثل فلان شخصیت تاریخی است یا بخل فلان شخص، یا ریاکاریش، یا استبدادش و جز اینها به طور مداوم ما را در ارزیابی آدمها در مسیرهای مشخصی سوق می‌دهد.

او ادامه داد: انقلاب ما از یک بعد، انقلاب تاریخی بود و شاید مثل بسیاری از انقلاب‌های دیگر با ذهنیت‌های تاریخی برخی برگرفته از تاریخ اسلام و برخی از برهه‌های تاریخ معاصر صورت گرفت. البته همه وجه آن این نیست اما این وجه تاریخی مهم است. ما تصوراتی از گذشته داشتیم، عشق به برخی از چهره‌های برجسته تاریخی در ما وجود داشت، از پدید آمدن برخی از مسائل در تاریخمان ناراحت بودیم. مظلومانی را در تاریخ می‌شناختیم و با عشق به آنها انقلاب کردیم و می‌خواستیم صحنه‌هایی را تکرار کنیم؛ در این شرایط فکر می‌کردیم چه کنیم و چه راهی را برویم تا به آن نقطه مطلوب برسیم؛ این مساله‌ای است که ما باید روی آن تامل کنیم و تأثیری را که روی ما گذاشته در نظر بگیریم. این‌ها قالب‌های فکری ما شده بود.

حالا برای فکر کردن باید عقل را از ذهنیت ها رها و آزاد کنیم. تاریخ به بهانه راهنمایی ما، ما را در بند خود در آورده و ضمن آن که از عبرت هایش به ما می آموزد، مانع از بی طرفی در ما می شود. این همان چیزی است که از آن باید به عنوان حصار پیش فرض های تاریخ گرایانه یاد کنیم. این تعامل دو سویه که ما بین تاریخ و سیاست برقرار کرده ایم هم برای فهم تاریخ مسأله شده و هم خود انقلاب.

جعفریان در عین حال با تاکید بر اینکه تاریخی بودن وجهه انقلاب امری طبیعی بود، اظهار کرد: امام (ره) فقیه و مرجع بود و در مقایسه با برخی از رهبران درجه دوم انقلاب، کمتر ذهنیت تاریخی داشت و بیشتر فقهی تر می اندیشید. با این حال قالب های عجیب تاریخی از گذشته برای انقلاب به ارث گذاشته شد. فرضا تصویری که از ابوذر داشتیم. حرفهای زیادی که شریعتی زده بود. واقعا گسترده بود. اگر مروری بر آنچه در باره ابوذر گفته شده بشود می توان یک پایان نامه در باره تاثیر تصویری که ما نسبت به ابوذر داشتیم در انقلاب نوشت.

رسول جعفریان در ادامه گفت و گو با شفقنا با بیان اینکه خود من در همین چهارچوب به سراغ تاریخ رفتم و تاریخ سیاسی اسلام را هم با همین نگاه نوشتم - گرچه به طور طبیعی به منابع و مراجع مراجعه کرده و آنجا که به این ایده ها مربوط نبود مسیر خود را در نگارش و تحقیق طی می کرد - تصریح کرد: یک بعد قضیه همین است که ما در چهارچوب همین ذهنیت ها کار می کنیم و بعد دیگر این است که برای اثبات آنچه در نظر داریم، نوعی گزینش را در متون تاریخی و وقایع گذشته مد نظر داریم چیزی که در نوشته های ما آشکارا وجود دارد. این اشکالی است که در علم تاریخ وجود دارد، زیرا آنچه شما به عنوان تاریخ می شناسید، براساس نوعی گزینش است و عملا نوعی تفسیر تاریخی است تا خود تاریخ. طبعاً هرچه از آن چهارچوب ها و پیش فرضها آزادتر باشید - اگر شدنی باشد - و هرچه در گزینش، رعایت انصاف را بکنید و با روشهای علمی پیش بروید، می توانید کاری مطلوب تر عرضه کنید، گرچه باید گفت هیچ گاه به نقطه صفر بی طرفی در این مسیر نمی رسید.

متاسفانه و همواره، تاریخ برای ما علم نبوده بلکه ابزار بوده است

ایشان با تاکید بر اینکه ما به لحاظ فرهنگ تاریخی، روش های تحقیق را به درستی نمی شناسیم و منابع خوبی هم در زمینه روش شناسی سراغ نداریم، گفت: متاسفانه و همواره، تاریخ برای ما علم نبوده بلکه ابزار بوده است. شاهد آن که در یک کتاب هزار صفحه ای، فقط صفحه ای را پیدا می کنیم و به آن ارجاع می دهیم که به نفع ما باشد و به باقی مطالب با نگاه علمی نمی نگرییم. از تاریخ طبری فقط آنچه به درد ما می خورد

علامت می زنیم. اگر هم قرار باشد برای دوره ای اخبار منبع و دست اول را گردآوری کنیم تنها آنها را گردآوری می کنیم - مثل کاری که طبری در تاریخش کرده - که با چهارچوبهای فکری ما سازگار باشد.

او با بیان اینکه متأسفانه ما به دلیل ضعیف بودن سنت تاریخ نویسی علمی و همین طور داشتن تعصبات و ذهنیات کمتر به صورت علمی با تاریخ با تاریخ برخورد کرده ایم، افزود: ما هم به لحاظ تحکم اصول تثبت شده در ذهن، هم ضعف منابع و هم روش تحقیق مشکل داشته ایم و همه اینها سبب شده است محصول مطلوبی نداشته باشیم. اشکال اساسی ما در علم تاریخ مثل بسیاری از علوم انسانی، این است که همیشه خواسته‌ایم اصولی را اثبات کنیم و بیشتر تأییدی کار کرده ایم تا تأسیسی. روشن است که حاصل آن فقط به درد کسانی می خورد که در چهارچوب گفتمانی ما هستند، اما خارج از آن کسی برای این مطالب ارزشی قائل نیست. یعنی صورت محلی دارد نه حتی منطقه ای چه رسد به جهانی.

جعفریان در پاسخ این پرسش که نقش فردی چون دکتر شهیدی در تاریخ نویسی در ایران چگونه بود گفت: دوران زندگی دکتر شهیدی را به چند دوره تقسیم کرد و گفت: آقای شهیدی فردی روحانی بود با نگرش انقلابی و شیعی خاص. ادیب بسیار خوبی بود و قلم بسیار زیبایی داشت. در مقطعی از زمان، از لباس روحانی درآمد و به دنبال کارهای دانشگاهی رفت و در چندین کنفرانس و همایش در کشورهای عربی شرکت کرد و برای مدتی نسبت به بحث های تاریخ اسلام در حاشیه قرار گرفت. البته همان موقع با مجموعه های مذهبی هم ارتباط داشت و کارهایی هم انجام داد. از انقلاب به این سمت دوره جدیدی برای ایشان آغاز شد. بعد از انقلاب ایشان در خدمت انقلاب قرار گرفت و به عکس. ترجمه نهج البلاغه کاری بی نظیر و از روی عشق به امام علی (ع) است. کار ایشان در باره امام حسین با همین دیدی است که عرض کردم. این که روشن کنیم چرا جامعه صدر اسلام منحرف شد تا آن که رسید به عاشورا. درسی که ما می‌خواستیم برای انقلاب هم داشته باشیم. همان کتاب بعد از پنجاه سال. بعد از انقلاب آثاری هم در باره امام سجاد (ع) و حضرت زهرا نوشت که در آنها آمیخته ای از روشهای علمی و احساسات مذهبی وجود داشت. در واقع این دو مسأله دغدغه او بود. آقای شهیدی بیان نوعی نگرش به تاریخ است که باز در پی واگویی کردن ارزشهای دینی و اخلاقی مد نظر ایشان است. ایشان یک مورخ دینی است و مانند یک متکلم مورخ کار می کند. این وضعیتی است که تقریباً غالب تاریخ نگاران مذهبی ما داشته و دارند.

تاریخ برای بسیاری از افراد مانند دکتر شریعتی، ابزاری برای تزریق دیدگاه هایی به هدف فرضی اصلاح در جامعه بود



جعفریان با بیان اینکه تاریخ برای بسیاری از افراد مانند دکتر شریعتی، ابزاری برای تزریق دیدگاه‌هایی به هدف فرضی اصلاح در جامعه بود، تصریح کرد: دکتر شریعتی روی سیره نبوی کار تا حدودی علمی کرد و منابع کهن را دید و کتاب اسلام‌شناسی مشهد را نوشت. در آنجا تا حدودی همان روش‌های علمی مرسوم در تاریخ را داشت. اما عمده کارهای تاریخی دیگر ایشان مانند آنچه در باره قاسطین ناکثین مارقین یا حضرت زهرا (س) یا حتی عصر صفوی گفت و نوشت بیش از همه نشأت گرفته از نگرش انقلابی او و برای اثبات درستی برخی از دیدگاه‌ها بود. شریعتی از آدم‌هایی بود که بیش از آن که ذهنیت تاریخی از گذشته داشته باشد، ذهنیت تاریخی و چهارچوب و پیش فرض برای ما ساخت. البته فکری دهه پنجاه جذابیت خاصی داشت و او هادی بخش عمده‌ای از آنها بود که بستری مارکسیستی پیدا کرده بود و او باید بستر آن حرف‌ها را عوض می‌کرد و در یک مسیر مذهبی می‌انداخت و از نوعی مشرب انقلابی‌گری اسلامی سیراب می‌کرد. جعفریان با اشاره به اینکه سیاسی شدن تاریخ برای ما روی روش‌های پژوهشی ما و تضعیف آنها نیز تأثیر گذاشته گفت: ما به عنوان یک قومی که متأسفانه در مسیر انحطاط بوده ایم همواره تلاش کرده ایم برای دادن روحیه یا نشان دادن این که پیشرفته هستیم و مسائلی مانند اینها به ارائه تفسیری غلط از گذشته پردازیم. مشکلاتمان را تقصیر دیگران بگذاریم. عقب ماندگی‌مان را انکار کنیم. اظهار کنیم که در قله بوده ایم و همه چیز داشته ایم. تأکید کنیم که دیگران با بردن دارایی ما به همه چیز رسیده‌اند و ... اینها مسائلی است که در نگرش ما به تاریخ گذشته مان تأثیر گذاشته و پرده‌ای میان ما و آن کشیده است. در واقع ما همیشه در صدد دفاع بر آمدیم و آدمی هم که مقصر است یا متهم است وی می‌خواهد از خودش دفاع کند، وضعیتش در نوشتن مطالبش آشکار است.

این مورخ و پژوهشگر تاریخ، با بیان اینکه گاهی به قدری این قبیل آثار تاریخی، سیاست زده می‌شود که آدم تردید می‌کند که آیا ما سهمی در تاریخ نویسی علمی داریم و آیا نام اینها را می‌توان تاریخ گذاشت؟ تاریخ درست چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ البته در همین جامعه تواریخی هم وجود دارد که چون خنثی است یعنی جز دانایی در باره یک شیئی مهم یا غیر مهم به چیز دیگری فکر نمی‌کند، اعتبار تاریخی خود را دارد. فرض کنید این که مثلاً اداره برق شهرستان سامان کی تأسیس شد. یا سد امیر کبیر را کی ساختند و چطور ساختند. فرض کنیم در اینجا منفعت خاصی برای کسی نباشد، در این صورت می‌توان این قبیل کارها را تاریخی دانست بدون آن که مشکلات پیش گفته را داشته باشد. این را برای این عرض می‌کنم که به هر حال آثار تاریخی هم داریم که می‌تواند فارغ از مسائل یاد شده نوشته شود و تنها بخش خاصی از تاریخ است که به خاطر حساسیت‌های سیاسی یا مذهبی یا قومی - هر کجا به تناسب خودش - تحت تأثیر واقع شده و غیر تاریخی می‌شود.

او افزود: ممکن است مطالبی را تحقیق کنیم که کاری به کسی ندارد و تنه ای نمی زند، همانند تحقیق درخصوص قنات قم که گاهی از باب اینکه در کشورمان چه چیزهایی بوده، فایده و روشنگری دارد. یا مرور روی حوادث جزئی خیلی قدیمی مثل این که بنده بگویم که در سال ۱۲۱۸ یک متفکر اخباری به کشور ما آمد که ۵۰ کتاب دارد و اسم او هم میرزا محمد اخباری است که به مراجع انتقاد داشت و با کاشف الغطاء درگیر شد و در رابطه با حدیث و خبر و اجتهاد سخن‌های بسیار دارد و در عین حال با فتحعلی شاه مرآده داشت اما کاشف الغطاء علیه او نوشت و بعد ایشان در کاظمین کشته شد. این یک قصه است که همه موارد آن را بیان می کنید، اما مجموع این سخنان معرفتی به شما می دهد که بدانید در دو سه دهه قرن ۱۳ هجری یک جریانی در ایران با این مشخصه ها بوده است. افرادی که علاقه مند به علم تاریخ به عنوان یک علم هستند بیشتر به سراغ این موضوعات می روند اما مراکز سیاسی یا صاحبان قدرت یا کسانی که به هر مصالح خاصی را در جامعه در نظر می گیرند به گونه ای دگر تاریخ نویسی را دنبال می کنند.

جعفریان تصریح کرد: بنده معتقدم در روایت های تاریخی، آنچه الان به آن مشغولیم، باید علمی تر باشد و دقیق بیان شود تا اشتباهی صورت نگیرد و اعتماد به تاریخ بماند. نگاه باید همه جانبه و علمی و مستند و خارج از فضا سازی های مشکوک باشد. یک سند برای این که دلالت بر مطلب کند هزار جور باید مورد بررسی قرار گیرد در حالی که خیلی ها بدون سند هزار جور ادعا مطرح می کنند. متأسفانه شماری از کارهای بازاری که گاه با ارجاعات متعدد هم زینت داده می شود بیش از آن که منتج از اسناد و مدارک باشد، برگرفته از اصول القاء شده یا جا افتاده ای است که برخی از موسسات گویی موظفند برای دفاع از آن اثری بنویسند. این آثار بیش از این که تاریخ را نشان دهند موضع موسسه ای را نشان می دهند که در مقطعی خاص تلاش کرده است تا نگاه و رویکردی را جا بیدازد. بعدها هم در بررسی تاریخ نگاری ها این دوره از این آثار به عنوان متونی که برخاسته شرایط ویژه ای است یاد می شود. البته این طور نیست که لزوماً تمام مباحث اینها در این جهت باشد به عکس شاید مواد تاریخی مثبت و مفیدی هم داشته باشد اما مسیری است که به اشتباه طی شده و زحمتی است که غالباً به هدر می رود.

وقتی در کتاب جریانها سعی کردم در باره انجمن حجتیه نگاه مستندی داشته باشم متهم شدم که نسبت به اینها جانبدارانه نوشته ام!

ایشان افزود: جالب است که در این میانه اگر کسی اثری علمی بنگارد و در یک مورد متعادل صحبت کند از سوی فضاهایی که آن قبیل آثار را می پسندند متهم می شود که جانبداری از فلان جریان کرده است. این مشکل برای خود بنده پیش آمده است که وقتی در کتاب جریانها سعی کردم در باره انجمن حجتیه نگاه

مستندی داشته باشم متهم شدم که نسبت به اینها جانبدارانه نوشته‌ام! این در حالی است که بنده هیچ نسبتی با این ماجرا و پدیده نداشته و ندارم. بحث دفاع از خودم نیست. این روشن است، مطلب این است که فضای خاص جامعه تشویق می‌کند تا آثار تاریخی جهت دار نوشته شود و بیش از آن که هدفش روشنگری باشد اثبات رویکردی خاص باشد.

جعفریان گفت: بارها اتفاق افتاده است که به خصوص در همین کتاب سند تازه ای یا اظهار نظر جدیدی پیدا کرده ام و جهت مطلب را عوض کرده ام. به نظرم من این روش معقولی است و کسی نباید این رویه را این طور تعبیر کند که چرا فلانی دو جور حرف زده است. بنده به شخصه اگر مطلب تازه ای پیدا کنم، آن را به داشته هایم اضافه می‌کنم و گاهی هم از حرف خود بر می‌گردم. اگر نمونه ای پیدا کنم که حرف گذشته مرا نقض کند، حتما از حرف خودم باز می‌گردم.

ما در انقلابمان با نوشتن قانون اساسی و تأسیس مجلس و انتخابات راه نائینی را رفته ایم نه راه شیخ فضل الله را

او با اشاره به اشتباهاتی که در تاریخ مشروطه رخ داد، یادآور شد: ما در مشروطه، در یک دوره ای از شیخ فضل الله دفاع می‌کردیم و امام هم دفاع می‌کرد. هدفی که امام داشت و شرایطی که در آن درگیر بود، بحث غرب زدگی بود که انقلاب علیه آن موضع داشت. شعارهایی که شیخ فضل الله سر می‌داد، در راستای ضدیت با فرنگی مآبی بود. ما چندین سال این کار را انجام دادیم بدون اینکه توجه داشته باشیم که مخالفین شیخ فضل الله و مخصوصا آنهایی که از روحانیون طرفدار مشروطه بودند، یکسری تاملات سیاسی جدی در درک مشروطه دارند که سخت به کار ما می‌آید و اساسا ما در انقلابمان با نوشتن قانون اساسی و تأسیس مجلس و انتخابات راه نائینی را رفته ایم نه راه شیخ فضل الله را؛ لذا آن قصه ها ما را به سمتی کشاند که به این بخش ها بی توجه شدیم. بعد از گذشت ۱۵ سال از انقلاب تازه متوجه نائینی شدیم. در حالی که برخی از دانشگاهی ها که تاریخ را علمی تر می‌دیدند زودتر از ما متوجه این قضیه شدند. یکی از آنها مرحوم حائری بود. وقتی ما به نقطه ای رسیدیم که نیازمند توجه به مباحث سیاسی جدی تر شدیم تازه سراغ نائینی رفتیم و برای وی بزرگداشت گرفتیم. این یکی از نتایج به روز کار کردن باشد که ما را بی بهره از یک نگاه درست می‌کند.

او با بیان اینکه ما بنیادهای علمی درستی برای تفسیر درست مشروطه نداشتیم، تصریح کرد: مشروطه به دلایلی مقابل انقلاب ما قرار گرفت و تاکنون این تقابل که معلوم نیست جدی است یا خیر، مانعی بر سر راه شناخت درست مشروطه شده است. همین بحث ها سایه بر مباحث علوم انسانی هم انداخته و ما همچنان در

مواجه با افکار جدید بحث غربگرایی را داریم و هر کجا مشکلی پیدا می کنیم باز از منورالفکری مشروطه مایه گذاشته و با یک نگاه تاریخی از مشروطه ای که خود می شناسیم هزینه می کنیم.

تفسیرهای متفاوت و عجیب از مشروطه یک نمونه بسیار مهم هم از تاریخ زدگی ماست

جعفریان با بیان اینکه تفسیرهای متفاوت و عجیب از مشروطه یک نمونه بسیار مهم هم از تاریخ زدگی ماست و هم سیطره منازعات جاری را بر تاریخ نویسی ما نشان می دهد گفت: وضعیت جوری است که ما باید تاریخ تفسیرهایمان از مشروطه را بنویسیم. خود مشروطه پیش کش. یعنی بنویسیم دهه اول چطور تحلیل می کردیم. دهه دوم چطور و دهه سوم انقلاب چطور. این چه چیزی را نشان می دهد؟ نشان می دهد که ما در تاریخ نویسی اسیر موج های جاری هستیم. ما علاوه بر همه مشکلاتی که در تاریخ نویسی داریم، موج هایی هم به لحاظ سیاسی می آید که منشا آن آدم هایی هستند که پختگی تاریخی ندارند اما تسلط سیاسی در جامعه دارند و نهادهای فرهنگی و رسانه ها را به سوی تحلیلی خاص سوق می دهند. آنها به خاطر اهداف خود موج هایی ایجاد می کنند و بقیه را هم وارد آن سیستم می کنند. البته این مساله فقط مختص به تاریخ نیست و بقیه علوم انسانی را هم درگیر این موج ها می کنند.

ایشان گفت: انتخاب سوژه ها برای تحقیق بخشی از نگاه ابزاری به تاریخ است. چرا ما شرح حال فلان شخص را می نویسم اما به بسیاری از هم دوره ای های او که نه در حال که در گذشته همان نقش بلکه مهم تر را داشته اند چیزی نمی نویسیم؟ چرا فقط برخی از رویدادها را وارد عرصه تاریخ نویسی می کنیم؟ در واقع نوعی گزینش از موضوعات تاریخی هم یکی از دشواری های دیگر ما در آثاری است که تولید می کنیم. البته بخشی از این طبیعی است و به علائق افراد مورخ بر می گردد اما به نظر می رسد سهم عمده را همان سیطره نگره های خاص و به عبارت دیگر نگاه ابزاری به تاریخ و هدایت امکانات مالی برای تقویت برخی از پروژه ها بر عهده دارد.

ما با صفویه هم رفتارهای دو گانه بلکه چند گانه را داشته ایم

ما با صفویه هم همین رفتارهای دو گانه بلکه چند گانه را داشته ایم و این بسته به شرایط تاریخی مان بوده است. این تجربه نشان می دهد که گیر ما فقط به تاریخ معاصر نیست بلکه هر مقطع تاریخی به دلایلی می تواند سوژه ای برای تاریخ نویسی ها جهت دار ما باشد. وقتی این موارد زیاد می شود و حتی به تاریخ باستان ما هم می رسد و سر کورش هم شروع به بازی سیاسی می کنیم تازه متوجه می شویم که چه اندازه از علمیت به دور هستیم. زمانی صفویه برای ما مقدس بوده است. شما آثار قاجاری را که بخوانید می بینید در ذهن تاریخی ما نسبت به صفویه چه عظمتی وجود داشته است. بعدها در تاریخ نویسی مدرن دانشگاهی ما که

تحت تاثیر نگاه های خاص بود بدگویی از صفوی بود چرا که این جماعت دین گرایی صفوی را اسباب انحطاط می دانستند. شریعتی که نگاه انقلابی داشت به دلایلی رویکرد منفی نسبت به صفویه داشت. بعدها که ما در دهه دوم و سوم قدری به نظام سازی در یک حکومت دینی پرداختیم شروع به ارائه تصویر دیگری از صفویه کردیم. این رفتارهای متعارض ما را به کجا خواهد رساند؟ چه اندازه ما را به پژوهشهای تاریخی مان بی اعتماد می کند؟ شکل های ساده تر این مسائل تندی های شریعتی به علامه مجلسی بود که امام خود را ملزم به دفاع از وی دید. در عین حال امام به خاطر این که از اساس با سلطنت مخالف بود از خود صفویه دفاع نکرد. این نمونه ها در باره قاجار هم مطرح است. ما بیش از آن که تاریخ نویسی خودمان را از این عوالم دور کنیم هم به دلیل تاریخ زدگی که دلمان می خواهد همه چیز را از تاریخ درآوریم و در نتیجه به دلیل نگاه ابزاری، دایما در حال عوض کردن جایمان در پرداخت های تاریخی مان نسبت به این دوره ها هستیم.

او با اشاره به دوره قاجاریه یادآور شد: دوره قاجاریه، از جمله دوره هایی است که کار فرهنگی بسیار خوبی در آن انجام شده است. این بر اساس تصور اولیه ای است که ما داریم و باید اسناد و مدارک آن درآید. اگر از عهده اثبات آن برآمد آن وقت رسمیت می یابد. یک دارالترجمه بزرگ در تهران و یکی در اصفهان بوده و صدها کتاب ترجمه شده است. این آثار هنوز خطی مانده و ما تصور روشنی آنها نداریم. فقط کلی می توان گفت که دوره قاجاریه علی رغم مشکلات مالی، نبود نفت و تجارت اندک، به لحاظ هنری، بدیع ترین کار هنری در خصوص قرآن را انجام داده است و در شعر و ادب هم بسیار غنی بوده است.

یک مسأله دیگر در قضاوت های تاریخی ما در سالهای اخیر نشأت گرفته از این که آیا فلان سلطان یا حاکم متدین بوده است یا نه. اصل این مسأله اشکالی ندارد اما مهم تفسیر ما از متدین است. ما در این باره اختلاف نظرهایی داریم و برای همین مشکلاتی در سنجش و ارزیابی سلاطین سابق داریم. متأسفانه در بیشتر مواقع کاری هم به اسناد موجود در این باره نداریم و بیشتر نوع نگاه کلی ما تکلیف ارزیابی های ما را مشخص می کند.

هنوز بسیاری از مسائل جامعه ایران زیر تیغ جراحی تاریخ نرفته

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران در پایان گفت و گو با شفقنا گفت: هنوز بسیاری از مسائل جامعه ایران زیر تیغ جراحی تاریخ نرفته و کارها تکراری و متناسب با همان نیازهای جاری است. این عدم توجه به دلایل مختلف است. یکی از آنها این است که موسسات مستقل و غیر دانشگاهی بیشتر بودجه هایشان در مسیر پژوهشهای تاریخی است که آنها با افزودن مفهوم کاربردی به دنبال آن هستند. در دانشگاه ها بخشی از این موضوعات کار می شود که بیشتر دانشجویی و معمولاً ابتدایی است. به علاوه میلیونها برگ سند همین طور

فهرست نشده ماند و تا اینها فهرست نشود نمی شود ادعا کرد که یک نگاه معقول و علمی به گذشته خودمان داریم.

چه کسی تا به حال یک تحقق درست در باره متون درسهای دینی دوره پهلوی کرده است؟

بدبینی ها نسبت به دوره قاجار و پهلوی و سلطنت که به هر حال بی وجه هم نیست، یک مانع عمده است. این که تصور شود دفاع از هر نوع اقدامی در آن دوره به معنای حمایت از آنها و علیه حکومت فعلی است، مشکلی برای پژوهش است. چه کسی تا به حال یک تحقق درست در باره متون درسهای دینی دوره پهلوی کرده است؟ اسناد و مدارک آن را استخراج کرده تا آدم بفهمد دیدگاه های آنان کاملا در جهت ترویج بی دینی بوده است یا خیر. راستش آدم می بیند در همین سالهای قبل از انقلاب، آدم های بزرگی مثل مرحوم باهنر کتابهای درسی مدارس را تهیه می کرده اند. یا پیش از ان سید جلال الدین طهرانی کتاب دینی مدارس ابتدایی را می نوشته که صدها بار چاپ شده و متن آن هم مثبت و دقیق و کاملا دینی بوده است.

ایشان گفت: تازه همه این مطالب مربوط به دوره های پیش از سی و اندی سال گذشته است که آن هم باید به صورت علمی مورد پژوهش قرار گیرد. فرار کردن از کار علمی در این زمینه کمکی به فهم ما نخواهد کرد. این که ما سیاسی هستیم حرفی است و این که باید در باره تاریخ خودمان شفاف کار کنیم سخن دیگری است. باید تسلط سیاسی کاری را روی علم تاریخ کم کنیم و اجازه دهیم واقع بینانه مسائل مهم تاریخی معاصر ما حل و فصل شود. پیشرفت علم مدیون تسلط شفافیت است نه پیش داوری. باید کارهای متنوع باشد و در این میانه کار علمی تشویق شود. به نظر می رسد کسانی می ترسند که گروه های سیاسی دیگر این کار را جانبدارانه انجام دهند. راه این امر جلوگیری از همه فعالیت ها نیست بلکه تقویت کار علمی و دفاع از شفافیت است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1345>

## سید مرتضی و نقد احادیث مربوط به حیوانات و پرندگان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۶ / ۱۰ / ۱۳۹۱

خلاصه: در باره اعتبار این احادیث که مطالبی در باره خوبی و بدی برخی از پرندگان و حیوانات و دلیل آن به عنوان مسخ شدن و جز اینها بوده پرسش شده و سید مرتضی با روش خود به آنها جواب داده است.

بیشتر عالمانی که در قرن چهارم و پنجم هجری گرایش به عقلیات و حتی پژوهشهای جهان‌شناسانه مستقل در فرهنگ اسلامی داشتند، یا رسماً در زمره شیعیان بودند یا گرایش به تشیع داشتند. افرادی چون ابوریحان بیرونی (م ۴۴۰)، ابن سینا (م ۴۲۸)، فارابی (م ۳۳۹)، ابن ندیم (۳۸۵) ابن مسکویه (م ۴۲۱)، و محمد بن ایوب حاسب طبری (نیمه دوم قرن پنجم) و بسیاری دیگر از این زمره‌اند.

البته این طور نیست که این جماعت همه شیعه رسمی باشند، اما بدون تردید تحت تاثیر آموزه‌های شیعی هستند، چرا که در جبهه مخالف، محدثان و فقیهان و نهایت متکلمانی بودند که با محتوای آنچه این جماعت می‌نوشتند سر سازگاری نداشتند و آنها را هم به دلایل تئوریک و نیز سیاسی و گرایشی، برخلاف جهت گیریهای دینی و مذهبی ارتدوکس سنی می‌دانند. (هرچند این نیز کلیت ندارد)

این که این گروه در سایه دولت آل بویه بالیدند و در اطراف آن دولت رشد کردند و نوشتند و تدریس کردند، بهترین قرینه بر این است که فضای عقل‌گرایانه‌ای که توسط امرا و وزرای آل بویه مانند صاحب بن عباد ترویج می‌شد در شکل‌گیری این نسل حتی از سنیان معتزلی مؤثر بوده است.

برجسته‌ترین علمای رسمی شیعه این دوره مانند شیخ مفید (م ۴۱۳)، سید مرتضی (م ۴۳۶) و شیخ طوسی (م ۴۶۰) نیز شامل این توضیح می‌شوند، جز این که اینها اساس تشیع بودند و در درون تشیع و هم وجه بیرونی، رهبری را در دست داشتند. طبعاً این رهبران، باورهای خاص شیعی هم دارند که ویژگی رهبری شیعه و برای ملاحظه جامعه شیعی است. با این حال، گرایش عقلی آنها به خصوص سید مرتضی، استوانه‌ای بسیار نیرومند در ترویج این نگرش است و این به ویژه از آن روست که خبر واحد را در بخش عقاید به هیچ روی حجت ندانسته و برای عقل بنیادی استوار در در دین‌شناسی و دین‌پژوهشی بر پا کرده است. (باید گفت حیف که این نگاه ادامه نیافت).

پرسش مهم این است که چه چیزی در این مکتب فکری که شیعیان این دوره داشتند، اهمیت داشت و در کدامین نقطه از دیگر مذاهب و مکاتب جدا می شد؟

در پاسخ باید گفت، مهم در این مکاتب، تفاوت نگاه آن به مجموعه معارف دینی بود، این که معرفت و معارف دینی در کجا محک می خورد، و در میان انبوه مطالبی که به عنوان «معارف دینی» از سوی فلاسفه، متکلمان، فقیهان، محدثان، مفسران و حتی قصه خوانان عرضه می شود، کدام بخش آنها درست است و با چه ابزاری؟ سید مرتضی ذهن پر جولان و پویایی دارد. می اندیشد، تأمل می کند، زایش فکری دارد و سعی می کند به پرسشهای اساسی که از وی شود پاسخ های درخور و عاقلانه بدهد. او اصرار دارد که همه چیز باید تابع ادله و استدلالهای عقلانی باشد.

علاوه بر چندین کتاب، مجموعه ای از رسائل وی در چهار مجلد به چاپ رسیده که حاوی مباحث سنگینی در مباحث کلامی، اصولی و فقهی براساس مبانی و روشی است که او در مکتب شیعی بغداد و تحت تأثیر استادانش به ویژه شیخ مفید فرا گرفته یا آموزش داده است..

در میان آثار مفصل او، «کتاب الامالی» یکی از سنگین ترین آثار است که نخستین بار چاپ منقح آن را مصری ها (دارالفکر العربی، ۱۹۹۸م) متکفل شدند، نه شیعیان عراق و ایران. این نشان از آن داشت که اثر جایگاه بلندی در ادب عربی دارد. این کتاب حاصل بحث های علمی و ادبی و دینی است که در پاسخ به برخی از پرسشها و موضوعات مهم ارائه و املاء شده است. گستره دانش سید مرتضی، از تنوع آثار وی و نیز موضوعاتی که در همین کتاب به آنها پرداخته کاملاً آشکار است.

در اینجا بنای آن دارم تا بندی از این امالی را گزارش کنم، بندی که روش و طرز فکر سید مرتضی را در باره بخشی از معارف دینی نشان می دهد.

در این بند، پرسشی از سید مرتضی در باره روایاتی می شود که سخن از برخی از پرندگان و حیوانات و خوراکی ها در آنها به میان آمده، برخی از موجودات ستایش شده و برخی مذمت می شوند. از کبوتر و بلبل و دراج تمجید شده، اما از فاخته و شماری از حیوانات مانند میمون و خرس و فیل و جز اینها و حتی زمین شورزه زار ذم شده است.

در این ستایش، بر اساس این اخبار، گفته می شود که اینها ثنا گوی خداوند هستند و به اولیاء خدا دعا کرده بر دشمنان آنان نفرین می کنند. اما آن موجوداتی که مذمت می شوند، به این خاطر است که عکس آن رفتار کرده، از اولیاء الهی بدگویی می کنند.



همین مطلب در باره نوعی ماهی که جری نامیده شده و گفته می‌شود که به خاطر دشمنی با ولایت، مسخ شده، صادق است. خرس و میمون و فیل و دیگر حیواناتی که گفته می‌شود مسخ شده است.

پرسش از سید مرتضی این است که چرا و چه توجیهی برای این قبیل روایات که با عقل آدمی ناسازگار می‌نماید وجود دارد؟

پاسخ سید مرتضی با این سخن آغاز می‌شود که آنچه اساس و پایه باور و معتقدات به حساب می‌آید، مطالبی است که از ادله و استدلالها به دست آید. بدین ترتیب باید اخبار و روایات وارده را با آن بسنجیم و هر مقداری که در قالب اجمال و تفصیل، مطلق و مقید، یا عام و خاص قابل توجیه است، بپذیریم، و در غیر این صورت کنار بگذاریم.

وی می‌گوید: این کاری است که ما با ظاهر قرآن می‌کنیم، چرا نباید در باره اخبار آحادی که نه علم آور است و نه اطمینان بخش همین کار انجام ندهیم؟ هر زمان که از این قبیل اخبار بدست آمد آنها را بر «ادله و حجت های عقلی» عرضه باید کرد. اگر هیچ راهی برای تأویل و توجیه آنها نبود، راهی جز کنار گذاشتن آنها نیست. در باره این روایات، توجیهاتی می‌توان داشت که سید مرتضی دو نمونه را بیان می‌کند:

یکی این که این روایات مشتمل مدح و ذم نسبت به حیوانات و پرندگان یا زمین شوره زار نه به خاطر خود آنها، بلکه به خاطر صاحبان آنهاست. درست مثل این که در قرآن، آیت « وَ كَأَيُّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا » سرپیچی از دستور خدا را به «قریه» نسبت می‌دهد که مقصود اهل قریه است. برای این توجیه، اشکالاتی وجود دارد که خود سید اشاره کرده و پاسخ‌هایی هم داده است که محل تأمل است.

توجیه دیگر این است که روایات رسیده در باره موجودات مذموم، ناشی از مسأله شوم بودن و طیره باشد که روشی شناخته شده در میان عرب بوده است. این مسأله حتی برای کسانی که باور به شوم بودن و طیره [نسبت به حیوانات یا برخی از پرندگان مانند جغد] ندارند، می‌تواند درست باشد، چرا که به هر حال، این مسائل تأثیر خود را میان مردم دارد [و شاید از این بابت ابراز شده است!]

سید مرتضی در باره ماهی جری هم که گفته شده است به خاطر انکار ولایت مسخ شده می‌گوید: تحریم آن نوع از ماهی مانند دیگر محرّمات شرعی، می‌تواند به خاطر مفسده‌ای باشد که از نظر شرع در آن وجود ندارد. اما گفتن این که به خاطر انکار ولایت مسخ شده، سخنی خنده آور است «فأما القول بأن الجریّ نطق بأنه مسخ بجحده الولاية فهو مما يضحك منه و يتعجب من قائله».

سید مرتضی در باره خرس و میمون و فیل نیز همین سخن را می‌گوید که تحریم آنها به خاطر وجود مفسده است و فرقی با دیگر محرّمات ندارد. اگر مجبور شویم چیزی به نام مسخ را در باره آنها بپذیریم باید آن را چنین توجیه کنیم که خلقت اول آنها در وهله نخست نفرت انگیز نبوده، اما پس از مسخ شدن، قیافه آنها درهم ریخته و تنفر آمیز شده است!

وی سپس در باره زمین‌های شوره زار و این که دلیل آن انکار ولایت بوده است می‌گوید: اگر نتوان آن را به گونه‌ای که در باره «قریه» در قرآن آمده، توجیه کرد، باید گفت چنین مطلبی معقول نیست.

وی در باره روایاتی که حیوانات را به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم می‌کند می‌گوید: این ها مخالف با عقل و مسائل بدیهی است «فمما تخالفه العقول و الضرورات»، زیرا حیوانات عاقل و کامل و مکلف نیستند؛ در این صورت چگونه به حق یا باطل باور دارند؟

سپس می‌افزاید: هر خبر و روایتی که در آن مطلبی از این دست باشد، یا باید دور ریخته شود یا بر معنای درستی که نمونه آن گذشت، توجیه گردد. «إذا ورد أثر في ظاهره شيء من هذه المحاولات؛ إما أطرح أو تؤوّل علی المعنی الصحیح». [امالی المرتضی: ج ۲ ص ۲۴۹ - ۲۵۱].

این بود نمونه‌ای برخورد یک اندیشمند شیعی با مجموعه‌ای از آنچه تحت عنوان روایت و حدیث در باره موضوعی خاص وارد شده است. اخباری که با عقل سلیم منطبق نیست و سید مرتضی تلاش می‌کند نشان دهد که ما موظف هستیم تا اخبار را بر عقل عرضه کرده، اگر ممکن است توجیهی معقول برای آن عرضه کنیم و اگر نشد، آن را کنار بگذاریم. این درست مانند همان نگاهی است که شیخ صدوق در باره روایات طبی دارد که غالب آنها را نادرست می‌داند [بنگرید: بحار: ۵۹ / ۷۵].

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1351>

## آثار ابن ابی الدنیا مدلی برای روش حدیثی - تاریخی در نگارش

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۱ / ۱۰ / ۰۷

خلاصه: مجموعه رسائل باقی مانده از ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱) در ششم مجلد به چاپ رسیده است.

ابن ابی الدنیا (۲۰۸ - ۲۸۱) محدث - مورخ برجسته‌ای است که برخلاف بسیاری از معاصرانش که آثارشان از میان رفته، بیشترین رساله‌های او برجای مانده است. این رسائل، از حدود چهل سال پیش مورد توجه قرار گرفت و به تدریج تصحیح و منتشر شد. یک بار هم یک موسوعه‌ای از آن در سه مجلد فراهم گشت و انتشار یافت، و بار دیگر در پنج مجلد و اما این بار و به تازگی در یک مجموعه شش جلدی به ضمیمه یک جلد مقدمه و یک جلد فهرس منتشر شده و شگفت آن که در آغاز آن گفته شده است که این اثر رساله ماجیستر یعنی پایان نامه کارشناسی ارشد در سال ۲۰۰۹ بوده و به دانشگاه بیروت تقدیم شده است!

ابن ابی الدنیا چگونه عالمی است؟ آیا محدث است یا فقیه؟ آیا مورخ است؟ آیا عالم اخلاق است؟ آیا علاقه مند به مسائل اجتماعی است یا صوفی و عارف؟

کسی را که تا حدی می توان با او در عالم تشیع مقایسه کرد برقی صاحب کتاب محاسن است که البته اثری است که ناقص مانده است. نگاه به کتاب محاسن، نشان می دهد که برقی نوعی دایره المعارف از تمامی علوم دینی و انسانی را در ذهن داشته و قرار بوده است تا روایات و اخبار موجود را در ذیل هر موضوعی از این دایره المعارف تدوین کند. این گرایش تصورش بر این بود که همه علوم انسانی و اسلامی را با حدیث نبوی تدوین کند.

نگاهی به رجال نجاشی هم این نوع نگارش دایره المعارفی را در قرن سوم و چهارم نشان می دهد. نخستین قسمت فقه است نویسندگان آن عهد سعی می کنند تمامی ابواب فقه را که از آن با عنوان کتاب یاد می کنند یاد کرده و ذیل هر کدام روایات و اخبار موجود را تدوین کنند. این حالت دایره المعارفی به مباحث دیگر اجتماعی و اخلاقی و قرآنی هم سرایت می کند.

اما متأسفانه آثار مولفانی که نمونه های شیعی آن را در رجال نجاشی و سنی آن را در فهرست ندیم می بینیم، غالباً از میان رفته و آثار مدون بعدی مانند کافی یا بخاری یا مصنف عبدالرزاق و ابن ابی شیبه باقی مانده است. اینها مسلماً گزینشی از آثار تک نگارانه ای بوده است که در حوزه های مختلف نوشته می شده است. خوشبختانه تعداد قابل توجهی از آثار ابن ابی الدنیا باقی مانده است. آثار وی در حوزه های مختلف و البته در همین چهارچوب حدیثی - دینی - تاریخی، شامل صدها رساله می شود که هر کدام از چند صفحه تا چند صد صفحه را شامل می شود.

این کارها به هیچ روی صرفاً با گرایش فقهی یا دینی نیست، بلکه بسیاری از آنها در حوزه تاریخی و حتی فراتر از آن دارای نگاه های منحصر به فردی است که کمتر در میان سلف سابقه دارد.

در حوزه تاریخ، نگاشته های فراوان وی در باره رویدادهای مختلف به ویژه نقاط برجسته و مهم تاریخ، نشان از افق بازی دارد که برابر دیدگان وی قرار داشته است. با این که حتماً و بتا او از اهل سنت و مورد تأیید محدثان و رجال شناسان بعدی است، اما در نگارش این تک نگاشته های تاریخی، از مقتل الحسین تا مقتل امام علی بن ابی طالب دارد تا بسیاری از موضوعات دیگر به مباحث مورد علاقه مورخان عراقی باز می گردد. متأسفانه بخش عمده این آثار از بین رفته است.

بر اساس فهرستی که در مقدمه این اثر آمده است (ص ۷۲ به بعد) ابن ابی الدنیا ۲۱۹ اثر دارد که البته همه آنها بر جای نمانده است. در میان این آثار، برخی از عناوین نشانگر علائق خاصی فکری او و حتی طرحی نوعی دین شناسی متفاوت با جریان رایج دارد.

تلفیقی از آثار دینی - اخلاقی یا حتی اعتقادی - فقهی را در بسیاری از کارهای وی می توان ملاحظه کرد. کتابی با عنوان «اصلاح المال». حتی اثری با نام «الاولیاء» آن هم در شرایطی که هنوز بحثی از تصوف به صورت جدی در میان نیست. اثری در باره «الجوع» یا گرسنگی و یا رساله مفصل «ذم الدنیاء» و نیز رساله «الرقه و البکاء». وی. در حوزه های تاریخی اثری با عنوان «حلم معاویه» که نمونه هایی از داستانهای صبر و تحمل معاویه را که زبانزد بوده در آن گرد آورده است. با عناوینی مثل «ذم الملاحی» یا «الرهبان» یا «العزله و الانفراد» آدم حس می کند با نویسنده متفاوتی در قرن سوم روبرو بوده است. حتی عناوینی مانند «العقل و فضله» اصلاً نشان نمی دهد که وی یکی از اهل حدیث بوده و یا چنان که ادعا شده مقلد احمد بن حنبل بوده است! البته باید توجه داشت که حنابله آن روزگار به تدریج باب مرید بازی و مقبره سازی را باز کردند و نوشتن آثاری مانند «مجابوا الدعوه» یا «محاسبه النفس» مانند اینها نشان می دهد که ابن ابی الدنیا را باید از

دروازه‌های تصوف و عرفان دانست. عناوینی مانند «من عاش بعد الموت» یا «المنامات» یا حتی «الهواتف» باز هم علاقه وی را به این قبیل مفاهیم نشان می‌دهد.

بیشتر آنچه در این کتابها نقل شده است، احادیث پیامبر (ص) و گاه نقلهای دیگری است که مشابه آنها را در برخی از کتاب ادب آن وقت مانند آثار جاحظ هم می‌توان دید. اما آدمی واقعا شک می‌کند که آیا همه اینها را پیغمبر فرموده است؟ در چه مدتی؟ و چطور مانده است؟

اما در بخش تاریخی، آثار و رسائل ابن ابی الدنیا یک مجموعه بی نظیر بوده است که تنها بخشی باقی مانده و در این مجموعه به چاپ رسیده است. تک نگاری های خبری - تاریخی در باره رجال و قبایل متنوع و فراوان بوده است. اخبار خلفاء، اخبار ملوک، اخبار سفیان الثوری، اخبار اویس، اخبار قریش، اخبار معاویه و آثاری دیگر با پیشوندهایی مانند مقتل که از آن جمله مقتل الحسین و مقتل علی بن ابی طالب و ... است. وی به جز اخبار الخلفاء، تاریخ الخلفاء هم داشته که شاید هم یکی بوده اما به هر حال معلوم می شود که در گرایش تاریخ خلفاء نویسی دستی داشته است. به جز دو مقتل امام حسین و علی بن ابی طالب، اثری هم با عنوان تزویج فاطمه (س) داشته که باز نشانگر همان افق باز در وی برای ثبت رویدادهای گذشته بدون توجه جدی به گرایش های مذهبی است. چنان که اثری هم با عنوان فضائل علی (ع) دارد که باز در اهل حدیث بغداد امری بدیع است! البته مقتل الزبیر، مقتل عثمان، متقل طلحه، مقتل عمر، مقتل ابن الزبیر و کتاب المغازی نیز داشته است، چنان که مناقب بنی العباس و مناقب عمر هم. جالب است که در کتاب القبور او، بخشی به نوشته های روی سنگ قبرها اختصاص یافته است. (۴/۵۶۸ به بعد). چیزی از این آثار تاکنون بدست نیامده است.

در حوزه اخلاق، آثار وی را باید در زمره نخستین دایره المعارف های اخلاقی دانست: این بخش به قدری متنوع است که آدمی را بر آن می داد که در تدوین رشته ها و گرایش های داخلی علوم، در برخی از مطالب گذشته، تجدید نظر کند.

ذم الامل، ذم البخل، ذم الحسد، ذم الرياء، ذم الشهوات، ذم الضحك، ذم الغضب، ذم الغیبه و دهها اثر دیگر با همین مدل یا متفاوت اما در حوزه اخلاق. آنچه باقی مانده بیشتر در همین حوزه اخلاقی است.

حالا ما مانده ایم و یک مجموعه شش جلدی از رسائل این مرد که نه فقط باید او را محدث و اخباری یعنی مورخ بدانیم، که باید فردی مؤثر در اخبار صوفیانه هم دانست، چنان که نویسنده ای در حوزه اخلاق و حتی اقتصاد است. کتاب العیال او فقط در دو جلد مستقل چاپ شده است.

این چاپ این امتیاز را هم دارد که مصحح یک جلد در شرح حال وی و آثارش نوشته و کیفیت نگارش او و موارد وی در آثار دیگران و بسیاری از مسائل دیگر را ضمیمه زندگینامه وی کرده است. یک باب مهم این کتاب با عنوان «الاصلاح التربوی عند ابن ابی الدنیا» بررسی دیدگاه های ابن ابی الدنیا در مسائل اخلاقی است که در حوزه مسائل شخصی و روش ها و نظریات تربیتی از آن سخن گفته است.

نگاه های اقتصادی او هم در بخشی دیگر با عنوان «الهیكل الاقتصادي عند ابن ابی الدنیا» در ذیل عناوینی مانند مفهوم مال، ویژگی های اقتصاد اسلامی، وجوه فعالیت های اقتصادی و تولید بحث شده است.

سر جمع برای یک شناخت اولیه از ابن ابی الدنیا، این مجلد مقدمه سودمند است تا کار دیگری روی آثار این محدث - مورخ صورت گیرد.

بر اساس آنچه در این شش جلد چاپ شده، باید گفت متأسفانه اثری از مقتل الحسین (ع) نیست، اما مقتل امام علی (ع) که قبلاً مرحوم محمد باقر محمودی چاپ کرده بود، در مجلد ششم چاپ شده است. از دیگر آثار تاریخی هم خبری نیست و بنابراین باید گفت بیشتر آثار حدیثی برجای مانده جز آن که در لابلای همین رساله ها مواد لازم برای یک تاریخ فرهنگی و اجتماعی فراهم است. تا چه کسی همت کند و بر اساس اینها تاریخ تازه ای برای فرهنگ اسلامی تا قرن سوم بنگارد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1352>

## فدائیان اسلام و برنامه حکومت اسلامی (مصاحبه)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۸ / ۱۱ / ۱۳۹۱

خلاصه: گفتگویی است در باره جایگاه کتاب راهنمای حقائق و اهمیت آن در شناخت تفکر سیاسی فدائیان اسلام

\* برنامه حکومت اسلامی فدائیان یا همان «راهنمای حقایق» در چه شرایط سیاسی و فضایی نوشته شد و هدف آن‌ها از نوشتن آن چه بود؟

این برنامه در سال ۱۳۲۹ منتشر شد. این نوعی پیشگامی بود. پیشگامی از این بابت که پاسخ این پرسش را مطرح می‌کرد که در این شرایط چه باید کرد؟ این که فدائیان به این نقطه رسیدند مهم است. ترکیب آن‌ها از دو گروه بازاری و طلبه‌های جوان بود. عالم برجسته‌ای در میان آن‌ها نبود. آنقدر تند بودند که کسی از علمای بزرگ جرأت نزدیک شدن به آنان را نداشت. کارهای آن‌ها هم خصلت جوان‌گرایانه داشت. با این حال، این که با این ترکیب به این نقطه رسیده بودند مهم است.

• به نظر شما عدم وجود نیروهای پخته سیاسی و عالمان برجسته مذهبی چه میزان به حرکت فدائیان و برنامه‌شان از نظر عملی و نظری لطمه زده بود؟

طبیعت کار فدائیان به گونه‌ای بود که جوانانه بود و اصلاً جای آمدن افراد مسن و جا افتاده نبود. در وقتی که آن‌ها کسروی را ترور کردند، حاج سراج یکی از رهبران مذهبی تهران و فردی نویسنده بود که علیه کسروی می‌نوشت. به طوری که پسرش برای من نقل کرد، با این که فدائیان رابطه‌شان با او خوب بود، اما وقتی خبر را به ایشان دادن ابراز نارضایتی کرد و گفت ما باید جواب او را می‌دادیم. فدائیان یک پدیده شگفتی است با آدم‌هایی که تقریباً تمام شرایط را برای داشتن یک گروه انقلابی و طراح برای ایجاد یک حرکت نو همراه با پتانسیل نظامی و امکانات مالی در حد خود دارند. ما این تجربه را در دهه‌چهل با گروه‌های مذهبی - انقلابی دیگری داریم. به نظر من ساختار آن‌ها چندان تفاوتی ندارد، جز این که مجاهدین در بطن نوعی انقلابی‌گری مارکسیستی پدید آمدند. از قضا اینها هم در آغاز بچه‌های مسجد و مذهبی بودند. اما مسجدی که در دهه بیست فدائیان را درست کرده بود این بار تجربه دیگری را در ارتباط با اوضاع و احوال رقم زده بود. اما

روشها، تندی کار، توسل به ترور، نثر و ادبیات متفاوت و بسیاری از چیزها در یک چهار چوب بود. در اینجا هم جای بازرگان و یدالله سبحانی و حتی آیت الله طالقانی نبود. این کارها اصولاً جوانانه است. خوب آثار و تبعات آن هم روشن است. عقل پیر از خشت خام هم تجربه می اندوزد در حالی که جوان حتی ممکن است از آینه هم درست استفاده نکند.

\* انتشار مانیفست فدائیان چه تاثیری بر فضای سیاسی داشت و چه تاثیری بر نگاه گروه‌های سیاسی و حکومت به فدائیان داشت؟

ارزیابی مشخصی از تأثیرگذاری آن روی اذهان نداریم. در واقع، نیروی متشکل دیگری در جامعه آن روز که در این باره یعنی حوزه «سیاست» چاره اندیشی فکری کند وجود نداشت. آنچه بیش از همه مورد نظر بود، ملی شدن نفت بود که مسأله اول و آخر همه بود. اگر نکته مهم‌تری در کار بود تحقق همان سلطنت مشروطه یا عدم دخالت شاه در امور اجرایی بود: جلوگیری از نفوذ دربار در امور سیاسی. بنابراین پرسشی که فدائیان مطرح کردند مسأله دیگران نبود. عده‌ای از متدینین می‌توانستند مخاطب آن باشند. این که آن جزوه خوب توزیع شده و به دست بسیاری رسیده، از برخی از گزارش‌ها استفاده می‌شود، اما این که تأثیری گذاشته باشد خبر نداریم. دست کم من در این باره چیزی ندیده‌ام.

\* به نظرتان این مانیفست چه ویژگی‌ها و نقاط قوتی دارد و اشکالات و نقاط ضعف آن را چه چیزهایی می‌دانید؟

بینید ما سال‌ها بود در حوزه «سیاست» تفکر تازه‌ای نداشتیم. یعنی در مشروطه سعی کردیم «فکر» کنیم. اندیشه نو داشته باشیم. ولو این که این اندیشه روی محورهایی بود که تفکر سیاسی غرب درباره آزادی و انتخابات و دموکراسی و حکومت مردم بر مردم به ما داده بود. آن وقت ما رساله‌های سیاسی فراوانی نوشتیم. اما بعد از آن که شکست خوردیم، دیگر فکر را کنار گذاشتیم. اساساً فضای دوره رضاشاه فضای فکر کردن نبود، فضای تقلید بود. بعد از رفتن رضا شاه نیز فکر به نقطه نزدیک به صفر رسیده بود. ما دقیقاً نمی‌دانستیم چه می‌خواهیم. فکر کردیم مشروطه گرفتار استبداد شده و می‌شود دوباره آن را نجات داد. این فکر همه بود. حالا در این فضا، یک گروهی پیدا شده بودند که ولو با پذیرفتن سلطنت، تلاش داشتند تا ساختار حکومت را با نگرشی تازه، طراحی کنند. این که آدم سعی کند یک ساختار را با دیدگاه‌های اسلامی تطبیق دهد، خودش یک کار مهم است. مهم این نیست که موفق شدند یا نه، مهم این است که دوباره فکر را تقویت کرده‌اند. من این را یک نقطه مثبت می‌بینم. اصلاً تأثیر کمی آن هم اهمیت ندارد، مهم تأثیرگذاری کیفی آن



است. شما به رسائل سیاسی دوره پهلوی که من در دو جلد چاپ کرده‌ام نگاه کنید، این اثر در بین آنها اثری نو و تازه شناخته می‌شود، به خصوص از حیث زمان نگارش.

\* در پاسخ سؤال قبلی بیشتر بر نقاط قوت برنامه فدائین تاکید کردید. به این برنامه چه نقدهای اساسی وارد می‌دانید؟

پشتوانه ای که برای مشروطه به عنوان یک نظام سیاسی درست شد، سبب تألیف رساله‌هایی مانند تنبیه الامه و دهها رساله دیگر شد. مقایسه تنبیه الامه با آنچه فدائیان منتشر کردند به ما نشان می‌دهد که تفاوت این دو کار در کجاست. رساله تنبیه، رساله ای است که در علم سیاست قابل طرح است. بحث های اساسی در باره حکومت و قدرت و انواع آن دارد. از یک طرف ریشه در رسائل سیاسی جدید غربی دارد، از سویی با ادبیات سیاست نامه نگاری ایرانی و نیز مباحث فقهی آشناست و به خصوص به لحاظ فقهی مبانی در اختیار نائینی است. وی استدلالی بحث می‌کند، استدلالهایی که چکش کاری فقهی و اصولی هم می‌شود. اما برنامه فدائیان یک برنامه منبری و اجتماعی و سیاسی بدون مبانی است. اهدافی طرح شده، یک نظام رؤیایی اسلامی و ایده آل هم در نظر گرفته شده، راه رسیدن به آن هم طراحی شده و دست به اقدام هم زده شده است. در حالی که بنیادهای فقهی و علمی آن نه در فقه و نه در علم سیاست طراحی نشده است.

\* چرا فدائیان انتشار چنین جزوات راهبردی را ادامه ندادند؟ آیا این عدم تداوم به این علت بود که بعد از انتشار این مانیفست درگیر عملیاتی کردن آن شدند و از کار نظری و فرهنگی غافل شدند یا حساسیت‌ها و مزاحمت‌های حکومت مانع‌شان بود؟

اوضاع سیاسی ایران در سال ۱۳۲۹ به ویژه اواخر آن که رو به ملی شدن صنعت نفت، تقابل با دربار، حضور نیروهای سیاسی فراوان و مسائل دیگر چنان رقم خورد که اجازه کار فکری به این گروه که بار اصلی آن روی دوش دو سه نفر بود نمی‌گذاشت. فدائیان اهداف دیگری داشتند و سیاست و گروه های سیاسی و مبارز راه دیگری را در پیش گرفتند. فدائیان دنبال دولت اسلامی بودند، اما جامعه انقلابی و سیاسی کشور به دنبال دکتر مصدق و ایت الله کاشانی دنبال ملی کردن نفت بودند. البته علاقه قلبی بسیاری از مردم متدین دولت اسلامی بود، اما مسیر عمومی راه دیگری را رفت. برای همین فدائیان به سرعت با دولت مصدق درگیر شدند و رهبران آن نزدیک بیست ماه در زندان ماندند. در واقع در این دوره که با کمی فاصله پس از انتشار برنامه است، آنها گرفتار شدند و کار روزانه شان تلاش برای آزادی رهبرانشان از زندان مصدق بود که از ترس ترور آنها را حبس کرده بود. این اوضاع دیگر زمینه ای برای ادامه کار فکری نداشت تا رسید به آنچه که رسید. فدائیان در این جریان، تا حدودی رودرروی مردم قرار گرفتند به طوری یکی از رهبران ملی را ترور

کردند. اهدافشان برای مدت طولانی درست در اوج نهضت ملی، منحصر به آزاد سازی سرانشان شده بود و آنها را از هر کار اساسی باز داشت.

\* به نظر می‌رسد که مدل آرمانی حکومتی فدائیان «سلطنت اسلامی» است و در این جزوه اگر چه رویکردی انتقادی به پادشاهی محمدرضا پهلوی و حکومت او وجود دارد، اما هیچ‌گاه اساس سلطنت زیر سؤال نرفته و شاه اسلامی مطلوب در نقش پدر جامعه معرفی شده است. بر این اساس آیا می‌توان گفت رویکرد فدائیان به حکومت پادشاهی اصلاحی است و نه براندازانه؟

سلطنت اسلامی نظریه‌ای است که هزار سال بر دنیای اسلام حکومت کرده است. سنی‌ها و حتی شیعیان در دوره صفوی و قاجاری جانب‌دار آن بودند. رساله‌های فراوانی در دوره قاجاری در باره لزوم اطاعت از سلطان نوشته شد. در غالب نوشته‌های علما در دوره قاجاری از ناصرالدین شاه با احترامات فائده یاد شده است. حتی بعد از کشته شدن او، از وی با عنوان شاه شهید یاد می‌کردند. سلطنت اسلامی امر مذمومی نبود. در مشروطه نیز علمای مدافع مشروطه که از مراجع نجف بودند همین نظریه را با مشروطه تطبیق دادند و پذیرفتند و آن را مشروع دانستند. البته باید قبول کنیم که آنها در آثار فقهی‌شان برای سلطنت شأنی قائل نبودند، اما به طور رسمی در طول هزار سال سلطنت اسلامی نظریه‌ای مشروع تلقی می‌شد. بنابراین این که مثلاً شیخ فضل الله مدافع سلطانی باشد که قید اسلامیت برای آن می‌گذارد امر غریبی نیست. این وضعیت ادامه داشت. وقتی رضا شاه آمد، و سلطنت را عوض کرد، نخستین ضربه بر سلطنت و اساس آن وارد آمد. حتی مدتی بحث جمهوری مطرح شد. در اینجا علما باز سلطنت اسلامی را بر جمهوریت که آن را لائیک می‌دانستند ترجیح دادند. مقصودم این است که در ذهن علما، این مفهوم دارای نوعی مشروعیت عرفی و مقبولیت بود. این بود تا رسید به فدائیان. بنابراین حالا که سی و اندی سال است که سلطنت سرنگون شده یا پنجاه سال است که سلطنت بی‌حیثیت شده، نباید تصور کرد که پذیرفتن سلطنت اسلامی توسط فدائیان امر غریبی بوده است. با این حال باید عرض کنم، آنها چیز جایگزینی برای سلطنت اسلامی به ذهنشان نیامد. چون طلبه‌های معمولی بودند. اولاً از بنیاد فقه بی اطلاع بودند. ثانیاً از نظر تفکر سیاسی هم نمی‌توانستند خود را به جمهوریت برسانند که به نظر از نظر آنها نمی‌توانست مطلوب باشد. بیشتر مردم ایران جمهوری را با جمهوری آتاتورک شناختند و پیداست که طرفدار آن نبودند.

\* با توجه به مدل مطلوب حکومتی آن‌ها که سلطنت اسلامی است، در بخش‌هایی از این مانیفست اساس مشروطه و مشروعیت آن و همچنین مجلس شورا زیر سؤال رفته و حتی عنوان شده که مجلس حق

قانون‌گذاری ندارد و فقط باید جنبه مشورتی داشته باشد. اما در عین حال بر آزادی انتخاب تاکید شده و درباره ویژگی‌های نماینده مطلب مطالبی عنوان شده است. این نگاه دوگانه آیا قابل توجیه است؟

حق باشماست. قابل جمع نیست. این تعارضی بود که در یک مقطع، شیخ شهید فضل‌الله نوری هم داشت. اول مجلس و قانون اساسی را پذیرفت، اما بعداً احساس کرد که این مجلس ممکن است قوانین ضد اسلامی تصویب کند. در یک مرحله بینابین بود و برای همین بحث طراز اول را مطرح کرد. اما کم کم به این باور رسید که اساس این مشروطه، مشروعه شدنی نیست. این تعارض در اذهان متدینین بود. شاید حلش به این باشد که بگوییم از نظر آنها مجلس حق این که در حوزه‌های اسلامی وارد شده و به جای قوانین اسلامی، قانونی تصویب کند ندارد، اما این امکان هست که در مواردی قوانینی وضع کند. این مسأله تا به امروز هم مطرح است. حتی اخیراً در مصر هم مطرح شد جایی که قوانین اسلامی هست، مجلس حق تصویب قانونی برخلاف آن را ندارد.

\* آیا عملکرد رادیکال فدائیان و ترورهایی که انجام دادند بر اساس این مانیفست قابل توجیه و دفاع است یا نه؟

بنده دقیقاً نمی‌دانم آنان جز این که بنا داشتند عناصر ناصالح را از سر راه بردارند، چه هدفی داشتند. آنچه در ظاهر می‌توان حدس زد این است که هر کسی را در یک مقطع نااهل تشخیص می‌دادند، تلاش می‌کردند با ترور از سر راه بردارند. کسروی نمونه یک نااهل فکری بود که به نظر می‌رسد آنها معتقد بودند که قابل هدایت نیست و باید از سر راه برداشته شود. از نظر سیاسی هم کسانی مانند رزم آراء را نااهل تشخیص دادند. خوب در این مورد، شماری از ملی‌ها هم با آنان موافق بودند و در مجلس هم تلاش کردند تا از آن اقدام به طور غیر رسمی دفاع کنند. به نظر می‌رسد ترور از نظر آنان را باید به عنوان یک ابزار برای پیشرفت مقاصدشان تعریف کرد.

\* برنامه‌هایی که برای وزارتخانه‌ها اعلام شده خیلی خام و اولیه است. با توجه به این که فدائیان درباره مسائل اجرایی و اداری هیچ تجربه‌ای نداشتند چرا اصرار داشتند که برای همه وزارتخانه‌ها تعیین تکلیف کنند و در برنامه‌ها ارائه شده آن‌ها برای وزارتخانه‌ها به نظر تان چه نکات قابل توجهی هم وجود دارد؟

به نظر می‌رسد این برنامه فراز و نشیب دارد. به هر حال این جماعت در آن شرایط با داشتن یک سازمان مخفی یا دست کم نیمه مخفی توانایی این که برای همه بخش‌ها یک طراحی مناسب داشته باشند را نداشتند. اما از نظر من در این کار، مهم این است که تلاش کردند یک حکومت اسلامی از پایین، نه از بالا، درست کند. آن زمان نوع تربیت رضاشاهی که برخی از آنها بی‌دینی آشکار بود در همه ادارات وجود داشت. حتی

در دوره محمدرضا تقویت هم شده بود. بنابراین یک گروه متشکل از طلاب و بازاری‌های جوان طبیعی بود که حساسیت‌شان عمدتاً روی همین امر یعنی دینی کردن این ساختار باشد.

\* این‌که شما معتقدید که نگاه فدائیان به بدنه جامعه بود و نه راس آن با محتوای این برنامه چندان هماهنگ نیست چرا که حجم زیادی از مانیفست فدائیان به ساختار دولت و وظایف وزارت‌خانه‌ها اختصاص دارد. اگر نگاه آن‌ها معطوف به بدنه بود باید بیشتر به نهادها و حرکت‌های مردمی توجه می‌کردند. در حقیقت می‌توان گفت که فدائیان منتقد عملکرد حکومت وقت بودند و در این مانیفست تلاش کرده‌اند حکومت آرمانی خود را ترسیم کنند. شما بر چه اساسی معتقدند که فدائیان «تلاش کردند یک حکومت اسلامی از پایین، نه از بالا درست کنند»؟

به نظر من آنچه فدائیان می‌خواستند چیزی شبیه آن چیزی بود که اخوان المسلمین می‌خواستند. اینها کاری به این که نظام حکومتی چه باشد ندارند، برای آنها مهم اجرای احکام شرعی است. این وضعیتی است که مودودی در پاکستان طراحی کرد. بعد سید قطب دنبالش را گرفت. هم اخوانی‌ها و هم فدائیان، هر کدام به دلایل خاص خود به اصل نظام سیاسی و تفکر در باره و نظر خاص در باره آن نداشتند. این که جمهوری اسلامی باشد یا مشروطه سلطنتی اسلامی. مشکل شان هم، مشکل انقلاب مشروطه نبود، آنها فقط به اجرای احکام شرع می‌اندیشیدند و تحقق آن را به معنای تحقق دولت اسلامی می‌دانستند.

\* نگاه و رویکرد این برنامه بسیار آرمان‌گرایانه و حتی شاید بتوان گفت رویایی است تا جایی که در بخشی از آن آمده: «ایران به یاری خدا با اجرای دستورات گذشته [منظور دستورات طرح شده در این برنامه است] بهشت جهان خواهد بود». این نگاه ایده‌آلیستی و خام برای فدائیان چه تبعاتی داشت؟

این رویایی بود که بسیاری از روحانیون تا نزدیک انقلاب و اندکی پس از آن هم داشتند. سخنرانی‌های شهید هاشمی‌نژاد، یا مرحوم طالقانی یا دیگران را که ساواک نگاه داشته ملاحظه کنید. همه فکر می‌کردند اگر رادیو و تلویزیون دست آنها باشد، همه هدایت می‌شوند. همه فسادها از بین می‌رود. یا اگر حکومت دست آنها باشد یک معتاد هم نخواهد بود و بسیاری از مسائل دیگر. این تفکر رویایی وجود داشت. البته بحمدالله بسیاری از امور در این حکومت رعایت شده، اما آن نگاه رویایی یا به قول شما آرمان‌گرایانه، چیزی نبود که به‌سادگی بتوان محققش کرد. این را حالا همه فهمیده‌اند.

\* شما در کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران» اظهار تاسف کرده‌اید که برنامه حکومت اسلامی فدائیان آن‌گونه که شایسته بود و چنان‌که انتظار می‌رفت، دنبال نشد و معتقدید اگر آن اندیشه دنبال شده و تقویت می‌شد می‌توانست تجربه فکری مناسبی برای انقلاب اسلامی باشد. منظورتان از این‌که دنبال

نشد توسط خود این گروه و گروه‌های مذهبی دیگر قبل از انقلاب است یا منظورتان این است که بعد از انقلاب باید به آن توجه می‌شد؟ سؤال دیگر این است که این برنامه چه دستاوردهایی می‌توانست برای جمهوری اسلامی داشته باشد؟

مقصودم از آن جمله، همان جنبه‌های تفکری است. یعنی تأمل ما در حوزه سیاست، اعم از فلسفه سیاست، علم سیاست و فقه سیاسی و نظام حقوقی مربوط به آن. مقصودم این است که ما باید مداوم در این زمینه می‌اندیشیدیم. اما مع‌الاسف کار فدائیان ادامه نیافت. به دلیل آن که در حوزه علمیه و حتی علمای تهران، این زمینه وجود نداشت. در میان متدینین این تفکر نبود. اساساً چشمه تفکر در میان ایرانیان خشک شده بود. برای همین، بنده، کار فدائیان را از دید اندیشگی یک کار ممتاز می‌دانم. آدمی که تفکر می‌کند، حتی اگر اشتباه می‌رود، بهتر از آدمی است که صرفاً تقلید می‌کند. مقصودم تقلید در حوزه‌ای است که فقط با تفکر راه گشوده می‌شود. بیشتر آنچه در این باره مورد نظرم بوده، در رسائل سیاسی دوره پهلوی، به ویژه در مقدمه هر رساله یا کتاب بیان کرده‌ام.

\* در برنامه فدائیان بیشتر بحث وظایف وزارتخانه‌ها و نهادها مطرح است و در آن چندان بحث نظری درباره سیاست، حکومت، مشروعیت سیاسی و... در آن وجود ندارد. در آن ساختارهای سیاسی آن زمان نقد نشده بلکه با پذیرش چارچوب‌های کلی و شکل حکومت بیشتر بحث بر سر وظایف نهادهای دولتی و پیاده کردن موازین اسلامی در جامعه است. با این حال چگونه شما آن را منظر اندیشه سیاسی و تفکر سیاسی مهم می‌دانید؟

برای من متفاوت فکر کردن مهم است. چون وقتی کسی یا گروهی متفاوت فکر کرد، آن هم گروهی که از بطن جامعه و مسجد و بازار و حوزه درآمده، پیداست که در این جامعه مشکل وجود دارد و باید برای آن فکر کرد، اندیشید. اینها متوجه شدند مشکلی هست و باید حل شود. این همان مشکلی بود که بعد از سال ۴۲ به گونه‌ای دیگر رقم خورد و برای آن راه حل داده شد. همیشه نردبان را پله پله بالا می‌روند. وقتی شما یک مرحله، آن مطالب را گفتید، ولو ساده باشد، می‌توانید در مرحله بعد در باره ساختار سیاسی کشور، قدری عمیق‌تر فکر کنید. شما نگاه کنید، همان بحث‌ها بود که جلال‌الدین فارسی را وا داشت تا در سال ۱۳۴۵ آن جزوه مهم را با عنوان «برنامه عمل» بنویسد. البته این اسم بعدها بنی صدر به این جزوه داده بود، وقتی که در پاریس تکثیر شد. اما اصل آن در سال ۱۳۴۵ نوشته شد و پیش زمینه بحث حکومت اسلامی بود. از قضا در آن هم بیشتر به ساختار توجه شده بود، اما اساس آن سخنان سیاسی مراجع طی سالهای ۴۱ - ۴۴ بود. مقصودم این است که وقتی کسی متفاوت فکر کرد، این فکر، راه را باز می‌کند. فدائیان از یک نظر از دیگران

جلوتر بودند. عرض کردم در مشروطه پرسش در باره اصل نظام سیاسی بود؛ در نهضت نفت، بحث ملی شدن نفت مطرح بود، اما آنها در میانه این دو قرار داشتند. در این میان، آنچه باقی می ماند تفکر است. کارهای سیاسی به گونه ای دیگر رقم می خورد و تاریخ خاص خود را دارد. تفکر هم زمینه ها و بسترها و تاریخ خاص خود را دارد.

\* در بخش «طریق اصلاح عموم طبقات» بحثی هم درباره مرجعیت، روحانیت و پیشنهاد اصلاح نظام حوزه شده که به نظر می رسد در آن به کنایه مرجعیت آیت الله بروجردی زیر سؤال رفته است. در این بخش آمده: «مراجع تقلید بایستی کسانی که در لباس مرجعیت و روحانیت بوده و صلاحیت این مقام را ندارند [...] به جامعه معرفی نموده و از لباس و صفت مقدس روحانیت بیرونشان آورند.» در بخش پایانی هم با عنوان «ای بشر راست بگو» چنین آمده: «تو ای بی وفا! اگر در محراب و بر منبر و مستند پیغمبر مرجعیت اسلام هم قرار گرفتی با دشمنان دنیاپرست اسلام بیشتر تماس گرفتی و مهربان تر یودی و با دل سوختگان و فداکاران اسلام و علمای فداکار و دل سوخته و رنج کشیده اسلام و اولیا خدا درستی و مخالفت نمودی، به حدی که برای جنگیدن با آنها و پشتیبانی کردن از دشمنان اسلام، به خاطر حفظ منافع دنیای خود از عناوین روحانیت و اسلام هم بر علیه آن دل سوختگان اسلام و دین خدا استفاده نمودی» آیا در این عبارت آیت الله بروجردی مورد خطاب نیست و منظور از «دل سوختگان اسلام» اعضای فدائیان و مراد از «علمای فداکار» آیت الله کاشانی نیست؟ شما چه تحلیلی از این رویارویی بسیار علنی فدائیان با آیت الله بروجردی دارید؟

در کل فدائیان اسلام علیه مرجعیت نبودند، بلکه به عکس، روابطشان با مرجعی مثل آیت الله خوانساری بسیار خوب بود. بسیاری از خاطرات از جمله آنچه مرحوم بدلا گفته این مطلب را تایید می کند. اما نسبت به مشی آیت الله بروجردی که مرجعیت تامه داشتند، منتقد بودند. آنها انقلابی تند بودند، روشی که آیت الله بروجردی قبول نداشت. ایشان هم شخصا و هم بی‌تا با روش فدائیان موافقت نداشت. دلایل این امر بارها از سوی کسانی که نزدیک به آن رویدادها بوده اند، بیان شده است. مرحوم آیت الله بروجردی با این که خود شاگرد آخوند خراسانی و مشروطه خواه و به نوعی از انقلابیهای دوره مشروطه بود، اما با روش های تند سر سازگاری نداشت. به نظر بنده این روشی است که بعدها امام هم دنبال کرد و هیچ گاه از ترور دفاع نکرد. نکته دیگر این است که مرحوم آیت الله بروجردی، روی سلطنت اسلامی و آنچه در مشروطه پذیرفته شده بود ایستاده بود و رفتارهای افراطی فدائیان را درین باره نمی پسندید. این تئوری که کشور شیعه است و شاه هم شاه شیعه است، هنوز به قوت خودش باقی بود، گرچه تضعیف شده بود. از طرف دیگر این به معنای این نیست که هر آنچه فدائیان کرده اند نادرست است، آن روش در یک تحول سیاسی و انقلابی جای خودش باید بحث شود. شاید کسی بگوید ترور رزم آراء نفت را ملی کرد و حتی بسیاری از نمایندگان مجلس را که مخالف

ملی شدن صنعت نفت بودند، ساکت و حتی موافق ملی شدن کرده وقت رأی گیری قیام کردند. اما مرجعیت شیعه، بر اساس اصولی که خودش داشت، این نوع رفتار افراطی و ترور را قبول نداشت. البته بعید نیست کسانی رابطه فدائیان را با مرجعیت را خراب می کردند. شاید یک نگرانی دیگر آیت الله بروجردی این بود که این رفتارها سلطنت را متزلزل کرده و توده‌ای‌ها را تقویت کند. به طور کلی باید عرض کنم فدائیان اسلام، تلفیقی از روش های انقلابی اخوانی با برخی از آموزه‌های شیعی بودند. هنوز روی تأثیری که آنان از تحولات مصر داشتند، درست کار نشده است. ترور هم که در ایران، کمونیستها و چپ‌ها باب کردند، روی دیگران اثر گذاشته بود. ادبیات آنها هم شباهت زیادی به عبارات تند گروه های چپ داشت همین وضعیت را داشت. در عین حال باید توجه داشت که دشمنان آنان نیز آدم‌های سربه راهی نبودند که به سادگی بشود با آنها حرف زد، چیزی که اگر کسی رودر رو می شد، ناچار باید مثل خود آنها عمل می کرد. در یک سطح، تاریخ جای بحث از حق و ناحق نیست یا اگر هست، خیلی اختلاف نظر پیش می آید؛ تاریخ رویدادهایی است که خواهی نخواهی و زنجیره وار اتفاق افتاده و ما باید آثارش را در همان دوره و بعد از آن بررسی کنیم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1361>

## گزارش سفر به بامبرگ در سال ۱۳۸۲

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۹ / ۱۱ / ۱۳۹۱

خلاصه: در این سفر که برای شرکت در چهارمین کنفرانس بین المللی صفویه شناسی بود و آخرین آنها (تا این زمان) تنی چند از دوستان ایرانی هم بودند.

این روزها مشغول بازبینی برخی از تقویم‌های سابقم بودم. گزارشی را دیدم که در تیرماه ۱۳۸۲ در باره سفر به بامبرگ نوشته بودم. فکر کردم شاید به کار کسی بیاید.

بسم الله الرحمن الرحيم

روز ۹ تیر ماه ۱۳۸۲ ساعت ۳/۵ بامداد با هواپیمای ایران‌ایر وارد برلین شدم. هدف رفتن به شهر بامبرگ و شرکت در چهارمین کنفرانس صفویه بود که به کوشش آقای فراگنر این بار در آلمان برگزار می‌شود. بعد از ۵ ساعت پرواز ساعت ۶/۲۰ دقیقه بامداد به وقت برلین وارد این شهر شدم. آقای شیخ صباح‌الدین از طلبه‌های ترکیه که مقیم اینجاست با یک نفر از کارمندان رایزنی به فرودگاه آمده بودند. آقای صباح‌الدین خیرمقدم گفت و رفت، و ما با کارمند یاد شده که نامش راد است به رایزنی آمدیم. سفیر ایران آقای خارقانی است. رایزن جناب آقای رجیبی فرزند بزرگ آقای علی دوانی است که عجلتاً قریب سه سال است اینجاست. در نگاه اول که از پنجره هواپیما برلین را دیدم، مثل دیگر نقاط اروپا به نظر سرسبز و خرم آمد. پیاده که شدم برخلاف خاطره‌ای که از رم داشتم، شهر را خیلی زیبا و قشنگ یافتیم. نیم ساعتی طول کشید تا به ساختمان رایزنی آمدیم. هنوز صبح است و کسی نیست. بمانیم ببینیم چه می‌شود!

ساعت ۹ صبح دقایقی خوابم برد که ناگهان با صدای در بیدار شدم. پایین در خدمت جناب آقای رجیبی نشستیم. دقایقی صحبت کردیم. آقای سیروس ایزدی هم آمد. وی سابقاً شوروی بوده و سپس به آلمان آمده است. گرایش‌های فکری مخصوصی دارد. خود را علاقمند به امام و انقلاب و مقام معظم رهبری می‌داند. کتاب‌های متعددی دارد از جمله تاریخ ادبیات برتلس را که به فارسی ترجمه کرده است. زنش هم آلمانی است. بعد در خدمت آقای رجیبی به دیدن موزه شهر رفتم که روز دوشنبه بسته بود. از آنجا قدم زده به سمت کلیسای بزرگ دام آمدیم. کلیسای بسیار زیبایی است. کاتولیکها ساخته‌اند اما بعداً دست پروتستان‌ها افتاده



است. بین راه گفتگوهای زیادی راجع به وضعیت آلمان شد. کشور شگفتی است. آقای رجبی تأکید داشت که هنوز اخلاق مذهبی و دینی این جامعه را نگه داشته است اما طی سال‌های اخیر خیلی تلاش می‌شود تا جامعه از هم بپاشد. اخیراً زندگی‌های خانوادگی به گونه‌ای خاصی تبلیغ می‌شود. یک زن با سه مرد. یا برعکس. چند روز قبل هم حدود دویست سیصد هزار نفر همجنس باز تظاهرات کرده‌اند. دبیر حزب سوسیالیست‌ها که حزب حاکم است اعلام کرده که همجنس‌باز است. بعد خیلی‌ها جرأت کرده اظهار کرده‌اند. حتی یکی از آنها گفته است که امیدواریم روزی برسد که پاپ هم اعلام کند. هم‌جنس‌بازی هم در میان زنان و هم مردان بسیار زیاد است. ارگ کلیسا بسیار بزرگ و عالی بود. تابوت برخی از پادشاهان که در زیرزمین کلیسا دفن شده‌اند در حواشی کلیسا نگهداری می‌شود. قبور شاهان نیز در زیرزمین قرار دارد که تعدادشان زیاد است. حتی قبر کودکان آنها هم هست. گاهی دسته‌های گل قدیمی هم خشک شده در آنجا نگهداری می‌شود. ظهر برای غذا به رستوران الرضا رفتیم تا غذا گرفته به رایزنی بیاوریم. کنار آن یک فروشگاه با نام گیلان از یک خانواده ایرانی بود. تمام اجناس که خوراکی در آنجا بود ایرانی بود. انتهای آن هم یک رستوران ایرانی بود که معمولاً خودش درست می‌کرد و می‌فروخت. دقایقی آنجا نشستیم و گفتگویی کردیم. تمام ظهر بعد از ظهر آقای رجبی از تجربه‌هایش در اینجا می‌گفت. قدری هم درباره نقش یهودی‌ها در اینجا می‌گفت. یک زمین بزرگی هم در مرکز شهر دولت به یهودی‌ها داده تا صورت دو سه هزار سنگ را به یاد قربانیان یهود درست کنند.

سرسبزی برلین امر غریبی است. دانش‌آموزان به طور اجباری درخت می‌کارند. درخت‌های بزرگ را هم می‌فروشند، مشروط به آنکه جایش یک درخت کاشته شود. ساختمان ماشین اپل را دیدم که روی یک خیابان که اتوبان است پل زده. روی پل ساختمان عظیمی ساخته‌اند. یک رستوران هم دیدیم که روی یک ستون بزرگ ساخته شده است. بزرگترین ساختمان دنیا هم ساختمان فرودگاه برلین است که زمان هیتلر ساخته‌اند و اکنون بلااستفاده مانده است. بسیار دراز و در عین حال عمیق و بلند است. شدت گرمای هوا روی توریست‌ها و زنان تأثیر گذاشته با وضع بسیار زنده‌ای بیرون می‌آیند. زنهای مذهبی قدری سنگین‌تر و باوقارتر هستند. در اینجا هر کسی مذهبی است باید به اجبار مالیاتی بدهد، در غیر این صورت می‌تواند اعلام کند که دینی ندارد.

ساعت پنج بعد از ظهر همراه با آقای سیروس ایزدی به کتابفروشی سرای اندیشه رفتیم. این کتابفروشی از حشمت رئیسی است که به گفته آقای ایزدی، کاندیدای فدائیان اکثریت در تهران بوده است. از اتفاقات جالب آن است که علی مرادی را دیدم که از بچه‌های حزب توده اصفهان بود که سال‌های ۶۲-۶۳ زندان اصفهان بود. آن موقع‌ها اظهار مسلمانی می‌کرد. از او پرسیدم. گفت آن موقع‌ها راست می‌گفت. گفت: اما حالا خدا را

به معنای فلسفی آن قبول دارم. همان عدم تعادل قدیم را داشت. نصیحتش کردم که برو پیش مادرت و زن بگیر تا قدری متعادل شوی. چندین کمونیست دیگر هم بودند. کتاب‌های چاپ ایران هم زیاد بود. حدود ده کتاب به قیمت ۵۵ یورو خریداری کردم. بعد با آقای مرادخان که در رایزنی کار می‌کند به دیدن کلیسای شکسته رفتیم که در جنگ جهانی تخریب شده و به همان صورت آن را به صورت یک موزه کوچک درآورده‌اند. برخی اشیاء قدیمی و نسخه‌ها و کلیدها در شیشه‌هایی برای تماشا گذاشته‌اند. بر اساس عکس‌هایی که بود نیمی از کلیسا ویران شده است اما همین مقدار که مانده خیلی عظمت دارد. بعد آمدیم میدان زیگ‌زیله که ایرانی‌ها آن را میدان فرشته می‌گویند. چند طرف آن پارک است. در یکی وارد شدیم قدم بزنیم. حدود سی چهل مرد و شاید زن لباس‌ها را درآورده بودند. اکثریت لخت مادرزاد نشسته با هم حرف می‌زدند یا خوابیده بودند. هیچ لباسی تن آنها نبود. نه از همدیگر حیا می‌کردند و نه از عابرین. اینها به بهانه آفتاب‌گیری بساط خود را پهن کرده بودند. کنار کلیسای شکسته هم یک حدود ۲۰ نفر جوان پسر و دختر با هم گپ می‌زدند. همه لباس‌های عجیب داشتند و موهای خود را تراشیده وسط سر از جلو به عقب یک تاج مانند گذاشته بودند. اینها معمولاً سرچهارراه‌ها می‌ایستند. شیشه ماشین را تمیز کرده پول می‌گیرند. خیلی قیافه‌ها و رنگ‌موها و ... عجیب بود.

عصر همین روز اول باز رفتیم مجلس قدیم آلمان. نزدیک آنجا آقای سرافراز را دیدم که ساعتی قبل او را در کتابفروشی سرای اندیشه دیده بودم. گفت اولین شعر را من برای آقای خمینی گفتم که در کیهان چاپ شد و بعداً به حزب توده رفته و حالا هم یک چپ معتدل بود. یک ساعت حرف زدیم. راجع به وضعیت ایران برایش گفتم. مثل همه چپ‌های معتدل بود. سپس برای دیدن دیوار برلین آمدیم. سرتاسر محل دیوار را روی زمین علامت زده‌اند. یعنی مثلاً یا یک آهن در زمین گذاشته‌اند یا با آجر مشخص کرده‌اند که البته ماشین از روی آن عبور می‌کند. حدود ۲۰۰ متر اصل دیوار هم مانده. ۲۰ تا سی سانتی متر قطر آن که البته سیمانی و داخل آن سیم فولادی کشیده شده است. خیلی عجیب نبود. یعنی امکان عبور از روی آن بود. پایین دیوار سمت غربی زیرزمین اتاقک‌هایی بود که گفتند شکنجه‌گاه‌های هیتلر بوده است ساختمان قدیمی شهردار که کنار همین دیوار بوده است، هنوز هم هست.

اینجا در این وقت سال روز مخصوصاً بعد از ظهر خیلی شلوغ است. مجدداً رفتیم به سمت دروازه براندامبورگ عکس آن روی پول‌های سکه‌ای آلمان هست. چند اسب بر بالای دروازه دیده می‌شود.

امروز سه‌شنبه ۱۰ تیر ماه به کتابخانه ملی برلن رفتم. صبح دیر رفتیم. کتابخانه بسیار عظیمی است. به قسمت خطی مراجعه کردیم. کتاب نسبی را می‌خواستیم بینم که دیدم و تقاضای میکروفیلم کردم. بدون هیچ کارتی

ما را راه دادند و تا داخل مخزن نسخه‌ها رفتیم. چند نسخه را دیدم. همان‌جا نسخ عربی فارسی سانسکریت و غیره بود و پیرمردی هم که چند سطر د رتقویمم برایم نوشت مسئول بود. خیلی برخورد خوبی داشت. آقای رستگارفرد که دانشجوی دکتری و مقیم اینجا و کارمند محلی رایزنی است با بنده بود که کمک شایسته‌ای بود.

برای ساعت ۴/۵ بعد از ظهر با ۴۱ یورو بلیط برای شهر هامبورگ گرفتم. سر ساعت با پنج دقیقه تأخیر سوار شدم و در ایستگاه اصلی هامبورگ در ساعت هفت پیاده شدم. یک دانشجوی دکتری معماری با نام آقای میدانچی دنبالم آمده بود. همراه او به مرکز اسلامی هامبورگ آمدم. مرکز ساختمانی است که در سال ۱۳۳۸ با همت تجار ایرانی مقیم هامبورگ و حمایت مالی و معنوی آیت‌الله بروجردی تأسیس شده است. گویا ایشان ده‌هزار تومان داده بود و توصیه کرده بود مسجد در بهترین نقطه هامبورگ باشد که الحق چنین است. بنای آن تا سال ۴۳ طول کشید. گویا سال ۴۴ آقای بهشتی آمده بود به جای آقای محقق. در سال ۱۴۹ آقای بهشتی به ایران برگشت. مدتی محمد مجتهد شبستری و سید محمد خاتمی اینجا بوده‌اند. یازده سال آقای مقدم، هفت سال محمدباقر انصاری و در حال حاضر چند سال است آقای حسینی شب اینجاست که قبلاً کانادا بوده است. زمان انصاری، ساختمانی به انتهای آن افزوده شده و طی دو سال اخیر امتیاز یک آکادمی گرفته شده که کار پژوهشی و آموزشی می‌کند. کتابخانه شخصی عبدالجواد فلاطوری هم که سال ۷۵ مرد، به اینجا منتقل شده و کارهای عقب‌مانده و ناتمام او هم در حال انجام است. باز هم درباره مرکز خواهم نوشت.

یکی دو ساعتی با آقای حسینی نسب و نوربخش صحبت کردم. بعد با یکی از مسجدی‌ها به نام بهنام دیلمقانی برای گشت‌زنی بیرون رفتیم و ساعت حدود یک نصف شب بود که برگشتیم. اینها ساعت ده و ربع غروب آفتاب است.

صبح روز چهارشنبه ۱۱ تیرماه ساعت ۹/۵ بود که تقریباً اینجا شروع به کار کرد. پایین رفتم آقای حسینی نسب نبود. پیغام داد که همراه یکی از کارمندان اینجا برای خرید بلیط بامبرگ بروم. در راه از ایشان خواستم که مرا به یک کتابفروشی ایرانی ببرد. فروشگاه بهار جایی بود که همه چیز ایرانی و غیر ایرانی می‌فروخت. بخشی از آن‌ها کتاب و نوار بود. جوانی ۴۰ ساله یا اندکی بیشتر فروشنده بود. کتاب‌های جدیدی که نداشتم خریدم. از جمله خاطرات یک کافر، کتاب پس از هزار و چهارصد سال از شجاع‌الدین شفا و چند اثر دیگر که عمدتاً علیه انقلاب و روحانیت و اسلام است. یکی هم از دکتر مسعود انصاری درباره کشتار سال ۶۷ است.

سپس برای خرید بلیط به ایستگاه قطار رفتم. بلیطی تهیه کردم که فردا صبح ساعت ۱۱ حرکت کنم ان‌شاء الله ساعت ۳ بعد از ظهر در بامبرگ خواهم بود. بعد از برگشتن باز با آقای حسینی شب و نوربخش نشستیم به

صحبت کردن. یک فیلم ۲۰ دقیقه‌ای از فعالیت‌های مرکز اسلامی درست کرده‌اند که دیدیم. کتابچه‌ای هم با عنوان «تاریخچه مسجد و مرکز اسلامی هامبورگ» زمان آقای محمدباقر انصاری چاپ شده که یک نسخه گرفتم. گزارش سالانه فعالیت مرکز را هم دیدم. حقیقت آن است که این مرکز اسلامی به دلیل سابقه و نوع رفتار توانسته است در سنی و شیعه هامبورگ اثر کند. گفتند روزهای جمعه حدود ۲۰۰ نفر جمع می‌شوند. برنامه‌های سالیانه برای محرم و عیدفطر و غیره هست. یک فرش بسیار بزرگ هم که حدود هفتاد هزار مارک بوده، کف مسجد است که در اراک بافته‌اند و با کشتی آورده‌اند. پول آن را تجار اینجا پرداخت کرده‌اند. مسابقات قرآن هم طی دو سال اخیر بوده که خیلی در جذب اهل سنت مؤثر بوده است. مرکز چندین نشریه دارد که الفجر به آلمانی و بشارت به فارسی از آن جمله است.

مرکز اسلامی درست کنار دریاچه الستر است که بسیاری از ساختمان‌های گران قیمت در اطراف آن می‌باشد. روخانه بزرگ الب هم از میان شهر می‌گذرد که یک پل معلق عظیمی روی آن زده‌اند که کشتی‌های بزرگ به راحتی از زیر آن عبور می‌کنند. یک تونل ۲/۹ کیلومتری در بخش دیگری زیر رودخانه زده‌اند که واقعاً طرح با عظمتی اجراء کرده‌اند.

عصر روز چهارشنبه ساعت ۷ گردشی در نزدیکی دریاچه آلستر کردم. بعد آقا یلمقانی آمد و رفتیم برای دیدن شهر. ابتدا به سراغ ساختمان بسیار زیبای شهرداری رفتیم. جلوی آن جشنی بود برای شراب جنوب آلمان! جمعیت زیادی مشغول خوردن مشروب بودند. ساختمان شهرداری بسیار عظیم و جالب است. آن را دور زده در یک سمت آن در زیر ساختمان رستوان بسیار بزرگ و زیبایی است که در ورودی آن مجسمه خدای شراب گذاشته شده، یک آدم توپل است که روی سر و گردن و شکمش انگور آویزان است. اگر مشروب را از اروپایی‌ها بگیریم نصف زندگیشان رفته است، نصف دیگرش زن و صنعت و همتشان برای بنای این ساختمان‌های عظیم است که مانندش در ایران معدود است و تنها در برخی دوره‌ها بوده است. از شهر بیرون رفتیم به سمت اسکله. ساختمان‌های زیادی را نشان داد که محل انبار فرش‌های ایرانی است، مثل یک سلسله آپارتمان که دور هر کدام یک اسم ایرانی بود. فرهادیان، رهبر، مسکرزاده و غیره. در واقع شهر هامبورگ یک شهر بندری است و در بخش‌های مختلف آن اسکله‌های عظیم وجود دارد. بعد روی پل معلق رفتیم که دیدنی است. از آنجا به یک رستوران رفته، شام را که ماهی بود صرف کردیم. پس از آن هتل الیزه را دیدیم و یک قهوه خوردیم. هتل دیگری رفتیم که طبقه ۲۶ آن رستوران بود و البته در حال حاضر خیلی خلوت است، چون وسط هفته است. در انتها از چند خیابان گذشته به محل استراحتمان که مرکز اسلامی هامبورگ است آمدم. برای آقای رجبی هم جالب بود که بداند این همت بلند برای ساختمان‌های عظیم که اواخر قرون

وسطی و اوائل قرون جدید ساخته شده است چیست. در اتاق قدری کتاب‌هایی را که خریده‌ام مطالعه کرده خوابیدم. فردا صبح باید عازم بامبرگ شوم. ان شاء الله.

ساعت ۱/۵ است که هنوز در قطار هستم. عازم بامبرگ می‌شوم. مشغول خواندن کتاب خاطرات یک کافر هستم که اسمش را میکائیل سلطانی گذاشته است. خاطرات یک بچه آخوند است که کمونیست شده و حالا خاطرات زمان قم خود را به هدف مبارزه با حکومت جمهوری اسلامی نوشته است. این کتاب حاوی عقده‌های کوچکی اوست. مخصوصاً که نگرانش آن است که نتوانسته خوب با دخترهای کوچک و بزرگ بازی کند. این عقده خیال او را آزار می‌دهد که مهمترین بدی نظام دینی ایران این محدودیت و بهترین مزیت غرب این است که اکنون دخترش، دوست پسرش را به خانه می‌آورد و پسر دانشجویش با خانواده دوست دخترش رابطه دارد. حس فمینیستی او را قابل تصویر است! ظاهر وی از آل اسحاق‌های قم است که از سلطانی‌ها و برای همین نام سلطانی را انتخاب کرده است. قرار است ساعت ۲/۵ در شهری پیاده شده سوار قطار دیگری بشوم.

ساعت نزدیک چهار بود که به بامبرگ رسیدم. از قطار که پیاده شدم آقای فلور با همسرش و آقای برناردینی هم بالای قطار آمده بودند. یک تاکسی گرفتیم و راهی هتل شدیم. این بار محل اقامت، هتل است و در یک سالن کنفرانس در همانجا محفل صفویه شناسی برگزار می‌شود. وارد اتاق ۱۵۵ شدم. صفحه تلویزیون خوش آمد، گویی کرده نام من روی مونیتور آن آمده بود. ابتکار جالبی بود که کسی که وارد اتاق می‌شود یک خوش آمد گویی به او شده باشد. «به هتل ما خوش آمدید». عجالتاً آدمم نماز ظهر و عصر را بخوانم که قبله‌نما همراهم نیست باید بگردم دنبال جهت قبله. خدا کند که بزودی آن را پیدا کنم.

تقریباً جهت قبله مشخص شد. سمت جنوب شرقی. نقشه‌ای از شهر بامبرگ گرفتم. محل هتلی روشن شد و سپس جهت قبله. ساعت ۵/۵ به درب هتل رفتم یکی یکی افرادی که می‌شناختم آمدند. خانم بابایان و خانم سوسن بابائی. همین طور دوستم آقای صفت گل و افراد دیگر.

افتتاحیه کنفرانس در ساختمان یک دیر متعلق به دومینکن‌ها بود که بسیار قدیمی بود و اخیراً به دانشگاه بامبرگ واگذار شده است آن را بازسازی کرده بودند و فکر می‌کنم افتتاحیه کنفرانس، افتتاح ساختمان هم بود. آقای فراگنر خوش آمد گفت و برنامه‌ها این چند روز را اعلام کرد. بعد عصرانه‌ای دادند و سپس رئیس دانشگاه بامبرگ آمد و وی هم خوش آمد گویی کرد، البته سر میزهای عصرانه. چند نوع ترکیب غذایی معمول به صورت ساندویچی. ساعتی بعد هم مشغول گفتگو بودیم و در نهایت برای شام به رستورانی در بیرون از

دیر رفتیم که البته عمومی نبود. بقیه برگشتند. ساعت ۱۰/۵ شب بود که به محل اقامت یعنی هتل آمدم. یک استاد دانشگاه در امریکا که پاکستانی است راجع به نور بخشیه کار کرده که خیلی با او صحبت کردم.

آقای میرجعفری که از دانشگاه اصفهان آمده نامه‌ای از دانشگاه آورده و آن را خطاب به فراگتر نوشته و دعوت کرده تا پنجمین کنفرانس صفویه در اصفهان برگزار شود. امروز مجلد مقالات چهارمین کنفرانس را که نیومن چاپ کرده آوردند. قیمت آن ۱۰۲ یورو است. به ما که مقاله داشتیم یک نسخه داده‌اند. امروز جمعاً شش سخنرانی داشتیم. چند تای آن درباره تاریخ‌نگاری دوره صفوی یا بیش از صفوی بود. یک نفر درباره رسم‌التواریخ و دیدگاه آن که یک اثر قاجاری است درباره صفویه صحبت کرد. اعتراض‌هایی شد. آقای یوسف جمالی هم پرسید که این کتاب **history** است یا **story**. جواب او اول بود. برخی داده‌های اطلاعاتی او را غلط می‌دانند برخی آن را درست می‌دانند. یک نفر هم درباره ساقی نامه‌های دوره صفوی از جمله اوحدی و عبدالنبی قزوینی صحبت کرد. خاتم بابایان هم درباره جنگ‌ها و مجموعه‌های عصر صفوی صحبت کرد. اشاره‌ای هم به حج‌نامه منظوم داشت که در کنفرانس قبلی هم درباره آن سخنرانی کرده بود. ظهر نهار دلچسبی دادند. در حال حاضر ساعت نزدیک ۲ است که جلسه کم‌کم آغاز می‌شود. مدیر جلسه صبح نیومن و عصر خانم بابایان است. رأس ساعت ۲ برنامه‌ها شروع شد. مجموعاً عصر شیخ سخنرانی داشتیم. یک نفر که ششمین نفر بود نیامد و اتفاقاً بحثش درباره جدال‌های سنی بر ضد شیعه در ماوراءالنهر بود. یکی درباره نوروز در بین دولت مغولی هند و دولت صفوی در ایران صحبت کرد. بحث‌های دیگری هم بود. بعد از اتمام سخنرانی‌ها با آقای صفت‌گل سری در شهر زدیم. شهر زیبای است. شعبه‌ای از رودخانه دانوب در آن جریان دارد. دو کلیسای بزرگ دارد که قدیمی است نقاشی‌های مذهبی روی آنها فراوان است. سر در برخی از خانه‌ها هم آثار مذهبی هست. عصر ساعت ۷ تقریباً همه جا به جز رستوران‌ها تعطیل است. شهر بامبورگ توریست هم دارد. کوچه‌ها شکل قدیمی‌اش را حفظ کرده است. ساعت حدود ۹ بود که به هتل محل اقامت برگشتیم. روز شنبه هم سخنرانی‌ها از ۹ صبح آغاز شد چندین سخنرانی در دو پنل یعنی دو سالن جدا از هم بود. یک سخنرانی هم شهزاد بشیر درباره آدمخواری داشت. هندلث و سجاد رضوی درباره مکتب اصفهان سخن گفتند. نزدیک ظهر نیم ساعتی با آقای صفت‌گل زدیم بیرون. گشتی زدیم و برگشتیم.

یوسف جمالی هم صبح راجع به موسیقی در دوره صفوی صحبت کرد. بعد از ظهر خانم نزهت احمدی درباره وقف در دوره صفوی صحبت کرد که خلاصه پایان‌نامه‌اش بود خانم بابائیان خیلی کمک کرد تا ایشان بتواند شرکت کند. چندین سخنرانی دیگر برای امروز عصر مانده است.

یکی دو سخنرانی را نرفتم. با این حال از ساعت ۴/۵ تا شش، سه سخنرانی انجام شد. یکی آقای میرجعفری استاد دانشگاه اصفهان بود. ساعت ۶ تا ۷ مشغول صحبت کردن بودیم. شب هم از ساعت ۸ تا ۱۰/۵ شام در یک رستوران رفتیم. واقعاً معذب بودم. فقط سالاد خوردم. قدری با افرادی که بودند مشورت کردم. با استادی با نام حاجت‌پور آشنا شدم. ده سال در قم طلبه بوده است. بعد می‌گفت به خاطر پسرخاله‌اش از مجاهدین طرفداری کرده، مدتی در زندان بوده و در نهایت به خارج گریخته، هیجده سال است که اینجاست. تز دکتری او هم درباره روحانیت و مدرنیسم است که به آلمانی نوشته است. قدری از خاطرات دوره قم را گفت. از همه چیز بریده، حسابی هم آب‌جو می‌خورد. گفت نماز هم نمی‌خواند، اما اعتقادش را فراموش نکرده است. وی در دانشگاه بامبرگ با آقای فراگنر کار می‌کرده است. اینجا یک حوزه ایران‌شناسی دارد که چندین استاد و دانشجو در آن فعالیت می‌کنند و این روزها بیشتر آنها درگیر این قضایا بودند. بالاخره ساعت ۱۱ برگشتم و الان که این سطور را می‌نویسم باید بلافاصله خودم را برای مقاله فردا صبح آماده کنم. اول آقای فلور صحبت می‌کند بعد بنده. بعد از مطالعه کتاب میکائیل سلطانی که باید درباره او در قم تحقیق کنم که چه کسی بوده، این دومین مورد در این سفر است که با مورد مشابه که با مجاهدین خلق هم بوده آشنا شدم. این قبیل مرتدین مانند نادره افشاری و غیره جالبند از یک طرف از جمهوری اسلامی بریدند از طرفی از سازمان مجاهدین و به صورت مرکب از اسلام.

امروز صبح یکشنبه آخرین روز کنفرانس است. دیروز آقای نیومن می‌گفت که یکی از دانشجویان سنی آنها از کتاب جانشینی حضرت محمد سخت ناراحت بوده است. صبحی اول فلور صحبت کرد. بعد نوبت من بود که درباره نقش استرآباد در دوره صفوی صحبت کردم. آقای حاجت‌پور هم آمد. کتابش را آورد که مطالبی درباره خرقانی هم دارد. یک نسخه کتابش را به کتابخانه تاریخ اهداء کرد. یک نسخه از جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی را به او دادم. بعد با هم به دانشگاه بامبرگ رفتیم و به اتاقش رفتیم. آدرس ورنر انده را پیدا کردم. ساختمان آنها مخصوص ایران‌شناسی است که چند ایرانی و غیرایرانی در آنجا هستند. مجدداً قدم‌زنان برگشتیم. این لحظه آقای صفت گل صحبت می‌کند و بعد از او یک نفر دیگر سخنران پایانی است.

بعد از ناهار ساعت ۴ سوار قطار شده به فرانکفورت آمدیم. با آقای صفت گل بودیم. آنجا به منزل آقای سابقی گرفتیم که دفتر اسلامی آنجا را اداره می‌کند و زیر نظر آقای حسینی نسب است. شب را آنجا بودیم. صحبت‌های زیادی راجع به علویان و مسائل مختلف شد. ایشان تجربه زیادی از ترکیه دارد و اینجا هم با ترکهاست. صبح روز دوشنبه یک ساعتی به بازار رفتیم که این تمام خرید ما بود. ساعت ۱۲ به فرودگاه آمده و با پرواز ساعت ۲/۵۵ دقیقه به ایران برگشتیم. دستاورد سفر تعدادی کتاب فارسی و لاتین برای کتابخانه تاریخ اسلام و ایران بود.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1362>

## بررسی چند روایت در باره غالیان عصر خلافت امام علی علیه السلام

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۶ / ۱۱ / ۱۳۹۱

خلاصه: بر اساس چند روایت جریان غالی در زمان امام علی علیه السلام وجود داشته است. این مقاله به نقد این روایات پرداخته است.

چکیده:

یکی از بحث‌های مربوط به پیدایش جریان غلوّ این است که غالیان در عصر خلافت امام علی - علیه‌السلام - پدید آمدند. در این باره روایتی مشهور اما فاقد سند قابل اعتنا، حکایت از آن دارد که امام در برخورد با این جماعت، ابتدا آنان را توبه داده و وقتی دعوت به توبه را نپذیرفتند، همه را در آتش سوزاند! آنچه در این مقاله آمده است بررسی سندی و متنی روایاتی است که در این باره نقل شده است. در این مقاله نشان داده شده که چنین حکایتی به دلیل نداشتن سند درست، آشفتگی و اضطراب در متن، اختلاف نقل ها و نیز نامعقول بودن محتوای آن نادرست است. از طرف دیگر، این داستان در حاشیه داستان مجعولی است که در پیرامون عبدالله بن سبا پدید آمده و این نیز خود دلیل دیگری بر بطلان آن است.

کلید واژگان: امام علی - علیه‌السلام - غلیان، ارتداد، عبدالله بن سبا،

مقدمه

مدعای شگفتی به طور پراکنده در متون متقدم نقل شده و منبع خطایی شده است که به سهم خود سبب برآمدن یک تصور خلاف واقع در تاریخ غلو و غالیان شده است. حکایت چنین است که بر اساس شماری از نقلها در روزگار امام علی - علیه‌السلام - شماری از غالیان در مدائن ظاهر شدند. این گزارش که هدف از آن ارائه تصویری از شیعه بر پایه غلو و تأکید بر نقش غالیان در پایه‌گذاری تشیع است، دقیقاً به خاطر همین انگیزه باطل، محل تردید و نیاز مند بررسی است. طبیعی است که این تردید می‌بایست از نقطه نظر تاریخی و با بکارگیری نوعی نقد تاریخی، مورد بررسی قرار گیرد. روشی که در اینجا ارائه شده بر اساس نقد سند و محتوا بوده و از این دو زاویه، تلاش شده است تا نشان داده شود گزارش مزبور هم به لحاظ سند و هم محتوا قابل قبول نیست.



مقصود از غلو در اینجا، طرح نوعی ادعای الوهیت یا صفات خدایی نسبت به امام علی (ع) است که از آن جمله نامیرایی است، ادعایی که از نظر امامان شیعه، نوعی انحراف و حتی کفر تلقی شده و بشدت با آن مخالفت شده است.

### نخستین سخن از غلو در اسلام

از نظر قرآن مجید، مسیحیان اهل غلو در باره حضرت مسیح (ع) بوده و به صراحت از آنان خواسته شده است تا در دین خویش «غلو» نکنند. [نساء / ۱۷۱] بنابراین می‌توان پذیرفت که مسلمانان با این مفهوم آشنا بوده و از همان زمان به آنان هشدار داده شده تا از زیاده‌روی و افراط در باورهای خود، بالاتر از آنچه خداوند بیان کرده، پرهیز کنند.

بر اساس تعریف پیشین، اگر ادعای نامیرایی به عنوان یکی از صفات خدایی به کسی نسبت داده شود، نوعی ادعای غلو مطرح شده است. در این صورت باید گفت، خلیفه دوم، در وقت رحلت رسول‌الله (ص) جمله‌ای غالیانه گفت و منکر رحلت رسول خدا (ص) در آن لحظه شده، مدعی گردید که او تنها پس از درگذشت همه اصحابش، از دنیا خواهد رفت. به نقل مصادر کهن وی گفت: ما مات رسول‌الله (ص)، و لا یموت، إنما هذه غشیة. (بلاذری، ۱۹۹۶: ۵۶۶/۱) او نمرده و هرگز نمی‌میرد، بلکه تنها حالت غش برو دست داده است. ابن سعد گفته خلیفه را در وقت رحلت رسول‌الله (ص) چنین آورده است: قال عمر: و الله ما كان يقع فی نفسی إلا ذاک و لیبعثنه الله فلیقطعن أیدی رجال و أرجلهم. (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۲ / ۲۰۶) نفس من کسی جز او را پذیرا نیست، و خداوند او را مبعوث خواهد کرد و او دست‌ها و پاهای مردمان را قطع خواهد کرد.

تعبیر دیگری که از او نقل شده، چنین است: قال عمر نظنّ أن رسول الله - صلی الله علیه و [آله و] سلم - لایموت حتّی یفتح الأرض لوعده الله. (مقدسی: بی تا: ۶۳/۵) گمان ما این است که رسول خدا نخواهد مرد تا آن‌که بر اساس وعده خداوند تمام زمین را فتح کند. همچنین وی با حرارت تمام می‌گفت: لا أسمعن أحداً یقول أنّ محمداً قد مات، و لکنه أرسل الیه کما أرسل الی موسی بن عمران فلبث عن قومه أربعین لیله و الله انی لأرجو أن یقطع ایدی رجال و أرجلهم یزعمون أنه مات. (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۲ / ۲۰۴)

این تعبیر اگر درست باشد - که به هر حال مضمونی از آن درست است - نوعی باور غالیانه در آن روزگار است. بنابر این نباید ادعا کرد که غلو پیش از روزگار امام علی - علیه‌السلام - سابقه نداشته است. گفتنی است که در دو جای کتاب الفصول المختاره از فرقه محمدیه یاد شده که همین باور خلیفه دوم را نسبت به رسول‌الله (ص) مطرح کرده و به عنوان مصداق غلات از آنان یاد شده است. (مفید، ۱۳۶۰: ۲۴۰، ۳۱۳)

تا آنجا که نویسنده تحقیق کرده است، بعد از این اظهار نظر خلیفه دوم، دیگر نشانی از غلو به معنای معمول آن در جامعه اسلامی عصر خلفا نداریم.

مدعای ما این است که درستی این که غلو به صورت یک موج فکری در میان بخشی از مردم در روزگار امام علی (ع) در عراق پدید آمده باشد، بعید می‌نماید. عجالتاً آن چه به طور جدی از غلو می‌شناسیم مربوط به پس از نیمه نخست قرن اول و بیشتر در فاصله سالهای ۶۶ هجری یعنی از قیام مختار به بعد است.

اما این که چرا غلو در عراق پدید آمد، حال چه در روزگار امام علی - علیه‌السلام - چه بعد از آن، می‌توان مسأله را از آن جنبه که محیط عراق که محیطی با فرهنگ های متفاوت و کهن بود، تحلیل و تفسیر کرد. در این فرهنگ ها که بخشی از آنها فرهنگ یهودی، زرتشتی و مسیحی بود، انگاره‌های غلوگرایانه فراوان وجود داشت. بنابراین زمانی که اسلام وارد عراق شد، به طور طبیعی مسلمانان تحت تأثیر این قبیل مؤلفه‌ها قرار گرفتند. به عبارت دیگر، اسلام در مدینه زمان رسول‌الله(ص)، با فرهنگ نیرومندی مواجه نبود، بلکه سطح علمی آن همان است که قرآن بیان کرده است و انحرافات یهود و نصارا - از جمله غلو آنان - را نشان داده است. در این دوره وجود یک فرهنگ بسیط در مدینه آن هم در فاصله ده سال نخست پس از هجرت و این که مرتب آیات الهی نازل شده و همه منتظر بودند ببینند خداوند چه آیه‌ای می‌فرستد، راه را بر وجود اندیشه‌های منحرف در میان مسلمانان بست، اما عراق شرایط متفاوتی داشت و بستر مناسبی برای این جریان فکری بود.

ابن ابی الحدید در پاسخ این پرسش که چرا زمان رسول‌الله(ص)، با این که مردم اخبار غیبی از آن حضرت می‌شنیدند، در باره آن حضرت غلو نمی‌کردند، اما در باره امام علی - علیه‌السلام - غلو می‌کردند، این پاسخ را مطرح می‌کند که صحابه عقل و ایمان استوارتری داشتند. به نظر می‌رسد بیش از این که این سخن درست باشد، باید انگشت روی سادگی ذهنی صحابه و بسیط بودن آنان و در عین حال نظارت پیامبر (ص) در دوره حیات خود بر آنان گذاشت. او در ادامه به درستی می‌گوید: تفاوت میان غالیان عراق با عربهایی که معاصر رسول‌الله(ص) بودند، در این بود که این افراد عراقی و ساکن کوفه بودند و طینت عراق همیشه محل رشد گرایش‌های انحرافی و فرقه‌ای عجیب و مذاهب تازه بوده است. مردمان این نواحی خود اهل فکر و دقت و نظریه و بحث در آراء و عقاید و شبهه طرح کردن درباره مذاهب بودند و در میان آنان در روزگار کسری‌ها گرایش مانند مانوی و دیصانی و مزدکی وجود داشت. در حالی که نه طینت مردم حجاز مانند عراقی‌ها بود و نه ذهن حجازی مانند ذهن عراقی. آنچه بر اذهان حجازی‌ها غلبه داشت، خشکی و تکبر و خشونت طبع بود. ساکنان مدینه و مکه و طائف نیز، طبعشان نزدیک به طبع بادیه‌نشینان اطراف بود و پیش از اسلام هیچ

حکیم و فیلسوف و صاحب نظری وجود نداشت و نیز موقعیتی برای طرح شبهه و ارائه فرقه‌ای بدعت‌گر در آن جا نبود. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۷/ ۵۱).

اکنون به این بحث پردازیم که در ارتباط با پیدایش غلو در زمان امام علی - علیه السلام - چه اشارات یا تصریحات تاریخی وجود دارد؟

در این زمینه دو روایت وجود دارد:

روایت اول

الف: نخستین روایت این است که آن گروهی از غلات در شهر مدائن با شنیدن خبر شهادت امام، از پذیرفتن خبر شهادت آن حضرت خودداری کردند و به او نسبت الوهیت و جاودانگی و نامیرایی دادند.

در این روایت که ابن ابی الدنیا به واسطه شخصی به نام مجالد نقل کرده، شعبی به نقل از زحر بن قیس جعفی آورده است که زحر گوید: من با چهارصد نفر از سوی امام علی (ع) عازم مدائن شدم و در آنجا بودم که خبر کشته شدن علی بن ابی طالب (ع) به من رسید. در این وقت، عبدالله بن وهب سبائی دست به آسمان برده، با گفتن الله اکبر، اظهار کرده است که لایموت حتی یسوق العرب بعصاه. علی نمی‌میرد تا آن‌که عرب را با چوبدستی‌اش براند. (ابن ابی الدنیا، ۱۹۹۰: ۲۸۱، ۲۰۸).

نقد روایت اول

در این باره این روایت چند نکته قابل تأمل وجود دارد:

نخستین مشکل سند این نقل است. راوی آن شعبی، فردی دشمن شیعه و از جمله کسانی است که به صراحت بر علیه آنان، که روافضشان خوانده، موضع‌گیری کرده [برای نمونه بنگرید: دمیری، ۵۱۱/۱، ابن عبدربه: ۲۵۰/۲] و بنابراین انگیزه کامل و جامعی برای جعل خبر علیه شیعه و انتساب آنان به افکار غالیانه دارد. بنابراین در این مورد نمی‌توان به وی اعتماد کرد.

دوم آن‌که زحر بن قیس گرچه زمان امام علی (ع) از امیران سپاه بود، لیکن بعدها به امویان پیوست و در کربلا از قاتلان امام حسین - علیه السلام - و اهل بیت او و از بدترین و بدنام‌ترین چهره‌های اشراف کوفه است. اشراف کوفه به طور غالب ضدشیعه و ضدعجم هستند [چنان‌که در قیام کربلا و مختار این حقیقت هویدا بود] و جعل این قبیل مطالب از سوی آنان، به ویژه پس از ماجرای مختار در عراق، امری عادی است.

سوم آن‌که این روایت به دلیل درآمیختن آن با ماجرای عبدالله بن سبا که در این نقل به عنوان عبدالله بن وهب سبائی - و در شکل دیگری از آن در همان منبع ابن السوّداء - آمده، به ادامه بحث مراجعه فرمایید] کاملاً مشکوک است. به عبارت دیگر، اگر آن چنان که مرحوم علامه عسکری ثابت کرده درست باشد که - چنین است - روایات مربوط به عبدالله بن سبا کاملاً جعلی و ساختگی است، بنابراین، این نقل نیز باید ساختگی باشد. قالب کلی داستان‌های ساخته شده در باره عبدالله بن سبا همگی ضد شیعه و ضد ایرانی و از اساس ساختگی است و در منابع به صورت پیوسته و به دنبال هم آمده است.

چهارم آن‌که روایت کاملاً رنگ ضد ایرانی دارد و این شاهدی بر جعل آن است. در واقع در این روایت قصد آن است که نسبت غلو به ایرانیان داده شود، این زمان اکثریت آنان حتی هنوز اسلام هم نیاورده بودند، چه رسد به آن‌که غالی باشند. در واقع، غالیان، به زعم جاعل این نقل، خواسته‌اند وانمود کنند که قرار است علی بن ابی طالب (ع) بماند و عرب را از زمین بردارد. انگیزه جعل برای ایجاد دشمنی با ایرانیان در این نقل آشکار است.

پنجم آن‌که چرا این نقل مهم آن هم با حضور چهارصد عراقی تنها از یک نفر نقل شده است؟ ظهور چنین گرایشی با این دامنه و عظمت ظاهری، نمی‌تواند تا این حد مورد بی توجهی مورخان قرار گرفته باشد و از سوی اخباریان کوفه مورد بی توجهی واقع شده باشد.

#### روایت دوم

ب: کلینی، کشی و صدوق روایتی را درباره ارتداد و برخورد با مرتدین آورده‌اند که صدوق این روایت را احتمالاً از کلینی نقل کرده است. روایت کافی چنین است: زمانی که امیر مؤمنان از اهل بصره در جنگ جمل فراغت یافت، هفتاد نفر از مردمان زط (یا کولی‌ها) نزد وی آمده، بر او سلام کرده با زبان خود با آن حضرت سخن گفتند. حضرت پاسخ سلام آنان را داد. سپس فرمود: من چنان نیستم که شما اظهار کردید، من بنده مخلوق خداوند هستم. آنان نپذیرفتند و گفتند: تو همانا همو هستی. حضرت گفت: اگر نهی نشوید و از سخن خود باز نگردید و توبه نکنید، شما را خواهم کشت. آنان حاضر به توبه نشدند. حضرت دستور داد چاه‌هایی حفر کردند. سپس پایین چاه‌ها را به هم متصل کرد. آنگاه آنان را در آن چاه‌ها ریخت و سر چاه‌ها را بست. سپس در یکی از آنها که کسی داخلش نبود آتش روشن کرد. در این وقت دود داخل چاه‌های دیگر شده و همگی آنان مردند.

کشی روایت متفاوتی را در این باره نقل کرده است که آن هم در باره چاه کردن و آتش روشن کردن است، اما در مقدمات آن تفاوت ماهوی با نقل فوق دارد:

محمد بن حسن برانی و عثمان بن حامد و این دو از محمد بن یزداد از محمد بن حسین، از موسی بن بشار، از عبدالله بن شریک از پدرش نقل کرده است که همراه امام علی (ع) در خانه زنی از عنزه به نام ام عمرو بودیم که قنبر آمد و گفت: درب خانه ده نفر هستند که تصور می‌کنند تو پروردگار آنان هستی. حضرت فرمود: آنان را به داخل خانه بیاور. آمدند. حضرت فرمود: چه می‌گویید؟ گفتند: تو پروردگار ما هستی و کسی که ما را خلق کرده و روزی می‌دهد. حضرت فرمود: وای بر شما، چنین نکنید، من مخلوقی مانند شما هستم. آنان نپذیرفتند. حضرت دوباره تکرار کردند و از آنان خواستند توبه کنند، اما قبول نکردند. در این وقت حضرت به قنبر فرمودند: کارگران را بیاور. او ده نفر را آورد. حضرت فرمود تا زمین را حفر کرده و در آن آتش روشن کردند. آنگاه بار دیگر از آنان خواست توبه کنند، اما قبول نکردند. آن حضرت اول برخی را درون آتش انداخت و سپس بقیه را. سپس فرمود: (کشی، ۱۳۴۸: ۳۰۸).

إِنِّي إِذَا أَبْصَرْتُ شَيْئًا مَنَكَرًا

أَوْ قَدْتُ نَارِي وَ دَعَوْتُ قَنْبِرًا

من وقتی پدیده منکری را ببینم آتش را روشن کرده و قنبر را دعوت می‌کنم!

نقد روایت دوم

درباره این روایت نیز چند نکته را به عنوان محل تأمل و نقد باید توجه داشت:

اولاً آن‌که این نقل تنها در کافی همراه با سند است اما در من لایحضر بدون سند است و تنها در آغاز با جمله: قال ابوجعفر. شروع شده است. در کافی نیز سند آن مرسل است، زیرا در انتهای سند آمده است... عن رجل عن ابی عبدالله و ابی جعفر. همین روایت، بدون سند و قدری متفاوت در مناقب ابن شهر آشوب آمده و اشعاری هم از قول امام در باره آن، روایت شده است ( رک : ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱/۲۶۵؛ و نیز رک : مجلسی : ۲۵ / ۲۸۹). این همان شعری است که شهرت یافته که حضرت فرمود: وقتی منکری ببینم، آتشی روشن کرده و قنبر را صدا می‌کنم.

در باره این نقل باید گفت، چطور و چگونه چنین حکایت مهمی، باید تنها در یک روایت با سند مرسل (که همو می‌تواند منبع بقیه باشد، چون سایر نقل‌ها، فاقد سند است) آمده باشد و در هیچ منبع معتبر شیعی دیگر و نیز منابع تاریخی و روایی اهل سنت حکایت نشده باشد؟ چطور عراق این زمان که حتی جزئیات اخبارش ضبط شده است، این ماجرای مهم را در حافظه تاریخی خود نگاه نداشته است؟ چگونه است که در کتاب

الجمل شیخ مفید که تمام حکایات جنگ جمل آمده، این حکایت که درست پس از جنگ و در امتداد آن رخ داده و اهمیت هم دارد، نیامده است؟

دوم آنکه محتوای این نقل اشکالاتی دارد که باید درباره آن تأمل کرد. این که گروهی کولی - طوایفی با ریشه هندی با زندگی کوچ نشینی - در اطراف بصره که هنوز با اسلام آشنا نشده‌اند، و برای اولین بار علی بن ابی طالب (ع) را دیده‌اند، یکبار غالی شوند و از همه مرزها عبور کرده، مدعی الوهیت خلیفه مسلمانان شوند، امری بعید و در واقع غیر قابل قبول است. آدمی از خود نمی‌پرسد که آنان از امام علی (ع) چه دیدند که یکبار قائل به الوهیت او شدند؟ این زمانی است که تازه امام به بصره رسیده و همان وقت جنگ کرده و فاتح شده است. در حالی که پیش از آن پایش به بصره نرسیده بود.

سومین نکته آنکه چنین حکایتی، آن هم با این یک نقل، و با سند مرسل و ضعیف نمی‌تواند در یک چنین امر مهمی قابل اعتنا و اعتماد باشد. به عبارت دیگر، روا نیست چنین حکم مهم شرعی که همانا آتش زدن یا با دود خفه کردن هفتاد نفر از ز طها، با چنین روایتی اثبات شود.

چهارم داستانی بودن این خبر است. تصور کنیم که امام مسلمین، هفتاد نفر کولی را به چه صورتی از میان بر می‌دارد. کند چاه‌های متعدد، وصل کردن آنها با یکدیگر، بستن سر آنها، آتش روشن کردن در یک چاه، و بعد رفتن دود به چاه‌های دیگر و خفه شدن این جماعت!

پنجمین نکته آنکه عذاب دادن به آتش نیز که در این نقل آمده خود محل بحث است. روایتی منسوب به پیامبر (ص) در منابع حدیثی آمده است که: لا تعذبوا بعذاب الله. بر اساس همین روایت، برخی گفته‌اند که در ماجرای مزبور، ابن عباس بر امام علی (ع) اعتراض کرد و گفت: اگر من بودم، آنان را با شمشیر می‌کشتم، زیرا رسول خدا (ص) فرمود: لا تعذبوا بعذاب الله (طوسی: ۱۳۸۴: ۷/ ۲۸۱). و در جایی آمده که امام علی (ع) اشکال او را پذیرفته و از وی تعریف هم کردند (رک: ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۸۹/۷۳؛ ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۱۳/۸). شگفت آن که در نقل بالا آمده بود که امام آنان را با آتش نسوزاند، بلکه با دود خفه کرد! همه این موارد دلیل آن است که ماجرا مشکوک و بی اعتبار است.

ششمین نکته آن که اختلاف میان همین چند نقل مربوط به این حکایت نیز خود نشانگر آن است که ماجرا محل تردید است. در مناقب ابن شهر آشوب در اساس بحثی از کندن چاه و دود نیست، بلکه تنها آمده است که قنبر یکی یکی آنها را آورده در آتش می‌انداخت! (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۶۵).

در پایان دو نکته شایان توجه است:

الف: گفته‌اند یکی از دلایل ظهور غلات در روزگار امام علی - علیه السلام - اخبار آن حضرت به رخدادهای آینده (ثقفی کوفی: ۲:۱۳۵۳ / ۶۸۱-۶۸۰). یا به عبارت دیگر، مطالبی است که به طور معمول از آنها به عنوان ملاحم و فتن یاد می‌شود.

در این مورد نیز باید توجه داشت که این قبیل اخبار، به ندرت قابل تأیید بوده و معمولاً ساختگی است. بنابراین، اگر این مطالب بعدها ساخته شده باشد، دلیلی ندارد که باور کنیم اخبار غیبی سبب ظهور غلات در حیات امام علی - علیه السلام - شده است.

ب: نکته دیگری که عدم صحت وجود غالیان را در این دوره نشان می‌دهد این است که در تمامی آنچه از امام علی (ع) در مآخذ معتبر نقل شده، نشانی از نقض ایشان نسبت به عقاید غالیان وجود ندارد، در حالی که امام، یکی از رویه‌های عمومی‌اش، نقد روشنگری و افکار انحرافی بود. این مطلب را به روشنی می‌توان از نهج‌البلاغه دریافت.

در پایان تأکید بر این نکته حائز اهمیت است که بافته‌های ابن ابی الحدید درباره عبد الله بن سبأ و پیدایش غلو، مبتنی بر نقل‌های نادرستی است که از قرن دوم در این باره پدید آمده و بعدها طبری با درج آنها در کتابش، سبب رواج آنها شده است.

ابن ابی الحدید که سخت بر مطالب یاد شده طبری اعتماد کرده، هیچ نکته تازه‌ای در باره پیدایش غلو در زمان امیرالمؤمنین به جز آنچه در باره ابن سبأ است، ندارد (رک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۵، ۷).

#### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این سخن که غالیان در زمان امام علی (ع) حضوری فعال داشته‌اند، خبری مشهور اما بی‌اصل و داستانی مشکوک و فاقد دلیل است. آنچه در باره وجود غالیان می‌توان گفت این است که تنها پس از حادثه کربلا و طی تحولات فکری عراق در دهه‌های پایانی قرن اول هجری و اوائل قرن دوم است. البته می‌توان پذیرفت که مدائن به عنوان یکی از مراکز شیعی، افراطیانی را در خود جای داده بوده، و بسا غالیانی نیز در آنجا پدید آمده‌اند، کما این که اشاراتی در این باره در منابع هست. (رک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ۳۷۷/۶) تردید نمی‌توان کرد که از سال‌های آغازین قرن دوم جریان غلو به عنوان یک موج فکری - سیاسی در درون جامعه عراق حضور داشته است.

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن ابی الدنيا مقتل الامام امیرالمؤمنین، تحقیق محمد باقر محمودی، تهران، ۱۹۹۰ م.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع هاشمی بصری، طبقات الکبری، محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل ابی طالب، قم، انتشارات علامه، ۱۳۷۹ ق.
۵. ابن عبدربه، العقد الفرید، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن عساکر شافعی، تاریخ دمشق، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
۷. ابن کثیر ابوالفداء اسماعیل بن عمر دمشقی، البداية و النهایه، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۶ م.
۸. بلاذری احمد بن محمد بن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، تصحیح سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶ م.
۹. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. دمیری، کمال الدین، حیاة الحیوان الکبری، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. صدوق، محمد بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۱۳. قاضی ابوحنیفه نعمان بن محمد تمیمی مغربی، دعائم الاسلام قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۵ ق.
۱۴. کشی محمد بن عمر، رجال، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۱۵. ثقفی کوفی ابواسحاق، الغارات، تصحیح جلال الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی ۱۳۵۳ ش.
۱۶. کلینی رازی ثقه الاسلام، الکافی، تهران، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی، الفصول المختاره، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. مقدسی البدء و التاریخ، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه، بی تا.



۲۰. منقری نصر بن مزاحم، وقعه صفین، تصحیح عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق.

منبع: مجله پژوهشهای تاریخی دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، سال سوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۰

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1365>

## گزارش سفر به ادینبورگ برای شرکت در همایش صفویه شناسی در سال ۱۳۷۷

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۱۱ / ۱۳۹۱

خلاصه: گزارشی است مربوط به پانزده سال پیش که همراه شماری از دوستان به ادینبورگ برای شرکت در همایش صفویه شناسی داشتم

پنجشنبه ۱۳۷۷/۵/۲۲

امروز ۲۲ مرداد ساعت ۹ صبح از تهران به لندن پرواز کردم. هدف شرکت در همایش صفویه شناسی در دانشگاه ادینبورگ بود. در فرودگاه لندن آقای سید فاضل بحرالعلوم مسئول مؤسسه امام علی (ع) به استقبال آمد. پس از یک ساعت به مؤسسه رسیدیم. ناهار و پس از آن هماهنگی برای دیدار چند مرکز.

اولاً با مؤسسه الفرقان تماس گرفتم و قرار شد فردا ساعت ۱۱ به دیدار آن مرکز برویم. تلفن هم به آقای نیومن زد و قرار شد برای چهارشنبه آینده بلیط برای ادینبورگ بگیرم. ایشان لطف کرد، تلفن آقای مادلونگ را هم داد که امشب باید تلفن بزنم و قراری برای ملاقات بگذاریم. عجلتاً عرض کنم که در لندن دهها مرکز شیعی وجود دارد که شمار فراوانی از علمای بلاد مختلف کار هدایت آنها را در دست دارند.

جمعه ۱۳۷۷/۵/۲۳

امروز ۲۳ مرداد صبح ساعت ۸/۵ گردشی در اطراف کردم. محله‌ای که در آنجا سکونت دارم نامش **Willesden Green** است. دو سر خیابان فرعی ما یک کلیسا هستند که فروخته‌اند و در حال تبدیل شدن به یک واحد مسکونی است. اندکی که آن سوتر مسجد دارالاسلام از شیعه‌هاست (حزب الدعوه عراق). شمار فراوانی عرب در این ناحیه زندگی می‌کنند. ساعت ۱۱ قرار ملاقات با دکتر نبهان را داشتم. با راهنمایی یکی از کارکنان مؤسسه امام علی، مسیر را فرا گرفته حرکت کردم. بیش از یک ساعت و نیم در راه بودم و سه قطار زیرزمینی عوض کردم تا به مؤسسه الفرقان رسیدم که کارش نشر فهرست محظوظات است. خانم عالیه حاجی مسئول کتابخانه بود. نزد وی رفتم. دوره میراث اسلامی ایران را داشت و برخی کتاب‌های دیگر از جمله منابع تاریخ اسلام. پس از نیم ساعت نزد دکتر نبهان رفتم. یک ساعتی گفتگو کردیم. فردی مصری است و جای دکتر شریفی آمده که قبلاً رئیس ایرانی این مؤسسه بوده است. از خلط بین سیاست و فرهنگ سخت

نگران بود. از گذشته مصر مخصوصاً دوره خدیوی تمجید می‌کرد و آن را عصر طلایی می‌نامید. قدری از کارهایم پرسید. در انتها چهار جلد کتاب **would survey of Islamic manuscripts** را به بنده داد که قیمت پشت جلد مجموع آنها چهارصد پوند است. ساعت ۳ بود که به مؤسسه امام علی برگشتم اکنون ناهار را خورده و در حال استراحت هستم.

عصر جمعه برای خرید بلیط برای ادینبورگ به مرکز شهر رفتم. یک صد دلاری را به ۵۵ پوند صرف کردم، اما متوجه شدم که بلیط رفت و برگشت ۶۶ پوند است. فقط رزرو کردم. بعد اندکی در خیابان‌ها گشتم. کتابخانه بریتانیا را دیدم که البته بسته بود. ساعت ۸/۵ بود که به محل مؤسسه آمدم. تلفنی به دکتر گرنی زدم که قراری با آقای مادلونگ گذاشته بود که دوشنبه است. عجلتاً این دو روز تعطیل را باید تحمل کنم.

گردش یک ساعته عصر نشان داد که لندن هم مرکز کاری ملت‌های مختلف شده و علی‌رغم گرانی باز هم برای مهاجران کشورهای جهان سوم آمدن به اینجا مقرون به صرفه است. جنب و جوش زیاد است. و البته مظاهر فساد هم به ویژه در مرکز شهر کما بیش دیده می‌شود. این قبیل فساد را غربی‌ها فساد نمی‌دانند اما به هر روی برای یک مسلمان، پایین‌تر از اینها هم فساد است. کی شود خداوند این دنیا را اصلاح کند.

دوشنبه ۱۳۷۷/۵/۲۴

امروز شنبه ۲۴ صبح برای دیدن موزه بریتانیا بیرون آمدم. ساعت ۹/۵ در صف ایستادم و تاکنون که این یادداشت را می‌نویسم قریب سه ربع ساعت است که هنوز در نیمه راه هستم. بالاخره پس از یک ساعت وارد شدیم. موزه مجسمه‌ها یکی از مهمترین بخشها است. مجسمه‌ای که بسیار عالی ساخته شده و دقیقاً مثل یک فرد زنده است. از شخصیت‌های برجسته علمی و ورزشی از قرن هفدهم و بعد از آن حتی مجسمه کلیمن هم بود. اینها در موزه **Madame Tussaud** است. در بخش گالری مجسمه‌های سیاسی، تصویر شخصیت‌های برجسته سیاسی عالم بود شاید یکی از آخرین‌ها مجسمه خانم تاچر و نیز مجسمه ماندلا بود. البته مجسمه یلتسین و لنین و گرباچف هم بود. دیگر مجسمه‌ها: شاه حسین اردنی، معمر قذافی، صدام حسین، عرفات و سادات که همه در یک محوطه بودند. کار عمده بازدیدکننده‌ها گرفتن تصویر با اینها است.

قسمت بعد زندان مخوف قرون وسطی بود. انواع اعدام کردن‌ها، چارمیخ کردن، سوزاندن، در آب فرو کردن، شکم را با میخ کوبیدن و ... فضا هم تاریک و از هر گوشه نوعی موزیک غم‌انگیز با آه و ناله و فریاد بلند بود. تصویری که از قرون وسطی بدست می‌آید واقعاً وحشتناک است.

البته تعدادی از آدم‌کشی‌های عصر اخیر هم که چند نفر را کشته‌اند را مجسمه کرده و اشاره به اسامی آنها شده است.

گیوتین هم طرحی شده که مرتب پایین و بالا می‌رود. تقریباً سعی شده همه مجسمه‌ها تاریخی باشد و اشاره به اسم و تاریخ کشته شدن وی شده باشد.

بخش دیگری که جالب بود و آن هم توضیح و تشریح فضاهای تاریخی - هنری بود، این بود که سوار بر ماشین‌های یک نفر و دو نفر شده و در میان دالان مسقفی حرکت می‌کرد. چپ و راست مجسمه‌های فراوانی بود که به تناسب ماشین به چپ و راست چرخش می‌کرد و صحنه‌ها بسیار بسیار هنرمندانه طراحی شده بود و دیدن آنها دیدن یک دوره آثار تاریخی از زندگی شاهانه و فقیرانه در ادوار مختلف بود.

پس پایان اینها یک موزه نجومی بود که البته در قیاس با آنچه در امریکا دیده بودم بسیار نازل و بی‌محتوا بود. انتهای آن یک فیلم درباره فضا بود که در سالنی به نمایش درآوردند و بسیار قابل توجه بود.

ساعت ۱/۵ بود که از موزه خارج شدم. سراغ مسجد جامع را گرفتم که تقریباً در یک کیلومتری موزه قرار دارد. بدان سوی حرکت کردم. وضوی گرفتم، همان جا ناهاری می‌دادند به قیمت دو پوند. خریدم و خوردم. سپس به مسجد آمده نماز خواندم. اکنون ساعت قریب ۳ بعدازظهر است که نماز را خوانده و آماده حرکت هستم.

از مسجد که بیرون آمدم. آدرس خیابان اکسفورد را گرفتم و به آنجا رفتم. محل مغازه‌های لوکس و عرضه آنها برای توریست‌ها. خیابان بسیار بزرگ و شلوغ است. اجناس هم گران. به نظرم آمد که قیمت‌ها تا دو سه برابر قیمت‌هایی است که در امریکا دیدم.

به یکی دو کتابفروشی سر زدم که عمومی بود و چیز خاصی نخریدم. امروز یکشنبه همه جا تعطیل است. بنا دارم سری به برخی موزه‌های دیگر هم بزنم. عجالتاً قراری برای ساعت ۱۲/۵ با آقای مجید تفرشی دارم که برای رفتن آماده می‌شوم.

قبل از رسیدن به قرار، به یک کلیسا که در سر راه بود سر زدم. یکشنبه بود و مراسم شروع و تقریباً طی سرعت تمام شد. بعد هم یک قهوه و کیک دادند. کشیشی چهل ساله‌ای بود که خیلی خیلی متواضعانه با مردم صحبت می‌کرد. خانمی هم قهوه می‌داد. یک انجیل خواستم. انجیل کهنه‌ای که جلد آن پاره شده بود برایم آوردند و البته عذرخواهی کردند! گفتم عجب تبلیغی!

ساعت ۱۲/۵ بود که سوار ماشین آقای تفرشی شدم و رفتیم به طرف ایستگاه قطار که من اول بلیط ادینبورگ را درست کنم. سپس سری به کتابخانه جدید زدیم که چند روزی است کتاب‌های را منتقل کرده‌اند. از آنجا به موزه بریتانیا یا بریتیش میوزیوم رفتیم که بخش‌هایی که مربوط به ایران بود دیدم. چند کتابفروشی مفصل را سرزدیم و مقدار ۶۰۰ تا ۷۰۰ پوند کتاب خریداری کردم. تا عصر ساعت ۵ با ایشان بودم از همه جا و بسیاری از افراد صحبت شد. لطف دوستانه وی از هر جهت مغتنم بود، چون به اصطلاح میزبان ما آقای سید فاضل بحرالعلوم در این دو سه روز حتی یک بار سرزده که بنده اینجا چه می‌کنم. البته وظیفه‌ای برای این کار ندارد.

دوشنبه ۱۳۷۷/۵/۲۶

امروز دوشنبه ۲۶ مرداد ساعت ۹ صبح به ایستگاه قطار رسیدم و یک ساعت بعد در شهر اکسفورد پیاده شدم. از ایستگاه که وارد شهر شدم، بوی قدمت و کهنگی کاملاً به مشام می‌رسید. اکسفورد هزار سال تاریخ دارد و از همان اوائل مکتب‌خانه‌هایی ایجاد شده و به مرور کالج‌ها بنیاد گذاشته شده و کم‌کم مجموعه عظیم دانشگاه اکسفورد را ایجاد کرده است. شهر و دانشگاه کاملاً در هم تنیده و کلیساها و کالج‌ها و کتابخانه‌ها در هر گوشه خودنمایی می‌کند. مهمترین کتابخانه، کتابخانه بادلیان است. هر کالج هم برای خود کتابخانه‌ای دارد. قرار من با آقای دکتر جان‌گرنی بود که پیش از این دو بار ایشان را در کتابخانه مرعشی دیده بودم. انسانی فوق‌العاده اخلاقی و همدل با ایران و ایران‌شناسی. سخت از حاجی کوپر تعریف می‌کرد و این که در مجلس فاتحه و نیز محفل تشییع او را شرکت کرده است، از جمله در مرکز آقای خوئی. آقای گرنی گفت که کوپر فدای خودخواهی من و امثال من شد که هر لحظه کاری را به او تحمیل می‌کردیم. نیم ساعتی را با آقای گرنی بودم. بعد ساعت ۱۲ به دیدن آقای مادلونگ رفتم. انسانی خجول و بسیار کم حرف، آقای گرنی می‌گفت کمتر شده کسی بتواند یک ساعت با وی حرف بزند. چون چیزی نمی‌گوید. آقای گرنی رفت و من به عربی با آقای مادلونگ صحبت کردم. تقریباً همه‌اش من صحبت کردم و گاهی ایشان مطالبی می‌گفت. از کار جدیدش سؤال کردم گفت مشغول تحقیق انساب‌الاشراف قسم العلویین است. همین طور رساله‌ای از خواجه نصیر با نام المصارع! یک دوره تاریخ تشیع را به ایشان دادم. از ایشان دعوت کردم تا به ایران بیاید. پذیرفت که سال آینده بیاید.

بعد همراه آقای مادلونگ به اتاق آقای گرنی برگشتیم و چند عکس یادگاری گرفتیم. پس از آن آقای گرنی و بنده رفتیم به کالج ایشان تا ناهاری بخوریم. در راه بخش‌های مختلف دانشگاه و شهر را نشان داد. وارد کالج شدیم. درست مثل مدارس قدیم خودمان. اصلاً ترکیب را بهم نزنده‌اند. راهروهای تنگ کلیسای قدیمی کالج

به همان سبک حفظ شده بود. حتی برق هم برای آن نکشیده بودند. رفتیم ناهارخوری. ناهاری مرکب از سبزیجات خوردیم. اتاق دیگر قهوه. رویه معمولی است. گر چه محل ناهارخوری استثناء کتابخانه بوده که با بنای جدید کتابخانه، تبدیل به ناهارخوری شده است. بعد از نهار، گشتی در محوطه کالج زدیم. همه جا عکس بنیانگذار کالج هست. چند پارک زیبا هم اختصاص به کالج داشت و رئیس دانشگاه محوطه مستقلی داشت که یک سوی آن باغی زیبا و طرف دیگر دیوار بخش اصلی کالج بود. بعد از آن سری به ساختمان‌های بیرون دانشگاه زدیم. ساعت ۳/۵ آقای گرنی رفت و من به دو کتابفروشی در اکسفورد رفتم و چند کتاب خریدم و ساعت ۷ بود که به لندن برگشتم. روز بسیار خوبی بود و اکسفورد واقعاً دیدنی. حسرت خوردم که ما بخش مرکزی قم را خراب کرده‌ایم. با این که می‌توانستم یک مجموعه زیبا از مدارس قدیم داشته باشیم. اکسفورد شهر سیاحتی نیز هست و غالباً خیابان‌های مرکزی آن از جمعیت توریست موج می‌زد. طبعاً این باید مربوط به همین فصل تابستان باشد.

آقای گرنی در مرکز مطالعات شرقی است و کارش جدای از تدریس تحقیق درباره آثار و افکار ادوارد براون است که سالهاست ادامه دارد. مقاله‌ای هم در تحلیل وقایع قحطی قم (سال ۱۲۸۸) دارد که رساله‌ای با همین نام در کتابخانه مرعشی است.

تاریخ‌نگاری قم را هم در دوره قاجاری کار کرده که بیشتر تطور آن را بر اساس کارهایی که دکتر مدرسی و دیگران نوشته‌اند، تحقیق کرده است. اصل د کتر گرنی از گرنه در فرانسه است که قرن‌ها پیش به جنوب انگلیس آمده‌اند و فامیلش هم از همان‌جاست.

دوشنبه شب را میهمان حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین آقای اراکی بودیم. جناب آقای سید سعید عاملی که مسئول مرکز مطالعات اسلامی ایشان است هم حضور داشت. قرار بر آن دارند تا سمینارهایی در زمینه مسائل اسلام و ایران برگزار کنند. صحبت شد که در لندن حدود هفتصد مرکز اسلامی ثبت شده است و در انگلیس جمعاً حدود ۲۰۰۰ مرکز. آقای اراکی دو سه سالی است که به اینجا آمده‌اند و درصدد ایجاد یک کالج اسلامی هم هستند. شیخی هم به نام آقای حکیم که در اصل عراقی است و ساکن نروژ در جمع میهمانی سه نفره آقای اراکی حضور داشت. عجلتاً علمای زیادی در لندن هستند که به تناسب حضور عراقی‌ها بسیاری از آنها از فضلالی نجف می‌باشند.

امروز سه‌شنبه ۲۶ مرداد صبح قراری برای دیدن مرکز اسلامی آقای اراکی داشتیم. ابتدا به دیدن بنای جدید رفتیم که قرار است تا دو ماه دیگر با نام مرکز اسلامی انگلیس افتتاح شود. ساختمان یک سینمای قدیمی است که خریداری شده و با تزئینات اسلامی در حال آماده شدن است. البته زمینی هم در نزدیکی سفارت ایران هست که قرار است ساخته شود. ظهر آقای تفرشی آمد. پس از ناهار به مرکز اسناد ملی یا PUBLIC RECORD OFFICE رفتیم. آقای تفرشی سال‌هاست که در آنجا به مطالعه اسناد مشغول است. در ضمن جزو اشخاصی است که مرکز از جهت آشنایی با مرکز و اسناد و استفاده از آنها او را تأیید می‌کند. با دیدن پاسپورت کارت برای بنده صادر شد و تقریباً بدون هیچ‌گونه معرفی افراد را می‌پذیرند و اسناد را در اختیار می‌گذارند. دو جلد از اسناد فارسی دور مشروطه را ورق زدم. بیشتر نامه‌های وزارت خارجه (مشیرالدوله) به سفارت بود. تک‌تک، نامه‌هایی هم از اشخاص بود. از جمله یک نامه‌ای از سید عبدالله بهبهانی به سفارت که نوعی تشکر کلی بود. یک نامه هم از شیخ فضل‌الله که آن هم به مناسبت ورود شیرین در سال ۱۹۰۶ بود و در جریان مشروطه. آنها را رونوشت برداشتم. یک نامه هم از ظل‌السلطان بود که شش صفحه بود، کپی گرفتم. نامه‌ای هم مربوط به قم. دهها هزار سند درباره ایران در آنجا بود که بنا به گفته آقای تفرشی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ایشان گفت که اخیراً یکی از تاریخ‌نویسان معاصر در مجله راه نو گفته که من همه اسناد انگلیس را دیده‌ام، در حالی که فقط ده روز اینجا بوده. من که سالهاست اینجا هستم هنوز بسیاری از اسناد را ندیده‌ام. تا ساعت هفت بعد از ظهر آنجا بودم. پس از آن آقای تفرشی لطف کرد و بنده را به منزل رساند.

چهارشنبه ۱۳۷۷/۵/۲۸

امروز ۲۸ مرداد صبح ساعت ۵/۵ به ایستگاه قطار آمدم. قطار ساعت ۶ و ربع به سمت ادینبورگ حرکت کرد و مدت ۵ ساعت و ربع ما را به این شهر که پایتخت اسکاتلند است، رساند. اسکاتلند از سال آینده یک مجلس محلی خواهد داشت و البته علاقه به استقلال دارد. یکی از شاگردان آقای نیومن که فارسی را هم خوب می‌دانست به ایستگاه آمد و مرا به محل کنفرانس برد. یک جلسه با دو سخنرانی که یکی دکتر احسان اشراقی بود تمام شد. جلسه بعد هم شروع شد و سخنرانی‌ها پشت سرهم. ناهار را که بیشتر سبزیجات بود خوردم و اولین سخنران برنامه بعد از ظهر بودم که بحمدالله بخیر گذشت. موضوع صحبت من نسخه‌های مهاجر بود. نسخه‌های خطی آثار شیعی که پس از تشکیل دولت صفویه از بلاد عربی به ایران منتقل شد. برگزاری این کنفرانس به سعی و همت دکتر نیومن انجام شده که در حال حاضر چهل و پنج سال دارد و تنها دختر کوچکش هم همراهش بود. بعد از ظهر ۵ سخنرانی شد و ساعت ۶ بود که برای گرفتن کلید اتاق به هتل

آمدیم. البته هتل چیزی جز خوابگاه دانشجویی نبود. غذاخوری هم سر ساعت هفت بسته شد که مجبور شدیم یک غذا را دو نفره بخوریم. تکیه سخنرانی‌های عصر روی مآخذشناس کتاب‌های صفوی بود. سرجمع باید گفت تاریخ صفوی علاقمندان فراوانی در اینجا دارد که برخی شهرت فراوانی هم دارند. آقای فلور که قبلاً در کنفرانس مطالعات ایرانی او را دیده بودم و اصلاً در بانک جهانی کار می‌کند، اینجاست. از ایران آقای ایرج افشار، احسان اشراقی و منصور صفتگل و بنده آمده‌اند. احسان اشراقی نخستین سخنران بوده و عصری هم من و آقای افشار سخنرانی کردیم. روز سوم هم سخنرانی آقای صفت گل است. از دیگر شرکت‌کننده‌ها رودی مته از امریکا، سیمین آبراهامز و همین طور خاتم کاترین بابایان که او را هم در امریکا دیده بودم. خود نیومن هم درباره مجلسی و اطلاعات پزشکی بحار، امروز سخنرانی داشت.

ادینبورگ شهر زیبا و کهنی است و انگلیسی‌ها مثل سایر موارد اجازه تخریب ساختمان‌ها را نداده و کهنگی مرکز شهر کاملاً حفظ شده است. هوا در این وقت که بسیاری از نقاط دیگر گرم است، رو به سردی گذاشته و به اجبار پوشش خانمها رعایت شده است! ساختمان‌ها هم به دلیل سرما و باران همه از سنگ ساخته شده است.

پنج شنبه ۱۳۷۷/۵/۲۹

امروز ۲۹ مرداد است. صبح ساعت ۷ برای صبحانه پایین رفتیم. پس از آن پیاده به سمت دانشگاه ادینبورگ. چندین سخنرانی متوالی برگزار شد. به نظرم ۵ نفر. چون آقای میرجعفری نیامده، امروز سر جمع یک نفر کمتر سخنران بود. دلچسب‌ترین سخنرانی از دکتر فراگنر آلمانی بود درباره کلمه ایران و تحولات مختلف آن در دوره میانی ایران تا صفویه. بعد هم با او صحبت کردم گفت که اصولاً از دوره صفوی خیلی مسائل عوض شده است. از جمله مسائل پولی ایران که بر اساس دینار و درهم طلا و نقره بود یکباره به هم ریخت و سیستم چینی با اسامی قبلی جایگزین شد. مثلاً ده هزار دینار یک تومان که کلمه تومان مغولی است و معنایش ده هزار است. این سیستم بعدها همچنان باقی مانده. مثلاً دویست دیناری یک شاهی بود که شاه طهماسب درست کرد، یا پانصد دیناری که یک عباسی بود و چون دوهزاری‌های زمان فتحعلی شاه جلوش صاحب‌قران بود کم‌کم دو قران گفته شد تا این که ریال و تومان پهلوی آمد که اسپانیایی است. فراگنر گفت تصور ایران هم نه به لحاظ تاریخی بلکه رواج سیاسی آن از دوره مغول نشأت گرفته از غازان خان به بعد. در همه جای جامع‌التواریخ ایران زمین گفته می‌شود. چون بعد از حذف عباسی‌ها، تکیه مستقل دولت ایلخانی بر ایران زمین است. این معنا همین طور ادامه می‌یابد.



پس از آخرین سخنرانی به دیدن موزه اسکاتلند رفتیم و بخش شرقی آن را دیدیم. فرش‌ها و پارچه‌ها و ظروف ایرانی و ترکی و هندی در کنار هم بود. امشب شام ندادند و افراد را آزاد گذاشتند. به همراه آقایان افشار، اشراقی و صفت گل به یک رستوران ایتالیایی رفتیم و اسپاگتی ایتالیایی که خوشبختانه هیچ نوع گوشتی نداشت خوردیم. باران شدیدی می‌بارید و ما تا به خوابگاه رسیدیم کاملاً خیس شدیم.

سر جمع در این کنفرانس ۳۵ یا ۳۶ نفر از اساتید هستند. هیچ نوع تزیینی وجود ندارد، تنها سخنران و یک نفر برای کنترل وقت. اول سخنرانی بعد هم سؤال و جواب یا توضیح. از امریکا ۱۶ نفر آمده‌اند که نسبتاً زیاد است و معمولاً مخارج آنها را دانشگاه‌هایشان تقبل کرده‌اند. مخارج بلیط ما را از ایران پرداخت کردند. جلسات کاملاً علمی و به دور از جنجال است و تقریباً همه متخصص در این دوره‌اند. اگر هم تخصصی ندارند در چیز دیگری تخصص دارند که به این دوره مربوط می‌شود. فهرست و خلاصه سخنرانی‌ها را در یک جزوه چاپ کرده‌اند.

دیروز خانم میرحسینی را دیدیم که از فعالان فمینیست‌ها در ارتباط با ایران در خارج است. شوهرش یک خارجی است که کتابی درباره شاهسون‌ها دارد. سخت از آقای سعیدزاده که این روزها در قم یا تهران زندانی بود، طرفداری می‌کرد. به نظرم مدتی قبل هم با وی مصاحبه داشت. گفت که با دختر سعیدزاده هم تلفنی صحبت کرده است. از سخنرانان این یکی دو روز یکی هم خانم عطار است که شوهر خارجی دارد و درباره افضل التواریخ کار می‌کند. خاتم کاترین بابائیان و دیگری خانم بابائی هم از متخصصان دوره صفوی، در جلسات حاضر و ایرانی‌اند.

جمعه ۱۳۷۷/۵/۳۱

امروز شب ۳۱ مرداد سومین روز کنفرانس بود. درست مثل دیروز صبح ساعت ۷/۵ از خوابگاه به سمت محل صبحانه رفتیم. دهها نوع خوراکی که بسیاری پختنی و از گوشت بود. عجلتاً از خوردن گوشت محرومیم، مگر ماهی که مطمئن شویم فلس‌دار است. تیم ما همان چهار نفری است که از ایران آمده‌اند. بعد به سمت محل کنفرانس رفتیم. پنج سخنرانی صبح بود که یکی آقای فلور و دیگر کلمار فرانسوی شاگرد ژان اوین بود. تعدادی هم سخنرانی در بعد از ظهر بود. آقای صفت گل هم صبح سخنرانی کرد که وقف دوره شاه سلیمان و شاه سلطان حسین بود. سخنرانی‌های عصر بیشتر مسائل هنری و نقاشی‌های شاهنامه‌ای و غیر آن از دوره صفوی بود. شب را هم به شام دعوت کردند که در یک تالار بزرگ که در سال ۱۷۸۹ میلادی ساخته شده برگزار شد. متأسفانه همه‌اش شراب توزیع می‌شد، البته کاملاً مراعات حال ما را کردند و چیزهای سبزیجات و قدری ماهی آوردند. میزها به اسم افراد تقسیم شده و ما باید ناخواسته در کنار کسانی بودیم که اسمشان

روی صندلی‌های دیگر میز بود. دو سه ساعتی هم صحبت کردیم. امروز به شمارش من ۶۰ نفر در جلسه حضور داشتند. صبح از داستان قابوس‌نامه فرای از آقای افشار سؤال کردم. گفت: فرای نسخه‌ای از فخرالدین نصیری خرید که گفته می‌شد دو سه دهه بعد از تألیف کتابت شده بود. نسخه را برای یک موزه معروف در امریکا خریدند. بعد مقاله‌ای به آلمانی نوشتند که نسخه‌ای بسیار مهم است و کلمات پهلوی دارد. یک دانشمند آلمانی و گویای هلنیگ دیده و متوجه شده بود که این کلمات پهلوی قدری ناآشناست. تحقیق کرده بود دیده بود چند کلمه پهلوی که به غلط در سبک‌شناسی بهار آمده در این نسخه است. معلوم شد نسخه ساختگی است. خبر به مینوی داد و مینوی هم مقاله‌ای با نام کاپوس‌نامه فرای نوشت که در یغما چاپ کرد و افتتاح شد. در نسخه یاد شده به جای قابوس، کاپوس آمده بود.

شنبه ۱۳۷۷/۵/۳۱

امروز شنبه ۳۱ مرداد آخرین روز کنفرانس بود. شش سخنرانی صبح و دو سخنرانی در عصر برگزار شد و ظهر هم طبق معمول ناهاری دادند. عصری بعد از ۳/۵ رفتیم گشتی زدیم و خرید مختصری کردیم. چند تکه لباس برای بچه‌ها. ادینبورگ یکپارچه مشروب‌فروشی است و این ایام سخت شلوغ. مرکز شهر مملو از توریست. در عین حال هوای امروز نسبت به روزهای بارانی یکی دو روز قبل بهتر بود. عصر ساعت ۶/۵ همراه آقای کلمار و یکی دو سه نفر دیگر و نیز اکیپ سه‌نفری ما به یک رستوران رفتیم. باز هم ماهی سفارش دادم. فکر می‌کنم برگردم ایران رنگ و روی ماهی پیدا کرده باشم. دو ساعت و نیم یک شام خوردن با مخلفاتش به درازا کشید. در این فاصله از هر دری صحبت شد. از صحبت‌ها و اظهارنظرهای کلمار معلوم شد که نسبت به ادبیات عمومی شیعه وقوف فراوانی دارد. آقای افشار هم چند داستان از کتاب دزدی در کتابخانه مرکزی را گفت. از آن جمله گفت: وقتی به ساختمان جدید آمدیم، پیشخدمت بخش خطی گفت ۱۱ تا ۱۲ عدد از مرقع‌ها گم شده است. او گفت که شخصی چند روز قبل آمد گفت می‌خواهد از ساختمان داخل کتابخانه عکس تهیه کند. فکر می‌کنم همو دزدیده. اما نه اسمش بیادش بود و نه جایش را می‌شناخت. چند روز بعد پیشخدمت آمد و گفت همو آمده، می‌گوید عکس‌ها خراب شده و من گفتم امروز کلید ندارم فردا بیا. فردا او را گرفتند و به من خبر دادند. وقتی آمدیم معلوم شد نسخه‌ها در خانه‌اش است. رفتند آوردند و داستان فیصله یافت. یک بار هم کنار خیابان یک جلد از کتاب‌های چاپ کتابخانه را دیدم. وقتی تحقیق کردیم معلوم شد نظافتچی کتاب‌ها را عصر می‌برده و می‌فروخته است. از سعید نفیسی صحبت شد و این که نسخه‌های مجلس را می‌دزدیده است. همان موقع در جلسه شورای دانشگاه صحبت اخراج او می‌شود و همه متفق بوده‌اند، اما مرحوم مشکوه می‌گوید سعید نفیسی اگر در روز ۱۰ تومان داشت کتاب می‌خرید. از زن و

بچه‌اش کم می‌گذاشت. همه چیزش را برای کتاب داده. حالا شرفش را هم سر کتاب گذاشته چه کارش دارید؟ بعد از صحبت او دیگر کسی حرفی نمی‌زند.

شب ساعت ۱۰ بود به خانه رفتیم. نماز و استراحت. صبح ساعت ۸ آقای نیومن آمد و همگی به محل ایستگاه قطار آمدیم. آقای افشار و اشراقی به فرودگاه رفتند. من هم با قطار عازم لندن شدم. آقای نیومن تا آخرین لحظاتی که قطار حرکت کرد ایستاده بود.

در مجموع کنفرانس مفیدی بود. پیداست که در این قبیل تحقیقات صرفاً کار علمی در نظر است. سعی می‌شود کمترین انگیزه خاصی در تحقیقات اعمال نشود. اما به هر حال نگاه‌های مدرن که بی اعتقاد به باورهای دینی است حضور دارد. فرضاً مفهوم خرافه در ذهن این جمعیت تا آنجا وسیع است که شامل بسیاری از مسائلی که جنبه دینی هم دارد می‌شود. اساساً تعریف خرافه در فرهنگ جدید بر این اساس است که چیزی غیرقابل اثبات با معیارهای عقلی به صورت جزئی باشد.

نکته مهم آن است که نگرش آنها به صفویه از لحاظ فرهنگی مثبت است. یعنی برخلاف دید مستشرقان قدیم که دوره صفوی را دوره انحطاط و تعصب می‌دیدند و هم اکنون هم در کتاب‌ها چنین تصویری رایج است، جمعیت حاضر همه به نوعی به برجستگی این دوره اذعان دارند. حتی آقای نیومن گفت که یکی از میهمانان، شخصی است که در آلمان مشغول نوشتن یک تاریخ عمومی برای ایران است او را آورده‌ام تا دیدش نسبت به صفویه به مانند قبل نباشد.

نکته دیگر درباره کنفرانس این است که برگزارکننده‌ها قصد دارند هویت اروپایی آن را حفظ کنند. آقای نیومن به شوخی چندین بار این مطلب را گفت که نمی‌خواهد اجازه دهند که به امریکا برود. با این حال قبلاً هم نوشتیم که شانزده امریکایی بودند که البته برخی مثل امرسون یا آقای فلور انگلیسی و هلندی هستند اما از امریکا آمده‌اند. جمعا ده ایرانی بود. شش مرد که چهار نفر (بنده، افشار، اشراقی و صفت‌گل) از ایران بودیم و آقای بهاری که درباره بهزاد کار کرده و آقای فرهاد مهران که باز درباره شاهنامه کار کرده از خارج بودند. مهران در ژنو که بخش آمار کار سازمان ملل هست. چهار زن هم بودند یکی کاترین بابائیان که ارمنی ایرانی است. دیگری سیمین بابائی که روی معماری دوره صفوی کار می‌کند و یکی هم خانم عطار یا ابرهام (به نام شوهرش) و چهارمی که اسمش را فراموش کردم و البته فارسی هم چندان نمی‌دانست و پدر و مادرش ایرانی بودند.

آنچه برای ایرانی‌ها مهم است این که تحقیقات صفویه در حال حاضر در خارج از کشور متمرکز است و در داخل به این مسأله توجه چندانی نمی‌شود. البته در بقیه دوره‌های تاریخی نیز تا اندازه‌ای همین طور است.

مسئلاً باید حرکت دانشگاهها و حوزه‌های دینی در بخش تاریخ به سمت و سویی باشد که این تحقیقات جدی تر شده و به نوعی در خود کشور متمرکز شود. سنت پژوهش و تحقیق در داخل کشور ریشه‌دار نیست و اصولاً تا زمانی که در جمع و در کل نتوان تحولی ایجاد کرد در بخش‌های فرعی هم نمی‌شود و البته عکس آن هم تا اندازه‌ای صادق است.

عصر یکشنبه قطار با تأخیر یک ساعت و اندی وارد لندن شد. هر کس قرار هواپیما یا قطاری داشت برایش تلفن زدند. من مستقیم به مؤسسه امام علی (ع) آمدم چون واقعاً خسته بودم. نماز و ناهار و خواب بعد هم شب نماز را خواندم و باز خوابیدم و تلافی این چهار رور را درآوردم.

دوشنبه ۱۳۷۷/۶/۲

امروز دوشنبه دوم شهریور است. صبح ساعت ۹ بیرون رفتم. ابتدا به مرکز نشر توریث که مسئول آن یک ایرانی با نام ایرج باقرزاده است. پیش از انقلاب نشر نو را داشته و اکنون در لندن یک نشر بسیار مفصل دارد. حدود ۴۰۰ پوند از کتاب‌های مربوط به ایران و اسلام را خریدم. پس از آن به موزه بریتانیا و سپس موزه ویکتوریا رفتم. قدری از آثار ایرانی را دیدم. جالب است یک منبر با تمام مخلفات آن را از مصر آورده‌اند که در اصل از مسجد قایتبای بوده است. معلوم نیست چطور این منبر به این بزرگی را آورده‌اند. باز هم محراب‌ها و سنگ قبرهایی از کاشان بود و آثاری دیگر. ساعت ۳ بعد از ظهر به مؤسسه امام علی (ع) برگشتم. برای سفر عمره باید زودتر به ایران برگردم. به همین دلیل تاریخ بلیط را از پنج‌شنبه به فردا یعنی سه‌شنبه تغییر دادم.

عصری آقای عالمی مسئول مجمع اهل‌البیت مربوط به آقای گلپایگانی به مؤسسه امام علی (ع) آمده بود. در اصل مسئول مؤسسه امام علی (ع) آقای کشمیری نماینده آیت‌الله سیستانی در لندن است. بعد از دیدن آقای عالمی، سری به بیرون رفتم تا چیزی بخرم. ساعت ۹ برگشتم و تلفنی به ایران زدم و خبر دادم که فردا بر می‌گردم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1367>

## نسخ خطی به مثابه منبعی برای تاریخ

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۵ / ۱۲ / ۱۳۹۱

خلاصه: کاوش در باره نسخ خطی چه کمکی به علم تاریخ می کند؟ این مقاله ضمن پرداختن به این موضوع بخشی از یک نسخه خطی را در باره شهر عشق آباد عرضه می کند. این مقاله برای همایش نسخ خطی و مطالعات فرهنگی و تاریخی ملل که در ۲۳ اسفند ۹۱ در عشق آباد برگزار شد ارائه شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

نسخ خطی به مثابه منبعی برای تاریخ

رسول جعفریان

[دانشگاه تهران]

Manuscripts are the first source for studying the national heritage

عشق آباد ۱۳ - ۱۴ March 2013

مقدمه

متون تاریخی قدیمی ما - و طبعاً پژوهشهایی که ما بر اساس آنها در باره تاریخ انجام می دهیم - حفره‌هایی دارد که مانع از دستیابی پژوهشگر ما به یک تاریخ فراگیر و دقیق می شود. این حفره‌ها ناشی از ضعف‌هایی است که متون قدیمی، از حیث کمیت و کیفیت، جهت ارائه یک تصویر تمام عیار از «گذشته» ما دارد. روشن است که همه ضعف مورخان و پژوهشهای تاریخی ما، به دلیل اشکالات «متنی» نیست، بلکه بسیاری مربوط به «متد» تحقیق ماست که بحث از آن خارج از مقاله حاضر است. این بحث شامل دو قسمت است.

نخست مروری بر نقاط ضعف ما در «متون تاریخی» ما خواهیم داشت

دوم چگونگی استفاده از «نسخ خطی» جهت رفع این نقیصه مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۱. در اینجا به اجمال سه نکته مورد توجه قرار خواهد گرفت:

الف: تواریخ رسمی ما فراگیر نیست

اولین فرض ما در این بحث این است که تواریخ رسمی ما برای نگارش تاریخ کافی نیست. این عدم کفایت، در درجه اول به خاطر مفهومی است که از تاریخ در ذهن مورخان قدیم بوده است. تاریخ در معنای سنتی آن، ناظر به تحولات سیاسی است، آن هم تحولاتی که در مرکزیت، و در اطراف خاندان حکومتگر اتفاق می‌افتد. در این نگاه که «سیاست و قدرت» محور اصلی است، به کسانی پرداخته می‌شود که قدرتمندتر هستند. سایر افراد، هر اندازه به مرکز قدرت نزدیک باشند، تاریخی‌تر به حساب می‌آیند. در این تواریخ، آنچه «رویداد» به شمار می‌آید، رخدادی است که در حوزه حاکمیت صورت گرفته است، آن هم با این قید که «تغییری» در آن رخ داده باشد. عزل و نصب‌ها، مرگ و میرها، جشن و سرورها، فرمانها و دستورها و مانند اینها، محور اصلی اطلاعات موجود در آثار تاریخی است. چنین نگرشی، تصویر ناقصی از گذشته در اختیار می‌گذارد که بر اساس آن نمی‌توانیم «گذشته» خود را به طور کامل و هماهنگ بشناسیم. علاوه بر این، ما هموار تاریخ «پایتخت‌ها» را می‌نویسیم نه تاریخ «روستاها» و «مرزها» را. تواریخ ما «پایتخت محور» هستند و به تاریخ محلی و منطقه‌ای به ویژه مناطقی که به ظاهر بی‌اهمیت هستند، نمی‌پردازند.

توضیح آن که ما با تکیه به منابع رسمی، در عمل، از داشتن تاریخ فرهنگی، تاریخ علم، تاریخ تمدن، رجال شناسی دقیق، و تاریخ مردم محروم هستیم و تاریخ گذشته‌مان را چون قله‌ای در میان یک دشت می‌شناسیم که اطراف آن با وجود حضور میلیونها انسان مبهم و تاریک، و تنها در قسمت بالای قله، عده‌ای به نام سلطان و خلیفه و حاکم و شاه همراه با شمار اندکی درباری زندگی می‌کنند.

ب: منابع رسمی ما به اندازه کافی قابل اعتماد نیست

نکته دیگر این است که منابع رسمی ما چندان قابل اعتماد نیستند. این عدم اعتماد از یک زاویه، مربوط به دخالت انگیزه‌های خاص در نگارش رویدادها به صورت رسمی در متون تاریخی است. انگیزه‌هایی که یا تحمیلی حکومتهاست، یا خودساخته مورخان که به خاطر ملاحظاتی، تن به ثبت وقایع از گونه‌ای می‌دهند که خروجی آن نوعی بی‌اعتمادی را به همراه دارد. اما اشکال کار فقط انگیزه‌های خاص نیست، روش نگارش، استفاده از منابع نامعتبر، ادبیات تألیف و مسائلی است که سبب می‌شود قوت و استحکام نقلهای تاریخی در حد مطلوب نباشد. برای مثال، خطاهای لغوی و عبارتی، استفاده از منابع متأخر، عدم استفاده از تاریخ شفاهی، عدم استفاده از اسناد رسمی از جمله مشکلاتی است که در تاریخ نویسی‌های رسمی ما وجود داشته است. طبیعی است که از این زاویه، همه منابع در یک سطح قرار ندارند. برخی از آنها قابل اعتمادتر و به عبارتی دقیق‌ترند، اما برخی ضعیف و در انعکاس درست آنچه در «گذشته» روی داده، ناتوانند.

ج: غالب منابع تاریخی ما تکراری و مشکل محدودیت زاویه دید دارند

وقتی از تکراری بودن منابع رسمی تاریخی سخن می‌گوییم مقصودمان این است که غالب این منابع، نکته تازه کم دارند. این مسأله از یک جهت طبیعی است، زیرا به هر حال منبعی که قصد دارد تاریخ دوره‌ای را بنویسد که زمان آن به قبل از حیات مؤلف و مورخ بر می‌گردد مجبور است از روی آثار دیگر بنویسد. اما در مجموع، باید گفت، مورخان ما، به هر دلیل، به رونویسی آثار قبلی بدون تحقیق و تتبع، عادت دارند. گاهی به تلخیص می‌پردازند و گهگاه نکته‌ای تازه بیان می‌کنند. از بیرون به این منابع می‌نگریم، احساس می‌کنیم این منابع مطالب تکراری بیان می‌کنند و کمتر می‌توان نکته تازه‌ای در میان آنها یافت. البته آثار استثنایی هم وجود دارد، به ویژه اگر نویسنده به دوره‌ای پرداخته باشد که مورخ دیگری در آنجا حضوری نداشته باشد. سر جمع آثار اینچنینی، آثاری محدود هستند. همین محدودیت سبب می‌شود تا ما با یک ضعف عمده در درک «گذشته» مان رو برو باشیم. ما دوره‌ای را می‌توانیم پر منبع بدانیم، که از یک مقطع تاریخی، روایت‌های مختلف داشته باشیم. یعنی چندین زاویه دید وجود داشته باشد. روایتی که از یک دوره می‌شود منحصر به فرد نباشد. مثلاً اگر احزاب و گروه‌های مختلف هستند، چه بر سریر قدرت باشند چه زیر تخت حکومت، روایت تاریخی آنها از روند تحولات سیاسی و جاری در اختیار ما باشد. مع الاسف در تاریخنگاری ما چنین چیزی نیست. تنوع کتابها، لزوماً دلیلی بر تفاوت دیدگاه‌ها نیست.

۲. برای رفع مشکل چه می‌توان کرد؟

محدودیت‌هایی که گذشت، در مجموع، تصویری ناقص از گذشته ما به دست می‌دهد. این محدودیت‌ها هم در بعد کمی است و هم کیفی. هم دایره معلومات ما باید توسعه یابد و هم عمق آنها به لحاظ دقت و اعتماد. در واقع ما برای داشتن یک «تاریخ همه جانبه» و «فراگیر» باید از همه امکانات موجود بهره بگیریم. در واقع باید «دایره منابع را توسعه داد» و از هر آنچه می‌توان به عنوان یک «متن» یا «سند» بهره برد، آن را بکار گرفت. این رویه‌ای است که در حال حاضر در روشهای تاریخی دنبال می‌شود، اما آنچنان که باید و بویژه در استفاده از برخی از منابع و مدارک، در نظام درسی و پژوهشی تاریخ قرار نگرفته است.

در تاریخ نویسی نوین، راه‌های چندی برای رفع این محدودیت‌ها تدارک دیده شده است. برخی از راه‌های گذشته هم رسمی‌تر شده و رواج بیشتری یافته است. یکی از این نمونه‌ها، استفاده از «اسناد رسمی» و «مردمی» در پژوهشهای تاریخی است. امروزه مراکز اسنادی، تلاش زیادی دارند تا با حفظ اسناد، فهرست کردن آنها و نشرشان، از نقش آنها در روشنگری نسبت به «گذشته» بیفزایند.

در بخش‌هایی نیز که تاریخ مکتوب اندک بوده، یا اگر بوده، برای افزایش معلومات تاریخی، باستانشناسی به میدان آمده و کمک شایسته‌ای به «گذشته شناسی» ما کرده است.

استفاده از «تاریخ شفاهی» در چند دهه گذشته به عنوان یک روش برای تقویت منابع تاریخی، بویژه در حوزه‌هایی که اساساً تواریخ رسمی به آنها نمی‌پردازند، باب شده است. این بخش یکی از بهترین و مردمی‌ترین ابزارها و منابعی است که می‌تواند در بهبود پژوهش‌های تاریخی مؤثر باشد.

اما آنچه به این بحث ما مربوط می‌شود، نکته مهم دیگری است و آن «استفاده از نسخ خطی برای تقویت دانش تاریخ» است.

وقتی سخن از نسخه‌های خطی و تاریخ به میان می‌آوریم، فقط یک بعد آن، استفاده از نسخه‌های تاریخی است که به صراحت به کار پژوهش‌های تاریخی می‌خورد. در حالی که استفاده از نسخ خطی، به صور مختلف می‌تواند به پژوهش‌های تاریخی ما در حوزه تاریخ سیاسی، فرهنگ، اجتماع و مردم شناسی کمک کند. در این جا به اختصار چند مسأله را یادآور می‌شویم.

الف: یافتن نسخ تاریخی جهت تصحیح و انتشار

با کمال قاطعیت می‌توان گفت که همچنان آثار فراوانی به صورت مخطوط در حوزه‌های تاریخی وجود دارد که منتشر نشده است. انتشار این آثار می‌تواند بخش‌های مهمی از تاریخ گذشته ما را آشکار سازد. در این زمینه، معلمان و استادان حوزه تاریخ باید فعال شوند، نه دیگران. دلیل آن این است که آنها، به دلیل تسلط بر تاریخ، و البته پس از فراگیری علم تصحیح متن، می‌توانند این آثار را منتشر کنند. جالب است بدانیم که این آثار، گرچه ممکن است در قیاس با متون رسمی تاریخی، کم‌ارزش باشند، اما می‌تواند در روشن کردن ابعادی از تاریخ به ما کمک کند. . وقتی صحبت از «تاریخ» و نسخه‌های خطی حوزه تاریخ می‌شود، طبیعی است که مقصود از نسخه‌های مورد نظر، صرفاً آثاری نیست که مستقیم به حوزه تاریخ پرداخته است. آثاری که در علم رجال و شرح حال، جغرافی، سفرنامه، منشآت و بسیاری از زمینه‌های دیگر نوشته شده، می‌تواند کمک بسیار مؤثری به پژوهش‌های تاریخی بکند.

ب: بهره‌گیری از یادداشت‌های پشت نسخه‌ای

استفاده از یادداشت‌ها و نوشته‌هایی در آغاز و پایان نسخ خطی و یا حتی در لابلاهای نسخ، روی برگ‌های سفید یا حتی حاشیه مطالب آمده، می‌تواند در روشن کردن بخش‌هایی از تاریخ مؤثر باشد. این یادداشت‌ها اغلب به کار تاریخ فرهنگ به ویژه «تاریخ کتاب» آمده و می‌تواند از هر جهت مفید باشد. برخی از این کتابها،



یادداشت‌های متنوعی دارد و تصور یک مسأله مشخص را از دیر زمان با روزگاران بعد نشان می‌دهد. یافتن بسیاری از سالهای تولد و یا حتی مرگ، تاریخ انتقال کتاب از شخصی به شخص دیگر، یادداشت‌هایی در باره جنگها یا بلایای طبیعی و غیره با بررسی همین معلومات پشت نسخه‌ای بدست می‌آید. این در حالی است که تاکنون کمتر از یک درصد این آگاهی‌ها در حوزه نسخه‌های فارسی، عربی و ترکی مورد استفاده قرار گرفته است. به نظر می‌رسد یکی از کارهای لازم در امر فهرست نویسی نسخ خطی، الزام فهرست نویسان به ثبت درست این قبیل یادداشت‌هاست. اما اکنون که بسیاری از کتابها فهرست شده و اشاره به این قبیل یادداشت‌ها نشده، مراکزی که نسخ خطی دارند، می‌توانند طرح‌های پژوهشی با عنوان ثبت یادداشت‌های پشت نسخه داشته و همه آنچه را که ارزشمند است در مجلداتی تدوین و منتشر کنند تا پژوهشگران حوزه‌های مختلف تاریخ، بتوانند از آنها استفاده کنند. برای نمونه گزارشی از پشت نسخه‌ای از کتاب النهایه در فقه شیعی از قرن ششم که در کتابخانه مرعشی به شماره ۳۱۲۶ موجود است، ارائه می‌شود:

از دهه اول جمادی الاولی ۵۹۵. روی برگ اول تملک عبدالکریم تبریزی و مهر دائری «العبد الکریم بن سلطان محمد» دیده می‌شود. این تملک و مهر در برگهای دیگر نیز مشهود است، پشت برگ اول صورت آنچه در نسخه ابن ادریس بود نقل شده: «اینکه ابن ادریس مقابله نسخه را در نجف اشرف از روی نسخه مؤلف بتاریخ رجب ۵۷۳ پایان برده و در مجالس مقابله علی بن یحیی بن علی و ورام بن نصر حاضر بوده، و حسن بن ابی الفضل بن الحسین ابن الدرّبی بتاریخ ۵۷۰ و ابن شهریار الخازن و محمد بن علی بن شعره نیز مقابله کرده‌اند)، روی برگ دوم نام کتاب و مؤلف و اینکه با نسخه ابن ادریس که بخط علی بن محمد بن السکون بوده، مقابله شده است». در همین صفحه مهر بیضوی «الفقیر عبدالکریم» و «علی الله فی کل الامور توکلی عبده طاهر» نیز دیده می‌شود. روی برگ نهم بیوگرافی شیخ طوسی است که محمد مهدی بن حاج محمد اسماعیل بتاریخ دوشنبه ۲۹ ذی الحجه ۱۲۵۶ نوشته است. پشت این برگ شیخ بهاء الدین عاملی خط و امضای محقق حلی را که در صفحه مقابل آمده تصدیق می‌کند. روی برگ دهم که برگ اول کتاب است اجازه ایست که محقق حلی برای سدیدالدین ابوالحسن بن احمد بتاریخ ۶۵۴ نوشته است. در پایان نسخه نیز انهایی است که محقق حلی بتاریخ سیزدهم شوال ۶۴۵ نوشته است.

این قبیل یادداشت‌ها که می‌تواند منبع مهمی برای تاریخ علم و فرهنگ در میان مسلمانان باشد فراوان روی نسخ خطی آمده است. آقای حسین متقی مقاله‌ای با عنوان «چند یادداشت پراکنده پشت نسخه‌ای» نوشته‌اند (چاپ شده در جشن نامه استاد محمدعلی مهدوی راد، (قم، ۱۳۹۱)، صص ۶۶۷ - ۴۸۳) که ضمن آن می‌توان با نمونه‌هایی از این قبیل یادداشت‌ها آشنا شد. نویسنده همین سطور در شرح یک یادداشت پشت نسخه‌ای

در باره قحطی بزرگ سال ۱۲۸۸ در ایران، مقاله‌ای نوشته که در مجله اسناد بهارستان شماره ۵ منتشر شده است.

جالب است بدانیم که بسیاری از یادداشت‌های پشت نسخه‌ای، توضیحات یا مهرهایی است که برای وقف کتاب آمده است. این یادداشت‌های ارزش زیادی برای شناخت خانواده‌های متمکن، کتابخانه‌های مهم در طول تاریخ، چگونگی وقف و شرایط آن، وضعیت اقتصادی در ادوار مختلف و دیدگاه‌ها و نگاه‌های دیگر این واقفان در توجه به موضوعات کتابهای وقفی و مسائل فراوان دیگر دارد، مسائلی که تا این لحظه، جز به صورت محدود به آنها پرداخته‌ایم.

ج: بهره‌گیری از آغاز نامه‌ها و انجامه‌های نسخ خطی

یک منبع برای پژوهش‌های تاریخی، مطالب با ارزشی است که در آغازنامه‌ها و انجامه‌های نسخ خطی آمده است، چیزی که اصطلاحاً آن را ترقیمه و به لاتین *colophon* می‌خوانند و در تعریف آن گفته‌اند: «ترقیمه در عرف نسخه‌شناسی و اصطلاح نسخه‌نویسان، مجموعه کلمات و عبارات کوتاه و بلندی است که کاتب پس از کتابت متن اصلی کتاب می‌آورد و در ضمن دعا و تسبیح و بیان کلمات استثنا - چون ان شاء الله - از نام و نشان خود، مکان و زمان کتابت، و گاه سفارش‌دهنده کتاب یاد می‌کند» این مطالب به علاوه آن چه در مقدمه می‌آید، شرحی است در باره علت تألیف کتاب، دلیل نام گذاری، ضرورت تألیف یا ترجمه، نام کسی که از امرا و شاهان کتاب به آنان اهداء شده، و بسیاری از نکات دیگر که نهایت اهمیت را برای شناخت تاریخ فرهنگی یک دوره تاریخی دارد. در انجامه‌ها تاریخ تألیف، تاریخ کتابت، کاتب، و نکات دیگری درج می‌شود که آنها نیز برای شناخت تاریخ فرهنگ ما اهمیت دارد. استاد پورجوادی مقاله‌ای با عنوان «اهمیت انجامه‌ها در تاریخ فرهنگی شهرها» [نامه بهارستان، سال سوم، شماره اول، بهار ۱۳۸۱] دارند که ضمن آن نمونه‌هایی از این انجامه‌ها و داده‌های آنها در باره تاریخ شهرها بدست داده‌اند. به نظر می‌رسید یکی از مهم‌ترین منابع برای «تاریخ محلی» نسخ خطی موجود در همان شهر و منطقه است. یکی از نکات جالب در انجامه‌ها تعیین محل کتابت نسخه است. در این مورد، نامه بسیاری از مدارس مهم جهان اسلام در قرون گذشته آمده که بر اساس آن می‌توان تاریخ این مدارس را بدست آورد. مقاله مزبور با تأکید بر مجموعه‌ها و کتب عرفانی و فلسفی از قرن‌های ششم تا دهم، نشان می‌دهد که این نوع از دانش در کدام یک از شهرهای ایران مورد عنایت و توجه بوده است. مقاله دیگری با عنوان «انجامه‌های ارمنی سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی (هفتم و هشتم هجری)» به عنوان منبعی برای تاریخ ارمنیان و همسایگان آن در مجله پیمان (شماره ۳۹ بهار ۱۳۸۶) از رابرت بدروسیان (ترجمه محسن جعفری مذهب) منتشر شده است. نمونه دیگر مقاله‌ای است با

عنوان «بررسی ترقیمه در چند نسخه از مثنوی مولانای روم» که توسط دکتر ریحانه خاتون نوشته و در مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان سال دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۳ منتشر شده است. یک ترقیمه نمونه هم از کتاب سراج اللغه که اطلاعات ذی قیمتی دارد در مجله نامه بهارستان، شماره ۵، سال ۱۳۸۱ توسط کتابشناس برجسته عارف نوشاهی نوشته شده است.

د: نسخه خطی به مثابه یک «شیء تاریخی»

جدای استفاده از محتوای علمی نسخ خطی برای پژوهشهایی در زمینه تاریخ، خود نسخه خطی یک شیء تاریخی است. به این معنا که وقتی قرار باشد ما آثار برجای مانده از قرون گذشته، مانند پلها، دیوارها، قصرها، مساجد و معابد، و هر نوع بنای تاریخی کهن را یک شیء تاریخی بدانیم، قطعاً باید یک نسخه خطی را هم به عنوان شیء تاریخی تلقی کنیم. کاوش در زمینه بناها و آثار معماری امری است که در قرون جدید مورد توجه قرار گرفته و جایگاه آن در روشن کردن ابعادی از تاریخ که هیچ گاه بر ما روشن نبود، آشکار شده است. اما چه کاری روی یک نسخه خطی می‌توانیم انجام دهیم تا حق آن را به عنوان شیء تاریخی ادا کرده باشیم؟ زمانی که ما یک نسخه از قرن ششم داریم، چندین نوع پژوهش روی آن می‌توانیم انجام دهیم. در درجه نخست، کاغذ آن به عنوان یک پدیده مهم تمدنی برای ما قابل بررسی است. این که کاغذ بخارایی است، یا اصفهانی یا جز آن. در درجه بعد مرکب آن برای ما نهایت اهمیت را دارد تا دریابیم ابزار نوشتن آن مردم چگونه بوده است. افزون بر اینها تذهیب‌ها، چگونگی خط، چینش سطور و صفحات، صحافی و جلد سازی و مسائل دیگری که از زاویه دید تاریخ تمدن بسیار جالب و قابل توجه است. در این زمینه، هنوز دنیای اسلام فقیر و فاقد لابراتوارهای مجهز برای بررسی و سنجش این همه نسخه خطی است که در کشورهای مختلف اسلامی وجود دارد. در این زمینه، می‌توان صدها پژوهش داشت و آثار متنوع از قرون مختلف را مورد بررسی و تحقیق قرار داد.

ه: پژوهش روی کلیت نسخ خطی به لحاظ طبقه بندی موضوعی برای شناخت تاریخ فرهنگ

مجموعه بزرگی از نسخ خطی اسلامی به زبانهای مختلف عربی، فارسی و ترکی و حتی اردو و غیره در کشورهای مختلف و در کتابخانه‌های بزرگ و کوچک وجود دارد که شاید رقم آنها نزدیک به یک میلیون برسد. این نسخ میراثی است که از گذشته برجای مانده و هنوز بیست درصد آن هم شناسایی دقیق نشده است. طبعاً وظیفه شناسایی آنها بر عهده کتابشناسان و نسخه پژوهان است، اما مورخان، جدای از تصحیح موردی آنها، در باره این مجموعه چه باید بکنند؟ از این زاویه، یعنی نگاه به یک مجموعه بزرگ، کاری که

در درجه اول می‌توان کرد، دسته بندی این آثار به لحاظ علمی و تمدنی است. این کار باید در چند سطح انجام گیرد:

نخست آن که از هر قرنی چه نسخی برای ما برجای مانده است. این که بدانیم از قرن ششم تا چهاردهم هجری، از هر قرنی چه آثاری داریم بسیار مهم خواهد بود.

دوم آن که آثار برجای مانده در چه علومی است؟ علوم دینی، نجوم، پزشکی، ریاضیات، ادبیات یا ... این تقسیم بندی می‌تواند بنیاد تاریخ ادبیات ما را بسازد و از آنچه می‌دانیم، ما را بالاتر ببرد.

سوم منطقه بندی این آثار است. در هر کشوری، در هر منطقه‌ای چه نوع آثاری مورد توجه بوده و به چه علمی و پژوهشی توجه بیشتری وجود داشته است. به عبارت دیگر، در هر یک از حوزه‌های تمدنی ما، از خراسان تا عراق و شام و مصر و مغرب، در کدام یک از دانشها، تولید علم و دانش به صورت آثار مکتوب وجود داشته است.

در بخش اخیر ما به خوبی می‌توانیم آثار فقه حنفی را در ماوراءالنهر دنبال کنیم. بسیاری از آثار ادبی پارسی را در حوزه خراسان، بیشترین آثار رجالی را در عراق و شام و متون زیدی و معتزلی را در یمن. به همین ترتیب می‌توان حوزه‌های محدودتری را هم تعریف کرد و آثار خطی آنها را بر شمرد.

ما با بررسی این مجموعه بزرگ می‌توانیم آشنایی بیشتری با روند رشد علم و دانش، شناخت عوامل رشد و ترقی از یک سو و نقاط ضعف خود از سوی دیگر داشته باشیم.

فصلی در باره عشق آباد

برگرفته از یک نسخه خطی از شوال سال ۱۳۱۵ ق / مارس ۱۸۹۷ م

اکنون که در شهر عشق آباد هستم، علاقه‌مندم نسخه‌ای را که در یک مجموعه خانوادگی در اصفهان یافته‌ام و در آن آگاهی‌هایی در باره شهر عشق آباد هست، تقدیم میهمانان کنم.

این نسخه سفرنامه یک روحانی ایرانی با نام میرزا حسن اصفهانی است که در شوال سال ۱۳۱۵ / مارس ۱۸۹۸ از طریق اصفهان به مشهد، از آنجا به باجگیران در مرز ایران و ترکمنستان، و سپس به سمت عشق آباد و از آنجا به سوی شهر نو آمده، سپس با کشتی عازم باکو شده و از آنجا از راه استانبول به حج رفته است.

این مسیر که تا عشق آباد با وسائل عادی سفر بوده، از آنجا با قطار و کشتی دنبال شده است. روشن است که یک مسافر، نمی‌تواند با دقت همه چیز را بشناسد و بنگارد، اما در عوض، گزارش روزهای حضور را بر

اساس آنچه دیده، ثبت می‌کند و ارزش این اطلاعات از دید یک پژوهشگر می‌تواند مهم باشد. در این زمینه، هر چه قدر ما تاریخ بدانیم یا اسناد در اختیار داشته باشیم، باز هم یک گزارش روز در قالب سفرنامه، برای ما ارزشمند خواهد بود، حتی اگر برخی از اطلاعات آن ناقص و نادرست باشد. [عناوین انتخاب شده از بنده است].

اما بخشی که مربوط به ورود به ترکمنستان تا خروج از آن است، بدین شرح است:

روز پنجشنبه هشتم [ین روز] حرکت و دهم ماه [شوال] قریب دو ساعت از روز برآمده حرکت کردیم. برای باجگیران که آخر خاک ایران است، و بعد از آن باجگیران اُرس [روسیه] است که اول خاک ارس است، از درآباد تا آنجا چهار فرسخ است. همه‌اش را از مابین دو کوه آمدیم الا آنکه بعضی جاها این دو کوه خیلی نزدیک به هم می‌شود که مثل دالانی می‌شود و بعضی جاهاش از هم فاصله پیدا می‌کند، آن رودخانه دیگر اینجاها نبود. خیلی کوههای بلند عظیمی است. درخت ارس [سرو کوهی] در این کوهها زیاد است. سرتاپای کوهها را گرفته. بعضی بسیار کهن و بزرگ است. بعضی کوچک است. در زمستان سبز است. مثل سرو و کاج، و آتشش بسیار کم دوام است. تا سوخت، سیاه می‌شود. روی سر غلیان می‌گذاری، دفعتاً سیاه می‌شود. برای زرگرها و آهنگرها خوب است. می‌گویند در زمین نمی‌پوسد. برای چوب تلگراف خوب است. چوب این سمت‌ها تا عشق‌آباد غالب از این چوب است. و نیز می‌گویند در این کوهها ریواس [ریواس] خوب پیدا می‌شود، به کلفتی بنددست، در نهایت تُردی. ثقل ابداً ندارد.

این منزل سرحد ایران است. راه‌های بسیار سخت عجیبی دارد. همه‌اش در کوه است. از کوه راه درآورده‌اند. پیچ و خم مثل مارپیچ راه از پائین کوه می‌رود. کم کم به وسط و از وسط می‌رود به بالاتر و بالاتر تا بعضی جا‌های روی کوه واقع می‌شود. بعد کم کم می‌آید به وسط و پائین. باز می‌رود به وسط و بالا، و همچنین تا آنکه بسا چندین مرتبه باید رفت سر کوه بلندی و چندین دفعه باید آمد پائین، و بسا از آن راهی که رفته‌ای، چندین مرتبه به مقابل آن راه، دو مرتبه یا سه مرتبه بلکه چهار مرتبه و پنج مرتبه برگردی تا آنکه توی راه بیفتی.

بالای کوه که بودیم، آنها که در راه پائین می‌رفتند، مثل کلاغی می‌نمودند. خیلی وحشت و ترس عارض می‌شد. من که از شدت ترس چند مرتبه پیاده شدم. قریب یک فرسخ بلکه متجاوز پیاده آمدم. دو سه گاری از گاری‌هایی که با ما بود، در جایی که سرازیری از کوه پائین می‌آیی، افتاد، و اسب‌ها افتادند. یک گاری هم یک میدان به منزل مانده با اینکه کوه نبود و راه صافی بود، افتاد و شکست. مدتی معطل شدیم تا گاریچی ما کمک کرد و آن گاری شکسته را که سرپوش نداشت و شکسته بود، بار کردند. من ملتفت شدم که خدا به ما

غافلان می‌رساند که حفظ و واگذار به دست من است؛ آنجا که خوف افتادن و شکستن داشتید، نگاهتان داشتیم؛ آنجا که مطمئن شدید واتان گذاشتم تا بدانید که حافظی جز من نیست.

می‌گویند این راه پیچ و خم را اول ارس [روسیه] از عشق‌آباد تا باجگیران ایران در آورده، بعد حاجی ملک در آورده تا آنجا، و به روایتی به عکس - والعلم عندالله. علی‌ایّ حال، خیلی راه غریب و عجیبی است. تا آدم نبیند نمی‌داند چه حکایتی دارد. به همین نحو هست و همه‌اش در کوه و دره و ماهور باید آمد تا یک فرسخی عشق‌آباد که وارد جلگه می‌شوی. از آنجا دیگر بیابان لرد صاف خوبی است. سرازیر هم است. گاری خوب تند می‌رود. حُسن گاری را در بیابان صافی که برف و گل زیاد نباشد فهمیدم و الا در غیر این جور راه، هیچ تعریف ندارد، بلکه بسیار مذمت دارد و مایه معطلی است.

کنترل تذکرها و بار مسافری

خلاصه قریب دو ساعت به غروب مانده رسیدیم به باجگیران. منزل خوبی بود. الحمدلله خوش گذشت، اما چه فایده؟ آنجا گوشت میش به ما دادند. تا سه ساعت از شب گذشته آتش زیر او بود و می‌جوشید و پخته نشد. نصفش مانده که آخر دور افتاده می‌شود. صبح که خواستیم سوار شویم، آدم رئیس گمرک آمد که تذکرها را بدهید، قل بکشم. میرزا رضا را فرستادم. پس که آمد تعریف زیادی از ادب و معقولیت و مهربانی او کرد. از هر نفری یک قران گرفت، و از من و او را بخشید. یک ساعت از روز برآمده سوار شدیم برای منزل دیگر.

روز جمعه، نهم حرکت و یازدهم ماه [شوال] از باجگیران ایران حرکت کردیم برای عشق‌آباد. تا آنجا شش فرسخ است؛ اما ما چون در باجگیران روس معطل شدیم، رفتیم به آنجا تا سه فرسخی در کاروانسرای که تازه ساخته بودند، شب را بیتوته کردیم. به قدر نیم فرسخ که از منزل دور شدیم، وارد خاک روس شدیم. اول رسیدیم به بعضی عمارت‌های روسی که گویا سابقاً اینجا محل باج گرفتن روس بود، اما حالا خالی است. از آنجا گذشتیم. سر یک فرسخی رسیدیم به باجگیران روس. پیاده شدیم و همه مردم پیاده شدند و خرجین و اسباب خود را از بقچه و غیره هرچه داشتند باز کرده بودند روی زمین و منتظر بودند که رئیس گمرک روس بیاید و ببیند. ما هم اسباب خود را تماماً وا کردیم و منتظر بودیم، تا آمد. او بود و یک نفر ایرانی هم ملبس به لباس او با او بود. آدم‌هایش رسیدگی می‌کردند و خودشان می‌دیدند. هرچه گمرکی بود کنار می‌گذاشتند. الحمدلله ما که چیز گمرکی نداشتیم. بعد تذکرها را خواستند که قل بکشند. تخمیناً سه ساعت به ظهر مانده رسیدیم و این قدر ما را معطل کردند که ظهر شد. من و میرزا رضا رفتیم بیرون در صحرا نماز کردیم. بعد از مراجعت باز به قدر دو ساعتی معطل شدیم تا تذکرها را دادند.

سه به غروب مانده بود که از آنجا حرکت کردیم. خیلی ظلم است به زوار و حاج که اسباب بسته آنها را بدین نحو باز می‌کنند، و مدت زمانی آنها را خاک‌نشین و معطل می‌گذارند. می‌گویند عمده مقصودشان تریاک و فیروزه است، و اگر تریاک در بار کسی یافتند، او را به سیبری می‌فرستند. و می‌گویند زاکانشان این است که یک مدت معینی باید مردم را معطل بگذارند. یک زنی هم از آنها دیدم که سرداری پوشیده بود و چکمه به پا داشت و آن هم مواظب دیدن اسباب‌های مردم و گنج‌کاوی زنان بود. این باجگیران گویا تازه عمارت شده و الان هم نجار و عمله دیدیم که مشغول بودند. عجالتاً معدودی عمارت دارد و آب باریکی از آن می‌گذرد. و اول به چهار دیواری که دیوارش کوتاه است و دوری است، و دری پهن و کوتاه دارد، می‌رسی؛ بعد از آن می‌روی به همچو جایی که آن هم مدور است و دری پهن و کوتاه دارد که داخل می‌شوی، و همچو دری دارد که از این خارجی می‌شوی، و در هر دری قراول ایستاده با شمشیر و معدودی سرباز دارد که روزها مشق می‌کنند و هر کدام اسبی دارند که از علف‌های همان بیابان روی هم ریخته‌اند و خشک شده، به آنها می‌دهند. و کبوتر همه جوری و مرغ و خروس ایرانی و مرغ و خروس هندی یا شامی و اردک بسیار در آنجا دیدیم.

خلاصه سه به غروب مانده از آنجا بیرون آمدیم. توی راه به فاصله چند قدمی سنگی که وسطش را زرد کرده بودند و دورش را سیاه و به خط فرانسه‌ای چیزی نوشته بودند، کنار راه نصب کرده بودند. گفتند: اینها نشان ربع فرسخ و نیم فرسخ و یک فرسخ است. چوب‌های تلگراف هم همه بلند و صاف و یک قد بود و بر هر کدامی از آن خط چیزی نوشته بودند. ندانستم چه نوشته‌اند. بعضی گفتند شماره تیرهاست. در این راه هم بیشتر در کوه آمدیم و باز از آن راه‌های پیچ و خم داشتیم؛ و علاوه بر آن کوه دست راست و چپ، کوه بزرگ بسیار بلند عظیمی تا مدت زمانی در جلو داشتیم که مثل باروی بسیار بلند عریض پرقطری در جلو کشیده بود، و کانه نشانی برج هم در هر چند قدمی داشت. در بالای این کوه را ابر و بخار گرفته بود و ما اینقدر سر بالا رفتیم که وارد این ابرها شدیم و از آنجا پائین می‌آمدیم، و باز بالا می‌رفتیم. این کوهها و زمین‌هایی که در میان بود، همه سبز می‌زد.

هرچه رو به عشق‌آباد می‌روی، سبزیها زیاد می‌شود. می‌گویند چند روز از عید گذشته این کوهها و بیابانها تمامش سبز و خرم می‌شود که علف تا کمر آدم را می‌گیرد و از همه جور گلی هم پیدا می‌شود. در ایران سبزه‌زاری به این خوبی می‌گویند نیست. همین علفها را در تابستان، ترش را به مالها می‌دهند، و در زمستان خشکش را. و چون زراعت چندان اینجاها نمی‌کنند، کاه کم دارند.

در اثنای راه که می‌آمدیم گاری سروازی [سر باز] را دیدیم که یک ارسی در جلوش نشسته بود و شتری را در خود گاری نشانده بود، و می‌برد. خیلی خنده داشت. قدری به غروب مانده رسیدیم به منزل. می‌گفتند این منزل به فارسی اسمش آب گرم دار است. کاروانسرای نیمه تمامی داشت. از کاروانسرا که بیرون می‌روی طرف کوه، زیر کوه سوراخی و در آن گودال آبی می‌جوشید از زمین، اما بسیار کم است، و فی‌الجمله تلخی دارد. آب خوراکیش را از چاه می‌کشند. شب را در اطای با دو نفر از ترک‌های تبریزی به سر بردیم. هر سری دهشاهی کرایه گرفتند. از آنجا پول ایرانی را بر نمی‌دارند یا بد بر می‌دارند. خانه ارس و گورخانه ارس [روسی] هم در آن آبادی بود.

روز شنبه، نهم [دهمین! روز] حرکت، و دوازدهم ماه [شوال]، اول آفتاب حرکت کردیم برای شهر عشق‌آباد. تا آنجا سه فرسخ است. نصف بیشتر راه هم کوه و سرابالایی و سرازیری است، مثل آن راه‌های پیش، اما کوهها و صحراها سبزتر بود. یک فرسخ به عشق‌آباد مانده، در جلگه و بیابان صاف یکدست واقع شدیم، با آنکه هوا سرد بود، خوب سبز و خرم بود. سر نیم فرسخی رسیدیم به سرباز و سوارهای روسی که در بیابان می‌نواختند و مشق می‌کردند. خیلی تماشا داشت. چهار پنج فوج سرباز بود. همه به یک لباس و یک جور، هر کدام بقچه بسته سفیدی با یک بطری عرق در پشت داشتند و بالاپوش تا کرده یک رنگی بر روی دوش، و چکمه‌های بلندی در پا و سوارها بسیار بودند. چندین دسته بودند از آن جمله یک دسته سوار ترکمن داشتند. همه به لباس خودشان و کلاه‌های خودشان بودند. ترکمن با آنکه الحال رعیت ارس‌اند، تغییر لباس نداده‌اند، اما خیلی ذلیل و خوار هستند. هر ده نفری یک صاحب منصب از روس دارند...

#### عشق‌آباد

به عمارت‌های شهر که رسیدیم، اول به اطاق‌های سربازی رسیدیم. قدری گذشته به چاه سرپوشیده‌ای رسیدیم که مثل مناره بر روی او ساخته بودند. گفتند: این چاهی است که مدت زمانی مشغول کردن او هستند با ماشین که به منبع آب برسند که هرگز تمام شدن نداشته باشد، و آن وقت، آب مثل فواره می‌جهد، و تا حال هشتاد هزار مناط بلکه زیاده‌تر خرج آن کرده‌اند و نرسیده‌اند، و چهل هزار دیگر نیز تخمین کرده‌اند که خرج کنند تا برسد.

و از آنجا به خانه‌ها و خیابان‌ها رسیدیم. عجب عمارت‌های منقح باشکوهی دارد. از طرف یمین و یسار راه به قدر ربع فرسخ باغ‌ها و درخت‌ها بود که در همان باغ‌ها خانه‌ها و اطاق‌هایشان بود. شهر قلعه ندارد. به قدر نیم فرسخ عجالتاً از قرار مذکور از ابتدا تا انتهایش می‌باشد. میدان وسیعی در وسط شهر دارد که اطرافش همه دکاکین منقح پاکیزه‌ای است و خیابان‌های بسیار طویل عریضی دارد. به هر چند قدمی، باز خیابانی دیگر در



طرف دست راست و چپ دارد و در تمامش دکان‌های بسیار منقح در طرف راست و چپ هست. دکان‌ها تماماً در بزرگ پهن شیشه کرده تا نصف دارد، و نهایت مواظبت را در جاروب کردن جلو آنها دارند، و اغلب آنها چوب بست خوبی به نحو مرغوبی در جلو دارد.

و هر خیابانی، جوی آب کوچک سنگی در راست و چپ دارد و خانه‌هایشان اغلب اطاق‌هایی است که پنجره‌های شیشه به بیرون به خیابان‌ها دارد. دو سه تا کلیسا دارد و یکی دیگر تازه بنا کرده‌اند و مسجد بسیار خوبی به وضع مرغوب مطلوبی بسیار بزرگ و تازه بنا کرده‌اند، می‌سازند و نیمه تمام است. ترک‌هایی که در آنجا ساکنند توصیف کرده‌اند و اتفاقاً می‌سازند، و امام جماعتی دارند که آن هم ترک است. حمام‌های خوبی دارد. از آن جمله حمام بابی‌هاست. بسیار خوش پستا و خوش وضع. محض تماشا عصر با مشهدی جواد اصفهانی که حال آنجا بقالی می‌کند، رفتیم دیدیم. خیلی پاکیزه بود و تعریف زیاد داشت. منزل ما در آنجا در سرای حاجی محمدتقی میلانی که می‌گویند شیخی [مذهب] بوده، بود. در یکی از حجرات فوقانی او که درش رو به خیابان و بازار و می‌شد، منزل داشتیم. این کاروانسرا در وسط میدان واقع است. می‌گویند کاروانسرای از این بهتر ندارد. حمام و آب آبنار هم در این کاروانسرا هست. می‌گویند هیجده سال است که ابتدای به این شهر کرده‌اند. سابقاً ابداء عمارتی نداشته، بیابان علف زاری بود. ترکمن‌ها در آنجا چادر و خانه‌ها از نی داشته‌اند و یونجه می‌کشته‌اند، و از سر دو فرسخی آب آنها می‌آمده. ارس [روسها] که از آنها گرفت و آنها را رعیت کرد، آنجا شهر بنا کرد. حالا چهار رشته قنات دارد، و بعد از این هم بنای حفر قنات دارند و باز بنای عمارات می‌کنند.

کفرستان غریبی است

اما اهلش همه جوری هستند. سُنی دارد، بابی زیاد دارد. اثنی‌عشری دارد. روسی که جای خود، همه هم مخلوط به هم هستند. ابداء پرهیز و اجتنابی از هم ندارند. زن‌های روس بی‌حفاظ و بی‌پرهیز، مثل مردها با مردها، مخلوط‌اند. مقدم بر شوهرهای خود غالباً راه می‌روند، و حاکم و مطاع آنها هستند. بیع و شراء بیشتر با آنهاست. هر کدام که بیرون می‌آیند، سگی هم همراه دارند. با سگها دست در بغلند. اگر زنی طالب مردی شد، او را با خود می‌برند، و شوهر نمی‌تواند حرفی بزند، بلکه اگر در اطاق، پهلوی زنش خوابیده باشد، تو نمی‌رود و متعرض نمی‌تواند بشود. زاکانشان این است. ابداء منعی و قبجی ندارد. مرد با زن با هم به حمام می‌روند. کفرستان غریبی است.

نعمت هم از هر جهت بر آنها تمام است. همه اسباب راحت و آسایش از هر جهت برای آنها فراهم است. مثلاً نانشان آرد هشترخان است که در عالم آرد از این بهتر نمی‌شود، اما همه چیزشان گران است و پول هم

فراوان است. گاری و درشکه متصل لایتقطع از صبح تا شام و از شام تا صبح، در همه خیابانها در رفت و آمد است. از صدای درشکه نمی‌شود خواب کرد. اسب‌های آهنی و چوبی هم بسیار است. دیدم یکی را که سوار بود، بر یکی از آنها گویا از آهن یا فولاد بود، پاش را حرکت تندی داد، دفعتاً از نظر غایب شد. تفصیلهایش زیاد است. ثمری در ذکرش نیست جز تزییع کاغذ.

روی هم رفته باز بلاد خودمان از هر جهت به نظر من از تمام این بلاد کفر با این منقحی که دارد، بهتر است. هر جا ایمان انسان و عبادت و طهارت انسان محفوظ باشد یک روزش می‌آرزد به صد هزار روز که در این جور جاها باشد.

روز یکشنبه سیزدهم [شوال] را در عشق‌آباد لنگ کردیم. شب دوشنبه نزدیک به صبح خورده خورده بنا کرد برف آمدن. صبح دو ساعت از روز برآمده حرکت کردیم.

حرکت از عشق‌آباد با ماشین [قطار]

روز دوشنبه، چهاردهم [شوال] دو، بلکه متجاوز، از روز برآمده، بنه و اسبابمان را بردند پایین پای ماشین. خودمان هم سوار درشکه شده رفتیم پای ماشین. اول در اطاق بزرگی همه حاجی‌ها را جا دادند. خودشان هم در آن اطاق اسباب مأكول و شربشان حاضر بود. مشغول بودند. بعد هر نفری را بلیت دادند برای رفتن، و قدری هم پای ماشین معطل شدیم. برف هم خورده می‌آمد تا ساعت چهار در یکی از اطاق‌های ماشین که ظاهراً از همه اطاقهایش پست‌تر بود، اما حسنی که داشت ارس و خارج مذهب توش نبود، قرار گرفتیم. سه سوت می‌زنند. اول برای آماده شدن، دویم برای قرار گرفتن، سیوم برای راه افتادن، و سیومی را که زد دیگر ابداً توقف نمی‌کند. اگر کسی نرسیده می‌ماند، و اگر بخواهد بیاید، باید بلیتش را بدهد به ماشین دیگری و با او بیاید.

ماشین، بسیار خوب مرکبی است. دیگر از این مرکب بهتر نمی‌شود. آدم در اطاق گرم روشنی نشسته. در وسطش بخاری دارد می‌سوزد و درهایش بسته و بر دیوارش شیشه نصب است که بیرون تا هر جا بخواهد نمایان است، و به نهایت سرعت می‌رود. هر ساعتی پنج یا شش فرسخ می‌رود. یک منزل حسابی طی می‌کنند و حرکت چندانی هم نمی‌دهد، و از باد و سرما و برف و بارش و گل هم محفوظ است. همه کار می‌توان کرد. چایی می‌شود خورد. غلیان می‌توان کشید. خواب می‌شود کرد. مطالعه می‌شود کرد.

اول وقت وضو داشتم. همین‌که سرمنزل قرار گرفت، قبله را معین کرده نماز کردم. بعد سماور را آتش کرده، طبخ چای کردند. چای خوردیم و غلیان متعدد کشیدیم و یک جزو قرآن خواندم و شب هم به راحت تا سحر خوابیدیم. ما با حمله‌دارها و حاجی‌های سبزواری در یک اطاق بودیم. بسیار خوش گذشت.

در هر منزلی، آبادی معتبری بود. ده دقیقه بعضی جاها بیشتر وامی داشتند. آب‌گیری می‌کردند یا نفط‌گیری می‌کردند و راه می‌افتادند. به جایی رسیدیم خیلی عمارت‌های خوبی داشت. گفتند اینجا موصل است. به جایی رسیدیم به مراتب عمارتها و آبادیش بهتر و بیشتر بود. گفتند اینجا غزل ارباط [کذا] است. اینجا ماشین خیلی توقف کرد. یک ساعتی توقف کرد. نمی‌دانم چه کار داشتند. این آبادی‌ها تمامش منزل روسی‌ها بود و خانه‌های روسی داشت و بسیار پاک و پاکیزه و باسلیقه ساخته بودند. غالباً طرف دست چپ راه وقت رفتن بود و در شب به هر عمارتی که می‌رسیدیم چراغ درش می‌سوخت و در راهش چراغ بود و آدم ایستاده بود. این بیابان‌ها را گفتند منازل ترکمن بود. حالا هم منزل دارند. بیشتر در خانه‌های پیزی و چادرها منزل دارند، و بیشتر خانه‌ها و چادرهاشان در طرف دست راست دیده می‌شد. و در طرف دست چپ وقت آمدن کوه بود و در طرف دست راست کوهی دیده نمی‌شد. گفتند این کوه استرآباد است. آن طرف استرآباد و شاهرود است و با ایرانی است؛ و این طرف سابقاً با ترکمن بوده و حالا با روس است.

در حقیقت از آن راهی که آمده بودیم روی به مشهد مقدس برمی‌گشتیم. صبح یک منزل به شهر نو [= کراسنودسک یا ترکمن باشی] مانده رسیدیم به دریای قلزم [مازندران] در طرف دست چپ دیده شد و در طرف دست راست کوه بود، و چند فرسخی از دامنه این کوه و پای این دریا آمدیم تا رسیدیم به شهر نو. گفتند از عشق‌آباد چهل و پنج منزل راهست و ما یک شبانه روز کمتر آمدیم.

شهر نو در کنار دریای مازندران و سوار شدن بر کشتی

روز سه‌شنبه پانزدهم ماه [شوال] دو ساعت تخمیناً از روز برآمده رسیدیم به شهر نو. این شهر اول اذن ده بوده و حال خراب شده، و دو سالی است که ارس، شهر جدیدی آنجا بر پا کرده. این شهر در دامنه کوه و لب دریای قلزم واقع است. مثل عشق‌آباد خیابان‌ها و عمارت‌های خوب دارد، اما نه به آن زیادتی و مفصلی، نزدیک به آن است. هوا خیلی سرد بود و باد جزئی هم می‌آمد و هوا هم ابر بود. تا پائین آمدیم و بارها را پائین آوردیم، رفتیم به قهوه‌خانه که چای خورده قلیان کشیدیم، من تجدید وضو در همانجا کردم.

بعد آمدیم پای کشتی. قدری به ظهر مانده سوار شدیم در کشتی. بد کشتی بود. بار بنه زیاد بار داشت و یک اطاق داشت، آن هم منزل روسی‌ها بود. خن کشتی هم پر بود از کیسه‌های پنبه. سبزواری‌ها تماماً در جلو کشتی پای آن اطاق منزل گرفتند. ما هم رفتیم در عقب کشتی [۱۲۲] منزل کردیم، روی کیسه‌های پنبه. باز

اینجا بالنسبه به صدر کشتی بهتر بود! ارسها [روسها] کمتر آمد و رفت می کردند. حرکت کشتی هم در آنجا کمتر بود. هرکس گرفتار حمله دارها شود، باید به همین جور چیزها گرفتار شود، و حال آنکه وجهی که از ما گرفتند و مکفی کردند وجه جاهای مرغوب خوب بود.

خلاصه اول ظهر، قبله را در کشتی معین کرده، ایستاده نماز کردیم، و بعد یک جزو قرآن هم خواندم. هوا بد نبود. آفتاب شده بود. باد هم نمی آمد. دریا ساکن بود. کشتی به نرمی می رفت. میرزا رضا قوری را برد در قهوه خانه روسی ها چای دم کرد و آورد. چای بسیار خوبی بود. صرف شد..

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1370>

## نشانه ها (۱)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۰۱ / ۱۳۹۲

گهگاه در متونی که مطالعه می‌کنم نکاتی هست که شاید به کار دیگران هم بیاید. بنابر این تصمیم گرفتم تا آن نکات را هر چند کوتاه باشد در اینجا بگذارم تا عزیزان دیگر هم استفاده کنند. به نظرم کسانی که به طور معمول در متون کهن مطالعاتی دارند و شاخص‌ها و نشانه‌هایی برای دانستن دیگران شایسته می‌دانند، بهتر است چنین کنند، کما این که در برخی از مطبوعات جاری این رسم با سلاقی مختلف وجود دارد و نویسنده از بهترین‌هایی که می‌خواند هم آنهاست.

۱. «زهر» نامی دیگر برای قم در قرن ششم

تعبیر شگفتی در کتاب عجایب الخلوقات طوسی دیدم که نام زهرا را در قرن ششم برای شهر قم آورده است. نمی‌دانم از کجا آورده اما هرچه هست جالب است. در این عبارت نکات دیگری هم در باره قم هست که جالب توجه است:

قم: شهریست نیکو آنرا زهرا خوانند و شیعیان آنجا کثرتی دارند گویند کی جبریل آن روز کی شهره‌اء قوم لوط برگردانید بقم فرو آمد. درین شهر آبی است کی از داء العصال سود دارد. گویند کی عیسی علیه السلم گل را بدان آب سرشت کی در قم بود و مرده را بدان زنده کردی و مرغ را از گل در حرکت آوردی و کبش اسحق از آنجا آوردند و هوایی درست دارد و هیکل شهر بزرگ دارد. در حب علی و خاندان غلو کنند، اگر دیگر اصحاب پیغمبر را شتم نکردندی پسندیده بودی. (عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات/ طوسی، متن، ص: ۲۶۰)

۲. کتاب الاسود چیست؟

ماجرای حزب توده در ایران یکی از ماجراهای پردامنه و پر حاشیه ای است که بخش مهمی از تاریخ ما را از شهریور ۱۳۲۰ تا سال ۶۲ در برداشت گرچه در این سالهای میانی یعنی از حوالی ۱۳۳۴ تا ۵۷ خبری از آن نبود. یکی از وجوه این ماجرا، شکل گیری سازمان افسران حزب توده است که از پس از ۲۸ مرداد مورد تعقیب دستگاه امنیتی شاه قرار گرفتند و تعداد زیادی اعدام و تعدادی هم به حبس‌های طولانی محکوم شدند.

بختیار در سال ۳۴ کتابی با نام «کتاب سیاه» منتشر کرد که در باره سازمان افسران حزب توده بود. این کتاب برای افشای ماهیت این ماجرا بر اساس اعترافات و مسائل دیگر تدوین شده بود.

آنچه جالب است این که، کتاب یاد شده به دستور بختیار به عربی ترجمه شد و عنوان «کتاب الاسود عن منظمات ضباط حزب توده الشیوعی» را به خود گرفت. مقدمه آن شامل یک تقدیمیه است و بعد هم مقدمه خود بختیار حاکم نظامی تهران که عینا هر دو مقدمه در متن فارسی کتاب هم بوده است. این مقدمه در سال ۱۳۳۴ توسط تیمور بختیار نوشته شده است، کسی که خودش جانش را به خاطر زاویه گرفتن از رژیم پهلوی از دست داد و در عراق توسط عوامل وابسته به شاه ترور شد تا همه بدانند وفاداری بیهوده به حکومت ها چه نتیجه ای در بر دارد.

مدتی قبل دوستم جناب آقای مطلبی کاشانی نسخه ای از متن عربی آن را که تاکنون ندیده بودم، به رسم هدیه داد که بنده هم علی الرسم خودم آن را به کتابخانه تخصصی تاریخ سپردم.

### ۳. ترجمه عربی شهید جاوید با نام الشهید الخالد

موج ترجمه آثار اسلامی و ایرانی به عربی و ترکی در چندین نقطه از بلاد دنیای اسلام جریان دارد. در ترکیه، بیشتر آثار صوفیانه فارسی کهن به ترکی ترجمه می شود. این به جز آثار مذهبی است. در عراق، مرکزی در نجف، شماری از آثار تاریخی پژوهشی ایرانی را در سالهای اخیر ترجمه کرده که آقای دکتر نصیر الکعبی هدایت آنها را به عهده دارد و اخیرا ده مورد از آن را برای کتابخانه تاریخ فرستاد. اما در بیروت هم ترجمه آثار ایرانی از طرق گوناگون دنبال می شود. شماری از آثار فکری تولیدی پس از انقلاب در بیروت ترجمه و منتشر می شود که دوستم آقای سبحانی و شماری دیگر آن ماجرا را دنبال می کنند. ناشران شیعی لبنان هم خودشان برخی از آثار را که در جهان عرب شیعی مشتری دارد ترجمه می کنند. این بار که به لبنان رفتم ترجمه کتاب شهید جاوید صالحی نجف آبادی را دیدم که البته به خاطر اهمیت از این کتاب یاد می کنم. دکتر سعد رستم مترجم این کتاب است و سال نشر هم ۲۰۱۳ است و ناشر هم الانتشار العربی که در چاپ آثار مدرن اسلامیات و ادب فعال است. البته پس از سالها دیگر زدن آن حرفها مشکلی ایجاد نمی کند به خصوص که در حال حاضر آن قدر فضای عراق از لحاظ مذهبی باز است که انواع و اقسام کتابها منتشر می شود و خیلی نگرانی هم در میان علما و مراجع ایجاد نمی کند. همین ایام بود که شنیدم اطلس شیعه خود بنده هم که در نجف و توسط همان موسسه مرکز الاکادیمی للابحاث ترجمه شده با کوشش چند ناشر در ایران منتشر شده است.

#### ۴. آقا محمد پسر شیخ حسن کربلائی

سالها پیش که کتاب تحریم تنباکوی شیخ حسن کربلائی اصفهانی را چاپ کردم شرحی از زندگی ایشان در مقدمه نوشتم و گفتم که ایشان هم مباحثه مرحوم نائینی بوده است. همان جا نوشتم که ایشان پسری داشت که در عراق نمایندگی چرخ خیاطی ژانومه را داشت. چون شیخ حسن کربلائی که مورخ برجسته ای است در جوانی درگذشت، پسرش را مرحوم نائینی که هم بحث او بود، بزرگ کرد. اخیر رساله ای از آثار مرحوم نائینی در فهرست جدید مرعشی (ج ۴۱، ص ۲۲۸) معرفی شده و در پاورقی جمله ای نوشته که هرچند ناقص است اما به کار آن می آید: در پایان نسخه نوشته است: هذا الكتاب بقلم المرحوم الآقا محمد بن المرحوم العالم الفاضل الشيخ حسن الكربلائی المتوفى فی اواخر ذی الحجة الحرام سنة ۱۳۳۱ فی النجف الاشرف و هو شهاب و توفی والده المرحوم الشيخ حسن». پیدا است که جمله ناقص است یا بد خوانده شده اما به هر حال نشان می دهد که ارتباط میان فرزند شیخ حسن کربلائی با نائینی برقرار بوده است. مرحوم نائینی پس از ماجرای تنباکو و چند سال قبل از مشروطه درگذشت. کتاب تحریم تنباکوی او یک تک نگاری بسیار مهم از یک رخداد تاریخی است که توسط یک روحانی نوشته شده و در تاریخنگاری ایران بسیار مهم است.

#### ۵. کتابی که مغولان در دجله انداختند و عالمی آن را نجات داد!

در فهرست اخیر مرعشی (۵۳۳/۴۱) نسخه از سنن ابن ماجه معرفی شده که تاریخ کتابت آن ۵۶۲ هجری است. در آغاز و پایان کتاب یادداشتهای سودمندی وجود دارد که از همه عجیب تر این جمله است که به این شکل در فهرست آمده است: لقد انتشلت هذا الكتاب ... من دجله بعد ان رماه التتر و ذلك سنة ۶۵۶ و انا الفقير اليه تعالى محمد بن احمد بن ابی بکر ابی الفوارس ؟ بن ... « حالا این که چطور می شود نسخه ای که در دجله افتاده نجات داد و تا امروز بماند خود پدیده شگفتی است.

#### ۶. اخبار ائمه القطعیه

عنوان بخشی از کتاب دستور المنجمین است که به رغم آن که نود سال پیش توسط قزوینی شناخته شده و در پاورقی های جهانگشا از آن استفاده شده هنوز کسی آن را تصحیح نکرده است. اخیرا جلد چهارم مسائل پارسیه منتشر شد و آن مقدار از دستور المنجمین از یک نویسنده اسماعیلی را که مرحوم قزوینی خوانده و تصحیح احتمالی کرده را در خود جای داده است. دقیقا معلوم نیست شامل همه آن متن می شود یا بخشی مانده است. بسیاری از کلمات هم احتمالی خوانده شده که برای همین عرض کردم تصحیح احتمالی. این بخش شامل اخبار امامان اسماعیلی است (ص ۸۴ - ۱۰۷) و پس از آن ذیل عنوانی اخبار الائمة القطعیه آمده

که مربوط به امام کاظم (ع) تا امام مهدی (ع) است (۱۰۷ - ۱۱۲). این بخش برای زندگی امامان شیعه اثنا عشری جالب توجه است. یک صفحه هم اخبار الائمه الزیدیه بوده که قزوینی نیاورده است. جالب است که بعد از آن (ص ۱۱۳ - ۱۲۰) باز قطعاتی از این کتاب و لابلای آنها توضیحاتی از قزوینی آمده است. (بر اساس آنچه آخر همان متن نوشته شده است). قزوینی این متن را در ۲۰ ماه می ۱۹۲۲ کتابت کرده است.

۷. فقه سال اول دبیرستانها از سال ۱۳۳۴ شمسی

کتابهای دینی مدارس دوره شاه قابل بررسی است. به ویژه که برخی از آنها از حیث محتوا جالب توجه است. کتاب «فقه» اثری است که در سال ۱۳۳۴ ش برای سال اول دبیرستان نوشته شده و مؤلف آن سید کمال الدین نوربخش است. اثری است که با یک عکس رنگی از شاه آن هم از دوره جوانی وی آغاز می شود. مقدمه آن جالب است. نوربخش نوشته است که از سال ۱۳۲۳ در برنامه مدارس درس فقه گنجانده شده است. وی می گوید که همان موقع روی این نکته تاکید کرده است که دین نقش مهمی در جامعه دارد اما اکنون پس از پانزده سال، مسوولان دریافته اند که همه اختلافات و آشفتگی ها زاده بی ایمانی است. اشاره وی به ماجراهای حزب توده است و این که بی دینی سبب انحراف جوانان شده است. نتیجه این شده است که به جای یک ساعت برنامه دینی در هفته، به دو ساعت ارتقا یافته و سبب خوشحالی نویسنده شده است. بخش اول کتاب عقاید و بخش دوم احکام است و در ضمن عقاید شرحی از سیره نبوی و امامان هم آمده است. این کتاب چاپ دوم آن است که در سال ۱۳۳۹ افست شده و مقدمه دیگری هم بر آن افزوده شده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1373>



تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۰۱ / ۱۳۹۲

خلاصه: معرفی کتاب گردش ایام و چند نکته دیگر در این بخش از نشانه‌ها آمده است.

۸. گردش ایام: نسبه داده می‌شود حتی به جنابعالی

کتاب خاطراتی به تازگی منتشر شده است که از جهاتی جنبه مردمی آنها جالب توجه است. این که عرض کردم تازگی، البته خیلی تازه هم نیست. کتاب گردش ایام بر اساس تاریخی که روی آن آمده، سال ۱۳۸۲ منتشر شده هرچند به احتمال و بر اساس مطلب کوتاهی که آقای زادهوش در باره این کتاب نوشته، گویا سال ۸۴ عرضه شده است. بعد از انتشار هم توزیع درستی نشده و از هر کسی از دوستان نزدیک سراغ گرفتم خبر نداشتند. هرچه هست در میان نام‌هایی که برای این قبیل شرح حالهای خودنوشت انتخاب می‌شود، عنوان «گردش ایام» نام بسیار زیبایی است. آقای خلیل رفاهی که کمتر کسی با نام وی آشناست، تربیت شده حوزه اصفهان و نجف و قم بوده و دانشگاهی هم شده، در همان دوره‌هایی که مرحوم بهشتی و تعدادی دیگر دکترای الهیات گرفته‌اند. پیش از انقلاب در اصفهان تدریس و منبر داشته و در انقلاب متهم به سازش با دربار شده و حکم خلع لباس گرفته، بنابراین ایران را ترک کرده، هرچند بعدا در این حکم اصلاحی صورت گرفته است. خاطرات وی بسیار روان، منظم، و پر مطلب است و در واقع برای شناخت بخشی از تاریخ ایران اثری است خواندنی. یکی از برجسته‌ترین بخش‌های آن معرفی چهره‌های زیادی از دانشمندان و عالمانی است که وی در طول سالیان با آنها مرآده داشته است. به علاوه، هم در این بخش و هم توضیحاتی که راجع به زندگی خود بدست می‌دهد، اطلاعات با ارزشی از وضعیت موجود می‌نویسد. ایشان می‌گوید وقتی کتاب بازرگان را خوانده است که نوشته «هر کسی راه انبیاء را برود رستگار می‌شود» حس کرده که با باورهایی که او به عنوان یک طلبه علوم دینی داشته سازگار نیست. بنابراین تصمیم گرفته نزد آقای بازرگان برود. در تهران که مستقر می‌شود به مسجد هدایت می‌رود که هر عصر جمعه جلساتی با حضور آقای طالقانی و بازرگان و بوده است و دنباله آن شرحی از فعالیت‌های فکری بازرگان ارائه می‌دهد. شرح احوالی از طباطبائی که به او مرشد می‌گفتند در جای دیگری آمده است. اهل سیر و سلوک بود و در جلساتی به قم می‌آمد و رستورانی در تهران داشت، و روی شیشه نوشته بود: نسبه داده می‌شود حتی به جنابعالی. این رستوران میعادگاه اهل سیر و سلوک بود و مشتریان خاص خود را داشت و باقی مسائل. یک بار هم در سال ۱۳۳۲ به همراه مرحوم فلاطوری و

علی شریعتمداری به عنوان دانشجویان زبده انتخاب شده که به کاخ مرمر رفته و مدال درجه اول علمی وزارت فرهنگ را از دست شاه گرفته‌اند. جایی هم از راشد و سخنرانی‌ها و بخشی از زندگی او سخن گفته و این که «در تمام مدت یک سخن موهون و سست مبتنی بر احساسات از ایشان شنیده نشد. تمام سخنرانی‌های آقای راشد معقول و متکی به قرآن و اخبار صحیح و گفتار دانشمندان بود». حکایت آخرین منبری هم که راشد رفت جالب است که شبی به مناسبت ایام عاشورا در مسجد آذربایجانی‌ها منبر می‌رود و خیلی تحت تاثیر قرار گرفته و عصبانی شده می‌گوید: «پس از چهل سال متوجه شده‌ام که ما کرنا را از طرف گشادش می‌زدیم حسین کشته شد که ما متحد باشیم که نیستیم. عزیز باشیم که نیستیم. فقیر نباشیم که هستیم. در جهان سرافراز باشیم که نیستیم. با همدیگر امین و مهربان باشیم که نیستیم. من دیگر از منبر و مسجد خجالت می‌کشم. از خودم خجالت می‌کشم. این آخرین منبر راشد بود و بعد از آن فقط شبهای جمعه در رادیو برنامه سخنرانی داشت. (ص ۱۲۲). آقای رفاهی که سالهای اول طلبگی را در اصفهان بوده، شرحی از علمای اصفهان و وضعیت حوزه و معیشت طلاب داده و یادی هم از آقای غروی کرده که اندیشه‌های اصلاحی و عقل‌گرایانه در این حوزه داشته و نظرات تازه‌اش سبب شده بود تا در اصفهان مورد اعتراض قرار گیرد. وی نمونه‌هایی از افکار وی را بیان کرده و نقطه نظرات او را در این زمینه شرح داده و تا حدی تبارشناسی فکر او را که تحت تاثیر چه استادانی بوده، بیان کرده است. بحث بعدیش که در باره قم است، باز در باره حوزه قم در دوره آقای بروجردی شرحی نسبتاً مفصل داده است که به دلیل نوع نگاه وی، و در قیاس با آنچه دیگران گفته‌اند، تازه‌های فراوانی دارد. آشنایی وی با مرحوم بهشتی در قم سبب شده است تا در باره ایشان اطلاعات با ارزشی بدهد (۱۰۷ - ۱۱۰). داستان عشق ایشان هم که در عالم روحانی و لباس روحانیت رخ داده جالب است به خصوص از این جهت که یک روحانی این را به زبان بیاورد و علناً در کتابش بنویسد. کاری که افراد مشابه معمولاً پنهان می‌کنند! خانمی را در شمیران می‌بینند و یک دل که نه صد دل عاشق می‌شوند. دختر که دبیر بوده، شرط می‌کند که آقای رفاهی لباس آخوندی را در بیاورند و این را شرط ازدواج می‌گذارند. وضعیت دشواری می‌یابد و پدر هم می‌گوید اگر واقعا کسی شما را دوست دارد این شرط و شروط معنا ندارد. در عالم عشق، انتخاب دشوار است و تفأل به گلستان سعدی که این شعر آمد: به هیچ یار مده خاطر و به هیچ دیار - که بر و بحر فراخ است و آدمی بسیار. بنابراین منصرف می‌شود و ماجرای عشق تمام. (۱۱۶). اطلاعات وی در باره مسائل فکری جاری در اصفهان و جریانهای آن قابل توجه است. شرحی مفصل در باره حاج آقا رحیم ارباب دارد که هم به لحاظ علمی و آخوندی و هم امتیازاتی که به لحاظ سبک و سیاق داشت، محل توجه بود. چندین حکایت از وی نقل شده که همه آنها مواد خام برای شناخت افکار ایشان است. (۲۱۰ - ۲۱۹). پس از آن هم اطلاعاتی در باره آخوند کاشی، و میرزا جهانگیر خان و غیره دارد

که طبعاً برخی از آنها حکایت از دیگران است. اما می دانیم که این قیل داستانها در عالم آخوندی به صورت شفاهی رد و بدل شده و بعد از یکی دو نسل اغلب از بین می رود. حفظ آنها ارزش بسیاری دارد. آخوند ملاعبدالکریم گزی یکی از حلقه های مهم علمی - آخوندی اصفهان با گرایش عقلی و روشنفکری است. شرحی در باره میرزا علی آقای شیرازی دارد که وی را آقای مطهری شناساند. زندگی عبدالحسین صدر در اصفهان و موقعیت وی به اندازه که ایشان در باره آن شرح داده، تاکنون شناخته شده نبود. جایی هم به تفصیل در باره امام موسی صدر سخن گفته و از خاطرات خود با او به خصوص سفری که به لبنان داشته و تصویری که از وضعیت این کشور و موقعیت آقا موسی نقل کرده، جالب توجه است. اشارتی به محمدعلی مکرّم دارد که دین باوری بود ضد خرافه که در مبارزه افراط هم می کرد و شمار فراوانی را علیه خود تحریک کرده بود. البته ایشان می گوید که مرحوم ملاعبدالکریم گزی از وی حمایت می کرد. دیوان مکرّم حتی امروزه هم چاپش قابل تحمل نیست. وی که در شفافیت بسیار بیش از خاطره نویسان دیگر پیش رفته از شخصی به نام ذوالخیر در اصفهان یاد می کند که متهم به کفر و زندقه بوده و او نزد وی رفته و از باورهایش مطالبی دست اول گرفته است. در جایی از این خاطرات، رابطه خویش را با احمد مهران نیز دستی در موسیقی داشت بیان کرده و از رفاقت مداوم و مرتب خود با او سخن گفته است (۱۴۲). در بخش مربوط به اقامتش در اصفهان که از سال ۳۲ تا ۵۵ و به عبارتی ۵۷ بوده، نام دهها نفر از برجستگان اصفهان آمده که از هر کدام خاطره و حکایت و وصفی مطرح شده و خواندنی است. برای بنده بیش از همه گفتن از آدم های ناشناخته مهم است که گاه افکار بسیار بدیعی دارند و ما هیچ سیستمی برای وارد کردن افکار آنها در جریان و جوی تفکر در کشورمان نداریم که بتوانیم از برآیند و فرآیند آن بهره مند شویم. گزارش سفر حج واجب او هم که به سال ۴۲ بوده عملاً در حکم یک سفرنامه حج است (۲۹۱ - ۳۰۱). در این کتاب عملاً چندین سفرنامه دیگر هم هست که یکی از آنها گزارش سفر مولف به امریکا در سال ۴۵ است. سفر به ترکیه و مصر هم گزارشش آمده است. در صفحات پایانی اشاره به بازنشستگی و اقامت وی در انگلیس آمده و این که در سال های اول انقلاب وی متهم به ارتباط با دربار شده و ابتدا خلع لباس و بعداً حکم فسخ آن آمده است. با این حال وی در انگلیس مانده و همانجا دفتر ازدواج دایر کرده و شرحی هم در این باره داده که سودمند است. برداشت وی از غرب و مسائل حاشیه ای آن هر چند کوتاه اما خواندنی است. در این کتاب ما با تجربه یک روحانی - دانشگاهی روبرو هستیم که فعالیت در هر دو حوزه را طی چهل سال ادامه داده و آگاهی های جالبی از وضعیت فرهنگی و دینی و تشکیلاتی ایران در آن سالها به دست داده است. به علاوه تماس وی با شخصیت های ملی و محلی نیز سبب شده است تا اطلاعات سودمندی در باره شمار زیادی از افراد بدهد.

از زمانی که تاریخ تشیع در ایران را می‌نوشتیم، بحث خواجه نصیر و نقش او در جریانهای فتح بغداد مد نظر بود. زمانی هم مقاله ای نوشتیم و ضمن آن مروری بر دیدگاه هایی که در این زمینه مطرح بوده داشتیم. حملات مورخان سنی بعد از سقوط خلافت بسیار سنگین است. در این زمینه حنبلی ها تندتر از دیگران هستند. اخیرا که تاریخ الاسلام ذهبی را به خاطر کاری مرور می‌کردم شرح حالی جلب توجه کرد. عمر بن بندار بن عمر که ذهبی از او با عنوان العلامة کمال الدین ابو حفص تفلیسی شافعی یاد می‌کند. می‌دانیم که کنیه ابو حفص هم مخصوص اسم عمر است. ذهبی نبشته است: وی تقریبا در سال ۶۰۲ در تفلیس بدنیا آمد و فقیه شد و تدریس داشت و مفتی بود و مسوولیت قضای دمشق را داشت. فردی محمود السیره و حسن الدیانه و صحیح العقیده بود. وقتی تاتارها حکومت یافتند، او را قاضی شام و جزیره و موصل کردند. مدتی در این مقام بود و با مردم به هر شکل ممکن خوب برخورد کرد و دفاع از رعایا می‌کرد. مردی با نفوذ کلمه و بلند مرتبه نزد مغولان بود که در کارها با وی مخالفت نمی‌کردند. ذهبی از قطب الدین صاحب ذیل مرآة الزمان نقل کرده که او مبالغه در احسان داشت و تلاش در حفظ خون مردم می‌کرد و در این مدت، آلوده به دنیا نشد و این با وجود فقر و فراوانی عائله اش بود. هیچ مدرسه ای برای خود درست نکرد و چیزی را برنداشت. خودش مدرس مدرسه عادلیه بود. کسانی علیه وی تعصب بخرج داده و او را متهم به مسائلی کردند که بری از آنها بود. وقتی محی الدین ابن زکی قاضی شام شد، وی را قاضی حلب کردند. بعدها وی را راهی مصر کردند که به آنجا رفت و به افاده آنان مشغول شد. (تاریخ الاسلام ذهبی، چاپ بشار عواد، ج ۱۵ ص ۲۴۶ - ۲۴۷). این مطلب را به تفصیل نقل کردم که معلوم شود امکان دارد عالمی، حال شیعه باشد یا سنی، با مغولان بوده باشد. این هم که او حقن دما کرده و چیزی برنداشته و کتابخانه و مدرسه ای ساخته و جز اینها، فرقی ندارد. بنابراین چرا باید همین مورخان به خواجه که آن همه در حقن دماء مردم تلاش کرد و به حفظ علما پرداخت بد ویراه بگویند اما این قاضی شافعی این چنین تبرئه شود؟ در هر حال تقیه یک اصل عقلی است و فرقی بین مسلم و کافر در آن نیست چه رسد به شیعه و سنی.

۱۰. چند تار موی پیغمبر (ص) در بخارا است؟

این روزها مشغول تصحیح متنی کهن از حنفیان ماوراءالنهر بودم. بخشی از آن در ادعیه و آداب نماز و زیارات است. در آنجا برای زیارت مراقدی که مربوط به موی پیامبر (ص) اطلاعاتی آمده بود که مشابه آن را در تاریخ ملازاده یافتم اما در متن ما قدری مفصل تر بود. در تاریخ ملازاده آمده است: و از جمله آداب زیارت آنست که در هر گورستان که درو تربت پیغمبری باشد، ابتدای زیارت از آنجا کند، و اگر موی مبارک پیغمبر

صلی الله علیه و [آله و] سلم باشد، ابتدا از آن کند، و منقولست که چند تار موی مبارک رسول صلی الله علیه و سلم در مقابر بخاراست، یک تار با قاضی امام شعبی است، استاد قاضی ابو زید دبوسی و یک تار دیگر با خواجه عبد الله برقی است، بر تل خواجه امام ابو بکر حامد، و یک تار دیگر با دهقان سغدی است، بر تل خواجه امام ابو بکر طرخان بنزدیک مشهد صوفیان، و یک تار دیگر با سید امام زرنگر بر تل صدر و یک تار دیگر با صدر شهید حسام الدین، رحمهم الله. (تاریخ ملازاده، ص ۱۲ از احمد بن محمود معین الفقراء قرن نهم، به کوشش گلچین معانی، تهران، ۱۳۷۰).

اما در متن ما عبارت این چنین آمده و افزوده ای دارد که از نظر تاریخی هم جالب است:

اما موی مبارک مصطفی - صلی الله علیه و علی آله و اصحابه - در گورستان کلاباد دو تار موی سید عالم - علیه السلام - با قاضی امام شعبی است استاد قاضی امام ابوزید - رحمه الله علیهما - و یک تار موی دیگر [با] ابوعبدالله برقی بر تل خواجه امام بکر حامد - رحمه الله علیهما - و یک تار موی دیگر با دهقان سغدی است - رحمه الله علیه - بر تل خواجه امام برک طرخان - رحمه الله علیه - بنزدیک مشهد صوفیان و یک تار موی دیگر با سید امام نصیرالدین زرنگره بر تل صدر شهید حسام الدین ولد است - تغمدهما الله برحمته - از روی ظاهر و غالب، چون آن روز که پیش گورخان لعین او را بیرون بردند بی هیچ جهت، موی مبارک مصطفی را علیه السلام از غلافهای نقره و زر که ساخته بود بیرون کرد، و در پاره ای موم در پیش گریبان قمیص در دوخت و جون حال شهادت یافتن او را مقرر [ر] گشت چنین گفتند کی بر کند و فرو خورد، و آن قمیص بعد از آن بدست مُرتب کتاب افتاد و حالی با اوست، و موی در گریبان نیست. معلوم می‌گردد کی آن خدای آمرزنده، فرو خورده است، و چون موی را زیارت کنند آن دعا که بیش ازین در دعوات زیارت آورده شده است که «اللهم صل علی روح محمد فی الارواح» بگوید. باز آن کس را که موی با اوست زیارت کند، بدان ترتیب که بیان کرده‌ایم.

نویسنده ما فرزند حسام الدین شهید است که به صدر شهید هم شهرت دارد. این که پیراهن او پس از کشته شدنش بدست گورخان در اختیار او قرار گرفته طبیعی است. داستان این خانواده در بخارا و مسائلی که پیش آمد در تواریخ آن دوره ضبط است. حسام الدین در سال ۵۳۶ کشته شد. (در باره آنها نگاه کنید به تاریخ ادبیات صفا، ج ۲، ص ۵۹).

۱۱. فراز و فرود کاشان به روایت دیگران

انجام کارهای دقیق و درست و استوار نیاز به زمان دارد و یکی از مراکزی که سالهاست مشغول کار در باره کاشان است و خروجی آن محدود اما دقیق و درست و شکیل بوده، همین موسسه بنیاد فرهنگ کاشان است.

جدیدترین کار این مرکز کتاب فراز و فرود کاشان به روایت دیگران است که انتخاب مطالب فراوانی از سفرنامه نویسان فرنگی در باره شهر کاشان. قدیمی ترین مارکوپولو (۱۲۵۴ - ۱۳۲۴ میلادی) و آخرین آنها ژان تارو و ژروم تارو دو برادر که در سال ۱۹۴۷ میلادی به ایران و از جمله کاشان آمدند. تصویر تمامی این افراد در آغاز نوشته شان هست، البته به صورت نقاشی و زیبا.

متن و چاپ و تصاویر ضمیمه بسیار شکیل و جلد هم در نهایت استواری و چشم نوازی عرضه شده است. برخی از این متنها از متن های انگلیسی و دیگر زبانهای اروپایی صرفا برای این کتاب ترجمه شده و هر متنی هم که ترجمه فارسی داشته از همان استفاده شده و در هر حال مشخصات دقیق آنها ضبط شده است. تصاویر پایانی کتاب که غالبا مربوط به اماکنی است که سفرنامه نویسان به آن اشاره کرده اند از ۴۳۰ تا ۵۸۳ درج شده و زیبایی خاصی به کتاب بخشیده است.

بدین ترتیب منبعی کم نظیر در شناخت کاشان و کاشانیان فراهم آمده که می تواند برگی از تاریخ و فرهنگ تمدن ایرانی از زبان خارجی ها باشد. نوع نگاه خارجی ها متفاوت است و این ریشه در نگرش آنها در قرون جدید دارد. نوع مطالبی که آنها ثبت می کنند در منابع ایرانی نیامده و این مسأله ریشه در تفاوت نگرش موجود در تاریخ نگاری محلی ما با سفرنامه نویسی فرنگی است.

پیش از این برای برخی از شهرهای دیگر هم این کار انجام شده بود و قدمی که اکنون برداشته شده، قدمی است مبارک که می تواند الگویی برای کارهای مشابه در باره سایر شهرها باشد. شاید بتوان کاشان در سفرنامه های ایرانی را هم یک مجلد کرد. در هر حال به دست اندرکاران این مجموعه آقای عاطفی که کاشان شناس زبده ای است و نیز آبتین گلکار و شهید جعفری تبریک می گویم و به آقای محلوجی که با عشق خاصی که به کاشان دارند بیش از دو دهه است که برای آبادی این شهر و معرفی آن به دیگران تلاش می کنند. آقای محلوجی و عاطفی مقدمه های جداگانه ای هم دارند در شرح چگونگی کار روشنگر هستند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1376>

## نشانه‌ها (بخش ۳ و ۴)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: ادامه مطالب کوتاهی را که با عنوان نشانه‌ها آغاز کرده بودم در اینجا ملاحظه می‌فرمایید.

### ۱۳. شب ماشوش!

این ترم، درسی با عنوان مناسبت ایران و کشورهای حاشیه خلیج فارس داشتم و به اجبار! به مطالعاتی در باره مناسبات ایران و جنوب عراق و منطقه بحرین مشغول شدم. دو نکته را یادآور می‌شوم. اولاً بحرین در اصطلاح قدیم آن از زیر بصره تا نزدیکی مرزهای عمان را در سواحل جنوب غربی خلیج فارس شامل می‌شده و در عمق، شامل منطقه قطیف و احساء تا هفوف که در شمال ریاض است هم می‌شده است. دوم این که این منطقه از آغاز شیعه علی بن ابی طالب (ع) بودند و قبیله عبدالقیس که ساکنان اصلی این منطقه بودند در جنگ جمل که در بصره رخ داد، جانب ایشان را گرفتند... در اواخر قرن سوم قرامطه که شعبه‌ای از شیعیان فاطمی و اسماعیلی و البته افراطی و بدوی بودند پدید آمدند. شماری از آنان با گناوه و اهواز و بصره مرتبط بودند اما مرکز ثقل فعالیت در بحرین و قطیف و احساء بود. قرامطه سالها یعنی از حوالی ۲۸۰ تا ۴۷۰ در این منطقه حکومت کردند و البته به دلیل همین اسماعیلی بودن، مثل فاطمی‌ها آثار فرهنگی آشکاری نداشتند. با این حال قبایل عربی این نواحی مانند عبدالقیس شیعه بودند. جانشین قرامطه یک دولت شیعی با نام دولت عیونی بود که اطلاعات کمی در باره آنها به خصوص در زبان فارسی هست. دولت عیونی به تقریب در حوالی سال ۴۶۶ پدید آمد و توانست قرامطه را برانداخته و از سوی دیگر پای سلجوقیان را هم ازین منطقه قطع کند. سکه‌هایی از رجال این دولت که تا قرن هفتم بودند، برجای مانده که علی ولی الله دارد. شهرت دارد که اینها تشیع معتدل تری در این ناحیه مستقر کردند. سندی در سجلات مستنصریه مربوط به مستنصر فاطمی هست که او به حاکم صلیحی یمن نوشته است که دولت عیونی مربوط به فاطمیان است و خطبه به نام آنان می‌خواند. اما به نظر می‌رسد اثر فاطمی در آنها چندان نیست و حدس قوی آن است که این دولت به تدریج شیعه امامی شده و این همان تشیعی است که تا به امروز در بحرین مانده است.

اما سوژه این بحث این که ابن مقرب که شاعری از عیونی‌ها بوده و دیوانش تاریخ این سلسله است (و خودش ۶۱۸ در موصل بوده!) در شعری می‌گوید یکی از امرای ما رسم ماشوش را برانداخت. منا الذی ابطل الماشوش و انقطعت / آثاره و انمحي فی الناس و انطمسا. این رسم ماشوش یا حاشوش که در برخی از منابع

آمده چیست که قرامطه به آن متهم شده اند؟ شوقی ضیف لابد بر اساس همین شعر در باره دولت عیونی می گوید که اینها دولت قرامطه را برانداختند و به خصوص رسم ماشوش را. سپس در باره این رسم می نویسد: در این رسم چنان که زنان و مردان اینها در شب عاشورا جمع شده، شمع و چراغ روشن کرده، می نوازند و می رقصند و بعد هم چراغ را خاموش کرده مختلط می شوند. (تاریخ الادب العربی شوقی ضیف ج ۵، ص ۴۲). جالب است که می گوید بنا به نقل فواد حمزه در کتاب قلب جزیره العرب این رسم تا به امروزه هم باقی مانده است که به دین ترتیب آن را به شیعیان نسبت می دهد! حقیقت آن است که لیله الماشوش اصطلاحی مسیحی است که به گفته ابوریحان به شب ۱۹ صوم ایلیا یا شب جمعه ای که مسیح در آن گرفتار مصایب صلیب شد گفته می شود. اقوال دیگری هم هست. این شبی است که مسیحیان در آن شب، مسیح را طلب می کنند (الاثار الباقیه: ۴۰۰). این اتهام نخست بار به مسیحیان زده شده که در آن شب زنان و مردان مختلط شده و چراغ ها را خاموش کرده و در هم آمیخته می شوند. اتهام یاد شده از پیش از اسلام وجود داشته و همان زمان نیز مسیحی ها آن را تکذیب کرده اند. <http://www.bible-researcher.com/persecution.html>. انعکاس این اتهام به مسیحیان در آثار مسلمانان هم دیده می شود که نمونه آن در معجم البلدان است (معجم البلدان، ج ۲، ص ۵۰۸) که از کتاب الدیارات شایستی گرفته است. در کتاب دیارات النصرانیه فی الاسلام هم از حبیب زیات بحثی در باره شب ماشوش دارد. اما جالب است که این اتهام جنسی، به تدریج در مناطق عراق و سوریه و بحرین توسط مخالفان هر فرقه و طایفه به دیگری منسوب می شده است. دروزیها، شبکیها، یزیدیها، نصیریها و عده ای دیگر غالبا محل اصلی این اتهام که ریشه مسیحی داشته و در آنجا نیز اساسی نداشته، شده اند. مقاله بسیار عالی در باره ماشوش یا ماشوش توسط مصطفی جواد در مجله لغة العرب سال هشتم، شماره ۵ منتشر شده که ریشه لغوی آن، آنچه در باره مسیحیان یا قرامطه بوده و اتهاماتی که عینا به شبکیه و یزیدیه زده شده و این که اساس همه اینها اتهامات بی پایه است شرح داده شده و نشان می دهد که اتهامات جنسی چه جایگاهی در بحث ها فرق و مذاهب دارد. معمولا ای اتهامات به خرم دینان نیز زده شده است. مصطفی جواد تمامی این اتهامات را نشأت گرفته از نوعی دشمنی فرقه ای دانسته و قبول ندارد. اما مقاله دیگری با عنوان «لیلة الماشوش و لیلة الکفشة» توسط شکری محمود احمد در مجله الرساله در سال ۱۹۶۶ شماره ۷۴۲ منتشر شده که اطلاعات دیگری در این باره در آن درج شده و از جمله اتهاماتی که نسبت به بابکیه هم در امور جنسی و از همان قبیل زده شده مورد بحث قرار گرفته است. گرایش این نویسنده این است که گویی تمامی آنچه در باره مسیحیان و بابکیه و قرامطه و نصیریه و شبکیه و غیره و غیره گفته شده ثابت دانسته و همه را متهم می کند که چنین شبی با چنین اختلاطی داشته اند. او ماشوش را از کلمه مش یا مس می داند که از همان مس کردن و لمس کردن



گرفته شده است. جستجوی بیشتر توسعه این تهم را در دو سه دهه اخیر نسبت به شیعیان نشان داده و ادبیات و لغات تازه هم برای آن درست شده است. لیلۃ الطفئہ که به معنای شبی است که چراغها را خاموش می کنند. لیلۃ الافاضه، لیلۃ التشویق هم از دیگر تعبیری است که در این باره بکار می برند. این تعبیر را می توان در فحش نامه هایی که در سالهای اخیر غالباً توسط سلفی ها علیه شیعه نوشته شده ملاحظه کرد.

۱۴. یک نقشه از قم از سال ۱۳۳۰

سالهاست دوست عزیزم جناب آقای حجت الاسلام و المسلمین شیخ محمد رضا انصاری قمی اطلاعات مربوط به قم را از آثار مرجع استخراج می کند. معلوم می شود حالا به نتیجه رسیده است. امروز (۵ اردیبهشت) که در فاتحه پدر جناب آقای معراجی در قم بودیم، نسخه ای چاپ شده از این کتاب را جناب آقای ربانی به بنده دادند و فرمودند که دیروز از چاپ درآمده است. یک گام دیگر در قم شناسی برداشته شد. برای بنده قم حکم وطن دوم را دارد که بیش از وطن اول در آن زیسته ام. بنابراین علاقه مند به شناخت آن هستم. این کتاب محصول چنین سال جستجوی مداوم مؤلف است و اطلاعات موجود در منابع را از قرن چهارم تا قرن چهاردهم در آن فراهم آورده اند. منابع جغرافی، منابع تاریخی و در پایان منابع سفرنامه ای، مآخذی هستند که اطلاعات مربوط به قم از آنها استخراج و در اینجا درج شده است. جالب است که حتی از کتابهایی که تمام آنها راجع به قم بوده، برخی از اطلاعات گزینش شده و در اینجا درج شده است. برخی از مقالات قم شناسانه مانند آنچه آقای حسین مدرسی نوشته اند، عیناً درج شده است. این اطلاعات به صورت دستی استخراج شده و اگر از منابع دیجیتالی قابل سرچ این کار انجام شود، مسلماً حجم آن بیشتر خواهد بود. مع الاسف کتاب فهرست اعلام که ندارد و این عیب بزرگی است. مگر آن که به سرعت متن کامل آن روی اینترنت گذاشته شود. حتی فهرست نام کتابها. فقط در فهرست ابتدای کتاب، نام کتابهایی که مطالب از آنها گرفته شده، و به ترتیب زمانی است، منهای سفرنامه ها که خود ردیف تاریخی مستقل دارد، درج شده است. کتاب توسط بنیاد قم پژوهشی و در تیراژ هزار نسخه در ۴۶۱ صفحه در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است.

در میان آثاری که آقای انصاری استفاده کرده نامی از کتاب راهنمای ایران را که در سال ۱۳۳۰ توسط دایره جغرافیایی ستاد ارتش چاپ شده ندیدم. در آنجا یک نقشه بسیار عالی از قم درج شده و اطلاعاتی هم مربوط به کلیات این شهر دارد که آن هم مغتنم است. تصویر این دو صفحه را در اینجا می گذارم. (به دلیل اشکال فنی نتوانستم تصاویر را در اینجا بگذارم. لطفاً برای دیدن آنها به وبلاگ بنده در خبرآنلاین (نشانه های ۳) مراجعه فرمایید.

۱۵. مسامحه با مردم: جوانمردی یک پادشاه از زبان پادشاه مغول

رشید الدین فضل الله، این وزیر دانا که به هیچ روی با هیچ وزیری در تاریخ ایران قابل برابری نیست، دو سال از وزارتش را در روزگار سلطان محمد خدابنده یا همان الجایتو که گنبد سلطانیه در نزدیکی زنجان از اوست، زیست. عاقبت بدخواهان، سلطان را تحریض کردند و سبب شهادت این مرد بزرگ شدند. اگر در این عالم، کتابی جز جامع التواریخ نبود که نخستین تاریخ عمومی جهان با فراگیرترین محدوده زمانی و جغرافیایی است، کافی بود که او را دارای اندیشه ای والا بدانیم. تک تک آثار و رسائلش و به خصوص وقف نامه ربع رشیدی او سندی بی نظیر در تاریخ فرهنگ در ایران است، ایرانی که امروز گرفتار این همه تنگ نظری و آشفتگی شده است. بگذریم.

رشید الدین دارای نگاهی باز و روشن بود و تلاش کرد تا افزون بر علوم که در میان مسلمانان بود و بخشی از آن یونانی و ایرانی، نگاهی به شرق داشته باشد، نگاه به چین. با این نگاه که بخشی هم به خاطر تسلط مغولان بود، دریای تازه ای از معارف و علوم به ایران سرازیر شد، جز آن که آشفتگی هایی که در آخرین دهه های حکومت ایلخانان پدید آمد، اجازه به ثمر رسیدن این حرکت علمی را که رکنی از آن خواجه نصیر و رکنی دیگر خواجه رشید الدین بود، نداد.

اخیرا به همت میراث مکتوب کتاب مفتاح التفاسیر او منتشر شده است. سابقا کتاب الاسئله و الاجوبه او که در پاکستان چاپ شد، حاوی نکات تفسیری فراوانی بود و بنده از این که او مفتاح التفاسیر دارد غافل بودم. نسخه ای از کتاب را جناب ایرانی داد. جایی را که باز کردم، سخنی است که خواجه از سلطان محمد خدابنده در باره برخورد سلطان با رعایا مطرح کرده و خودش هم از آن اعجاب کرده است.

و اتفاق چنان افتاد که چون این ضعیف به نوشتن این معانی مشغول بود، پادشاه اسلام - خلد الله ملکه - با نزدیکان و مقربان حضرت بر سیل ارشاد در باب سخاوت فرمود که تصور شما آن است که سخاوت آن باشد که زر و جامه و انواع قماشات به هر کس دهم و غایت جوانمردی آن تصور می کنید که هرچه در خزانه موجود است از زر و نقود و اجناس ببخشم و تا حدی که آن را نیز که پوشیده باشم، ببخشم. غایت جوانمردی این را تصویر [می] می کنید! مرا اندیشه آن است که نه چنین باشد، چه، هرچه به غیر محل و استحقاق دهند اسراف و تبذیر و تلف مال باشد و خلل دیگر بسیار در ضمن آن. و در وقتی که به محل استحقاق دهند شرط آن است که همچنان که از مال احسان می کنند از جاه نیز احسان کنند، و در تمامت افعال طریق احسان سپرند، مانند عفو در تمامت گناهان مردم چنان که به خللهای دیگر سرایت نکند و خود را از غضب و شهوت و حرص و طمع و عجب و تکبر و تجبر هر عملی و قولی که از آدم صادر تواند شدن خود را نگاه دارند تا در

آن جوانمردی کرده در رضای حق کوشند و با خلاقیت مسامحه کنند و بدانچه مقدر باشد و دانند که به خللهای کلی سرایت نمی‌کند از سر آن درگذرند و در رضای خالق و خلاق نگاه دارند. جوانمردی تمام آن تواند بود. (مفتاح التفاسیر: ص ۱۶۶)

۱۶. کتابی تازه در باره سیره امام علی (ع)

سالهاست دوستم جناب آقای دلشاد تهرانی در باره سیره نبوی و سیره علوی پژوهش می‌کند و آثار فراوانی در این باره تالیف کرده است.

این کتابها غالباً بر اساس منابع کهن از یک سو و مشتمل بر برداشت‌ها و تفسیرهایی است که ایشان در ترتیب و ترکیب نصوص دارند. بحث از سیره نبوی به لحاظ تاریخی بسیار کهن است اما طی قرون همواره نظر شماری از نویسندگان آن بوده است تا از منابع سیره، نوعی از سبک زندگی را استخراج کنند. در این زمینه آثاری پدید آمده و این اواخر علمی هم به نام فقه السیره بنیان‌گذاری شده و در ایران و کشورهای اسلامی دیگر در این باره آثاری نوشته شده که بنده شرحی در باره آنها در مقاله‌ای که در باره این دانش یعنی فقه السیره نوشتم داده‌ام.

اساس علم فقه السیره آن است که چون سیره نبوی حجت شرعی است می‌توان از مجموعه اخباری که در این باره نقل شده و در ترکیب با آیات قرآنی و فرمایشاتی که از رسول (ص) نقل گشته یک سبک و سیاقی برای زندگی سیاسی و اجتماعی و نیز زندگی فردی به دست آورد. در همان مقاله هم من یادآور شدم که این بحث چه ارتباطی با فقه دارد؟ کسانی که در این باره نوشته‌اند برای حل همین مسأله عنوان فقه السیره را انتخاب کرده‌اند. اما این که آیا اشکال کاملاً حل شده است یا نه به نظر می‌رسد نشده و عمده دلیل آن این است که فقه سنتی روش‌های جدی‌تر و سختگیرانه‌تری برای استنباط احکام دارد.

این در حالی است که در سیره یا به عبارتی در فقه السیره اخلاق و فقه و نیز آنچه به عنوان سنن یعنی مستحبات است که در آنها سختگیری زیادی لازم نیست و معمول نمی‌شود خلط شده است. در هر حال بحث فقه السیره یکی از بحث‌های مهمی است که گاه مستندات ضعیفی پیدا می‌کند. چون قرار بر این گذاشته تا برای همه زندگی نمونه عملی پیدا کند. خاطریم هست که رئیس دولت دهم وقتی می‌خواست در یکی از مناظرات چهار سال قبل مطلبی را در باره بی‌آبرو کردن افراد به قول وی اهل فساد بگوید به حدیثی استناد کرد که در باره اهواز نقل شده و گویا امام دستور داده که داغ به آن شخص بزنند و در شهر بگردانند. بعدها معلوم شد که این روایت در مآخذ امامی نیامده و گویا فقط در دعائم است که اثری است حدیثی از اسماعیلیه. در این باره البته باید بحث شود اما مقصود آن است که اگر قرار باشد به هر خبری که در باره

نوعی سبک برخورد آمده استناد کنیم و از آن یک سبک زندگی اجتماعی و فرد بسازیم این قبیل استنادات نامتعارف اما به ظاهر انقلابی و مردمی نیز به وجود می آید این در حالی است که فقه به این سادگی زیر بار چنین دعاوی نمی رود. [اخیرا باز دیدم یک منبری به رفتار پیامبر با خالد بن ولید در کشتن بنی جذیمه استدلال کرده که پیامبر (ص) از روی مصحلت جرم او را نادیده گرفت در حالی که از قدیم در فقه، رفتار مزبور که حکایتی جز ماجرای مالک بن نویره است، به عنون قتل شبه عمد مورد توجه فقها قرار گرفته و رفتار پیامبر (ص) کاملا فقیهانه تعبیر شده است. کسی هم رد او نوشته بود و گفته بود که ایشان برداشت ماکیاولی از سیره نبوی کرده است. این نزاع‌ها نشان می دهد داستانهای سیره، به سادگی نمی تواند مبنای فقه باشد].

دوست ما جناب دلشاد در کتاب رخساره خورشید تلاش زیادی کرده است تا بر اساس نهج البلاغه، سیره امام علی علیه السلام را تدوین کند. مباحث اولیه در باره اصل نهج البلاغه، معرفی آن و سپس روش های مطالعه نهج البلاغه است که به نوشته ایشان، روش مروری، تجزیه ای و موضوعی است.

بحث بعدی در باره مفهوم سیره است که به آنچه در سطور آغازین گفتیم مربوط می شود و تعاریف کلی را از سیره بدست داده اند.

روش ایشان این است که اصولی را استخراج کرده و بر محور آنها عناوین فرعی تر همراه با مستندات از نهج البلاغه انتخاب و به خواننده تقدیم شده است.

مثلا اصل مرزبانی و حریم داری و پرواپیشگی که در عناوین فرعی تری مانند عرصه فردی، اجتماعی، حکومت، اقتصادی، نظامی و قضایی و دینداری مورد بحث قرار گرفته است.

اصل پابندی به کیفیت استخدام وسیله باز در تک تک عرصه هایی که گذشت مورد بحث قرار گرفته است. اصل اعتدال و میانه روی به همچنین.

اصل پارسایی، تکریم، پاسداشت حقوق، رفق و مدارا، صراحت و صداقت، و اصل عدالت در همان عرصه های یاد شده مورد بحث قرار گرفته است.

اصل کتاب در ۱۰۷۲ تنظیم شده و فهرست اعلام نیز در ادامه آمده است. چاپ کتاب بسیار زیبا و نفیس انجام شده است.

## ۱۷. مصاحبه سید حسین نصر در باره جشن های شاهنشاهی

درس تاریخ درس عجیب و غریبی است. آدمها ممکن است خودشان یا دیگران، اعمالشان فراموش شود اما متاسفانه یا خوشبختانه، دست کم برخی از گفته هایشان در تاریخ می ماند و برای همه درس می شود. اوراق قدیم را ورق می زدم. چشمم به مصاحبه آقای دکتر نصر در باره جشن های دوهزار و پانصد ساله افتاد. برای ایشان به عنوان یک فیلسوف احترام زیادی قائلم. اما فیلسوفها هم مانند دیگران ممکن است ابزاری برای حاکمان باشند، حتی اگر خیلی فیلسوف باشند. اخیرا هم دستم لغزید و یادداشتی در باره آقای نصر نوشتم. بخاطر تندی‌هایی که در حق جلال و شریعتی کرده بود. البته انتقاد غیر از تندی کردن و نسبت دادن‌های ناروا و از سر خودبزرگ بینی و تحقیر دیگران است. آنجا هم گفتم آن زمان که شریعتی آواره بود، جناب نصر موقعیت خوب و آرامی برای فکر کردن داشتند. گاهی هم ابراز وجود می کردند. از ایشان پرسیده‌اند:

به طور کلی جشن های شاهنشاهی در زنده کردن تمدن گذشته ایران چه نقشی دارد، و از لحاظ فلسفی و اجتماعی چه تاثیری بجای خواهد گذاشت؟

ایشان پاسخ داده‌اند: به نظر من جشن های شاهنشاهی بهترین موقعیتی است که ایرانیان از نو خود را بشناسند. جشنها علاوه بر اثرات حاصل از عمران و آبادی و احیای خرابیها، نه تنها ایرانیان را به تمدن خودشان آگاه می سازد، بلکه احیاگر تمدن اسلامی و تمدن هخامنشی است. همچنین مبین استقرار و دوام این فرهنگ است. جشنهای دو هزار و پانصدمین سال شاهنشاهی ایران می تواند عاملی باشد که تا حدی غرب زدگی و بی توجهی به فرهنگ ایرانی ترمیم شود و برای ایرانیان نوعی خودشناسی پدید آورد. مهم ترین نقش جشن های شاهنشاهی و نمایاندن تمدن کهن ما، مطالعه آثاری است که در این زمینه منتشر خواهد شد. البته مشروط بر آن که این مطالعه برای مدت کوتاهی نباشد. (روزنامه جشن های شاهنشاهی، شماره ۴۴، ص ۵).

## ۱۸. رونمایی از کتابم بدون دعوت از خودم!

سه روز اول نمایشگاه کتاب را حاضر بودم و برای کتابخانه تاریخ ۱۵ میلیون تومان کتاب خریدم. نکات جالبی برایم بود. اول پول بی ارزش ما که دهها بسته پول آوردیم و با اندکی کتاب بیرون رفتیم. خدا بخیر بگذارند تا مثل عراق نشویم که دینار عراقی زمانی به هیچ و پوچ تبدیل شده بود. گرانی کتاب وحشتناک است به خصوص کتابهای خارجی که به خاطر دلار مشکل زیادی دارد. البته کتاب مقالات و رسالات خود بنده هم که تازه از چاپ درآمده با ۸۰۶ صفحه ۴۳ هزار تومان قیمت خورده است. نکته دیگر آدم های زیادی بود که در نمایشگاه دیدم. روز دوم و سوم بیشتر کتاب عربی خریدیم. آثار فراوانی از نوشته های مدرن چاپ شده که بیشتر تحلیلی نسبت به بهار عربی و جریانهای فکری معاصر است. کارهای قدیمی کمتر خریداری

می کنیم و البته کمتر هم هست. در این بین آدمهای زیادی را دیدیم که جالب بود. از جمله آقای فرید قاسمی و مطلبی کاشانی و آرش افشار و سهیل محمودی و علیرضا برازش که تازگی به ریاست انتشارات امیر کبیر رسیده و خیلی های دیگر. خیلی از افرادی را که دیدم و اغلب نمی شناختم از کار کتابخانه مجلس تشکر می کردند. واقعا شرمنده ام که نتوانستم بیشتر کار کنم. من و همکارانم در کتابخانه تاریخ، تک تک غرفه ها را برای خرید کتاب سر می زنیم. آثار تاریخی جدید را می بینیم. با لیست موجود در کامپیوتر چک کرده و اگر نداریم خریداری می کنیم. تعداد کتابهای کتابخانه تاریخ ۱۲۳۵۰۰ عدد شده که دایما در حال افزایش است. این هفته تعداد زیادی کتاب کهنه هم به کتابخانه رسید که باید چک کنیم. امسال مشکل جدا کردن بخش عربی و لاتین از بخش فارسی مشکلاتی را درست کرده است. یک پل هوایی بین قسمت شمال و جنوب خیابان شهید بهشتی هست که بسیار شلوغ است. جالب است پله برقی هم هست که خراب و در حال تعمیر بود. ان شاءالله بعد از نمایشگاه اصلاح خواهد شد. آن بخش مربوط به سپاه یا ارتش است که اختصاص به بخشهای لاتین و عربی پیدا کرده و مرتب مردم در حال رفت و آمد بین اینها هستند. پل در برخی از ساعات شلوغ است. ناهار را معمولا گوشه ای از ساختمان زیر درخت ها می خوردیم. یک ناشر عربی که سر پایین آوردن قیمت چانه می زدیم گفت برای ما صرف نمی کند، اما برای این که نگویند ایران تحریم شده می آیم تا کمکی کرده باشیم! این هم منت عجیب این آقا!

از میان کتابهایی که خریدیم یک اثر شگرف هم بود. کتابی عربی از بسام نادر که در باره وضعیت افتضاح نظام مالی جهان و دلار امریکایی است که نقش دجال را بازی می کند. «فضيحة اللانظام المالي و الدولار الامريكي الدجال». کتاب را ناشری با عنوان النخبه چاپ کرده است. اما اسم این کتاب عجیب است و آن هم «مرگ بر امریکا» یعنی نام کتاب، همین عبارت است. کتاب ۲۳۸ صفحه و چاپ بیروت در همین سال جاری است.

عصر روز ۱۳ اردیبهشت حوالی دو به خانه آمدم تا برای کلاس فردا مطالعه کنم. اخبار را روشن کردم. اعلام کرد که ساعت شش رونمایی از اطلس شیعه به عربی است. جالب است که خودم دعوت نداشتم اما ساعت شش رفتم. دیدم ساعت پنج برگزار شده است و وزیر و رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات هم بوده اند. وقتی رسیدم که تمام شده بود. معلوم نشد چرا خودم دعوت نشده بودم. این هم گزارش رونمایی از کتاب در سایت سازمان فرهنگ و ارتباطات

<http://www.icro.ir/index.aspx?siteid=261&pageid=32423&newsview=597756>

یادش بخیر که در مراسم جایزه سال برای همین اطلس هم آن قدر دیر اعلام کردند رئیس جمهور لوح بنده رو امضا نخواهد کرد و لذا شما به جلسه نیاید که فرصت نشد به خانم بگویم وارد جلسه نشود و ایشان وارد جلسه شده بودند و شرمنده شدم که رفته بود و دیده بود که اصلا خبری از اسم و رسم این کتاب نیست. و البته یاد کنم از مردانگی آقای دکتر پرویز که گفت از نظر ما کتاب برنده جایزه سال است و جایزه را هم داد. سری به سرای اهل قلم زدم. رونمایی از کتاب «محمد ص» به انگلیسی از آقای ابراهیم حسن بیگی بود. آخر مراسم بود. مرا هم صدا زدند تا در رونمایی باشم. شگفت زده شدم که برای کتاب خودم دعوت نشده ام اما به طور اتفاقی در رونمایی کتاب دیگری شرکت کرده و با کمک دیگران، پرده را از روی کتاب کنار زدم. امسال در نمایشگاه کتاب جامع المقدمات بنده چاپ شد که متن ۲۷۷ مقدمه است که بیش از ۲۵۰ عدد آن مقدمه کتابهایی است که کتابخانه چاپ کرد. «مقالات و رسالات تاریخی دفتر اول» هم چاپ شد. در واقع دوره قبلی مقالات تاریخی من که بیست جلد شد، پرونده اش را بستم و سری جدیدی را شروع کردم. حالا باید با اطلس عربی بگویم سه کتابم در نمایشگاه برای اولین بار عرضه شده است.

#### ۱۹ تحریم راه بصره برای حج توسط شاه سلیمان صفوی

به تازگی کتاب المذنیات چاپ شده که اثری است بسیار ارزشمند و جالب توجه. سالهاست آقای واتقی همت خود را مصروف شناخت ریشه های فرهنگ تشیع در حرمین شریفین کرده تا نشان دهد شیعیان در ادوار مختلف تاریخی تا چه حد در آنجا نفوذ و حضور داشته اند. جلد اول این مجموعه فقهیات مربوط به مدینه و جلد دوم اسناد ومداراک و اجازات و چیزهای دیگر است. بنده هم در کتاب فرهنگ و سیاست جلد دوم فصلی را به مسائل ایرانیان و حرمین و حج اختصاص داده ام. حالا باید بر اساس اطلاعات ایشان دوباره روی آنها مرور کنم. اما در این فاصله که سفرنامه شاردن را می خواندم و اگر آدم چندین بار هم بخواند کم است، یادداشتی در باره تحریم راه حج از طریق بصره توسط شاه سلیمان صفوی یافتم و این که امیر بصره آمده است تا تعهد بسپارد تا بار دیگر حجاج از این راه به حج بروند. شاردن در دوره سلیمان صفوی (۱۰۷۷ - ۱۱۰۶) در ایران بوده و در این باره می نویسد:

روز شانزدهم فرستاده متشخصی از طرف پادشاه بصره برای عرض ابلاغ مراتب یگانگی و آشتی و صفا وارد اصفهان شد. شخصیت مهمی به نام میرحاجی یا امیر الحاج نیز همراه وی بود. امیر الحاج عنوان رؤسای کاروانهای بزرگی می باشد که به زیارت مکه می روند. مکه از جمله شهرهای عربستان است، و تا شعاع بیست فرسنگی آن برای مسلمانان آن سرزمین مقدس است. قصد و هدف این دو از آمدن به پایتخت ایران این بود تا از شاهنشاه استدعا و التماس کنند منع سفر کردن زائران را به مکه از راه بصره لغو کند. توضیح این که

چون عاملان بصره به زائران ایرانی هنگام درآمدن و عبور از آن شهر آزار بسیار می‌کردند، و ناروا عوارض سنگینی از ایشان می‌گرفتند دربار ایران دستور داده بود از راه دیگر به مکه سفر کنند. اتخاذ این تصمیم و اجرای آن مردم بصره را از درآمد زیادی که از این راه نصیبشان می‌کرد محروم کرد و بسی نگذشت بر اثر نقصان این عواید سرشار زندگی قاطبه مردم بصره به تنگدستی و سختی انجامید. پیش از آن هر سال قریب ده هزار نفر از راه بصره به مکه مشرف می‌شدند، و از چند سال پیش زائران راهی دیگر اختیار کرده بودند. پاشای بصره ضمن نامه‌ای که همراه این دو شخصیت به دربار ایران فرستاده بود معروض داشته بود که وی خطاکارانی را که مایه ایذاء و آزار زائران ایرانی می‌شده‌اند به سختی مجازات کرده و همه‌گونه موجبات آسایش و رفاه و رضای زائرانی را که از بصره می‌گذرند فراهم آورده، و از این پس می‌توانند بی‌هیچ نگرانی از پرداخت عوارض سنگین و مزاحمت‌های دیگر با خیال راحت از این راه به زیارت مکه بروند. امیرالحاج متعهد شد که از آن پس هیچ‌یک از زائران ایرانی از مأموران بصره گله و شکایت نداشته باشد، و چندان در این باره پافشاری کرد که استدعایش پذیرفته شد. از آن پس خیمه بزرگی در بازار کهنه شهر برپا داشت، و اعلام کرد کسانی که مایل به زیارت خانه خدا می‌باشند اعم از زن یا مرد می‌توانند به آنجا مراجعه و نام‌نویسی کنند، و او با هزینه‌ای نه بسیار زیاد، وسایل مسافرت ایشان را فراهم می‌کند. (سفرنامه شاردن ج ۲، ص ۶۱۵ - ۶۱۷)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1380>



نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۰۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: در اینجا مطالبی در باره یک مقتل ترکی از قرن شانزدهم میلادی و نیز کتاب المدنیات و چند اثر دیگر سخن به میان آمده است

۲۰. یک مقتل منظوم ترکی در باره کربلا از لامعی چلبی ( قرن شانزدهم میلادی)

آقای ارطغرل ارتکین از دوستان اهل ترکیه ما امسال به نمایشگاه آمده بود. سالهاست که به مطالعه در باره آثار فلسفی و هنری شیعی در آنجا مشغول است. یکی از جدیدترین آثار وی یک مقتل منظوم از قرن شانزدهم میلادی است. شبی به منزل آمد و با کمک خود ایشان معرفی زیر را برای این کتاب نوشتم:

مقتل آل رسول به ترکی عثمانی از قرن شانزدهم میلادی

سروده لامعی چلبی (م ۱۵۳۲ / ۹۳۸)

این کتاب مقتل امام حسین (ع) است که به نظم ترکی عثمانی سروده شده و محل سرایش آن شهر بورسا بوده است. لامعی که آثار متعددی از جامی را به ترکی ترجمه کرده به نام ملای روم شناخته می شده است. وی نقشبندی بوده و به احتمال زیاد خانقاهی هم داشته است.

این کتاب شامل ۹۸۸ بیت است و پیش از این چاپ نشده است. تألیف آن پیش از سال ۹۳۳ بوده است؛ زیرا در آن سال، لامعی کتاب شرف الانسان از رسائل اخوان الصفا ترجمه کرده و ضمن آن از مقتل آل رسول خود یاد کرده است.

مصحح تنها از یک نسخه استفاده کرده که البته نسخه کامل آن منظومه بوده است. نسخ ناقص دیگری هم از این منظومه وجود دارد. سه نسخه از این اثر دارای نگاره های مینیاتوری است که نگاره های مزبور در چاپ حاضر نیامده اما به صورت مستقل ضمن یک کاتولوگ منتشر خواهد شد.

عاشق چلبی در کتاب مشاعر الشعراء گفته است که قاضی بورسا واعظ ملا عرب؛ خواندن مقتل الحسین را که به قول او مختصص اشق ها یعنی شیعیان بود ممنوع کرد. لامعی چلبی، مقتلی از منابع صحیح تدوین و

گردآوری کرد و قاضی وقت آشچی زاده حسن چلبی و ملاعرب و سایر علما را جمع کرده و در مسجد جامع بورسا برای آنان خواند.

اسماعیل بلیغ در کتاب خود موسوم به «گلدسته» توضیحی در باره علت ممنون کردن خواندن مقتل توسط قاضی ملاعرب را بیان کرده است:

مروری است که در آن عصر واعظ عرب ترک مراعات ادب کرده و در مجالس و محافل خواندن مقتل حسین اقرب به کفر دانسته بود. لامعی مرحوم سوخته نایره غیرت شده کتاب مذکور را تنمیق نموده و در محضر قاضی شهر آشچی زاده و واعظ مزبور و آقایان و اشراف و جمهور در مسجد جامع بورسا بالای کرسی قرائت نموده و دخال مزبور را شایسته توییح و سزاوار تعزیز لسان کرده است.

روشن است که این اقدامات برای جلوگیری از نفوذ صفویان و شیعیان در نواحی بود.

شاعر در بین سروده های خود از واقدی، خواجه محمد پارسا (کتاب فصل الخطاب)، و شواهد النبوه جامی به عنوان منابع خود یاد کرده است.

لامعی در این کتاب از آراء مختلفی که علمای مختلف در باره لعن یزید گفته اند، بحث کرده است. اما خودش تأکید دارد که باید یزید را لعن کرد. جالب است که مخالفان اهل بیت را خارجی یا مارقه می نامد و این را مضمونر یک حدیث از رسول الله (ص) می داند. در این باره هم که گفته اند یزید توبه کرده است گوید: اگر این طور بود، باید وقتی سر امام حسین را آوردند، آنها را می کشت.

کتاب در ده مجلس برای ده روز محرم تنظیم شده است. در پایان بخشی را هم اختصاص به قیام مختار داده است.

به گفته مصحح در ترکی عثمانی، دست کم پنج کتاب مقتل دیگر شناخته شده است، اما باید بیش از اینها باشد و نیاز به جستجو در منابع خطی است.

کتاب در ۱۶۰ توسط آقای ارطغرل ارتکین تصحیح و توسط انتشارات کوثر در استانبول در سال ۲۰۱۲ به مناسبت اربعین حسینی منتشر شده است.

۲۱. کتاب المدنیات

آقای حجت الاسلام و المسلمین شیخ حسین واتقی سالهاست وقت خود را مصروف آثار شیعی در حرمین شریفین کرده و در میان مخطوطات و مطبوعات و اجازات و جز اینها می گردد تا نکته ای در باره حضور

شیعیان در آن نواحی بیابد، ملاحظه کردم. قبلا مجموعه ای با عنوان التراث المکی منتشر کرده که البته مستدرکاتی هم دارد که در آخر همین مدنیات آمده است. اما مجموعه دو جلدی المدنیات، شامل شماری از رسائل فقهی و دینی و تاریخی و نکات و اسناد و قصاید بسیار مهم و جالب توجه است که به شیوه بسیار خوبی تصحیح و در اینجا آمده است. مجلد یکم که مجموعه ای است از ابن شدقم مدنی (سید محمد و سید علی و...) که از صاحب مدارک و صاحب معالم و دیگران پرسیده‌اند و بنابراین بیشتر فقهی و گهگاه تفسیری و عقایدی است. اما مجلد دوم، ضمن این که در آن هم برخی از این اسئله و اجوبه آمده، رسائل و قطعات دیگری در باره معارف شیعی در مدینه درج شده است. یکی از آنها رساله هدیة التصدیق الی حکایة الحریق از فضل الله بن روزبهان خنجی است که سالها پیش عکس آن را آقای دانش پژوهش در یادنامه مینورسکی منتشر کرد که پایه چاپ فعلی در اینجا است و نام دانش پژوه هم آمده است. زمانی هم بنده به دلیل اهمیت آن، آن را ترجمه کرده و ضمن کارهای صفوی چاپ کردم. اکنون یک متن منقح از متن عربی آن در اینجا آمده است و فکر نکنم اصلا سعودی ها تاکنون چنین متن مهمی را دیده بودند. گزارش یاد شده مربوط به سال ۸۸۶ است که حرم نبوی آتش گرفت و وقتی شش ماه بعد روزبهان خنجی معروف به مدینه رسید، گزارشهای مربوط به آن را گردآوری کرد و رساله حاضر را فراهم آورد که درست مثل یک اثر روزنامه نگارانه است. البته این اثر هیچ جنبه شیعی ندارد اما لابد جناب واثقی فکر کرده اند که چون مربوط به مدینه منوره است و نسخه هم در ایران، آن را در اینجا بیاورند. در لابلائی اسئله و اجوبه گاه نکات تازه ای هست. مثلا این که از شیخ بهایی در باره ضروری بودن مهدویت در دین پرسیده و ایشان جواب داده که ضروری دین است و منکر آن اهل کفر مگر آن که شبهه محتمله برایش پیش آمده باشد که این جمله اخیر جالب است. یا مثلا از شهید ثانی در تعریف ناصبی پرسیده اند. ایشان پاسخ داده است که ناصبی کسی است که علنا دشمنی با یکی از ائمه (ع) می کند نه کسی که به طور کلی امامت آنها را قبول ندارد. این را مخالف حق گویند نه ناصبی. بنابراین «فالناصری قلیل الوجود فی الدنیا». البته اگر چنین ناصبی یافت شود ذبیحه او حلال نیست و حکم مسلمان ندارد.

۲۲. چند کتاب عربی در مطالعات شیعه شناسی و ایران شناسی

امسال هم در نمایشگاه کتاب شاهد آثار جدیدی در حوزه شیعه شناسی و ایران شناسی بودیم. البته نمایشگاه محدودتر شده و آثار جدید کمتر به آن می رسد. به علاوه، مشکلات سوریه سبب پراکندگی بسیاری از ناشرانی شده که پیش از این در این کشور رشته نشر را در دست داشتند. برخی به امارات رفته اند و برخی به مصر. لبنان در نشر همچنان فعال است. کتاب «التیارات السیاسیة فی ایران» از فاطمه صمادی در سال ۲۰۱۲ منتشر شده و گزارشی است از جریان های سیاسی مهم در ایران وجود. از جریان های توده ای و مجاهد

خلق قبل از انقلاب، تا ادبیات انقلاب اسلامی، احزاب ایرانی چپ و راست، حزب جمهوری و جامعه روحانیت ... تا آبادگران و بعد جریان چپ، حلقه کیان، حلقه آیین، سازمان مجاهدین انقلاب و کارگزاران و بسیاری دیگر... تا جریان احمدی نژادی که گفتمانش نه دموکراسی بلکه عدالت بوده است. اساس کار نوعی تفسیر گفتمانی از گروه های مختلف با محوریت انقلاب و ولایت فقیه و دموکراسی و عدالت است.

نظریه فارسیه التشیع بین الخدیعه و الخلط التاريخی و المؤامرة از صالح الطائی. این طائی ربطی به آقای نجاح الطائی ندارد که حرفهای عجیب در تاریخ اسلام می زند، اما این کتاب هم چندان جدی نیست. بحثی است معمولی در باره اصل تشیع و این که اساس ایرانی ندارد. این حرف اساسا درست است و گرچه قدمای از مستشرقین می گفتند و حتی ملل و نحل شناسان قدیم تشیع را با گرایش های ایرانی مرتبط می دانستند اما اساس تشیع عربی است و قبایل عربی مانند همدانی و اشعری و غیره در شهرهای مدینه و کوفه بر آن مذهب بوده اند.

کتاب شیعه العراق و بناء الوطن با عنوان فرعی «دراسة تاریخیة منذ ثورة الدستور حتى الاستقلال ۱۹۰۸ - ۱۹۳۲ باز هم نگاه تازه ای است به نقش شیعیان عراق در یکی از حساس ترین مقاطع تاریخی عراق. دوره که انقلاب عشرين عراق نیز در همین فاصله صورت گرفته است. محمد جواد مالک این کتاب را به هدف روشنگری از ماهیت قیام مردم عراق علیه انگلیس و مراحل مختلف آن نوشته است. سال ۱۹۳۲ زمانی است که عراق استقلال خود را بدست آورد و وارد جرگه جامعه ملل شد. این اثر رساله فوق لیسانس مولف در دانشگاه امام اوزاعی در بیروت بوده و در سال ۱۴۱۸ دفاع شده است. کتاب توسط عتبه حسینی در بیش از ۹۵۰ صفحه چاپ شده است. عتبه یاد شده، اخیرا در کار نشر فعال شده و آثار خوبی را ارائه کرده است. به هر حال فضای جدید عراق کمک زیادی به شناساندن شیعه کرده و هر روز اثر تازه ای از این نمونه ها منتشر می شود. کتاب تاریخ القزوینی هم که در سی جلد توسط آقای جودت قزوینی نوشته و چاپ شده اثری بی مانند است که در نمایشگاه کتاب به بیش از چهار میلیون تومان عرضه می شد. شنیدم و نمی دانم درست است یا نه که یکی از موسسات تمام نسخی را که ناشر آورده بوده، یکجا خریداری کرده است.

دو اثر دیگر در حوزه شیعه شناسی به تازگی به نمایشگاه کتاب آمده بود. یکی الحراک الشیعی فی السعودیه «تسییس المذهب و مذهبه السیاسه» حرکت های شیعی در سعودی «سیاسی کردن مذهب و مذهب سیاسی». این اثر به وضعیت شیعیان سعودی و گرایش های سیاسی آنان طی سه چهار دهه اخیر پرداخته است. در آغاز دو بحث کلی در باره هویت تشیع و سیاست و یکی هم در باره مرجعیت آمده و در ادامه از وضعیت شیعه در دولت سعودی و نقش شرکت آرامکو در منطقه و مسائل طایفی مورد بحث قرار گرفته است. فصلی به

جریان شیرازیها (مرحوم سید محمد شیرازی) اختصاص یافته و در بخش بعد ماجرای حزب الله حجاز که پس از انقلاب ایران در آنجا شکل گرفت و نقش حسن صفار بحث شده و در ادامه جریانهای معارض شیعی و فعالیت های خارج از کشور آنان بحث شده است. بحث ارتباط با ایران، شیعیان سعودی و بحث وطن گرایی آنان در آن کشور، وضعیت شیخ نمر و مباحثی از این دست در ادامه آمده که همه نشانگر آن است که کتاب در صدد است تا موقعیت شیعه را در سه چهار دهه اخیر نشان دهد. همین ناشر یعنی الشبكة العربیه للابحاث و النشر کتاب دیگری هم با عنوان «السلفیة الشیعیة و السنیة» منتشر کرده که مروری است بر گرایش افراطی موجود در هر دو مذهب. کتاب الحراک الشیعی اثری قابل توجه است که باید دانشجوی موفق ما آقای دکتر قزوینی که پایان نامه خویش ایشان هم در همین مقطع و دوره است آن را به تفصیل معرفی و نقد کند.

۲۳. آیا روایت شهربانو درست است؟

اختلاف بر سر این که شهربانو مادر امام سجاد علیه السلام بوده است یا خیر، به جز اخبار قدیمی در باره اصل قضیه، دست کم به کتاب عمده الطالب در قرن نهم باز می گردد.

نویسنده آن کتاب یعنی ابن عنبه که نسب شناس معروف است این مساله را انکار کرد و گفت که شیعیان امامی برای وصل کردن امامان خود به سلاطین ساسانی این خبر را مطرح می کنند.

اما واقعیت آن است که در متون قرن سوم مانند یعقوبی و بصائر و کافی این اخبار آمده است، زمانی که هنوز چنین حسی میان ایرانیان نبوده است. البته شاید بعدها در این باره تاکید بیشتری شده است. البته اخبار این سه منبع هم شاید آبخورش از یک جا باشد نه تعدد نقل. منابع دیگر هم خبر را دارند و در این باره بحث کافی شده است.

سالها قبل استاد مطهری به نقد این اخبار پرداخت و آن اخبار را رد کرده نادرست خواند. این انکار هم برای آن بود که تشیع به ایرانی گری متهم نشود.

بعدها مرحوم سید جعفر شهیدی در این باره به تفصیل در کتابی که در باره امام سجاد (ع) نوشت بحث کرد و ایشان هم با استدلالهای مفصل تاریخی آن را رد کرده و اصل این اخبار را نادرست خواند.

این بود تا این که استاد مهدوی دامغانی رساله ای در این باره نوشتند که میراث مکتوب چاپ کرد. حضرتشان در این رساله به اثبات این خبر پرداختند و وجوه مختلفی را برای درستی آن بیان کردند.

... تا نوبت رسید به کتاب خانم ناهید طیبی که سالهاست در قم به تحقیقات تاریخی مشغول هستند و در باره زندگی ائمه و مادران آن بزرگواران پژوهش می کنند. این اثر سیصد صفحه ای اختصاص به این موضوع دارد و با ملاحظه استدلالهای سابقین نوشته شده و جدیدترین کار در این زمینه است.

فصل اول کلیات و مفاهیم،

فصل دوم شهربانو در کتب روایی،

فصل سوم شهربانو در کتب تاریخی،

فصل چهارم شهربانو در کتب فقهی و رجالی و انساب،

فصل پنجم نبردهای اعراب و ایران و سرنوشت یزدگرد،

فصل ششم: شهربانو افسانه یا واقعیت،

فصل هفتم نگاهی به شرح حال شهربانو،

فصل هشتم تاریخ رحلت شهربانو و بحثی پیرامون بی بی شهربانو در شهر ری. عجلالتا این بحث در میان شیعیان اهمیتی دارد و بخشی از کارهای حوزه پژوهشی تاریخ اسلام را به خود اختصاص داده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1383>

## گزارش یک انگلیسی از سفر شش ماهه اش به حجاز (نشانه ها ۶)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۰۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: جون کین در سال ۱۸۷۷ تحت پوشش یک مسلمان به حجاز رفت و گزارش دقیقی از این سفر خود نگاشت

۲۴. زمانی تصور می کردیم که فرنگی ها در قرن شانزده و هفدهم میلادی فقط به ایران آمده اند و سفرنامه نوشته اند. اندکی بعد دریافتیم که خصلت جهانگردی آنان منحصر به ایران نبوده و آنان بسیاری از نقاط جهان را طی قرنهای شانزدهم تا نوزدهم درنوردیدند و آنچه را به چشم دیدند و تجربه کردند، به رغم همه مشکلات و به شیوه‌ای که خود می شناختند، ثبت کردند.

یکی از سخت‌ترین مناطق برای سفر، جزیره العرب بوده است. جایی که اولاً کفار حق ورود نداشتند و دولت عثمانی و اشراف در این باره سختگیر بودند. ثانیاً منطقه ای بسیار سخت و صعب و کم آب بود و برای حال و هوای یک فرنگی که در اروپا زندگی کرده بود بسیار سخت بود. ثالثاً خوی بدوی اعراب در بیابانها بسیار سخت و خشن بود و راه آمدن با آنها برای یک فرنگی که سعی داشت به درون زندگی مردم نفوذ کند، کار ساده ای نبود.

با ای حال، شمار زیادی از آنها به خصوص در قرن نوزدهم وارد این منطقه شدند و سفرنامه های بزرگی نوشتند که نمونه آن سفرنامه لودویگ بیرکاردت به اسم شیخ حاج ابراهیم و دیگری سفرنامه بیرتون به اسم شیخ حاج عبدالله بودند که سفرنامه های هر دو از بهترین هاست.

نویسنده ما جون کین که فرزند یک کشیش انگلیسی و متولد ۱۸۵۴ بوده در سال ۱۸۷۷ - ۱۸۷۸ موفق می شود مراسم حج را در حجاز باشد. این سفر شش ماه به طول می انجامد. بخشی در مکه است و بخشی در مدینه. اسم مسلمانی که او برای خود برگزیده الحاج محمد امین است. وی با یک کشتی از مسلمانان از استانبول به جده آمده و آنجا در خدمت یک امیر هندی به نام امر قرار گرفته که برای حج به حجاز آمده بوده است. اینجاست که وی پناهگاه خوبی برای سفر حساس خود بدست آورده و به راحتی این ایام را سپری کرده است.

حج پدیده جالبی از نظر وی بوده است و به همان اندازه زندگی بدویان و رفتارها و رفت و آمد و شتر و غیر ذلک بسیار شگفت بوده است.

وی شرح سفر را از جده شروع کرده و جزئیات آمدن و ترتیبات خاص آن و تقریباً تمامی لحظات را ثبت کرده است. شرحی از حج در قرآن و فرهنگ محمدی‌ها - به قول خودش - داده و جزئیات آن را بیان کرده است. وی با اشاره به فرقه‌های مختلف اسلامی می‌گوید که عمدتاً روی وهابیت و شافعییت تأکید کرده و اظهار می‌دارد که من از دید آنها مطالب را بیان می‌کنم.

پس از ورود به مکه نماز جماعت مسجد الحرام با حضور هزاران نفر که گرداگرد کعبه به صورت دایره وار بوده اند توجه وی را جلب کرده و می‌گوید که من اغلب از منفذ خانه ام به این صحنه می‌نگریستم و تمام لحظات آن را زیر نظر داشتم. در میان نمازها، به خصوص نماز صبح بسیار روح انگیز بوده است.

یک روز به کوه ابوقییس رفته و بر بالای آن مسجد کوچکی را ملاحظه کرده که می‌گفتند شق القمر، معجزه رسول، در آنجا رخ داده است. از همانجا نگاهی به خانه‌های مکه کرده و وصفی از این خانه‌ها و کیفیت ساخت و مصالحی که در آنها بکار می‌رود، بدست داده است. خانه‌های بزرگ و چند طبقه، با پنجره‌های بسیار کوچک، و هیچ دو خانه‌ای شباهتی با یکدیگر ندارند و گویی با قانون عدم تشابه ساخته شده‌اند.

یک روز عصر وارد حرم می‌شود. هر در یک محافظ هندی دارد که مراقب کفش‌های مردم است که هر جفتی را در یک قفسه چوبی جایی که طراحی برای این کار شده قرار می‌دهد. درست مثل خانه کبوتر. مردم هم به عنوان هدیه پولی به او می‌دهند. ادب این زائران، سکوت، نشستن آنان در حالی که پاهای خود را جمع کرده‌اند و قیافه‌های مظلومانه آنان چیزی است که به لحاظ معنوی و اخلاقی توجه او را جلب کرده است. هیچ کس آنجا آب دهان نمی‌اندازد. کوری را هم دیده که بین همه این صفوف بدون عصا حرکت می‌کند و آب زمزم که افراد نزدیک می‌شوند و آن را به سر و صورت می‌زنند. شش هفته گذشته بود او اکنون احساس کرده است که در وطن خود قرار دارد.

آگاهی وی از زندگی روزانه در آنجا جالب است. شبها گرد یک چراغ که وسط غرفه گذاشته می‌شده و پس از غذا، شیرینی می‌خورند و نارگیل می‌کشیدند و برای همدیگر داستانها تعریف می‌کردند.

یک بار هم کسی به او خبر داده است که در این شهر یک زن انگلیسی به نام سیده فینوس هست. این خبر برای وی بسیار شگفت بوده است. وی حساس شده و تلاش کرده است تا خبری از وی به دست آورد و با او صحبت کند. به او گفته‌اند که سالهاست او در مکه زندگی می‌کند. بالاخره وی را می‌یابد و در حالی که



لباسهای زنان مکی را پوشیده و فقط چشم او پیداست وی را ملاقات می کند. می گوید وقتی چشمش به من افتاد احساس کردم که زیر آن مقنعه در حال اشک ریختن است. در صحبت با وی در می یابد که وی از سال ۱۸۵۸ مسلمان شده است. او می گوید در نیم ساعتی که بودم در یافتم که او یک زن انگلیسی فهمیده و فرهنگی است. خواستم دست بدهم گفت نه، ولی بگو در مسجد کجا نماز می گذاری، من هر روز ظهر می توانم شما را در آنجا ببینم. در این بین او از «زنانه» یاد می کند، بخشی از هر خانه اشرافی که خانمها در آن قسمت هستند. این اصطلاح از هندی ها به آنجا آمده است.

وی دو سه روزی گرفتار کارهای جاری بوده و نتوانسته آن خانم انگلیسی را ملاقات کند. احتیاط هم می کرده است، زیرا ملاقات یک زن و مرد انگلیسی در آن شهر می توانسته بسیار حساسیت برانگیز باشد. در ملاقات از جلو یک نگهبان ترک رد شده و بلند با هم عربی صحبت کرده اند تا گوشه دنجی را به دست آورده و این زن پس از سالها توانسته به زبان مادری صحبت کند. وی می گوید که وی بسیار گریه کرد.

وی گشتی در شهر زده و بچه های مدارس را دیده که مشغول بازی هستند. بازی های آن ها را وصف و با آنچه در انگلیس است مقایسه کرده است. یک لحظه بچه ها اطرافش جمع شده و متوجه شده اند که فرنگی است. به او گفته اند ای سگ مسیحی، اگر واقعا مسلمان هستی شهادتین را بگو. اندکی بعد سنگباران شده و سر و پایش هدف سنگ بچه ها قرار گرفته است. بالاخره گریخته در هر حالی تا مسیری طولانی بچه ها در عقب او را تعقیب می کرده اند.

زندگی روزانه یک خانواده چه قدر هزینه دارد؟ چه چیزهایی مصرف می کنند و هر کدام چه مبلغی هزینه می برد؟ وی جدولی کامل به دست داده و تمامی هزینه های جاری یک نفر را از گوشت و سبزیجات و آب و شکر و چوب برای آتش و عدس و نان و چای و روغن چراغ و غیره برشمرده است.

اما بچه های عرب که در مغازه ها هستند و غالبا هندی هم می دانند و جان کین با یکی از آنها بنام اسماعیل مرتب صحبت می کرده است. این که زنان برای خرید غالبا این بچه ها طرف هستند و مشکلی برای گفتگو ندارند.

وی شرح مفصلی از وضع مسجد الحرام و تمامی اجزاء آن داده و داستانها و اخباری را که مربوط به هر بخشی است به اجمال اشاره کرده است. وقتی شب می شود ۲۸۶۰ چراغ در مسجد روشن می شود تا نور مسجد را تامین کند. حجاج تا ساعاتی بعد از نماز عشاء نشسته و مشغول نماز و دعا هستند. بعد از آن از جبل نور که در شمال شرق مکه است یاد کرده است. جایی که محل غار ثور بوده و قبه ای هم روی آن بوده

است. از توضیحات بعدی وی معلوم می شود که وی در حال شرح غار ثور است که بسیار بلند تر از کوه حراست.

شهر مکه مملو از مراکز عسکری و نظامی ترکهاست و آنان امنیت شهر را در اختیار دارند. اکنون شلوغ شده و فقط دو روز برای رفتن به عرفات مانده است.

نویسنده فصلی خاص را به نژادهای موجود در حج اختصاص داده و در باره هر کدام آنها گزارشی کوتاه می دهد. ترک، عرب، هندی، ملایی، زنگی، ایرانی، مغربی، سوری، تاتار و بدو انواع طوایفی هستند که در مکه زندگی می کنند. وی از قیافه، تا نوع کار و عادات و رنگ پوست گرفته تا شمار آنان را بیان می کند. هندی های ساکن مکه نزدیک سی هزار نفرند. شماری افغانی هستند که در آنجا به سلیمانی معروفند و بسیار بدنام. پیش هر عربی اسم سلیمانی بیاوری کلمه حرامی را دنبالش خواهی شنید. بالاترین درصد مکی ها، از هندی هاست که بیست درصد هستند. ایرانیها را ده درصد حاج می داند و می گوید که به خاطر عقایدشان برخورد بدی با آنها می شود. غالباً از خشکی می آیند. در مکه برخورد خوبی دارند، آرام، اهل مسالمت. ایرانی مقیم در مکه بسیار اندک است، با این حال در همین ایام مشغول خرید و فروش احجار کریمه و میوه های خشک هستند.

فصلی به حیوانات و گیاهان موجود در مکه اختصاص یافته و در نخستین گام بحث مفصلی از شتر شده است. پس از آن نقش خر، قاطر و غیره. یک خر را با سی دلار می توان خرید، خر بسیار خوب. کار خر معمولاً بین جده و مکه است. پس از آن از گوسفند و میمون و حیوانات دیگر. و سپس از گیاهان و نباتات. اینجا دلار را ریال می گویند و همه چیز با آن معامله می شود. پول انگلیسی و روپیه هندی هم فراوان است. وضع نظافت و بهداشت بسیار آلوده و دلش هم نبودن فاضلاب. وی وصف مفصلی از حیوانات مرده گرفته تا بقیه مسائل غیر بهداشتی و رها بودن فاضلاب دارد.

بالاخره وقت به عرفات می رسد و از این پس نویسنده گزارش این سفر کوتاه و وضع خیمه ها و رفتارهای مذهبی و غیره را بدست می دهد. روی هر شتری شقدف گذاشته اند و در این کوچه های تنگ، شترها و شقدف ها بهم می خورد و بساطی بر پا می شود. لباس سفید حجاج چشم وی را گرفته است. حتی لباس زنها هم که دوخته است باز سفید است. گروه موسیقی وابسته به شریف مکه هم بوده که وی آن را هم وصف کرده است. شریف مکه را دیده و از قیافه و لباس و اطرافیانش وصفی بدست داده که جالب توجه است. شریف چهل ساله که ریش و سبیل اندکی دارد و دنباله او عموزادگان و برادرزاده ها. پس از آن افسران ترک

که راه را برای پاشا هموار می کنند همراه با نیروهای مسلح ترک. وقت نماز صبح می شود. صدای استغفار و توبه بلند است. وی تاکید دارد که صحنه های شگفتی است که تعداد بسیار نادری از اروپایی ها دیده اند.

در راه وصفی از شتران مرده دارد و قبرهای تازه از مردانی که می میرند و همانجا دفن می شوند. شب را در منی هستند و روز به سمت عرفات رفته پس از استقرار چادرها را می زنند. ظهر به سراغ محلی می رود که واعظ قصد خطبه خواندن دارد. از چشمه آب در عرفات یاد کرده که مردم چطور وضو می گیرند و گاه شخصی کل هیکلش را زیر آب می کند. از شلوغی امکان خواندن خطبه فراهم نشد. بالا و پایین رفتن مردم را هم روی کوه عرفات وصف کرده است. پس از آن شب و حرکت به سمت منی. اطلاعات وی در این باره دقیق نیست اما در همین فرصت و با آشنایی، سعی کرده جزئیاتی را بیان کند. بازار منی یکی از بهترین صحنه هایی است که از قدیم وصف می شده است و چون کین هم در این باره سخن گفته است.

پس از اعمال به مکه باز می گردند و در همان روز شخصی او را دیده و می گوید: انگلیسی ها محمدی می شوند تا بیایند اینجا و کارهای ما را ببینند و کتابها در باره ما بنویسند. یک روز کعبه را برای مردان و روز دیگر برای زنان باز می کنند تا داخل بروند. همان روز باز سیده فینوس را می بیند. او اجازه می دهد که صورت وی را بنگرد. در می یابد که حوالی چهل سال دارد و حتما در جوانی زیبا بوده است. این که چطور یک زن انگلیسی تا این حد دوام آورده که سالها در مکه زندگی کند برای وی شگفت آور است. در این دیدار جزئیات تازه ای از زندگی و پدر و خانواده و محل تولدش برای وی گفته است. حالا هم به جز کارهای منجاق دوزی، در خانه یک هندی اتاقی در قسمت زنانه دارد و گاه نامه های انگلیسی که برای او می آید این زن ترجمه می کند.

این روزهای اقامت وی در مکه، هوا اندکی رو به خنکی است و باد و باران هم فراوان هست. گزارشی از اوضاع خیابانها و محلات پس از باران. گزارشی هم از کیفیت دفن در میان مسلمانان. باز هم در وقت رفتن از مکه سیده فینوس را می بیند. بشدت ناراحت است و حالت هیستوریک دارد. قافله در بیرون شهر آماده حرکت شده، جایی به عنوان وادی مکه. او به بهانه خرید باز به مکه بر می گردد تا زن انگلیسی را در حرم ببیند. آخرین ملاقات و بعد هم یک خاتمه باز در باره وی در ادامه آمده است. وی از تلاشهای خود برای بازگرداندن وی پس از بازگشت خودش به انگلیس سخن گفته است. این که حتی چاپ کتابش را به تاخیر انداخته تا بتواند از طریق وزارت خارجه انگلیس او را باز گرداند اما تلاشها ناکام مانده است.

بخش دوم کتاب سفر به مدینه است. حج یک امر قرآنی است اما سفر به مدینه در قرآن نیامده و بر اساس احادیث است. با این حال، همه به این سفر می روند. قافله هندی، آخرین قافله ای است که مکه را ترک می

کند و این وقتی است که یک ماه از حج گذشته است. از اینجاست که نویسنده تازه شترسواری یاد می‌گیرد و وصفی از آن به دست می‌دهد. رفتن بالای شتر بدون پلکان، و قرار گرفتن در درون شقدف که آن را با دقت وصف کرده است. از وادی فاطمه عبور می‌کنند. رفتن در مسیر، پیاده شدن برای نماز، و این که شتر همچنان حرکت می‌کند، شما باید وضو بگیرید و نماز بخوانید و دوباره با سرعت خود را به شتر برسانید. توقف گاهها و زدن خیمه و تهیه آب و این که بسیاری پیاده در کنار شتران یا پشت سر آنها می‌آیند و گاه دیرتر می‌رسند. قواعد تعامل با جمال، مبلغی که می‌گیرد، هزینه روزانه ای که بابت غذا به او پرداخت می‌شود و بسیاری از جزئیات در اینجا آمده است.

فصلی به عنوان «مشکلات راه» دارد که از دزدان و راهزن در آن یاد شده است. کسانی هستند که در می‌مانند و در بیابان رها می‌شوند و بدون شک خواهند مرد. وی در شگفت است که این چه احساسی است که آدمی را وادار می‌کند که پانصد میل راه را پیاده بیاید. یک راهزن را هم دستگیر کرده به عنوان اسیر نگاه می‌دارند. شگفت که یکی از شتردارهاست. حکایات جالب و جزئی از اتفاقاتی که می‌افتد بیان کرده که هر کدام داستانی زیباست. جنازه هایی که در راه می‌بیند و سرهای جدا شده و این که راهزنان تمام حجاجی را که از قافله پرت افتاده اند کشته اند. کم آبی و حتی بی آبی و مشکلات ناشی از آن. به رابغ می‌رسند، جایی که دو سه روزی خواهند ماند تا جانی تازه کنند. اینجا در پناه تفنگهای ترکی هستند و راهزنان راهی برای حمله ندارند. دوباره حرکت می‌کنند. قافله در دو تا سه و حتی چهار خط حرکت می‌کند. تفنگها برای ترساندن دزدان یکسره در حال شلیک است.

نخستین نگاه به مدینه همراه با وصف این شهر و خانه ها و مسجد پیامبر است. شهری که در میان درختان سبز قرار گرفته است و مثل یک جواهر می‌درخشد. جایی که محمدی ها دوست دارند جسدشان آنجا دفن شود. جمعیتی به سوی آنان می‌آید و پیشنهاد اجاره خانه و غرفه ها دارد و یا غذا و طعام آورده است تا به آنان بفروشد. وی منزلی را که همراه با رئیس هندیش گرفته‌اند وصف کرده و این در وسط یک باغ قرار دارد. آب گوارایی که از یک چاه در می‌آید و در اختیار آنهاست. قرار است ده روز در مدینه بمانند و پنجاه نماز جماعت بگذارند. اینجا خرما هست و وی در باره آن به تفصیل سخن می‌گوید. همین طور از دیگر محصولات این شهر. رئیس خواجهگان حرم هم هر روز می‌آید و داستانها و حکایاتی در باره مسجد و حرم و روضه می‌گوید. فصلی را به حرم اختصاص داده است. او که به دلیل جراحتی که پایش در راه برداشته نمی‌توانسته زیاد گردش کند، آن روز را به قصد وصف حرم به آنجا آمده و جزئیاتی را در باره حرم نبوی شرح داده است. نیمی از جمعیت که برای نماز ظهر جمع شده بودند هندی بودند. باقی از سایر گروهها از جمله ایرانیان. ظهر

فردای آن روز پنجاه نماز تمام می شود. [این عادت سنیان است که در مدینه پنجاه نماز جماعت بخوانند تا بهشت بر آنها واجب شود.] مساحت مدینه یک سوم مکه است اما نواحی آن طولانی تر است.

اکنون باید به تدریج آماده بازگشت شوند. حالا دیگر به شتر سواری عادت کرده و دلش برای آن تنگ هم شده است. شب آخر را بین خواب و خوردن هندوانه و تدخین می گذرانند. خیمه گاه آماده شده و همه آنجا رفته و درخوابند. در اطراف آن تفنگداران هستند که امنیت آن را از راهزنان تامین می کنند.

بالاخره قافله حرکت می کند، از میان رمل ها و گاه صخره ها. در این قافله ۳۲۰ شتر است و تقریباً همین مقدار انسان. افراد تازه زیادند، و این ها هندی های مقیم هستند که بعد از سالها قصد بازگشت به وطن دارند. وقتی از مسیر عبور می کنند یکسره نگاه می کند که آیا آثار معدنی هوایداست یا خیر. با این که اعتراف می کند اطلاعات زیادی ندارد اما بارها به آن اشاره کرده است. هوا گرم است و بدوی ها تلاش می کنند با سرعت هرچه بیشتر قافله را به جلو برانند. لباس این بدوی ها همه جایشان را جز قسمت پایین پا پوشانده و از باد و گرد و غبار در امان هستند. باد شدت کرد و این درست یک ساعت قبل از رسیدن به خیمه گاهی بود که در توقف گاه زده بودند. اصلاً در چنین بادی امکان زدن خیمه نبود. قافله چه قیافه ای پیدا کرده بود. سراسر آن غبار گرفته و پر از رمل. به قریه ای رسیدند و قرار شد از آنجا کمک بگیرند و غذا تهیه کنند.

فصل بعدی اختصاص به برخی از حوادثی یافته کی در میان راه رخ داده است. همراه وی مرتب در باره مسیحیت با وی بحث می کرده است و در باره معجزه تبدیل آب به خمر پرسش داشته است. محمدی ها، مریم را پاک می دانند اما الوهیت مسیح را باور ندارند. او و همراهش در شقذ ساعت های متوالی بحث دینی داشته اند. دو نفر از همراهان آنها جا مانده اند و حتماً در بین راه مرده اند. در مرحله ای دیگر پنج نفر دیگر از میان رفتند. همچنین شتری که مرد. اقامت مجدد در رابع. اینجا به ساحل دریای سرخ نزدیک است و ماهی هم وجود دارد. آمر نام اربابی است که او در سایه وی به این سفر آمده و در همین مسیر، عموی این آمر هم فوت می کند. این مرد آرزو داشت در شهر مقدس دفن شود و ما از اینجا تا مکه فاصله ای نداشتیم. قرار جسدش را در پارچه ای پیچند و روی شتر بگذارند اما بدوی نپذیرفت مگر آن که مبلغ سنگینی بگیرد. خوب آمر نپذیرفت و قرار شد همانجا دفن شود.

قافله وارد مکه می شود تا از آنجا به جده برود. توقفی دارند و دوباره مجهز شده به سمت جده می روند. در راه باز مساله راهزنان هست و این که اساس راهزنی از همان طفولیت در وجود این بدوی ها شکل می گیرد، اگر نگوییم که ارثی است. وقتی سراغ آب رفتیم و لباس را درآوردم تن را بشویم، آمدم که همه لباسها رفته

است. این یک کودک بود. متوجه شدم و او هم دریافت. اما فرار نکرد. پول می خواست تا لباس را پس بدهد. یک بچه چهارده سال با یک کارد... این جرأت می خواست و او داشت.

نزدیک غروب بود که دریا را دیدیم و این یعنی جده. با چند زروق کوچک، جماعت آنها سوار کشتی شده و حرکت می کنند. صبح روزی که به بمبئی می رسند، او می تواند سرش را بتراشد و لباس های اروپایی خود بپوشد. هیچ کس از رفیق های محمدی فکر نمی کردند این جوان که ماههای گذشته خود را یک محمدی کرده بود، امشب به اندازه سه نفر گوشت خوک خورده است! چند روز بعد آمر را در راه دیدم. مرا نشناخت شاید هم خود را به تجاهل زد.

آخرین صفحات کتاب کلیاتی در باره حجاز است. حجاز جایی است در اختیار ترکان، اما ترکانی که نمی توانند امنیت آن را تامین کنند. دو شهر اصلی آن مکه و مدینه که ۳۶۰ میل فاصله دارند. دو بندر اصلی یکی جده و دیگری ینبع. سالانه شمار زیادی از مردم در این مسیر رفت و آمد می کنند که عبارت از همان حجاج هستند. جده بندر آزادی است که همه چیز هست و مسیحی های فراوانی هم آنجا رفت و آمد دارند. قبری هم منسوب به حوا در آنجا هست. با این حال من به عنوان یک مسیحی، در مکه امنیت بهتری از جده داشتم. اشارتی هم به رفت و آمد حجاج با کشتی های انگلیسی دارد. جالب است که این حجاج مسلمان در کشتی های انگلیسی می نشینند و رفت و آمد می کنند. وی از این ناراحت است که هم ولایتی ها او رفتار وحشیانه ای با حجاج شرقی دارند، رفتاری که به هیچ روی جرأت ندارند با همولایتی های خودشان داشته باشند. یک بار دیدم که مردی را به خاطر این که بلیط زنی به مقدار ده روپیه کم بود، در حالی که زن مشغول بوسیدن پای او بود، پایش را به دهن او گذاشته بود!

یادداشت آخری باز در باره سید فینوس دارد. اسمش ترکیبی از بیجوم زهره بوده است. وی اندکی بعد به هند برگشته و ماموران انگلیسی وی را یافته اند. تلاش زیادی شده که به مسیحیت باز گردد، اما انکار کرده و نپذیرفته است.

کتاب توسط ساره هادی از انگلیسی به عربی ترجمه شده و در سال ۲۰۱۲ توسط انتشارات الرافدین منتشر شده و بنده هم در نمایشگاه کتاب سال ۹۲ در تهران خریداری کردم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1384>

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۰۳ / ۱۳۹۲

خلاصه: معرفی چند کتاب و توضیح چند نکته از مطالبی است که در نشان های هفتم تا دهم آمده است.

۲۵. ریشه های فکری سلفی های وهابی و اخوانی (۳۱ اردیبهشت ۹۲)

کتاب «السلفية الجامیه» مجموعه مقالاتی است که در باره جریان سلفی در سعودی نوشته شده است. یکی از مقالات این مجموعه با عنوان «جامیه السعودیه و الموقف من الجماعات الاخری» از فهد الشقیران است که به بحث از دو گرایش سلفی معارض در سعودی پرداخته است. این گزارش می تواند ما را از نزدیک در جریان بخش کوچکی از منازعات فکری درون گروهی سلفی ها در سعودی قرار داده و در عین حال، ارتباط آنان را با اخوان المسلمین نشان دهد. آنچه در پی می آید خلاصه آن مقاله است:

از اواخر دهه شصت تا اواخر دهه هشتاد میلادی، سیل عالمان و دبیران اخوانی، وضعیت تعلیم و تربیت در سعودی را متحول کردند. این حرکت در حالی بود که علمای سعودی قادر به ایجاد این تحول نبودند. اقدام به متحول کردن نظام تعلیم و تربیت در سعودی، پانزده سال زمان می خواست تا نتایجش آشکار شود. آنچه پدید آمد ترکیبی از آموزه های محمد بن عبدالوهاب با اندیشه های اخوان المسلمین بود. در پایان دهه هشتاد، سعودی مواجه با حرکت مهدویت در مسجد الحرام بود که علاقه به احیای اهل حدیث داشتند و متمایل به نوعی سلفی گری جدید بودند، جریانی که پدر خواندگی آن را ناصرالدین البانی سوری بر عهده داشت. این جماعت همزمان شاگردان بن باز هم بودند که البته از دو سال به این سوی، موقعیت مردمی خود را با وابسته شدن به حکومت از دست داده بود.

ماجرای اشغال مسجد الحرام در نوامبر ۱۹۷۹ خاتمه یافت و پس از آن نوعی خلق و خوی سیاسی محافظه کار پدید آمد، این حسی بود که از سال ۱۹۸۲ به تدریج تمامی موسسات و دوائر حکومتی و علمایی سعودی را در بر گرفت و بسیاری از دانشجویان و استادان با این گرایش این مراکز را در اختیار گرفتند.

در این دوره، به تدریج مسائل سیاسی مطرح شد و با توجه به این که چنین گرایشی در این موسسات پدید آمده بود، نخستین مجادله سیاسی شکل گرفت که می توان آثار آن را در نوارهای سخنرانی مشاهده کرد.

از اوائل دهه هشتاد تا اواخر آن یک عالم یمنی با نام مقبل الوادعی و دیگری ناصرالدین البانی به تأثیر گذاری روی سلفیان شهرت یافتند و گرایش محافظه کار را که مخالف با جریان اشغال مسجدالحرام بود، تقویت کردند. این ترکیب فکری جدید چیزی بود که در میان استادان دانشگاه اسلامی مدینه رواج یافت. در این با نام افرادی مانند سلمان العوده مدرس دانشگاه محمد بن سعود در قصیم، سفر الحوالی استاد عقیده در دانشگاه ام القری و ناصر العمر استاد دانشگاه محمد بن سعود در ریاض بر می خوریم. از میان اینها نام محمد امان الجامی مهم است که در مسجد النبوی درس می داد و بسرعت جریانی با نام جامی ها به نام وی پدید آمد.

این گروه، برخلاف اشغالگران مسجد الحرام، اصل تابعیت از حکومت را مطرح کرده و سخت به آن پایبند بودند دانشجویانی از سراسر بلاد اسلامی به دانشگاه مدینه آمده و در سایه این تفکر رشد می کردند. این گرایش را به نام جامیین می نامیدند که اشاره به همان محمد امان الجامی بود.

در مقابل این جریان، جریان سروریها بود که منسوب به محمد سور نایف بود که یک سوری جدا شده از اخوان المسلمین بود و به سعودی آمده تا سال ۱۹۷۹ یازده سال مشغول تدریس در این کشور بود. این شخص بعدها به لندن تبعید شد. جریان یاد شده به عنوان قطبین هم شناخته می شد که اشاره به نفوذ افکار سید قطب در آنهاست. این منازعه در طول دهه نود در سعودی با شدت تمام ادامه داشت.

از سوی دیگر باید به این نکته توجه کرد که از دهه شصت موج ورود بادیه نشینان برای تحصیل علوم دینی به مراکز شهری آغاز شد. اینها به نوعی برابر جریانی بودند که در مرکز عربستان در نجد تسلط داشت و نمی خواست هیمنه آن را بپذیرد. این صداها صدای جدید برابر صدای قدیمی سلفی های وهابی، نوعی فضای تقابل و نقد را فراهم آورده بود.

از پس از ماجرای ۱۹۷۹ در مسجد الحرام، به تدریج جریان سلفی حکومتی بر اوضاع مسلط شده و استادان قدیمی تر را از حوزه تدریس دور کرده، آنها را بازنشسته کردند و مجموعه بزرگی از داعیان و فارغ التحصیلان دانشگاهی جدید را در راستای افکار و گرایش خود پدید آوردند.

اکنون آن اتحادی که در دهه شصت تا هشتاد میان اخوان المسلمین و وهابیت ایجاد شده بود، از بین رفته و جای خود را به منازعه جدی میان دو گروه متأثر از سلفی ها و گروه سلفی های حکومت سعودی داده بود. مصاحبه نایف بن عبدالعزيز با مجله السیاسه کویتی در نوامبر ۲۰۰۲ نشانی از این تعارض داشت آنجا که اظهار کرد اخوان المسلمین، عامل اصلی مشکلات بوده و اساس جریان تکفیری به شمار می آیند. البته این اشاره به افرادی بود که گرچه به عنوان اخوانی شناخته نمی شدند اما گفته می شد که پنهانی دارای این گرایش



ها هستند. بدین ترتیب سلفی های حکومتی با نام جامیین و سلفی های مخالف به نام سروری ها شناخته شده و هر کدام از این عناوین را مخالفانشان به آنان می دادند.

حالا بحرانی میان جامی ها و سروری ها پدید آمده بود. وقتی جنگ خلیج فارس آغاز شد، جامی ها در کنار حکومت قرار گرفتند و استعانت به دول کفر اروپایی را مجاز شمردند. در حالی که سروری ها با آن مخالف بودند. از نظر علمی هم تعارضی میان آنان آغاز شد و آثاری علیه یکدیگر می نوشتند. ربیع هادی مدخلی از سوی جامی ها کتابی نوشت با عنوان منهج اهل السنه فی نقد الرجال و الکتب و الطوائف، و در این سوی احمد الصویان مدیر مجله البیان کتابی با عنوان منهج اهل السنه و الجماعه فی تقویم الرجال و مولفاتهم نوشت. بکر ابوزید هم که از هیئت کبار العلماء بود کتابی در میانه آن دو تالیف کرد.

اختلافات این دو گروه سلفی که هر دو به اقوال سلف تمسک می کردند، در برخی از اولویت ها بود نه اصل روش و استناد به سلف. همین طور بر سر خروج بر والیان و حاکمان با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. حکومت سعودی حامی و جانبدار تفکر جامی ها بود، تفکری که موسس آن محمد امان بن علی جامی، یک طلبه حبشی بود که از سال ۱۹۴۹ وارد حلقه های درس در مکه شد و به تدریج به بن باز نزدیک شد. بعدها خود از نویسندگان چیره دست شده و شاگردانی چون ربیع بن هادی و علی بن محمد فقیهی را پرورش داد. آثار این جماعت، تأکید بر اطاعت از ولات امر بود و در حالی که عالمان مخالف وی تحت فشار بودند، کتب این گروه در مدارس توزیع می شد. شاگردان وی که در حرم نبوی و تدریس در آن تسلط یافتند، روی سروری ها فشار زیادی آوردند. گروه وی به عنوان سلفیه مدینه شهرت یافتند. این گروه روز به روز به حکومت نزدیک تر شدند و بن باز نیز حامی آنان بود. آنان در آثار خود تلاش داشتند تا انحرافات سید قطب را نشان دهند و بحث در باره سید قطب محور منازعات فکری این دوره بود. زمانی که ربیع هادی از بکر ابوزید عقیده اش را در باره سید قطب و آثار وی پرسید و او از وی ستایش کرد، اینها حمله تندی علیه این عالم که عضو هیئت کبار العلماء بود کردند. آنان به برخی از منازعات قدیمی هم روی آورده سید قطب را اشعری خواندند و گفتند که او اهل حدیث نبوده است.

در این شرایط بود که جامی ها مقالات و کتابهای زیادی علیه سروری ها یا قطبی ها نوشته و به خصوص در باره طاعت از ولات امر اظهار می کردند که اینها تابع محمد بن عبدالوهاب نیستند. آنان این جماعت را اخوانی و سروری و خارجی می نامیدند. در کنار سروری ها، به جماعه التبلیغ هم حمله کرده و علیه آنها نیز مطالبی می نوشتند. ربیع هادی مقبلتی فتاوی زیادی علیه جماعه التبلیغ داشت. آنها ابن عثیمین را هم متهم به دفاع از جماعه التبلیغ کردند و از وی به خاطر این که گمراهی آنان را بیان نمی کند انتقاد کردند.

یک رساله کوچک با عنوان «اقوال علماء السنه فی جماعه الاخوان المسلمین» حاوی فتاوی بن باز، البانی، بن عثیمین، صالح الفوزان، صالح اللحیدان و عده ای دیگر علیه اخوانی ها منتشر کردند. بن باز گفته بود که اخوانی ها به خاطر این که روی مسأله توحید تکیه نکرده و آن را تبیین نمی کنند گمراه هستند. آنها به عقیده صحیحی که اهل سنت و جماعت دارند پایبند نیستند. بدین ترتیب دهها رساله از این قبیل انتشار یافت و انتقاداتی را متوجه اخوان المسلمین کرد.

ربیع هادی رسماً نوشت که اخوانی المسلمین و جماعه التبلیغ اهل بدعت و ضلالت هستند. او آنان را از غلات مرجئه دانست و سخن آنان را بدتر از سخن مرجیان قدیم تلقی کرد. همین که آنها اجازه می دهند گروه های مختلف حضور داشته باشند، به معنای این است که حق را متکثر می دانند.

در این زمینه رساله های فراوانی علیه سروری ها و بویژه علیه شخص محمد سرور نوشته شد که از میان آنها می توان به کتاب عصام برقووی (ابومحمد المقدسی) اشاره کرد با عنوان «الرد المیسور علی مجازفات الشیخ محمد سرور ...». کتاب دیگری با عنوان «القطبیه هی الفتنه فاعرفوها» قطبی گری فتنه است آن را بشناسید از دیگر آثاری است که علیه تفکر سروری نوشته شد.

یکی از مهم ترین نقاط اختلاف، بحث اطاعت از ولات امر بود. آیا والیان اشتباه می کنند یا خیر. جامی ها بر اساس روایاتی که در صحیح بخاری و مسلم و دیگر آثار بود، اطاعت بلاشرط را از حکومت لازم و واجب می دانند در حالی که سروری ها روی اشتباهات ولات امر تامل دارند. همین که عده ای موسسه دفاع از حقوق شرعی را درست کردند، صدای جامی ها درآمد که این نقض اصل اطاعت از ولات است. عدنانی که کتاب القطبیه را نوشته، خطای مهم آنان را همین می داند که آنان خروج بر سلطان را می پذیرند.

بعد از یک دوره تسلط جامی ها، سروری ها دوباره سر برآوردند و با استفاده از کانال های ماهواره ای به انتشار آراء خود پرداخته و در شرایط جدید زمینه نفوذ پیدا کرده اند. در حال حاضر ادبیات جامی که زمانی با توسط کاست های فراوان انتشار می یافت، بسیار محدود شده و حضور جدی در صحنه ندارد.

در واقع جامی ها گرفتار نوعی جمود بودند و نگاهشان ثابت بود و نمی توانستند با تحولات سیاسی جلو بیایند در حالی که سروری ها آمادگی بیشتری برپا شرایط سیاسی متفاوت و متغیر داشتند. مشکل جامی ها این بود که خود را در دایره چند بحث و نگاه، محدود کرده بودند در حالی که سروری ها به نوعی «فقه واقع» توجه داشتند. جریان ها و جنبش های اسلامی بیشتر از سروری ها می تواند منبعث باشد تا جامی ها که محدود در برخی مباحث عقیدتی هستند.

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۰۳ / ۱۳۹۲

۲۶. سالها پیش کتاب زن در شاهنامه اثر بنی صدر را دیدم. شگفت زده بودم که این چه کتابی از بنی صدر است. تا این که هفته قبل که در منزل آقای غلامرضا سحاب بودیم، آقای دکتر صفی نژاد هم حضور داشت. وی گفت که یک زن فرنگی به ایران آمد و همسر آقای جمشید بهنام که در موسسه مطالعات اجتماعی در تهران بود شد و پایان نامه در باره زن در شاهنامه نوشت و از ایران رفت. سه نسخه از این پایان نامه آماده شده بود که روی میز دکتر صدیقی بود. این سه نسخه دست بنی صدر افتاد و کتاب را به نام خودش چاپ کرد. واقعا اگر کسی چیزی می داند در این باره بگوید. حکایت غریبی است. دو نسخه از این کتاب در کتابخانه تاریخ هست. به نظر می رسد مقدمه و مؤخره به خاطر داشتن کلماتی مثل موازنه و ... از بنی صدر است. اما متن به گونه ای دیگر است و به فرم کتابهای بنی صدر نمی خورد. این کتاب به عنوان ویژه نامه شفق «نشریه دانشجویان دانشکده خدمات اجتماعی» منتشر شده و عنوان اصلی آن زن در شاهنامه و عنوان فرعی نقش زن در پیدایش و زوال قدرت از دیگاه فردوسی است. حکایت جالب دیگری هم آقای صفی نژاد گفتند و آن در باره کتاب «نان سنگگ» است که یک نانوایی خاطراتش را گفته و ایشان چاپ کرده است. گفتند که چند روز قبل رفتم نسخه ای از این کتاب را بخرم. به فروشنده ای که در کتابفروشی ... بود گفتم: نان سنگگ دارید؟ گفت صبر کنید. چند لحظه بعد مرا صدا زد. رفتم عقب مغازه دیدم سفره ای پهن کرده و نان سنگگ و پنیر گذاشته و بنده را دعوت کرد که میل کنم. حکایات شیرین دیگری هم داشت. خداوند حفظشان کند.

۲۷. بنده برای تکمیل کتاب جریانها مرتب کتابهای خاطراتی که منتشر می شود را مطالعه می کنم. یکی از کتابهایی که این روزها منتشر شد خاطرات آقای رفیق دوست و آقای امانی است. خاطرات آقای آیت الله استادی هم برای بنده جالب بود، چرا که در گیرودار جریان های شریعتی و شهید جاوید و دارالتبلیغ می توانست روشنگر برخی از نکات باشد. به صداقت آقای استادی ایمان دارم و طی سالهایی که در خدمتشان بودم، ایشان را یکی از صادق ترین افراد و در عین حال صریح ترین می دانم. جالب آن که این روزها که بحث تایید صلاحیت ها بود، بخشی از خاطرات آیت الله استادی را که مربوط به عضویت ایشان در شورای نگهبان بود نگاه می کردم. ایشان دو دلیل برای کناره گیری خود بیان کردند. یکی این که هر فردی که عضویت شورای نگهبان را می پذیرد باید درس و بحث قم را به مقدار زیاد تعطیل کند. اما دلیل دوم ایشان خواندنی

است که نوشته اند: دلیل و جهت دوم که به دوستان گفتم و الان هم همین عقیده را دارم - اگرچه خیلی ها مخالف آن هستند - این است که رد و قبول صلاحیت کاندیداهای مجلس و ریاست جمهوری نباید با شورای نگهبان باشد. مسأله انتخابات یک مسأله سیاسی و سخت است و به طور طبیعی تنش هایی به دنبال خود دارد و در نهایت به جایگاه رفیع این شورا لطمه وارد می کند. ... من می بینم اینها تلاش می کنند تا یک قانون و مصوبه خلاف شرع از کانال شورای نگهبان عبور نکند و نظارت بسیار دقیقی بر این کار دارند، ولی در این میان، وقتی مسأله انتخابات پیش می آید تنش ها و نزاعهای جناحی که آغاز می شود جایگاه رفیع و معنوی این شورا در لای چرخ این کشمکش های سیاسی، خطی و جناحی قرار می گیرد و از منزلت آنها می کاهد (خاطرات حاج شیخ رضا استادی، ص ۲۴۱ - ۲۴۲).

۲۸. یکی از آخرین کتابهایی که قرار بود در کتابخانه مجلس چاپ کنیم، فهرست کتب خطی کتابخانه خانقاه احمدی شیراز بود. آقای وفادار از فهرست نویسان قدیمی آستان قدس آن را تهیه کرده و گفتند که جایی حاضر به چاپ نشده اند چون نگران اسم خانقاه بوده اند. چاپ آن آماده شده بود که بنده از کتابخانه رفتم. با این حال برای این که حتما چاپ شود، پول کاغذ آن را از کتابخانه تاریخ قم دادم. بالاخره کتاب با مقدمه بنده که به اسم مشترک بنده و آقای رجبی است منتشر شد. نام کتابخانه تاریخ هم کنار نام کتابخانه مجلس آمد. این فهرست به دلیل این که متعلق به کتابهای یک خانقاه است، حاوی مقدار زیادی کتاب عرفانی و صوفی و فلسفی است. آثار ذهبی ها که این کتابخانه متعلق به آنهاست فراوان است. قدیمها کتاب فصل الخطاب قطب نیریزی را به خاطر کارهای صفوی مرور کرده بودم. اینجا هم از آن نسخه ای یا بسا نسخه هایی هست. از کتاب جواهر التاریخ که زمانی آن را به خاطر تاریخ مکه و مدینه چاپ کرده بودم، نسخه تازه ای که قرن چهاردهمی است در آنجا هست (ص ۲۳۳). تذکره مقصودیه نسخه ناقصی دارد که در شرح مرآة امامزادگان و مشایخ از جمله مزارات تبریز مطالبی دارد و آقای وفادار متنی را که روی مزار بهزاد بوده نقل کرده جالب است (ص ۱۵۵). امید است اگر کسی نسخه ای دیگر می شناسد و مطمئن است چاپ نشده آن را منتشر کند. رساله ای هم با عنوان مشروطه الشرعیه هست که از سال ۱۳۲۵ ق است و بر اساس اسم باید مربوط به مشروطه باشد اما فهرست نویس محترم نوشته اند که در عقاید سلسله ذهبیه است. (ص ۶۱۹). واقعات شیراز هم نسخه دیگری است که حاوی اطلاعاتی در باره روسای شیراز و برخی از عماسات و باید جالب باشد. (ص ۶۹۸). نسخه های عادی هم فراوان دارد که در همه فهرست ها به آن ها بر می خوریم.

۲۹. چاپ آثار مبتذل خود را در نمایشگاه نشان می دهد. آثاری به ظاهر جوان پسند اما در باطن فقط و فقط برای سرکیسه کردن جوانانی که اندک پولی از پدران خود می گیرند تا کتابی بخرند و بخوانند. کتاب با جلد شیک، کاغذهای به رنگ سوخته روشن، با نام زیبای مثلاً لیلی و مجنون، اما قلم انداز و مزخرف که مشتی

عکس بی ربط اما تاریخی از همان نوع که در ایمیل هایی با نام عکس های تاریخی به دست می رسد، چاپ می شود. هرچه می خوانید سر در نمی آورید. نه ارزش ادبی دارد و نه علمی، بلکه همان طور که عرض کردم برای سرکیسه کردن جوانانی است که گاه در اطراف این ناشران جمع شده و فریب آنها را می خورند. اشکالی ندارد. پدرم وصیت کرده که اگر دیدی که کسی دست در جیب کسی کرده و پول او را بر می دارد، به تو ربطی ندارد و لازم نیست او را خبر کنی. هر کسی باید خودش مواظب کیسه و جیبش باشد. کتابی با همین مشخصات چاپ شده و نامش را تو چه شباهتی به مجنون داری گذاشته و یک صفحه در میان متن و عکس های تاریخی بدکیفیت است. اما صفحه آخرش از همه جالب است. به یاد برخی از سختگیری های ارشاد افتادم. از جمله چند روز قبل آقای باستانی فرمودند که مطلبی را از پورداود نقل کرده بودم که در معبد آنهایتا مجسمه زنی با پستان های پرشیر است، گیر داده بودند که این کلمه را بردارید. البته با میانجگری یک مقام عالی رتبه تر در وزارت، صرف نظر کردند. حالا تصویر صفحه آخر این کتاب:

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۰۳ / ۱۳۹۲

۳۰. تاریخ پدیده جالبی است. به جز عبرتها، خیلی چیزهای دیگر. بسته به این که موضوع و محمول کتاب تاریخی چه باشد، اما هرچه باشد آدمی را به فضاهای دیگری می برد، فضاهایی جز آنچه اکنون در آن است. خیلی ها توفیق رفتن به آن فضاها را ندارند مگر آن که به خاطرات کودکی و جوانی برگردند و به مغزشان فشار بیاورند. یک راهش هم این است که آدم به سراغ کتابهای درسی چاپ قدیم برود و مروری بر آن ها داشته باشد.

یکی از قشنگ ترین کتابها، فارسی دوم دبستان است که داستان هایی مانند حسنک کجایی، روباه و زاغ (که این شعر از حبیب یغمایی بود) قوقولی قوقو، روباه و خروس و غیر اینها را داشت. هرچه نگاه می کنیم خسته نمی شویم. داستان تصمیم کبری هم در همین کتاب بود، فرقی با بعد از انقلاب این که آن موقع این دختر بچه بی حجاب بود و بعد از انقلاب محجبه شده بود.

داستان چهارشنبه سوری و نوروز و سیزده بدر هم که به ایام عید می افتاد تکلیفش روشن بود.

در میان کهنه ها، کتابی را که در سال ۱۳۳۶ برای اکابر چاپ شده و بسیار غنی و پربار بود ملاحظه کردم. اسمش «همه بهتر زندگی کنیم» و اضافه شده بود: مخصوص کلاسهای اکابر در سراسر کشور.

تلاش های زیادی برای باسواد کردن اکابر کشیده شد و بعد از انقلاب هم تکمیل شد. بد نیست خاطره زیبایی را هم بگویم: دوست همشهریم آقای مجتبی ایمانیه که سالها در باره مدارس قدیم اصفهان تحقیق می کرد، گفت: یک سال به عنوان سپاه دین به حج رفتیم. پیش از پیاده شدن در فرودگاه جده، به هر حاجی یک روزنامه دادیم که وقتی پیاده شدند این طور وانمود شود که همه حاجیان ما با سواد هستند. یک مرتبه در فرودگاه جده، صدها حاجی ایرانی، در حالی که روزنامه زیر بغل داشتند براه افتادند. همان سال هم ایران به عنوان بهترین کشور برای باسواد کردن مردمش در دنیا معرفی شد!

اما این کتاب اکابر، کار خانم شمس الملوک مصاحب و عباس یمینی شریف است. عباس یمینی شریف را که همه بچه های قدیم و جدید به یاد دارند. وقتی شعر ما گلهای ایرانی را می خواندیم تصور می کردیم اسمش هم جزو شعر است و معلم که می گفت شعر را از حفظ بخوانید، اسم شاعر را هم ته اش اضافه می کردیم.

عکسی از شاه و ثریا که سر کلاس اکابر رفته و شاهد باسواد شدن آنان هستند در ابتدای کتاب آمده است. کتاب بیشتر شبیه یک داستان است که در نقاط مختلف اتفاقات و مشاهدات مختلف را به نمایش گذاشته و اطلاعاتی در باره آنها می دهد.

بخشی هم در باره شاه پرستی دارد که ضمن آن از انوشیروان و شاه عباس و نادرشاه و رضا شاه و محمدرضا یاد می کند!

امیدوارم روی کسی در باره این آثار کار بکند. چند تصویر قدیمی هم از تهران دارد که از آن جمله تصویری از سالن مطالعه کتابخانه ملی است که در ص ۶۲ چاپ شده است.

۳۱. سید جواد ذبیحی در که‌ای از خوانندگان مذهبی بسیار نامی پیش از انقلاب در رادیو بود که حالا گاه گاهی دوباره صدای او را می شنویم. بیشتر، اشعار مذهبی می خواند و بر اساس آنچه گفته شده با برخی از خوانندگان و نوازندگان غیر مذهبی هم برنامه هایی داشت. خوانندگی مذهبی در رادیو بیش از همه بر عهده وی بود و صدایش بسیار گوش نواز. بعد از انقلاب، در زمره کسانی بود که مبعوض واقع شد و به رغم آن که مدتی زندانی و سپس آزاد شد، توسط یک گروه خودسر که خود را گروه شاهین معرفی کردند از خانه بیرون برده شده و کشته شد.

اکنون در میان کتابهای قدیمی کتبی با عنوان «نغمه های آسمانی» پیدا کردم که روی آن نوشته شده: مجموعه مناجاتهای ذبیحی از رادیو ایران. مرحوم محیط طباطبائی هم مقدمه ای بر این کتاب نوشته است.

کتاب در سال ۱۳۴۷ چاپ شده و سید جواد مقدمه اش نوشته که خوانندگی این اشعار را در رادیو ایران از بیست سال پیش از آن آغاز کرده است. گویا افراد زیادی از وی خواسته بودند تا متن اشعاری را که خوانده، در یک کتاب منتشر کند و او در پاسخ خواسته آنها با کمک از برخی از دوستانش این کار را به انجام رسانده است.

محیط در مقدمه از سال ۱۳۰۷ یاد کرده که متعهد امور فرهنگی محمره و آبادان بوده است و این که در شش سالگی با صدای دلکش سید ابراهیم موذن زواره لذت می برده است همانجا نوشته است که در سال ۱۳۴۵ ق به تهران آمده و گوید که از همان وقت دعا و مناجات شبانه در ماه رمضان در نظر مردم تهران یک فریضه بوده است. وی می گوید: «هنگام سحر در صدها پشت بام خانه، صدای خانه نشینان بر گوش می رسید که با خدای خود با صدای بلند مناجات می کردند و اندکی پیش از طلوع سپیده دم و آغاز صبح شرعی این راز و نیازها متدرجا خاموش می شد تا جای خود را به الله اکبر اذان صبح بدهد». بنده هم سالهای اوائل پنجاه را

در ماه رمضان بخاطر دارم که یکی از هم محلی ها قبل از اذان صبح، مناجات می خواند و اصطلاحا به آن «شبخوانی» می گفتند.

مشاهده می فرمایید که این قبیل مطالب در مقدمه این کتاب، هم تاریخ تهران است و هم زندگینامه برای مرحوم محیط طباطبائی. این کتاب که در ۱۶۵ صفحه تنظیم شده اشعار مناجاتی از شاعران مختلف است که به شکل زیبایی به چاپ رسیده و موسسه عطائی آن را در سال ۴۷ منتشر کرده است.

۳۲. عشق به سفرنامه های حج در وجود بنده چنان و چندان قوی است که امکان بیرون کردن آن حتی پس از انتشار یک مجموعه هشت جلدی از سفرنامه های حج قاجاری که حالا جلد نهم آن هم در حدود هزار صفحه آماده نشر است، بیرون نمی رود.

در باره سفرنامه های حج دوره پهلوی هم دست کم دو دانشجو کار کردند و یکی از آنها هم اکنون مشغول کار است.

در میان کتابهای کهنه کتابی با عنوان «راهنمای اعمال حج از خاطرات راه مکه با شرح کامل مناسک و طرز انجام آنها بکمک تصاویر» دیدم نوشته: م. ل.

این زائر سفرنامه نویس باید زن باشد که بسیار جای خوشحالی است. ایشان در جایی از سفرنامه پس از بازگشت از منی، گوید: «من هیچ باور نمی کردم که واقعا حاجی خانم شده باشم».

متأسفانه هیچ تاریخی در آن پیدا نکردم و از روی چاپ آن هم نتوانستم حدس بزنم که مربوط به چه زمانی است. البته از برخی از اطلاعات درونی آن حدس زده می شود که شاید حوالی سال چهل یا بعد از آن باشد. خواهش از کسانی که این کتاب و مؤلف آن را می شناسند این است که اطلاعاتی در باره آن به بنده بدهند. قیمت کتاب ۵۰ ریال است که باز دهه چهل یا شاید اوائل دهه پنجاه را نشان بدهد.

این سفرنامه اثری است جذاب و پر مطلب از یک خواننده‌ای که نسبت به آنچه دیده حساسیت داشته و آگاهی‌های خوبی را به دست داده است.

کتاب اول در نه فصل سفرنامه حج است و کتاب دوم در باره اعمال و مناسک حج است. جمعا کتاب ۹۴ صفحه است اما تعدادی عکس از حرمین با توضیحی در یک صفحه مستقل و برابر آن در کتاب هست که در شمارش کلی کتاب نیامده است. تقریبا همه عکسها، همانهاست که آن زمان در مکه و مدینه به حجاج فروخته می شده و نام عکاس آنها هم روی آنها ضبط شده است. بدین ترتیب یک مجموعه زیبا از عکسهای سیاه و سفید در این کتاب از حرمین در این کتاب به چاپ رسیده که از نظر کیفیت چاپ نیز نفیس و عالی است.



معلوم است این حاجیه خانم همانجا این عکسها را تهیه کرده و بعد در چاپ کتابش از آنها استفاده کرده است.

مع الاسف کتاب ناشر هم ندارد اما در چاپخانه گیلان چاپ شده که شاید از این طریق هم بتوان تاریخی برای آن تعیین کرد.

بیشتر عکسها از امیر میمن و برخی از عکسها هم امضای محمود نواب و نواب علی دارد.

کتاب از نظر نثر بسیار روان و خوب نوشته شده و به نظر می رسد از فردی است که در نگارش مسلط است. این که چرا نمی خواسته اسمش دانسته شود شگفت است. شاید به این خاطر است که وی زن بوده و نمی خواسته اسمش دانسته شود!

مع الاسف در مواردی که مطالعه شد به هیچ صورتی از سالها حج گزاری هم یاد نکرده و فقط در آغاز آن چند سطری توضیح داده و گفته است که دو سال پس از حج که به همراه همسرش ر این سفر بوده و با هواپیما به جده رفته و سه روز هم بوده تا هم کاروانیهایش رسیده اند، این کتاب را نوشته است.

آنچه در چشم وی به دیده آمده، نگاه یک شیعه روشنفکری است که متدین هم هست. یعنی هم روی تدین و مذهب خود پافشاری دارد، هم از برخی از آنچه در باره نمازهای جاری اهل سنت می بیند، تاسف می خورد و هم از آزار و اذیت شرطه ها و شرایطی که در مدینه بوده و بسیار با شیعه بدرفتاری می شده در آن یاد شده است. وی از این که مذاهب مختلف آزادی مذهبی خود را ندارند بسیار گلایه مند است و بارها از سعودی ها انتقاد کرده است.

مشکلات جاری حج، وضع آلودگی منی و بسیاری از مسائل دیگر در این کتاب آمده و به نظرم سند بسیار مهمی است از یک دوره خاص از وضعیت حرمین شریفین و حج گزاری و سهم ایرانی ها. هرچه هست باید به این زن توانا و بر قلم و بینش او که بسیار عالی است درود فرستاد. امید است در فرصت مناسب گزارش مفصل تری از آن بدست دهم.

یکی دو عبارت وی را انتخاب کردم: بالاخره انتظار بسر رسید. اشتیاق و التهاب بآخرین حد خود رسیده بود. روز حرکت فرا رسید. ساعت پر دلهره ای بود. قیافه ها از نشاط و اندوه مخلوط بود. بیم و امید از وجنات همگی از پیر و جوان هویدا بود. لباس احرامها بعد از ده روز انتظار از بقچه ها خارج شد. همگی غسل کرده وضو گرفته آماده بودیم.... باور کنید در موقع نیت کردن روح تازه ای به انسان دست می دهد.... امسال خانم های ایرانی در لباس احرام هم تغییراتی داده بودند که باعث تعجب شده بود. اولاً پوشیدن یک دامن را روی

شلوار لازم شمرده... عده ای با مزه می گفتند تا چند سال دیگر ممکن است خانمها آن را به بلوز و دامن  
تغیر دهند ... زن و مرد لبیک گویند که واقعا موی تن شنونده راست می شد سوار ماشینهای خود شدیم و  
اشک چون باران از دیدگانمان روان بود... (ص ۳۵).

از کتاب مدینه العلم صدوق تا نظر صدوق در باره روایات طبی

کتابی برای همه مذاهب

۳. آنهاست. بعد از آن هند که رفت و آمد زیادی با مکه پیش و پس از اسلام داشته است و راهی برای انتقال ادویه و طلا بوده است. وقتی در دوره عثمانی هم باشید، یک نگاهتان هم به سمت و سوی بلاد عثمانی است. شامات هم که جای خود را دارد و از دیر باز به خاطر وصل بودن به حجاز همیشه اهمیت داشته است. یک جایگاه مهم که به بخش هایی از آسیا و آفریقا نظر دارد. مصر و مغرب و حتی مناطقی مانند حبشه. به هر حال، فرهنگ کسی که این زمان در مکه ایستاده، ناظر به این جوانب، برگرفته از آنها و عطف به آنهاست.

تمام اینها در یک کتاب شرح حال که به تازگی رنگ چاپ به خود گرفته و نویسنده آن مصطفی بن فتح الله حموی م ۱۱۲۳ است، آمده است، کتابی در شش جلد که حاوی ۱۷۵۳ شرح حال مهم و جدی است.

حالا اگر فکر این نویسنده متعصبانه نباشد و به همه گروه ها لاقبل تا حدودی مثبت نگاه کند، خواهیم دید که تا چه اندازه می تواند منعکس کننده واقعیت فرهنگی باشد که در آن جامعه حاکم بوده است

این دو ویژگی، یعنی خصلت جغرافیایی این اثر که نگاهی به چند منطقه متفاوت است و خصلت لابلالی و غیر متعصبانه وی که آدم های همه فرق و مذاهب را آدم حساب کرده، سبب شده است تا اثری بدیع پدید آید. صوفی یعنی همین، اگر در تصوفش صادق باشد.

این اثر نامش «فوائد الارتحال و نتائج السفر فی اخبار القرن الحادی عشر» است که انتشارات دارالانوار در سال ۲۰۱۱ منتشر کرده است.

به اجمال باید گفت: این کتاب از چند جهت واقعا نفیس و با ارزش است:

اولا تاریخ مکه است و این به دلیل آن است که مؤلف در آن نواحی بوده و تقریبا تاریخ این شهر و حاکمان آن از اشراف حسنی و غیره را با تفصیل تمام شناسانده است. در این زمینه انبوهی از مطالب در این کتاب آمده است. مثلا در سال ۱۰۹۱ سیلی در مکه آمد و اینجا یک قصیده بلند در باره آن آمده است (۶/۲۷۲ - ۲۷۴).

ثانیا تاریخ سادات است. هرچه سید عالم و حاکم از سادات در یمن و مکه بوده در این کتاب معرفی شده و اشعار زیادی در باره سادات و فضائل آنها و تاریخ ایشان در این کتاب درج شده است. کسی هم رساله ای به احترام یکی از سادات «آل نمی» نوشت با عنوان بهجۀ الجلساء فی تعریف الخمسة اهل الکساء» (۱۱۸/۴). اصولاً فضائل نگاری برای اهل بیت تحت تأثیر حکومت اشراف خود موضوع یک پایان نامه یا مقاله جدی است.

ثالثاً تاریخ یمن است و از اینجهت واقعا اثری است بی نظیر. بسیاری از چهره های سیاسی و علمی یمن و نواحی مختلف آن با دقت شناسانده شده اند. در اینجا باید روی تاریخ زیدیه یمن تأکید کرد که شرح حال بسیاری از رجال آنان از میان سادات و حکام نواحی و علما را بیان کرده و اطلاعات بسیار ذی قیمتی بدست داده است.

رابعاً تاریخ سلاطین عثمانی و حاکمان و پاشاهای آنهاست، کسانی که در این دولت قوت و قدرتی داشته‌اند. خامساً تاریخ تصوف است و از این جهت بسیار بسیار ممتاز است. زیرا بسیاری از چهره های صوفی با آثار و اقوال و داستانهای مربوط به ایشان در این کتاب آمده و از اینجهت واقعا اثری بی نظیر است. در این زمینه حتی تاریخ دده های موجود در دولت عثمانی هم در این کتاب آمده است، کسانی که به طور عادی هیچ عالم سنی آنها را به حساب هم نمی آورده است. اینها معمولاً از مشایخ صوفیه بودند و بیش از آن که از شریعت چیزی بدانند مثنی شعر و ادب و شطح و غیر ذلک آن هم غالباً به زبان ترکی می دانستند اما مولف ما بسیاری از آنها را معرفی کرده و اصل و نسب و جایگاه آنان را اشارت کرده است (برای مثال: ۹۶/۳، ۳۴۳، ۳۵۷، ۵۱۳، ۱۲۹/۴، ۱۶۶، ۵۱۲/۵، ۷۴/۶). مثلاً یک نمونه: علی دده المعروف بشیخ التربه در شهر موستار از توابع بوسنی به دنیا آمد، تحصیل کرد، و سلوک طریق را نزد شیخ مصلح الدین خلوتی فرا گرفت و بعد هم جانشین وی شد (۳۹۶/۵) و از این قبیل. به هر حال داستان این دده ها در فرقه ها و طریقت های صوفی در عثمانی پدیده شگفتی است.

سادساً تاریخ ادبیات عربی در این دوره است، هزاران در هزار بیت شعر عربی از شعرای مختلف در این کتاب آمده ه می تواند گنجینه ای برای ادبیات عرب باشد. بسیاری از اینها شعرهایی در مدح پیامبر (ص) رجال سیاسی و علما و غیره است.

سابعاً تا حدودی تاریخ رجال و عالمان هند است. کسانی که به مکه رفت و آمد داشته‌اند. حتی شرح حال اورنگ زیب پادشاه وقت هند را هم دارد (۵۳۵/۱)

ثامنا کتابشناسی آثار تألیف شده در این دوره یعنی قرن یازدهم هجری را می توان بر اساس این کتاب فهمید. این که چه می نوشته اند، در چه عالمی بوده اند، مسائل مهم از نظر آنها چگونه بوده است. بررسی عناوین کتابها یکی از مهم ترین کارها برای شناخت فرهنگ یک محیط است کاری که ما کمتر روی آن کار می کنیم.

تاسعا باید این اثر را تاریخ حج هم دانست، چنان که در این زمینه نیز فراوان فراوان سخن گفته است.

اطلاعات تاریخی پراکنده در این اثر خود می تواند مبنای یک پایان نامه باشد. پرسش و پاسخی در باره این که چرا خلافت عباسی در مصر از بین رفت و چطور سلطان سلیم هرچه شیخ و مراد صوفی از طریقت رفاعی و بدوی بود کشت را در جایی آورده است (۳۲/۳ - ۳۳). همانجا اشاره ای به خرابی کعبه در سال ۱۰۳۹ و بازتاب های آن کرده است و گفته که شیخ میمونی کتابی با نام تهئنه الاسلام ببناء بیت الله الحرام نوشته است (۳۳/۳ - ۳۴).

با این حال باید دانست که آثار تألیفی در شرح حال رجال این دوره کم نیستند و مصحح هم در جای جای مآخذ سخنان مؤلف یا منابع مشابه را برای تکمیل اطلاعات بدست داده است.

این را هم بدانیم که علم رجال، در دنیای اسلام کم نظیر است. یعنی آن قدر کتاب در باره رجال نوشته شده - منهای بسیاری از آنها که در تاریخ گم شده - که واقعا شگفت است و در تمدن های دیگر به این اندازه نیست. فرض کنید الان در همین ایران، چند کتاب در باره رجال قرن چهاردهم هجری نوشته شده است؟ چند کتاب در شرح حال رجال دوره پهلوی نوشته شده. در باره رجال دوره انقلاب به صورت یک اثر مجموعی. تازه آن هم با نوع اطلاعاتی که در کتابهای رجال قدیم بوده است. واقعا از این حیث تاریخ نگاری فارسی چندان قوی نیست.

جالب است که برای نویسنده این اثر نه تنها فرقی بین شافعی و حنفی و حنبلی و مالکی نیست، بلکه میان صوفی و شیعی و سنی هم نیست و همه را با نوعی ستایش استقبال و بدرقه می کند. البته طعنه هایی به شیعه دارد که اشاره خواهم کرد.

به طور کلی باید گفت در باره شیعیان اطلاعاتش چندان زیاد نیست و شناخت درستی از آنها نداشته است. این طبیعی است چون در مکه شیعیان فراوانی نبودند، دست کم شیعه بومی زیاد نبود و جز خاندان ابن معصوم که وی نهایت احترام را برای او کتاب سلافه العصر او قائل است نبوده است.

اما نگاه جمع الجمعی وی کم نظیر است و تمام تلاش او این است که کتابش نوعی آشتی میان همه گروه ها و فرقه ها باشد. البته نسبت به صوفیه نهایت احترام را دارد و در نقل کرامات هم کوتاهی ندارد. (۵/۴۴۰،

۴۵۴). وقتی از ملاعلی قاری یاد کرده که عالم مشهور مکه بود، از تعصب وی بر ضد شافعی ها شگفت زده شده و بدبختی های آخر عمر و فقر سیاه او را ناشی از همین تعصبش می داند (۴۴۳/۵). وقتی هم سخن از تکفیر یکی از صوفیان شطح گو را آورده می گوید حق آن است که در این باب سخنی گفته نشود و این به ادب نزدیک تر است (۳۴۲/۲).

یکی از مآخذ کتاب سلافه العصر ابن معصوم مکی و در نهایت شیرازی (م ۱۱۱۹) است. خانواده ای از سادات که در عربیت بالا هستند و این کتاب هم شرح حال شماری از ادبای شیعه با گزیده ای از اشعار آنهاست که مورد پسند این مؤلف هم قرار گرفته و شرح حال های مهم آن را بر اساس انتخاب خود در این کتاب هر کدام در محل خود از لحاظ حروف الفبا آورده است. این موارد را به تفصیل یاد می کنم:

شرح حال میرداماد (۱۲۹/۱) که در آن از توطئه های شاه عباس علیه میرداماد هم یاد شده که فکر کرده بود این سید ممکن است علیه او شورش کند! شرح حال محمد شفیع بن محمد علی استرآبادی اصفهانی که نمی گوید از سلافه گرفته است یا خیر. اما لحن پیداست که دقیقاً از یک منبع شیعی اخذ شده است. (۱۷۱/۱). سید محمد بن حسن بن شدقم مدنی از سادات شیعه امامی مدینه که باز از سلافه است (۱۳۳/۱) شرح حال محمد بن احمد حکیم الملک مکی فارسی از سلافه گرفته شده است (۲۵۲/۱). این شخص یک ایرانی مقیم مکه بوده که زندگی او درگیر با سیاست در این شهر هم شده است. شرح حال شیخ حر عاملی (۳۱۴/۱) و نیز شیخ بهایی باز از همان سلافه (۳۱۶/۱) که نسبتاً مفصل است یعنی در شش صفحه. و محمد بن عبدالحسین بحرانی (۳۴۴/۱). این شیعیان بحرانی هم به دلیل شعر گفتن به عربی مورد توجه ابن معصوم قرار گرفته اند که خواسته بود یک اثر عربی برای شیعه امامی پدید آورد و نشان دهد که اینها نیز شاعران برجسته ای دارند. و نیز عاملی ها، یعنی جبل عاملی ها. از جمله شرح حال محمد بن علی بن محمود شامی عاملی که باز مؤلف به نقل از سلافه آورده است و گوید: قال السید فی سلافته، کعاده فی تعظیم شیعه! (۴۵۹/۱). شرح حال محمد بن علی بن ابراهیم استرآبادی مؤلف کتابهای رجالی که مقیم مکه هم بود بدون آن که بگوید از سلافه است (۵۴۰/۱) و من هم نتوانستم مراجعه کنم. نیز شرح حال عالمی از خاندان حرفوش که شیعی بودند و اینجا به عنوان شافعی عاملی آورده و عجیب که شرح حال او را از سلافه هم برداشته است (۵۴۰/۱). و نیز شرح حال یک عاملی دیگر به نام محمد بن علی عاملی (۵۵۷/۱). شرح حال محمد علی بن احمد بن کمال الدین استرآبادی که در پاورقی ارجاعی به سلافه ندارد چنان که در متن (۱۸۷/۲). شرح حال پدر ابن معصوم با نام احمد نظام الدین الامیر که از مکه به هند رفت و به مقاماتی رسید (۳۶۷/۲). شرح حال ابراهیم بن محمد همدانی از سلافه و داستان آمدن شاه عباس نزد وی و دیدن صدها جلد کتاب در اطراف او (۸/۳)، و برادر ابن معصوم که در هند و در جوانی درگذشت و گزیده ای از اشعار او (۱۲۰/۲) و یک بحرانی با نام ابوعلی

ماجد بن هاشم بحرانی از سلافه (۱۵۶/۲). بحرینی دیگر از غریفی‌ها با نام حسین بن حسن غریفی بحرانی بدون آن که بگوید از سلافه گرفته، اما در پاورقی به سلافه ارجاع داده شده (۳۰۳/۳). و همچنین جعفر بن محمد خطی بحرانی که به دیار عجم آمد و با شیخ بهایی محشور بود و در ادب عربی گفتگو داشتند (۴۲۳/۳) و سیدی دیگر از خاندان ابن شدقم (۵۲۱/۳) و شرح حال ملاحسنعلی پسر ملاعبدالله یزدی که کوتاه و بدون ارجاع به سلافه آمده است. (۵۳۹/۳). شرح حال آقا حسین خوانساری با این عبارت: «نسبه لخن سار من قصبات اصفهان...» (۱۹/۴). و چندین شرح حال دیگر در باره علمای شیعه به نقل از سلافه (۲۱/۴)، ۳۰، ۳۳، ۳۷۹، ۵۲۲ و از جلد پنجم صفحات ۲۴۰، ۴۰۴، ۵۸۷ و جلد ۶ ص ۲۹۲ و شیعی دیگری در ۲۴۰ که بسا از سلافه باشد). و شرح حال خود ابن معصوم صاحب کتاب سلافه العصر در ۳۲۳/۵ - ۳۲۵ که از وی ستایش بسیار شده با تعبیر «ناظم فلاند العقیان، و فاضح نغمات القیان، الشاعر الساحر، و الکتاب الماهر، و...» سال ۱۰۵۲ در مکه بدنیا آمد. بعد سفرها کرد و به هند رفت. یکی از آثارش همین سلافه العصر فی اخبار اهل العصر است. این کتاب را در باره ادب‌نویسی اما هر وقت از یک شیعه سخن می‌گوید «اذا ترجم شیعیاً یغالی فی مدحه و یبالغ فی تعظیمه». وقتی کتابش به مکه رسید و فضلا و ادبای مکه آن را دیدند، ... و اینجاست که اشعاری علیه روافض یعنی شیعیان هم دارد (۳۲۹/۵) و این هم فصلی است در باره ادب شیعه در مکه که امیدوارم آقای واتقی در التراث المکی آن را آورده باشد یا اگر نیآورده است آن را دریابد. نویسنده با این که اینجا علیه شیعه تعصبی به خرج داده، به رغم آن که گزیده شرح حال های سلافه را در سراسر کتاب آورده، از ستایش ابن معصوم خودداری نکرده و می‌گوید: «فان السید علی بن احمد معصوم کان آیه عصره فی الادب و اللغه» (۳۲۷/۵). و می‌افزاید که او در سال ۱۱۱۴ حج به جای آورد و بعد به بلاد فارس رفت و در سال ۱۱۱۹ در شیراز درگذشت.

جالب است که شرح حالی برای داود بن عمر انطاکی حکیم دارد و بر اساس شرح وی بر منظومه ای از ابن سینا و نقل کلمات وی تأکید دارد که اینها «یدل علی انه شیعی». و بعد هم «له من هذه الاشياء کثیر فی مؤلفاته، تدل علی فساد اعتقاده» (۱۳۵/۵) و بالاخره یکجا علیه شیعه حکم کرد!

در شرح حال ملا عبدالله بن حسین یزدی از علمای شیعه اصفهان گفته است که وی کتاب مدینه العلم فی الحدیث ابن بابویه را نزد سیدجمال الدین محمود شیرازی خوانده است (۴۳۹/۴). این هم حرف شگفتی در باره کتاب مدینه العلم شیخ صدوق است. باید منبع این حرف را دید که از کجا نقل کرده است.

متأسفانه مصحح کتاب، توضیحی در باره محتوای این کتاب در مقدمه نیآورده. حتی شرح حال مؤلف را. فقط چند منبع کلی را ذکر کرده است. اما به نظر می‌رسد باید در باره این کتاب چند تا پایان نامه نوشته شود،

درست در اطراف همان محورهایی که بالا اشاره کردم. البته در ایران تاریخ این دوره مناطق عربی چندان محبوب نیست و متخصص هم کم است. این اواخر یکی دو سه تا دانشجو در باره حج و مکه کار کردند اما علاقه به این حوزه ها در میان دانشجویان ما نیست. عربی آنها هم البته ضعیفه و این هم یک مشکل اصلی و اساسی است.

آیا احادیث پزشکی درست است؟

۳۱. سالهاست موسسه الامام الهادی علیه السلام در قم مشغول تحقیق روی کتابهای شیخ صدوق است و آنچه تاکنون چاپ کرده شامل کتاب المقنع و الهدایه و اخیرا کتاب الاعتقادات صدوق که اثر مهمی است، جزو کارهای خوبی است که در قم تصحیح و نشر می شود. کار دقیق و نهایی است و کمتر نقطه ابهامی در آنها باقی می ماند. به هر حال هر چه باشد، صدوق یکی از ستونهای اصلی تشیع به ویژه از نوع اخباری آن است، دوره ای که شیعه با هدایت شیخ صدوق، زمینه را برای یک جهش خردگرایانه فراهم کرد و از آن حالت اخباری گذشته خود فاصله گرفت. کتاب اعتقادات صدوق توسط شیخ مفید نقادی شد و مفید دیدگاه های خود را در باره آن نوشت. آقای رفیعی پور مدیر این مؤسسه که از دوستان قدیم است گفتند که بنای ما این بود که نشان دهیم جمله به جمله اعتقادات صدوق، در روایات آمده است. بدین ترتیب، مشکل این بود که نکند نوعی طعنه بر شیخ مفید باشد، اما به هر حال ما سعی کردیم جمع آراء کنیم! کتاب اعتقادات با یک مقدمه ۲۴۵ صفحه ای و متن ۵۲۰ صفحه ای که بخشی از آن فهرس متنوع است منتشر شده و از این جهت، برای یک بار دقیق و بی اشکال چاپ شده است. حالا کسانی که قصد شناخت تشیع را از دید شیخ صدوق دارند به راحتی می توانند این کتاب و مآخذ آن را در روایات دنبال کنند. جالب است، یکی از این موارد که به خصوص مورد علاقه بنده است، باب الاعتقاد فی الاخبار الواردة فی الطب است. حالا هم که شاهدیم طب سنتی به اسم طب الاثمه - و این هم از عجایب است - رواج یافته و سرگرمی خوبی برای مردم شده و تجارت آن هم در بخش دانشگاهی و پزشکی و عطاری و غیره به خصوص کتابهای مربوطه برای ناشران، فعال شده و مردم هم سرگرم شده اند. شیخ صدوق در اینجا می گوید: «باور ما در باره احادیث طبی این است که اینها را باید بر چند دسته تقسیم کرد.

اول آنهایی که بر اساس هوای مکه و مدینه گفته شده و در هواهای دیگر استعمال آنها جایز نیست.

دوم احادیثی که امام بر اساس آنچه از طبع سوال کننده فرموده و از آن محدوده قابل تعدی نیست، چرا که امام طبع او را می شناخته است.

سوم احادیثی که دیگران در کتب ما وارد کرده اند، تا صورت مذهب را نزد مردم زشت گردانند،



چهارم روایاتی که وهم و سهوی از طرف ناقل در آنها وارد شده است.

پنجم روایاتی که قسمتی حفظ شده و بخشی از آن ضایع شده و از میان رفته است.

صدوق می‌افزاید: اما آنچه در باره غسل نقل شده که شفای از هر بیماری است، صحیح است و معنای آن این است که غسل، از هر نوع بیماری که از طبع سرد برخیزد، شفاست. آنچه در باره استنجا با آب سرد برای بیماری بواسیر وارد شده، معنایش این است که بواسیر ناشی از طبع گرم است. آنچه در باره بادنجان و شفای ناشی از آن گفته شده، این هم برای زمان رسیدن خرما و برای افرادی است که خرما می‌خورند، نه برای وقت های دیگر. اما داروهای صحیحه ای که از امامان روایت شده، آیات قرآن و سور و دعاها است، مشروط به آن که اسناد آنها قوی و طرق روایی صحیح داشته باشند».

یک بار دیگر این متن را مرور کنیم. به نظر می‌رسد شیخ صدوق، اساساً اعتقادی به روایات طبی ندارد و همه آنها را به نوعی تخطئه می‌کند. اما این که انگیزه او از این انکار چیست، سخن دیگری است. دو احتمال هست: یک آن که می‌خواهد بگوید همه امراض را باید با خواندن قرآن و دعا شفا داد، چون هم اصل بیماری و هم شفای آن در اختیار خداوند است و یا آن که می‌خواهد بگوید باید راهی دیگر برای رفع و رجوع بیماری‌ها پیدا کرد. ممکن است نکته اول در ذهن مرحوم صدوق بوده باشد، شیخ مفید هم تعلیقه‌ای بر این بحث دارد با این عبارت که: «طب دانش صحیح و علم به آن ثابت است و راهش وحی است، و علما هم آن را از انبیاء گرفته‌اند». مفید می‌خواهد آن دیدگاه صدوق را که علل و عوامل مادی را حذف کرده، اصلاح کند، در عین حال، خودش بر آن است که علم طب، اصلش از وحی است و علما هم از انبیاء گرفته‌اند.

بگذریم. این موسسه اخیراً کتابی هم با عنوان دعاء الندبه و توثیقه من الکتاب و السنه منتشر کرده که به سرعت به چاپ دوم رسیده است. از پیش از انقلاب، این مطلب شایع شد که دعای ندبه مشکل سندی دارد. از همان زمان کسانی در این باره تحقیق می‌کردند و می‌نوشتند. روشی که این کتاب انتخاب کرده، منهای بحث سندی ابتدای آن، این است که تک تک مضامین دعای ندبه را بر اساس روایات و احادیث مورد بررسی قرار داده و سعی کرده است تا پشتیبانی برای آنها در روایات بیابد. این کار به هر حال روش تازه‌ای است که در این باب بکار گرفته شده است. این کتاب در ۶۸۰ صفحه منتشر شده است.

روزی که برای فاتحه عموزاده آقای رفیعی پور به این موسسه رفتم، دیدم که تعداد قابل توجهی کتابهای تربیتی هم بر اساس روایات منتشر کرده که عمدتاً مخاطب آنها توده مردم است. از این که چنین موسسه با دقتی که آقای رفیعی پور دارند، در این باره هم تلاش می‌کنند خوشحال شدم. این آثار در زمینه های حج و رمضان و دیگر مسائل تربیتی بود.

نو کردن دین به سبک نویسندگان دهه بیست

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1385>

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۰۴ / ۱۳۹۲

خلاصه: نشانه ها گزیده ای است از نکات برگزیده در حوزه کتاب و تاریخ. این سری در وبلاگ بنده در خبرآنلاین با تصاویر هست اما در اینجا صرفاً متن آنها ارائه می شود.

نشانه ها ۱۱

۳۶. پاسخ بنی صدر به چاپ کتاب دیگری به نام خودش

در نشانه شماره ۸ از قول یکی از استادان بنام کشور که سابقه فعالیت پژوهشی در موسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران را هم دارد نقل کردم که کتابی که به نام زن در شاهنامه در سال ۵۸ بنام بنی صدر چاپ شد در از خود او نبود. همانجا خواسته بودم که اگر کسی در این باره اطلاعی دارد بنویسد. اخیراً آقای بنی صدر کامنتی زیر آن خبر گذاشته اند که بدین شرح است.

دروغ سازان به افلاس افتاده اند و اینسان دروغ ها می سازند که خود به فریاد می گوید دروغ است:

۱ - بنی صدر در سال ۴۲ به اروپا رفت و تا بازگشت به فرانسه، مرحوم دکتر صدیقی را یکبار در مراسم ۱۴ اسفند دید.

۲ - این کتاب را جز بنی صدر کسی نمی توانست بنویسد و تا این زمان ننوشته است. زیرا می باید نظریه فردوسی در باره قدرت را می شناخت. قواعدی که قدرت از پیدایش تا انحلال از آنها پیروی می کند می شناخت. امرهای مستمر و رابطه هاشان را می شناخت. مطالعه ای در جامعه شناسی تاریخی زن و زناشویی و نقش زن در ایجاد تار عنکبوت روابط افقی - عمودی قدرت را انجام داده بود. جز بنی صدر کسی این زحمت را به خود نداده بود.

۳ - دکتر بهنام به اتفاق دکتر راسخ کتابی در باره جامعه شناسی خانواده انتشار داده اند. مقایسه این کتاب با کتاب نوشته بنی صدر، می گوید که همسر خارجی او می توانست چنین تزی را بنویسد یا خیر؟

۴ - کتاب از آغاز تا انتها یک نثر و کار یک قلم است

۵ - اگر چنین تزی وجود می داشت هنوز هم باید در کتابخانه دانشگاه وجود داشته باشد.

۶ - نه مرحوم دکتر صدیقی بی زبان و قلم بود و نه همسر خارجی او. در طول این مدت دراز، یک کلمه می گفتند.

۷ - موضوع کتاب در قلمرو کار مرحوم دکتر صدیقی نیست.

۸ - دست نویس کتاب و شاهنامه ای که در حاشیه هر صفحه آن علامت گذاری شده است و برگه های تهیه شده همه موجودند.

۹ - بنی صدر در شاهنامه نخست به دنبال امرهای واقع مستمر بود و چون آن کتاب را به پایان برد، نظریه قدرت فردوسی را شناخت.

۱۰ - نگون بخت آنها که هنوز نمی دانند کسی، آنهم با دروغ، نمی تواند دیگری را خراب کند. هرکس خود را می سازد و یا خراب می کند. متن می گوید که سازنده دروغ تا کجا زورپرست است و زبانی که بکار برده است خالص زبان زور است و جمله ها را چنان ساخته است که بگمان سازنده، بنی صدر را تخریب کنند. غافل از این که عقل زورمدار سازنده خود را آشکار کرده اند.

۱۱ - دروغ ساز گفته است متن مقدمه و حاصل سخن از بنی صدر است و با نثر متن فرق دارد. همین دروغ آشکار کفایت می کند بر غرض ورزی دروغ سازان، زیرا هرکس خواندن و نوشتن فارسی را در حد یک دیپلمه متوسطه بداند، این در می یابد که کتاب از آغاز تا پایان یک نثر است. شاد و پیروز باشید ابوالحسن بنی صدر

فرستی دست داد تا در دانشکده ادبیات از پایان نامه ای با این عنوان جستجو کنم. جستجو نتیجه داد. رساله ای با عنوان زن در شاهنامه از ترزا باتستی بهنام در سال ۱۳۴۰ با راهنمایی مرحوم سعید نفیسی در ۳۱۶ صفحه به انجام رسیده و در تاریخ ۲۳ خرداد ۱۳۴۰ به عنوان رساله دکتری به تصویب رسیده است. این رساله که بسیار مفصل است، شامل تمامی داستانهای شاهنامه که در آنها بحث زن و ازدواج و عشق و رابطه آنها با قدرت است همراه با متن کامل اشعار درج شده است. علی القاعده این همان رساله ای است که در بحث ما در نشان های هشت از آن صحبت شده بود. بنده این رساله را با کتاب زن در شاهنامه آقای بنی صدر مقابله کردم. به نظر می رسد ارتباطی با یکدیگر ندارد جز آن که محتمل است - تنها در حد احتمال - که این رساله اساس آن کتاب برای اقتباس کامل متن داستانها و شاعر بوده که تحلیل وی بر آن پایه انجام شده و ایشان در هر بخش گزیده ای از این اشعار را همراه با تحلیل های خود در باره زن و قدرت و سیاست همراه با

اصطلاحات خاص خود آورده است. بنابراین این که گفته شود بنی صدر آن رساله را به نام خود چاپ کرده، با این رساله سازگار نیست و اقتباس از داستانها منوط به آن است که بگوید از این رساله استفاده کرده است. یادداشت بالای بنی صدر که بصورت کامنت در پایین مطلب بنده منقول از آن استاد عزیز آمده بود - و البته ایشان هم طبعاً روایت را از دیگری گفتند و بسا اساس آن، نوعی شباهت اسمی بوده، افزون بر این که اینها همه در آن سالها در موسسه تحقیقات اجتماعی بوده‌اند - درست است. آنچه از بنده بود این بود که مقدمه و مؤخره شباهت به نثر آقای بنی صدر دارد اما متن نین نیست. اکنون که با دقت بیشتری نگاه کردم، متوجه شدم که متن هم شبیه نثر خود اوست. بگذریم که تحلیل‌ها بیشتر لفاظی و فاقد معنای محصل است که این البته قضاوت متخصص دیگری را می‌طلبد. برخی از مطالبی که در یادداشت بنی صدر آمده، در واقع در اثر نخواندن درست مطلب بنده است، به خصوص که اصلاً داستان نقل شده، جز در یک عبارت به صورت حاشیه‌ای ربطی به مرحوم صدیقی که بنیانگذار مطالعات جامعه‌شناسی در ایران است، نداشت.

۳۷. نگاه به کتاب کلیله و دمنه، زندقه می‌آورد!

مشغول مرور بر تاریخ الاسلام ذهبی بودم و دنبال شرح حال یحیی بن یحیی نیشابوری می‌گشتم. کسی که مأمون در جوانی در مجالس وی می‌نشست و بهره می‌برد. زمانی که مأمون خلیفه شد از وی خواست تا قاضی نیشابور شود اما او نپذیرفت. زمانی که درگذشت الباس خود را برای احمد بن حنبل وصیت کرد و پس از مرگش در مندیلی گذاشتند و به او به بغداد فرستادند او هم به آن تقرب و تبرک می‌جست [قابل توجه ابن تیمیه ای‌ها حنبلی که بدانند احمد بن حنبل مثل یک صوفی به اصل تبرک و تیمن قائل بود و در واقع همه حنابله بغداد چنین بودند]. بگذریم. در تاریخ اسلام ذهبی نقلی از این دانشمند محدث آمده که جالب است. وی نظرش را در باره سه کتاب گفته که متأسفانه نام کتاب سوم معلوم نیست. عبارت این است: احمد بن یوسف سلمی گوید: از یحیی بن یحیی نیشابوری شنیدم که می‌گفت: من نظر فی کتاب «کلیله و دمنه جرّه ذلک الی الزندقه، و من نظر فی کتاب «صفین» حمله علی سب الصحابه، و من نظر فی کتاب ابی فلان کان آخر عهده بالعلم. [تاریخ الاسلام ذهبی: ۴۶۳/۱۶].

کسی که در کتاب کلیله و دمنه نگاه کند، به زندقه کشیده می‌شود. کسی که کتاب صفین [نصر بن مزاحم منقری شیعی] را بخواند کارش به سب صحابه می‌کشد و کسی که کتاب ابوفلان را بخواند، در نهایت، علم نصیص می‌شود.

خوب تکلیف کتاب کلیله و دمنه که روشن است، اما کتاب صفین، شرح ما وقع نبرد صفین است و ربطی به سب صحابه ندارد، الا این که این عالم تصور کرده است که هر کسی تاریخ بگوید، و تاریخ عبارت از خوبی

و بدی افراد است، حتما کارش به مخالفت با صحابه می کشد. برای این عالم فقط کتاب حدیث مهم است و بس. این تفاوت دو نگاه به تمدن و تفکر اسلامی است.

به این فتوا هم نباید بی توجه بود که رجل نظم القرآن بالفارسیه، یقتل، لانه کافر. کسی که قرآن را به شعر فارسی درآورد کافر خواهد شد. [الفتاوی التاتارخانیه: ۳۳۵/۵].

تاریخ الاسلام ذهبی منبع مهمی برای تاریخ تفکر و اندیشه اسلامی است و جملات شگفتی در آن در هرباب یافت می شود. ذهبی در باره حقائق التفسیر ابو عبدالرحمن سلمی که صوفی است می نویسد: این کاش ننوشته بود. همه اش تحریف و قرمطه است! لیته لم یصنعه، فانه تحریف و قرمطه! (تاریخ الاسلام: ۳۰۷/۲۸).

۳۸. الملک عقیم به چه معناست؟

مدتی پیش یکی از دوستان صمیمی و عزیز از بنده در باره ضرب المثل «الملک عقیم» پرسید. ناچار شدم گشتی در کتابهای امثال بزنم، به خصوص که خاطرمد آمد و ایشان هم یادآور شد که اسدالله علم در خاطرات خود، مرتب این ضرب المثل را بکار می برد. آنچه در ذیل می آید، حاصل گشت مختصری است که در این باره در متون داشتم:

قدرت و سیاست پدیده ای نبوده است که از چشمان تیزبین متفکران و اندیشمندان عالم از کهن ترین روزگاران، دور مانده باشد. قواعد مربوط به قدرت و سیاست در قالب های مختلف می شده است و این بیشتر بدان دلیل بوده که علم سیاست دست کم در فرهنگ ما، یک جزء به حساب می آمده و استقلال و اصالت چندان نداشته است. امثال و حکم و همین طور شعر، در قالب بیت یا حتی مصرع، یکی از قالب هایی است که می توانسته است دیدگاه های معمول و مرسوم در این حوزه را بیان کند مثلاً این شعر فردوسی را ملاحظه کنید: چو تیره شود مرد را روزگار / همه آن که کش نیاید بکار

دهها مثل عربی که کلمه ملک و سلطان در آنها آمده شاهدهی بر این ادبیات سیاسی است. اصل این جملات عربی بسا فرهنگ سیاسی ایرانی بوده و پس از مدتی انعکاس دوباره در امثال و حکم و اشعار فارسی کرده و از قرن چهارم به بعد در متون فارسی رواج یافته است. دهها نمونه از این امثال عربی را که مفهوم «سلطان» در آنها بکار رفته در کتاب «التمثیل و المحاضرة» ثعالبی (۴۲۹) آمده که می تواند موضوع یک پژوهش جدی در این حوزه باشد.

یکی از این مثلها که در متون تاریخی و ادبی فراوان بکار رفته مثل «الملک عقیم» است که آن را به نعمان بن منذر نسبت می دهند و به نوعی به فرهنگ ایرانی یا عربی قبل از اسلام پیوند می خورد. در یک متن کهن

ادبی آمده است که نعمان بن منذر گفت: الملك عقیم، أی: لا أرحام بین الملوك و بین أحد. [الایجاز و الاعجاز: ص ۷۱]. ملك عقیم و سترون است و میان پادشاهان و دیگران خویشی در کار نیست. میدانی هم در قرن ششم این مثل را در الامثال: ۳۱۱/۲ آورده است.

الملك عقیم به چه معناست؟ در اینجا تنها سخن زبیدی لغت شناس معروف عرب را می آوریم که گوید: قال الزبیدی: و من المجاز: المُلْكُ عَقِيمٌ، أی لا یَنْفَعُ فِیهِ نَسَبٌ، كما فی الأساس، و قیل: لِأَنَّهُ تَقَطَّعَ فِیهِ الْأَرْحَامُ بِالْقَتْلِ وَ الْعُقُوقِ، أَوْ لِأَنَّ الْأَبَّ یَقْتُلُ ابْنَهُ إِذَا خَافَهُ عَلَى الْمُلْكِ (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۷، ص: ۴۹۱) ملك عقیم است، یعنی نسب در آن فایده ای ندارد، چرا که بر سر حکومت قتل و تعذیب واقع می شود. شاید هم به این معنا باشد که وقتی پدر برای حکومتش بترسد، پسرش را خواهد کشت.

در جمهره الامثال نیز آمده است: قولهم: الملك عقیم یراد أن الملك لو نازعه ولده ملكه لم یلبث أن یهلكه، فیصیر كأنه عقیم لم یولد له (جمهره الامثال، ۲/۲۴۷). ملك عقیم است یعنی اگر حتی فرزند پادشاه با پدرش بر سر پادشاهی منازعه کند او را خواهد کشت، بنابراین این پادشاه یعنی عقیم است و فرزند ندارد.

ترکیب دو جمله با هم در غرر السیر ثعالبی جالب است: قالوا له: أما علمت أن الملك عقیم، و الضرورة تبیح المحظورة، (غرر السیر: ۸۱). آیا نمی دانی که ملك عقیم است و ضرورت ها - یعنی مصالح ضروری - کارهای ممنوع را هم مجاز می کند؟

داستانهایی که در باره الملك عقیم هست، یکی در باره معاویه و امام علی (ع) است: محمد بن عطیه گفت: روزی در مجلس معاویه کسی امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه را یاد کرد. معاویه گفت: «كان علی و الله كاللیث اذا عدا و کالبدر اذا بدا و کالقطر اذا غدا.» حاضران گفتند: تو فاضل تری یا علی؟ گفت: «خطوة من ابن ابی طالب خیر من آل ابی سفیان.» گفتند: حق با تو بود یا باعلی؟ گفت: باعلی. گفتند چرا با وی حرب کردی؟ گفت: «الملك عقیم»، هر که پادشاهی جوید او را با کسی پیوند نباشد. (روضه اولی الالباب فی معرفه التواریخ و الانساب، بناکتی، ص ۱۲۰)

همچنین منابع از داستان کشته شدن مصعب بن زبیر توسط عبدالملك بن مروان خبر می دهند و در آن نقل شاهد بکار بردن همین مثل هستیم: در منابع آمده است که عبدالملك در جریان کشتن مصعب بن زبیر گوید: هذا الملك عقیم لیس أحد یریده من ولد و لا والد إلا كان السیف. (طبقات الکبری، ۱۷۵/۵) و گفته اند که و أتى عبد الملك برأس مصعب فقال: «لقد كانت لك هنا مودة و حرمة و لكن هذا الملك عقیم.

پس از آن یکی از کهن ترین کاربردهای آن در روایتی است که به زمان هارون و مأمون باز می‌گردد. در واقع دو نکته سبب شده است تا این جمله به مأمون وصل شود.

یکی حکایتی است که در منابع شیعی در باره برخورد هارون با امام کاظم (ع) پیش آمده است. در این حکایت، هارون احترام زیادی به امام کاظم در مدینه می‌گذارد، در حالی که مأمون امام را نمی‌شناسد. وقتی مأمون این احترام را از پدر می‌بیند، و امام کاظم را می‌شناسد، به پدر می‌گوید پس چرا حکومت را به او واگذار نمی‌کند، هارون این جمله را به کار می‌برد که الملك عقیم. [الإحتجاج، ج ۲، ص: ۳۴۱]

دوم آن که مأمون به خاطر حکومت برادرش را کشت و بنابراین مأمون یکی از مصادیق اصلی جمله الملك عقیم به حساب آمده و گفته اند که زان پس در امثال سائره در آمد.

طبیعی است که مأمون بانی این جمله نیست، بلکه پیش از آن هم رواج داشته و شاهدش همین که هارون هم آن را بکار برده است.

حکایت دیگری مربوط به قیام حسین بن علی شهید فخر است که در آنجا نیز این جمله بکار رفت. کسی می‌گوید از طرف موسی بن عیسی فرمانده سپاه عباسی علیه حسین بن علی شهید فخر کسی را فرستادند که بررسی از سپاه شهید فخر بکند. او رفت و آمد گفت: همه آنها را دیدم که در حال راز و نیاز و نماز و خواندن قرآن بودند. موسی دست روی دست زد و گفت: اینها بهترین خلق خدا هستند جز آن که ملک عقیم است. بعد گفت: حتی اگر صاحب این قبر - اشاره به قبر پیامبر کرد - به منازعه با حکومت ما برخیزد با شمشیر به جنگ او خواهیم رفت. [المقاتل ۴۵۲-۴۵۳؛ التذکره الحمدونیه، ۲۹۵/۹].

از تاریخ که بگذریم، در متون ادب نیز کما بیش این تعبیر بکار رفته است. دهخدا در امثال و حکم چند مورد از ابیاتی که از شاعران است و این مثل در آن بکار رفته آورده است. شاید یکی از بهترین نمونه‌ها اشعاری از مولوی است که جدی تر از بقیه به ماهیت این مثل پرداخته است. مولوی در دفتر پنجم از مثنوی گوید:

بیخ و شاخ این ریاست را اگر / باز گویم دفتری باید دگر

اسپ سرکش را عرب شیطانش خواند / نی ستوری را که در مرعی بماند

شیطنت گردن کشی بد در لغت / مستحق لعنت آمد این صفت

صد خورنده گنجد اندر گرد خوان / دو ریاست جو نگنجد در جهان

آن نخواهد کین بود بر پشت خاک / تا ملک بکشد پدر را ز اشتراک



آن شنیدستی که الملک عقیم / قطع خویشی کرد ملکت جو ز بیم

که عقیمست و ورا فرزند نیست / هم‌چو آتش با کسش پیوند نیست

هر چه یابد او بسوزد بر درد / چون نیابد هیچ خود را می‌خورد

هیچ شو واره تو از دندان او / رحم کم جو از دل سندان او

گویی جنس پادشاهی یا قدرت تابع اصلی است که در این مثل از آن یاد شده و حتی دانشمندی مانند نظام الملک هم به ملک‌شاه توصیه می‌کند که عموی خود قاورد را که شکست خورده جنگ است بکشد و استنادش به همین اصل است که الملک عقیم. (سلجوقیان و غز در کرمان، ص ۲۲۷).

در سند باد نامه هم آمده است: پادشاه از استماع این مقدمات، متوجّع و متألّم شد و با خود گفت: بزرگان گفته‌اند: «الملک عقیم و لا ارحام بین الملوک و بین احد». اگر صفت پادشاه آن بودی که از فرزند و پیوند و اولیا و اقربا به اجترام‌های قبیح و ارتکاب‌های شنیع، عفو و اغماض فرمودی، الملک عقیم در شأن او نیامدی و لا ارحام بین الملوک حشو بودی و فحوای این قضایا و مضمون این اشارات آنست که سلطنت، مفسدت احتمال نکند و ریاست مرحمت و شفقت برنگیرد و صلت رحم دافع و مانع سیاست نگردد و قرابت و خویشی، حایل عدل و حاجب انصاف نشود و اگر پادشاه در هر یک از اولیای دولت به چشم رأفت و عاطفت نگرد و مصالح ملک و دولت مهمل گذارد، مملکت اختلال و انتشار پذیرد و حاسدان و قاصدان از اطراف ممالک سر برآرند و دستهای تطاول و تعدی دراز کنند و آن غفلت، مهیج فترت شود و فترت سبب زوال دولت و انتقال ملک گردد. ازین وساوس و هواجس و متخیلات و متوهّمات چندان بر وی غلبه کرد که مثال داد تا پسر را سیاست کنند و آن را تاریخ روزنامه عدل و انصاف گردانند [سندباد نامه، ۱۶۲]

تمامی برادرکشی‌ها و فرزندکشی‌ها در تاریخ صفوی و قاجاری ما و عثمانی که لکه ننگ بسیار بزرگی هم هست، همه با استناد به همین سخن انجام شده است. در منابع آمده است که آقا محمد خان، برادرش جعفر قلی خان را که گفتند داعیه سروری دارد، به مضمون الملک عقیم خاطر مبارک شاهی از برادر مکدر و هلاکش به دست چاکران آن حضرت مقدر گشت تا در شبی که از محفل بهشت آئین خسروی، عود به منزل خود می‌نمود در زاویه رهگذر چند تن از خواص مقربان پادشاه بی‌همال گردن سردار گردن‌کش را به طناب غضب شاهی فشردند و کوب عمر او را به درجه افول رسانیدند، زمان ولادت او در سال ۱۱۶۵ و هلاک او در این سال ۱۲۰۵ اتفاق افتاد و بزرگان گفته‌اند: خلاف رأی سلطان رأس جستن / ز خون خویش باید دست شستن (فارسنامه ناصری: ۱/۶۴۴).

یکی از تیره‌ترین این رویدادها کشته شدن صفی میرزا فرزند شاه عباس اول توسط پدرش است که در نهایت  
مظلومیت کشته شد. عجالتا ندیده ام که جایی استنادی به این جمله کرده باشند اما طبیعی است که پاسخ  
همین باشد.

در این خلاصه خواستم معنای الملک عقیم را در ادبیات عربی و فارسی و متون تاریخی را روشن کنم.  
امیدوارم توانسته باشم.

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۰۴ / ۱۳۹۲

کفرستان غریبی است

در نشانه های این بار دو مطلب یکی معرفی نسخه تحفه مسعودیه و دیگر واکنش یک روحانی نسبت به تجدد در روسیه را در سال ۱۳۱۵ ق خدمت عزیزان تقدیم می کنم.

۳۹. تحفه مسعودیه و تبشیرة الشیعة الاثنا عشریه

شبى همراه با شماری از دوستان که اغلب مسوولان مؤسسات تاریخی بودند جلسه ای داشتیم. به مناسبت بحث های مختلفی پیش آمد. نمی دانم چطور شد که من بحث ناصرالدین شاه و استفتای وی را از مرحوم ملاعلی کنی در باره روزه ماه رمضان مطرح کردم و گفتم که دوستی استفتایی را نشان دارد که وی از مجتهد بزرگ تهران در باره روزه رمضان سوال کرده بود. بعد هم اشاره کردم که ناصرالدین شاه هم بالاخره تدین داشته است. مشغول صحبت بودم که یکی از دوستان حاضر خشمگین شد و ظرف دوغی را برداشت و به سمت بنده پرتاب کرد و در همین حال گفت: کارت به جایی رسیده که از شاهان دفاع می کنی و آنها را متدین می دانی؟ خوب آن ماجرا برای بنده پرثمر بود، زیرا انگیزه ای شد تا دیگر در آن جلسه شرکت نکنم و خیالم از این بابت راحت باشد.

خاطرم هست زمانی یکی از علمای قم که اهل تهران است و بسیار هم متدین و یکی از بهترین منبریهای قم است و البته مدرس سطوح عالی، می فرمود، وقتی ما بچه بودیم، هنوز برخی از روحانیون منبری در تهران بودند که با احترام از شاه شهید یاد می کردند. سخن ایشان درست است، در واقع، به صورت یک سنت، علمای تهران نسبت به ناصرالدین شاه نظر مساعدی داشتند، و گرچه ممکن بود در قضایایی مانند امتیاز رویتر یا رژی با اقدامات نابخردانه او مبارزه کنند، اما در کل، علاقه ای به این که شاه شیعه را در دنیا سرشکست بدهند نداشتند. چنان که زمانی حضرت آیت الله شبیری زنجانی هم در خاطراتشان می فرمودند که گویا بعد از ماجرای رژی، مرحوم میرزای شیرازی از این بابت که نکند موقعیت شاه شیعه در آن ماجرا آسیب دیده باشد، نگران بود.

در این دوره، علمای تهران، چه آنها که مرجعیت عمومی داشتند و چه آنان که محلی بودند، با دولت قاجاری همکاری داشتند و البته جا به جا ممکن بود انتقادهایی هم داشته باشند، اما چنین نبود که شاه کشور را بیدین بدانند، یعنی حتی تصورش را نمی کردند. به عکس، رساله های متعدد سیاسی در دست است که برخی از روحانیون درجه دوم آن عصر نوشته و اطاعت از سلطان را واجب می شمردند. برخی از این رساله ها چاپ شده و به راحتی قابل دسترس است.

اگر کسی فرصت کند و آثار دینی تألیف شده در دوره ناصری را مرور کند، خواهد دید که صدها کتاب بلکه بالای هزار اثر وجود دارد که به ناصرالدین شاه تقدیم شده و در مقدمه، ستایش های شگفتی از او شده است. بنده مقاله ای در همین موضوع، البته نسبت به آثاری که در دوره صفوی نوشته شده و در مقدمه از شاهان صفوی ستایش بی حد شده، نوشتم. آن مقاله در کتاب صفویه در عرصه دین، سیاست و فرهنگ چاپ شده است.

روشن است که قصدم در اینجا دفاع از پادشاهان قاجار نیست که مثل بسیاری از سلاطین دیگر، نقاط ضعف بسیاری دارند و بارها بیگناهی را حبس کرده یا کشته اند که به قول معروف الملک عقیم، یعنی سیاست بی پدر و مادر است، بلکه مقصودم این است که در ایران، با توجه به موقعیت ملی و مذهبی آن، یعنی به اعتبار دو مفهوم مهم «ایران» و «تشیع»، و از این جهت که این کشور در محاصره مخالفان بود، علما همیشه نگاهشان به شاه مملکت به عنوان نماد وحدت در کشور شیعه مثبت بود، یا غالباً چنین بود. از سوی دیگر، شاه مملکت هم در دینداری، دست کم به صورت ظاهری کم نمی گذاشت. همین قم، آباد کرده فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه است. بزرگترین صحن آن تا قبل از توسعه اخیر که باز هم حکومت انجام داده، همین صحن اتابکی است که کار امین السلطان، یکی از صدراعظم های قاجاری است. همین طور تاریخ قم گواه است که بسیاری از آنچه در قم آباد شده از راه و کاروانسراهای مسیر، صرفاً با انگیزه مذهبی از سوی سلاطین قاجاری ساخته شده است.

اهمیتی که علمای درجه اول و دوم و حتی منبرهای به سلاطین قاجار می دادند، روی مردم تأثیر فراوان می گذاشت. وقتی شاه قاجار، ناصرالدین شاه یا مظفرالدین شاه، از سفر فرنگ بر می گشتند، چه رسد به آن که سفر عتبات باشد، تمام مسیر آنها در ورود به شهرها و به خصوص در تهران، آذین بندی و چراغانی می شد. این استقبال، یک پدیده قلابی نبود، بلکه مردم غالباً با عشق و علاقه این کار را می کردند. این در حالی است که در همان حال، اشتباهات سیاسی سلاطین قاجار چه در سیاست خارجی و چه داخلی کم نبود.

بماند که سلاطین و شاهزادگان قاجار، به دلیل یک سلطه طولانی، غالباً اهل فرهنگ هم شده بودند و به خصوص در تقویت تشیع نیز کار کرده و از کتابهایی که نوشته می شد، به خصوص چاپ آنها، و حتی پیش از آن تألیف و ترجمه، حمایت می کردند. بدون شک آثار مذهبیت و ادبی و حتی علمی که در دوره ناصری، فقط در دوره ناصری چاپ شده، چند برابر آثاری است که از ۱۳۰۴ ش تا ۱۳۴۰ در دوران پهلوی اول تا نیمه پهلوی دوم در ایران چاپ شده است.

ناچارم دوباره بگویم و تأکید کنم که نمی خواهم این بحث را با کسانی بکنم که دوست دارند با نوعی خط کشی های ناشی از دگماتیسم ذهنی، از این حرفهای بنده بلافاصله این خیال را بکنند که بنده در حال دفاع از پادشاهان قاجار یا صفویه هستم. می دانم که آنها اگر بخواهند و مصلحتشان باشد، کار خود را خواهند کرد، و سوء استفاده های خود را خواهند داشت. بحثم به خصوص از یک جهت تاریخی است و برآدم تا نشان دهم در ایران سلطنت با مفهوم ایران و تشیع ترکیب شده بود و این پدیده ای است که به خصوص از روی کار آمدن صفویه به بعد جریان داشت. اما پهلوی ها، این رابطه را نفهمیدند و مشکلی که از دوره قاجار پدید آمده بود، مضاعف کردند و سبب براندازی خود را فراهم کردند. این ترکیب ایران و تشیع چیزی نیست که در میان ملت ایران از بین برود. ترکیب تشیع و ایران، یک ترکیب همیشگی است و هر نوع حکومتی که این دو اصل را به نوعی در خود انعکاس دهد، حمایت مردم را خواهد داشت، مگر آن که ظلم بی حد و مر کند که البته، شورش و انقلاب را تجربه خواهد کرد. البته و لاجرم تغییراتی هم در دو مفهوم اصلی رخ خواهد داد زیرا با مصلحت اندیشی های جاری ترکیب شده و این برای حفظ هویت تشیع خطرناک است که نمونه اش را در همین اواخر در باره باور مهدویت ملاحظه کردیم.

همه این مطالب را عرض کردم تا کتابی را که به نام ظل السلطان توسط یک روحانی - شاید درجه سه - نوشته شده، معرفی کنم. باز هم توصیه می کنم اگر «رسائل سیاسی دوره قاجاریه» را که همکار سابق بنده آقای زرگری نژاد چاپ کردند ملاحظه کنید، درخواهید یافت که نوع رابطه علما با حکومت قاجاری چگونه بوده است.

اینجا می خواهم بیفزایم که یکی از روشنفکرترین شاهزادگان قاجاری، ظل السلطان (متولد در ۱۲۶۶ق، حکومت اصفهان از سال ۱۲۸۸ق، و درگذشت در ۱۲۹۷ش و دفن در مشهد) بود که همزمان به ظلم و ستم هم در تاریخ ما شهرت دارد. هرچند بعدها طرفدار مشروطه هم شد، جنبه ای از شخصیت او به دلایل مختلف، معطوف به مسائل فرهنگی بود. کتاب تاریخ مسعودی را نوشت و فرانسه هم می دانست. زمانی حتی از سید جمال الدین اسدآبادی هم دعوت و حمایت کرد. حامی مترجمان آثار دینی و اروپایی بود که حالا تعدادی از

آن‌ها به صورت مخطوط و چاپی در کتابخانه ابن مسکویه اصفهان هست. ظل السلطان هم تحت تأثیر افکار وارده از هند بود که از طریق جنوب به اصفهان و فارس می‌رسید و هم متأثر از آثار ترکهای عثمانی بود که واسطه نفوذ افکار اروپایی به ایران بودند. ظل السلطان یک شخص آشنا با فرهنگ جدید بود که از کتاب و دانشمند و دارالترجمه حمایت می‌کرد و موجی که در تهران و تبریز به لحاظ تألیف و ترجمه بود، در اصفهان او حمایت می‌کرد. این نوگرایی، انعکاسات مخالفی هم در اصفهان پدید آورد و بعدها که داستان مشروطه پیش آمد، اسباب دردسر فراوان برای ظل السلطان هم شد. مطامع او هم برای گرفتن پادشاهی بی تأثیر در ایجاد این فضاها نبود. اما همه اینها، نافی جنبه های فرهنگی او نخواهد بود. بحث بنده البته این هم نیست، بلکه معرفی کتابی است که یک عالم دینی در اصفهان در باره اصحاب یمین یعنی شیعیان نوشته و به مناسبت آن که، کتابش را به مسعود میرزا ظل السلطان تقدیم کرده، نکاتی را هم در باره پادشاه وقت قاجار گفته است. با مرور بر این کتاب می‌خواهم عرض کنم که به لحاظ سیاسی، اهمیتی که این سلسله از دید علما برای حفظ ایران و تشیع داشت، چه اندازه بوده است.

کتاب مورد بحث ما با عنوان «تحفة المسعودیة و تبشره الشیعة الاثنا عشریة» از حسین بن اسماعیل حسینی واعظ یزدی المولد طهرانی المسکن است که پس از یک سفر پنج ساله که به حج مشرف شده و بازگشته، آن را نوشته است. پیش از آن، در باره فضایل و مناقب و مواعظ آثاری داشته و این بار تصمیم گرفته است کتابی در باره اصحاب یمین که شیعیان باشند بنویسد. او گفته است که کتاب دیگری هم در باره اصحاب شمال که منافقان هستند خواهد نوشت یا نوشته است. وقتی وارد اصفهان شده علاقه مند بوده تا خدمت «مالک رقاب امم ناشر امن و باسط امان مظهر انوار دولت قاهره و مظهر آثار سطوت باهره» یعنی شاهنشاه زاده ارشد ارفع اسعد «ظل ظل الله» برسد که بخت یاری نکرده و در گوشه ای عزلت اختیار کرده و به نگارش این اثر مشغول شده است. این اثر همچنان خطی است و تصویری از آن در اختیار بنده قرار دارد.

وی می‌گوید این اثر را این چنین نوشته است «تا رعایای اهل ایران بدانند در زمان چه سلطان و سلطان زاده‌ای واقع گردیده‌اند که در درون و بیرون ملک در کمال راحت و استراحت و عزت تعیش می‌نمایند و نیست این مگر به واسطه رعب و خوفی که حق جل و علا بقدرت کامله در این دولت پاینده از این ظل مرحمت ظل خود - مد ظله العالی - در دلها انداخته است و صیت قهر و آوازه لطفش را به اقصای عالم منتشر گردانیده است که احدی را زهره آن نیست که به بادنی رعیت و اهالی ایران بخلافت حرمت رفتار نمایند.» (تحفه مسعودیه، ص ۶).

پس از آن بحث خود را در باره شیعیان و اهمیت و اعتباری که به عنوان اصحاب یمین دارند آغاز کرده، از آیات و احادیث و همین طور برخی از مفاهیم جهان‌شناسانه استفاده می‌کند. از نظر فلسفه ای که او می‌شناسد، عالم بر دو بخش است، عالم خلق و عالم امر. این یک اساس برای بحثی است که در ادامه آورده و طبیعی است که عالم امر که عالم مجردات است بر عالم خلق تقدم دارد. بحث دوم در باره تقدم و تأخر است که شامل تقدم بالذات، تقدم به علت، تقدم بالطبع و تقدم بالشرف می‌شود. تردیدی نیست که ارواح بر اجسام تقدم دارند و این چیزی است که احادیثی هم برای آن وارد شده است. طبعاً با توجه به تقدم عالم امر بر خلق، و نیز با توجه به تقدم روح بر جسم و روایاتی که ارواح شیعیان مؤمن را در مرتبه‌ای عالی دانسته است، پایه این سخن که اصحاب یمین شیعیان هستند و مقدم بر دیگران، استوار می‌سازد. همین که ارواح محمد و آل محمد مقدم بر دیگران است و ارواح شیعیان نیز در کنار آنان، نکته ای است که در روایات آمده است. به نظر وی، ارواح شیعیان هم برخی بر برخی دیگر تقدم دارد. در اینجا است که به نقطه حساس می‌رسیم و آن این که از نظر این واعظ یزدی الاصل تهرانی المسکن، روح شاهنشاه مقدم بر ارواح دیگر شیعیان است:

«شرافت بعد از ارواح مقدسه از محمد و آل محمد ارواح سلاطین شیعه بر سایرین تقدم دارند و ارواح سلاطین شیعه هم بعضی بر بعضی به اختلاف درجات تشیع. پس امروزه روح مقدس اعلی حضرت شاهنشاه گردون سپاه - ارواحنا له الفداء - تقدم دارد شرافتاً بر ارواح بجهت عدیده. اولاً چنان چه حق جل و علا مقدم از جمیع جهات است، پس ظل الله هم مقدم باشد، چنان که سید عالم می‌فرماید: السلطان ظل الله فی ارضه. دویم از آثار ربوبیت است که بزمین فرستاده، دلیل در احسن القصص است که حق تعالی چهار چیز از آثار ربوبیت خود بزمین فرستاده است: قران و کعبه و سلطان و مؤمن. قرآن آئینه وفا، و کعبه مطلع وفا و سلطان ظل ظهور و مؤمن مظهر نور است. سیم بزرگتر آیتی است از آیات الهی از برای اثبات و ثبوت وجود حق تعالی، چهارم ایمان که تولی و تبراست. فرد اتم و اکملش با این ذات کثیر البرکات اقدس است، زیرا که بعد از وفات سید کائنات الی یومنا هذا، هیچ یک از سلاطین ماضیه - طاب الله ثراهم و جعل الجنة مأویهم - به این قسم در تولی و دوستی خدمت به امیر المؤمنین و اولاد طاهرین صلوات الله علیهم نکوشیده‌اند و از جهت بذل مال که قبور ائمه هدی را بلکه عموم ذاریه حضرت فاطمه مظلومه - علیها سلام الله - که از جور ظلمه و اشرار در این مدت مخروبه و پنهان بوده تعمیر و آشکار فرموده و بنفس نفیس و ذات اقدس خود بزیارت قبور ایشان قیام و اقدام فرموده‌اند و ابناء گرام و بستگان و ملازمان عظام دربار معدلت شعار خود به فعل و قول که فرمانست امر فرموده و در اقامه عزاداری هم در اندک زمانی کره ارض را یک حسینیه گردانیده بجز صدای یا حسین بگوش صاحبان هوش نمی‌رسد».

مؤلف با این عبارات روی دو نکته تأکید کرده است. یکی تأمین امنیت برای ایرانیان در داخل و خارج، و دیگری ترویج شعائر شیعی و همه اینها سبب شده است تا روح این پادشاه یعنی ناصرالدین شاه، مقدم بر تمام ارواح سلاطین باشد. (ص ۲۸)

در بخش دیگری از این رساله که در باره «بشارت در نطفه ایشان که از آب حیات است» می‌باشد، پس از توضیحاتی در باره ماهیت نوری مؤمنان، می‌نویسد: «پس فطرت شیعیان تقدم شرفی دارد خصوصاً فطرت این پادشاه ملائیک سپاه ارواحنا له الفداء و ابناء کرامش، لاسیما ارشد هم ظل ظل الله». (ص ۵۵).

در بابی دیگر در باره ثمرات تولی و تبرا سخن گفته و به احادیث چندی در این باب استناد کرده و سپس گوید: «مؤلف گمنام عرضه می‌دارد آیات و احادیث مصداق می‌خواهد و الا لغو خواهد بود و آن اگر امروزه این شاهنشاه ملائیک سپاه ارواحنا له الفداء مصداق نباشد که شیوع شیعیان بواسطه این وجود مبارک شده است و حق جل علاه زمام اختیار انام را در کف کفایت آن اعلا حضرت نهاده است از برای ترویج این مذهب پس که خواهد بود؟ چه ضرر دارد که بگوییم این وجود مبارک مصداق است، زیرا که بدست و زبان و دل و ولایت و محبت شاه ولایت را بدست و زبان و دل و ولایت و محبت شاه ولایت را ظاهر فرموده است که در باب آتیه نوشته خواهد شد ان شاء الله که حق تعالی اولاد دعای پادشاه را اجابت می‌فرماید...». (ص ۶۵ - ۶۶).

بابی دیگر در باره بشارت برای شیعیان در امر صلوات است که باز روایاتی نقل شده و در نهایت این که «جمیع انبیاء و اوصیاء و اولیاء و طیور و وحوش و حیوانات و جمادات و نباتات بدعاگویی شیعیان مشغول گردیده و می‌باشند و ما غفلت داریم که لااقل در دعای ذات مبارک اعلی حضرت شاهنشاه ملائیک سپاه ارواحنا له الفداء که پناه شیعیان و دوستان و بمنزله پدر مهربان از برای رعایاست در مظان استجاب دعا نماییم». (ص ۷۳) و این که «انشدکم الله! کدام سلطان و سلطان زادگان مثل سلطان و سلطان زادگان ما خصوصاً حضرت اقدس اسعد ظل ظل الله در تحصیل رضای خالق و رفاه خلاق و ترویج مذهب جعفری و تزئین مجالس عزاداری باین قسم کوشیده‌اند که اگر شبانه روزی را بدعای ازدیاد عمر و شوکت و توفیقاتشان بکوشیم سزاست». (ص ۷۵). در باره فضل شیعیان در امر فضائل امیر المؤمنین و دوستی او باز در نهایت تأکید بر همین نکته است (ص ۹۹).

اما در باره بشارت به شیعیان در امر بزرخ و ظهور و رجعت، مؤلف توضیحاتی داده و سپس نوشته است: «غرض کلی از نوشتن این وجیزه دو چیز شد. یکی دانستن شرف شیعیان و دانستن این که غالباً از عجم می‌باشد و یکی دیگر متذکر گردانیدن دوستان را که بدانند در زمان چه سلطان و سلطان زاده - مد ظلهما - واقع گردیده‌اند که اظهار تشیع و بروز ولایت و دوستی ایشان از همه کاینات نسبت به امیر المؤمنین علیه



السلام بیشتر و خیرشان بر عموم شیعیان و اولاد روحانی و جسمانی پیغمبر و امیر المؤمنین یعنی سلسله جلیله علماء و سادات زادهم الله توفیقاتهم فی دعاء بقاء وجود مبارک اعلی حضرت شاهنشاه ایران پناه سلطان المسلمین ارواحنا له الفدا و حضرت اقدس اسعد شاهنشاه زاده مد ظله الاعلاء مساهله نفرمایند». (ص ۱۴۵ - ۱۴۶). سپس شرحی دارد که بیشتر ۳۱۳ نفر اصحاب امام زمان (ع) از عجم خواهند بود (ص ۱۵۱).

کتاب در ۱۹۰ صفحه با خطی بسیار خوش نوشته شده است، آیات و احادیث معرب و بسیار زیبا نوشته شده و در پایان باز هم با ستایش اعلی حضرت شاهنشاه و پسرش ظل السلطان آمده است که کتاب را در چهارسوق اصفهان «در پناه ظل مرحمت و توجهات سید العلماء و ملجاء الضعفاء نایب الامام مجتهد الزمان سرکار آقایی آقای میرزا محمد هاشما ادام الله المسلمین بطول بقائه بتاریخ سیزدهم شهر رجب المجرب سنه ۱۳۰۴ نوشته است.

نسخه این کتاب در کتابخانه ظل السلطان بوده که توسط پسرش اکبر مسعود صارم الدوله در سال ۱۳۴۴ ش به کتابخانه فرهنگ اصفهان انتقال یافته است.

#### ۴۰. روبرو شدن یک روحانی با مظاهر تجدد در روسیه

میرزا حسن اصفهانی، روحانی شیخی مذهب، در سال ۱۳۱۵ - ۱۳۱۶ ق، از طریق اصفهان به مشهد رفته و از آنجا عزم حج می کند. راه او از عشق آباد به سمت دریای مازندران می گذرد و سپس باکو و استانبول و آنگاه با کشتی به جده و پس از زیارت حرمین، به عتبات بازگشته و از قصر شیرین عازم اصفهان می شود.

شاید یکی از جالبترین نکات این سفرنامه ملاحظاتی است که وی نسبت به برآمدن اولین آثار تجدد در ازبکستان آن روزگار که زیر سلطه روسهاست دارد. این سفرنامه اخیرا با عنوان روزنامه سفر مشهد، مکه و عتبات به کوشش بنده توسط انتشارات مشعر منتشر شده است.

نویسنده ما از قوچان به باجگیران و از آنجا به عشق آباد رفته، با قطار به ساحل دریای خزر می رود و از آنجا با کشتی از دریا عبور کرده وارد باکو می شود. طبعا در آنجا نیز مظاهری از دنیای جدید می بیند که برای وی بی سابقه بوده است. بازتاب این مشاهدات در وی حکایت روبرو شدن یک روحانی سنتی با مظاهر تجدد غربی است که مطالعه آن می تواند سودمند باشد.

وی برای نخستین بار زنی چکمه پوش را در مرز ایران و روسیه می بیند که کمکی برای نیروهای بازرس گمرک روسیه بوده است: «یک زنی هم از آنها دیدم که سرداری پوشیده بود و چکمه به پا داشت و آن هم

مواظب دیدن اسباب‌های مردم و کنج‌کاوی زنان بود». شاید آن لحظه این پدیده را چندان جدی نگرفته و لذا توضیح بیشتری در این باره نداده است. بحث در باره زنان ادامه می‌یابد. وقتی از ترکمن‌ها و حقارت آنها یاد می‌شود، می‌نویسد: «ترکمن با آنکه الحال رعیت ارس‌اند، تغییر لباس نداده‌اند، اما خیلی ذلیل و خوار هستند. هر ده نفری یک صاحب منصب از روس دارند. شنیدم با زن‌های آنها در حضور آنها جمع می‌شوند، و نمی‌توانند حرفی بزنند».

در مرحله بعد نظامیان روسی را می‌بیند بسیار منظم، هم شکل و با تجهیزات یک دست و یکسان می‌بیند. این نیز برای وی جالب بوده است: «سر نیم فرسخی رسیدیم به سرباز و سوارهای روسی که در بیابان می‌نواختند و مشق می‌کردند. خیلی تماشا داشت. چهار پنج فوج سرباز بود. همه به یک لباس و یک جور، هر کدام بقچه بسته سفیدی با یک بطری عرق در پشت داشتند و بالاپوش تا کرده یک رنگی بر روی دوش، و چکمه‌های بلندی در پا و سوارها بسیار بودند. چندین دسته بودند که از آن جمله یک دسته سوار ترکمن داشتند. همه به لباس خودشان و کلاه‌های خودشان بودند».

وضع خانه‌های مسکونی در ایران با آنچه در شهر جدید عشق آباد وجود داشت متفاوت بود و همین تفاوت بود که سبب می‌شد نویسنده ما را وادار کند تا به وصف آنچه می‌بیند بپردازد. «میدان وسیعی در وسط شهر دارد که اطرافش همه دکاکین منقح پاکیزه‌ای است و خیابان‌های بسیار طویل عریضی دارد. به هر چند قدمی، باز خیابانی دیگر در طرف دست راست و چپ دارد و در تمامش دکان‌های بسیار منقح در طرف راست و چپ است. دکان‌ها تماماً در بزرگ پهن شیشه کرده تا نصف دارد، و نهایت مواظبت را در جاروب کردن جلو آنها دارند، و اغلب آنها چوب بست خوبی به نحو مرغوبی در جلو دارد».

نویسنده ما در روسیه آن وقت، هم با زندگی متفاوتی از آنچه در ایران بوده روبرو شده و هم نوعی از تجدد غربی که وارد آن بلاد شده برخورد کرده و این مجموعاً شگفتی وی را برانگیخته است. این شگفتی دو رویه دارد. یکی بی‌دینی آشکاری که با توجه به دینی که دارد و آداب و رسوم که می‌شناسد سازگار نیست و دیگری زندگی بهتر و راحت‌تر که نسبت آن نسبت گاری با ماشین یا همان قطار است. این دو رویه متناقض از نظر وی، او را در ارزیابی دچار سردرگمی کرده و به طور مداوم او را آزار می‌دهد. جمعیت ناهمگون عشق آباد از مسلمان و بابی و مسیحی هم مزید بر علت شده است. «اهلش همه جوری هستند. سنی دارد، بابی زیاد دارد. اثنی‌عشری دارد. روسی که جای خود، همه هم مخلوط به هم هستند. ابداً پرهیز و اجتنابی از هم ندارند. زن‌های روس بی‌حفاظ و بی‌پرهیز، مثل مردها با مردها، مخلوط‌اند. مقدم بر شوهرهای خود غالباً راه می‌روند، و حاکم و مطاع آنها هستند. بیع و شراء بیشتر با آنهاست. هر کدام که بیرون می‌آیند، سگی هم همراه دارند».

با سگها دست در بغلند. اگر زنی طالب مردی شد، او را با خود می‌برند، و شوهر نمی‌تواند حرفی بزند، بلکه اگر در اطاق، پهلوی زنش خوابیده باشد، تو نمی‌رود و متعرض نمی‌تواند بشود. زاکانشان این است. ابداً منعی و قبیحی ندارد. مرد با زن با هم به حمام می‌روند. کفرستان غریبی است. نعمت هم از هر جهت بر آنها تمام است. همه اسباب راحت و آسایش از هر جهت برای آنها فراهم است.»

وی که تا این زمان «اسب آهنی» ندیده با تعجب می‌نویسد: «اسب‌های آهنی و چوبی هم بسیار است. دیدم یکی را که سوار بود، بر یکی از آنها گویا از آهن یا فولاد بود، پاش را حرکت تندی داد، دفعتاً از نظر غایب شد.» با این حال گویا از این وضعیت لجش گرفته و بلافاصله می‌نویسد: «تفصیلات زیاد است. ثمری در ذکرش نیست جز تزییع کاغذ». آنگاه به اصل خودش بر می‌گردد و می‌افزاید: «روی هم رفته باز بلاد خودمان از هر جهت به نظر من از تمام این بلاد کفر با این منقحی که دارد، بهتر است. هر جا ایمان انسان و عبادت و طهارت انسان محفوظ باشد یک روزش می‌آرزد به صد هزار روز که در این جور جاها باشد.»

در مسیر وقتی به شهر سوئز می‌رسد، می‌نویسد: «اینجا چند تا از این مرکب‌های آهنی دیدم کوچک که بچه‌ها سوار بودند و پا می‌زدند و می‌رفتند، و چند تایی دیگر دیدم که کالسکه کوچک بچه‌گانه بر روی او نصب بود، و بچه توی آن خوابیده بودند و با دست او را حرکت داده می‌بردند.»

سید حسن، وقتی در قطار می‌نشیند تا به شهرنو یا شهر ترکمن‌باشی امروزه برود، با دیدن امکانات این ابزار جدید، شروع به وصف آن کرده و می‌نویسد: «ماشین، بسیار خوب مرکبی است. دیگر از این مرکب بهتر نمی‌شود. آدم در اطاق گرم روشنی نشسته. در وسطش بخاری دارد می‌سوزد و درهایش بسته و بر دیوارش شیشه نصب است که بیرون تا هر جا بخواهد نمایان است، و به نهایت سرعت می‌رود. هر ساعتی پنج یا شش فرسخ می‌رود. یک منزل حسابی طی می‌کنند و حرکت چندانی هم نمی‌دهد، و از باد و سرما و برف و بارش و گل هم محفوظ است. همه کار می‌توان کرد. چایی می‌شود خورد. غلیان می‌توان کشید. خواب می‌شود کرد. مطالعه می‌شود کرد». تازه فضای بیرون هم دلنشین بوده است. وقتی به یک آبادی روس رسیده می‌نویسد: «این آبادی‌ها تمامش منزل روسها بود و خانه‌های روسی داشت و بسیار پاک و پاکیزه و باسلیقه ساخته بودند. غالباً طرف دست چپ راه وقت رفتن بود و در شب به هر عمارتی که می‌رسیدیم چراغ درش می‌سوخت و در راهش چراغ بود و آدم ایستاده بود.»

وقتی سوار کشتی می‌شود تا از دریای قلمز یا همین مازندران عبور کند، آن هم در کشتی روسی، مشکل نجس و پاکی خود را می‌نمایاند: «بسیار بسیار مشکل است سفر از این راه کردن و جامه و بدن را بلکه ماکول و مشروب را پاک نگاه داشتن، به خصوص در کشتی، و به خصوص وقتی که باران یا برف می‌آید.»

شگفتی وی باز هم ادامه می‌یابد، وقتی که باکو را ملاحظه کرده از آنجا با قطار حرکت کرده راهی ساحل دریای سیاه می‌شود. «در دو طرف راه، قیر را با ثقل نطف و بعضی چیزهای دیگر با هم مخلوط کرده‌اند، و اندود کرده‌اند، از سنگ سخت‌تر است. بارش می‌آید، گل نمی‌شود.» این نکته که باران می‌آید اما گل نمی‌شود، برای وی نکته بسیار مهمی است. زیرا اگر ما خاطرات وی را از سفرش از اصفهان تا مشهد ملاحظه کنیم، یا حتی از مشهد به قوچان و باجگیران، مصیبت‌هایی که وی از آب باران و گل شدن خاک کشیده حد و حصر ندارد. سپس ادامه می‌دهد: «متصل هم جاروب می‌کنند در خیابانها، و اغلب دکاکین از سر شب تا صبح چراغ می‌سوزند. چراغ برقی هم دارد. خانه‌ها همه پنجره‌های شیشه‌ای، درهای شیشه‌ای یکپارچه بیرون راه دارد.» این را هم با آن تاریکی‌ها که در بیابانها و در طول راه از جندق تا سبزوار با آن مواجه بوده است، مقایسه کنید. این قدر از این مظاهر شگفت زده است که بهت زده می‌نویسد: «نمی‌شود گفت و نوشت که چه کرده‌اند. بسیار شهر بزرگ آبادی است.» این وصف باکو است. سپس از تولید نفت یاد کرده از «متصل لایزال نطف در پیت‌های بزرگی که به اندازه پنج خروار تخمیناً نطف می‌گیرند، می‌کنند و بار ماشین می‌کنند و به این طرف و آن طرف می‌برند. بسا ماشینی که پنجاه یا شصت از این خمره‌های نطف بار داشت، و می‌آمد و می‌رفت. آن هم نه یک ماشین، پنج تا ده تا، زیادتر، کم‌تر، متصل در آمد و رفت است. پر می‌برند و خالی پس می‌آورند.» بدین ترتیب باکو قابل مقایسه با عشق آباد و شهر نو نیست: «عشق آباد و شهر نو، پیش بادکوبه، با آن صفاء چیزی نیست.» شاید در این بین چیزی به اندازه قطار توجه او را جلب نکرده باشد: «کرایه این ماشین هر نفری هفت منات و دو عباسی روسی بود. چنانچه کرایه ماشین عشق آباد هر نفری پنج منات و دو عباسی روسی بود، و کرایه کشتی از شهر نو تا بادکوبه هر نفری دو منات و کرایه گاری از مشهد تا عشق آباد هر نفری پانزده هزار. این ماشین از ماشین پیش خیلی تندتر می‌رفت. به روایتی گفتند از بادکوبه تا باطوم شصت منزل است و به روایتی کمتر. علی‌ای حال این مسافت دو روز را که اگر کسی بخواهد با مال سواری بیاید، دو ماه یا یک ماه و نیم باید بیاید، ما در عرض سی یا سی و یک ساعت آمدیم.» سرسبزی و زیبایی این بخشها، یعنی از باکو تا باطوم در ساحل دریای سیاه این تأسف را در وی پدید آورده است که چطور این مناطق سرسبز و پر حاصل دست کفار است؟ «از طرف دست راست و دست چپ ملاحظه می‌کردی. از سر کوه تا پائین تمامش غرق درخت‌های بسیار کهن و درخت‌های کوچک بود، و در بیابان درخت پشت درخت، مثل جنات الفاف که خدا در قرآن فرموده بود. به گمانم به قدر ده بیست منزل چنین بود، خیلی از جاها هم با برف و سردی هوا، سبز و خرم بود. نمی‌دانم اینجاها بهارش چگونه خواهد بود، جلّ الخالق که این طور ساخته و صنعت کرده. من هر چه این جورها می‌دیدم ملتفت بزرگی صانعش می‌شدم که این طور صنعت کرده، حیف آنکه اینجاها به دست کفار افتاده.» همین آدم باید باز هم تعجب کند، مسلمانانی که هیچ وقت

خوک ندیده حالا شاهد است که «در راه چند جا گله خوک دیدیم که چرا می‌کردند با گوسفندها. در آبادی‌ها هم بسیار دیده می‌شد!». «از جمله چیزهایی که دیدم چند تا خوک دیدم که مثل سگ توی کوچه و بازارشان داشت راه می‌رفت و گاهی یک چیزی از روی زمین می‌خورد، و در توی خانه‌هاشان هم دیده شد که داشت مثل سگ راه می‌رفت و چیزی می‌خورد».

دیدن جرثقیل‌های موجود در بنادر دریای سیاه از دیگر پدیده‌هایی است که شگفتی او را در پی داشته است: «در برابر شهر اردو که یکی از شهرهای رومی است لنگر انداخته بار بالا می‌آورند. بار زیادی پای کشتی آورده‌اند. گفتند بیشتر بارها فندق و ذرت [کذا] است. چهار کیسه وقتی می‌خواستند بالا بیاورند در آب افتاد، دفعتهً بیرون

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1389>

## گرایش مذهبی طبری مورخ

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۰۴ / ۱۳۹۲

خلاصه: نزدیک دو دهه قبل (بلکه یک مورد آن از ۲۴ سال پیش) مقالاتی در موضوع نگرش مذهبی طبری نوشته بودم که یکجا عرضه نشده بود. اکنون به یمن همراهی یکی از شاگردانم توانستم آنها را یکجا متمرکز کرده و در اختیار عزیزان قرار دهم؛ شاید به کار کسانی بیاید که به این مبحث علاقه مندند.

### زندگی طبری

ابوجعفر محمدبن جریر بن یزید الطبری الأملی (ر.ک: الفهرست ص ۲۹۱ به نقل از ابوالفرج المعافی. یاقوت حموینسب او را با عنوان محمدبنجریر بن یزید بن کثیر بن غالب آورده است)، به سال ۲۲۴ یا ۲۵۵ هجری تولد یافته -گویا طبری خود نیز تاریخ دقیق تولدش را نمیدانسته (ر.ک معجمالادباء، ج ۱۸، ص ۴۸-) و در شوال سال ۳۱۰ هجری قمری بدرود حیات گفته است. او از مشاهیر علمای قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجرت بوده و در اکثر علوم زمان خویش بهخصوص حدیث، فقه، تفسیر، اخبار و لغت دارای تخصص و تبحری کم نظیر بوده است.

برای روشن کردن جایگاه طبری در زمان خویش، از ذکر جزئیاتی که به تفصیل از ابوبکر خطیب بغدادی در تاریخ بغداد آمده و نیز مفصلتر از آنرا، یاقوت حموی در معجمالادباء نقل کرده و مجموعاً روایاتی که از طریق تلامذ طبری همچون ابن کامل و سایرین نقل شده، خودداری کرده و بیشتر به چارچوب حیات فکری او، که مهمترین بخش از زندگی اوست، خواهیم پرداخت.

او در بعد فقهی بیش از هر رشته علمی دیگر شهرت داشته است، زیرا ندیم او را در ردیف فقهای نظیر مالک، شافعی و داود بن علی آورده است (الفهرست، ص ۲۹۱) اما در بخش تاریخ، نامی از او نبرده است.

طبری بعد از گذشت هفت بهار از زندگیش به تعلیم قرآن پرداخته و همت پدرش (ر.ک: طبری، ج ۱۵، ص LXXXIX طبع لیدن) تحصیل علم را آغاز کرد. ابتدا در شهر خود آمل و پس از آن در ری، بصره، کوفه، واسط، مصر و شام به کسب دانش پرداخت و از علما و مشایخ بسیاری حدیث شنید و فقه مالک و شافعی را نیز از اصحاب آن مذاهب آموخت (ر.ک: همان مأخذ، معجمالادباء، ج ۱۸، ص ۵۰).

او پس از تکمیل تحصیل به بغداد بازگشته و جز دوبار که به شهر خویش آمل مسافرت کرد (یاقوت، ج ۱۸، ص ۵۶)، تا آخر عمر در بغداد به تألیف و تدریس مشغول بود.

تألیفات او که مهمترین آنها تفسیر و تاریخ است، نشانه وسعت کار او در جمعآوری احادیث است. احادیثی که او با مسافرتها طولانی خویش فراهم کرده و با حافظه نیرومند خود در کتابها و رسالههای فراوان ثبت کرده است.

از آثار علمی او تهذیبالاتار است که بهجز جمعآوری به بحث و نظر در روایات پرداخته و تا حدود زیادی استقلال فقهی خود را نیز به ثبوت رسانده است، بهطوری که در مواردی با نظر شیعه هماهنگ شده و به همین دلیل متهم به رفض نیز گردیده است.

او بهخصوص در تألیفات خویش نظر به مسائل مطروحه علمی در اطراف خویش داشته و زمانیکه شنید کسانی حدیث غدیر را انکار کردهاند، به تألیف کتابی عظیم در طرق نقل آن پرداخت. کتابی که ذهبی آن را دیده و آن را حجیم خوانده است (ذهبی، تذکرهالحفاظ، ج ۲، ص ۷۱۳ و ر.ک: البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۱۴۷ و ر.ک: طبقات المفسرین، ج ۲، ص ۱۱۳، معجمالبلدان، ج ۱۸، ص ۵۴).

طبری در فقه، گو اینکه زمانی فقه شافعی را ترویج میکرده (طبری، ج ۱۵، ص LXXXIV) و بعدها نیز برخی از شافعیها خواستهاند او را در سلک شافعیین معرفی کنند (تهذیبالاتار و اللغات، ج ۱، ص ۷۹). اما در دوره اوجگیری علمی خویش اجتهاد کرده و مذهب فقهی جدیدی بهوجود آورد. بعدها، علما و محدثین بسیاری بر مذهب فقهی او بوده و تألیفاتی نیز داشتهاند (الفهرست، ص ۲۹۲ و ۲۹۳، ر.ک: شذرات الذهب، ج ۲، ص ۲۶۰، و فیات الاعیان، ج ۳، ص ۳۳۲، طبقات الفقهاء، ص ۹۳، معجمالادباء، ج ۱۸، ص ۵۴، ۹۳). این مذهب با نام مذهب جریریه شناخته میشده است.

### عصر طبری

طبری در دورانی به سر میبرد که تمدن اسلامی آمادگی لازم و کافی را برای به نمایش گذاشتن نیرو و انرژی خود در تاریخ بشری پیدا کرده بود، دورانی که هزاران اندیشمند اسلامی در گوشه و کنار سرزمینهای تحت سیطره اسلام، در رشتههای مختلف علمی به تحصیل و تتبع و تحقیق اشتغال داشتند و این زمینهای بود که به دنبال خود عصر پرشکوه تمدن اسلامی را به همراه آورد.

در میان این علوم، علم حدیث از جمله پرجاذبترین علوم بود که به نوبه خود، فقه، تفسیر، رجال و حتی تاریخ را بارور کرده و بهعنوان محور علوم دینی بهشمار میآمد. حوزههای دینی بغداد، کوفه، بصره، شام، مصر،

ری، نیشابور و بسیاری از نقاط دیگر، مملو از محدثینی بود که حافظ فرهنگ دینی و میراث فکری اسلام و مسلمین بودند و دائم برای دریافت حدیث بیشتر و اطلاعات جامعتر از شهری به شهر دیگر مسافرت میکردند (بنگرید به: خطیب بغدادی، الرحلة فی طلب الحدیث).

در این میان، مکاتب مختلف فقهی و تفسیری که بیشتر برحسب مناطق جغرافیایی و متأثر از فقههای گذشته بود درصدد توسعه عقاید خود بوده و برای گسترش مبانی حدیثی و فقهی خویش به نوشتن کتاب و رساله در سطحی بسیار گسترده روی میآوردند.

دهها مُسْنَد، مُصَنَّف، سُنَن و صحیح و غیره نگارش یافت و هر مکتب فقهی کوشید تا در این راستا از دیگران جلو افتاده احادیث بیشتری را گرد آورد. اسلاف خویش را ترویج کند و عقاید خاصه خود را به اثبات برساند (درباره اوجگیری تمدن اسلام و شکوفایی آن مراجعه شود به کتاب: آدم منز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا قرگزلو، انتشارات امیرکبیر).

در این رهگذر، جدال بین مذاهب و مکاتب در بعد فقه و عقاید، نقشی تعیینکننده در کار علمی افراد داشته و با ایجاد محدودیتها و نیز با مطرح شدن سوژههای مختلف فقهی و اعتقادی، برای تحقیق و تتبع، روال خاص و مشخصی را بر اندیشمندان تحمیل میکرد. کتابهایی با عنوان «الرد علی...» که در قرن سوم تألیف شده بیش از یکصد و سی عنوان است که ابن ندیم نام آنها را در فهرست خویش گردآورده است. گرچه اندکی از آنچه او آورده مربوط به دورانی از اواخر قرن دوم و نیمه اول قرن چهارم هجری است (ر.ک: الفهرست، قسمت فهارس کتاب، ص ۱۱۱، ۱۱۲).

در اینجا برای روشن شدن جایگاه طبری، مناسب است اندکی درباره گرایشات فکری و عقیدتی آن زمان توضیحاتی داده شود.

اصولاً از نظر تاریخی چند گرایش عمده در طی قرون اولیه اسلام وجود داشت: یکی گرایش تشیع بود که از علاقه به علی (ع) تا وضعیت غلات را شامل میگردد، و این دو، فرقههای در میان زیدیه، امامیه و اسماعیله جای داشتند.

دسته دیگر، خوارج بودند که در اواخر جنگ صفین و طی جنگ نهروان تشکیل یافتند.

دسته سوم، مرجئه بودند که بیشتر در اواخر قرن اول و نیز قرن دوم مطرح شده و پیرامون بعضی از موضوعات درباره رابطه علی (ع) و عثمان و نیز مرتکب گناه کبیره نظراتی را ابراز میداشتند (بنگرید به: مرجئه، تاریخ و اندیشه، قم، ۱۳۷۰).



گرایش مذهبی دیگری که بعدها با نام اهل سنت مشهور شد، مذهب عثمانیه یا امویه بود که از سوی دستگاه معاویه و علمای وابسته به دربار اموی از قبیل زهری، ابوالزناد و ... ترویج میگردید (ر.ک: متمم طبقات الکبری، ص ۱۵۷، ۳۱۸ درباره نقش زهری و ابوالزناد، و دیگر علمای وابسته به امویان).

این مذهب، همان است که جاحظ با کتابی تحت عنوان العثمانیه به دفاع از آن پرداخته است. گرچه جاحظ خود در نحلتهای مختلفی سیر کرده و پایبندی به هیچکدام نداشت (بنگرید: تأویل مختلف الحدیث، ص) بیشتری به عنوان معتزلی شناخته شده است.

محتوای این کتاب نه دفاع از عثمان - که تنها دو مورد نامی از عثمان در آن آمده - بلکه دفاع از عقاید و نظرات مذهب عثمانی است که مذهب عامه مردم در دوران بنیامیه بوده است (در این زمینه از یاداشتهای استاد حاج سید مهدی روحانی دام ظلّه و نیز تذکرات شفاهی ایشان بهره گرفتیم).

از اساسیترین عقاید، ترجیح خلفا بر یکدیگر به ترتیب روی کار آمدن، و قبول نداشتن امیرالمؤمنین (ع) به عنوان خلیفه و در نهایت گرایش به نصب بوده است.

در برابر این اعتقاد، بسیاری از فقها و محدثین عراق و حجاز و بهخصوص ایرانی بودند که عثمانی نبوده و به فضائل علی (ع) نیز اعتقاد داشتند. همین مقدار کافی بود تا آنها را شیعه بنامید و امروزه در کتب رجال صدها نفر یافت میشوند که با اتهام «فیه تشیع» نشانگر آن دوره از برخورد فکریاند، زیرا عثمانیه هرکسی را که کوچکترین فضیلتی نسبت به علی (ع) نقل کرده و محبتی از خود آشکار مینمود او را شیعی و حتی رافضی مینامیدند (ابن حجر، راجع به قضاوت یاقوت حموی نسبت به احمد بن طارق که او را رافضی خوانده مینویسد: یاقوت متهم به نصب بوده و شیعی نزد او رافضی است ر.ک: لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۸۸) و در مقابل اصطلاح «کان عثمانیاً» (ر.ک: بحوث مع اهل السنه و السلفیه ص ۲۴ و ۲۵ (پاورقی) بهعنوان مثال درباره قیس بن ابیحازم آمده است که عثمانی مذهب بوده، ر.ک: تاریخ یحیی بن معین، ج ۳، ص ۴۳۱) نمودار گرایش مذهبی مخالف شیعه و در حقیقت مذهب عامه در دو قرن اول هجری است (صاحب المنیة و الامل آورده است که اصطلاح اهل السنه و الجماعة از معاویه آغاز شده است زمانی که او سنت لعن بر علی را رواج داد، آن سال را سال سنت نامید. ر.ک: المنیة و الامل، ص ۱۰۶).

معتزله که ابتدا در بصره متشکل شدند و بعدها در بغداد نیز متمرکز گردیدند، به دلیل رشد بعدی خود، که طبعاً به دنبال جنگ جمل روحیه عثمانی داشت، ابتدا روحیه عثمانی گری داشتند، اما پس از مدتی علائم تشیع در میان آنان در بصره شایع گردید (و این به دلیل عقلگرایی آنان بود) (ر.ک: مسند، ابن جعد، ج ۱، ص ۵۲۷).

اما معتزله بغداد تشیع بسیار قوی داشتند، نمونه روشن آن ابوجعفر اسکافی و فرزندش ابن الاسکافی است. او کتابی تحت عنوان المعیار و الموازنه نوشت (این کتاب توسط استاد شیخ محمد باقر محمودی در بیروت چاپ شده است) که در بحثهای داغ آنروزها به شرح فضائل علی (ع) در قیاس با دیگران به ترجیح او پرداخت. ابوجعفر اسکافی نیز کتابی در رد بر العثمانیه جاحظ نوشت (قسمتهایی از این کتاب را ابن ابیالحدید در کتاب خود آورده و اصل کتاب متأسفانه گم شده است. در آخر کتاب العثمانیه نقلهای ابن ابیالحدید از کتاب اسکافی چاپ شده است. ر.ک: العثمانیه، تحقیق عبد السلام هارون، مصر ۱۳۷۴، ص ۲۸۲-۲۴۳).

مطالعه کتاب طبقات الکبری ابن سعد نشان میدهد که اساساً کلمه «اهل السنه» تا قبل از سنه ۱۵۰ هجری بههیچ وجه بر کسی اطلاق نمیشد و از آن پس و احتمالاً تنها در حدود سال ۲۰۰ به بعد است که این کلمه شایع شده است (این استنباط را نیز مدیون تذکر آیه الله سید مهدی روحانی دامپله هستم). از این رو اهل سنت با مفهوم جدید آن که عدول از روحیه عثمانیه است تنها در آغاز قرن سوم شکل یافته است.

این مطلب منافات با وجود تعداد کثیری از فقها و محدثین ندارد که بهصورت انفرادی عقایدی نظیر عقاید بعدی اهل سنت داشته اند، اما مهم این است که تا زمان جاحظ (۲۵۵م)، هنوز هم اصطلاح العثمانیه، اصطلاح شایع برای جمعیتی است که او در کتاب خود از آنان دفاع میکند.

در آغاز قرن سوم همزمان با روی کار آمدن مأمون، تشیع اوج گرفته و عثمانیه که اینک در قالب «اهل حدیث» و «اهل السنه و الجماعه» ظاهر شده بودند، در تنگنا قرار گرفتند (اصطلاح حشویه اصطلاحی است که مخالفین اهل حدیث درباره آنان به کار میبرند، این اصطلاح احتمالاً اشاره به اخباریگری صرف آنها و نیز اشاره به وابستگی آنان به ملوک زمانه و راه افتادن آنان به دنبال هر خلیفه و حاکمی است که بر سر کار آید. از جاحظ نقل شده که در دوره اول، اصطلاح شیعی و عثمانی در برابر هم بوده است، ر.ک: المنیه و الامل، ص ۸۱). فشارهای مأمون در قضیه خلق قرآن و محدودیتهای او، واثق و معتصم تا حوالی سال ۲۳۲ باعث خاموشی اهل حدیث و برآمدن معتزله با تمایل شدید به تشیع به معنای پذیرش امیرالمؤمنین (ع) و عدم قبول معاویه، عثمان و حتی ترجیح علی (ع) بر خلفای اولیه گردید. اما با روی کار آمدن متوکل در سال ۲۳۲ هجری و با دفاع تند او از اهل حدیث که با قدرترین آنان احمد بن حنبل بود، به مخالفت با تشیع و اعتزال پرداخته و بغداد صحنه ترکتازی اهل حدیث که کمی بعد از احمد بن حنبل نام حنابله را به خود گرفتند، گردید.

صرفنظر از آنکه احمد بن حنبل کوشید تا اصلاحاتی در عقائد عثمانیه کرده و علی (ع) را بهعنوان خلیفه رابع در میان عثمانیه مطرح کند (ر.ک: طبقات الحنابله، ج ۱، ص ۳۹۳، بحوث، ص ۲۵، از طبقات الحنابله) - هرچند واقعاً جو علیه ابن حنبل بود - اما باز روحیه کوبیدن غیرمستقیم علی (ع)، انکار فضائل او و نیز ظاهریگری

در احادیث، اعتقاد به تشبیه و ... در میان اهل حدیث باقی ماند. ابن عبدالبر نوشته است: اجماع در مورد تفضیل خلفا بر یکدیگر به ترتیب، تنها در زمان احمد بن حنبل پدید آمد، ر.ک: الاستیعاب، ج ۱، ص ۱۵۴، یحیی بن معین دوست همین ابن حنبل میگوید: اگر کسی بگوید: ابوبکر، عمر، عثمان را فقط قبول دارم بر صواب است. اگر کسی بگوید ابوبکر، عمر، عثمان و علی، بر صواب است و من این مذهب را دارم: ر.ک: تاریخ یحیی بن معین ج ۳، ص ۴۶. از این نقل آشکار است که حتی تا این زمان قائل به سه خلیفه بودن بر صواب بوده است.

در اینجا برای نشان دادن روحیه اهل حدیث و حنابله که از مهمترین جریانات فکری بغداد در عصر طبری و در برخورد با او بودند، بهتر است قضاوت ابقتیبیه (۲۷۶م) را درباره اهل حدیث بیاوریم. او خود مدافع اهل حدیث بوده و حتی از طرف ابن حجر متهم به ناصبیگری نیز شده است (ر.ک: لسانالمیزان، ج ۳، ص ۳۵۷). ابن حجر درباره او مینویسد: «کان ابن قتیبه یمیل الی التشبیه منحرف عن العتره». او تمایل به باور تشبیه داشته و از عترت منحرف بوده است.

ابن قتیبه در کتابیکه به احتمال قوی در اواخر عمر خویش نگاشته است با عصبانیت هرچه تمامتر از اهل حدیث و افراط آنان بر ضد اهل بیت (ع) انتقاد کرده و می نویسد:

«من دیدم که اینان (اهل حدیث) در برابر افراط رافضه در حب علی و مقدم داشتن او ...، در عقب گذاشتن علی کرمالله وجهه افراط کرده، حق او را ادا نموده و دربارهاش بدگویی میکنند، گرچه به ظلم او تصریح نکردهاند، اما او را متهم به سفک دماء به غیرحق کرده و نیز متهم به شرکت در قتل عثمان میکنند، او را از ائمه هدی خارج ساخته و از جمله ائمه فتن میدانند. خلیفه بودن او را بهجهت اختلاف مردم در او انکار کرده و در مقابل، یزید را خلیفه میدانند، زیرا جماعت در مورد او محقق شده است، بسیاری از محدثین از اینکه فضائلش را نقل کرده و آنچه درباره او رسیده اظهار کنند، خودداری مینمایند، در حالیکه همه این احادیث- فضائل علی (ع) از طریق صحیح رسیده است.

آنان حسین فرزند او را خارجی دانسته گفتهاند که او شق عصای مسلمین کرده و لذا او را مهدورالدم میشمردند، زیرا پیامبر میفرمود: من خرج علی امتی و هم جمیع فاقتلوه کائنا من کان. آری اینان علی (ع) و اهل شوری را مساوی با یکدیگر دانستهاند، زیرا می گویند اگر عمر برتری علی را میدانست وی را بر آنان مقدم میداشت [تعبیر علیهاسلام از خود ابن قتیبه است و این نکته جالبی است]. آنان از ذکر او خودداری کرده و حتی از نقل حدیثی از فضائلش اکراه دارند تا جایی که محدثین آنها، از نقل احادیث فضائل او خودداری کرده و به نقل همه فضائل عمروبنالعاص و معاویه میپردازند. گویا از نقل این فضائل نمیخواهند به

آن دو توجه کنند بلکه بیشتر [کوبیدن علی] او را در نظر دارند. اگر یک نفر درباره علی بگوید: اخو رسول الله علی و ابوسبطیه الحسن و الحسین، اصحاب الکساء علی و فاطمه و الحسن و الحسین، چهرهای آنان برافروخته شده و چشمهایشان حالت انکار به خود میگیرد... اگر کسی قول رسول الله (ص) را نقل کند که فرمود: من كنت مولاه فهذا علی مولاه و انت منی بمنزلة هارون من موسی و نظایر اینها، دنبال نقد سند میروند تا این احادیث را خراب کنند، و حق او را بهخاطر وجود رافضه پایمال کرده و بهخاطر آنها چیزی را که با علی (ع) نیست به او نسبت دهند.

این به عینه جهالت است ... بر تو است که موقعیت او را نزد پیامبر (ص) دانسته، اخوت و دامادی و صبر او و مجاهده با دشمنان و جان نثارش را در جنگها در نزد پیامبر بشناسی و نیز موقعیتی که او از نظر علم و دین و شجاعت دارد.» (ر.ک: الاختلاف فی اللفظ، تحقیق محمد زاهد، ص ۴۹-۴۷. این میراث علمای مدینه در همان قرن نخست هجری و قرن دوم بود. ابن حیان میگوید: من یاد ندارم که مالک و زهری چیزی از مناقب علی (ع) روایت کرده باشند. ر.ک: المجروحین، ج ۱، ص ۲۵۸)

او در ادامه نیز نظیر این تمجیدها را دارد و همانگونه که مصحح نیز در ابتدا گفته احتمالاً این یک تغییر موضع- تا حدودی- از سوی ابن قتیبه است، زیرا او به بغض اهل بیت (ع) معروف بوده است.

نقل جملات ابن قتیبه تنها بدین دلیل است که معلوم شود حنابلهای که با طبری درگیر شدند و از جمله مهمترین بخش مربوط به جریانات برخورد فکری او را تشکیل میدادند، چه عقایدی داشتهاند.

مقدسی نیز در توصیف بغداد اینچنین اظهار میکند: «و ببغداد غالیه یفرطون فی حب معاویه و مشبهة و بربهاریة.» یعنی در بغداد گروهی تندرو وجود دارند که در حب معاویه، مشبه و بربهاریه (بربهاری از رهبران حنابله بغداد است) افراط میکنند. (احسن التقاسیم، ص ۱۲۶)

بهر حال از زمان روی کار آمدن متوکل به بعد، حنابله بغداد، بخش اعظم جمعیت این شهر را تشکیل میدادند، و دیگر علما، از آنان در هراس بوده و ملاحظه آنان را میکردند، شیعیان و معتزلیان نیز در بغداد بوده و بهخصوص شیعیان در محله کرخ بهسر میبردند، اما تحتتأثیر اوضاع، توان نشان دادن خویش را نداشتند، تا اینکه با آمدن آلبویه در دهه چهارم هجری، توان شیعه فزونی یافته و از آن پس جبهه جدید و قوی از سوی شیعیان در برابر حنابله گشوده شد که شرح آن از این بحث خارج است.

تا قبل از قوت گرفتن شیعیان در برابر اهل حدیث و نیز قبل از آنکه ابوالحسن اشعری در نیمه نخست قرن چهارم بکوشد تا حد وسطی را از لحاظ عقلگرایی و حدیثی گری ترویج کند، حنابله در بغداد یکه‌تاز میدان بودند و کمتر عالمی بود که جرأت مقابله با آنان را داشته و حتی خلفا نیز کاملاً به آنان تمایل داشتند.

جرأت طبری در برابر حنابله که بر خلق قرآن، تشبیه و بیحرمتی در حق علی (ع) و نیز فتاوی سلف-

سلفی که معاویه ترویج کرده بود- پافشاری میکردند، بسیار قابل تحسین است. او بدون هیچ واژه‌ای از سوی حنابله و نیز حاکمانی که طبعاً هواداران آنان بودند، به ابراز عقاید خویش پرداخته و به تضعیف پایگاه علمی حنبلیها میپرداخت.

درباره مواضع او در برابر حنابله چند نقل قابل توجه تاریخ که نشانگر این بخش از حیات طبری است مفید مینماید:

۱- نقلهای متعددی که ضمن شرح حال طبری آمده، حاکی از ظلمی است که حنابله در حق او کرده و با ایجاد محدودیت برای دیدار او و نقل حدیث از او، مانع رفت و آمد محصلین نزد او میشده‌اند. حسین بن علی حافظ میگوید: «ابن خزیمه از من پرسید که آیا از ابن جریر چیزی شنیدی من پاسخ دادم خیر، زیرا حنابله مانع از رفت و آمد نزد او میشدند.» (ر.ک تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۴، ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۳۵، تذکره‌الحفاظ، ج ۲، ص ۷۱۲، لسان‌المیزان، ج ۵، ص ۱۰۲، طبقات المفسرین، ج ۲، ص ۱۱۰) از ابن خزیمه در روایتی دیگر نیز تصریح شده است که «لقد ظلمته الحنابله» حنابله در حق طبری ظلم کردند (الانساب، ج ۹، ص ۴۲، البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۱۴۶، تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۴، ذهبی، همان مأخذ، ج ۲، ص ۷۱۲، ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۳۱). و نیز آمده است: «و كانت الحنابلة تمنع و لا تترك احداً یسمع علیه» حنابله مانع شده و هر کس را که میخواست چیزی بر او بخواند ره‌ایش نمیکردند (معجم‌الادباء، ج ۱۸، ص ۴۳).

سبکی در طبقات میگوید حنابله قدرت آنچنانی نداشت‌هاند که بتوانند افرادی چون حسین را از رفتن نزد طبری منع کنند و لذاست که ابن خزیمه به حسین گفت که بدکاری کرده که نزد طبری نرفته است (طبقات السبکی: بنقل از طبری، ج ۱۵، ط لیدن- ص XCXIII).

چنین برداشتی گرچه تا حدودی درست است ولی اساساً حنابله قدرتی بیش از آنچه او فکر میکند، داشته‌اند و احتمالاً تنها عناصر با جرأت، میتوانست‌هاند نزد طبری بروند.

۲- همو نوشته است که در ذیقعد، ابن جریر طبری برای مناظره با حنابله به خانه علین عیسی آمد اما

حنابله نیامدند و ابن جریر به خانه بازگشت (ر.ک: طبری، ج ۱۵، ص XCXIII). این نیز نشانه برخوردهای فکری طبری با حنابله در بغداد است.

۳- از جمله کارهای طبری در برخورد با حنابله این بود که در کتاب خود، اختلاف الفقهاء، نامی از احمد بن حنبل نبرد و هنگامیکه علت را پرسیدند، گفت: «لم یکن فقیها و انما کان محدثاً» یعنی او فقیه نبوده بلکه محدث بوده است. و لذا حنابله بر او سختگیری کردند.

اهمیت این موضع طبری آشکار است، زیرا موقعیت احمد بن حنبل در میان اهل حدیث بسیار بالا بود (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۴۳، و اینکه احمد بن حنبل خودش را فقیهترین از هم ردیفان خود میدانسته. ر.ک: ابن حیان، المجروحین، ج ۱، ص ۵۵).

۴- در نقلی دیگر که یاقوت آورده، آمده است که حنابله نزد او آمده و در مسجد جامع و در روز جمعه از او درباره احمد بن حنبل و نیز از حدیث جلوس بر عرش پرسش کردند (قابل ذکر است که مشبهه و حنابله این حدیث را تحت اللفظی معنا میکردند).

طبری گفت: اما احمد بن حنبل که خلاف او در مسائل اعتباری ندارد، حنبلیان گفتند: علما، رأی او را ضمن آراء دیگران نقل کرده و اختلاف او را به حساب می‌آورند، طبری گفت: من ندیده‌ام، چنانچه اصحابی نیز از میان محدثین و فقها برای او نمیشناسم، اما حدیث جلوس بر عرش نیز محال است و بعد نیز این شعر را خواند: سبحان من لیس له انیس / و لا له فی عرشه جلیس

منزه است خدایی که برای او انیس نیست و در عرش نیز همنشینی ندارد.

حنابله و اهل حدیث که چنین شنیدند بر او شوریده و او را لگدمال کردند. گفته‌اند که آنان هزاران نفر بوده‌اند، ابوجعفر برخاسته به خانه رفت، اما آنان خانه او را نیز سنگباران کردند، بهطوری که تل عظیمی از سنگ در خانه او جمع شد، نازورک، رئیس پلیس با دهها هزار نفر برای متفرق کردن مردم آمدند، آنان شعر او را که به درخانه نوشته شده بود پاک کرده و اشعاری را در مدح احمد بن حنبل و حسادت دیگران نسبت به او بر در خانه طبری نوشتند (معجم‌الادباء، ج ۵۸).

۵- مخالفت طبری با حنابله در آخرین دوره حیات او شدیدتر بوده و بهخصوص در حول و حوش مرگ او سختتر شده است. ابن کثیر حنبلی نوشته است او را در خانهاش دفن کردند، زیرا بعضی از عوام حنابله او را از اینکه در روز دفن شود منع کردند...

در این مورد آنان از ابوبکر محمد بن داود الظاهری تأثیر پذیرفته بودند (نامی را که اینکثیر آورده درست است و این شخص فرزند داود بنعلی، بنیانگذار مکتب ظاهری است و گرچه این شخص یعنی محمد کتابی در رد طبری داشته (الفهرست ص) اما آنکه با طبری درگیر بوده ابوبکر بن ابیداود فرزند ابی داود صاحب سنن است و این مسأله بهخوبی از نقلهای یاقوت و دیگران استفاده میشود. زمانی طبری شنید که او احادیث امام علی (ع) نقل میکند، طبری با تعجب گفت: تکبیرة من حارث که کنایه از آن بود که به او نمیآید. ر.ک: میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۴۳۵)، زیرا او درباره طبری حرف داشته و او را به رفض متهم میکرده است، وقتی طبری از دنیا رفت مردم از گوشه‌های بغداد جمع شده و در خانهاش بر او نماز گزارند (البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۱۴۶، ۱۴۷).

این مسأله که طبری شبانه دفن شده در نقلهای دیگری نیز آمده است و دلیل آن اتهام به تشیع ذکر شده است (یاقوت، معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۴۰)، ابن اثیر این مطلب را از مسکویه، در تجارب الامم آورده است (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۳۴، ۱۳۵).

نقلهای دیگری که خواستهند مخفیانه بودن دفن او را انکار کنند، با گفتن اینکه برای مردنش هیچکس را خبردار نکردند و با این حال مردم جمع شدند، ناخودآگاه واقعیت قضیه را برملا کرده اند.

۶- نقل ابن الجوزی در این باره نیز گویاست، او بعد از نقل ثابت ابن سنان در اینکه شرح حال طبری مخفی مانده زیرا عامه از دفن او در روز جلوگیری کرده و او را متهم به رفض و الحاد کردند، مینویسد:

«دلیل متهم ساختن او به رفض این بود که او قائل به مسح پا بود نه غسل و شستن آن. بعد مینویسد: ابوبکر بن ابی داود شکایتی از او نزد نصرالحاجب برد و نسبتهایی به او داد که طبری آنها را انکار کرد، از جمله اینکه او را متهم به داشتن عقاید جهمی کرد (جهم بن صفوان، مقتول بهسال ۱۲۸ از یاران حارث بن سریح در خراسان بود که عقائدی در نفی تشبیه داشت، متهم کردن به جهمی از جمله کارهایی بود که اهل حدیث با مخالفین خود میکردند، اهل حدیث معتزله را نیز با عنوان جهمی میشناختند).

او همچنین گفت: طبری معتقد است که آیه "بل یداه مبسوطتان" به معنای دستهای خدا نیست بلکه کنایه از نعمتهای خداوند است، طبری آن را انکار کرد و گفت من نگفتم، [شاید نه اینکه اعتقاد ندارم] ابوبکر بن ابیداود همچنین گفت: طبری حدیثی نقل کرده که "ان روح رسولالله لما خرجت سالت فی کف علی فحساها" یعنی زمانی که روح پیامبر از بدنش خارج شد (چون سر پیامبر در روی زانوی علی (ع) بوده و دست علی نیز روی زانویش زیر سر رسولالله بود) بر دستان علی جاری شده و علی آن را لیسید.»

ابن جوزی ادامه می‌دهد که «فحساها» ندارد بلکه «مسح بها علی وجهه» دارد. بعد اضافه می‌کند که حتی حدیث به این شکل نیز نادرست است. بعد ابن جوزی می‌گوید ابن جریر به نصر حاجب نوشت که «لا عصابة فی الاسلام كهذه العصابة الخسيسه» که از این گروه یعنی اهل حدیث گروهی بدتر از لحاظ خست (خواری و پستی) وجود ندارد، ابن جوزی که خود حنبلی افراطی است پس از آن به طبری حمله می‌کند که فحش داده و بحث علمی نکرده است (المنتظم، ج ۶، ص ۱۷۲، و نیز رک: طبری، ج ۱۵، ص XACIX از ابن‌جوزی).

از نقل فوق بر می‌آید که طبری شدیداً با اهل حدیث برخورد داشته و همانگونه که اشاره شد جرأت مخالفت با آنان نشانگر شخصیت اخلاقی استوار طبری است، این بخش از حیات فکری او از مهمترین بخشهای زندگی طبری است.

کتابی نیز به او نسبت داده‌اند به نام الرد علی الحرقوصیة (برو کلمان دلیل نامگذاری را آن دانسته که جد احمد بن حنبل حرقوص نام داشته، اما بهر حال تأکید کرده که کتاب رد بر حنابله است. تاریخ‌الادب العربی، ج ۳، ص ۵۰) حرقوص بن زهیر از رهبران اولیه خوارج بوده است، این کتاب رد بر حنابله است (نجاشی، ص ۲۲۵) و به این مناسبت طبری آنها را حرقوصیه نامیده که آنان را در اعتقادشان نسبت به علی (ع) هم‌رأی با خوارج نشان بدهد (نظیر این نسبت ذیل کلمه یاقوت در لسان‌المیزان به یاقوت نیز نسبت داده شده یعنی هم‌رأی بودن با خوارج در اعتقاد به علی (ع)). مخالفین، او را متهم می‌کردند که از راه اهل حدیث که تنها راه درست است، منحرف شده.

یکی از علمای اهل حدیث برای طبری، نوشت:

علیک بأصحاب الحدیث فهم / علی نهج الدین لازال معلما

و ما الدین الا فی الحدیث و اهله / اذا ما دجی اللیل البهیم و اظلما (طبری، ج ۱۵، ص LXXXVII)

به‌عنوان حسن ختام این بحث، روایتی را که از یک طرف حاکی از عظمت معنوی اهل بیت علیهما‌السلام و نیز از طرف دیگر نمودار تلاش بیوقفه طبری در راه تحصیل علم و دانش است نقل می‌کنیم.

نصربن‌کثیر می‌گوید: «قبل از شصت سال یا بیشتر بود که همراه با سفیان الثوری نزد جعفر بن محمد الصادق (ع) رفتیم، من به جعفر بن محمد گفتم که قصد رفتن به حج دارم دعایی به من تعلیم ده.

جعفر بن محمد فرمود: وقتی به بیت‌الحرام رسیدی، دست خود را بردیوار کعبه بگذار، آنگاه بگو: یا سائق الفوت و یا صامع الصوت و یا کاسی العظام لحما بعد الموت، آنگاه هرچه خواستی دعا کن.



سپس سفیان الثوری مطلبی را به جعفر بن محمد گفت که من چیزی نفهمیدم.

پس از آن جعفر بن محمد رو به او کرده فرمود: یا سفین اذا جاءک ما تحب فاکثر من الحمد لله و اذا جاءک ما تکره فاکثر من قول لا حول و لا قوة الا بالله و اذا استبطأت الرزق فاکثر من الاستغفار.

قاضی گوید: برخی از بنیفرات از شخصی از خودشان یا از دیگری نقل کردند که نزد ابوجعفر الطبری رحمه الله بودم، ساعتی قبل از مرگ او، این دعا را از قول جعفر بن محمد برای او روایت کردند.

طبری دوات و دفترچهای خواست و آن را نوشت.

به او گفتند: این چه موقع نوشتن است؟

طبری پاسخ داد: ینبغی الانسان ان لا یدع اقتباس العلم حتی موت.

یعنی سزاوار است انسان تا قبل از رسیدن مرگ، تحصیل دانش را رها نکند. (مأخذ سابق، ص LXXXIV نقل از ابن عساکر و نیز ر.ک: السهمی، تاریخ جرجان، ص ۵۴۴)

طبری از گرفتن اموال سلطان نیز پرهیز داشت. زمانی که خاقانی به وزارت رسید مالی برای او فرستاد، اما طبری آنرا بازگرداند، او خواست تا طبری را به قضاوت بنشانند، اما طبری نپذیرفت، وی همچنین از پذیرفتن دیوان مظالم نیز خودداری کرد (مختصر تاریخ دمشق، ج ۲۲، ص ۶۱).

طبری و تشیع

از جمله مباحثی که درباره شناخت عقائد مذهبی طبری میتواند مفید باشد، یافتن ارتباط او با خوارزمی ادیب و شاعر معروف است.

محمد بن جریر بن یزید طبری صاحب کتاب تاریخ الامم و الرسل و الملوک و تفسیر مفصل جامعالبیان و آثاری دیگر، چنانکه از نوشتههای تاریخی، تفسیری و فقهی او بر میآید از علمای بزرگ اهل سنت ایرانی در قرن سوم و اوائل قرن چهارم بوده است. تولد او به سال ۲۲۴ هجری و وفاتش در سال ۳۱۰ ثبت شده است. شرح حال مفصل او را در کتب بسیاری میتوان به دست آورد.

ابوبکر محمد بن عباس خوارزمی ادیب و شاعری مشهور است که در قرن چهارم میزیسته و با امراء و ادباء حشر و نشر داشته است، او بهخصوص نسبت به آلبویه و دفاع از آنان تعصب داشته و آنان را مدح میکرده است (یتیمه الدهر، ص ۲۰۸، و ر.ک: ص ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۵). تولد او احتمالاً در سال ۳۲۳ و وفاتش به سال ۳۸۳ نوشته شده است (ر.ک: الانساب، ج ۵، ص ۲۱۳، هند). آثاری که از او برجای مانده جز اشعارش، مجموعه

رسائل و نامه‌های اوست که ارزش ادبی فوق‌العاده داشته و در سال ۱۹۷۰ در بیروت با مقدمه کوتاه شیخ الخازن توسط دار مکتبه الحیاة به چاپ رسیده است.

از نظر مذهبی او شیعه امامی است که در اصطلاح فرقه‌شناسان و نیز رجالین اهل سنت با نام رافضی شناخته میشود (در حقیقت رفض از نظر اهل سنت به کسانی گفته میشود که خلفا را قبول نداشتند، در این مورد گرچه بسیاری از بزرگان درباره عثمان چنین اعتقادی را داشتند، اما کسانی نیز یافت میشده‌اند که اعتراضی به سایر خلفا نداشتند). تفاوت این اصطلاح با تشیع آن است که رفض در نظر آنان یک نوع غلو در تشیع است که در شکل اثنی‌عشری تجلی یافته است، در صورتیکه تشیع بدون غلو شامل کسانی میشود که علی (ع) را بر عثمان و احیاناً بر سایر خلفا مقدم میدانند (مقایسه کنید با: ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۵، ج ۲، ص ۵۸۸ البته بعضی از ادعاهای او در این زمینه نادرست است). از نامه‌های که خواریزمی به شیعیان نیشابور نوشته و شمهای از تاریخ ستمهای حکام در حق اهل بیت و شیعیان است (رسائل الخواریزمی، بیروت، ص ۱۶). رفض او به خوبی به دست می‌آید.

آنچه که در این بخش مطرح میشود در مورد ارتباط طبری و خواریزمی است که ثمره آن در شناخت عقیده مذهبی طبری ظاهر شده و ممکن است تمایلش به تشیع و احیاناً رفض را نشان بدهد.

در اینجا دو مطلب وجود دارد:

الف: اینکه خواریزمی ادیب نامی، خواهرزاده طبری مورخ مشهور است.

ب: شعری از خواریزمی نقل شده که رفض به بنو جریر یعنی احوال (دایه‌های) خود نسبت داده است.

اگر این دو مطلب درست باشد و بتوانیم با کمک شواهد دیگر صدق گفته خواریزمی را نیز نشان دهیم میتوانیم بهگونهای که پس از این خواهد آمد وجود یک رگه تشیع را در طبری مورخ اثبات کنیم.

خویشاوندی خواریزمی و طبری مورخ

درباره اینکه اصولاً خواریزمی خواهرزاده طبری مورخ است، بسیاری از متون قدیمی اظهار نظر کرده و آن را تأیید نموده‌اند: سمعانی که بهترین کتاب را در انساب و القاب نوشته در این باره آورده است: از جمله منسوبین به خواریزمی ابوبکر محمد بن العباس الخواریزمی ادیب است که به او طبری نیز گفته میشود، زیرا او خواهرزاده محمد بن جریر بن یزید الطبری است.

پس از آن نقلی از ابو عبدالله حاکم نیشابوری صاحب المستدرک علی الصحیحین درباره قدرت حافظه خوارزمی و کمکی که به او در تألیف تاریخ نیشابور کرده آورده است (الانساب، ج ۵، ص ۲۱۳ و ۲۱۴).

ابن اثیر جزری نیز تلخیص همان اظهارات سمعانی را ذکر نموده است (اللباب فی تهذیب الانساب، ج ۱، ص ۴۶۸).

ثعالبی صفحات زیادی از کتاب ادبی مهم خود را به نقل رسائل و اشعار خوارزمی اختصاص داده و با اشاره به اینکه اصل او از طبرستان است و به او «طبر خزمی» نیز گفته می‌شده، ارتباط او را با طبری ذکر نکرده است (بتیمه‌الدهر، ج ۴، ص ۲۰۴).

ابن خلکان شرح حالنویس معروف او را خواهرزاده طبری خوانده است (به نقل از روضات الجنات، ج ۷، ص ۲۹۶).

ذهبی نیز که از مشهورترین رجالین اهل سنت است، عیناً همین مطلب را تأیید کرده است (سیر اعلام النبلاء، ج ۱۶، ص ۵۲۶).

از عبارات این افراد به خوبی بر می‌آید که وقتی سخن از طبری می‌گویند منظورشان طبری مورخ است که نام جدش یزید بوده است نه طبری دیگر.

از میان افرادی که خوارزمی را خواهرزاده طبری مورخ خوانده‌اند به ابن فندق می‌توان اشاره کرد که معتقد است خودش نیز نسبتی با طبری داشته است. او در ذکر نام مورخین مینویسد ... بعد از آن محمد بن جریر الطبری که خال ابوبکر الخوارزمی الادیب بود تاریخ کبیر تصنیف کرد و مرا در نسب عرقی به محمد بن جریر المورخ کشد چنانکه حاکم ابو عبدالله الحافظ در تاریخ نیشابور آورده است (تاریخ بیهق، ص ۱۶).

او در جای دیگری از کتاب خود تاریخ بیهق نوشته است... و خواجه ابوالقاسم الحسین بن ابی‌الحسن البیهقی مردی شجاع و شهم بود و ملوک روزگار او را عزیز و گرامی داشتندی و والده او دختر ابوالفضلین الاستاد العالم ابوبکر الخوارزمی بود و استاد عالم فاضل ابوبکر الخوارزمی بود و استاد عالم فاضل ابوبکر الخوارزمی خواهرزاده محمد بن جریر الطبری المورخ بود که تاریخ و تفسیر به وی باز خوانند و حاکم ابو عبدالله حافظ در تاریخ نیشابور یاد کرده است (همان مأخذ، ص ۱۰۸).

ابن العماد حنبلی (شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۳، ص ۱۰۵) و نیز یافعی (مرآت الزمان، ج ۲، ص ۴۱۶) از دیگر متقدمین هستند که او را ابن اخت طبری خوانده‌اند. همین مطلب را زرکلی نیز در الاعلام آورده است (الاعلام، ج ۶، ص ۱۸۳).

از میان متقدمین کسی را نیافتیم که خواهرزادگی او را برای طبری تکذیب کند و یا طبری دیگری را که بعد از این نامش را خواهیم آورد خال (دایی) خوارزمی بشمارد.

#### شعر خوارزمی

حال که مشخص شد از نظر تاریخ شبههای در خواهرزاده بودن خوارزمی برای طبری نیست، گرچه بعضی از متأخرین شبهه‌بیهوده کرده‌اند، شعری را که خوارزمی در این باره سروده می‌آوریم. او در این شعر با اشاره به ارتباط خود با بنوجریر خود و آنان را رافضی خوانده است. یاقوت حموی شعر را چنین آورده (بعد از این اظهار نظر او را خواهیم آورد).

بأمل مولدی و بنو جریر / فاخوالی و یحکی المرء خاله

فها انا رافضی عن تراث / و غیری رافضی عن کلالة

(حموی، معجم‌البلدان، ج ۱، ص ۵۷)

یعنی من در آمل متولد شده و بنوجریر دایه‌های من هستند و هر فردی به دایی خود می‌رود. بدانید من جد اندر جد رافضی هستم در حالیکه دیگران از کلالة (کنایه از آن است که نسبت دیگران به رافضه برخلاف من، از سوی غیر از پدر و مادر است) رافضی هستند.

همین شعر را صاحب کتاب شریف نفض که منسوب به عبدالجلیل رازی قزوینی (متوفای حدود ۵۶۰ هجری) است آورده و مینویسد که بوبکر خوارزمی معروف است که شیعی و معتقد بوده و فضل و قدر او را فضلاء انکار نکنند، این بیتها او راست که می‌گوید- اگرچه مصنف گفته است شیعی هرگز بوبکر نام نبوده است- و بعد شعر را می‌آورد. تفاوتی که با نقل یاقوت دارد در بیت دوم است که مینویسد:

فمن یک رافضیا عن تراث / فانی رافضی عن کلالة (نفض، ص ۲۱۸)

روشن است که معنای آن بعکس شعر قبلی این است که او نه از ناحیه تراث بلکه از ناحیه کلالة رافضی شده است و احتمالاً این مضمون درست است، نه قبلی.

ابن ابی‌الحدید نیز شعر را آورده (شرح نهج‌البلاغه، ج ۲، ص ۳۶) و اشتباهاً به طبری دانسته است که طبعاً چنین اظهارنظری کاملاً غلط بوده و نه یاقوت که خود ادیب مشهوری است و نه صاحب نقض هیچکدام آن را به طبری- هر که می‌خواهد باشد- نسبت نداده‌اند بلکه قائل آن را خوارزمی خوانده‌اند.

ابن فندق که پیش از این نیز از او یاد کردیم، این شعر را به خواریزی نسبت داده و تنها به آوردن بیت اول اکتفاء کرده است (تاریخ بیهق، ص ۱۰۸).

درباره تردیدی که صاحب نقض به دلیل کنیه خواریزی ابوبکر در شیعی بودن او کرده باید گفت:

اولاً- چنانکه یاقوت آورده و از نامه او نیز به شیعیان نیشابور بر میآید خواریزی مطمئناً شیعه امامی یا به اصطلاح رافضی است.

ثانیاً- ممکن است که آن چنان که از شعر نقل شده در کتاب یاقوت و ابن ابیالحدید بر میآید (در نقل ابن ابیالحدید آمده است «فمن یک رافضیا عن ابیه») پدرش سنی بوده و چنین کنیهای را برای او برگزیده و او به خاطر احوالش رفض را پذیرفته است، چنانکه گفت: «یحکی المرء خاله».

ثالثاً این که: باید صاحب نقض دیده باشد که در کتب رجال شیعه، نام بسیاری از اصحاب ائمه، عمر بوده است و حتی برخی از کنیهها ابوعثمان است (نجاشی، ص ۲۰۲، ۳۱۷، قم داوری).

محتمل است که صاحب نقض براساس وضعیتی که در زمان خود او بوده چنین مطلبی را عنوان کرده باشد. در هر حال تردید صاحب نقض وارد نیست.

اظهار نظر یاقوت درباره شعر خواریزی

یاقوت حموی در معجمالبلدان ذیل نام شهر آمل، نامی از خواریزی برده و مینویسد: «یزعم ان اباجعفر خاله» یعنی: او گمان میکرده که ابوجعفر طبری دایی اوست. آنگاه پس از نقل شعر از قول او مینویسد: «و کذب و لم یکن ابوجعفر رحمہ اللہ رافضیا» یعنی او دروغ میگوید، ابوجعفر رافضی نبوده است (معجمالبلدان، ج ۱، ص ۵۷).

اینکه یاقوت ابتدا کلمه یزعم را آورده و بعداً هم گفته کذب، آیا منظورش تکذیب خواریزی در خواهرزاده بودنش نسبت به طبری است؟ به عقیده ما پاسخ منفی است. به نظر میرسد از آنچه که بعد در عدم رفض طبری آورده، میخواهد خواریزی را در دادن نسبت رفض به طبری تکذیب کند. اضافه بر این که کلمه زعم بهمعنای پندار نبوده است.

در پاسخ اظهار نظر خواریزی، صاحب روضات الجنات مطالبی را از کتاب مقامالفضل که نویسنده آن فرزند بهبهانی است میآورد. صاحب مقامع در کتاب خود در پاسخ این پرسش که محمدبنجریر الطبری که در کتب رجال ما آمده چه کسی است! نوشته: ما دو نفر به نام محمدبنجریر داریم، یکی از آنان ابنجریربن غالب

الطبری است که شافعی مذهب بوده (اظهارنظر در مورد شافعی بودن طبری نادرست است، زیرا همانگونه که ندیم در الفهرست آورده، طبری مذهب فقهی مستقلی داشته است) و نووی شافعی در کتاب تهذیب الاسماء او را مدح کرده است، او همان نویسنده تاریخ و تفسیر است که هر دو کتاب مشهورند، دیگری محمدبن جریر بن رستم الطبری است صاحب کتابهای المسترشد و الايضاح که هیچ شبهه‌های در تشیع او نیست. این همان طبری است که خواهرزاده‌اش خوارزمی در وصف او گفته است بآمل مولدی ... لیکن امر بر یاقوت مشتبه شده و لذا خوارزمی را تکذیب کرده است.

صاحب روضات براساس توضیح صاحب مقامع آورده: اشتباه یاقوت این است که گمان برده خوارزمی خود را خواهرزاده طبری مورخ میدانند. سپس به‌عنوان استدلال بر اینکه حتماً مقصود طبری مورخ نیست می‌افزاید اگر در کتب رجال شیعه دقت کنی خواهی دید که طبقه طبری مورخ قریب یکصد سال جلوتر از خوارزمی است، گرچه ابن‌خلکان او را خواهرزاده طبری مورخ ذکر کرده است (روضات الجنات، ج ۷، ص ۲۹۳، ۲۹۴).

صاحب اعیان الشیعه نیز این عقیده را پذیرفته و گفته است که خوارزمی خواهرزاده طبری امامی است، نه طبری مورخ (العاملی، همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۷۷ و ۳۷۸ و ۱۹۹).

در اینجا باید گفت که اصولاً این سخن درستی است که ما دو طبری و حتی سه طبری داریم که در کنیه، نام، نام‌پدر و نسبت طبری و حتی کلمه آملی (الفهرست، ص ۲۹۱، طبری مورخ را نیز طبری آملی آورده) با یکدیگر وجه اشتراک دارند.

در رجال نجاشی از یکی از این دو به‌عنوان عامی المذهب نامبرده (نجاشی، ص ۲۲۵) و در جای دیگر از طبری دیگری به‌عنوان امامی یاد کرده است (مأخذ سابق، ص ۲۶۶).

همین‌طور شیخ در فهرست خود جدای از ذکر محمدبن جریر عامی المذهب (الفهرست از طوسی، ص ۱۵۰) از محمدبن جریر امامی مذهب یاد کرده و صریحاً او را غیر از صاحب تاریخ و تفسیر میدانند (الطوسی، همان، ص ۱۵۹).

مرحوم آقا بزرگ تهرانی و نیز صاحب روضات (روضات الجنات، همان، ص ۷، ص ۲۹۴، الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۳) نیز توضیحاتی در این باب دارند، ایشان تأکید میکنند که طبری دیگری نیز داریم که هم‌عصر با نجاشی بوده و وی از او یاد نکرده است.

مسأله ادعای یاقوت امر دیگری است که در ادامه باید بدان پردازیم، اما اینکه ما به‌خاطر مشکلی که داریم و آن اینکه طبری طبق نوشته‌هایش عامی‌المذهب است، برخلاف نقل‌های مسلم تاریخی، خوارزمی را خواهرزاده

طبری امامی بدانیم، نه طبری مورخ، با تحقیق درست تاریخی سازگاری ندارد. در جایی که سمعانی، یاقوت، ابن فندق، ذهبی، ابن العماد حنبلی، ابن خلکان و یافعی او را خواهرزاده، طبری مورخ میدانند چه جای آن است که ما اجتهاد در مقابل نص کرده، او را خواهرزاده طبری امامی بدانیم. مشکل مذهب نیز چیزی است که بر سر آن دعواست و ما نمیتوانیم در میان دعوا نرخ تعیین کنیم.

همانگونه که ذکر شد بعد از این راجع به رفض یا تشیع طبری سخن خواهیم گفت، اما تا اینجا باید بپذیریم براساس آنچه تذکرنویسان آوردهاند خوارزمی خواهرزاده طبری مورخ است. اشکالی که میماند نکته‌های است که خوانساری بدان اشاره کرده و آن اینکه طبقه طبری مورخ یکصد سال جلوتر از خوارزمی است.

اگر فرض کنیم که خوارزمی خواهرزاده طبری امامی است، باز یک نکته و آن میماند اینکه کدام محمدبنجریر طبری امامی؟ طبق تحقیقی که مرحوم آقا بزرگ انجام داده (الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲۱، ص ۹، ج ۸، ص ۲۴۱ به بعد) یک طبری به نام محمدبنجریربن رستمبن جریر یا یزیدالطبری است که صاحب کتاب المسترشد بوده و معاصر کلینی (۳۲۹م) است و دیگری محمدبنجریربن رستم طبری، صاحب دلائل الامامة که معاصر شیخ طوسی (۴۶۰م) و نجاشی (۴۵۰م) است، طبیعی است که اگر اولی باشد نظیر همین اشکال درباره او نیز وجود خواهد داشت و اگر دومی باشد نظیر همین اشکال درباره او نیز وجود خواهد داشت و اگر دومی باشد وفاتش احتمالاً قریب به هفتاد سال بعد از خوارزمی است، چنانکه وفات طبری مورخ هفتاد و سه سال قبل از خوارزمی است، در این صورت نیز اشکال وجود خواهد داشت.

از این رو چون به هر حال اشکال باقی است بهتر است که همان نقل معروف را که خوارزمی را خواهرزاده طبری مورخ میدانند بپذیریم.

آنچه مؤید این نکته است اینکه برای شخصی مثل خوارزمی که در عرصه فرهنگی کل جامعه اسلامی ظهور کرده افتخار خوارزمی آن است که به طبری مورخ بنازد، طبعاً مردم طبری امامی را نمیشناختند، بهخصوص که طبق اظهار نظر آقا بزرگ، محمدبنجریر طبری امامی معاصر کلینی معروف به صغیر نیز بوده است و دومی نیز احتمالاً در حدود وفات خوارزمی تازه متولد شده است. زیرا عالم قرن پنجم است، و خوارزمی در سال ۳۸۳ وفات یافته و اساساً معنی ندارد که افتخار به او بکند.

اما اصل اشکال که اگر مقصود طبری معروف باشد هفتاد و سه سال فاصله بین وفات آن دو هست، میتواند به دو صورت حل شود: یکی اینکه واقعاً چه اشکالی دارد که بین فوت دایی یک شخص با فوت او هفتاد سال فاصله باشد این نمونهها فراوان موجود است. احتمال دیگر اینکه خوارزمی را نوه-و نه فرزند- خواهر طبری بدانیم که هم ابن اخت بودن سازگار باشد و هم مشکل سال پیش نیاید.

حال سؤال اصلی این است که آیا میتوان طبری مورخ را رافضی دانست؟

در پاسخ باید گفت شواهدی وجود دارد که میتواند امکان چنین نسبتی را-ولو به گونهای خاص- درباره طبری نشان دهد.

اولین شاهد این است که طبری از سوی حنابله مورد غضب قرار گرفته و صرفنظر از آنچه در مورد تألیف اختلاف الفقهاء گفتهاند که طبری نوشته و نام احمد بن حنبل را بهدلیل اینکه محدث است نه فقیه، نیاورده، این برخورد میتواند معلول گرایشات شیعی طبری نیز باشد، زیرا در آن روزگار، در بغداد، درگیری اصلی بین حنابله و شیعیان بوده است و این امری است مسلم.

یاقوت خود در معجمالادباء چنین نوشته است: و دفن لیلأ خوفاً من العامه لانه کان یتهم بالتشیع (معجمالادباء، ج ۱۷، ص ۴۰) یعنی او را از ترس عامه شبانه به خاک سپردند، زیرا متهم به تشیع بود. یاقوت در معجم البلدان این مطلب را که طبری رافضی بوده قبول ندارد او ضمن تکذیب خوارزمی در شعری که سروده مینویسد: حنابله نسبت به طبری حسادت ورزیده و او را متهم به رفض کردند و خوارزمی نیز از این فرصت استفاده نموده طبری را رافضی خوانده است (مأخذ پیشین، ج ۱، ص ۵۷).

اینکه طبری رافضی باشد به صراحت برخلاف تاریخ و تفسیر اوست، اما نمیتواند کلاً نیز بیوجه بما

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1388>



## یک گزارش و سه سند در باره حجاج ایرانی در راه جبل

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۲ / ۰۵ / ۱۳۹۲

خلاصه: یش از یک هزار و سیصد سال، ایرانیانی که عازم حج بودند از راه جبل، به مکه می رفتند. این راه، حد فاصل کوفه - حجاز بود و زمان عبور از آن بین یک ماه تا چهل روز به طول می انجامید. آنچه در اینجا آمده، گزارشی است از این راه، به علاوه توضیحات یک فرنگی از نماینده ایران برای مذاکرات با شیخ وهابی به علاوه چند سند دولتی در این باره

شمال جزیره العرب، حد فاصل غربی ترین نقطه در خیبر و تیماء تا شرقی ترین آن‌ها حوالی احساء و قطیف، شامل دو دولت محلی مهم در قرن سیزدهم هجری است. در بخش شرقی؛ یعنی منطقه نجد، دولت سعودی اول و در منطقه غربی آن تا نزدیکی تیماء، منطقه جبل با دولت آل رشید است. این دو منطقه، حد فاصل عراق تا حجاز است و کسی که بخواهد از عراق راهی حجاز شود، می تواند از راه جبل یا راه نجد به منطقه حجاز برود. در منابع سفرنامه‌ای ما بیشتر نام راه جبل به میان آمده، اما پیش از آن راه نجد شهرت بیشتری داشته؛ راهی که به دلایل مذهبی یعنی تسلط وهابیان به تدریج منسوخ شد.

اما راه جبل، راهی بود که عراق را به حجاز متصل می کرد و در تمام دوره قاجاری مورد استفاده حجاج ایرانی بوده و پس از یک دوره توقف دوباره در قرن سیزدهم هجری، استفاده از آن، رواج بیشتری یافت.

با گذشت چندین دهه، دشواری‌های این راه به حدی زیاد شد که هر از چندی صدای اعتراض حجاج و علمای نجف بر می خاست و کارپردازخانه ایران در بغداد مجبور می شد رفتن حجاج را متوقف کند و اجازه ندهد آنان از راه جبل عازم حج شوند. این دشواری ها به قبایل میان راه بر می گشت که از این مسیر برای گرفتن مالیات راه استفاده کرده و گاه به دلیل تأخیر در رسیدن آن، یا بر اثر اختلافات میان خود، دست به غارت و چپاول اموال حجاج می زدند.

با قدرت یافتن آل رشید در منطقه جبل، سلسله‌ای محلی که منطقه وسیعی را در حاشیه شمالی نجد تحت سلطه خود داشت، اوضاع تا حدی به کتر در آمد. این دولت با استقرار در شهرک یا روستای بزرگی که جبل شمر نامیده می شد، بر آن نواحی تسلط یافت و عرب‌های بادیه‌ها را زیر سلطه خود گرفت.

سلسله یاد شده برای مدت طولانی در این ناحیه مستقر بود، هرچند رقابلی هم داشت که مهم‌ترین آن‌ها آل سعود در نجد بودند. روابط آن‌ها از جنگ تا صلح در نیمه دوم قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم یکسره ادامه داشت؛ برای نمونه در سال ۱۸۹۰ / ۱۳۰۷ ق. آل رشید توانستند ریاض را به اشغال خود درآورده و آنان را از این ناحیه بیرون کنند و به سمت سواحل خلیج فارس برانند. در مقابل، پس از پیروزی آل سعود. آنان به ناحیه حائل یورش برده و بساط آل رشید را برچیدند و سبب پراکندگی قبایل آنان در عراق و نقاط دیگر شدند.

حاکمان آل رشید عبارت بودند از: عبدالله بن رشید (۱۸۴۸ - ۱۸۳۶ / ۱۲۵۱ - ۱۲۶۴)، طلال بن عبدالله (۱۸۶۸ - ۱۸۴۸ / ۱۲۶۴ - ۱۲۸۴)، متعب بن عبدالله (۱۸۶۹ - ۱۸۶۸ / ۱۲۸۵ - ۱۲۸۴)، بندر بن طلال (۱۸۶۹ / ۱۲۸۵)، محمد بن عبدالله (۱۸۹۸ - ۱۸۶۹ / ۱۳۱۵ - ۱۲۸۵)، عبدالعزیز بن متعب (۱۹۰۶ - ۱۸۹۸ / ۱۳۲۴ - ۱۳۱۵)، متعب بن عبدالعزیز (۱۹۰۷ - ۱۹۰۶ / ۱۳۲۶ - ۱۳۲۴)، سلطان بن حمود (۱۹۱۰ - ۱۹۰۸ / ۱۳۲۸ - ۱۳۲۶)، سعود بن حمود (۱۹۱۰ - ۱۹۰۸)، سعود بن عبدالعزیز (۱۹۲۰ - ۱۹۱۰ / ۱۳۳۸ - ۱۳۲۸)، عبدالله بن متعب (۱۹۲۱ - ۱۹۲۰) و محمد بن طلال (۱۹۲۱ / ۱۳۳۹). یک تاریخ مختصر از آنان را می‌تواند در [http://en.wikipedia.org/wiki/Al\\_Rashid](http://en.wikipedia.org/wiki/Al_Rashid) مشاهده کرد. برای اطلاعات مفصل‌تر در باره این خانواده بنگرید: السیاسة فی واحه عربیة، اماره آل الرشید، مضاوی الرشید، بیروت، دارالساقی ۱۹۹۸؛ اماره آل الرشید فی حائل، محمد الزعایر، بیسان، ۱۹۹۷؛ نشأه اماره آل الرشید، عبدالله الصالح العثیمین، ریاض، ۱۹۸۱ این سلسله از رقبای آل سعود در نجد بودند. محمد بن رشید که طی سالهای ۱۲۸۹ تا ۱۳۱۵ حکومت را در دست داشت، پس از مرگ فیصل بن ترکی در سال ۱۲۸۲ ق. و با استفاده از اختلافی که میان فرزندانش روی داد، توانست نجد را نیز به منطقه تحت سلطه خود بیفزاید و بدین ترتیب بر منطقه بزرگی؛ حد فاصل تیماء تا سواحل خلیج فارس حکومت کند. در باره وی گفته شده است که عربی و فارسی و عثمانی را به یک اندازه تکلم می‌کرد. [الرحاله الارویون «منطقه حائل» ج ۱، ص ۲۹۶]

گفتنی است آل رشید سنی بودند و بیشتر با عثمانی‌ها دمخور بوده و به دلیل ارتباطاتی که با عراق داشتند چندان متعصب نبودند.

این سلسله با مرکزیت حائل یا همان شهر جبل، در مسیر راه زیارتی مکه بودند و از این جهت بخش مهمی از درآمد آنان از راه خاوه یا مالیاتی بود که از حجاج دریافت می‌کردند. [بنگرید: نشأه اماره آل الرشید، ص ۷۵] به علاوه، بسیاری از اعراب آن نواحی در حکم شتردار و راهنما و خدمتگزار مشغول کار شده و پولی از این راه دریافت می‌کردند. بدین ترتیب طی این دو قرن، حجاج ایرانی منبع درآمد مهمی برای اعراب این

نواحی بودند. کافی بود در پرداخت این مالیات کوتاهی شود، آن وقت قبایل آن نواحی تحریک شده، به کاروان حجاج هجوم آورده و با دزدی و غارت که عادت دیرین‌شان بود، زندگی خویش را تأمین می‌کردند. در این منطقه دو مسیر وجود داشت؛ یکی راه جبل بود و دیگری راه نجد. قبیله شمر با ریاست آل رشید در راه جبل و شهر جبل مستقر بودند و در راه نجد، وهابی‌ها به ریاست خاندان آل سعود و آل شیخ حکمرانی داشتند. این دو، رقبای یکدیگر در استفاده از مزایای راه حج بودند؛ راهی که علاوه بر اعراب نواحی قطیف و احسا، عجم<sup>۶</sup>ها؛ یعنی ایرانی‌ها هم از آن استفاده می‌کردند. در طول سالیان، بخشی از حجاج ایرانی از راه نجد می‌رفتند که در همسایگی منطقه حائل بود، اما به دلیل باورهای وهابیان و تسلط آنان در آنجا، از اوایل قرن سیزدهم و مشکلاتی که پیش آمد، به تدریج استفاده از این راه بسیار کاهش یافت.

مسیر یاد شده، در طول قرون، گاه اندک تغییری هم داشت، اما راه اصلی میان کوفه و حجاز، راهی بود که به نام درب زبیده شناخته می‌شد. این همان راهی است که امام حسین(ع) از همان راه از مکه به عراق رفتند. مفصل‌ترین پژوهش در باره منازل میان این راه کتاب «درب زبیده، طریق الحج من الکوفه الی مکه المکرمة» اثر استاد سعد عبدالعزیز سعد الراشد (ریاض، ۱۹۹۳) است.

در تمام این منطقه، دولت عثمانی منهای یک دوره که به سرکوبی وهابیان پرداخت، به دلیل دشواری‌های ناشی از محیط جغرافیایی این منطقه، تسلطی بر آن نداشت و تنها با برخی از توافقات کلی اعمال نفوذ می‌کرد. طبعاً دولت ایران برای حمایت از حجاج ایرانی که هر ساله از این راه رفت و آمد داشتند، رأساً وارد عمل شده و توافق نامه‌هایی با حاکمان جبل امضا می<sup>۷</sup>کرد. مهم‌ترین اهرم فشار ایران تحریم این راه بود. کافی بود ایران مانع رفتن حجاج خود شود و آنان را از راه شمال عراق به سمت سوریه و حلب و دمشق بفرستد، در آن صورت مشکلات زیادی برای مردم این نواحی پدید می<sup>۸</sup>آمد. البته تحریم این راه هم مشکلات خود را داشت. اولاً این تحریم نمی‌توانست صرفاً سیاسی باشد بلکه نیاز به حکم فقهی فقهای نجف داشت. ثانیاً فشار حجاج به حدی بود که دولت نمی<sup>۹</sup>توانست به<sup>۱۰</sup>طور کلی مانع رفتن آنان شود. در ادامه، در یکی از اسناد خواهیم دید که حجاج حاضر بودند همه مشکلات را به جان خریده و پنهانی، توافق با حمله<sup>۱۱</sup>دارها کرده و بدون هماهنگی دولت عازم حج شوند. از سوی دیگر، آمدن حجاج به عراق و رفتن به حج، منبع درآمدی برای علمای نجف هم بود. بنابراین، آن<sup>۱۲</sup>ها هما<sup>۱۳</sup>نطور که از منافع آن استفاده می<sup>۱۴</sup>کردند، اگر خطری بر حجاج وارد می<sup>۱۵</sup>آمد، در استفاده از اهرم تحریم تردید به خود راه نمی<sup>۱۶</sup>دادند.

از این رو، شاهدیم که امر حج در این دوره سه طرف یا حتی پنج طرف داشت. حجاج، دولت ایران، حاکم جبل، علمای نجف و دولت عثمانی که از طریق کارپرداز خانه خود در بغداد، مداخله در این امور می‌کرد.

این مسأله هنوز با دقت مورد ارزیابی قرار نگرفته و از اسناد آن - که بخشی در ایران و بخشی در عثمانی است - بهره‌برداری کافی نشده است. اسناد ایران به فارسی و اسناد عثمانی به ترکی است که لازم است مورد توجه و بررسی دقیق قرار گرفته و دست کم گزیده آن‌ها انتشار یابد تا بهتر بتوان به تاریخ این مسأله رسیدگی کرد.

در کنار اسناد، سفرنامه‌های حج ایرانی هم نهایت اهمیت را برای شناخت وضعیت حجاج ایرانی در این میسر دارند که تاکنون مورد استفاده قرار نگرفته است. [برای نمونه مطالب مفصل‌تر در باره امیر جبل و چگونگی اقدامات آنان برای محافظت از حجاج ایرانی در ازای گرفتن مالیات راه یا خواه که مربوط به سال ۱۲۸۸ق. است، بنگرید: پنجاه سفرنامه حج قاجاری، ج ۲، صص ۵۶۵ - ۵۵۴ بیش از همه سرکار خانم اسراء دوغان از این اسناد و سفرنامه‌ها برای وضعیت حج در دوره قاجاری به ویژه راه جبل استفاده کرده‌اند که امیدواریم پایان نامه ایشان منتشر شود.]

منبع دیگر برای ما، منابع مربوط به منطقه جبل دوره آل رشید و ریاض در دوره سعودی است. در این زمینه چند منبع مهم وجود دارد. سفرنامه‌های اروپایی به جزیره العرب که بسیار با اهمیت هستند. اسناد سعودی‌ها که گویا حجم زیادی از اسناد آن دوره از میان رفته و غارت شده اما به احتمال شماری برجای مانده است و همین طور تحقیقات نویسندگان منطقه حائل که به این منطقه پرداخته‌اند. طبعاً تواریخ محلی وهابیان نیز گهگاه اطلاعاتی در باره راه حج دارد.

نمونه‌ای از آگاهی‌های سفرنامه‌های ایرانی در باره راه جبل

در سفرنامه‌های ایرانی اطلاعات فراوانی در باره راه جبل آمده که یکی از بهترین آن‌ها، تک نگاری «تیر اجل در صدمات راه جبل» می‌باشد و در مجموعه «پنجاه سفرنامه حج قاجاری» چاپ شده است.

در میان این سفرنامه‌ها، سفرنامه حافظ محمد کربلایی هندی که در سال ۱۲۳۱ به حج آمده، مسیرش از عراق، از راه نجد، به حجاز بوده و در آنجا گرفتار آل سعود و نماینده آنان مبارک نامی شده است. آنان به قدری بر قافله عراق سخت گرفتند که آنان به حج آن سال نرسیدند. این سفرنامه که در مجلد اول پنجاه سفرنامه حج قاجاری چاپ شده، اطلاعات مهمی در باره روش برخورد آل سعود با حجاج در آن زمان دارد. او که پس از حمله طوسون پاشا پسر محمدعلی پاشا به منطقه رسیده، از خرابی‌هایی که لشکر مصر در این نواحی کرده و این‌که «زن‌های آن بلد و اطراف آن، همه از قشونی‌ها حامله شده بودند» یاد کرده است. در اواخر سفر اوست که ابراهیم پاشا یورش آورد و تا سال ۱۲۳۴ در آن منطقه ماند.

همان‌طور که اشاره شد، موضوع بحث در اینجا، راه جبل شمر است نه راه نجد. لذا از ذکر آن مورد عجلالتا خودداری کرده و برای نمونه، مواردی از آنچه که برخی از حجاج ایرانی در باره قریه جبل نوشته‌اند می‌آوریم. پیشاپیش اشاره کنیم که تقریباً هر زائری که از راه جبل رفته و سفرنامه نوشته، اطلاعاتی و لو مختصر از وضعیت جبل داده است، جز آن که بسته به رویدادهایی که پیش آمده، این اطلاعات کم و زیاد می‌شود. پیداست که این مسافران اطلاعات پیشین راجع به وضعیت این منطقه و حکومت آنجا و حاکمان نداشتند، اما اگر سیاسی بودند، دست کم سریع‌تر آشنا می‌شدند. برای مثال محمدولی میرزا که خود از رجال قاجار بوده و در سال ۱۲۶۰ از جبل عبور کرده، نام و اطلاعات نسبتاً روشنی را در باره آل رشید به ویژه بنیانگذار این سلسله عبدالله بن رشید که از ۱۲۵۱ تا ۱۲۶۴ق. حکومت کرده به دست داده است. [پنجاه سفرنامه حج قاجاری، ج ۱، ص ۵۰۷ - ۵۰۵]

زائری که سال ۱۲۸۸ق. از این راه عازم حج شده، جدا از توضیحاتی که در باره راه جبل و حفاظت کاروان توسط نیروهای نظامی امیر جبل دارد، در باره خود قصبچه جبل می‌نویسد: روز بیست و دوم، چهار ساعت و نیم به صبح مانده روانه شدیم طرف آبادی قصبچه جبل، صبح که شد دیدیم کوه‌های زیاد سمت مغرب جبل، یک کوه بزرگ بود، قریب به چهار منزل طول دارد، سمت مغرب و جنوب جبل، یک کوه بزرگ است که می‌گویند چشمه بزرگی دارد که قریب به یک سنگ آب دارد و باغ‌های زیاد که محمدامیر می‌گفت در تابستان‌ها آنجا بیلاق می‌رویم. کبک و شکار کوهی زیادی دارد و ترکیب کوه مثل کوه مره است، چهار پنج فرسخ از جبل دور است. درخت جنگلی دارد، نخل زیاد دارد. دو فرسخ که به آبادی جبل مانده، وزیر حاکم جبل پدر...، «زامل» نامی است، آمد کجاوه سرنشین را سیاهه کرد. آمدیم به جبل پهلوی دیوارهای باغشان که چندین سال حاج آنجا پیاده می‌شوند، چادر می‌زنند، چند روزی می‌مانند و روانه می‌شوند. امسال چون وقت نداشت و آذوقه هم در جبل نبود، روز بیست و سیم، از جبل کوچیدیم به سمت مکه معظمه، به قدر ده - پانزده نفر سه‌پایه‌ها زده، گوسفندهای چاق کشته می‌فروختند. زن زیادی از عرب هیزم و خرما، تخم مرغ، آرد، علف، شیر، کدو، برنج و سایر چیزهای دیگر می‌فروختند. قریب ده - بیست نفر عرب، یکی یک ترکه دست‌شان، به طرز فراشان میان این مردم می‌گشتند که کسی بی‌حسابی نکند. قریب چهل - پنجاه چادر بسیار کوچک از عرب پهلوی دیوارهای باغ زده بود. بسیار گدا و گرسنه که چنان لاغر شده بودند، مثل تشریح گوسفندی که کشته می‌شد، سر خون گوسفند نزاع بود. استخوانی که حاج دور می‌انداخت، روی سنگ می‌کوبیدند، می‌خوردند، یک نفر از قصاب‌ها ذکر گوسفند سوا کرده بود، فارسی می‌گفت: بزی بزی ذکر می‌خوری؟ یکی گفت مردکه، ذکر خودت بخور، گفت، والله... زین زین بخور بخور. این زن‌های عرب که نان می‌فروختند، اگر روی نان باز بود، می‌ریختند، پاره می‌کردند می‌خوردند. نان فروش‌ها، نان‌ها را زیر عباسان

قایم می‌کردند و دو دستی روی‌نان افتاده بودند، فریاد می‌کردند خُبُر، خُبُر. فرآشها با چوب روبروی خُبُر فروش ایستاده و الاً دقیقه‌ای آن چه خوردنی بود می‌خوردند. یک ساعت از شب رفته، «زامل» پسر عمومی طالار [طلال] وزیرش آمد که از آنها که آن جا چادر داشتند، در برگشتن، ده یک باقی نمانده بود، تمام مرده بودند. زامل آمد دیدن بنده منزل، چای و شیرینی خورده، قلیان کشیده و رفت، بسیار متعارف بود. حرفش این بود، همین که تو نوکر و چاکر پادشاه جهان پناه - روحی فداه - هستی، ما هم هستیم. بسیار اظهار شکرگزاری کرد. بعد از آن، جار کشیدند که موعود گشته است. باید شب و روز راه رفت هر کس بار زیادی دارد بگذارد در جبل. مردم هر کس بار زیادی داشت در جبل سپرد، در جبل بسیار گرانی، نان بربری شش هزار، آن هم بسیار بد که نمی‌شد بخوری. [پنجاه سفرنامه حج قاجاری، «سفرنامه مکه، مؤلف ناشناخته» ج ۲، صص ۵۶۵ - ۵۶۳]

نجم الملک نیز که در سال ۱۲۹۶ مشرف شده، در بازگشت از راه جبل آمده و گوشه‌ای از سخت‌گیری امیر محمد و نماینده وی عبدالرحمان را نسبت به حجاج ایرانی بیان کرده است:

رسم محمد امیر جبل این است که همه ساله قبل از موسم حجاج، شخصی را مثل عبدالرحمان یا قنبر غلامش می‌فرستند به نجف اشرف، تا در پنجم ذی‌قعدة حجاج را حرکت دهد و در چهارم ذیحجه وارد مکه معظمه نماید و نظر به آن که از میان عشایر مختلفه وحشی‌تر از خودشان، باید به سلامت عبور دهد و به همگی تعارفات بدهد، از هر نفر شتر سوار به عنوان اخوه، مبلغ پانزده تومان تخمیناً می‌گیرد و اعراب را مطلقاً اخوه نصف می‌گیرد و پیادگان حجاج، از قدیم معاف بوده‌اند و مدینه طیبه اگرچه در کنار راه است، وقت رفتن به آن جا نمی‌برند، محض آن که ناچار از این راه مراجعت کنند و در مراجعت به مدینه می‌برد و از خاک نجد عبور می‌دهد و به نجف وارد می‌سازد. گاه در اربعین و اغلب تا اواخر صفر و از همان قرار باز اخوه می‌گیرد. ولی بر سر این قراردادهای نمی‌ایستد.

همه ساله پیادگان بیچاره را دست درازی می‌کنند؛ از جمله در این سال، رسم عبدالرحمان بر این بود که در هر منزل، جمعی از پیادگان را به دلالت و محصلی حاجی حمودی نجفی می‌طلبید و حکم می‌داد چند نفر از اعراب اشدّ کُفراً و نفاقاً، با چماق‌های قوی بر سر هر نفر می‌ریختند و آن مظلوم را بی‌محابا آن قدر می‌زدند که گاه می‌مرد! و آنچه ممکن بود از درهم و دینار وصول می‌کردند و حاجی جواد حمله دار، پسر حاجی عابد، تبعه دولت ایران در زیر چماق محمد، این سال شهید شد.

پس در اواخر که به قدر ۲۳ نفر پیاده باقی مانده بود، خانه‌زاد اطلاع یافت، عبدالرحمان را طلبید، تهدید زیاد نمود؛ گفت که اگر اولیای دولت ابد مدّت ایران می‌دانستند که شماها با این سخت دلی و طمع، چه قسم سوء

سلوک با حجاج عجم می‌نمایید، البته غدغن می‌نمودند که راه جبل به کلی مسدود شود، و وعید نمود که اگر اجل مهلت داد مراتب سوء سلوک شما را در تقویم چاپی مندرج خواهد نمود و به عرض اولیای دولت خواهد رسانید.

خلاصه طاقه شالی به او دادم و بقیه السیف را رهانیدم.

باز هر روز به بهانه و اسمی، عوارض از جانب عبدالرحمان و حمله داران، بر حجاج عجم طرح می‌کردند و حاجی حمودی به بدترین اقسام می‌گرفت و تا احتمال می‌دادند که در کیسه حجاج دیناری هست، در بیابان سرگردان و تشنه و گرسنه، ایشان را می‌گردانیدند و این همه مصیبت، مخصوصاً در حین مراجعت است.

حاجی حمودی شخصی است از اهل نجف و برادری دارد جاسم نام، با بعضی بستگان دیگر همه ساله به اتفاق حجاج از نجف بیرون می‌رود و شخصی است از اصل لامذهب، ولی با هر جماعت که همراه شد تابع مذهب اوست. در نجف شیعه است و در خیل امیر جبل، سنی متعصب است، در اردوی حجاج شریک دزد است و رفیق قافله و امین و طرف مشورت!

عبدالرحمان شخصی است بی انصاف و سخت دل و آنچه صدمات و واردات بر حجاج رخ دهد به دلالت اوست و اگر اقلأ غدغن می‌شد که این مرد و اتباعش حجاج را همراهی نکنند، فوزی عظیم بود. [پنجاه سفرنامه حج قاجاری، ج ۲، ص ۸۳۰]

زائر هندی اما فارسی نویسنده دیگری در سال ۱۲۸۹ق. از جبل عبور کرده است، می‌نویسد:

همان روز دوشنبه بیستم ماه، قافله داخل شهر جبل شد. مقدمه الجیش در میدانی وسیع پر فضا متصل و به اول شهر، علم خود را به زمین نصب کرد. حجاج هم آنجا خیمه‌ها زدند و منزل کردند و بعضی در کاروانسرا که متصل فرودگاه بود، کرایه کردند و مقیم شدند. قریب کاروانسرا بلکه به پهلویش، باغی و نهری فرحت افزا بود و به طرف دیگر همین کاروانسرا بیرون باغ، حوض بزرگ بود، لکن سید یوسف برای سرکار عالی و اتباعشان مکانی در آبادی شهر کرایه کردند. چهار تا اتاق داشت و صحنی کوچک، هر یکی به اتاقی مناسب حال خود جا گرفت. بیت الخلا نبوده، از خیمه درست کردند. شب سه شنبه که باران بارید، در مکان محفوظ استراحت نمودیم و اغذیه مرغوبه به رغبت خوردیم و به راحت خوابیدیم. لکن خیمه‌ها بر طبق معمول در فرودگاه قافله زدند و عکام‌ها را با اسباب، در آنجا دادند.

صبح روز سه شنبه صندوق‌ها و خرجین‌ها را وا نموده، اجناس و ملبوسات را که میان راه از آب باران تر شده بود، آفتاب دادند و سید یوسف کاغذی را از قبیل برات؛ یعنی هندوی که از کربلا و نجف گرفته بود و آن را حواله می‌گفتند، در جبل فروخته، صرف مصارف نمودند.

الحاصل، سه روز از ظهر دوشنبه تا ظهر پنجشنبه بر همین منوال گذشت. در بین این سه روز حقیر به فرودگاه قافله پیش خدمت جناب میرزا آغا قزوینی - دامت برکاته - می‌رفتم و رفع انقباض سفری می‌کردم و عند الضروره در حوض بزرگ که مذکور شد، غسل می‌کردم و رخت می‌شستم و همچنین دیگر حجّاج در فرودگاه قافله، همه چیزها؛ از خوردنی، مثل گوشت بره و گوسفند و تخم مرغ و روغن و مسکه و شیر و خرما و پیاز و کدو و هیمة سوختنی می‌فروختند. همه چیزها خوب بود، خصوصاً خرماي حلوه که قسمی اعلی از اقسام خرما است. دانه‌هایش دو برابر خرماي هند. شیرۀ آن از جوف تجاوز نمود، بالای پوست بیرونی مثل قوام شیرینی ورق کشیده، در عراق عرب با وجود کثرت اقسامش در آن‌جا مانند عشرینی و مُفْتَل و انگشت عروس و عنبری و بیضه الحمام و دگل و خلیلی که آن را ابراهیمی نیز می‌گویند و خستای که بهترین اقسام می‌باشد، و برین که بعد خستای در خوبیّت و زاهدی که بدتر از همه است؛ مثل آن خرماي حلوه خرماي دیگر در هیچ جا دیده نشد، اما همه چیزها گران بود؛ چنان‌چه سرکار عالیّه یک بره گوسفند به سه قران و نیم خریدند، و عند التحقیق معلوم شد که عملة سلطان جبل بابت یک جفت کجاوه، سی و پنج لیره می‌گیرند، و تا این وقت سیزده هزار مجیدی گرفته‌اند. [پنجاه سفرنامه حج قاجاری، ج ۲، «منازل قمریه» صص ۵۹۰ و ۶۹۱]

زائر دیگری که در سال ۱۳۱۶ق. / ۱۸۹۸ از جبل عبور کرده است، در باره این شهر می‌نویسد:

دیروز عصر رفتیم به تماشای شهر. در حقیقت شهر نیست، قصبه‌ای است؛ اما پاکیزه و با کوچه‌های وسیع و قلعه نوساز است. دکاکین بسیار دارد. همه جور کسی در آن هست. غالب نعمت‌ها هست. اهلش بد رفتار با حاجی‌ها نیستند. از قرار مذکور، سپرده امیر است که با حاجی بدسلوکی نکنند. متعرض کسی نباشند. امیر و تمام آن‌ها از قرار مذکور حنبلی مذهب‌اند و بر مکه و مدینه تا نجف از قرار مذکور متعلق به امیر است. رفتیم به تماشای مهمانخانه و مطبخ امیر، هنگامه غریبی بود از جمعیت و کثرت اعراب. متصل صد نفر، دویست نفر، سیصد نفر، زیاده‌تر، کمتر از دو به غروب مانده تا غروب می‌آیند و طبیح عربی در لنگری‌ها کرده، نزد آن‌ها می‌گذارند و می‌خورند و بعضی با خود هم می‌برند. طبخشان برنج و ماش و گوشت شتر یا گوسفند بود و موکلین نهایت مهربانی را با مردم می‌کنند و هرکس هرجا برود، متعرض او نیستند. به ما هم چند دفعه اصرار کردند که چیز بخوریم، ما نخوردیم. ابدأ حاجب و مانعی در کار نبود. گفتند تمام سال صبح



و عصر این جور است، الا آن که این اوقات حاج، جمعیت مردم زیادتر است و مذکور شد که این خرج مطبخ او از زکاتی است که در سال از اعراب می‌گیرد و در سال کُلی‌ها از مردم می‌گیرد و جزئیش را خرج می‌کند.

رفتیم به تماشای یکی از باغ‌های امیر. از چاهش سه شتر داشت آب می‌کشید و در باغ، نخل و انجیر زیادی بود. درخت انار و هلوی سفید هم بود. هنوز نرسیده بود. روز جمعه چهارم [صفر] در جبل بودیم. هوا دیشب و امروز نیز خوب بود. پیش از ظهر بعد از صرف نهار و خواب قیلوله، رفتیم در یکی از متعلقات قلعه جبل که فاصله آن تا جبل تخمیناً صد قدمی بود به جهت غسل جمعه، تا چادرها هم مسافت چندانی نداشت. رفتیم به باغ محقری که چند تا درخت خرما داشت و بس، و گودال آبی داشت که از چاه در آن آب می‌آمد. صاحب باغ از هر نفری قرشه‌ای گرفت که گویا سه شاهی ما باشد و ما غسل کردیم و فی‌الجمله شست و شویی کردیم و برگشتیم... قلعه جبل و خانه‌ها و باغ‌های آن در دامنه کوه بلکه بعضیش بر روی کوه واقع است. چند برج بلند بر روی کوه دارد. از این جهت گویا آن را جبل نامیده‌اند که در حقیقت تسمیه شیء است به اسم جزء. گفتند ما بین دو کوهست که به قدر دو فرسخ نخل و باغ خرما دارد که متعلق به امیر است، و در این کوه جنب قلعه مقابل رو، خزینه و دفینه اوست که از احصا بیرون است، والعلم عند الله.

ومی‌گویند امیر و پدر و جدش قریب نود سال است که اینجا امارت دارند و سابقاً کس دیگر از اهالی اینجا بوده، و چندان غلبه و استیلا و دستگاهی نداشته تا آن که جد امیر از خارج به اینجا آمده و چندی در دستگاه آن شخص آشپز بود. بعد نصف شب به اتفاق برادرش یا ناظر وقتی که شامی برای او می‌برده، غفلتاً چراغ را خاموش کرده‌اند و سرش را بریده‌اند و به جایش قرار گرفته و از مردم به تطمیعات و تخویفات برای خود بیعت گرفته‌اند، و کم‌کم از رشد ذاتی خود استیلا و غلبه پیدا کرده‌اند، و العلم عندالله. [روزنامه سفر مشهد، مکه و عتبات، صص ۲۱۲ - ۲۱۰]

گزارش یک انگلیسی از هیئت ایرانی در جبل و ریاض سال ۱۸۶۲ / ۱۲۷۸ق:

در سفرنامه‌های فرنگیانی که در قرن نوزدهم، جزیره‌العرب را گشته‌اند، اطلاعات جالبی در باره شهر حائل و این منطقه دیده می‌شود. یکی از آن‌ها سفرنامه ویلیام گیفورد پالگریو (William Gifford Palgrave) (1888 - ) (۱۸۲۶) است که در سال ۱۸۷۸ / ۱۲۶۲ق. به معان سوریه آمده، در قالب و قیافه یک طیب مسلمان، به جرف رفته سپس به حائل آمده و با حاکم آنجا نزدیک می‌شود و مدت‌ها در آنجا می‌ماند. سپس به بُریده رفته از آنجا عازم ریاض می‌شود. پس از اقامتی نزدیک به دو ماه در ریاض، به سمت احساء و بحرین

رفته، از آنجا به شارجه و قطر و عمان رفته سپس عازم بندر عباس می‌رود. از آنجا به بوشهر و بصره و بغداد و سپس سوریه و باز عازم بریتانیا می‌شود.

وی در بخش حائل در باره آل رشید؛ یعنی طلال، برادرش متعب، مناسبات آن‌ها با بدوی‌ها و وهابی‌ها، مناسبات و مکاتبات میان حائل و مصر و مسائل دیگر که بسیار مهم است سخن گفته است. در بخشی از این بحث در باره سیاست طلال در باره گرفتن امتیاز حمایت از کاروان‌های ایرانی بحث شده است.

این گزارش مفصل است، اما در لابلای آن سخن از یک هیئت ایرانی به سرپرستی محمدعلی شیرازی است که مقرش در نجف بوده و در سال ۱۲۷۸ق. به عنوان رییس حجاج ایرانی به حج آمده است. این کاروان که مسئولیت آن با مأموران ملک فیصل بود، در مسیر مورد حمله و غارت قرار گرفت. علاوه بر این که ابوبطین که از سوی فیصل مسئولیت مستقیم حجاج را داشت، دزدی زیادی از حاجیان کرده و به عنیزه که محل دشمنان فیصل بود، گریخت. قرار شد محمدعلی برای اعتراض به ریاض برود. در این باره سندی هم در وزارت خارجه وجود دارد که در پایان این گزارش خواهد آمد.

نویسنده انگلیسی که کتابش با عنوان «وسط الجزيرة العربية و شرقها» در دو مجلد توسط «صبری محمد حسن» در مصر ترجمه و به سال ۲۰۰۱ منتشر شده، در این سفر با محمدعلی و چند ایرانی شیعه دیگر همراه بوده است. وی با همراه خود این مسیر را رفته و تا اواخر اقامتش در ریاض، این کاروان کوچک متشکل از این فرنگی و چند عرب و ایرانی با یکدیگر بوده و فرنگی یاد شده اطلاعات جالبی در باره هیئت ایرانی داده است.

ترجمه حاضر از آن کتاب عربی شده، اولاً به بخش‌های مربوط به ایرانی‌ها پرداخته و ثانیاً در همان بخش هم به اختصار و گزارش‌وار مطالب نقل شده است. امید است زمانی این دو مجلد که حاوی اطلاعات مهمی در باره دولت اول وهابی و باورها و عقاید آن‌ها و نیز اطلاعات با ارزش دیگر است در باره منطقه جنوبی خلیج فارس است به فارسی درآید. (صفحات داخل پرانتز، ارجاع به همین کتاب است و در نقل‌هایی که از مجلد دوم شده، شماره صفحه همراه با عدد ۲ یعنی مجلد دوم آمده است).

وليام پالگریو می‌نویسد: امیر طلال دنبال آن بود تا ارتباط مداوم و پیوسته‌ای با بلاد فارس داشته باشد. علت آن را با نگاهی به نقشه می‌توان دریافت. جبل شمر در مسیری قرار داشت که در ناحیه میانی جزیره العرب و نواحی شمالی به سمت حجاز می‌شود. معنای این سخن آن است که این خط، مسیر کاروان‌های حج ایرانی بود که هر ساله برای حج و زیارت قبور در مدینه و مزارات شیعی عازم می‌شدند. مجموعه‌های دیگری از مسافران نیز از این مسیر می‌رفتند. هدف طلال آن بود که بخشی از ثروت حجاج را به داخل مملکت خود

بکشد و این در صورتی بود که آنان از راه حائل حرکت کنند. این مسأله به این مطلب نیز کمک می‌کند که شماری از شیعیان از عراق به تجارت با جبل شمر پردازند. به راه انداختن این تجارت می‌توانست سود زیادی برای این منطقه داشته باشد. همه شرایط در تحقق این طرح به وی کمک می‌کرد. نخستین آنها این بود که راه تهران و بغداد از جبل شمر می‌گذشت. این راه در مقایسه با راه‌های دیگر، نزدیکترین راه بود. راه دیگر رفتن از میان نجد بود، اما آن مسیر با توجه به حضور وهابی‌ها و تعصبی که نسبت به شیعیان علی علیه السلام داشتند این راه را بر شیعیان بسته بود. آنان این گروه را ملحد می‌دانستند و نمی‌خواستند پای آن‌ها به سرزمین آنان برسد. این در حالی بود که سنی و شیعه، در سایه حکومت طلال، برابر بودند. او هم تمایل نداشت تا پولی اضافه‌تر از حاج، از زوار بگیرد. بدین ترتیب، طلال در باره عبور کاروان‌های حج ایرانی و نسبت به آنچه در این باره وجود داشت، تمام مهارت خویش را برای گفتگو به کار برد تا آن که بتواند این راه را بهترین راه قرار دهد. وی در این زمینه، تماس‌های مستقلی با بغداد و نجف داشت. او دریافت که حاکمان ایران هم تمایلی به توجه به افکار و آرای او دارند، حتی خود شاه نیز وقتی متوجه این طرح شده است، موافقت کامل خود را با آن به طلال رسانده است. البته این طرح، به طور کامل پیاده نشد و این دلایلی دارد که پس از رسیدن به قسمت نجد روشن خواهم کرد. به رغم مشکلاتی که برابر این طرح بود، در حائل، در ایام حج، طایفه‌ای از ارباب عمایم و لباس‌های المفراه بودند. خود من قافله‌ای از آنان را دیدم که به عربی شکسته صحبت می‌کردند و تشکر خود را از رفتار خوبی که از ناحیه طلال و متعب داشتند ابراز می‌کردند. [وسط الجزیره العربیه و شرقها: ج ۱، صص ۲۳۶ - ۲۳۴].

زمانی که این نویسنده، پس از دیدار از حائل عازم بریده شده، در آنجا یک قافله حج فارسی - هندی دیده که شاه جهان به همراه شماری از افرادی که از لکهنو و دهلی در خدمتش بوده‌اند، در آنجا در خیمه‌هایی که زده بودند، حاضر بودند. شماری دیگر از افراد قافله از ایرانیان، ساکنان شیراز و اصفهان و برخی دیگر از بلاد ایرانی بوده‌اند. همین طور شماری از شیعیان کربلا. در واقع این قافله، کلا شیعی بودند. در میان آن‌ها محمدعلی شیرازی بود که از تهران مأمور بوده و به نوعی مسؤلیت بعثه حج ایرانی‌ها را داشته است. این قافله حدود دویست نفر می‌شدند. اینها همه در ریاض پایتخت نجد بودند. بعضی از منتهی الیه شمال، از نجف آمده و برخی از بوشهر آمده‌اند که خلیج فارس را عبور کرده به بندر عجیر آمده، از آنجا به هفوف و سپس به ریاض می‌آیند. در آنجا بعد از پرداخت آنچه مرسوم است که امیر فیصل معین کرده، عبور می‌کنند. این پولی است که وهابیان متشدد از پیروان مذهب شیعه می‌گیرند. مسؤلیت این‌ها را عبدالعزیز ابوبطین از نجد بر عهده دارد و مکلف به ارشاد حجاج و حفظ عقیده صحیح در میان آن‌ها در رفتن به مکه و برگشت از آنجاست. پالگریو می‌نویسد:

پیش از این در باره راه حج، از طریق حائل و تلاش‌های امیر طلال برای آوردن و بردن حجاج ایرانی از آن راه سخن گفتیم. اما باید بیفزاییم که راه میانه نجد، نزدیک است و به همین دلیل ایرانی‌ها آن را ترجیح می‌دهند. مشروط به آن که ایمن باشند. آن‌ها به رغم همه هزینه‌ها و مشکلاتی که برای این راه طولانی دارند و به رغم آن که فقط شش روز آن راه کوتاه‌تر است، در قبال تعهدی که نسبت به سلامت آن‌ها و کمک‌های ضروری می‌شود، رسوم معمول از طرف این وهابی مستبد را می‌پردازند. [ص ۳۲۰].

بر اساس قانون وهابیان، هر حاجی ایرانی باید چهل ثمان ذهبی [کذا] برای عبور از نجد و چهل تای دیگر برای عبور سالم از دیگر مناطق امپراتوری بپردازد. بنابراین، این یعنی هشتاد ثمان ذهبی. در مقابل، امیر حجاج را توسط یکی از امرای خود با امکانات لازم در اختیار آن‌ها می‌گذارد تا آنان را راهنمایی کنند. اما باید توجه داشت که این شخص، مانند پادشاه خود رفتار کرده و در غارت شیعیان تا سر حد امکان پیش خواهد رفت. همه حکام محلی هم در راه رفت و برگشت با حجاج همین طور برخورد کرده و فرصت را در برخورد با «اعداء الله» [نامی که وهابیان بر غیر وهابی‌ها اطلاق می‌کنند] از دست نمی‌دهند. در وقت عبور، اموال آن‌ها را به هر شکل غارت می‌کنند. بدین ترتیب هزینه عبور یک حاج شیعی ایرانی در عبور از وسط جزیره العرب، آن هم زیر حمایت و ارشاد وهابی‌ها، به حوالی یک صد و پنجاه ثمان ذهبی می‌رسد که معادل شصت لیره استرلینگ انگلیسی است و این هزینه بسیار بالایی برای حاج ایرانی و درآمد شگفتی برای عربهاست. خسارت‌های ظاهری دیگری را هم بر این باید افزود، درست مثل کندن مو بدن یا بدتر، کندن پوست بدن است! این حال ایرانی‌هایی است که ما با آن‌ها ملاقات کردیم. مرشد وهابی ابوبطین، هرچه توانست از آن‌ها گرفت. از تاج جهان، پول‌های بیشتری متناسب با ثروتش که فوق حد تصور و مرسوم و معمول بود. ابوبطین بالاتر رفت و با تهدید و زور و حتی کتک به نماینده این گروه محمد علی شیرازی آن هم در خیمه‌اش هرچه توانست گرفت. از گروهی که به او واگذار شده بودند تا آن‌ها را راهنمایی کنند. در مسیر وی، شتران خود را مملو از این اشیا کرده بود. اما در مسیر بازگشت از مدینه، همراه گروهی که وی به آنان آزار رسانده بود، ترسید که آنان بر ضد وی شکایت کنند. در این وقت محمد پسر فیصل در مدینه بود و ابوبطین ترس آن داشت که وی را مجبور کند تا امولی را که نامشروع گرفته بود، بازگرداند. البته نه به شیعیان که هیچ ارزشی برای حکومت وهابی نداشتند، بلکه به خزینه ریاض. این وضعیت، شرایط ابوبطین را سخت کرده بود. سهل‌ترین راه این بود که بخشی از هدایا را به محمد پسر فیصل بدهد، بخشی را به حاکم بریده و قضیه را تمام کند. ابوبطین در این کار هم بخل ورزید و ترجیح داد بگریزد تا مورد بازخواست قرار نگیرد. زمانی که حجاج شیعه ایرانی به قریه عیون رسیدند، جایی که ما دو روز قبل عشا را در آن جا بودیم، ابوبطین مال و منال و هرچه را به زور گرفته بود برداشت و به شهر عنیزه رفت و تاج جهان و محمد علی شیرازی و

بقیه قافله را رها کرد. در این وقت مردم عیون، قافله حجاج سرگردان را هدایت کرد تا به بریده رسیدند. مصیبت یکی نبود و حجاج ایرانی گرفتار وضعیت سختی بودند. آنان در بریده در دستان وهابیان متشدد و زیر دست قسی‌ترین حکام نجدی؛ یعنی مهنای نجدی بودند که ذره‌ای رحمت و عطف در قلبش نبود.

این مهنا همان است که امیر عبدالله پسر فیصل او را از سال ۱۸۶۰ها قبل به عنوان نایب در بریده و قصیم گذاشته بود. بعد از کشتار خاندان علیان. او از هر حیث مطیع سرور خود بود و همان روش وی را دنبال می‌کرد. [همان، ص ۳۲۲]

نویسنده سپس شرحی از استبداد و ستم این حاکم وهابی نقل کرده و موارد فراوانی را آورده و می‌نویسد:

حجاج شیعه، خود را در سایه رحمت این مخلوق، آن هم بدون قید و شرط می‌دیدند. طبیعی بود که ممکن نبود فکر کنند خیری از ناحیه این مؤمن حقیقی به آن‌ها برسد. سوابق سال‌های پیش او برای آنان معلوم بود و به آن‌ها توضیح می‌داد که مهنا چه برخوردی با حجاج ایرانی داشته است. داستان به سال ۱۸۵۶ مربوط می‌شد. قافله‌ای از ایرانیان در بریده فرود آمد. مسیر آنان مکه بود و حدس زده می‌شد که اموال زیادی، به خصوص پول نقد دارند. مهنا آنان را دعوت کرد تا چند روز میهمان وی باشند. سپس آنان را از بدوی‌ها ترساند و از آن‌ها خواست اموالشان را نزد او بگذارند و گفت که به آن‌ها دست نخواهد زد. چنان که فرزند او هم آنان را همراهی خواهد کرد. حجاج فریب خورده ایرانی قبول کردند و اشیایی را که نمی‌خواستند، آنجا گذاشتند. سکه‌های اضافی خود را هم به خزینه حاکم سپردند. حجاج همراه فرزند بزرگ مهنا که اسمش را الآن فراموش کرده‌ام راه افتادند. آن‌ها به عمد ایشان را وسط صحرائی بی‌آب و آبادی بردند و زمانی که آنان در جایی خیمه زدند و استراحت می‌کردند، پسر مهنا با افرادش در نیمه شب گریخته و آن‌ها را رها کردند و بدون آب و راهنما گذاشتند. بیشتر این حجاج مردند و تنها عده کمی توانستند راهی برای خروج از این صحرا بیابند. به بریده برگشتند و داستان خویش را گفتند اما مهنا حاضر نشد شکایت آنان را گوش بدهد. در ضمن، این را که دارایی خود را آنجا گذاشتند را کاملاً انکار کرد. نیز این را که مسئولیت حفاظت آنان را بر عهده داشته است. این بیچاره‌ها دست خالی به نجف برگشتند. تا دو سال بعد از آن، هیچ ایرانی از این راه نیامد. در نهایت با عذرخواهی‌های امیر فیصل، او توانست حاکمان تهران و کوفه را قانع کند تا دوباره حجاج را از نجد بفرستند. با این حال او حاضر نشد حاکم بریده را به خاطر کاری که کرده بود تنبیه کند! اکنون تاج جهان و دیگر ایرانیان در اختیار چنین حاکمی بودند. او آنان را چهارده روز در بیرون دیوارهای بریده نگاه داشت و انواع رفتارهای سختگیرانه را کرد و منتظر بود ببیند از سوی امیر فیصل در باره این «اعداء الله!» چه تکلیفی می‌رسد.

پالگریو می گوید:

ما اطلاع زیادی درباره این موضوع به دست آوردیم، اما خود در شرایطی خوفناک بودیم [ص ۳۲۴]

به همین دلیل ادامه این ماجرا را نقل نمی‌کند. پس از چند صفحه که شرح کارهای خود را بیان کرده، از قرار دیدار با مهنا یاد کرده می‌نویسد:

وقتی ما به قصر مهنا رسیدیم، او بیرون قصر بود و به خیمه‌های ایرانی‌ها رفته بود تا پولی را که می‌خواست بگیرد؛ پولی به مقدار ششصد جنیه استرلینک انگلیسی از تاج جهان، و این علاوه بر هزار جنیه دیگر بود که از دیگر حجاج همراه وی گرفته بود. [صص ۳۲۸ و ۳۲۹].

وی در صفحات متوالی شرحی از اوضاع بریده، آداب و عادات، ساختمان‌ها و مساجد و روش حکومتی و قبایل به دست داده و تقریباً همه اش از زشتی کارهای وهابیان سخن می‌گوید. گرچه در جایی تأکید دارد که اگر این‌ها بد هستند، وضعیت پیش از این‌ها بدتر بوده است. سپس نکته‌ای را از محمدعلی شیرازی، نماینده حجاج ایرانی نقل می‌کند که به او گفته بود: قبلاً در این نواحی پنجاه دزد بودند اما حالا یک دزد هست، هرچند این یک دزد به اندازه همان پنجاه دزد عمل می‌کند. [ص ۳۶۶].

وی حکومت وهابی را که مستبدانه است در مقایسه با حکومت ترکی و حتی فارسی، از این جهت که اگر چه ظالمانه است، اما اجازه نمی‌دهد که کسانی مثل او به دیگران ستم کنند، در حالی که در دولت ترکی، چنین فرصتی هست که کسانی دیگر جز حکومت هم در حق مردم ستم کنند [ص ۳۶۶]. با این حال می‌افزاید که: قضاوت بیشتر را به عهده خواننده می‌گذارد.

نویسنده که می‌خواسته همراه شخصی به نام ابوعیسی و دو ایرانی که مانده بودند به سمت خلیج فارس برود، دوباره از محمد علی شیرازی سخن گفته، می‌نویسد:

محمد علی شیرازی نماینده ایران در نجف، کسی که بعثه حج ایرانی به او سپرده شده، کتابی به فارسی و عربی به ریاض نوشت و از کارهای ابوبطین و تصرفات مهنا، حاکم قصیم نوشت و پیشنهاد کرد که شخصاً در آنجا حاضر شده و شکایت خود را شفاهاً در باره ضرر و زیانی که قلم و ورق از ثبت آن عاجز است بیان کند. امیر می‌تواند مانع این دیدار شود، اما بیم آن می‌رود که ایرانی‌ها از این فرصت استفاده کرده و روابط را قطع کنند. چیزی که نتیجه آن محروم شدن نجد از درآمدهای سالانه‌ای است که به خاطر عبور حجاج از اینجا به دست می‌آورد. پس از این بود که امیر فیصل نامه‌ای به مهنا نوشت و از او درخواست کرد وی را به صورتی مناسب به ریاض بفرستد و ترتیبی اتخاذ کند که دیگر ایرانی‌ها سالم به دیار خود باز گردند. در فاصله

همین نامه‌نگاری‌ها با ریاض، حاکم بریده کار اخاذی از میهمان شیعه را ادامه داده و بر اساس کمترین حدس‌ها، حوالی ۱۶۰۰ جنیه استرلینگ از آنان گرفت. بنابراین، دیگر تمایل نداشت آن‌ها را نگاه دارد. او حتی نمی‌خواست هزینه‌ای برای اعزام نایب؛ یعنی محمد علی شیرازی داشته باشد و تلاش می‌کرد تا او به هزینه خود به ریاض برود. اما نایب از رفتن تنهایی هراس داشت، همان هراسی که ما داشتیم. مشکل این بود که تعهدات امیر فیصل برای این<sup>۳</sup> که همه تردیدها را در رسیدن به سلامت به ریاض تضمین کند، کافی به نظر نمی‌آمد. بدین ترتیب، نایب از ابوعلیسی که رفاقت و دوستی کامل داشتند خواست او را کمک کند. ابوعلیسی می‌توانست وی را همراهی کند، اما سواری لازم را نداشت. نایب دو خادم به نام علی و حسن داشت که هر دو نجفی بودند. شخصی هم به نام حاج حسین بود. این‌ها هیچ شتری در اختیار نداشتند. ابوعلیسی چهار شتر داشت. دو تا برای من و دوستم. برای دیگران باید قرض می‌کرد که خود این، چند روز زمان می‌خواست. این نایب، یعنی محمد علی شیرازی، ایرانی خالص بود. شصت ساله بلکه بیشتر که ریش و موی سر را با حنا و رنگ سیاه، رنگ کرده و چهل ساله می‌زد. عربی را به طور بدی صحبت می‌کرد. ترکی او بهتر از عربی بود. لغت هندوستانی را به خوبی می‌دانست و این به خاطر آن بود که سال‌ها نماینده ایران در حیدرآباد بود. شیرین سخن می‌گفت. شیعی خالص بود. برای اسامی علی و مهدی احترام فوق العاده‌ای قائل بود. اسم آن‌ها به زبان می‌آمد به زمین می‌افتاد! همراهانش هم زیاد با او فرق نمی‌کردند، همگی در تشیع اصرار داشته و سخنانی علیه عرب و وهابیت می‌گفتند. این‌ها همه با لهجه عربی عراقی بود که اهل بغداد و نجف با آن سخن می‌گویند. ما در طول سفر با این‌ها همراه بوده و از نزدیک با آنان آشنا شدیم.

ماه سپتامبر تمام شد. مهنا، مرشدی را همراه تاج جهان و حجاج ایرانی کرد تا آن‌ها را به سمت فرات ببرند. راهی که باید ۲۵ روز می‌رفتند. در تابستان که در بغداد بودم، شنیدم که آن‌ها به رغم آن<sup>۴</sup> که مال کمی همراه داشتند، سالم به عراق رسیده بودند.

شب حرکت این گروه کوچک از چند ایرانی و ابوعلیسی و پالگریو، ظرفی که متعلق به ابوعلیسی بود و قهوه در آن درست می‌کردند، توسط یکی از نزدیکان ابوعلیسی دزدیده شد و او گریخت. کسی دیگر چنین ظرفی را نداشت و محمد علی شیرازی هم ظرف چای داشت، چون چای می‌خورد نه قهوه! در نهایت من یک ظرفی داشتم که از آن برای درست کردن دارو استفاده می‌کردم. همان را شست و شوی کامل کردم و از آن پس در طول راه برای قهوه استفاده می‌کردیم.

پالگریو در فصل بعد، رویدادهای در طول راه را بیان کرده و مساعدت ابوعلیسی با نایب را مورد توجه قرار می‌دهد:

در شرایط جدید، آن‌ها نگران ابوبطین مرشد فراری به عنیزه بودند. اما رابطه نایب با ابوعیسی خوب بود و قرار بود تا وی را نزد امیر فیصل ببرد. بدین ترتیب، عملاً ابوعیسی به صورت مرشد ایرانی‌ها در آمده بود. [صص ۳۷۸ و ۳۷۹].

این گروه کوچک در نیمه راه به قریه‌ای می‌رسند و مردمان آن قریه به محض این<sup>۶</sup> که چشمشان به ایرانی‌ها می‌افتد قیمت میوه و چیزهای دیگر را بالا می‌برند، اما به تصور اینکه پالگریو عرب است با او برخورد خوبی دارند. این سبب می‌شود نایب یعنی محمد علی شیرازی شروع به بد و بیراه گفتن به عرب‌ها بکند و به خاطر رفتارشان با حجاج بیت الله، آن‌ها را کافر بخواند! وی می‌گوید:

نایب شرح مفصلی از تفاوت پیروان حضرت محمد<sup>۹</sup> از میان هندی‌ها و ایرانی‌ها و عرب‌ها به او داده است. [ص ۳۸۲]. آنان به شهر زلفه رسیده و توقفی دارند. بیشتر مردان برای جنگ عنیزه رفته‌اند و زن‌ها مانده‌اند. دختری با نایب صحبت می‌کند و دل او را می‌برد و هوس ازدواج می‌کند و هدیه‌ای هم می‌دهد. اما همه خدعه است و تمام می‌شود.

این در حالی است که نویسنده آورده است:

نایب خودش به من گفت که شش همسر (لابد موقت و دائم) دارد که در نجف منتظر او هستند [ص ۳۸۶]. در راه، باز به قریه غاط می‌رسند و دیداری با رییس قریه دارند. پیش از ورود، ابوعیسی به نویسنده که در لباس عرب و مسلمانی است می‌گوید: این ... ما را کافر می‌دانند. مراقب باشیم که بهانه‌ای مثل تدخین دست آن‌ها ندهیم. در اینجا فقط باید از مناقب امیر فیصل و پیروزی<sup>۷</sup> اش بر عنیزه صحبت کنیم و با دعاهای «الله ینصر فیصل!» و «الله یسلم فیصل!» و «الله یسلط المسلمین علی الکفار!» گفت و گو کنیم.

پیش از آن، چگونگی نشستن نایب را با لباس ایرانی و ابوعیسی را با لباسی نفیس و خودش را شرح می‌دهد. و اینکه هیچ کس تدخین نمی‌کرد و نایب هم نارگیل اش را کنار گذاشته بود. با این حال رفتار ایرانی‌ها را مؤدبانه نمی‌داند و می‌گوید:

اگر موقعیت نایب نبود و اگر این عرب‌ها نمی‌خواستند خود را برابر غریبه‌ها خوب جلوه دهند، شاید مشکلاتی پدید آمده بود. بیشتر این مشکلات را ابوعیسی را ظرافت حل و فصل می‌کرد [صص ۳۹۵ و ۳۹۶].

وی می‌نویسد: مردم غاط که وهابی‌اند، نگاهشان به مصر و ایران و بغداد و دمشق و به اختصار تمام دنیا، به استثنای نجد، این است که این‌ها مناطق دزدان و کفار و ملحدان است. آن‌ها اصلاً ایرانی‌ها را نمی‌شناختند و در هر حال ادب میهمان نوازی<sup>۸</sup> شان در برخورد بهتر از مناطق دیگر بود. [ص ۳۹۶].



زمانی که این کاروان کوچک در سدیر میهمان عبدالمحسن سدیری بودند و ابو عیسی که رفیق قدیمی وی بود، با او در باره ریاض و رجال آن سخن می‌گفت. محمدعلی شیرازی زیر چراغ مشغول نوشتن خاطراتش بود. عادت وی این بود که رویدادها را روزانه می‌نوشت و دقیق تدوین می‌کرد. بدین ترتیب کتاب بزرگی فراهم آورده بود. فکر می‌کنم اگر این کتاب چاپ شود، شاید خاطرات من را تحت الشعاع قرار دهد. محمدعلی کتابش را به فارسی می‌نوشت و بخش‌هایی را برای من می‌خواند و به عربی بسیار رکیک و یا هندی [اردو] ترجمه می‌کرد. من ضرورتی ندیدم که به او بگویم مشغول نوشتن خاطراتم هستم. چون تردید وی را بر می‌انگیخت. [ص ۴۰۱].

در شرح اوضاع قریه جدید «التویم» با اشاره به نوع پختن نان در این نواحی در یک جمله اشاره می‌کند که:

«مرور حجاج ایرانی در قسیم، سبب ایجاد عادات جدید و بهتری شده است» [ص ۴۰۷].

در راه سختی‌های زیادی وجود دارد. گذر از صخره‌ها، رمل‌ها. اما مشاجره نایب با برخی از خدمه خود که این بار به جای بدی هم کشید، تصویر بدی از این چند نفر شیعه بر جای می‌گذارد، ضمن آن که نویسنده تأیید می‌کند که نایب به سرعت حالش عادی شده و خجالت زده می‌شد [ص ۴۱۱]

در راه

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1390>

## تفسیر تاریخ اسلامی بر اساس منازعه عباسیان و طالبیان (شعر ابن معزز مقتول بسال ۲۹۶)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲ / ۰۵ / ۰۹

خلاصه: دقیقاً معلوم نیست از چه زمانی عباسیان راه خود را از طالبیان جدا کردند، شاید پیش از کربلا، اما انقلاب عباسی خط فاصل و خونینی را میانشان ایجاد کرد که تا قرن‌ها ادامه یافت. ابن معزز عباسی (مقتول در ۲۹۶) در شعر سیاسی خود می‌کوشد این منازعه را اساس مجادلات این دو خانواده در عرصه تاریخ اسلامی قرار دهد.

### چکیده

پیش زمینه‌های نوعی دانش اجتماعی و تحلیل فلسفی تاریخ در دوره اسلامی، در کلمات قصار مشاهیر دینی و سیاسی و نیز اشعار برخی از بزرگان از شاعران با شدت و ضعف وجود داشت؛ اما در این میان، شعر ابن معزز، به دلیل آن که خود از عباسیان بود و در عهدش، مبارزه سختی میان خاندان وی و علویان وجود داشت، روی منازعات قبیله‌ای به عنوان یکی از مبانی اصلی تحلیل نزاعهای اجتماعی و سیاسی و دینی، حاوی اطلاعات مهمی است. این همان مسیری است که بعدها مقریزی در رساله «النزاع و التخاصم» به آن توجه کرد، اما نتوانست به یک نظریه فراگیر برسد. ابن خلدون روی مسائل قبیله‌گی و عصبیت‌های موجود در آن به عنوان مبانی اولیه در شکل‌گیری نظام اجتماعی و عامل ایجاد تغییر و تحول، بحث‌های علمی ممتاز داشت. در این مقاله، مروری بر شعر ابن معزز از این زاویه خواهیم داشت و دیدگاه‌های وی را که جالب می‌نماید مرور و به صورت تطبیقی با مقریزی بررسی خواهیم کرد.

واژه‌های کلیدی: عباسیان، طالبیان، قبیله، ابن معزز عباسی، مقریزی

### مقدمه

به‌رغم گستردگی منابع تاریخ اسلام، کار تفسیر تاریخ اسلام بر اساس نظریه‌ای منسجم که بتواند روند تاریخ قرون نخستین اسلامی را تحلیل کند، چندان جدی گرفته نشد. آنچه مسلمانان در تمدن اسلامی به آن پرداختند، نوشتن تاریخ با گرایش‌های مختلف، و همین‌طور، مباحثی در زمینه تاریخ‌نگاری اسلامی در قالب فهرست آثار تاریخی و مانند آن بود. در این میان، تفسیر و تحلیل تاریخ اسلامی به صورت علمی، تنها توسط ابن خلدون

طرح گردید. اگر مطلبی پیش از آن وجود داشت، اشارات کوتاهی در باب تحلیل برخی از رویدادها بود که گهگاه در نقلهای روایی یا اظهارنظر شماری از مورخان دیده می‌شد. از آن دسته مطالب، جدی‌تر مورد آن در آثار ابن حزم اندلسی وجود داشت، اما به هیچ روی انسجام و استحکام و جامعیت ابن خلدون را نداشت. ابن خلدون تحول و تفسیر تاریخ اسلامی را در بر اساس مفاهیم کلیدی چون قبیله، عصبیت، غلبه، عمران و جز اینها ارائه کرده و نظام‌مند به تفسیر و تحلیل تاریخ اسلام پرداخته است. نباید پنهان کرد که کار ابن خلدون، مبتنی بر برخی از کارهای پیشینیان مانند ابن حزم بوده و به علاوه در کنار کار ابن خلدون تلاشهای ضعیف دیگری هم جریان داشته است.

یک نمونه از این تلاش‌ها البته در سطحی بسیار نازلت تحلیل مقریزی مورخ نامدار مصری در قرن نهم هجری است. مقریزی از بزرگترین مورخان اسلامی در سنت مملوکی است اما از میان آثار او، کتاب النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم اثری است که با مبانی خاصی به تفسیر تاریخ اسلامی پرداخته است.

نظریه ابن خلدون و مقریزی از یک جهت مشابهت بسیار نزدیکی دارد و آن تفسیر تاریخ اسلام بر اساس نوعی نظریه‌ای قبیله‌ای است. در این زمینه ابن خلدون تئوریک‌تر و مقریزی تاریخی‌تر وارد ماجرا شود.

اما آنچه در اینجا به آن پرداخته‌ایم، ملاحظه و مقایسه میان دیدگاههای ابن معتز شاعر با مطالبی است که ابن خلدون و مقریزی در باب نقش قبیله در تفسیر و تحلیل رویدادهای تاریخ اسلام است.

آنچه ابن معتز در شعر سیاسی خود درباره منازعات میان علویان و عباسیان دارد، با گفته‌های مقریزی بسیار نزدیک است. به عبارت دیگر، اشعار سیاسی ابن معتز به عنوان یک فرد عباسی، مصداقی از تحلیل‌ها و تفسیرهایی است که بر اساس گفته‌های ابن خلدون و مقریزی می‌توان ارائه داد.

در اینجا نه بحث ابن خلدون است نه مقریزی، بلکه مروری است بر دیدگاههای ابن معتز عباسی که در واقعیت تاریخی اما با زبان ادب، می‌کوشد تا تاریخ اسلام را بر اساس منازعات قبیله‌ای شرح دهد. این مقاله متکفل این مرور است، ضمن آنکه در مدخل بحث اشاره‌ای به دیدگاههای مقریزی دارد که می‌تواند زمینه بحث را روشن کند.

#### مقریزی و منازعات قبیله‌ای

کتاب النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم، اثر تقی‌الدین مقریزی به دفعات در قاهره و نجف منتشر شده است. چاپ منقح آن توسط دارالمعارف قاهره، با تصحیح حسین مونس در سال ۱۹۸۴ منتشر شده و وی در مقدمه ضمن تأکید بر فراوانی نسخ خطی آن، این مطلب را دلیل اهمیت این کتاب در میان مردم طی قرنهای

گذشته. شرح حال مفصل مقریزی (۷۶۶ - ۸۴۵) توسط محمد مصطفی زیاده در مقدمه کتاب دیگر مقریزی با نام السلوک لمعرفة دول الملوک و نیز جمال‌الدین الشیال در مقدمه اتعاض الحنفاء بأخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء (قاهره ۱۹۶۷) آمده است.

کتاب النزاع و التخاصم توسط بازورث به انگلیسی ترجمه و مقدمه‌ای مفصل در شرح حال وی بر آن نوشته شده است. (منچستر، ۱۹۸۰). ترجمه آلمانی این رساله نیز در سال ۱۸۸۸ بر اساس نسخه دستنویس خود مقریزی از سال ۸۴۱ انجام شده است. حسین مونس ضمن بیان اهمیت این کتاب در تحلیل چرایی سقوط امویان، دلیل دیگر آن را تازگی موضوع دیدگاهها در باره بنی‌امیه می‌داند، به طوری که یک مستشرق المانی با نام انده، رساله دکترای خود را با عنوان الامه العربیة و التاریخ الاسلامی: بنوأمیة فی رأی المؤلفین العرب من أهل القرن العشرين گذاشت و نشان داد که همچنان این مبحث میان نویسندگان قرن بیستم در میان عرب، داغ است.

پرسش اصلی مقریزی این است که چرا بنی‌امیه به خلافت دست یافتند در حالیکه بنی‌هاشم در آن مقطع، از قدرت و خلافت بی‌بهره ماندند. به نظر می‌رسد وی منازعه میان این دو خانواده را از جاهلیت مفروض گرفته و اشاراتی هم که مورخان و قصه‌خوانان قدیم در این باره گفته‌اند، پذیرفته است. پس از آن، ضمن پاسخ مختصر و پراکنده‌ای که به این پرسش، یعنی چرایی به خلافت رسیدن امویان دارد، تلاش کرده است تا مروری بر ستم‌های امویان به بنی‌هاشم داشته و بحث را با ستمی که عباسیان به علویان در دوره پس از امویان داشته‌اند، ادامه دهد. در واقع این کتاب را به عنوان اثری که در مثالب و زشتی‌های امویان است، یکی از دلایل محبوبیت مقریزی در میان مصریان که ریشه‌های علاقه به اهل بیت را داشته‌اند - و نیز اعتباری که شیعیان به این کتاب می‌داده‌اند - دانست.

اما پاسخ وی به پرسش اصلی، در نهایت در همان نکته نهفته است که بنی‌امیه از قدرت و امکانات مالی و جاهت بیشتری برخوردار بودند، و به همین دلیل توانستند به قدرت برسند. به علاوه این که رسیدن به سیاست، جسارت و جرأت و ظلم و ستم بیشتری را می‌طلبد که بنی‌امیه، کشش آن را داشتند.

این که مقریزی از مکتب ابن خلدون پیروی می‌کند، امر شگفتی نیست، وی از بهترین شاگردان وی و شیفته او بود. (مقریزی، ص ۱۴ مقدمه).

مقریزی این بحث را بیشتر با نمونه‌های تاریخی دنبال می‌کند، و به همین دلیل کتاب خود را که علی‌القاعده می‌باید صورت تفسیر تاریخی به خود می‌گرفت، به صورت یک تکنگاری تاریخی درباره قصه‌ها و نقلهای مربوط به منازعات تاریخی اموی - هاشمی در می‌آورد.

بحث مقریزی با هر روشی باشد، ارائه تصویری از منازعات قبیله‌ای از صدر اسلام، و تفسیر تاریخ اسلامی بر پایه این منازعات، ادامه بحثی است که ابن‌خلدون در تفسیر تاریخ اسلامی دارد. در این بحث، جایگاه دین و اخلاقیات در درجه دوم از اهمیت قرار داشته و بنیاد سیر تاریخ اسلامی بر پایه مفاهیمی چون قدرت و ثروت و جاهت و سیاست است. درست همین امر است که مقریزی را از تاریخ‌نویسی معمول صدر اسلام جدا می‌کند.

دل مقریزی در این پژوهش با اهل بیت به معنای خاص آن یعنی علویان است. ابتدا از امویان و سپس از عباسیان سخن گفته و مثالب آنان و ستم‌هایی را که بر طالبیان داشته‌اند را مرور کرده و فهرست مفصلی از این رفتارها که به قصد رسیدن به ستونهای خلافت بوده است، بیان کرده است.

مقریزی در بخش نخست، مروری بر آزار و اذیت‌های امویان نسبت به آل ابی‌طالب و شماری از عباسیان دارد. پس از این قسمت، به اصل نزاع میان هاشمیان و امویان از دوره جاهلیت پرداخته و به دشمنی‌های آنان با اسلام و رسول خدا (ص) می‌پردازد و یکسره نمونه‌هایی را بیان می‌کند. آنگاه شرح حال تک‌تک امویان شناخته شده و رفتار آنان با اسلام را بحث کرده و در نهایت از اقدام رسول خدا (ص) در دوره کردن امویان از میان اقربای خود یاد می‌کند. در مقابل امویان که نهایت دشمنی را با آل علی داشتند و حجاج، نماینده آنان می‌گفت: نخستین کسی که باب خونریزی و فتنه را باز کرد علی و رفیق زینجی او یعنی عمار یاسر بود (مقریزی، ۷۰).

مقریزی در اینجا می‌پرسد با همه آنچه گذشت، سالهاست این فکر در ذهن من خلجان دارد و از مشایخ علم پرس و جو می‌کنم و پاسخی درخور نمی‌یابم که چه شد که با این همه، امویان به خلافت رسیدند و بنی‌هاشم و اماندند [سبب أخذ بنی‌امیه الخلفاء و منعها بنی‌هاشم]. وی می‌گوید به هر حال هر ذیلی، رأسی دارد که مطلب از آنجا آغاز می‌شود. وی غالب مورخان را فاقد اندیشه درست در این زمینه دانسته و جز اندکی، سایرین را به داشتن تعصب متهم می‌کند. (مقریزی، ۷۱)

مقریزی با اشاره به این‌که چندین اموی در روزهای آخر زندگی پیامبر(ص) از سوی رسول خدا (ص) مسؤولیت‌های صدقات و امارت بر نقاط مختلف داشتند، اما از بنی‌هاشم کسی مسؤولیتی نداشت، همین را زمینه‌ای برای امید امویان برای تصرف حکومت و ناامیدی بنی‌هاشم از این امر می‌داند. (مقریزی، ۷۳) ابوبکر هم همین روش را بکار گرفت و یازده نفر از امویان و همپیمانان مخزومی آنان را به امارت گمارد، همین‌طور زمان عمر. این بود که سبب شد امویان گردن کشیده، ابوسفیان سر قبر حمزه بگوید: قاتلنا علی امر صار الینا. (مقریزی، ۸۲) تحلیل مقریزی از اقدام پیامبر(ص) برای دور کردن بنی‌هاشم از صدقات و سپس آن به دیگران،

بالا نگاه داشتن شأن بنی‌هاشم در خوردن از صدقات و حتی تحریم آن برای آنها و به عبارتی دور نگه داشتن آنان از دنیای دون و فاسد است. نبوت سهم آنان بوده اما ملک و سلطنت دنیوی نه. در واقع، وی ضمن ارائه این تحلیل اجتماعی که روند روی کار آمدن امویان و گرفتن قدرت، نشأت گرفته از نوعی اقدامات برای قدرت گرفتن آنهاست، با ارائه یک تحلیل معنوی، شأن اهل بیت را برتر از آن می‌داند که اهل دنیا و سیاست باشند. وی می‌گوید عقیده من این است که اقدام پیامبر (ص) در سپردن برخی از کارها امویان، اشاره او به این است که این خلافت، به امویان خواهد رسید. (مقریزی، ۹۲) با این حال به معنای اعتبار و شأن آنان نیست، بلکه به معنای پستی آنان است و به خصوص تأکید بر این که حضرت نمی‌خواست اوضاع به گونه‌ای باشد که تصور شود خلافت از او به اهل بیت، به شکل موروثی است.

اما چرا خلافت به بنی‌عباس رسید؟ به نظر وی این روالی بود که برخلاف تحلیل سابق مقریزی است که گویی نباید از هاشمیان کسی به قدرت می‌رسید. در واقع، امویان و پیش از آنان تیره‌های قریش همین نظر را تبلیغ می‌کردند که نبوت از میان بنی‌هاشم بوده بنابراین خلافت باید متعلق به تیره‌های دیگر باشد. این بار که خلافت به عباسیان منتقل شد، آن نظریه بر باد رفت. مقریزی هم که در نظر خود وجه وجیهی، از جمله دنیاگرا نبودن هاشمیان را مطرح کرده بود، در اینجا، برایش این پرسش پیش آمده است که پس چرا عباسیان به قدرت رسیدند. پاسخ وی، نه مطابق اصول خلدونی بلکه این است که چون امر دین ضعیف شده، در ارکان آن خلل افتاد، غلبه اصالت یافت و قدرت وسیله دستیابی به خلافت شد... زمینه به قدرت رسیدن عباسیان فراهم شد. در اینجا دیگر زهد و طهارت و عبادت نقشی نداشت [گو این که زمان به قدرت رسیدن به شیوخ اول و دوم و امویان بر این اساس بوده است!]. وی این مقدمه را برای شرح این نکته مطرح می‌کند و آن این که چون زهد و عبادت از محوریت خلافت خارج شد و عباسیان قدرت را با کسرویت و قیصریت به دست آوردند، شروع به کشت و کشتار عرب کردند، مانند دستور ابراهیم امام به ابومسلم در خراسان. (مقریزی، ۹۵) همین زمینه‌ای بود که در دوره سفاح، سبب کشتار بی‌حد مردم و در دوره منصور که به زی‌کسراها درآمد (مقریزی، ۱۰۰) سبب ستم بی‌اندازه عباسیان به طالبیان و علویان شد. از این پس، وی مانند آثاری مانند مقاتل الطالبيين به شرح آزارها و کشتارها طالبیان توسط عباسیان می‌پردازد. به علاوه، از مأمون به خاطر ترجمه آثار فلسفی انتقاد کرده است. (مقریزی، ۱۰۷) متوکل نیز به خاطر شراب‌خواری، مسخره کردن امام علی (ع) و آزارهای وی نسبت به طالبیان به تندی انتقاد کرده است. این بخش به نوعی تفسیر این دوره از تاریخ اسلام، بر اساس نبرد عباسیان با طالبیان است، همان چیزی که ابن معتز، در آن سوی، یعنی با جانبداری از عباسیان، و همین متوکل و دیگران، انجام می‌دهد.

نبردهای میان عباسیان و طالبیان، به تدریج با چالش دیگری مواجه شد و آن برآمدن ترکان و دیلمیان در دل حکومت عباسی بود. این بود تا همه زندگی و قصرهای آنان توسط هلاکوخان بر باد رفت. (مقریزی، ۱۰۹ - ۱۱۰)

تا اینجا روشن است که مقریزی ضمن آن که می‌کوشد تفسیر قبیله‌ای از جدالها و چالشهای سیاسی دوره خلافت اول، اموی و عباسی ارائه دهد، اما روشن است که قادر نیست مانند ابن خلدون، به طور کامل، تئوریک تحلیل کند. با این همه، روشنگری‌ها و مواد تاریخی که ارائه می‌دهد جالب توجه و در آستانه تحلیل بعدی ما از مواضع عملگرایانه ابن معتر در دفاع از عباسیان برابر علویان، می‌تواند سودمند باشد.

در باره ابن معتر و شعر سیاسی او

عبدالله بن المعتر (مقتول در ۲۹۶) خلیفه یک روزه عباسی که غالباً نامش را هم ضمن خلفای عباسی نمی‌آورند، ادیب، نویسنده و شاعری است برجسته و درجه یک که در زمینه‌های مختلف و بیش از همه غزل و وصف شراب، شعاری از خود برجای گذاشته و دیوان وی یکی از دیوان‌های استوار از قرن سوم هجری بوده است. در باره وی در کتب تاریخ ادبیات فراوان نوشته شده و زندگی و اشعارش مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. علاوه بر دیوان، کتابهایی چون طبقات الشعراء، کتاب البدیع، رسائل ابن المعتر، رساله فی محاسن و مساوی شعر ابی تمام، سرقات الشعراء، فصول التمثیل فی تباشیر السرور، و شماری کتاب دیگر دارد که مفقود و تنها نقلهایی از آن برجای مانده است.

در این میان، زندگی سیاسی وی، به دلیل آن که پدرش خلیفه بود و خود نیز در دربار عباسی می‌زیست، و نیز به خاطر نزدیکی‌اش با خلفای عباسی و ستایش نامه‌ایی که برای آنان دارد و همین‌طور رفت و آمد شماری از ادیبان و فرهیختگان با وی، تقریباً روشن است. این‌که چگونه در منازعات داخلی عباسیان هوس خلافت کرد و جانش را بر سر خلافت یک روزه گذاشته، در کتابهای تاریخی مورد بحث قرار گرفته است.

تا آنجا که به ارتباط زبان ادب و زبان سیاست مربوط می‌شود، وی فردی مطرح و اشعارش حاوی مفاهیم سیاسی روز و منعکس‌کننده برخی از جدالهای عمیق و ریشه‌دار در زمینه خلافت است. به عبارت دیگر، وی چنان نیست که اشعارش فقط حاوی مفاهیم حکمی و اخلاقی باشد، بلکه نوعی گرایش خاص سیاسی دارد که آن را در شعر خویش نمایان ساخته و با توجه به ظرفیتی که ادب شعر در بیان دشواریها و چالشهای سیاسی دارد، از آن برای بیان دیدگاه‌های خویش و انعکاس وضعیت موجود استفاده کرده است.

عبدالله بن معتز در زندگی پنجاه ساله‌اش (۲۴۷ - ۲۹۶) زندگی شاهانه‌ای داشت و گرچه در هشت سالگی پدرش معتز بالله (حکومت از ۲۵۲ - ۲۵۵) کشته شد، اما همراهیش با دربار و برخوردایش از مواهب دولت عباسی به ویژه در خلافت معتمد عباسی (۲۵۶ - ۲۷۹) و معتضد (۲۷۹ - ۲۸۸) ادامه داشت. با این حال، تا آن وقت که آرام بود و در سایه این ناز و نعمت به شعر و شاعری می‌پرداخت مشکلی وجود نداشت. در خلافت مکتفی (۲۸۸ - ۲۹۵) محدود بود یا خود را محدود کرده بود. در سال ۲۹۵ مقتدر سیزده ساله به خلافت منصوب شد. اندکی بعد (سال ۲۹۶) کسانی در پی به خلافت رساندن عبدالله بن معتز یعنی همین شاعر ما برآمدند که توطئه آنان خنثی شده و او به همراه دیگران کشته شد. در واقع، به محض آن‌که هوس خلافت کرد، با شمشیر همین خلفای عباسی که همزادانش بودند، و آن هم فضائل و مناقب داشتند، کشته شد. بعد از آن هم هیچ‌کس از وی یادی نکرد و حتی از زنان و فرزندانش خبری بر جای نماند. کسی که آن هم شعر در مدح این و آن گفته بود جز یک دوبیتی، کسی در رثایش شعر نسرود.

منازعه عباسیان و طالبیان از سال ۱۳۲ به بعد

به محض آن‌که ابوسلمه خلال و ابومسلم خراسانی قدرت را به عباسیان سپردند، علویان به اعتراض برخاسته و منازعه‌ای آغاز شد که تا قرن‌ها ادامه یافت. عباسیان حاکم شدند و علویان به عنوان اپوزیسیون اصلی نظام عباسی درآمدند. البته امویان در مغرب و اندلس قدرت خود را پایدار کرده و از شرق صرف‌نظر کردند. عباسیان نیز به دلیل دوری راه و دشواری‌هایی که در ناحیه شرق اسلامی داشتند، فکر باز پس‌گیری مغرب را از سر بیرون کردند.

بر پایه دیدگاه ابن خلدون و مقریزی، جامعه سیاسی اسلام، درست همان‌گونه که زمان امویان، بر پایه تنازع بنی‌امیه و بنی‌هاشم بود، از آغاز حکومت عباسیان، به نوعی محصول منازعه میان آل‌هاشم بود. خاندان عباسی یک طرف و خاندان علوی در سمت دیگر. هر دوی آنان ضمن آن‌که امویان را نامشروع می‌دانند، مدعی خلافت و جانشینی بوده و خلافت را حق خویش می‌دانند. این‌که عباسیان از چه زمانی در اندیشه حکومت افتادند نمی‌دانیم، اما به هر روی، رقابت پنهانی، از سال‌ها پیش از آن وجود داشت. حضور عباسیان در عراق و ارتباط با رهبران نظامی انقلاب در خراسان، زمینه را برای آنان فراهم کرد، در حالی که غالب رهبران علوی در حجاز زندگی می‌کردند. به علاوه، امویان بیشتر مواظب علویان بودند و دست عباسیان را بازتر گذاشته بودند، زیرا تصور نمی‌کردند آنان نقش رهبری در این ماجرا داشته باشند. نیرومندترین جریان عباسی ابراهیم امام بود که او هم به دستور عباسیان، خفه شد.



به هر روی، پس از دوره سفاح، منصور درگیر این رقابت شد. از یک سو مبارزات سیاسی و نظامی میان آنان آغاز شد و از سوی دیگر نبرد تبلیغاتی در همه ابعاد آن. بحث از این که چه کسی مستحق خلافت است؟ خلافت ارث است یا قرابت؟ فرزندان عباس به حضرت محمد (ص) نزدیک‌ترند یا فرزندان فاطمه زهرا (س). داستان هارون و موسی بن جعفر (ع) را در کنار قبر پیامبر (ص) به خاطر داشته باشیم که هارون خطاب به قبر مطهر گفت: السلام علیک یا عم. و موسی بن جعفر عرض کرد: السلام علیک یا ابه؟ (خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۳۲) پیش از آن نامه منصور به عبدالله بن حسن حاوی مطالبی در این زمینه و موارد مشابه بود. از دید عباسیان که به تدریج از تشیع دور شدند، وراثت از پیامبر (ص) از طریق عباس که عمو بوده و مقدم بر عموزاده است، منتقل‌کننده امامت بوده است. مروان بن ابی حفصه برای خوشآمد هارون این شعر را گفت: (ابن معتر، طبقات الشعراء، ۵۱)

یکون و لیس ذاک بکائن

بنی البنات وراثه الاعمام

ابن معتر می‌گوید اصل این شعر از یکی از موالی تمام بن عباس بن عبدالمطلب بود که خطاب به عبیدالله بن ابی رافع - که از موالی پیامبر بود - وقتی خطاب به حسن بن علی گفت: من از موالی تو هستم، مولای تمام از روی اعتراض به وی گفت: (همان)

جحدت بنی العباس حق ابیهم

فما كنت فی الدعوی کریم العواقب

متی کان اولاد البنات کوارث

یحوز و یدعی والدا فی المناسب

علویان علاوه بر استدلال به این که اولاد رسول‌الله هستند، به تلاش‌های خود برای سرنگونی امویان استناد کرده از قیام امام حسین و زید به عنوان دو اقدام مهم یاد می‌کردند. معنای این سخن این بود که عباسیان بر سر سفره آماده نشستند و در حالی که در کربلا و قیام زیاد حتی یک عباسی هم کشته نشد، خلافت را از آن خویش ساختند.

در تمام دوره هارون این رقابت وجود داشت و به طور عمده با کنترل رهبران علوی یا جذب آنان، زمان سپری می‌شد. نوبت به مأمون که رسید و خود برای رسیدن به خلافت، برادرش امین را کشت، به هر دلیل، تصمیم گرفت خلافت را به علویان بسپرد. این تصمیم بسیار مهمی بود.

مبنای آن می‌توانست این باشد که به هر حال این رقابت باید از میان برخیزد و راهی برای آن پیدا شود. راه این برخاستن رقابت، شریک کردن آنان در حکومت و وارد کردن آنان به حوزه خلافت بود. این که این تصمیم مهم، صوری بوده است یا واقعی، محل بحث واقع شده است. تصور عموم عباسیان این بود که مأمون به جد تصمیم به این کار گرفته است. اما مخالفان، گویا از اول، و عمدتاً پس از شهادت امام رضا (ع) مصمم شدند که این ماجرا صوری بوده و اگر اصیل و واقعی بود، مأمون می‌توانست دیگری از علویان را به خلافت یا ولایتعهدی بگمارد. به خصوص که امام جواد (ع) نیز با او نزدیک و داماد وی بود.

هرچه بود، اصل ماجرا بر این پایه بود که این رقابت از بین رفته و علویان سهم در خلافت شوند. کار دیگری که در این دوره صورت گرفت و ادامه یافت، سپردن شهر مکه به حکام علوی بود که با اندکی فراز و نشیب ادامه یافت و برای بیش از هزار سال حجاز را در اختیار شرفا یعنی سادات حسنی و حسینی قرار داد. ممکن است تلقی این باشد که این اقدام در دوره عباسی دوم، نوعی پرداخت سهم به علویان بوده است.

دوران مأمون (م ۲۱۸) گذشت. ادامه آن خلافت معتصم و متوکل هم مهم و پرماجرا بود. اما هرچه جلوتر می‌رفت، پراکندگی اوضاع سیاسی جهان اسلام بیشتر می‌شد و فرصت نفس کشیدن برای علویان و ابراز مخالفت بیشتر بود. حوالی سال ۲۵۰ بود که نخستین دولت علوی در شمال ایران برپا شد. پس از آن بود که دولت عباسی با به استخدام درآوردن سامانیان، از آنان به عنوان ابزاری برای نابودی و کشتار علویان بهره گرفت، اما هرچه بود، این دولت کمابیش در شمال ایران استقرار یافت و مذهب تشیع را از نوعی زیدی و امامی در این نواحی گسترده کرد.

ابن معتز و منازعه عباسی - طالبی

در اینجا شعر سیاسی و تا حدودی مذهبی وی، تا آنجا که به عموزادگان او یعنی آل ابی‌طالب مربوط می‌شود، مورد نظر ماست. دوره پنجاه ساله زندگی وی، دورانی است که علویان در بسیاری از نقاط جهان اسلام سر برآورده و رقابت آنان با دولت آل عباس به اوج خود رسیده است. یکی از نخستین دولت‌های علوی در شمال ایران، دقیقاً در میانه همین قرن سوم پدید آمد و طبیعی بود که ترس و اضطراب، هم از آن ناحیه و هم نواحی دیگر، بر کاخ‌های عباسیان در سامرا و بغداد سایه افکنده بود.

ابن معتر که زبان ادبی نیرومندی داشت، آن را در اختیار تبلیغات عباسیان قرار داد. بخشی از آن در ستایش آل عباس بود که خود نیز از متن همان خاندان بود و بخشی علیه علویان و به طور مشخص ابطال دعاوی آنان برای گرفتن خلافت.

فعالیت تبلیغاتی ابن معتر در این دوره است، دوره که علویان در نقاط مختلف جهان اسلام در تکاپو برای سرنگونی قدرت عباسیان یا درآوردن شماری از مناطق از زیر سلطه آنان هستند. از سوی دیگر، عباسیان، خود اسیر اختلافات داخلی، آن هم با مداخله امرای ترک هستند و بسیاری جانشان را بر سر این اختلاف گذاشته‌اند. شگفت که یکی از آنها خود ابن معتر است که با آن هم ستایش از عباسیان و قدرت آنها، خود نیز درگیری این منازعات شده و جانش را بر سر آن گذاشت.

مروری بر دیدگاه‌های تبلیغاتی وی در قالب شعر و به زبان ادب له عباسیان و علیه آل ابی طالب، می‌تواند ما را با فضای تبلیغات سیاسی این دوره آشنا کند. مهم این است که ابن معتر عباسی است و از درون این خاندان به اظهار این گونه تبلیغات می‌پردازد. به علاوه، یک شاعر درجه اول به شمار آمده و تمام تلاش خود را می‌کند تا سخنی تأثیرگذار در این حوزه داشته باشد.

تبلیغات عباسی ابن معتر در این اشعار چنین ویژگی دارد:

اولا آن‌که به رغم آن‌که پیرو مکتب اهل حدیث و تابع مرام متوکل است، و گرچه با آنچه به متوکل در اهانت به امیرمؤمنان (ع) نقل شده، موافق نیست و اشعاری در فضائل امام علی (ع) و امام حسین (ع) دارد، اما یک سنی عثمانی و متعصب ضد شیعی است. از این زاویه، او ادامه حرکتی است که عباسیان داشتند. آنان ابتدا شیعه بودند، اما به محض این‌که علویان را برابر خویش و رقیب یافتند، به تسنن گرویده و ضمن معتدل کردن تسنن، خود را از تشیع جدا کردند.

دوم آن‌که در مقابل طالبیان، ستایش بی‌حد از عباس و خاندان او به عنوان عترت پیامبر دارد و انتساب آنان را به رسول‌الله نزدیکتر از آل ابی طالب می‌داند. به واقع، همیشه آنان را آل ابی طالب و عموزاده خوانده و به هیچ روی به عنوان فرزند رسول‌الله نمی‌شناسد.

سوم تمسک وی به جبر و تقدیر و این است که خداوند خواست است تا عباسیان که شرف بیشتری دارند صاحب منصب خلافت باشند از مطالبی است که در لابلائی اشعار او دیده می‌شود. او با اشاره به اقدام مأمون در آوردن امام رضا (ع) تقریبا به صورت جسارت‌آمیزی، رحلت امام را تقدیری از سوی خداوند می‌داند که گویی نمی‌خواسته است خلافت از خاندان عباسی بیرون رود.

در میان این اشعار، ارجوزه بلندی هست که ضمن آن داستان روی کار آمدن عباسیان و تلاشهای به قول او مزبوحانه‌ای را که گروه‌های مختلف بر ضد آنان داشته‌اند را تصویر کرده و ضمن آن به شدت علیه روافض سخن گفته است.

اما نکته مهم آن است که وی مهم‌ترین رقیب را علویان می‌داند و تلاش می‌کند تا به هر نحو، آنان را از مجادله و مبارزه علیه عباسیان باز دارد. کار او بیشتر سرایش شعر، تبلیغات، تمسک به قضا و قدر، مبارزه با تشیع، و تمجید و ستایش از بنی‌عباس به عنوان عترت رسول (ص) و پایین آوردن مقام و منزلت علویان است. با این حال، وی چنین نشان می‌دهد که قصد دارد نزاع میان علویان و عباسیان را حل کند، هرچند پیشنهاد او حل این ماجرا به نفع عباسیان و جدا کردن علویان از جریان مبارزه است.

ابوالحسین محمد بن حسن علوی معروف به ابن بصری گوید: من با ابن معتزله نشسته بودم. او سوگند به خدا خورد که اگر قدرتی به دست آورد دو بطن علوی و عباسی را یکی خواهد کرده و این را به دادن دختران هر دو طرف به طرف دیگر انجام خواهد داد. او گفت: لا أدع طالیا یتزوج بغير عباسیة و لا عباسی (کذا) بغير طالیه حتی یصیروا شیئا واحدا. پس از آن برای هر مردی از آنها ده دینار به صورت ماهانه پرداخت خواهد کرد، چنان‌که به هر زنی پنج دینار پرداخت خواهد نمود. همچنین گوشه از این دنیا را به آنان خواهد سپرد. (الصولی، اشعار اولاد الخلفاء، ۲۶۰؛ ابن المعتز، من فصول ابن المعتز و رسائله و نصوص من کتبه المفقوده و اخباره، ص ۲۶۰)

چنان‌که گذشت، دشمنی وی با شیعیان و محبان اهل بیت (ع) تنها در اظهار تنفر از طالبیان نبود، بلکه نسبت به هر آنچه گرایشی به سمت اهل بیت داشت، دشمنی نشان می‌داد. متن ادبی کوتاهی از وی در باره شعوبیانی که حب آل‌البیت (ع) را داشتند بر جای مانده که این گرایش او را نشان می‌دهد. در این عبارت وی شعوبیان را به سگانی تشبیه می‌کند که زیر سایه نعمت عرب بوده‌اند، ضدیت با پیامبر (ص) داشتند، اما وقتی از این راه نتوانستند پیشرفتی داشته باشند، خود را به رنگ رفض زینت دادند. از گروهی از ما - طالبیان - ستایش کردند و گروهی دیگر را هجو کردند و خواستند میان ما اختلاف افکنند و تلاش کردند گروهی را علیه ما به یاری خود بگیرند. در حالی که ما و عموزادگان ما از آل ابی‌طالب اگر در هر چیزی اختلاف داشته باشیم، علیه دشنام‌دهنده رسول متحد خواهیم بود و قتلش را روا خواهیم شمرد و مسلمانی وجود ندارد که با این سخن من مخالف باشد. متن عبارت این است: کلاب قد عدتهم أنعمنا و أشادت بذکرهم خدمتنا، سعوا بالباطل علینا، و جحدوا إحساننا، و هجوا نبینا صلی‌الله علیه و سلم، حتی إذا کظمهم العذاب، و أسکتهم الجواب، تحسنوا بالترفض، و مدحوا أهلنا و أخص الناس بنا، و بالغوا فی هجاننا مفرقین بذلک بیننا، لتنصرهم علینا

طائفة، و ليؤلفوا قلوبا نفرت عنهم، و لو يعلم الجاهل الكافر أنا و بنى عمنا من آل أبي طالب، و لو افترقنا فى كل شىء تجتمع الناس عليه، ما افترقنا فى أن الثالب لرسول الله كافر، و الفاخر عليه فاجر، و أنا نرى جميعا قتله، و نستحل دمه، و ليس بمسلم من يخالف فى هذا قولى. (القيروانى، ٤ ج، ص ٣٠؛ ابن المعتز، رسائل، ٥٧)

ديوان ابن معتز و نبرد او با طالبيان

در اینجا مروری بر برخی از اشعار وی در زمینه‌های پیشگفته خواهیم داشت:

١. قطعه‌ای با عنوان «دعونا و دنیانا» (ما را با دنیايمان رها کنید)، سروده ضمن آن می‌گوید: [ديوان، صص ٣١ - ٣٢]

بنى عمنا الأذنين من آل طالب

إلى الأذنى و عودوا الى الحسنى

أليس بنو العباس صنوا أبيكم

و موضع نجواه و صاحبه الأذنى

و أعطاكم المأمون عهداً خلافة

لنا حقها لكنه جاد بالدنيا

ليعلمكم أن التى قد حرصتم

عليها، و غودرتم على أثرها صرعى

يسير عليه فقدها، غير مكثر

كما ينبغى للصالحين ذوى التقوى

فمات الرضا، من بعد ما قد علمتم

و لاذت بنا من بعده مرّة اخرى

و عادت إلينا، مثل ما عاد عاشق

إلى وطن، فيه له كل ما يهوى

دعونا و دنیانا التی کَلَفَتْ بنا

کما قد ترکناکم و دنیاکم الأولى

در این قطعه، وی از آل ابی طالب می‌خواهد تا به قرابت نزدیک خویش بازگردند؛ زیرا بنی‌عباس، برادر نزدیک آنان هستند و محل نجوا و مشورت پدر شما. سپس می‌گوید: مأمون ولایتعهدی را که حق ما بود به شما داد، برای این‌که به شما نشان دهد آنچه را که بدان حریص هستید، از دستتان رفتنی است. دیدید که رضا درگذشت و خلافت دوباره به ما پناه برد، درست همان‌طور که عاشقی به وطن خود باز می‌گردد. شما، ما را با دنیای ما که ما را دوست دارد رها کنید همان‌طور که ما دنیای شما را رها کرده‌ایم.

۲. وی در قصیده بلندی با عنوان «مهلا بنی عمنا» با اشاره‌ای ادبی به بغداد و گذشته آن و جدالها و منازعات در نهایت گوید: [دیوان، صص ۴۷ - ۴۸؛ شعر ابن المعتز: ۲ / ۲۰ - ۲۳].

نصحتُ بنی رَحْمی، لو وعوا

نصیحةً برَّ بأنسابها

و قد رکبوا بغیهم و ارتقوا

بزلاء تُردی برکابها

و راموا فرائس أسدِ الشری

و قد نشبتْ بین أنیبها

دعوا الأسدِ تفرس، ثم اشبعوا

بما تدع الأسدُ فی غابها

قتلنا امیة فی دارها

و نحن أحقُّ بأسلابها

و کم غُصبةً قد سقت منکم ال

خلافه صابا بأکوابها

و لما أبی الله أن تملکوا

نهضنا اليها، و قُمنّا بها  
 و ما ردّ حجّابها و افدا  
 لنا، إذ وقفنا بأبوابها  
 كقطب الرّحى وافقت أختها  
 دعونا بها، و غلبنا بها  
 و نحن ورثنا ثياب النّبي  
 فلم تجذبون بأهدابها  
 لكم رحم يا بني بنته  
 و لكن بنو العم أولى بها  
 به غسل الله محلّ الحجاز  
 و أبرأها بعد أوصابها  
 فمهلا بني عمّنا إنّها  
 عطية ربّ حبانّا بها  
 و كانت تزلزل في العالمين  
 فشددت الينا بأطناها  
 و أقسم إنكم تعلمون  
 بأنّا لها خير أربابها

در این اشعار به مخالفت‌های علویان به عنوان «بعی» نگریسته و تلاش‌های آنان را بی‌ثمر می‌داند. سپس می‌گوید که ما بنی‌امیه را در خانه‌هایشان کشتیم، بنابراین غنایم آنان از ماست. خداوند نخواست شما به پادشاهی دست یابید، ما قیام کردیم و آن را در اختیار گرفتیم. ما لباس پیامبر را به ارث برده‌ایم شما به اطراف این لباس چسبیده‌اید. درست است که شما فرزندان دختر او هستید، اما بنو عم، اولای به میراث اویند. این عموزادگان

آرام، بدانید که این عطیه الهی بوده است که به دست ما رسیده. امری متزلزل در جهانیان که با طناب‌های ما استوار مانده است. سوگند می‌خورم که شما هم می‌دانید که ما بهترین ارباب برای خلافت هستیم. وی به طعنه خطاب به فاطمین هم گوید: و انتم بنو بنته دوننا / و نحن بنو عمّه المسلم (الاصابه: ۷ / ۲۰۲). طعنه به «بنو بنت» دقیقاً اشاره به این است که فرزندان پیامبر (ص) نیستید.

۳. در قطعه‌ای دیگر با عنوان «هلاً أخذتم» گوید: [ابن معتر، دیوان: ۵۴؛ الصولی، شعر ابن المعتر: ۲ / ۵۷ -

[۵۸

أبی الله، إلا ما ترون، فما لكم  
عتابٌ علی الأقدار، یا آل طالب  
ترکناکم حیناً فهلاً أخذتم  
تراث النبی بالقنا و القواضب  
زمان بنی حرب و مروان مُمسکو  
أعنه مُلکِ جائرِ الحکم غاصب  
ألا رَبّ یوم قد کسوکم عمائماً  
من الضرب فی الهامات حمر الذوائب  
فلما أراقوا دماءکم  
أبینا و لم نملک حنین الأقارب  
فحین أخذنا ثارکم من عدوکم  
قعدتم لنا تورون نار الحباحب  
و حُزنا التی أعیتکم، قد علمتم  
فما ذنبنا؟ هل قاتلٌ مثل سالب  
عطیه ملک قد حباناً بفضله



و قدّره ربّ جزیلاً المواهب  
و لیس یرید الناس أن تملکوکم  
فلا تبتوا فیهم، وثوب الجنادب  
و إیاکم إیاکم، و حذار من  
ضراغمه فی الغاب حمر المخالب  
ألا إنها الحرب التی قد علمتم  
و جرّبتم و العلم عند التجارب

وی در این شعر، آنچه را محقق شده، خواسته خدا دانسته و این که آل ابوطالب حق ندارند بر آنچه تقدیر الهی است، عتابی داشته باشند. سپس اشاره می‌کند که روزگاری شما تلاش کردید میراث رسول را با نیزه و شمشیر بگیرید، آن زمان که بنی حرب و بنی مروان، سررشته حکومت جائر را در دست داشتند. اما شکست خوردید و خون‌های شما با شمشیرها ریخته شد و ما غمگین شدیم. بعد از آن بود که ما انتقام شما را گرفتیم اما باز شما این بار بر ما آتش ریختید. ما چه باید می‌کردیم؟ گناه ما چه بود؟ این عطیه پروردگار است که خداوند به عنوان یک موهبت به ما داده است. این که مردم نمی‌خواهند شما حکومت داشته باشید، شما هم نباید مثل ملخ بر آن یورش برید. این جنگی است که شما و ما تجربه کرده‌ایم و می‌دانید که علم درست، همان تجربه است.

۴. وی در قطعات مختلفی در ستایش از خلفای وقت عباسی، به فضائل و مناقب آباء و اجداد خویش پرداخته و روی میراثی که از رسول‌الله برده‌اند تأکید می‌کند. از جمله در قصیده‌ای تحت عنوان «ایها السائلی» خود را عترت رسول را دانسته و از خدمات عباس به اسلام سخن به میان آورده، گوید: [ابن المعتز، دیوان، صص ۱۴۱ - ۱۴۲]:

أیها السائلی عن الحسب الأوط

یب ما فوکه لخلق مزید

نحن آل الرسول و العتره الـ

حق و أهل القربی، فماذا ترید

و لنا ما أضاء صبح عليه  
و أته آيات لیل سود  
و ملكنا رَقَّ الإمامة میرا  
ثا فمن ذا عنا بفخر یحید  
و أبونا حامی النبی و قد أد  
بر من تعلمون و هو یدود  
ذاک یوم استطار بالجمع ردع  
فی حنین و للوطیس وقود

ای کسی که از حسب پاکی می‌پرسی که بالاتر از آن برای مردم وجود ندارد. ما آل رسول و عترت و ذوی القربی هستیم. همان چیزی که نور صبحگاهی و آیات شبانگاهی بر آن تابیده است. ما امامت را به میراث گرفته ایم چه کسی است که بتواند به ما فخر کند. پدر ما حامی پیامبر بوده است در حالی که دیگران پشت کردند. روز حنین بود که همه رفتند و تنور هیزم خود را می‌طلبید.

۵. ابن معتر در قطعه‌ای کوتاه شامل سه بیت خطاب به علویان گوید: [ابن المعتر، دیوان: ص ۲۷۸]:

بنی عمنا عودوا نعد لمودة  
فإننا الى الحسنى سراع التعطف  
و إلا، فإنی لا أزال علیکم  
محالف أحزان كثير التهلّف  
لقد بلغ الشيطان من آل هاشم  
مبالغة من قبل فی آل یوسف

عموزادگان! اگر رفتار مودت‌آمیز پیشه کنید، ما هم در برخورد خوب، سرعت عاطفت خواهیم داشت. و الا، همچنان علیه شما متحد خواهیم ماند. شیطان در میان بنی‌هاشم چنان است که پیش از آن در میان آل یوسف بود.

۶. در جای دیگری در باره منازعاتی که علیه عباسیان و حق آنان در خلافت می‌شود این دو بیت را گفته است: [ابن المعتز، دیوان: ۳۳۱]

دعوا آل عباس و حق ابيهم

و إياكم منهم، فإنهم هم

ملوك، إذا خاضوا الوعي، فسيوفهم

مقابضها مسكاً و سائرها دم

آل عباس را با حق پدریشان رها کنید، شما از آنهاید اما آنها پادشاهانند. اگر وارد جنگ شوند، دسته شمشیرهایشان مشک اما بقیه آن خون خواهد بود.

ارجوزه ابن معتز در تحلیل منازعات سیاسی و نظامی دوره معتضد

ارجوزه بلند او (شامل ۴۲۰ بیت) در باره آشفتگی‌ها سیاسی پیش از معتضد، و سپس اقدامات ابوالعباس معتضد (تولد در ۲۴۳، خلافت در ۲۷۹) و تلاشهای او - در زمان پدر و خلافت خودش - برای آرام کردن اوضاع است.

این ارجوزه در سال ۱۳۳۱ق به عنوان ارجوزه امیر المؤمنین عبدالله بن المعتز العباسی فی تاریخ امیر المؤمنین المعتضد بالله در مصر چاپ شده است. همینطور در بخش پایانی کتاب: رسائل ابن المعتز (بغداد، ۱۹۴۶) صص ۸۰ - ۱۰۷ با یک فصل‌بندی و تیتراهای دقیق و روشن.

این اشعار شامل اشارات مهمی است که وی به شماری از گروههای مخالف دارد و ضمن آن‌که در دیوان از صفحات ۴۰۳ - ۴۲۴ آمده مطالب فراوانی در باره موضوع بحث ما شامل دیدگاههای سیاسی وی در باره تعارض عباسیان و علویان دارد. بیشتر این اشعار در باره رویدادهای سیاسی و شورشهای مهم مانند ظهور ابن طولون در مصر، قیام صاحب‌الزنج، شورشهای شام، جنگ با لیث بن عمرو صفاری و برخی از رویدادهای دیگر است. برخی از این تحولات به نوعی با شیعیان و علویان مربوط می‌شود. در اینجا مروری بر این موارد خواهیم داشت. در آغاز به ظهور صاحب‌الزنج اشاره دارد: (ابن المعتز، الرسائل، ۸۵)

فلم يزل بالعلوي الخائن

المهلك المنخرَّب المدائن

و البائع الاحرار فى الاسواق

و صاحب الفجار و المراق

امام كل رافضى كافر

من مظهر مقالة و ساتر

يلعن أصحاب النبى المهتدى

الأقليات، عصبه لم تزد

فكفر الناس سواهم عنده

فلعن الله عليه وحده

پس از آن اشاره به جنگ با صفاریان دارد: (ابن المعتز، دیوان، ۸۸)

وحارب الصفار بعد الزنج

فطار، إلا أنه فى سرج

آنگاه از برآمدن جریانهای فلسفی یونانی، مذهب تعطیل و مبارزه با حدیث توسط ابوالصقر وزیر (خلع شده

در ۲۷۸) یاد کرده است که نشانگر علاقه وی به جریان اهل حدیث و بقایای حرکتی است که جدش متوکل

در حمایت از اهل حدیث داشت: ((ابن المعتز، دیوان، ۹۰))

و ضاعت الامور عند ذاکا

و أظهر التعطیل و الإشراکا

و مدح أفلاطون و الفلاسفة

و ساعدته فى هواه طائفة

و ذکر السعود و النحوسا

و الجوهر المعقول و المحسوسا

و ذرع طول الأرض و الأفلاک

و کم بلاد الصین و الأتراک

و العرّض الظاهر فی التجسیم

و القول فی طبائع النجوم

و طعنوا فی الفقه و الحدیث

و عجبوا من میّت مبعوث

اشاره وی به شورش هرثمه بن اعین است و این که در سال ۲۷۹ شکست خورد و به سال ۲۸۳ توسط عمرو بن لیث صفار کشته شد. وی روی این نکته او سیاه جامگی را برانداخت و رنگ سفید را باب کرد، تأکید کرده است. آگاهییم که رنگ سفید، رنگ علویان بود و به این ترتیب تلاش دارد هرثمه را به علویان منتسب کند. ((ابن المعتز، دیوان،، ۹۴)

و بیض الزیّ علی أجناده

فخلع السوّد من سواده

وی با اشاره به برخی از اقدامات سیاسی دیگر معتضد و این که همه آنها فریبکارانی بیش نبودند، تنها آل عباس را روی دین صحیح احمد دانسته و آنان را آل احمد می داند:

من خیر آل احمد المطهر

وارث کلّ عزه و مفخر

ذاک سقی الله به علیاً

و عمرا من السماء الریا

و بدین ترتیب تلاش دارد مذهب مبتنی بر پذیرش عمر و علی (ع) را به عنوان مرآمی که معتضد رواج می دهد، معرفی کند. وی سپس تأکید دارد که وقتی سر هرثمه را به بغداد آوردند، سبب رضایت اهل سنت و حزن روافض گردید، گرچه به گفته وی، اندوهشان را پنهان می کردند. ((ابن المعتز، دیوان،، ۹۵)

و ابتهج الحق و أهل السنه

و شکروا، والله، تلك المنه

و أصبح الروافض الفجار

يُخفون حُرنا فوقه استبشار

در بخشی دیگر، پیروزی سامانیان وابسته دولت عباسی بر دولت علویان طبرستان و کشتن محمد بن زید علوی را مطرح کرده و این که قلعه و کوه او را نجات نداده و کشته شد، کسی که شورش کرد، ستم نمود و عناد ورزید و بغی بر ملک کرد: ((ابن المعتز، دیوان، ۱۰۲)

ثم ابن زید بعد ذاک قد قتل

لم يُنجه حصن و لا رأس جبل

و طالما عاث و جار و عَنَد

و قام یبغی الملک حینا و قعد

در ادامه، بعد از مرور بر بخشی از تحولات به قرامطه پرداخته از باور آنان به رجعت و مهدویت سخن گوید:

و القرمطیون ذووا الاجام

صغوا، فقد باؤوا مع الاثام

و شرعوا شرائع الفساد

و أهلکوا إهلاک قوم عاد

کانوا یقولون اذا قتلنا

صبرا علی ملتنا رجعنا

من بعد أيام إلی أهلینا

فقبیح الرحمن هذا الدینا

یجاهدون عن إمام مختفی

یُقرَّب الوعد لهم و لا ینفی

سپس از آل علی می خواهد تا خود را هیزم آتش نسازند ((ابن المعتز، دیوان، ۱۰۴).

آنگاه با اشاره به برخی از تحولات و آمدن رسولانی از پادشاه روم، دوباره به سراغ آل علی رفته از تحولات یمن و برآمدن مخالفان و نبرد ابن یعفر با آنان سخن گفته و این‌که چنان با آنان رفتار کرده که گویی نبوده اند.

در اینجا به سراغ کوفه آمده وصفی از این شهر و وجود نحله‌های مختلف فکری در آن به دست می‌دهد:  
(ابن المعتز، دیوان،، ۱۰۵ - ۱۰۶)

و استمع الان حدیث الکوفه

مدینه بعینها معروفه

کثیره الأدیان و الائمه

و همُّها تشتت أمر الأمه

و لم یزل سکانها فجارا

مستبصرا فی الشرك أو سخارا

و أخذوا و قتلوا علیا

العدل البر، التقی الزکیا

و قتلوا الحسین بعد ذاکا

فأهلکوا أنفسهم إهلاکا

و جحدوا کتابهم إلیه

و حرّفوا قرآنهم علیه

ثم بکوا من بعده و ناحوا

جهلا، کذاک یفعل التمساح

فقد بقوا فی دینهم حیاری

فلایهود هم و لا نصاری

و المسلمون منهم براء  
رافضه و دينهم هباء  
فبعضهم قد جحد الرسولا  
و غلطوا في فعله جبريلا  
و بعضهم قالوا: على ربنا  
و حسبنا ذلك دينا، حسبنا

پس از آن هم اشاره‌ای به وجود خوارج در این شر دارد و آنگاه پایان عمر معتضد را که سال ۲۸۹ است اعلام می‌کند.

#### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت می‌تواند گفت شعر ابن معتز، به لحاظ تاریخی، مقدم بر تحلیل‌های ابن خلدون و مقریزی در تفسیر رویدادهای سه قرن اول بر اساس

نظریه منازعات قبیله‌ای است. همه اینها در این نکته متفق هستند که مجادلات قبیله‌ای میان بنی‌هاشم و بنی‌امیه و سپس منازعات میان هاشمیان و طالبیان، تأثیر مهمی در شکل‌دهی به رویدادهای سیاسی صدر اسلام داشته است. به ویژه مقریزی، اساس و پایه را در کتاب النزاع و التخاصم بر همین اساس نهاده است. اما ابن معتز، از یک سو به عنوان یک شاعر با شعر سیاسی گسترده و از سوی دیگر با وابستگی عمیقش به عباسیان و قرار گرفتن در مرکز آن، و حتی درگیر در این مجادلات، تلاش کرده است تا ضمن گزارش جوانب مختلف این منازعه، ابعاد آن را به خوبی روشن کند. علاوه بر اینها، با مرور بر دیدگاه‌های وی می‌توان او را یکی از سیاسی‌ترین شاعران قرن سوم هجری دانست و این مقاله و مرور را از این زاویه نیز مورد بررسی قرار داد.

منابع :

ابن المعتز، عبدالله، ارجوزة امیر المؤمنین عبدالله بن المعتز العباسی فی تاریخ امیر المؤمنین المعتضد بالله، قاهره، ۱۳۳۱ق.

ابن المعتز، عبدالله، الرسائل، جمع و تحقیق محمد عبدالمنعم الخفاجی، قاهره، ۱۹۶۶م.



ابن المعتز، عبدالله، ديوان، تصحيح عمر فاروق الطباع، بيروت، دارالارقم، ١٩٩٩.  
ابن المعتز، عبدالله، طبقات الشعراء تصحيح عبدالستار احمد فراج، قاهره، دارالمع

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1391>

## مفهوم دانش در تمدن اسلامی (مورد عجایب المخلوقات طوسی)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۱ / ۰۶ / ۱۳۹۲

خلاصه: سلمانان به چه مفهومی از دانش باور داشتند؟ از دانش های تجربی چه تصویری داشتند؟ چه مرزی برای دانش های تجربی و فلسفی و دینی قائل بودند؟ خلط این دانش ها چه تاثیری در سقوط مفهوم دانش داشت؟ این مساله چه ارتباطی با عقب ماندگی ذهنی و علمی مسلمانان داشت؟

ابوالحسن عامری: علم عبارت از فراگیری چیزی است آن گونه که هست، بی لغزش و کجروی. [الاعلام بمناب الاسلام، ص ۶۰].

ازین اشکال حکایات گویند و اهل فلسفه بدان خندند و قبول نکنند و گویند کی [=چون] دیو لطیف باشد و آدمی کثیف، نتوان دیدن، و بدان ماند کی انکار کنند به رؤیت ملایکه، مادام کی دیو را نتوان دیدن، ملایکه لطیف تراند از دیو، و این انکار سر بکفر دارد. [عجائب المخلوقات، ۴۸۹].

مقدمه

به طور کلی دو دسته عوامل برای انحطاط در تمدن اسلامی مطرح شده است: اول دلایل علمی و دانشی، دوم دلایل عملی در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی و اجرائی. در زمینه دلایل علمی انحطاط، به حاکمیت افکار و چهارچوب های منقبض و سخت بر حوزه اندیشگی تمدن اسلامی می پردازند و برای مثل روی دیدگاه های متکلمان و فیلسوفان و اخباریان تأکید کرده، نگره ها و مجادلات آنان و نیز تلاش در جهت تفوق بخشیدن به اندیشه های ضد اندیشگی و ضد استدلالی و ضد عقلی اشاره دارند. این که مثلاً غزالی با رواج تفکر صوفیانه، بیش از حمله مغول به تمدن اسلامی آسیب زده است.

در بخش دلایلی عملی و اجتماعی روی حملات مغول و تیمور و نیز عوامل اقتصادی و جنگهای داخلی و جز اینها اشاره می شد. در این بخش، از عوامل مختلف اجتماعی، اختلافات قومی و طائفه ای، عوامل زیست محیطی و جغرافیای بد جهان اسلام و مباحثی مانند آن بحث می شود.

این که کدامیک از این دو، دلایل علمی یا عملی در انحطاط مؤثر است، محل بحث است. ابن خلدون که به عمران توجه دارد، گسترش علم و صنعت را در دورانی می داند که جامعه مسلمانان «عمران» داشته و در سایه

آن علم و صنعت رشد کرده است. به محض آن که در عمران خلل وارد آمده، علم و صنعت و تحصیل نیز از میان رفته است. [مقدمه ابن خلدون، (ترجمه پروین گنابادی، تهران، ۱۳۷۹) ج ۲، ص ۸۸۲ - ۸۸۳] به نظر وی همین که مسائل رفاهی در مغرب و اندلس از میان رفت، رشد علم و فلسفه در مقایسه با شرق اسلامی کاهش داشت. [همان، ج ۲، ص ۹۹۹]

بحث تقدم و تأخر «عمران» با «توسعه علم و دانش» شاید قابل تعقیب باشد، اما آنچه ما در اینجا به آن پرداخته‌ایم نه تقدم و تأخر آنها بلکه مسائل مربوط به دلایل علمی و فکری و بحث در حوزه مسائل اندیشگی و منظومه فکری موجود در تمدن اسلامی است.

ممکن است تصور شود که بحث ما روی اصل اعتبار و اهمیت علم در میان مسلمانان است. در این زمینه، معمولاً اظهار می‌شود که دعوت به علم در اسلام، نهایت اهمیت را داشته و همین مسأله را شاهدی بر این امر می‌دانند که مشکل تمدن اسلامی، نه مشکل علمی، بلکه بیش از همه مشکل عملی بوده است. این افراد برای سلطه اسکولاستیسم و دستگاه‌های ذهنی آن بر علوم در این دوره و موانعی که برای پیشرفت ایجاد کرده، اهمیت قائل نبوده و بیشتر روی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر در انحطاط تأکید دارند. برای نمونه به این مسأله اشاره می‌کنند که نه تنها اسلام پایه خویش را بر علم نهاده و چنان که گفته‌اند، بیش از ۷۵۰ بار ترکیبات مختلف از لغات مختلف در حوزه علم و فهم در قرآن بکار رفته که بسیار مهم است، در تمدن اسلامی نیز، عالمان عقل‌گرا همواره از آزادی عمل برخوردار بوده‌اند. [بنگرید: عوامل افول علوم اسلامی پس از سده دهم هجری، احمد یوسف الحسن، ترجمه محمد جواد ناطق، مجله میراث علمی اسلام و ایران، شماره اول، ۱۳۹۱، ص ۴۸-۴۹]

به علاوه رویه عمومی در اهمیت دادن به دانش نیز میان مسلمانان از صدر تا ذیل، یعنی از حکام تا توده‌ها و پدید آمدن قشر علما، آن هم نه در علوم دینی که علوم انسانی و اجتماعی و نیز علوم طبیعی و ریاضیات و نجوم و غیره باز نشانگر اعتبار علم در این جامعه است و در این باره نباید تردید کرد.

باید در این باره بگوییم، کلیت این سخن درست است و مشکل در اصل تشویق به علم و دانش نیست، اما مسأله‌ای که در این مقاله مورد توجه است، داستان «چرخه تولید علم» است که با احترام و اعتبار و اعتنای کلی به مفهوم علم حل نخواهد شد، بلکه ابعاد مختلف آن، به ویژه تبیین دقیق مفهوم عقل و نقادی است که می‌تواند به عنوان پایه رشد تمدن مورد توجه قرار گیرد.

پرسش مهم این است که دانش چه جایگاهی داشته و گردش تولید علم با چه سیستمی در تمدن اسلامی جریان داشته و موانع اصلی آن در کدام نقطه بوده است. گردش علم در تمدن ما، فرایندی است در درجه

نخست ناشی از تلاش دین جدید برای القای مفهوم علم به بدنه جامعه مؤمنین، و در ادامه برگرفته از رسوخ اندیشه های بیرونی مانند فرهنگ ایرانی، هندی و به ویژه یونانی به دنیای اسلام، و در مرحله بعدی، تکاپوها و خلاقیت های علمی عالمان تربیت شده در دل جامعه اسلامی در بغداد و شهرهای دیگر در توسعه علم، و همچنین تقلید و تحقیق در روشهای پژوهش در علم، نگره های دین به علوم طبیعی و ریاضی و نجوم و غیره و بسیاری از مسائل دیگر در تمدن اسلامی پدید آمده است. فرایند تولید علم در تمدن اسلامی، چیزی است که ما از آن با عنوان گردش علم در مراحل مختلف یاد می کنیم.

این فرایندی است که تا نقطه ای آمده و در آنجا متوقف شده است.

در سالهای اخیر روی امتناع تفکر در فرهنگ دینی تکیه شده و این که تفکر دینی و تجربه تاریخی فرهنگ دینی نشان از آن دارد که تفکر امری ممتنع بوده و هیچ گاه در مسیر طبیعی تفکر و علم قرار نگرفته است. گرچه باید گفت این قبیل دیدگاهها به مقدار زیادی سیاسی طرح شده اما به هر روی دشواری های مربوط به حوزه تولید علم کم نبوده است.

برای بررسی در این باره ما باید به آسیب شناسی حوزه اندیشگی در تمدن اسلامی بپردازیم. برای این کار باید تعدادی اثر مهم را در رشته های مختلف علوم انتخاب کرده و سرنوشت مفهوم علم را در آنجا مورد ارزیابی قرار دهیم و تجربه های دانشی موجود در تمدن اسلامی را که پایه اختراع و بازسازی و توسعه تمدن اسلامی است، مرور کنیم.

علم در تمدن اسلامی بسیار ارجمند بوده است، اما آنچه باید بحث شود این است که بحث از تعریف علم و دانایی، نوع علم که دنیوی است یا اخروی، چگونگی تبیین درستی و نادرستی گزاره های علمی، تقسیم دقیق علوم، توجه به ابعاد ویژه در گرایش های مختلف علمی و به طور کلی نوع تلقی از مفهوم علم، روش های دانایی، ارزش دانایی در حوزه ای کاملاً تئوریک، رسوخ دانایی های خرافی و بیهوده و بسیاری از مسائل دیگر از این دست است.

مسئله مهم دیگر در حوزه مفهوم علم و اندیشگی، داشتن نگاه خالص علمی و آزادی تفکر و رهایی از پیش فرضها و شکستن حصار پارادایم هاست. طبیعی است که در هر نقطه ای از علم باشیم باید قبول کنیم که گرفتار نوعی نسبییت در واقع نمایی هستیم اما آنچه مهم است این است که ما رو به پیشرفت باشیم. غرب بخشی از مشکل را با پوزیتیویسم حل کرد (و کنار آن مشکلاتی را تولید نمود)، وقتی ناکارآمدی آن را دریافت در حوزه علوم تجربی به سمت نظریه پوپر رفت و در نهایت آن را هم با نظریه پارادایم عوض کرد. انتقاد از هر

کدام از این نظریات در چرخه تولید علم به معنای عدم کارآیی مطلق آنها نیست بلکه آنچه مهم است حرکت رو پیشرفت علم در گستره یک تمدن است.

این امر در تمدن اسلامی هم مطرح بوده اما نسبت خلوص علمی در تمدن اسلامی تنها به اندازه‌ای بوده که ما را به حجمی تعریف شده از معلومات موجود رسانده چنان که دسترسی ما را به معلومات بیشتر محدود کرده است.

پرسش اصلی ما در باره گردش علم در تمدن اسلامی از زاویه دید انحطاط و بحث از آن، این است که توقف و درج‌زدن ما در علوم تجربی اعم از فیزیک و شیمی و پزشکی و نجوم و حتی طب و نیز علوم انسانی مانند تاریخ و جغرافیا و مانند آن به چه دلیل بوده است؟ چرا ما در یک نقطه ماندیم و نتوانستیم کشفیات جدید داشته باشیم؟ این به رغم آن است که دستمایه‌های مهمی از علوم یونان و هندی و نقاط دیگر در اختیار داشتیم و در بسیاری از موارد خلاقیت‌هایی هم داشته‌ایم و با این حال، در یک نقطه متوقف شدیم و پس از آن نه تنها پیشرفتی نداشتیم که پس رفتیم. بحث مهم عدم امکان نقادی چهارچوب‌ها در تولید علم و گشودن راه‌های جدیدی است که توانسته باشد یک دانش را از حصار تنگ پیش فرض‌های قبلی خارج کند.

باید بررسی کنیم که برای نمونه در دانش «طب» تا چه اندازه معلومات ما واقعی است و تا چه اندازه خیالی. بنیادهای خطایی که دانش پزشکی ما روی آنها بوده و مانع رشد، کدام است. همین بررسی باید در باره معلومات تاریخی، جغرافیایی، زیست‌شناسی و تک‌تک علوم صورت گیرد تا نقاط کور در پیشرفت دانش در میان ما روشن شود. روشن است که وقتی سلف ما مجموعه‌ای از معارف خرافی را (در کنار آگاهی‌های جدی) علم می‌دانستند و سالهای متمادی از عمر خویش را مصروف ترویج آن می‌کردند، آنچه به عنوان گردش علم بدست می‌آمد جز سردرگمی، تکرار مکررات نبود.

با این که تلاش‌هایی در زمین تقسیم علوم و روشهای آنها صورت گرفته است، اما علاوه بر خلط حوزه علوم، روشهای پژوهش در هر کدام نیز با یکدیگر درآمیخته و همین مسأله سبب اغتشاش در تولید علم شده است. دقیقاً این اختلاف نظر در متون کهن هست که کدام بخش از معلومات واقعی و اصیل و کدامیک غیرواقعی و خرافی است. در بسیاری از این موارد، افرادی بودند که تأکید می‌کردند فلان بخش از معلومات در فلان رشته، بی پایه است، اما مشکل این جاست که این افراد بسیار محدود بودند و افکار آنها به عنوان یک جریان مطرح نبود. برای مثال، ابن حزم اندلسی در نقادی تاریخی، استاد است و در باره دانش تاریخ، رسماً توضیح می‌دهد کدام بخش‌های تاریخ اقوام درست و کدام یک خرافی و ساختگی و بی اساس است، [بنگرید به رساله مراتب

العلوم، چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس، قاهره ۱۹۵۴، ص ۱۸ - ۸۰] اما متأسفانه در منابع دیگر که عمومی و مردمی است، این فکر ورود نمی‌یابد.

در اینجا پرسش این است که در مجموعه معارفی که داشته‌ایم این قبیل اشکالات معرفتی در کجا و در چه سطحی بوده و چه اندازه در ایجاد توقف در کشفیات علمی ما تأثیر داشته است؟

وقتی گفته می‌شود که دانش ما در چهار دستگاه فکری متوقف شده و راه خروج به سمت پیشرفت را به سوی ما بسته بوده، باید دقیقاً از درستی و نادرستی این مطلب واقف شویم. چهار دستگاه فیزیک ارسطویی، هیئت بطلمیوسی، طب بقراطی و جالینوسی و شیمی جابری بر معارف و معلومات ما حاکم بوده است. بسیار ساده باید گفت، همین که ما سالها شیمی را کیمیا می‌دانستیم و برای تغییر فلزات به طلا تلاش بیهوده می‌کردیم و راه حل می‌دادیم، و حتی آن را ضمن علوم غریبه می‌آوردیم، یکی از بن‌بست‌های مهم ما در مسیر پیشرفت این دانش مهم است که می‌توانست تأثیر کلی در تمدن ما داشته باشد.

بدین ترتیب مسأله علم در میان ما از چندین زاویه مورد توجه است. بحث‌های فلسفی مربوط به علم، ماهیت آن به عنوان نوعی از وجود، تقسیمات آن به علم حضوری و حصولی، کیفیت انعکاس واقع و اندازه دقت در واقع‌نمایی و بسیاری از مسائل دیگر که در معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی هم مطرح بوده است. در کنار آن، استدلال، انواع آن، پیش‌فرضهای ذهنی و معلوماتی پیشین و بسیاری از مسائل دیگر که هر کدام در اثبات یک گزاره یا نقد آن اهمیت زیادی دارد در تمدن اسلامی مسیر ویژه خود را داشته‌اند. این در حالی است که مبحث علم در فلسفه غربی قرن‌هاست مورد توجه و تأمل قرار گرفته در حالی که ما به آن بی‌اعتنایی کرده‌ایم. شگفت آن که گاهی انتقاداتی که خود غربی‌ها برای نمونه به پوزیتیویسم دارند، برای ما آن قدر جذاب است که تصور می‌کنیم گویی همه آنها راه باطل رفته‌اند. البته در سال‌های اخیر توجه جدی به این جنبه از فلسفه علم و فلسفه زبانی و مباحث هنرمونوتیک داشته‌ایم.

در میان مباحث معرفت‌شناسی، الزاما باید تفکیکی میان مسائل مختلف مربوط به حوزه علم و واقع‌نمایی آن و نیز تلقی تمدن اسلامی از مفهوم علم صورت گیرد تا معلوم شود چرا و به چه دلیل ما توقف کردیم و در سطح محدودی از دانش باقی ماندیم.

این تبیین از مسأله علم در میان ما، یا به عبارتی بحث از مشکلاتی که در اطراف مفهوم «علم و دانش» در میان ما وجود داشته و مانع از آن شده است که علم بتواند به رسالت اصلی‌اش عمل کند، باید به دقت مطالعه شود. در این زمینه، فلسفه غرب بسیار جدی‌تر از ما به مسأله توجه کرده و در حالی که ما در دایره منطبق

قدیم و بیش از همه «قیاس» را به عنوان تنها برهان قابل توجه، ماندیم، فلسفه غرب، تمام همتش را روی بحث معرفت‌شناسی متمرکز کرده است.

این بحث وقتی بهتر روشن می‌شود که بتوانیم آن را در قالب تعدادی پرسش مطرح کرده و اهمیت و تفاوت‌های موجود در مراحل مختلف درک و فهم را نشان دهیم.

برخی از این پرسش‌ها عبارتند از:

تعریف علم در میان مسلمانان چیست؟

واقع‌نمایی علم چه اندازه و تحت چه شرایطی است؟

پیش‌فرض‌های ذهنی چه اندازه در کند شدن چرخه پیشرفت علم مؤثر است؟

تلقی از علم و تقسیمات آن به علوم دنیوی و اخروی چه تأثیری روی چگونگی تحصیل دانایی دارد؟

در میان تقسیمات علوم، جایگاه هر علمی به لحاظ ارزش علمی چه اندازه بوده، کدام یک علم حقیقی دانسته می‌شده و کدام یک مجازی؟

روش‌های مختلف از قیاس و برهان و استقراء در علم چه تأثیری روی پیشرفت علم دارد؟

ارج‌گذاری به علم در جامعه در عمومیت بخشی به آن چه اندازه مؤثر است؟

آیا علم تابع باورها دینی و ایدئولوژیک است؟ آیا علم منطقه‌بندی به صورت غربی شرقی دارد؟

آیا فهم بشر در ادوار مختلف به لحاظ درک علمی متفاوت است؟

آیا رمزی‌نگاه کردن به عالم، در چگونگی مفهوم‌دانش و قدرت و توان آن تأثیر می‌گذارد؟

رابطه علم و مسئولیت و تعهد، رابطه علم و دین، رابطه علم و اخلاقی چه تأثیری در فرایند تولید علم در جامعه مسلمانان داشته است؟

حدود خرافه در معارف و معلومات و دانشی که در میان مسلمانان رواج داشته تا کجا بوده است؟

دانسته‌ها و معلومات گذشته مثلاً یونانی، چه اندازه تسلط بر گفت‌وگوهای بعدی علم در تمدن اسلامی داشته است.

و... اکنون آنچه مهم است این است که علاوه بر یک بررسی دقیق در علوم مختلف، تطور آنها، موانع رشد و گسترش آنها، باید مروری بر آثار عمومی و دایره‌المعارفی داشته باشیم که تا دریا بیایم نگاه کلی مؤلفان آنها به علوم چگونه است. در اینجا نمونه‌ای را انتخاب کرده‌ایم که از این زاویه یعنی نوع نگاه به علم و مفهوم دانش محل تأمل است.

در این مقاله، مسائل یاد شده به ترتیب مباحث مطرح شده در کتاب مورد بحث مطرح خواهد شد، کتابی که در هر صفحه و فصلی مطلبی را عنوان کرده و دیدگاه‌های خود را در باره علم، تحقیق، تقریب، حقیقت و مجاز، خرافه و جزافه، معتبر و نامعتبر، انکار و اثبات به صورت پراکنده تکرار می‌شود.

### عجایب المخلوقات طوسی و مفهوم علم

عجایب المخلوقات اثری است از محمد بن محمود بن احمد طوسی که آن را میان سالهای ۵۵۶ - ۵۷۳ نوشته است. این اثر فارسی در چهارچوب ادبیات عجایب نگاری است، دانشی که تلاش می‌کند معرفت ویژه‌ای از آنچه که شکل وجودی آن «عجیب» و نامتعارف است ارائه دهد. با این حال باید گفت که کتاب حاضر مانند غالب آثار رشته عجایب نگاری، نظیر تحفة الغرائب حاسب طبری یا عجایب المخلوقات قزوینی، و .... یک اثر علمی یا به عبارتی دایره‌المعارفی در شناخت کلیات علوم جاری و رایج آن زمان هم هست. به واقع این آثار که کم هم نیستند و بیش از آن که اثری در یک دانش مشخص مانند طب، نجوم یا جغرافی باشند، اثری چند جانبه و چند دانشی‌اند. مؤلفان این آثار تلاش می‌کنند عجایب عالم را در هر زمینه، اعم از حیوان شناسی، گیاه شناسی، جهان‌شناسی فهرست و به اجمال معرفی کنند. البته در این نگاه به عجایب شمس و قمر، بحار، جبال، جواهر، قبور و بسیاری از موضوعات دیگر توجه ویژه دارند.

علاقه به این مباحث، معمولاً کار عقل‌گرایان و خردورزانی است که در میان معتزله و شیعه بودند، اما به ندرت در میان اهل حدیث نمونه‌ای از آنها یافت می‌شد. کتاب حاضر از استثناءهاست که نویسنده با این که اهل حدیث و سنی و ضد حکما و فلاسفه است، اما بسان متفکران و حکمای مستقل مانند جاحظ و بیرونی و راغب اصفهانی و بسیاری دیگر، به این دانش یا سبک نگارش روی آورده است. همین که در تفاوت انسان با بهائم گوید: «فضیلت آدمی به عقل است و تقوی» [ص ۳۷۲] جالب است. چنان که فصلی هم با عنوان «فی شرف العقل» دارد [ص ۳۷۶]. در این فصل، در باره شرف عقل بر محسوسات بحث کرده و مقصودش از عقل، درک مسائلی است که حس قادر به درک آن نیست. خورشید از اینجا یعنی روی زمین، مثل یک آینه کوچک است، اما عقل درک می‌کند که باید بارها از زمین بزرگتر باشد.



با این حال، در جای جای کتاب، حملاتی به فلاسفه دارد که در ادامه این مقاله مرور خواهیم کرد. طبیعی است که در میان متدینین، عقل مطلق برای آدمی پذیرفته نیست و دست کم، اگر در قرآن مطلب صریحی باشد که عقل آن را درک نکند، یک متدین غیر قابل درک بودن را ناشی از تنگ بودن دایره عقل خواهد دانست، کما این که نویسنده ما در باره جن گوید: «اگر جن نبود، آفریدگار این حکایت نکردی. اما چون مرد در عقل تنگ خود ننگه کند و آنچه بدان نرسد یا نبیند، پندارد کی خود نیست و قرآن را رد می‌کند». و این که «مقصود آن است کی آفریدگار چون گفت جنی هست، ایمان باید داشت». [ص ۴۸۵].

چندین نمونه از این دست کتابهای عجایب نگاری به عربی و فارسی در قرن های چهارم به بعد تألیف شده است. آثار پسین معمولاً با اقتباس از آثار پیشین نوشته شده و به مرور تنومندتر و فربه تر شده است.

هدف آشکار طوسی در این کتاب، آن است تا اثری فراهم آورد که خوانندگان، بدون آن که در عالم سیاحت کرده باشند، با عجایب آن و نیز معارف عمومی در باب شناخت جهان و طبیعت آشنا شوند. این آشنایی، مطابق همان هدفی که از کسب علم در قرون میانه اسلامی بود، برای آن بود تا تفکر و تأمل در صنع الهی کنند: «آن را نام کردیم عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات تا آن را خوانند و صنع باری تعالی دانند و تفکر کنند».

وقتی وارد کتاب می شویم، دست کم در بسیاری از موارد در می‌یابیم که هدف از نگارش این اثر جهان‌شناسانه، نقل آراء مختلف اقوام در این باب است، آراییی که به نظر وی، درست آنها، است که اهل حدیث می گویند و خبری دال بر آن وجود دارد. مگر آن که حدیثی نباشد که در آن صورت باید به اقوال حکما تن داد.

به رغم آن که کتاب برای شرح عجایب عالم تدارک دیده شده، اما از برخی از بخش‌ها به ویژه موارد اختلافی، چنین به دست می‌آید که وی می‌خواهد آراء مختلف را بیان کند. لذا در جایی می‌نویسد: «ما این کتاب را نام کردیم جام گیتی نما تا ترا معلوم شود کی هر گروهی چه مذهب دارند». [ص ۳۸].

مجموعه «معارفی» که در این کتاب عرضه می‌شود و چنان که گفته آمد «دایره المعارف» است، اظهارات دانشمندانی است که از آنان به عنوان حکیم و فیلسوف و منجم یاد شده و مطالبی است که به عنوان «اخبار» نقل می‌شود. وی در برخی از موارد منابع خود را هم یاد کرده که باید آثار پر استفاده در آن ایام و منعکس کننده معارف عمومی - دانشی در آن دوره باشد.

بر اساس آنچه در مقدمه آمده، این کتاب به هدف تقویت تفکر در صنع الهی است، دعوتی که در قرآن مکرر در شناخت آسمان و زمین و موجودات و برخی حیوانات مطرح و توصیه شده است. از این که بگذریم، نخستین نکته عجیبی که مورد توجه نویسنده قرار گرفته برخورد اسکندر با حکیمان هندی است که آگاهی زیادی دارند و اسکندر شیفته علم آنان شده است. مقدماتی که در این داستان آمده جالب است. اسکندر اراده تسخیر هند را دارد اما وقتی دو حکیم نزد اسکندر می فرستند، ارسال آن عالمان را بر گرفتن هند ترجیح داده، از دانش آنان بهره مند می شود. آگاهی و دانش آنان سبب شد تا «حکما را پیش اسکندر حرمت‌ها زیاد شد». [ص ۸].

نکات بعدی این فصل باز در تعظیم علم است و این که «مباهات مگر به علم نباید کرد». و این که «همیشه علما و حکما مقدم بوده اند و مملکت به دانش گرفته‌اند تا چون ملکی از دنیا رحلت کردی، از رعیت آنک داناتر بودی مملکت به وی سپردندی». [ص ۹]. «وعبدالملک بن مروان، عاملان را هر سال امتحان کردی به سؤالهای علمی، هر کی داناتر بودی در ولایت او بیفزودی و آن کی جاهل یافتی معزول کردی». [ص ۱۰]. و پس از دو حکایت در حرمت کتاب: «عاقل به کتاب استهانت نکند و سخن حکما را احترامی دارد» [ص ۱۳]. و باز داستانی دیگر که شگفتی در آن رخ می دهد و نتیجه آن که «علما از دنیا حکمت گزیدند و دوستان به علم اندوختند و دشمنان را به علم مقهور کردند». [ص ۱۶]. اینها مقدمات کتاب است و گواه آن که «ما این کتاب را جمع کردیم آنچه دیدیم در کتب ها مسطور و آنچه شنیدیم از جوالان و سیاحان» [ص ۱۶]. از نظر وی برخی از منابع «معتبر» است، اما برخی دیگر چنین نیست و وی صرفا مطالبی را از آنها نقل می کند که آورده باشد، نه این که آنها را درست تلقی کند. مثلا اخباری در باره مرغان شگفت عالم از جمله سیمرغ می دهد و در نهایت می نویسد: «این مقدار گفته آمد ... در مرغان غریب و نادر کی در کتابهای معتبر مطالعه کرده‌ایم» [ص ۵۳۲] اما این که معتبر با چه دیدی است و معیارهای یک کتاب معتبر در این باره چیست، توضیحی به دست نمی دهد.

انواع معلومات به لحاظ اعتبار علمی

نویسنده در آغاز کتاب معلومات ارائه شده در این کتاب را که نوعا در باره شگفتی‌های عالم است، از نظر صحت و قسم و درجه اعتبار به پنج دسته تقسیم می کند و برای هر کدام نامی بر می گزیند.

الف: بعضی آن است کی آن را شاهدهی نباید و ظاهر است «ظاهر».

ب: بعضی آنست کی ببرهان حاجت افتد و به روزگار دراز حاصل توان کردن چنانک طلسمهای روم و اندلس. «بعید»

ج: بعضی آنست کی قرآن بدان ناطق است یا محسوس است «صدق»

د: بعضی از شگفتی بود کی ذکر آن متواتر بود در کتبها. «معروف»

ه: بعضی از عجایبها که شنیدم از سیاحان و بر آن برهانی ندیدم قاطع و توان گفتن کی دروغ است «شبهت».

در مورد اخیر، می‌افزاید که چرا شبهت گفته است و با این حال آورده و انکار نکرده است: «زیرا کی انکار کردن خصلتی شوم است». [ص ۱۷]. این که باید امکان درستی هر مطلبی را داد، به این معنا که هر آنچه اظهار شده، بسا درست باشد، پایه‌ای است برای جواز ارائه همه گفتارها و نوشتارها در باره یک مطلب. در اینجا باز تأکید دارد که این کتاب را برای اهل اسلام نوشته است تا «در صنع آفریدگار تفکر می‌کنند».

در آمیختن این اقسام نکته‌های مهمی را در پی دارد. برای مثال این که در امر جهانشناسی ما از چه روشی برای معرفت استفاده خواهیم کرد؟ آیا طوسی به پیروی از روشهای معمول در باره جهانشناسی، به اقوال دینی هم توجه دارد؟ آیا تفاوتی بین قرآن و اخبار و احادیث و مرویات اسرائیلی می‌گذارد؟ آیا زمانی که از قرآن نکته‌ای می‌آورد، به مصرحات قرآنی کار دارد یا به برداشت‌های رایج؟ در واقع، چه چیزی را دینی می‌داند؟ تعارض «خبر دینی» با «اقاویل حکما»

پس از ستایش مقام علم، در نخستین بخش که شرح و بیان عجایب اجرام علوی است، اخباری از ابن عباس و عبدالله بن سلام و کعب الاحبار آورده [ص ۲۲-۲۳]. در این کتاب دست کم نه مورد از کعب الاحبار مطالبی در جهانشناسی آمده است] و بر اساس مشی خود آنها را که نوعی جهانشناسی شگفت یعنی مصداق «عجایب» است، تلقی به قبول می‌کند. باید توجه داشته باشیم که برخی از مطالب علمی در باره شناخت جهان و طبیعت، در قرآن، احادیث و اقاویل برخی از منسوبین به اسلام مانند کعب الاحبار و عبدالله بن عباس و عبدالله بن سلام و دیگران هست که برای کسانی مانند نویسنده ما حجت است. برابر آن نقلها، اقاویل حکماست که مجموعه از گفته‌های حکمای یونانی و هندی است که از قرن دوم در اختیار مسلمانان قرار گرفت. نویسنده ما خود را مقید به باورهای اهل سنت می‌داند و تعارض «خبر» با «سخن حکیمان» را کاملاً توجه دارد: «و بدانک جماعت کی خود را از جمله حکما می‌شمرند، از این معانی هیچ قبول نکنند و قیاس بر عقل کنند و گویند جانهای اولیان و آخرینان در صورتی چون گنجند؟» [ص ۲۴ - ۲۵] مقصودش روایتی از نوع روایات

اسرائیلی است که گوید خداوند چهار ملک بیافرید بر صورت آدمی، شیر، کرکس و گاو. و همین صور منشأ مخلوقات بعدی است.

و نمونه دیگر آن که خبری نقل می کند و بلافاصله گوید که زنادقه به آن ایمان ندارند: «در خبر است کی ملک الموت استاده است و پیش وی درختی، به عدد هر جانوری بر آن برگی. بر هر یکی نام شخصی نبشه. هر گه برگ زرد گردد، حربه ای دارد، بر آن زند، برگ فرو افتد، مرد جان دهد». سپس می نویسد: «این مقدار گفته آمد و زنادقه بدین ایمان ندارند و ما به حکم آنک قرآن بدان ناطق است و قرآن امام اهل اسلام است، جز بدان اعتماد نکنیم و تابع قرآن باشیم». [ص ۲۷]. این در حالی است که در ابتدای همین مطلب گفت: «در خبر آمده است». چنین چیزی در قرآن نیامده است.

در اینجا دو چیز در دو سطح برابر هم قرار می گیرند. نخست «آنچه در خبر آمده» با «آنچه عقل می گوید» و دیگر «آنچه دین می گوید» برابر «آنچه زنادقه گویند». این تعارض در هر سطح باشد، از چالش های ذهنی این گزارشگر معلومات است. وی تأکید دارد که «ما بعد ازین یاد کنیم بابی در صفت روحانیان و آن بر دو مرتبه است: مرتبه اول از کتاب و اخبار و مرتبه دوم از اقوال حکما تا هر دو دریافته باشی». سپس در باره روحانیان یا همان مجردات روایاتی آورده و در نهایت گوید: «این مقدار گفته آمد از مذهب اهل حدیث به اختصار. و ما یاد کنیم اقوال حکماء سلف در ملائکه مواضع ایشان تا بی خبر نباشی». [ص ۲۹]

باورها در باره اجرام آسمانی معلق در میان اقوال حکما و اخبار دینی

نویسنده عجایب، هم شیفته نقل آراء حکماست و هم وفادار به متون دینی و شبه دینی که آنها را درست می داند. نهایت، میان آنها مقایسه کرده و گاه قضاوتی هم برای ترجیح یکی بر دیگری دارد. «بدانک مذهب اهل سنت آنست کی قطبها و افلاک و اجرام عالیه از بهر فنا آفرید و باقی جز آفریدگار نیست» و مذهب دهریان آنست کی ملایکه و افلاک باقی اند». تا اینجا مسأله دینی است و تکلیف آن روشن است [ص ۳۱].

در بخشی که در باره آسمان چهارم به عنوان جایگاه بهشت دارد، به مطالبی که در باره قطب شمال و جنوب گفته شده اشاره کرده و مثنی از آراء پزشکی را که مرتبط با نگاه کردن به قطب و برخی از صور فلکی در بهبودی آدمی از امراض است نقل می کند، آن هم از «کتاب بابل» و «کتاب صور فلکی». «و بیشتر خواص قطب شمالی شفای چشم است» [ص ۲۹ - ۳۰].

در اینجا عجایبی را در باره وجود روحانیان یعنی مجرداتی با شکل های شگفت مثلا «بر قطب روحانیست بر صورت آدمی و دو دست شیر دارد» و یا «گویند بر کوه قاف ملکی است سروی مانند ... گردن دراز دارد»

می‌افزاید: این مقدار گفته آمد - و العهده علی الراوی - کی برین وقوف نباشد و برهانی قاطع نبود». [ص ۳۳].

اما بحث در باره نجوم و احکام نجومی یکی از بحث‌های جذاب است. از نظر وی این احکام نجومی اشکالی ندارد، «مادام کی از خود حکمی نکنند و احکام به آفریدگار تعالی اضافه کنند نه به تأثیر کواکب». مطالب حکما در باره منطقه البروج و منازل قمر و بروج آفتاب و عدد سال و ماه مشکلی ندارد، اما این که «گویند بر قطبها چهل و هشت صورت‌اند ... بعضی بر صورت آدمی‌اند، چنانک جوزا و الجائی و... بعضی بر صورت حیوان‌اند چنانک حمل و ثور و ... این جمله ظنیات است. این کواکب هست اما صورت‌ها به تقریب گویند». [ص ۳۴].

بدین ترتیب مفهوم ظنیات در نگاه معرفتی وی در باره اظهارات حکما در باره بروج آسمان مطرح می‌شود. یک پرسش این است که اگر حکما صورت به تقریب گویند، پس چرا به آنان ایراد وارد می‌کند؟ پاسخ این پرسش را دو صفحه بعد می‌یابیم. زمانی که اطلاعات تفصیلی در باره صور فلکی می‌دهد، می‌افزاید: «بحکم آن که تصویر و انشا کار آفریدگار است نه کار مخلوق، پس آدمی چون صورت حیوانی کند آثم بود، کی صورت کردن لایق آن بود کی حرکات تواند دادن، چون محرک صورتها آفریدگار است، کس را نرسد کی صورت کند و اگر کند آثم و مأخوذ شود» [ص ۳۷].

آنچه در باره تفسیر چگونگی وضعیت آسمانها و افلاک گفته شده، گاه منشأ یونانی و هندی دارد که تعبیر «حکما» «منجمان» و «وطبایعیان» و آنچه از ایشان نقل می‌شود، اشاره به آن است. گاهی منشأ خبری اسلامی دارد که آن هم اگر از کعب الاحبار و اصحاب وی باشد، منشأ یهودی دارد، و گاهی هم اشاراتی به آیات قرآن است. بخشی هم به قول نویسنده سخن «قصه خوانان» است که این دیگر رنگ کاملاً ساختگی دارد. «وبعضی از قصه گویان مقلده گویند آسمان اول از زر آفرید، دویم از سیم، سیم از یاقوت، و می‌شمرند از این جنس». [ص ۳۷].

در اینجا خبری هم از کعب الاحبار آورده که گفته است «هفت فلک بر قطب خویش می‌گردد» اما عبدالله بن عباس با متهم کردن او به این که این حرفها نشان می‌دهد که هنوز جهودی است، گفت: «آنچ آفریدگار گفت ... کی آسمانها و زمینها من دارم تا از جای بنگردد». [ص ۳۸].

اما هندوان گویی سخن ایشان اعتبار چندانی نزد مؤلف ندارد. سخنی از آنان در باب افلاک آورده و از جمله این که «گویند اجرام سماوی همه گردند و مدور شکل و مدور از آفات کسر ایمن تر بود از مثلث و مربع».

سپس در باره آنان چنین حکم می‌کند: «و این خذلان ایشان را حاصل شد از همتی قاصر و از راه قیاس، نه از کتابی ناطق و حجتی باهر». [ص ۳۹].

بنابراین در باره افلاک باید «یا کتابی ناطق باشد یا حجتی ظاهر». اما تعریف این دو، به خصوص اگر مستند، خبر باشد نه آیات قرآن، نمی‌توان از حجت ظاهر سخن گفت.

در ادامه، روی سخن طوسی با «دهری» هاست که آنچه را در دایره تنگ چشمشان از فلک می‌بینند قبول می‌کنند، اما «فلک آفرین» را نمی‌بینند. بعدهم تصویر این که داستان ما و فلک، داستان پشه و فیل است که هر کدام از پشه‌ها جایی نشستند و گوشه‌ای از فیل را دیدند و وصفی کردند. دهری هم از این غافل مانده «کی آفریگار رب العالمین ... هفده هزار عالم آفرید، یکی این است که کی آفتاب در آن می‌گردد و هفده هزار خارج این عالم است». [ص ۴۰].

اما متون اسلامی، در میان این حکمای یونانی و هندی و اخباری‌های یهودی و دهری‌ها چه باوری دارد؟ آیا باید باور خاصی در باره افلاک داشته باشد؟ آیا اسلام از اهل اسلام جداست؟ «بدانک مذهب اهل اسلام آنست که فلک جماد است و مجبور و مقهور است و مدبر خدای هست کی وی را به قهر گرداند». [ص ۴۱]. کسانی هم هستند که فلک را موجودی زنده می‌دانند، اما استدلال نویسنده ما این است که «اگر فلک حیوان بودی .... وی را کلاتی و سآمتی حاصل شدی تا وی را به سکون حاجت افتادی». در «ترکستان» هم کسانی هستند که «مشتری را معبود گویند». کسانی هم «گویند زهره معشوقه آفتاب است و از وی جدا نگردد». به نظر نویسنده اینها «خرافات» است: «و از این جنس خرافات گویند و از آفریدگار می‌خواهیم کی ما را این خذلان نگه دارد». [ص ۴۲].

روشن است که آنچه در باره عمر افلاک و نیز زمین گفته شده حدسی است و راهی برای اثبات آنچه اظهار شده بوده، وجود نداشته است. اما از نظر وی که متدین است، ولو عمر افلاک دراز باشد، همه فانی پذیرند: «ما این معنی را مسلم داریم کی عمرهای دراز دارند لیکن مسلم نداریم کی باقی خواهند ماندن». [ص ۴۳].

زین پس شروع به نقل عجایب و غرایب شده، از حیوانات شگفت و عادات آنها یاد کرده، بدون آن که اظهار نظری باشد که اینها درست است یا نه. حکیمی در هند یافت می‌شد که حتی موسی را درک کرده است، و مأمون کسی را دنبال وی فرستاده و اخبار او را گرفته است. [ص ۴۵ - ۴۶]. سپس شگفتی‌هایی از آفتاب بیان می‌کند.

با این، گهگاه اشارتی به ناصوابی برخی از این نقلها و حکایات دارد: «در حدود ترک و کشمیر دو کوه است. بر یکی بتی نهاده آن را خنگ بت خوانند و بر کوهی دیگر، بتی نهاده آن را سرخ بت خوانند. هرگاه آفتاب فرو رود بگریند و چون آفتاب برآید بخندند». در باره این حکایت گوید: «اگرچه این حکایت غریب است و در صحت آن نظر است، از قدرت آفریدگار عجب نیست کی در آفتاب از این عجایبها بیافریند». [ص ۵۱].

ماهیت خورشید چیست؟ این پرسش مهمی برای بشر بوده است. نوری که وقتی می‌تابد همه چیز به جنب و جوش می‌افتد و وقتی می‌رود همه جا آرام و ساکت می‌شود. وی در این باره آرائی نقل می‌کند و سپس گوید: «این همه بگویند یا به تقریب بود یا به ظن و الا هیچ کس بدانجا نرسید کی خبر باز دهد از صورت وی» [ص ۵۱].

ادریس نبی (ع) بانی علم نجوم

نکته ای که در تاریخ علم در اسلام مد نظر بوده این است که برخی از انبیاء به بنیانگزاری برخی از علوم شهرت یافته‌اند. در باره ادریس گفته‌اند که نجوم می‌دانست. اصولاً نسبت دادن برخی از علوم به انبیاء گرایشی است که وجود داشته است. طوسی حکایتی از علاقه ادریس نبی به دیدن قرص آفتاب نقل کرده و این که ملک موکل او را به دیدار آنجا برده که در راه ملک الموت جان ادریس را گرفته، باز به دعای آن ملک، ادریس زنده شده و در افلاک ماند. آنگاه این نکته مهم که «پیش از آنک وی را رفع کردند به افلاک، کتاب علم نجوم وی را دادند و دویست هزار مرد شاگرد داشت و علم افلاک و نجوم از وی آموختند. بعضی از صفت کواکب و افلاک از ایشان نقل کنند». [ص ۵۲] و این که «این علم در عهد ادریس بود با وی برفت» [ص ۵۳].

با توجه به این نقلها به دو نکته باید توجه کرد: آیا علوم طبیعی و تجربی منشأ الهی دارد (یا باید داشته باشد) و دیگر این که آیا اگر چیزی از انبیاء نقل شد، و لو انتساب، به عنوان حجت تلقی می‌شده و مقبول واقع می‌شده است؟ این نکته دوم به این خاطر است که آنچه در حوزه علم از گذشتگان نقل می‌شده، معتبر شناخته می‌شده و راه را برای تغییر سد می‌کرده است. به عبارت دیگر نقل از گذشتگان، یک جهت گسترش علم و معلومات و جهت دیگرش جلوگیری از علم بوده است.

اما تصوراتی که بشر از ماه دارد، قدری متفاوت با خورشید است و نویسنده در اینجا بخشی از این تصورات را بازگو می‌کند که بسیار مفصل و از دایره تصور بشر امروزی و آنچه در این باره می‌داند، خارج است. «چون ماه زیادت می‌شود در امتلای مغزهای حبوب زیادت می‌گردد و آب پشت و خون در رگها می‌افزاید». برخی هم راست است که «مد و جزر دریاها به ماه بود». برخی از اینها به قدری واهی است که روشن نیست چه چیزی منشأ پیدایش آن شده است: «و مرد چون جماع کند در امتلاء ماه ضرری کمتر کند و فرزند خوب و

تمام زاید، و مرد چون جماع در محاق ماه کند، تن بکاهد و فرزند ضعیف آید و گرده سست گردد». [ص ۵۵].

#### تأثیر کواکب یا خواست آفریدگار

شگفتی کواکب و تأثیرات آن با بحث دینداری مربوط می‌شده است. یکی از وجوه این بحث این است که اگر کسی قائل به تأثیر کواکب شود، آیا در توحید او خللی پدید می‌آید یا خیر؟ بدین معنا که با اعتقاد به تأثیر کواکب، شریکی برای خداوند قائل شده است. تصور مؤلف ما در اینجا جالب است. علم علم است و نمی‌توان آن را منکر شد. باید فکری برای حل این معضل پیدا کرد که قول به تأثیر کواکب، به معنای کافر شدن نیست. عبارت او بسیار مهم است: «بدان که کار کواکب مختصر نیست و علم آن چیزی نیست کی آن را منکر توان بودن». مثالی که می‌زند جالب است. آفتاب وقتی مستقیم می‌تابد، همه جا گرم می‌شود، وقتی غیر مستقیم می‌تابد، هوا سرد می‌شود. این یک واقعیت یا به تعبیر او «علم» است. بنابراین، این که «بعضی از جهال گویند کی آن کس کی آفتاب و کواکب را تأثیر گوید، کافر شود، خطاست» دلیل کلامی آن هم این است: «کی آفریدگار در آن آفریده است کی نه کواکب به نفس خویش می‌آفریند». اگر کسی قائل به سخن اخیر باشد «آن که این گوید کفر بود». [ص ۵۹].

سپس برخی از باورهای رایج در میان منجمان در باره طبیعت زحل و زهره و مریخ و مشتری که اولی طبیعتش نحس است و سرد، دومی رطب و طرب انگیز، سومی قتال و حروب انگیز و چهارمی علم افزا و سکون ده را نقد کرده است که «ما گوئیم این معانی آفریدگار داند و این حکم کردن مسلم نیست». بعد هم این مثال را می‌زند که یک درویش برهنه فقیر در سرما چنان بر خود می‌لرزد که زحل از آن در شگفت ماند. اما اگر به همین درویش «جامه دهند و دیناری چند بخشند» «چندان خرمی در دل وی آید کی زهره از آن در شگفت ماند». [ص ۵۹]. آنگاه به ضعف دانش بشر در باره نجوم می‌پردازد که ما از آنها آگاهی نداریم چه رسد که مزاج آنها را بدانیم. با این حال مشتی از سخنان منجمان را در باره زحل گوید و سپس افزایش: «این از عقل دورست و ما از بهر آنک حکما گفته‌اند ایراد کردیم» [ص ۶۱].

منجمان در باره مشتری هم مطالبی گفته‌اند. از جمله آن که «صورت مشتری از قول حکما مردی است که بر تخت زرین نشسته بر سر تاجی دارد در زیر وی اسپ و گاوی و جاموسی و اشتری. طوسی می‌گوید: «عجب دارم از حکما در صورکواکب ازین جنس سخن رانند و مشابَهت کنند نیرات را به حیوانات و جمع کنند میان مشتری و گاو و اشتر. و این علم ایشان را از کجا حاصل شد» و تأکید بر این که کی به فلک ششم رفتند و مشتری را دیدند در حالی از شرق تا غرب، در مقایسه با مشتری، چون مگسی است. «و ما آنچه گفته‌اند



یاد کردیم» [ص ۶۱ - ۶۲]. شبیه همین مطالب در باره مریخ هم گفته آمده و طوسی افزاید: «این معنی هم محال است کی بر فلک مریخ، گرگ و کفتار بود» [ص ۶۲]. باز در باره زهره و عطارد مانند اینها را گوید و افزاید: «و چون روا دارند کی این چنین خرافات گویند تا کوبی را به پیری مانند کنند و یکی را به جوانی و یکی را به زنی». [ص ۶۴].

به طور معمول، اطلاعات نجومی در باره بروج یا ستارگان، آمیخته‌ای از داده‌های حکیمانه با روشهای کهن بطلمیوسی است که در کنار آنها نوعی آگاهی‌های شگفت در تشبیه کواکب به زندگی آدمیان یا حیوانات داده می‌شود. طوسی فرق اینها را می‌داند و یادآور می‌شود. «بدانک آنچه منجم گوید کی سحابی است لیلی یا جنوبی یا آتشی یا بادی، مسلم داریم، اما آنچه گوید قتال است بر صورت فلان، مسلم نداریم کی بر فلک صورت امرد و پیر نبود و آنچه گویند بر طریق تقریب گویند نه به تحقیق». [ص ۶۷]. طوسی مانند همین سخن را در باره الجَدی دارد که «بدانک منجم آنچه گوید جدی شتوی است منقلب، لیلی، جنوبی، گران‌رو، معوج الطلوع، مسلم داریم، اما آنچه گوید ماده بر صورت بز، گشوده اعضا، مسلم نداریم، بحکم آنک بز و عنزه بر فلک نبود». [ص ۶۸].

پرسش طوسی در باره راه رسیدن به برخی از معلومات شگفت‌آور و خرافی جالب است. وقتی گفته می‌شود که «در کتابی آورده‌اند از پس جدی، پیری است جامه کهن پوشیده!» وی می‌پرسد: «عجب دارم از عقل حکیمی کی این مقدار نداند کسی بچه طریق معلوم شد وی را کی جامه کهنه است یا نو، و آنچه گوید عصا در دست، عصا را چون دید کی وی در دست دارد و بدین عصا کرا می‌زند». [ص ۶۸].

اینها مطالبی بوده است که در آثار نجومی در دسترس وی که گهگاه اسمش را به عنوان صور الکواکب یا کتاب الصور آورده، به وفور وجود داشته است: «و در کتاب الصور آورده است که برج عقرب امردی خفته است سر بر پهلوی عقرب نهاده» و این که «چون بدید این حکیم که وی امرد است یا ملتحمی... این امرد را چون بدانست کی خفته است یا بیدار» [ص ۶۸]. در باره «دلو» نیز همین حرفها و همین انتقاد طوسی آمده است: «مسلم نداریم کی بر فلک چاه و آب و رسن بود و بدین آب چه می‌کنند؟».

جمع بندی این انتقادات طوسی در آخرین فصل این بخش آمده است: «بدانک حکما آنچه گویند برجی نر است یا ماده، به مجاز گویند نه به حقیقت... آنچه گویند زحل بر صورت پیری است کلنگ در دست، کوهی می‌کند جزافات منجمان است. و آنچه گویند مریغ تیغی کشیده و سری بریده از دست دیگر درآویخته، و آنچه گویند زهره زنی است بریطی بر کنار، و امثال این، همه مجازی است موهومات سوداوی، نه در قرآن است نه

در اخبار کی واجب کردی قبول آن». بعد هم می‌گوید: «و ما این را کی گفتیم از قول ایشان گفتیم تا کتاب خالی نباشد و رکاکت عقل فلاسفه کی به عوام خندیده‌اند باز نمودیم».

اصطلاح فیلسوف و حکیم در این کتاب و جایگاه آن برای نویسنده که یک فرد سنی اهل حدیثی است، بسیار منفی است. مؤلف هم به دلیل مذهبی و هم به دلایل علمی، آنچنان که در نقادی‌ها ملاحظه کردیم، با این قبیل نجومیات موافقت ندارد.

آیا کسی می‌تواند موجد ابر و باران و سرما باشد؟

از شگفتی‌هایی که به گوش مؤلف خورده این است که «در حدود ترکستان و سردسیر ابرها باشد عجب، و ایشان را در آن دعاوی باشد و رهبانان آنجا انشاء سحاب کنند و انشاء سرما». بعد هم حکایتی از اسماعیل بن احمد سامانی آورده است. مؤلف از این مطلب اظهار تردید کرده است «بدانک بدست آدمی نیست کی انشاء سحاب و سرما کند». اگر این طور است، آن حکایت عجیب چیست؟ این مطلب را با دعا حل می‌کند: «اما بدیع نیست کی آدمی همت بر کارها نهد، آفریدگار آن برآورد» اما شگفت‌تر، تحلیل دیگر اوست: «ممکن بود کی در آن حدود ابرها و سرما بسیار خیزد، رهبانان اوقات آن دانند بوقت آن، دعوی انشاء کنند و چنین نمایند کی ما انشاء کردیم». [ص ۸۵ - ۸۶].

اما مشکل این است که چطور در این مورد تردید می‌کند، ولی برابر ادعای عجیب و فراوان دیگر چنین تردیدی ندارد؟ مثل این: «در تبت کوهی است. اگر آنجا یکی بانگی زند چندان باران آید کی سیل روان شود».

آیا حساسیت در اینجا فقط برای این است که با مسأله «توحید» مشکل پیدا می‌کند؟ یا اساسا تلقی وی از نوع استدلال و فهم این مسأله سبب چنین اعتراضی می‌شود؟ به طور کلی باید گفت که وی مطالب حکما را در باره عجایب از دریاها و چشمه‌ها و نهرها نقل می‌کند، اما علامت تردید را در آنها باقی می‌گذارد: «این مقدار عجایب نهرها و چشمه‌ها گفته آمد از گفتار حکما، و آنچه شنیده‌ایم و در کتابها یافته‌ایم، هر چند کی ما را برین برهانی قاطع نبود. آنچه یافتیم نقل کردیم». [ص ۱۱۲].

پیش از این هم اشاره کردیم، جهانشناسی از نظر وی، ارتباط با باورهای مذهبی دارد. حکما چیزی می‌گویند، اما اهل سنت چیز دیگر. وی در باره خلقت زمین، عبارت را چنین آغاز می‌کند: «بدانک اهل سنت بر آنند کی آفریدگار زمین را از کف دریا آفرید و کوهها از موج آب و منجمد می‌شد و کوه می‌گشت و اصل زمین از حجر است آنکه طین شد...» [ص ۱۲۲]. دقیقا روشن نیست این باور، چه ربطی به اهل سنت دارد و چگونه جهانشناسی با این مقیاس‌ها با باورهای ذهبی بهم پیوند می‌خورد.

در این صفحات که بحث از کوه‌ها و احجار و جواهر است، دانسته‌ها و معلوماتی که وی در کتب دیده نقل می‌شود و گاه تأکید می‌کند که «آنچه در کتب معتبره یافتیم نقل کردیم» اما در همین بخش، اظهار نظرهای گهگاهی دارد که روش استدلال بر درستی مطالب به ویژه در رفع شگفتی افراد را مد نظر دارد.

گاهی برابر حکما تعظیم می‌کند و این حکایت از همان روحیه شیفتگی وی نسبت به حکما دارد که وی را یک استثنا در میان اهل سنت متعصب نشان می‌دهد. وی پس از نقل مطالبی در باره حجر رخام از قول بلیناس گوید:

[این شخص که از او با عنوان بالینوس، بالیناس، بلیناس، آپولونیوس یا شده و اهل تیانا و ندیم اسکندر دانسته شده اثری با عنوان سر الخلیقه مانده، در دو صفحه که ترجمه فارسی آن را می‌توان در کتاب: میراث کلاسیک اسلام، فرانتز روزنتال (تهران، ۱۳۸۵) صص ۲۸۶ - ۲۸۷ ملاحظه کرد. در این گزارش، وی از دیدار خود با پیری در زیر زمین یاد می‌کند که کتابی در باره اسرار آفرینش و علم خواص الاشیاء (طلسمات) به او داده است. وی گوید که با بدست آوردن این اثر «فرزانه ای نامور شده‌ام» و تعویذها و معجزات بسیاری کرده‌ام. گفتنی است که در کتاب عجایب بارها و بارها از وی مطالبی نقل شده و با دیده احترام به او نگریسته شده است. در آثار البلاد قزوینی (بیروت، دارصادر، ۱۹۹۸) (برای مثال: ۴۴۵، ۴۸۴، ۴۹۵، ۵۲۴) هم مکرر از وی با عنوان بلیناس حکیم یا صاحب الطلسمات یاد شده است. مرحوم مجلسی هم در بحار (ج ۵۶، ص ۲۴۲ - ۲۴۴). چندین صفحه از کتاب علل الاشیاء وی مطالبی نقل کرده است.]

اگر از رخام نگیری کنند روز چهارشنبه بر آن صورت مردی در دست چوبی و در دست دیگر کوزه بی‌دسته و این صورت را دو بال بود استاده و بر سر او شاخی بر او خروسی ... هر که این خاتم دارد فراموشی از وی برود». سپس می‌گوید: ما این چند خاتم یاد کردیم، اگرچه عقل قابل این نباشد کی صورتی کردن و خروسی بر سر وی هیچ معنی ندارد و از هیچ وجهی فایده‌ای نمی‌بینم در آن، اما به حکم آنک حکما را عالم‌تر از خود می‌دانیم استخفاف بقول ایشان روا ندیدیم و چنانک گفته بودند و نوشته، ایراد کردیم». [ص ۱۴۵]. در پایان بخشی دیگر هم که در باره احجار و خاتم‌هایی است که از آن جواهر ساخته می‌شود، مشابه همین سخن را تکرار می‌کند که «این باب تمام از قول حکما گفته آمد، آنچه یافتیم در کتب، ما ایراد کردیم و آفریدگار تعالی و تقدس داناتر بحال آن و به حال جمله احوال» [ص ۱۵۸].

نقد افسانه در حوزه جغرافیا

بخش مهمی از آگاهی‌های موجود در این کتاب، جغرافیاست. هم جغرافیای طبیعی و هم شهری. بویژه فهرستی الفبایی از شهرهای مهم دنیا ارائه داده و عجایب

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1392>

## دشواری های پژوهش در قم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۷ / ۱۳۹۲

خلاصه: گفتگوی زیر در باره پژوهش در حوزه علمیه قم، دشواری ها و راهکارهاست که چندی قبل با سایت شفقنا انجام شده و عین آنچه در آن سایت آمده تقدیم خوانندگان عزیز می شود.

استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران و پژوهشگر برجسته تاریخ، با انتقاد از نحوه پژوهش در ایران و عقب ماندگی در به روز کردن علوم و کتابخانه ها بر ضرورت پرداختن عالمانه به مسایل تاکید کرد و گفت که ادبیات دفاعی و نگاه دفاعی به مطالب و موضوعات دینی، مانع تفکر می شود.

حجت الاسلام و المسلمین دکتر رسول جعفریان در گفت و گو با شفقنا (پایگاه بین المللی همکاری های خبری شیعه)، با اشاره به نحوه پژوهش در حوزه های علمیه بیان کرد: اگر ما به تقدم علم بر عمل که یک اصل پذیرفته شده است، اعتقاد داشته باشیم لاجرم باید بگوییم پژوهش به عنوان ابزاری برای رشد علم و دانش اهمیت زیادی دارد و تا زمانی که علم و دانش ما در حد مطلوب نباشد، در عمل هم به نقطه مطلوب نخواهیم رسید.

حوزه علمیه نجف از بعضی جهات بر حوزه علمیه قم مقدم است

وی در حوزه علوم دینی شیعی به دو مرکز مهم از جمله قم و نجف اشرف اشاره کرد و افزود: امروزه قم به عنوان بدنه اصلی، مسوولیت پژوهش در موضوعات و مباحث دینی را دارد و حوزه های دیگر شیعه در ایران به عنوان شاخه های این بدنه هستند. البته نجف اشرف سنت های پژوهشی مختص به خود را دارد و به دلیل پیشینه حتی تا روزگار ما در بعضی از جهات بر قم مقدم است. حوزه نجف از نظر سوابق تاریخی در بسیاری از جهات پیشگام بوده و بر قم تقدم دارد.

این مورخ و پژوهشگر تاریخ، پژوهش را یک سنت مدرسی که در دراز مدت شکل می گیرد، دانست و گفت: حوزه علمیه قم دو جهت دارد، یکی به دلیل امتداد آن در ادامه حوزه های شیعه قدیم و دیگر از جهت تأسیس آن است که ۸۰ ساله است. آن مقدار که در امتداد گذشته است، میراثی در اختیار دارد که یک بخش آن میراث، کارهای پژوهشی است، اما وقتی می گوییم پژوهش یک سنت مدرسی دراز مدت است که شکل می گیرد، باید

بینیم تاسیس آن چه زمانی، با چه عناصر، گرایش، نگاه و امکاناتی شکل گرفته است. از این جهت قم، قدمتی ندارد.

جعفریان با تأکید بر اینکه حوزه علمیه قم در شرایط بسیار بدی شکل گرفت، اظهار کرد: شکل گیری حوزه علمیه قم در دوره‌ای بود که تفکر دینی در برابر نوگرایی مشروطه آسیب دیده و از تحولات عقب افتاد. یعنی آغاز دولت رضاشاه بود که دیگر کسی برای دین و امور دینی اعتباری قائل نبود. مهم‌ترین سرمایه قم فقه و حقوق آن بود که الزاما باید در نظام حقوقی کشور مورد استفاده قرار می‌گرفت، بخشی استفاده شد، اما چون حوزه مطرود بود و کار پژوهشی نمی‌کرد، فقط مختصری از آن سرمایه در بازسازی نظام اولیه جدید و توسط روحانیونی که از لباس درآمدند و در آن مسیر افتادند، استفاده شد.

جعفریان با بیان اینکه شکل‌گیری حوزه علمیه قم در جریان شکست و محدود شدن بود؛ خاطرنشان کرد: حداکثر طلبه‌های قم در سال‌های ۱۳۱۰ - ۱۳۱۲ به ۲۰۰ یا ۳۰۰ نفر می‌رسید که عمدتاً جوان نبودند، زیرا ورود به حوزه ممنوع بود و کسانی که می‌توانستند به مدارس دولتی می‌رفتند، اما این شانس برای ما وجود داشت که در این دوره حاج شیخ عبدالکریم حائری که در نجف تحصیل کرده بود به همراه خود مجموعه‌ای از شاگردان را از نجف و مجموعه‌ای را هم از ایران به حوزه بیاورد. این سرمایه‌ای بود که از نجف به قم منتقل شد و البته از اصفهان و برخی جاهای دیگر هم بر آن افزوده شد.

این استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران، با اشاره به اینکه پژوهش در آن دوره جز به صورت سنتی در حوزه فقه وجود نداشت، تصریح کرد: برای نمونه، نگارش کتاب در آن زمان ضعیف بود. مجله بسیار کم بود. در آن زمان قم تنها یک مجله به نام همایون داشت که متعلق به روحانیون روشنفکری مانند حکمی‌زاده و دوستان کسروی در قم بود که آن موقع البته کسروی بی‌دین نبود و بیشتر یک اصلاح طلب بود. آن زمان قم چاپخانه نداشت، مگر برای چاپ اوراق تک. البته تهران برای کارهای چاپی، نیرومند بود، اما در دوره رضاشاه وضع چاپ و نشر کتاب ایران به طور کلی خراب بود. در صورتی که در دوره قاجار حجم نشر و چاپ کتاب چندین برابر دوره رضاشاه بود و در حقیقت این دو دوره قابل مقایسه نیستند چراکه دوره رضاشاه دوره گذار و عبور بود و هیچ کس ثبات نداشت و همه در حال حرکت به سوی فرهنگ جدید بودند.

او افزود: این جریان ادامه داشت تا در شهریور سال ۱۳۲۰ حوزه علمیه قم وارد عرصه‌های تازه‌ای شد که الزاما باید فکر می‌کرد و فکر پژوهش می‌طلبید. از نظر سبک نوشتن، نثر جدید فارسی آمده بود، چراکه نثر فارسی پیش از دوره مشروطه همان نثر قدیمی بود که نسل جدید دوره رضاشاهی با آن سروکاری نداشت و نمی‌فهمید. در دوره رضاشاه نثر جدید فارسی آمد و مدل نگارش تغییر کرد. از این رو بعد از شهریور سال

۱۳۲۰ بود که حوزوی‌ها به یادگیری اسلوب جدید نوشتن رو آوردند. لذا در سال‌های ۱۳۲۷ و ۱۳۲۸ اولین مجلات در قم منتشر شدند. نسل اول نویسندگان قمی درباره مسایل مذهبی همین دوره تربیت شدند. این نسل تا انقلاب اندکی پیش رفت یعنی نوشتن آنها تا اندازه‌ای متکی به پژوهش شد، اما روش‌های پژوهش چندان علمی نبود، مگر آنچه در حیطه مسایل سنتی حوزه بود. در دهه بیست تا چهل، اغلب این نویسندگان، تبلیغی می‌نوشتند نه تحقیقی. بیشتر در باره مسایل اجتماعی از زاویه دینی تألیفاتی داشتند. گاهی هم نوشته‌های نویسندگان دینی تهران را می‌خواندند گاهی هم آثار تمدن اسلامی فرنگی‌ها را که ترجمه شده بود و در کل سعی می‌کردند از این زاویه از اسلام دفاع کنند.

جعفریان با بیان این‌که بخشی از کارهای مستشرقان در این دوره ترجمه می‌شود و روحانیون با موضوعات آشنا می‌شوند، گفت: در یک دوره از حکومت رضاشاه به مذهب حمله شد و حوزویان سعی کردند تا جواب دهند. این نشان می‌دهد که نگارش به هدف دفاع بوده و این را نمی‌توان پژوهش عالمانه دانست، زیرا جهت‌گیری آن، جهت‌گیری کاوش نیست. البته اکنون هم این مشکل را داریم، پژوهش ما در حقیقت برای دفاع کردن است و ما به واقعیت نمی‌رسیم، چون حالت جدال به خود می‌گیرد در حالی که جدل وسیله تحصیل علم یقینی نیست، جنبه اقناعی دارد.

او با بیان این‌که امروزه هم ما همواره در حال دفاع از اسلام هستیم و نام آن را نمی‌توانیم پژوهش بگذاریم، خاطر نشان کرد: شرایط در قرن‌های ۴، ۵ و ۶ هجری این‌طور نبود و ما در حال تاسیس و نظام‌سازی برای عمل و فکر بودیم و رقیبی نیز نداشتیم، اما امروز شرایط متفاوت است، علاوه بر اینکه رقیب داریم، غربی‌ها نگران این‌که کسی به فرهنگ غرب حمله کند، نیستند و به همین دلیل حتی یک کتاب در دفاع از غرب نوشته نمی‌شود، چرا که آنان چنان در نقطه اوج هستند که نگاهشان به آینده است، اما ما در فکر دفاع از گذشته و آنچه داریم هستیم. البته غربی‌ها به عرف و سنت خود توجه دارند، اما تنها هدف آن‌ها دفاع نیست.

جعفریان افزود: ما مرتب مورد حمله قرار می‌گیریم و باید از آن دفاع کنیم. مثلاً همین بحث جهاد یا قصاص. مدارم ما در معرض اتهام به خشونت هستیم و سعی می‌کنیم دفاع کنیم. البته این یک مسیر است که ما و نویسندگان سنی در یک دوره رفتیم. حالا که آن مطالب جواب نداده، سلفی‌ها روی خشونت ایستاده‌اند و دفاع که نمی‌کنند هیچ، وحشیانه‌ترین قتل‌ها را انجام می‌دهند. مقصودم این است که ما در یک دوره، ادبیات دفاعی داشتیم. این ادبیات پژوهش عالمانه نیست. ما از سید جمال به بعد تنها از دین دفاع کرده‌ایم که البته چاره‌ای هم نداشته‌ایم. هر از چند گاهی غرب حرف تازه می‌زند که با مبانی دینی ما سازگار نیست و ما به اجبار به دنبال دفاع می‌رویم.

او با تأکید بر این که ما باید بدانیم و دقت کنیم که ایران، خانه و کاشانه فرنگی نیست، بلکه خانه و کاشانه مذهب تشیع و اسلام است، گفت: اگر غربی‌ها هزاران بار هم در ایران رفت و آمد کنند باز هم نمی‌توانند به سادگی ارکان آن را تغییر دهند، زیرا ما صاحب زمین هستیم و در آن زندگی می‌کنیم. هر جای این دنیا، زمین دست کسی باشد به این سادگی آن‌جا را از دست نمی‌دهد، این یک مسأله طبیعی است، اما نباید موفقیت خود را در گرو این مسأله ببینیم که فعلاً اینجا در دست ماست، زمین ماست و ما برای همیشه موفق هستیم، زیرا ممکن است شما قدرت پیدا کنید و مسلط هم باشید، اما به عنوان یک واحد عقب مانده شناخته شوید. این که هستید، دلیل بر این نیست که برترید، به خصوص این که مدل تعامل غرب این است که با دشمنان خود هم کنار می‌آید، با طالبان هم می‌خواهد صلح کند، یعنی می‌پذیرد که یک منطقه دست آنها باشد، اما در مذاکرات سعی می‌کند تا دامنه نفوذ آنها را محدود کند و روی آنها تأثیر بگذارد. الان بحث سر گرفتن زمین نیست، بحث سر هواست. هوا متعلق به کیست؟ آب‌های بین‌المللی مال کیست؟ حوزه نفوذ و تأثیرگذاری سیاسی و فرهنگی مهم است نه اصل بودن و در درون خود سروصدا کردن.

پژوهش‌ها در سطح جهانی تأثیرگذار باشد

جعفریان با بیان این که موفقیت در کار پژوهش شاخص‌هایی دارد که از آن جمله تأثیر در سطح جهانی است، اظهار کرد: اسلام به میان ترکان ماوراءالنهر، عرب‌های شمال آفریقا و ترک‌های آناتولی رفت و میلیون‌ها ترک، اسلام را پذیرفتند. این یک موفقیت بود. این بین‌الملل بود. بین‌الملل که مال عصر جدید نیست، همیشه بوده است. باید از این مطلب نتیجه گرفت که شاخص‌های اسلام شاخص‌های جهانی است که افکار و اندیشه حوزه هم برخاسته از آن است. این را نباید محدود کرد. هرچه محدودش کنیم، با اصل آن مبارزه کرده ایم. قم می‌تواند در سطح جهانی تأثیرگذار باشد، اما این وقتی است که به شاخص‌های جهانی اسلام نگاه کند نه محلی. تا این لحظه هم تأثیرگذار بوده، اما در کنار غرب و روسیه و جاهای دیگر که همه تلاش می‌کنند، رقابت بسیار شدید است. ضعف اصلی ما در بی‌توجهی به همین شاخص‌هاست. این که قم توانست ایران را در وهله اول از چنگ غرب درآورد یک نکته مهمی است. آیا می‌تواند این دایره را توسعه ببخشد؟

او با تأکید بر این که ما باید بعد از انقلاب مسیر پژوهشی تازه‌ای را دنبال می‌کردیم و قم تغییراتی در خود به وجود می‌آورد، گفت: قم امروزه از یک به ۵۰ رسیده است، اما به دلیل شرایط و امکانات تا ۱۰۰ فاصله زیاد است و حرکت کندتر خواهد بود. البته دلایل این است که سنت، درس و تحصیل و پژوهش زمان‌بر است. سال‌ها طول می‌کشد تا موانع را از سر راه برداشت و به حقیقت علم رسید و بر اساس عمل طراحی داشت یعنی هماهنگ با واقع حرکت کرد.

این استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران، با اشاره به این که قم را نه خیلی باید بزرگ کرد نه کوچک دانست، تصریح کرد: قم جاذبه‌ها و حرف‌هایی دارد. البته همین که ایران به لحاظ منطقه‌ای تأثیرگذار شده است، به خاطر پیام‌های اسلامی و انسانی جهانی اوست. اما این مسأله دلیل موفقیت جهانی نیست. چنانچه مارکسیسم هم این کار را کرد و در سطح بین‌المللی تأثیر گذاشت، اما از بین رفت زیرا جهت‌گیری آن پژوهشی نبود و دچار یک نوع دگماتیسم عجیب بود. البته معنای این حرف دفاع از غرب نیست، زیرا غرب خودش هم به نوعی دچار دگماتیسم است و موانع مهمی سر راه دارد که نمی‌تواند به سادگی از دست آنها رها شود.

او افزود: اگر تأثیرگذاری تفکر شیعه بر قسمت‌هایی از جهان اسلام را امتیاز بدانیم؛ بخشی از آن به دلیل پیام‌های این مکتب است و بخشی هم جنبه‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای است. اما در ایران و در حوزه علمیه قم به جز در فقه، علم و دانایی، ارزش جدی ندارد. دانشگاه‌های ما هم مثل حوزه‌ها وضع خوبی ندارند. در شکل جاری متأسفانه تلقی این است که از برنامه ریزی‌های درسی و علمی و پژوهشی و پایان‌نامه و غیره زیرا هر چه خوب است، برای فرنگ و هر چه بد است مربوط به نظام قدیم است بنابراین ما آنچه برای خودمان باشد را نداریم. زیرا سنت‌های غربی، مدارس آنها و تحصیل‌کرده‌های فرنگ به کشور آمده‌اند.

جعفریان با بیان این‌که مسیر علم مسیر پر فراز و نشیب و سختی است و در آن تحصیل و تالیف و پژوهش و ترجمه همه با هم همراه هستند، تصریح کرد: فرنگی‌ها تمام آثار خوب ملل دیگر را ترجمه می‌کنند و آنها ضمیمه فرهنگ خود می‌کنند. نگران هم نیستند. اینجا ما علاوه بر ضعفی که در کار ترجمه داریم، نگران آمدن کتاب‌های تازه هستیم. از نظر ترجمه، حتی از عربی، مترجمان زبردست به اندازه کافی نداریم. نگرانی هم فراوان داریم. حالا البته کم شده اما به هر حال هست. از طرف دیگر قم ضمن این که یک شهر فرهنگی است، اما آیا واقعا سطح فرهنگی آن یا از زاویه تبادل فرهنگی، در مسیر تعاملات فرهنگی هست؟ روزانه ده‌ها کتاب و صدها مقاله چاپ می‌شود، اما همه آنها در قم انعکاس ندارد. اگر موارد استثنائی را کنار بگذاریم، قم تا این اواخر از ترجمه‌های دست‌چندمی استفاده کرده است.

نگاه دفاعی به مطالب مانع تفکر می‌شود

او با اشاره به این‌که ما افکار دیگران را ترجمه می‌کنیم تا بهتر بیندیشیم گفت: در قم از ترجمه‌ها که حاصل افکار متفکران غربی است استفاده می‌کنند تا یا آنها را رد کنند یا جایی از آنها برای حرف‌های خود را تاییدی پیدا کنند. نگاه آن‌ها این نیست که یک مجموعه معارف؛ یک مجموعه علم و دانایی است که در حال آمدن است. ما همچنان به عنوان یک دشمن به نوشته‌های طرف مقابل نگاه می‌کنیم و از اساس معتقدیم که منحرف و بیگانه هستند. به نظرم این نگاه عالمانه نیست و از موضع ضعف است و نمی‌گذارد انسان فکر کند زیرا



وقتی طرف مقابل را دشمن می بینید، حرف آن را حتی اگر درست باشد هم قبول نمی کنید. وقتی دو نفر حرف هم را نفهمند، مخالف می شوند و قاضی می گذارند.

پژوهش‌ها باید به سمت نهایی شدن پیش برود

این مورخ و پژوهشگر تاریخ، با تأکید بر این که ما شرایطی داریم که باید آن را درک کنیم، گفت: آرمان‌گرا نیستم، اما معتقدم نوک پیکان پیشرفت باید به سمت تغییر، انعطاف و به تدریج همطرازی و بعد غلبه باشد. البته معتقدم باید با شرایط پیش رفت زیرا اگر یک کتاب پژوهشی درجه یک بنویسید، ممکن است بسیاری از پیش فرض‌ها زیر سؤال برود یا با آن دشمنی شود. پژوهش یک شرایطی دارد و نمی تواند مدل نهایی داشته باشد، بلکه باید به سمت نهایی شدن برود.

او ادامه داد: ما نسبت به ۲۰ یا ۴۰ سال قبل بسیار تفاوت کرده ایم، پیشرفت هایی داشته ایم. ممکن است وضع ما در منطقه خوب باشد، اما ایده آل نیست. تازه باید مراقب باشیم همین مقدار سرعت ما در پیشرفت کند نشود، به عکس باید ابزارهای لازم را فراهم کنیم تا سریع تر پیش برود. بخشی از این ابزارها در آموزش و در مدارس است، بخشی در قوت و توانایی در ترجمه و تحقیق است، بخش دیگر در آداب رساله و پایان نامه نویسی که فوق العاده مهم است و پای ما می لنگد، بخشی هم در از بین بردن ذهنیت‌های منفی نسبت به حرف‌ها و نواهاست. اینها مربوط به مشکلات اخلاقی پژوهش در جامعه ماست.

جعفریان با بیان این که اگر بخواهیم به بخش پژوهش نمره ای بدهیم، ۱۲ یا ۱۳ از ۲۰ را برای آن می توانیم اختصاص دهیم، گفت: ما بسیاری از مسایل را می دانیم، اما هنوز به روز نشده ایم زیرا در علم وقتی حرفی زده می شود، باید تا آخر خط برویم، اما مباحث ما تکراری، دور زدن، چسب و قیچی و حالا هم سرهم بندی توسط مشتی آدم حرفه ای و حراف است که برای دیگران پایان نامه می نویسند و استادان ما هم خام اند و در پی یافتن علت نیستند.

برخی معضلات دانشگاه‌ها و حوزه‌ها مشترک است

او با تأکید بر این که بعضی معضلاتی که در حوزه وجود دارد، در دانشگاه‌ها هم دیده می شود و همگی آن‌ها در بافت ایران هستند، تصریح کرد: ما در طب این گونه نیستیم، زیرا طب از آن ما نیست و کاملاً فرنگی است و اساتید آخرین تحقیقات روز را ارائه می دهند. در علم فیزیک و هسته‌ای هم ممکن است همین مسأله باشد زیرا با آخرین حرف‌ها آشنا می شوند و اگر عقب بمانند، عقب خواهند افتاد اما ما در علوم الهیات حتی در دانشگاه‌ها آشنا نیستیم. در رشته ادبیات عرب دانشگاه تهران، شاید تنها استادانی که در عراق بزرگ شده‌اند و

بسیار اندک هستند، بتوانند عربی صحبت کنند. استادان زبان و ادبیات عرب ما ترجمه را هم به صورت حرفه ای و در سطح عالی نمی دانند و شاید فقط فعل، فاعل، مفعول، تجزیه و ترکیب را بدانند، لذا دانشکده های ادبیات و الهیات ما نه فقط در تهران که شهرستان ها نیز به همین منوال یک جای عقب مانده هستند.

این استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران، افزود: البته استادانی هستند که با علم پیش می روند و به مقداری که در آن بستر قرار می گیرند، با حرف های جدید آشنا می شوند، دقت می کنند، پیشرفت می کنند و از لحاظ ذهنی حریت دارند، اما آنها استثنا و در جامعه علمی ما غریب هستند. در زبان و ادبیات فارسی در ایران شفیع کدکنی را داریم که در دنیا بی نظیر است. اگر همین مسیری که در ادبیات فارسی وجود دارد؛ در ادبیات عرب دانشگاه تهران و علم حقوق و ... هم وجود داشت، شرایط بسیار بهتر بود؛ ما تنبلی های ویژه برای نفهمیدن داریم. در همان ادبیات فارسی که ایران مرکز آن است و دانشگاه تهران مرکز اصلی آن، باید ۱۰ نفر همچون شفیع کدکنی می داشتیم، اما یک شفیع داریم! باز هم به همین وضع موجود افتخار می کنیم. پیشرفت نداشته ایم، اما چندان عقب هم نیفتاده ایم. بگذریم که اگر از امثال شفیع پرسید وضع دانشگاه قبل و بعد از انقلاب را خواهند گفت قبل از انقلاب بهتر بود.

او با بیان این که ما در حوزه، در دانش فقه به صورت سنتی وضع خوبی داریم و بعد از انقلاب هم وضعیت بهتری یافته ایم، گفت: فقه، کاربرد اجتماعی دارد و وقتی با واقعیت جامعه درگیر می شود در حالت تعامل پیشرفت می کند. اگر ما در فیزیک و ریاضی هم این طور بودیم، همین حالت را پیدا می کردیم. البته در فقه هم مشکلات منابعی و ابزاری در پژوهش داریم. به عنوان مثال؛ در مجموعه حوزه های ما به ندرت دیده می شود کسی با فقه حنفی آشنا باشد، البته گاهی از این فقه در پایان نامه ها استفاده می شود، اما بعضا تفاوت های فقه های اسلامی را نمی دانند. تاریخ فقه نمی دانند. مسیرهای نادرستی که طی شده و در برخی از موارد از جاهای خاصی سردرآورده را هم علت یابی نمی کنند.

جعفریان راه حل این معضل را بازبینی آن در سطوح مختلف دانست و تصریح کرد: موانع پژوهش باید با یک طرح بسیار گسترده مورد بازبینی قرار گیرد. قدیمی ترین کتابخانه قم سال ۵۴ تاسیس شده و نمی توان انتظاری از این کتابخانه قدیمی داشت که حالا یک انبار شده است، فقط انبار. زمانی تنها از ۲۰۰ کتاب درسی کتابخانه مسجد اعظم استفاده می شد. مدرسه فیضیه هم فقط ۲۰۰ کتاب درسی و شرح کتاب های درسی را دارد که مورد استفاده قرار می گیرد. چرا، چون «کتاب» به عنوان یک دست مایه پژوهشی در ذهن یک طلبه نیست، ابزاری برای گردآوری اطلاعاتی برای تبلیغ روی منبر است. این که بزرگترین کتابخانه ما در

سال ۵۴ تأسیس شده، هرچند کتابخانه مسجد اعظم و یکی دو جای دیگر مختصر بوده، نشان از چه چیزی دارد؟

او با بیان این که امروزه دنیا تغییرات بسیاری را به خود دیده است، گفت: وقتی می‌گوییم ابزار مختلف وجود دارد، یعنی این که باید نگاه کتاب‌خانه‌ای مان را هم تغییر دهیم. کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نیز مکان عقب مانده‌ای است، با سیستم دیجیتال پیش نمی‌رود. سایت آن اصلاً به روز نیست. یک کتاب یا روزنامه روی سایت قرار نگرفته است. در حالی که این کتاب‌خانه آمال و آرزوی همه بوده است. مرعشی بزرگ و کوچک خیلی برای آن زحمت کشیده‌اند، اما مسیر استفاده از آن یک دالان تنگ است. امکانات لازم وجود را ندارد، بودجه مورد نیازش را نمی‌دهند، سرویس نمی‌دهد. البته این کتاب‌خانه فقط به عنوان نمونه است. بحث کلی من این است که سیستم کتابخانه‌ای به روز و علمی در کل ایران وجود ندارد.

این مورخ و پژوهشگر تاریخ در خاطره‌ای بیان کرد: بنده نزد آقای خفاف در لبنان رفتم و از او سؤال کردم که چند کتاب می‌توانید در این کتاب‌خانه تازه تأسیس بگذارید؟ گفتند سی چهار هزار. گفتم همین هارد دیسک من دو برابر اینجا کتاب دارد. خوب برای برخی که آشنا نیستند این باور کردنی نیست، اما واقعیت این است. الان کتاب‌های قبل از ده بیست سال که علم گذشته بشر محسوب می‌شود روی گوگل است، فقط علم روز کتابی است و قابل فروش، آن هم بیش از پنجاه درصد آن به صورت فایل دیجیتال. این سیستم را در ایران دارید؟

او با بیان این که اگر من تا ده سال دیگر هم طبقه بالای این ساختمان بنشینم و به کتاب خواندن ادامه دهم، به اندازه کافی کتاب برای کار کردن در اختیار دارم، خاطرنشان کرد: ما شش نفر هستیم که همگی از اصحاب کتاب‌خانه‌ایم، اما بنده فقط در حد آشنایی مقدماتی با این سیستم راه می‌آیم. دوستان دیگر هم آشنایی مختصری دارند، اما روال هیچ کدام ما در حال حاضر حتی فکر کردن در این باره هم نیست.

سیستم آموزشی ما بر اساس پژوهش نیست

جعفریان، مرکز نور در قم را برگ برنده و افتخاری برای ایران و رشته تاریخ و ادبیات دانست و گفت: ادبیات فارسی عرفانی ما بسیار عقب مانده است، در صورتی که نیمی از متون فارسی ما عرفان است. اما در قم CD ای به نام عرفان اسلامی زده است که بسیاری از متون عربی و فارسی را در آن گنجانده و عرضه کرده است. با این حال، این فقط یک سرچ ساده است. حتی از این هم استفاده نمی‌شود. چون مقدم بر این شناخت کتاب است. شناخت پدیده کتاب. این شناخت وجود ندارد. درس خواندن از روی چند کتاب مشخص است. اما کتاب به عنوان ابزار پژوهش نیست و در سیستم آموزشی این مساله درست تعریف نشده است. سیستم

آموزشی ما مرتبط با پژوهش نیست، بلکه آموزش فقط برای یادگیری یک مجموعه اطلاعات است. در صورتی که هدف‌گذاری در آموزش باید مدنظر باشد.

او با بیان این‌که آقای مهدوی در قم آیین پژوهش را برای نقد، بنیان گذاشت که بسیار موثر بود، خاطرنشان کرد: قبل از این کار، مقالات اندکی در قم برای نشر دانش نوشته می‌شد، چون ما در دهه ۶۰ مجله نداشتیم. به تدریج قدم‌هایی برداشته شد و افرادی به صورت استثنایی مثل آقای مهدوی عرصه‌هایی را باز کردند اما مشکلات یکی و دوتا نیست. مهم سبک و سیاق آموزش ماست. مهم مدیران مدارس ما هستند. مهم رؤسای دانشگاه‌ها و دانشکده‌های ما هستند. فقط می‌خواهند امور بگذرد. همین و بس. نه عربی درست، نه انگلیسی درست، نه تحقیق خوب. اما همه جا استثنا هست و این ما را به اشتباه می‌اندازد که وضع خوبی داریم. باید روال رو به پیشرفت باشد نه این‌که استثناءهایی باشد.

این استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران افزود: به روش‌های دانشگاهی که استاد دائما توضیح اضافی سر کلاس بدهد چندان اعتقاد ندارم و برای بسیاری از درسها خواندن متن را به سبک قدیم بهتر می‌دانم. اما متون ما باید بازسازی شوند. پنجاه سال است که ما یک متن عربی داریم و برای ارائه متون جدید ترس و لرز داریم که آیا مورد استفاده قرار می‌گیرند یا خیر؟

مدیر کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، با تأکید بر این‌که اهمیت پژوهش در بعضی حوزه‌ها درک شده است، اما به طور کلی به آن اهمیت داده نمی‌شود، خاطرنشان کرد: متأسفانه مفهوم علم اصلا روشن نیست. یعنی ما با اساس مفهوم علم مشکل داریم. ما درس می‌خوانیم که مفهوم تازه یا مسایل قدیمی را بفهمیم و در صدد ابداع مسایل جدید بر آییم. درعین حال دانایی یک مسأله است که متأسفانه دفاع جلوی دانایی را می‌گیرد. مراکزی در دنیا هستند که علم را به عنوان علم کار می‌کنند. پیشرفت علم جنبه‌های کاربردی دارد، اما در ایران، تنها فقه این جنبه را دارد و در باقی مسایل دیده نمی‌شود.

جعفریان با بیان این‌که فضای پژوهش در ایران به صورت صوری وجود دارد، اظهار کرد: بنده معتقدم که هر طلبه باید پایان‌نامه بنویسد و حرف نویی در زندگی خود داشته باشد. اما این مسأله را نمی‌بینیم، چون اصول پایان‌نامه نویسی و روش نگارش صحیح نداریم. البته سخت‌گیری در پژوهش نمی‌کنیم. این را فهمیده‌ایم که باید کار کنیم، اما روش کار را بلد نیستیم و درست نمی‌دانیم و اعمال نمی‌کنیم. یک جشنواره مثلا به نام شیخ طوسی برگزار می‌کنیم و به همه می‌گوییم مقاله بنویسند و در جشنواره شرکت کنند. اما هیچ کس مشخص نمی‌کند که مقصود از مقاله نوشتن چیست. وقتی می‌گوییم مجله علمی و پژوهشی یا سایت بین‌المللی

داریم؛ در حقیقت می‌خواهیم علم را در آن پیشرفت دهیم. اما شرایط امروز به این گونه نیست، جز در موارد نادر. برای همایش‌ها صدها مقاله می‌فرستند اما ده درصدش بدر نمی‌خورد. این یک ضعف کلی است.

او با اشاره به این‌که در علوم انسانی مهم‌ترین عدم پیشرفت این است که جواب‌های ما از قبل معلوم هستند، گفت: ما باید مفهوم علم را در علوم انسانی تعریف کنیم، و وفادار به علم باشیم. پیش فرض‌ها را کنار بگذاریم. استقلال علم را قبول کنیم. تا وقتی در این زمینه‌ها با گرایش‌های سرزمینی ورود پیدا می‌کنیم، پیداست که مفهوم استقلالی علم را مبنای کار قرار نداده‌ایم.

پژوهش‌ها باید در مجمع بین‌المللی نقادی شوند

این مورخ و پژوهشگر تاریخ، در ادامه چنین افزود: پژوهش به عنوان بخشی از پروسه تفکر و پیشرفت و تمدن در جامعه، باید خود را در عرصه بین‌المللی وارد کند. باید حاصل حرف‌ها در مراکز علمی جهانی مطرح و نقادی شود. در حال حاضر ما از این جهت ضعف داریم و رفت و آمدمان اندک و محدود است.

مدیر کتاب‌خانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران تصریح کرد: یکی دیگر از شاخصه‌های پژوهش این است که معلوم شود چه مقدار به کتاب یا پژوهش فرد ارجاع داده می‌شود و مورد استفاده قرار گیرد، زیرا اگر حرف او، حرفی درست و اصولی باشد، همه به این کتاب به عنوان مرجع، رجوع می‌کنند. امروز مطالبی در قم نوشته و ترجمه می‌شود که برای شیعیان لبنان و بحرین مفید است. همین‌طور در ادبیات فارسی، شعرهای فروغ فرخزاد به فرانسوی ترجمه می‌شود. این به چه معناست؟ به معنای این است که در این عرصه‌ها ما حرفی برای گفتن داریم. بنابراین فکر باید به جایی برسد که قابل عرضه در همه جای دنیا به عنوان یک محصول باشد. به عبارت دیگر مطلب به قدری علمی و سودمند باشد که بدون پشتوانه دولتی ترجمه شود، اما امروزه شرایط به نحوی است که بسیاری از آقایان پول می‌دهند تا مطالبشان ترجمه شود.

جعفریان با اشاره به این‌که قم امتیازاتی دارد که نقاط تکیه آن است، گفت: در صورتی که قم درست هدایت شود، کتاب‌خانه‌ها درست اداره شوند، مدارس درست آموزش داده شوند و سیستم پایان‌نامه‌نویسی درست شود، می‌توان گفت این شهر پتانسیل و امکان رشد علمی در سطح بین‌المللی را دارد. نه این‌که فکر کنیم دنیا را تصرف می‌کنیم، اما می‌توانیم بگوییم در دنیا تأثیر می‌گذاریم.

این استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران، با بیان این‌که تا رسیدن به نقطه مطلوب باید حوصله داشت و منتظر زمان بود، گفت: حوزه صفوی دویست سال طول کشید تا بحار را ارائه کرد. این فاصله زمانی از روزی که صفوی در سال ۹۰۷ بنیانگذاری شد تا روزی که بحار در حوالی سال ۱۰۸۵ شکل گرفت، بود، لذا سنت

علمی و مدرسه‌ای مهم است. کتاب باید فراهم شود و کتاب‌شناس هم باید وجود داشته باشد. مجلسی در کنار خود میرزا عبدالله افندی را داشت که انسانی بسیار عجیب و کتاب‌شناس درجه یک ایرانی بود، او کتاب‌شناس مجلسی بود و از او استفاده می‌کرد. کتاب الغدیر محصول یک سنت علمی طولانی و میراثی کهن است. ما قرن‌ها بر روی امامت بحث و تحقیق کردیم و مطالعاتی انجام دادیم تا به عبقات و الغدیر رسیدیم. الغدیر مدل تحقیق سنتی و بومی ماست و اشکالاتی هم دارد که باید برطرف شود. با این حال در مدل بومی ما یک نقطه اوج است.

جعفریان سنت‌های دیگری را هم در حوزه مثال زده گفت: سنت تفسیر قرآن نویسی فلاسفه از ملاصدرا تا ملاهادی تا علامه طباطبایی تا جوادی آملی تا مصباح یزدی ادامه یافته است. این سنتی است که ریشه تاریخی دارد. در علم، این سنت هاست که ارزش دارد و باید شناخته و پرورش داده شود و مشابه آن در عرصه‌های دیگر تولید شود. هر نوع انقطاعی در این زمینه، یک ضرر و زیان جدی است.

او با بیان این‌که سنت علمی ذریعه نویسی در امتداد میرزا حسین نوری است، خاطر نشان کرد: بحث‌های امامت در امتداد زمان میرحامد حسین است لذا وقتی میرحامد حسین کاری با آن عظمت می‌کند، الغدیر روی آن سوار می‌شود. در تاریخ نویسی هم همین‌طور است. شما روضات الجنات را دارید که بر اساس ریاض العلماء نوشته می‌شود و بعد بر اساس آن ذریعه آقا بزرگ و طبقات ایشان درست می‌شود.

در برخی از پژوهش‌ها ضعیف عمل کردیم

او به چند شاخه ضعیف در پژوهش اشاره و یادآور شد: به عنوان مثال در علوم سیاسی اسلامی ما نظام خلافتی نداشته ایم و تحقیقات درستی نکرده‌ایم. در فقه به دلیل داشتن سنت‌های علمی، جلوتر هستیم و استادان برجسته‌ای داریم ولو این‌که اشکالاتی هم در تعامل فقه و عمل داریم. در تفسیر و علوم قرآنی سنت علمی استوار و گسترده‌ای نداشته ایم. از مجمع البیان که گذشت، فقط چند تفسیر روایی و تا این اواخر حتی در علوم قرآنی، متن جدی نداشتیم. شروع کردیم و اکنون گام‌هایی برداشته شده است. در حال حاضر بسیاری از محققان به دنبال یک جریان علمی در حوزه علوم قرآنی هستند که در حال شکل‌گیری است و دارند سنگ اولیه آن را می‌گذارند. ما همین رویه و روش را باید در علوم دیگر هم داشته باشیم.

مدیر کتاب‌خانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ادامه داد: ما در مسایل حقوقی نیز ضعیف هستیم. یعنی مدل حقوق جدید و تنوع آن را نمی‌دانیم تا بر اساس آن نظام قدیم را درست کنیم. اما در مقابل در مسأله حج قوی هستیم، زیرا در این مورد کار بسیار کرده‌ایم. ما در مورد حقوق قضا هم سرمایه‌های اولیه را داریم، اما از مذاهب دیگر کمک نمی‌گیریم. به عنوان مثال نگاه مقاصدی در اینجا وجود ندارد، یعنی فقه برای مسایل

جدید در ایران ضعیف است. هرچند ادعای آن وجود دارد. حوزه در تاریخ اسلام هم سنت علمی استواری ندارد و بیشتر جنبه های تبلیغی و مذهبی داشته است تا علمی. بنابراین در این رشته هم مانند بسیاری از رشته های دیگر ما نیازمند درست کردن یک سنت علمی برای آینده هستیم. قبل از انقلاب، تاریخ اسلام در قصه و داستان بود، اما بعد از انقلاب تاریخ اسلام بنیان گذاشته شد، اما بنظرم تاکنون به علم تبدیل نشده است.

او با اشاره به این که امروزه ده ها مقاله تاریخی در قم نوشته می شود، اما حرف تازه ای نیست تا در دنیا معرفی شود، گفت: ISI مهم است و آنها که می گویند مهم نیست، سخت در اشتباه هستند. زیرا ما باید شاخص بین المللی را نگاه کنیم. سخنم با مسایل جزئی که با علوم انسانی و پژوهش های بنیادین فرق می کند، نیست، بلکه مسأله این است که تا کلاس جهانی خود را نسنجیم، پژوهش ها و فعالیت های ما فایده ای ندارد. کتابی برای ما ارزش دارد که در آن سوی دنیا هم خوانده شود. اگر کتاب منتشر شده را تنها خودمان بخوانیم بی فایده است.

جعفریان در پایان به وضعیت اهل سنت هم اشاره و خاطرنشان کرد: اهل سنت در روش و به لحاظ آموزش در برخی از مراکز از ما جلوتر هستند، سنت های علمی قدیمشان هم نیرومند است، در عین حال تفکر قبیله ای و طایفه ای دارند. در حال حاضر افراط مانع عمده ای در میان آنها برای داشتن یک تفکر علمی است. قبل از پنجاه سال، به مراتب آنها آزاداندیش تر بودند و حرف های تاثیرگذار بهتری برای دنیای امروز داشتند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1394>

## علمی به نام سیاست شرعی

نویسنده: جعفریان، رسول

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۱ / ۰۷ / ۱۳۹۲

**خلاصه:** این بحث دو بخش خواهد داشت. نخست مختصری در باره تاریخ علم سیاست شرعی، دوم معرفی کتاب تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام از ابن جماعه متوفای ۷۳۳

### مختصری در باره تاریخ علم سیاست شرعی

مهم‌ترین رکن سیاست شرعی در متون سیاسی تألیف شده در دوره ممالیک، مسأله جهاد و نظامی‌گری است که همه مفاهیم دیگر را تحت الشعاع قرار داده است. در این تفکر، اساس بیت المال، مهم‌ترین هزینه جاری، و حتی اساس حکومت و نیز عمارت بلاد، در چهارچوب مفهوم جهاد و نظامی‌گری قابل فهم است. این مسأله جدای از خاستگاه‌های دینی و تاریخی آن که از گذشته به ارث به ممالیک رسیده بود، ناشی از نبردهای صلیبی، جنگ با مغولان، سرکوب شورش‌های داخلی و نیز روحیات خاص ممالیک بود که بنا به سوابق تاریخی و چگونگی برکشیده شدن آنان از خدمت نزد سلاطین تا دستیابی آنان به سلطنت در آنان پدید آمده بود.

ابن جماعه، بر اساس همان باور تلاش کرده است تا در دهه‌های اول قرن هشتم هجری، اثری به اختصار اما گویا و صریح در حوزه سیاست شرعی تألیف کند.

سیر نگارش‌های مربوط به «سیاست شرعی» موضوعی جالب برای کسانی است که در مجموع به حوزه سیاست اسلامی علاقه مند هستند. این سیاست اسلامی یا سیاست شرعی داستان بسیار شگرفی دارد و دانستن فراز و نشیب‌های آن هم نیاز به دانستن تاریخ فقه دارد، هم تاریخ سیاسی، و هم تاریخ نگارش‌های اسلامی. اسلامی کردن سیاست یا مبنا قراردادن اسلام برای تدوین اصول سیاست و اداره جامعه، موضوع بسیار حساسی است. شاید به اجمال بتوان گفت سه میراث در اسلام برای این کار یعنی شکل‌گیری «سیاست اسلامی یا شرعی» وجود داشت:

**نخست** اسلام (قرآن و سنت) (به علاوه آنچه به نام اسلام پدید آمد مانند اعمال صحابه و تابعین که اهل سنت آنها را هم عین اسلام می‌دانستند، نقش اساسی دارد.



دوم میراث ایرانی که عبارات حکمای ایرانی مانند بوذرجمهر و غیره و غیره بود و کم سرمایه ای از کلمات اسلامی هم بسان همان کلمات از اشخاص بزرگی که در قرن اول و دوم بودند به آن ضمیمه شد.

سوم میراث یونانی که آن هم تحت عنوان اخلاق و سیاست مدن به دست کندی و فارابی و ابن سینا دیگران رسید و بنیاد یک طرز فکر شد در شکل دهی به این علم مؤثر افتاد.

اما این که چطور این علم یعنی «سیاست اسلامی» در دنیای اسلام به صورت تلفیقی از این افکار شکل گرفت، و در واقع، دانستن مجموعه‌ای از آگاهی‌هایی که به شکل دهی به علم سیاست منجر شد، نیازمند تتبع بسیار گسترده و دقیق در متون فقهی است. این بحثی است که با عنوان تاریخ تحول دولت بارها توسط افراد مختلف به آن پرداخته شده اما همچنان نیازمند بازبینی دقیق در نصوص کهن است.

در بخش اول، یعنی اسلام، و این که کدام بخش در سیاست اسلامی تأثیر اساسی داشت، اشاره کردیم که بحث «جهاد» نقش محوری داشته و همین سبب شده است تا بخش اعظم این کتابها در سنت شریعت نامه نویسی سیاسی به جهاد اختصاص داده شود.

این که چطور در دل فتوحات اسلامی، به تدریج بخش مهمی از فقه به نام جهاد یا کتاب السیر شکل گرفت و با توجه به اهمیت جنگ و غنایم در قرن اول و دوم، راه برای ورود از بحث جهاد به بحث اموال و سپس دیوان فراهم شد، بحث بسیار جالب و خواندنی است. در واقع دو دسته کتابها یکی کتاب السیرها و دیگری کتاب الاموالها در دل یکدیگر پدید آمدند. بحث‌های مربوط به خلافت نیز در جریان اختلافاتی که از آغاز رحلت پیامبر (ص) مطرح شد، تا بیعت‌ها و منازعات زمان عثمان و امام علی (ع) و آنچه میان امویان و هاشمیان رفت و بعدها آنچه میان علویان و عباسیان رخ داد، همه و همه، بستری بود که در شکل‌گیری هسته اصلی مباحث مربوط به خلافت مهم بود.

اما در این گیرودار به تدریج بنیادهای علم «سیاست شرعی» گذاشته شد، علمی که برآیند همه تحولاتی بود که در عرصه فقه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی میان مسلمانان مطرح شده بود. در این علم، اساس استدلال به کتاب خدا بود، سپس سنت رسول و در درجه بعد رفتار خلفای اول. در همه این موارد، همواره از استدلالهای عقلانی و عرفی بهره گرفته می‌شد و به خصوص مدل سیاست شرعی از آنچه از خلیفه دوم مانده بود و بعدها آنچه حنفیان با توجه به توجه شان به «رأی» مطرح کردند، ذخیره ای برای پربار شدن بحث سیاست شرعی یا همان سیاست اسلامی شد.

چهار قرن گذشت تا آن که ابوالحسن ماوردی شافعی (م ۳۶۴ - ۴۵۰) با نگارش الاحکام السلطانیة این علم را هم به لحاظ محتوا و هم شکل به مرحله بلوغ کامل رساند. نگارش این اثر در حالی بود که قدرت در جهان اسلام بین خلیفه و سلطان تقسیم شده بود و لازم بود تا از آنچه طی دو تا سه قرن بلکه بیشتر در این حوزه یعنی اختلاف خلیفه و سلطان رخ داده، فقهی برای توجیه شرعی و در ضمن اصولی برای ایجاد ثبات و نهادینه کردن برخی از روشهای تقسیم قدرت، طراحی شود. وی آثاری هم در باره وزارت و ملوکیت با عناوینی چون نصیحة الملوک و قانون الورزاه و ادب القاضی و جز اینها نوشت و این بحث را پربار کرد.

البته این طور نبود که پیش از آن کسی به این مهم نپرداخته باشد، بلکه چنان که از آثار برجای مانده و نمانده [که فقط اسامی آنها مانده] بر می آید، توجه به این مبحث، به خصوص به موضوعات ریز آن در جنگ و اقتصاد مورد توجه بوده است. عناوینی مانند کتاب الجهاد، کتاب السیر، کتاب الخراج، کتاب الاموال، کتاب الحرب، و حتی عنوانی مانند کتاب الرمی و النضال از ابن ابی الدنیا، قالبی برای بیان سیاست شرعی در قرن سوم و چهارم بود که بیشتر صورت بحث «جهاد و حرب و غنیمت» داشت. و ایضا کتاب الغنیمه و الفیء، فضل الرمی و جز اینها. اما اصطلاح «سیاست» و «ملوکیت» در این عناوین مانند آنچه ماوردی برای کتابش برگزید یعنی «الاحکام السلطانیة» اصطلاحاتی بود که از تفکر ایرانی و یونانی به فکر سیاسی جهان اسلام افزوده شد. کتابی با عنوان السیاسة الملوکیة به عبیدالله بن طاهر (م ۳۰۰) منسوب شده [ابن ندیم، ص ۱۷۰] یا اثری با نام کتاب السیاسة به «احمد بن الطیب سرخسی (م ۲۸۶) [ابن ندیم، ۲۱۳] یا لطف التدبیر فی سیاسة الملوک از محمد بن عبدالله لغوی اسکافی (م ۴۲۱) [هدیه العارفین: ۴۸۹/۱] اینها اسامی تازه‌های است، چنان که ابن مسکویه (م ۴۲۱) هم که تحت تأثیر همزمان افکار سیاسی ایرانی و یونانی بود اثری با عنوان کتاب السیاسة داشت [هدیه العارفین، 1/38]: از قرن پنجم، اصطلاح سلطنت وارد عناوین این آثار می شود که به جز کتاب ماوردی، کتاب قاضی ابویعلی (م ۴۵۸) هم همین نام را دارد، یعنی الاحکام السلطانیة.

با این حال، سنیان اهل حدیث و فقه که تمایلات سلفی داشتند، ترجیح می دادند از برخی از همان عناوین قدیم مانند جهاد و سیر استفاده کنند، اما به زودی اصطلاحات جدید غلبه یافت. آنچه تفاوت میان آثار بود، تمایل آنها به بحث های فقهی خالص و استناد به نصوص دینی قرآنی و حدیثی از یک طرف و تمایل به بحث های تحلیلی و عقلی و عرفی و غلبه نگره های رأی‌گرا بر متون دیگر بود.

در حال حاضر باید تأمل کرد که پس از قرن پنجم، توجه به این مباحث چه مسیری را طی کرده است، زیرا آثار فراوان است و حتی برخی از آنها دارای سبک‌های کاملاً جدیدی است که بسیار محل تأمل است، اما این که هر یک از اینها، زائیده چه شرایطی است، بسیار مهم است. غزالی (م 505) کتاب التبر المسبوک فی نصائح

الملوک را نوشت که استفاده از کلمه «نصیحت» که در سیاست شرعی جایگاه خاصی داشت، جالب توجه است. در آن سوی جهان اسلام هم کتاب سراج الملوک توسط ابوبکر طرطوشی مالکی (م ۵۲۰) نوشته شد. این زمان «ملوکیت» لازمه لاینفک فکر سیاسی اسلامی و سیاست شرعی شده بود و هیچ کس بدون آن نمی‌توانست در حوزه سیاست اسلامی بحث کند. جریان بحث از ملوکیت و سیاست اسلامی در میان علمای مغربی و مالکی هم مسیر خود را ادامه داد. برخی از عناوین هنوز در مسیر عناوینی جهادی و جنگی قدیم بود و یکی از این آثار «الانجاد فی ابواب الجهاد و تفصیل فرائضه و سننه و ذکر جمل من آدابہ و لواحق احکامه» از محمد بن عیسی ازدی قرطبی مالکی معروف به ابن المناصف (م ۶۲۰) است. و کتاب تبصره الاحکام فی اصول الاقضیه و مناہج الاحکام از ابن فرحون (م ۷۹۹). در آن نواحی جهاد با مسیحی‌ها همچنان ادامه داشت. اصولاً ما با میراث مالکی‌ها آشنا نیستیم و تنها در این بیست سال اخیر است که چاپ آثار مالکی‌ها در حوزه فقه سرعتی به خود گرفته و اندکی از آنها بدست ما می‌رسد.

در مجموع آثار فراوانی در قرن ششم و هفتم تا پیش از سقوط مغول نوشته شد: اساس السیاسه از علی بن ظافر ازدی (م ۶۲۳) (الحروب و السیاسه از محمد بن عبدالکریم حارثی (م ۵۹۹) تهذیب الریاسه و ترتیب السیاسه از محمد بن علی قلعی (م ۶۳۰) تحفه الملوک از ابوبکر رازی (م ۶۶۶) و آثار دیگر.

نگارش این آثار پس از سقوط عباسیان هم ادامه یافت و باید بررسی کرد که سقوط عباسیان چه تأثیری روی این نوشته‌ها گذاشته است. این نکته مهمی است که باید در فقه سنی دنبال آن گشت و نمونه‌های آن را استخراج کرد.

در این زمینه باید توجه داشت که با تعطیلی دستگاه خلافت عباسی در شرق اسلامی، نوعی سلطنت اسلامی نیرومند توسط ممالیک در مصر و شام تأسیس شده و ادامه یافت. در آنجا نیز آثار فراوانی نوشته شد، زیرا دولت مملوکی هم دنبال آن بود که به اسم اسلام حکومت کند و بنابراین مجبور بود در حوزه قضا، جهاد، اقتصاد و مسائل عمومی جامعه، نوعی سیاست اسلامی طراحی نماید. در این دولت، به جز قضاوت، بسیاری از بخش‌های عمومی جامعه توسط علما اداره می‌شد و عناوینی چون شیخ الاسلام و موارد مشابه آنها، در اختیار فقهای برجسته‌ای بود که برخی از آنها سرپرشوری در امر اداره جامعه بر اساس اسلام داشتند. شاید یکی از معروف‌ترین آنها ابن تیمیه (م ۷۲۸) است که در این باره هم نوشت، هم نقد کرد، هم به صورت عملی درگیر شد.

اما بد نیست نمونه‌ای از این آثار را که در دوره، برای ایوبیان یا ممالیک نوشته شده، یادآور شویم. کتاب المنهج المسلوک فی سیاسة الملوک از عبدالرحمن بن نصر شیزری (م ۵۸۹) که برای صلاح الدین ایوبی

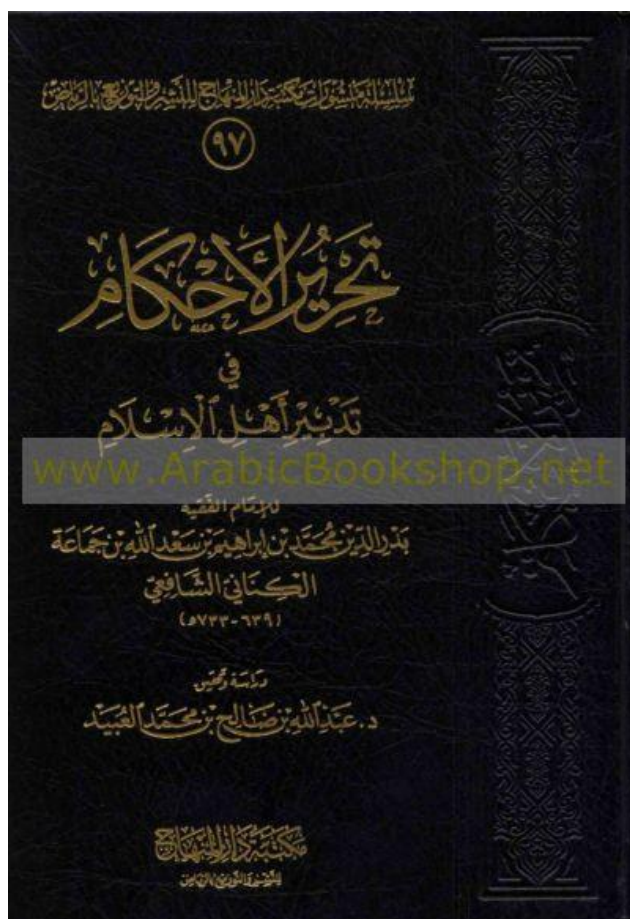
نوشته شد (این اثر بارها چاپ شده است). ایوبیان در شام، اما در دوران حضور خلافت عباسی بودند، در حالی که ممالیک در یک دوره طولانی از میان قرن هفتم تا پایان دو دهه اول قرن دهم هجری با قدرت تمام و تنها با یک شکل بسیار ساده‌ای از خلافت عباسی که آن هم ساختگی و بی‌رمق و آلت دست خودشان بود، بخش عمده جهان اسلام را بر اساس سلطنت و نه خلافت اداره کردند.

در دوره ممالیک، ابن تیمیه روی بحث سیاست شرعی هم تمرکز کرد و کتاب *السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الرعیه* را نوشت. وی در این زمینه، متون فراوانی دیگری هم در دل کتابها و پاسخ به پرسشها و غیره نوشت که بیشتر به صورت فتوایی است. در همین دوره نگارشات سیاست اسلامی متعدد و فراوان است:

احکام اهل الذمه از ابن قیم (م ۷۵۱)، *الشهب اللامعه فی السیاسة النافعه* از ابن رضوان مالکی (م ۷۸۳) که باز مربوط مربوط به حوزه مغرب اسلامی است، *فلاند الدرر فی سیاسة الملک* از موسی بن یوسف (م ۷۹۱) *مآثر الانافه فی معالم الخلفه* از قلقشندی (م ۸۲۰) و آثار بیشمار دیگر.

در این حوزه به قدری کتاب در این مقطع نوشته شد که شمارش و مرور بر آنها مقال مستقلی را می‌طلبد. این مسیر در دوره عثمانی هم ادامه یافت تا عصر مشروطه عثمانی و ایرانی و بالا گرفتن بحث‌های مربوط به نظام حکومت نبوی در مصر و سپس طرح مبحث خلافت توسط علی عبدالرزاق و مخالفت‌هایی که با آن شد و نظریات بعدی سید قطب و مودودی در باب سیاست اسلامی.

نگارش در باب سیاست اسلامی در عصر جدید، توسط اخوانی‌ها و نیز سلفی‌ها در میان سنیان، و نیز شیعیان با توجه به تجربه ایران، به قدری توسعه یافته که جمع‌آوری اطلاعات کتابشناسانه آن خود کتاب پرحجمی را می‌طلبد. این مسأله به خصوص با سیاست جاری درگیر شده و اکنون چندین دهه است که سیاست اسلامی به عنوان یک آلترناتیو برای نظامات سیاسی عرفی که در قرن اخیر رواج گرفته، مطرح می‌شود. طبعاً موضوعات تازه‌ای هم در این باره مطرح شده است که سابقه نداشته و در آثار اخیر مورد توجه قرار گرفته است.



### کتاب ابن جماعه در باب سياست شرعى

«تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» یکی از آثار تألیف شده در عصر مملوکی در حوزه سیاست شرعی است که در عین رعایت اجمال، از نوعی جامعیت در تمامی مباحثی که سیاست شرعی به آن توجه کرده برخوردار است. چاپ جدید این کتاب با تصحیحی نسبتاً مفصل در سال ۲۰۱۲ توسط دارالمنهاج در سعودی منتشر شده است.

نویسنده این کتاب بدرالدین محمد بن ابراهیم بن سعدالله ابن جماعه کنانی شافعی (۶۳۹ - ۷۳۳) از علمای مشهور، پرکار، قاضی و درگیر تحولات سیاسی و حکومتی این دوره است. در روزگار وی، در ایران و عراق، مغولان حاکم شدند و دولت ایلخانی بر سراسر شرق اسلامی حاکم شد، اما وی در سایه حکومت مملوکی همراه دهها عالم معروف دیگر، جریان فکر دینی - مذهبی را استمرار داد. وی فردی اشعری مذهب با مشرب صوفیانه است که در جریان درگیری با ابن تیمیه موضعی علیه وی گرفت. وی در بسیاری از زمینه‌ها از عقاید، علوم قرآنی، علوم حدیث، و فقه آثاری نوشته است. اما در میان این آثار، گرایش به فقه سیاسی یا سیاست شرعی جایگاه ویژه‌ای داشت. وی دارای موقعیت سیاسی و منصب قاضی القضاتی مصر و شام بود و به همین

دلیل درگیر در بسیاری از ماجراهایی بود که مورخان ذیل سنوات مختلف از آن یاد کرده‌اند. به علاوه در مقام تدریس، در بسیاری از مدارس تدریس می‌کرد. بدین ترتیب با یک عالم حکومتی سروکار داریم که هم از دانش دینی برخوردار است و هم تجربه عملی. این امر به او کمک کرد تا در نگارش این اثر در سیاست شرعی از نوعی واقع بینی برخوردار باشد.

با این حال، زاویه نگاه، فقهی و با اتکای به نصوص به سبک همان آثار قدیمی در حوزه جهاد و غنایم است. از این زاویه مرور بر این آثار مطلب تازه‌ای ندارد، اما اشارات تاریخی و همین طور دیدگاه های خاص در این کتاب می‌تواند به تاریخ پیشرفت علم سیاست شرعی کمک کند.

توجه داشته باشیم که این علم نوعی مشروعیت بخشیدن به بخشی از مناسبات سیاسی است که از عصر پیش از اسلام، پس از اسلام و طی یک دوره تاریخی طولانی به دلیل الزامات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی شکل گرفته است. همین نویسنده وقتی بحث از اقطاع می‌کند در همان آغاز به وضعیت «معتاد» در «دیار مصریه و شامیه» اشاره کرده، بحث را از همانجا آغاز می‌کند (ص ۳۴۹). بنابراین این قبیل متون کمک زیادی به درک و فهم بهتر این مناسبات در زمان خاص خود دارند. اما در کنار آن، نوع برداشت و تلقی این افراد از اهداف و مقاصد فقه اسلامی نیز در این متون درج شده است که خود برآیندی از چگونگی درک اینها از اسلام و فقه اسلامی و اهداف آنهاست. افزون بر اینها، از این قبیل کتابها می‌توان ساختار دولتهای معاصر را به دست آورد، این که چه دیوان‌هایی بوده و نظام اداری به چه صورت بوده است.

ابن جماعه بحث را با مفهوم سلطان و اهمیت وی در اسلام به عنوان ظل الله آغاز می‌کند، اما اندکی بعد در باره مفهوم امام که همان خلیفه است، و راه های انتخاب آن بر اساس همان طرقي که از قدیم در احکام سلطانیه بوده، بحث می‌شود. با این حال، از آنجایی که در میان ممالیک، خلیفه هیچ اعتباری ندارد، در باره اعطای قدرت از خلیفه به سلطان صحبت می‌شود. یا به اختیار یا به اجبار، که این اجبار جز این نیست که اگر سلطانی به قوت یعنی زور غلبه کرد، «ینبعی» سزاوار است که خلیفه، امور را به وی واگذار کند. پس از آن از حقوق متقابل خلیفه و سلطان از یک طرف و رعیت از طرف دیگر سخن گفته که عمده آن اطاعت آنان از یک طرف و رعایت عدل و عمل به احکام شرع برای دیگری است.

یکی از حقوق رعیت بر خلیفه و سلطان، امر جهاد است، مگر آن که به خاطر عذری مانند ضعف مسلمانان تعطیل شود (ص ۲۷۷). (در اینجا، و ضمن بحث از رعایت عدل، به برخی از جملات حکیمانه قدیم در باره رعایت عدل آورده و به سبک متون ایرانشهری در این باره سخن گفته است (ص ۲۸۰ - ۲۸۱).

همینجا بحث کوتاهی در باره **شورش مخالفان داخلی** آورده و این که سلطان باید با آنها گفتگو کند، اگر مشکل حل شد که هیچ، والا با آنان جنگ خواهد کرد، اما نه با آلاتی چون منجنیق. در ضمن اسرا را نخواهد کشت. اندکی بعد، یک صفحه در باره مفهوم «سلطان» بحث می‌کند (۲۸۸). این بدان معناست که اصطلاح سلطان در این زمان، مفهوم غالب در قدرت است و خلافت جایی ندارد. در این موارد و حتی در بیان وظایف رعایا یا حاکم، کمتر به متون دینی یا احادیث تکیه شده و بیشتر عرفی و عقلی بحث می‌شود.

ابن جماعه بحث را به تناسب آنچه در نظام اداری دیار مصر و شام بوده پیش می‌برد. بنابراین بحث را با «وزارت» آغاز می‌کند، وزارت تفویض و تنفید دو وزارتی هستند که تعریف می‌شوند و شرح وظایف آن را بیان می‌کند. این که بحث از اینها چه نسبتی با بحث سیاست شرعی دارد، هیچ روشن نیست، و حتی تناسبی با آنچه در آثار کهن در سیاست شرعی بوده ندارد.

بحث بعدی، تعیین فرمانده برای امر جهاد است. اشارتی به انتصاب فرماندهان توسط پیامبر (ص) و ابوبکر و عمر آمده و سپس باز بر اساس هم رویه عقل گرایانه، ویژگی‌هایی برای فرمانده بیان می‌کند، ویژگی‌هایی که هیچ نوع استناد دینی برای وجود آنها برای فرماندهی ارائه نمی‌کند. (۳۰۲ - ۳۰۴). در واقع مطالبی که عقل آدمی به آنها می‌رسد گرچه گاه شواهدی شرعی هم برای آنها دست و پا می‌شود.

سهم علما در این حکومت چه اندازه است؟ وقتی قرار باشد از سیاست شرعی سخن به میان آید، باید نقش علما در رعایت جنبه شرعی آن بیان شود. دست کم چهار منصب برای علما وجود دارد: حکم و قضاء، مفتی، محتسب، و معلم. سپس به ترتیب از هر کدام اینها سخن گفته می‌شود. (ص ۳۰۶ به بعد). اینها مناصبی است که در دولت مملوکی برای علما وجود داشته است. در باره حاسبه می‌گوید که روزگاری امر حاسبه در ذیل قضاء بود اما در مواردی مستقیماً زیر نظر سلطان قرار داشت. وظایف محتسب، نظارت به اجرای شرع در بازار، وضعیت اهل ذمه، ایتم و سفیهان و مسائلی از این قبیل است. (تا ص ۳۱۸).

پیش از این اشاره کردیم که اساس علم سیاست شرعی، بحث «حرب» و «جهاد» و «سیر» بوده است. این مسأله به دلیل اهمیتی که بحث جهاد داشته، و مسیری که فتوحات طی کرده، و در نتیجه حکومت صدر اول را با «فیء» و «غنائم» اراده کرده طبیعی می‌نماید. بعدها این مسیر در شرق، با دولتهای ترک که علاقه زیادی به جنگ داشتند، و به تدریج با آمدن آنان به شام و مصر و درگیر جنگهای صلیبی شدند، بیشتر شد. حتی توان گفت که در عثمانی هم وضعیت در همین مسیر پیش رفت. در این صورت طبیعی است که در کتب سیاست شرعی، بحث جهاد، یکی از بحثهای کلیدی باشد. ابن جماعه، افزون بر کلیاتی که در باب جهاد داشت، دوباره بحثی را در باره «اتخاذ الاجناد و اعدادهم و تفریغهم للقیام بفرض جهادم» (ص ۳۱۹) که به معنای تقویت

نظامی گری در جامعه و برنامه ریزی برای آن است دارد. وی مسیر بحث را به سیره نبوی می‌رساند، سپس با عمر ادامه می‌دهد: «و علیه جرت سنه الخلفاء الراشدین اماما بعد امام». به نظر وی حکما هم اساس حکومت را «جند» و نظامی گری می‌دانند که گفته‌اند: الملک بناء اساسه الجند». (ص ۳۲۲)

در این تصویر حکومت با نظامی گیری سرپاست. طبعا سپاه، پول و منابع مالی می‌خواهد، اینجاست که برای تأمین آنان، باید وضعیت درآمد مالی دولت را درست کرد و این هم جز به عمارت بلاد نیست. (ص ۳۲۳). جالب است که از نظر ابن جماعه، مهم‌ترین مورد مصرفی که برای هزینه بیت المال وجود دارد «عطاء السلطان للاجناد» است (ص ۳۲۴). اساس دانستن نظامی گری یکی از محورهای مهمی است که تفکر سیاسی ترکی - اسلامی به دلیل ماهیت زندگی اجتماعی و سیاسی خود از زمانی که در دشت قپچاق زندگی می‌کرده، تا وقتی که به دولت و حکومت دست یافته، در آن دیده می‌شود.

در باره منابع مالی دولت اسلامی بر اساس آنچه در سیاست شرعی مطرح می‌شود، به جز خمس غنایم، بحث خراج مهم‌ترین نکته است. خراجی که از زمین‌های مفتوحه (با جنگ یا صلح گرفته می‌شود) و همین طور جزیه، از مهم‌ترین منابع مالی است. به جز آن، زمین‌های عشریه است که در واقع همان زکات است. در واقع غالب هزینه‌های عمومی حکومت از جهاد به صورت مستقیم یا غیر مستقیم بدست می‌آید.

وی پس از شرح این مباحث (تا ص ۳۴۲) مجددا تاکید دارد که هرآنچه در بیت المال هست در درجه اول مربوط به تأمین منافع نظامیان است «لان بیت مال المسلمین لمصالحهم و تجنید الاجناد اکدها.»

از اینها که بگذریم، بحث «اقتاعات» مطرح می‌شود که این نیز در درجه اول، واگذاری اراضی به نظامیان است. البته کلیت اقطاع که خود انواعی دارد، برای آباد کردن زمین است و مردم، بی‌اجازه دولت هم می‌توانند زمین‌های موات را آباد کنند. وی در اینجا به رسم زمانه خویش اشاره کرده که نوعی خاص از اقطاع، اقطاع استغلال است که در بلاد مصریه و شامیه در جریان است. این اقطاع به این معناست که اراضی خاصی به عنوان حقوق و مزایا در اختیار «بعض الاجناد» قرار می‌گیرد. (ص ۳۵۰). هرچند عنوان ملکیت برای آنان ندارد.

حقیقت آن است که اساس بحث اقطاع همین است، هرچند در ادامه، کسانی که یا از نظامی گری خارج می‌شوند یا به دلایلی زمین‌ها در اختیار ورثه غیر نظامی آنان قرار می‌گرفت، اندکی صورت مسأله را تغییر می‌داد. نویسنده تأکید دارد که در این صورت هم نباید آن زمینها را از آنان گرفت تا مجاهدان دیگر، به کار جهادی خود امیدوار شوند (ص ۳۵۳).



نوع این برداشتهای فقهی که عنوان حکم شرعی در حوزه سیاست شرعی به خود گرفته، برگرفته از «مصحلت» عرفی است که به صورت عادی در کتب سیاست شرعی از قدیم الایام بوده، و در نهایت مستند به اعمال خلفا که به خصوص آنچه توسط خلیفه دوم صورت گرفته، دقیقاً جنبه عرفی و مصلحت اندیشی شخصی او بوده و برای ابن جماعه و پیشینیان وی صورت «شرعی» به خود گرفته است. البته گهگاه مستنداتی از قرآن و سیره برای مواردی که به صراحت در آنها حکمی بوده، شده که این موارد، نوعی از احکام فقهی حوزه سیاست شرعی را ثابت نگاه می‌دارد. اقطاع منابع باطنی یا زیر زمینی ممکن است، اما منابع ظاهری مانند نمک خیر، زیرا پیامبر (ص) چنین اجازه‌ای در باره یک معدن نمک نداد و آن را عمومی اعلام کرد (ص ۳۵۹). اصل اقطاع ارفاقی که برای مثال واگذاری استخراج معادن باطنی است، نوعی از اقطاع است که گویی ارفاقی است که سلطان در حق کسی دوست دارد به او ارفاق کند، واگذار می‌نماید. این نوع اقطاع در باره واگذاری محللهایی در بازار به برخی از افراد هم از اختیارات سلطان است.

در بحث اقطاع، جدای از آن که واگذاری اقطاع معادن ظاهره، در حیطه اختیارات سلطان نیست، تصرف تمامی چراگاه‌ها توسط سلطان، یا واگذاری آنها به اغنیا هم از اختیارات سلطان نیست، ضمن آن که می‌تواند بخشهایی را برای شتران حکومت تصرف کند، چنان که پیامبر (ص) و خلفا چنین کردند. (ص ۳۶۳ - ۳۶۵) این از همان مواردی است که هم به لحاظ مستندات و بیشتر به لحاظ حقوق عامه محل توجه است و در واقع، جز این هم شدنی نیست، و اگر هم باشد، منجر به منازعات و مخالفت‌های مردمی با حکومت می‌شود. با این حال، در این نظریه، دست سلطان باز است که هر جایی از مراتع را که خواست به اسم دولت و حکومت تصرف کند و کسی هم نمی‌تواند وارد آنها شود (ص ۳۶۶).

بحث در باره حقوق نظامیان ادامه می‌یابد، و فصل بعدی هم باز در باره حجم پولی است که می‌توان و باید به نظامیان داد. نویسنده می‌پذیرد که پیامبر (ص) و ابوبکر قائل به برابری در دادن پول به نظامیان بودند، اما عمر آن را نپذیرفت و آنان را چندین طبقه کرد و حقوق متفاوت داد (۳۷۰-۳۷۳).

برای چندمین بار تأکید می‌کنیم که بیشتر احکام جهاد و تقسیم مال فتوحات و خراج و غیره از رفتار خلیفه دوم اتخاذ شده و او سهم شگفتی در این بخش سیاست شرعی دارد. حتی در این مسأله که سلطان تا اندازه می‌تواند از بیت المال برای خود بردارد؟، استناد به عمر است گفت: من حکم سرپرستی ایتم و اموالشان را دارم، وقتی بی‌نیاز شدم دیگر بر نمی‌دارم و عفاف خواهم کرد و اگر نیازمند باشم در حد معروف برداشت خواهم کرد. (ص ۳۷۶) اما در کل، این مبحث که مثلاً سلطان تا چه اندازه می‌تواند برای اطرافیان و امیران حقوق تعیین کند، یک بحث عقلی - عرفی است که به قول ابن جماعه، بسته به زمان و مکان، گرانی و ارزانی،

عادت جاری در بلد برای پوشش و غذا دارد (ص ۳۷۷)، طبعاً امری شرعی نیست که نیاز به مستندات شرعی از قرآن و سنت داشته باشد. با این حال، از نظر ابن جماعه، یک شاخص، ارتباط این مسأله با امر جهاد است که چه اندازه به آن کمک می‌کند «فان كان فيهم مصلحة في الجهاد جاز» حتی پول دادن به بنده‌ها هم اگر ربطی به جهاد پیدا می‌کند، جایز است.

باید توجه داشت که ابن جماعه به رغم آن که شافعی است، در این کتاب خاص، مانند ابوحنفیه، هم مصلحت اندیشانه فکر می‌کند هم حکومتی. ابوحنفیه از جهاتی شبیه به خلیفه دوم است، آنچه را که درست بداند فتوا می‌دهد، توجهی به روایات منسوب ندارد. در بیشتر موارد فتاوی وی به نوعی مساعدت به سلطان است که بتواند کشور را اداره کند. می‌دانیم که فتاوی ابوحنفیه در سیاست شرعی در جهت منافع دولت گرای، همیشه یک امتیاز برای ممالیک و عثمانی‌ها بوده است. کتاب تحفة التکرک شاهی بر این امر است که در جای دیگر مقاله ای در باره آن نوشته ام. وقتی ابن جماعه از پوشیدن پارچه تمام حریر برای مردان سخن گفته و آن را نادرست شمرده و افزوده است که حکم کثیر الحریر هم مثل برخی از انواع عتابی چنین است، افزوده است که استفاده از اینها برای فرش هم مجاز نیست اما بلافاصله افزوده است که «و عن ابی حنیفه جوازه» او اجازه این قسمت اخیر را داده است (ص ۳۷۹).

احکام جهاد تمام ناشدنی است، اگر فرماندهی مُرد، حقوق او به خانواده اش داده می‌شود تا بچه‌هایش سروسامان بگیرند (ص 386 بنابرین بیمه نظامیان هم تأمین است. در این باره جزئیات دیگری آمده که آدمی را شگفت زده می‌کند و همه اینها باز نشانگر اهمیت جایگاه نظامیان در سیاست شرعی این دوره است.

بحث از تدارک اسب برای نبردها که ورودی آن با یادی از اسامی اسب‌ها و الاغها و قاطرهای پیامبر (ص) است، به عنوان مصداقی از حکم «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه» مطرح شده و در ادامه از آموزش های نظامی سربازان، و هزینه کردن برای آن، و نیز برگزاری مسابقات و دادن جوایز و غیره سخن گفته شده است. بحث «مسابقه» باز هم به قصد تقویت نظامی گری طولانی شده و پیداست که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و احکام و عرفیات خاص خود را داشته است (ص ۴۰۳ - ۴۰۸).

دیوان، پدیده‌ای که به ساختار اداری باز می‌گردد، چه جایگاهی در سیاست شرعی دارد؟ به نظر ابن جماعه، دیوان از دیو گرفته شده که در فارسی همان شیطان است، و این به داستانی که در این باره در زمان کسری رخ داده باز می‌گردد که کتاب خود را دیوانه خواند! (ص ۴۱۳). (اما از آنجایی که این موارد هم باید مهر شرعی بخورد، بلافاصله می‌افزاید: نخستین کسی که دیوان را در اسلام وارد کرد، عمر بود. (۴۱۴). سپس بحثی در باره انواع دیوان، مانند دیوان جیش، دیوان رسوم اموال و اعمال آورده (ص 420) که از نظامات

جاری بلاد مصریه و شامیه وقت و حتی دو سه قرن پیش از آن بوده است. مهم این است که اگر در دیوان عمر، افراد بر حسب نسب و نزدیکی با نسب پیامبر (ص) مرتب شدند، به نظر وی، در این دوره، باید جز معیارهای اسلام، آنان که نسبشان به سلطان نزدیکتر است، مقدم باشند (ص ۴۲۱).

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1396>

## یادگار نویسی روی دیوار

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۸ / ۰۷ / ۱۳۹۲

خلاصه: رساله بلندی مشتمل بر یادگار نوشت های روی دیوارهای مسجد مادر شاه از دوره قاجار برجای مانده که متن کامل آن را در جشن نامه استاد سید احمد اشکوری (بالغ بر ۹۰ صفحه منتشر کردم. آنچه اینجا آمده مقدمه آن است به علاوه یکی از آن دیوار نوشت های بلند در دفاع از اخباری گری!

سنت یادگاری نویسی روی دیوار

نوشتن روی دیوار پدیده‌ای بسیار کهن در تمدن بشری است به طوری که شاید بتوان گفت دیوار، اعم از آن که دیواره کوه باشد یا جز آن، نخستین دفتری است که بشر بر آن چیزی را ثبت کرده است. این نوشته‌ها اعم از آن که به صورت نقاشی باشد یا کتابت، از روزگاران قدیم وجود داشته و اندکی از هزاران بر دیواره غارها و برخی از صخره‌ها برجای مانده است. شاید همین سنت است که بعدها سبب شده است تا روی دیوارهای ساختگی هم مطالبی نوشته شده یا تصاویری کشیده شود.

دیوار نوشته در روزگار ما، به نوعی از نوشته‌هایی که به صورت تراکت، پارچه نویسی، نوشتن با اسپری روی دیوار، یا با ماژیک روی کاغذ در پشت مغازه‌ها است و نیز شعارنویسی روی دیوارها اطلاق می‌شود. اما آنچه در اینجا به خصوص مورد نظر ماست، نوشته‌های یادگاری است که در زندانها، مساجد، کاروانسراها و برخی از مکان‌های مشابه نوشته می‌شود.

چرا بشر روی دیوار می‌نویسد؟ برای این پرسش پاسخ‌های چندی می‌توان داد. یکی آن که وقتی حس نوشتن پیدا کرده، چیزی در اختیارش نبوده تا روی آن بنگارد. دو این که دوست داشته است در جایی بنویسد که افرادی عبور کرده و آن را بخوانند. سوم آن که قصد داشته تا در جایی بنویسد دور از چشم اغیار و این در مواردی است که نامش را ثبت نکرده و تنها خواسته است مطلبی را یادآور شود. البته گاهی، نوشتن روی دیوار وجه دیگری هم دارد. مثلاً برای بردن آبروی کسی، برای اعلام مطلبی. برای ضدیت با حکومت و دولتی. اینها هر کدام شعبه‌های مختلف نگارش روی دیوار است که باید در جای خود بحث شود. از جمله نوشته‌های در توالت‌های عمومی که جنبه سیاسی داشته و دارد. به ویژه در دوره‌هایی که امکان حرف زدن عمومی کمتر است، یا برخی از حرفهای تند یا حتی فحش سیاسی را که امکان زدنش در مجامع عمومی نیست، روی دیوار توالت ها می‌نویسند.

اما کجاها می‌نویسند؟ معمولاً جایی که احتمال بدهند رفت و آمد هست و به نوعی مکانی عمومی است. گاهی ممکن است روی امنیت و این که کسی متوجه نوشتن آنها نشود، مکانی را برای نوشتن انتخاب کنند. سوم آن که احتمال بدهند برای مدت طولانی در آنجا باقی خواهد ماند. بدین ترتیب بناهای قدیمی و مهم و باشکوه انتخاب می‌شود که احتمال ویران شدن آنها به این زودی نخواهد رفت. این نوع از نوشته‌ها را برای همین، «یادگاری» می‌گویند. چیزی که به یادگار بماند.

ابوالحسن هروی دیوار نویس

در باره نویسنده‌ای اهل ذوق با نام ابوالحسن علی بن ابوبکر هروی متوفای ۶۱۱ در حلب، و صاحب کتاب «الاشارات الی معرفه الزیارات» گفته شده که مطالب فراوانی روی بناهای مختلف می‌نوشته است. منذری در باره وی نوشته است: او روی دیوارها می‌نوشت و کمتر جایی از محلات مشهور در شهر بود جز آن که خط وی روی آن وجود داشت. به طوری که برخی از فرماندهان نیروی دریایی گفتند که وارد بحر مالح شدند وسط آنجا در جزیره ای دیواری دیدند و خط وی را روی آن دیدند. [التکمله لوفیات النقله: ۲ / ۳۱۵]. وی یک جهانگرد به تمام معنا بود، به طوری که ابن خلکان نوشته است که هر کجا دیدنی وجود داشت به آنجا می‌رفت و به جایی نمی‌رسید جز آن که با خط خود چیزی روی دیوار می‌نوشت و من خود در بلاد مختلف آن را دیدم. [وفیات الاعیان: ۳/۳۴۶]. ذهبی با نقل مطالبی که ابن خلکان نوشته، می‌گوید ابن شمس الخلافه در شعری که در وصف مردی گفته که است اوراق را به خوبی آماده می‌کرد: [اوراق کدیده فی بیت کل فتی / علی اتفاق معان و اختلاف روی / قد طبّق الأرض من سهل إلى جبل / کأنه خطّ ذاک السائح الهروی] [تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر و الأعلام؛ ج ۴۴؛ ص ۸۲]

در تاریخ اربل نیز ضمن شرح حال وی آمده است که هروی، خراط بود و در عین حال جهانگرد. در موصل به دنیا آمد، هرچند پدرش اهل هرات بود. سپس می‌نویسد: لم یرد مدینه الا و کتب فی المواضع المشهوره بها خطه. وارد هیچ شهری نشد جز آن که در بناهای مشهور آن، مطالبی به خط خود روی دیوارها می‌نوشت و مردمان در دوره های بعد در این باب، عیال بر وی هستند. [تاریخ اربل: ۱/۱۵۱]. وی پس از آن که برخی از مکتوبات روی در و دیوار و سنگ قبر هروی در بیرون حلب نوشته شده آورده و می‌نویسد: کسی که در این باره راه او را ادامه داد، غازی بن ارغازی ترکی موصلی بود که خط نیکویی داشت. پس از آن متنی از وی روی دیوار نقل می‌کند. [تاریخ اربل: ۱/۱۵۴].

به هر حال در فرهنگ تاریخی روی دیوار نوشتن یک مفهوم رایج شده است، به طوری که امروزه، این مسأله به صورت یک ضرب المثل هم درآمده است: «نوشتن روی دیوار فلانی نمی‌توان یادگاری نوشت» یا «پیامدهای یادگاری نوشتن امریکایی‌ها روی دیوار تندروهای سوریه» یا «دیگه نمی‌شه یادگاری روی دیوار موسوی و کربوبی نوشت» و جز اینها.

### سنت دیوار نویسی در ایران

در ایران هم مانند بلاد دیگر، این سنت وجود داشته است. بسیاری از یادداشت‌ها روی بناهای تاریخی نوشته می‌شده و تاکنون نیز چنین است. برخی از این نوشته‌ها در اماکن عمومی، به خصوص در میان راه، دیده می‌شود. دلیل آن حس غریبی است که اشخاص برای به جا گذاشتن یادگاری از خود دارند. گویی حس می‌کنند با این نوشته، حضورشان در آنجا ثبت شده و ماندگار خواهند شد. نوعی حس جاودانه شدن و نوعی حضور در جایی که جسمشان در آنجا نیست. بناهای تاریخی کهن، مانند کاروانسراها، امامزاده‌ها، حتی حمامها و برخی از مراکز دیگر، از جمله جاهایی است که مردم یادگاری روی آن‌ها می‌نوشتند. این نگاشتن که تا روزگار ما ادامه یافته، غالباً از دید محافظان میراث، چنین تلقی می‌شود که ضربه‌ای است به این بناها و نباید ادامه یابد. در این باره، بارها، این افراد یادآور شده‌اند که باید جلوی یادگاری نویسی روی بناهای تاریخی گرفته شود، زیرا به آنها آسیب می‌زند.

اما از سوی دیگر، و بویژه نسبت به برخی از این یادگاری‌ها، آنچه باعث تأسف است این که، این دیوار نوشته‌ها که گنجینه گرانبهایی از اطلاعات اجتماعی و اخلاقی و حتی شرح حال نویسی دارد، از دست رفته و کسی آنها را یکجا فراهم نیاورده است. به طور پراکنده، برخی از افراد در سفرنامه‌های خود برخی از این دیوار نوشت‌ها را حفظ کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به خاطرات ممتحن الدوله [ص ۱۱۵] اشاره کرد که نوشته است:

دو روز بعد به مرند وطن مرحوم میرزا محسن خان ناظم الملک که از سادات عالی تبار و پدر میرزا جهانگیر خان ناظم الملک حالیه بود رسیدیم و در بالاخانه کاروانسرای منزل کردیم. که این اشعار را بطور یادگاری در دیوار آن بالاخانه نوشته بودند و بنده محفوظ داشتم و بعدها در سفری دیگر به فرنگ رفتم در روی دیوار کلیسای بزرگ در شهر لوبک نگاشتم که بعداً شرح آن مسافرت و وضع کلیسا را به قلم خواهم آورد. عجالتا به نوشتن اشعار اکتفا می‌کنم:

بر لوح دل نوشته ام از گفته پدر

روز ازل که تربت او باد عنبرین

کای طفل اگر به صحبت افتاده‌ای رسی

غافل مشو به چشم حقارت در او مبین.....

و شعر دیگری که در همان بالاخانه چاپاری مرند در دیوار نوشته گشته بود فراگرفتم:

تو چنان زی که بمیری برهی

نه چنان زی که بمیری برهند

دیگری در حاشیه این اشعار را مزید بر آن نوشته بود که امیدوارم قارئین این سرگذشت به یاد داشته باشند:

ای آنکه بیامدی به دنیا عریان

مردم همه خندان و تو بودی گریان

ای دوست چنان بکن که وقت مردن

مردم همه گریان و تو باشی خندان

در باره فرهنگ دیوار نویسی و خط یادگاری، اشعاری هم شاعران سروده اند که برخی از آنها دقیقاً برای

نگاشت کتیبه‌های رسمی بوده و برخی هم دقیقاً برای همین خط نوشته‌های دیواری است. شعری که در این

باره زیاد بکار رفته برای نمونه این است:

از بس که در زمانه یکی اهل درد نیست

اظهار درد خویش به دیوار می‌کنم

شاید این بیت از نوایی بافقی هم هم اشارتی به همین امر باشد:

درد دل با سنگ گفتم آتش اندر وی فتاد

یادگاری آخر از ما در نهاد سنگ ماند

و این بیت که در همین دفتر هم آمده است:

هر جا که رَسَم بر در و دیوار نویسم / فریاد ز محرومی دیدار دگر هیچ

و این بیت که آن هم در این دفتر آمده است:

دستم به زیر خاک چه خواهد شدن تباه / یا رب به یادگار بماند خط سیاه

و باز این بیت که در همین دفتر آمده است:

هر جا که رسم شرح غم یار نویسم کاغذ نبود بر درو دیوار نویسم

زندانیها یکی از جاهایی است دیوارنوشت جای خاصی روی آن دارد. در سالهای اخیر کتابی با عنوان دیوار نوشته های زندان قصر توسط پریناز هاشمی (نشر چشمه ۱۳۸۸) منتشر شده که باید تلاشی ویژه در زمینه ثبت این قبیل یادداشت‌های یادگاری دیواری شناخته شود. توجه داریم که زندانیها به ویژه سلولهای انفرادی یکی از جاهایی است که نوشته‌های یادگاری فراوان است، هرچند غالب این موارد به تدریج و بدون این که در جایی ثبت شود از میان می‌رود. جالب این است که زندانیان ابزارهای فلزی خاصی برای نوشتن یادگاری روی دیوار دارند که آنها را در جایی از سلول پنهان می‌کنند تا افراد بعدی بتوانند از آنها استفاده کنند. آنان جایی روی دیوار محل پنهان کردن این ابزارها را می‌نویسند. هر چه در زندانیها نکات ادبی و دلتنگی‌ها نوشته می‌شود، دیوار نوشت‌های توالتها، جنبه سیاسی دارد؛ یعنی مطالبی که معمولاً در ضدیت با حکومت است و جای دیگری نمی‌شود نوشت، در آنجا نوشته می‌شود. همچنین، توالتها، جای دیوار نوشته‌های جنسی نیز هست که گاهی همراه با نقاشی‌های غیر اخلاقی است.

مردی با نام آلفرد زیمر به گردآوری یادداشت‌های توالتها عمومی در اتوبانها در امریکا پرداخت و بر اساس آنها کتابی با نام «هر آنچه دوست داری از دست خواهی داد» نوشت که در سال ۲۰۰۲ منتشر شد. این یکی از جملاتی بود که در دیواره یکی از توالتها بین راهی نوشته شده بود.

در حال حاضر یکی از گلایه‌های اصلی میراث فرهنگ و علاقه‌مندان به حفظ آثار تاریخی، شکایت از دیوارنویسی‌هایی است که روی ابنیه تاریخی نوشته می‌شود. در این باره یادداشت‌های زیادی در اینترنت به چشم می‌خورد و حتی چنان که نقل شده، این کار حبس و مجازات هم دارد. در خبری آمده است:

بهمن کشاورز، حقوقدان در پاسخ به پرسشی که آیا ضوابط قانونی برای جلوگیری از دخل و تصرفاتی که توسط عده ای از مردم بر آثار تاریخی صورت می‌گیرد وجود دارد و حکم آن به چه ترتیب است گفت: باتوجه به ماده ۵۸۸ قانون مجازات اسلامی آمده است هرکس به تمام یا قسمتی از ابنیه، اماکن محوطه‌ها و مجموعه‌های فرهنگی و مذهبی که در فهرست آثار ملی به ثبت رسیده است و یا تزئینات، ملحقات یا خطوط



و نقوش موجود که مستقلا واجد ارزش آثار تاریخی است تغییر و دخل و تصرفی ایجاد کند که منجر به تخریب شود علاوه بر جبران خسارت وارده محکومه به حبس از ۱ تا ۱۰ سال می شود.

دیوار نوشته های یادگاری در تخت جمشید از امیران و سلاطین ایرانی

بخشی از مهم ترین یادگاریها، مطالبی است که شماری از شاهان آل بویه و دیگران روی تخت جمشید نوشته اند. این یادداشتها را مرحوم مصطفوی در کتاب اقلیم پارس آورده و ارزش تاریخی هر کدام از آنها را بیان کرده است. وی زیر عنوان «نشته ها و یادگارهای مختلف در کاخ کوچک داریوش و برخی نقاط دیگر تخت جمشید» می نویسد: بطوریکه در صفحه ۲۹ متن کتاب ضمن توصیف کاخ کوچک داریوش (تجر- تالار آئینه) اشاره شد علاوه بر نشته های میخی بنام داریوش و خشایارشا و اردشیر سوم که نمودار مراحل مختلف ساختمانی کاخ مزبور بوده مفاد آنها بطور اجمال در صفحه سابق الذکر نقل گردیده است نوشته های متعددی هم بخطوط پهلوی و کوفی و ثلث و نسخ و نستعلیق بر سنگهای مستحکم کاخ نامبرده نقر شده امتیاز مخصوصی از این بابت به کاخ کوچک داریوش بخشیده است اینگونه نوشته ها عموما یادگار شاهان و بزرگان و رهگذران مختلفی است که طی گذشت روزگار آثار تخت جمشید را بازدید نموده هرکدام بنوعی احساساتی را که بر اثر دیدار اطلال آنجا پیدا کرده اند بصورت شعر یا نثر نبشته اند و در برخی موارد اتفاقات و وقایع تاریخی مربوط بزمان خود را که مقارن با چنین دیداری بوده است ذکر نموده اند و برخلاف نشته های میخی تخت جمشید که مضمون عموم آنها شبیه یکدیگر بوده حاوی ستایش آهورامزدا و ذکر نام پادشاهی که هر قسمت از آثار تخت جمشید در زمان او ساخته شده است میباشد نوشته های یادگاری سابق الذکر دارای مضامین گوناگون و مربوط بادوار مختلف تاریخی است و نمونه های متنوع خطوط و طرز انشاء و بیان احساسات بانواع مختلف در آنها وجود دارد- علت انتخاب سنگهای کاخ کوچک داریوش برای نقر اینگونه نشته ها خوبی و استحکام سنگهای مزبور و محفوظ ماندن از آتش اسکندر و آسیبهای ناشیه از آن بوده است. [اقلیم پارس؛ متن؛ ص ۳۳۶ و ادامه نقل این خطوط تا ص ۳۵۱] سپس تک تک این موارد را نقل کرده است. موارد یاد شده، نه کتیبه، بلکه دیوارنوشت های یادگاری است که شاهان و سلاطین طی بازدید از تخت جمشید نوشته اند. البته موارد یاد شده، به صورت کندن سنگ است نه دست نوشته که طبعا امکان باقی ماندن آنها پس از هزار سال نبوده و نیست. به جز سلاطین برخی از چهره های دیگر هم یادداشت هایی دارند که دقیقا مضمون آنها، همین نوشته های دیواری و یادگاری است: از جمله مصطفوی نوشته است: «در محل دیگر دیواره داخل همان پنجره کتیبه زیر بخط نسخ مرقوم رفته است» بماند سالها این نظم و ترتیب / زما هر ذره خاک افتاده جایی / غرض نقشی است کز ما باز ماند / که هستی را نمی بینم بقایی / مگر صاحب دلی روز ز رحمت / کند در کار درویشان دعایی حرره اضعف عباد الله الصمد الغفور ابو یزید بن محمد بن مظفر المنصور اللهم اصلح

شأنه و غفر له و لوالديه و لجميع المسلمين برحمتک یا ارحم الراحمین و یرحم الله قال آمینا فی اواخر ذی الحجّه اثنین و سبعین و سبعمائنه. [اقلیم پارس: ۳۴۱] بدون شک این خطوط یادگاری که به صورت نقر در سنگ است، یکی از مجموعه های بسیار با ارزش در نوع خود به شمار آمده و یادگاری از برخی از معروف ترین امیران و سلاطین ایرانی است.

یادداشت‌های دیوار نوشت مدرسه - مسجد چهارباغ

رساله حاضر یک پدیده به شما می‌آید، زیرا اثری است که به احتمال زیاد، برای نخستین بار و به طور اختصاصی، دیوارنوشته‌های یادگاری را که تنها در یک مکان تاریخی - دینی بوده فراهم آورده است. البته در باره دیوار نوشته های سیاسی و انقلابی، به خصوص آنچه مربوط به انقلاب اسلامی است، آثاری منتشر شده که تقریباً می‌توان گفت ربطی به این اثر ندارد. بحث این کتاب، دیوار نوشته‌های تاریخی و یادگاری است. بانی این اثر، ظل السلطان است که کسی را موظف کرده است تا هر آنچه به عنوان یادگاری در مدرسه مادر شاه در اصفهان نوشته شده بوده، گردآوری و در رساله‌ای گرد آورد.

اولاً باید دانست مدرسه مادر شاه کدام است؟ این مدرسه، همان مدرسه‌ای است که به نام مدرسه چهارباغ شناخته شده و یکی از آخرین بناهای تاریخی - آموزشی است که در دوره صفویه و به دستور شاه سلطان حسین و با همیت خواجه معروف، آقاکمال ساخته شد، کسی که همچنان نامش بر برخی از کتیبه‌های آن مدرسه می‌درخشد. این مکان، مسجد مدرسه است و بخش مسجد آن همان است که زیر گنبد قرار دارد. مسجد یاد شده را مدرسه چهارباغ، مدرسه سلطانی، و مدرسه مادر شاه می‌نامند. مدرسه یاد شده در حوالی سال ۱۱۱۶ - ۱۱۱۸ ساخته شده است. اطلاعات تفصیلی در باره این مدرسه و کتیبه های آن را مرحوم هنر فر در گنجینه آثار تاریخی اصفهان صص ۶۸۵ - ۷۲۲ [اصفهان، ۱۳۵۰] آورده است. البته اشاره ای به دیوار نوشته‌ها در طول این اثر یاد شده، نشده است.

اما ظل السلطان کسی که فرمان نگارش این دیوار نوشته‌ها را داده است، فرزند ناصرالدین شاه است که سالهای متمادی بر اصفهان و فارس حکومت کرد و نامش همواره در میان مردم اصفهان ساری و جاری بوده است. وی ترکیبی از قدرت، ظلم و در عین حال روشنفکری و فرهنگی است که بسا بتوان همین اثر را نیز یکی از وجوه فرهنگی وی تلقی کرد.

محمد باقر جامع این کتاب که مع الاسف تا این لحظه چیزی در باره وی نمی‌دانیم، در مقدمه اشاره به دستور شاهزاده در این باره کرده و نوشته است:

مخفی نماند که باعث بر تحریر این ارقام خجسته فرجام ستوده انجام، اشاره حضور مبارک جلالت دستور نواب مستطاب، مالک رقاب فلک جناب خورشید احتجاب قمر رکاب عطارد کتاب بهرام عتاب جمشید احتشام، ظلّ اعلیحضرت قدر قدرت پادشاه جمجاه دین پناه ظل الله - روحنا فداء - ناصرالدین شاه، شاهزاده اعظم و ملک زاده معظم اشرف امجد والا - روحی و روح العالمین له الفداء، ادام الله ظلّه علی رؤوس العباد - گردید که بنده بی‌مقدار و غلام جان نثار خاکسار محمدباقر آنچه بر درب و دیوار مدرسه مبارکه مادرشاه جنت مکان خلد آشیان که در اصفهان است، مترددین سابق از شاه و امیر و وضع و شریف از عالم و جاهل به یادگار از موعظه و نصیحت و تعریف عمارت آن مکان خلدنشان رفیع بنیان و بیزاری از دنیا و راغب بودن به آخرت و افسوس از تلف شدن عمر گرانبها و هکذا، هر که به مقتضای طبع و مزاج خود، هرچه به خاطرش رسیده و مرقوم داشته، بنویسم.»

محمد باقر با ابراز شکسته نفسی و این که «در حقیقت این جان نثار خاکسار، قابل این مرحمت و منصب عظمی و عطیه کبری نبودم» اطاعت از فرمان شاهزاده را بر خود فرض شده و این فریضه را انجام داده است.

به نظر وی، حجم این نوشته ها در آن زمان بسیار زیاد بوده و آنچه که او توانسته حدس بزند این است که «به نظر این جان نثار زیاده از صد هزار بیت می‌شود». با این حال به دلیل آن که «اغلب از آنها محکوک و سیاه شده است» امکان ثبت همه آن دیوار نوشته ها نبوده و وی تأکید کرده است که تنها «آنچه از آنها مقدور و میسر باشد، ثبت خواهد شد». یادداشت هایی که نخستین آنها از خود ظل السلطان است.

در پایان کتاب هم یاد آور شده است که «چون فرمایش بود که دوهزار بیت بیشتر نیست، واجب است به همین جا ختم کنم»

تاریخ کتابت نیز سال ۱۲۹۱ است. جالب آن که نخستین دیوارنوشتی که در این گزارش ضبط شده از خود ظل السلطان و مربوط به همین سال است «وارد گنبد که می‌شوی نواب مستطاب اشرف امجد والا - روحی و روح العالمین له الفداء - به منبر سنگ مرمر به دست مبارک خود مرقوم فرموده بودند: بتاريخ ۲۴ شهر جمادی الثانی ۱۲۹۱ با جمعی شکارچیها آمدم اینجا. بعد رفتیم». معلوم می‌شود ظل السلطان وقتی وارد مدرسه شده و این یادداشت را نوشته، فکر کرده که بهتر است مجموعه‌ای از این یادداشت‌ها در دفتر فراهم آید.

از موارد دیگری از کتاب هم حجم بالای این یادداشت‌ها و حذف برخی از آنها توسط کاتب به دست می‌آید. وی در جایی از این دفتر، با نقل خاطرات یک بچه دوازده ساله روی دیوار می‌نویسد:

طفلی به سن دوازده سالگی از قرار نوشته خودش در این مدرسه مبارکه در نزد معلم تذکره می‌خوانده و از حفظ می‌نموده و به دیوارها نوشته که به خاطرش بماند، چند فقره از آنها ثبت شد و هر گاه میخواستم تمام را بنویسم باید تذکره را نوشت لهذا اکتفا نموده ملالت نیاورد.

در طوف حرم دیدم دی مغچه‌ای می‌گفت / این خانه به این خوبی آتشکده می‌بایستی

نویسنده یادداشت‌های دیواری را به تفکیک نوشته و میان هر کدام تعبیری مانند «ایضا» یا «نوشته شده» یا «مسطور» بود و امثال اینها استفاده کرده است. به علاوه، تفکیک آنها از نظر نگارش نیز آشکار است. در بسیاری از موارد برای کلماتی چون ایضا، از رنگ قرمز استفاده کرده است تا حد فاصل دو یادداشت باشد.

یادداشت‌های تاریخدار

یادداشت‌های این کتاب، قریب به اتفاق، تاریخدار و حتی روز نگارش را نیز معین کرده و این یکی از نکاتی است که به طور معمور در دیوارنوشته‌های یادگاری رعایت می‌شود. کهنگی آنچه در مدرسه چهارباغ بوده است، از حوالی سال ۱۱۶۸ و نیز سال ۱۱۷۹ به بعد است. یعنی قدیمی‌ترین تاریخی که در این دفتر داریم سالهای یاد شده است. پس از آن چندین یادداشت از سالهای پایانی دولت آقامحمد خان قاجار از سالهای ۱۲۰۹ تا ۱۲۱۱ است. پس از آن به تناوب تاریخ‌ها قاجاری است تا برسد به سال ۱۲۹۱ که تاریخ یادداشت خود ظل السلطان است. یک تاریخ ۱۱۴ هم هست که می‌توان حدس زد که مربوط به سال ۱۱۴۰ باشد.

بیشتر یادداشت‌ها از افرادی بوده که نامشان همراه با تاریخ ثبت شده بوده است. اما ظاهراً یادداشت‌های دیگری هم بوده است که نامی ذیل آنها نبوده است. به همین دلیل، تدوینگر این مجموعه در جایی نوشته است: «این رباعیات که ثبت شد، هر یک یادگار از شخص مجهولی بود، جمع نمودم». سپس ابیاتی را آورده است. و در جای دیگر نوشته است: «مجهولی که نوشته بود»

محل نگارش یادداشت‌ها

یادداشت‌های روی دیوار، در زیر گنبد، و برخی هم روی منبر مرمر و یا گوشه و کنار نوشته می‌شده است. در باره یادداشت ظل السلطان آمده است: «وارد گنبد که می‌شوی نواب مستطاب اشرف امجد والا به منبر سنگ مرمر به دست مبارک خود مرقوم فرموده بودند...» در باره برخی دیگر از یادداشت‌ها نیز مکان آنها گزارش شده و گویا بخش بخش از جاهایی که انبوهی از دیوارنوشته‌ها بوده، مطالب به دفتر منتقل می‌شده است. در باره یادداشت دیگری نوشته است: «در طرف دست چپ محراب نوشته شده بود». و در جای دیگر: «ایضا وارد گنبد که می‌شوی دست چپ در شاه نشین». و در جای دیگر: «ایضا وارد گنبد می‌شوی دست

چپ در ایوان قبل از گنبد». و در جای دیگر: «وارد ایوان که می‌شوی در طرف دست چپ در شاه نشین نوشته بود».

#### یادداشت‌ها ترکیبی از نثر و نظم

ترکیب کلی این دفتر، از نظم و نثر است. غالب موارد مطلب یادگاری یعنی اصل این که آمدیم و این را به یادگار نوشتیم، به نثر آمده اما در بسیاری از موارد، کاتب، اشعاری از یک بیت تا یک قصیده بلند یا غزل، به عنوان یادگاری ثبت کرده است. این اشعار می‌تواند از شاعران مشهوری مانند سعدی باشد، چنان که می‌توان از برخی از افراد گمنام باشد. طبیعی است که شخص در وقتی که می‌نوشته، شعر را از بر نوشته و بنابراین ممکن است خطاهایی در آنها رخ داده باشد که باید با اصل دیوان این شاعران تطبیق داد.

در بخشی از این دفتر، از شماری از شاعران با تخلص یاد شده و از هر کدام اشعاری نقل شده است. بیم آن می‌رود که این بخش مربوط به دیوار نوشته‌ها نباشد، گرچه در این باره تصریحی وجود ندارد. اما نکته‌ای که هست این که در بیشتر مواردی که دیوارنوشته‌ها آمده، حتی محل ثبت آنها و این که در زیر گنبد، دست راست یا چپ است، محل آنها معین شده است. این محتمل است که بخشی از اشعار شاعرانی چند را از تذکره‌ای نقل کرده باشد.

#### محتوای یادداشت‌ها

یادداشت‌های بسیار متنوع است، از خاطرات و بیان رویدادهای جاری، آرزوها، شکوه، باورها و مسائل دیگر که به نظرم و نثر گفته شده است.

در مورد عبارات منثور، باید گفت که غالب آنها اصل بحث یادگاری، ارائه اطلاعاتی شامل نام کاتب، همراهان و نیز تاریخ دقیق ورود به مدرسه و همچنین بیان حالت روحی شخص است. حالت روحی این افراد، معمولاً وضعیت افسرده را نشان می‌دهد، هرچند موارد بسیار اندکی هم هست که خوشحالی و شادمانی شخص را انعکاس می‌دهد. در میان این متون، گاه مطالب علمی هم در زمینه تعریف زهد، اخباری‌گری، و نیز نجوم وجود دارد که در مواردی بسیار مفصل بوده و آدمی به تردید می‌افتد که این مطالب واقعا روی دیوار بوده است یا نه. در میان اینها دو رساله از سال ۱۲۸۴ از محمد جعفر بن محمد کریم دهاقانی وجود دارد که با فاصله در این دفتر ضبط شده و هر کدام شامل چندین صفحه می‌باشد. یکی رساله در باره زهد و دیگری در دفاع از اخباری‌گری و ضد مجتهدین از محمد جعفر دهاقانی. یک رساله انتقادی هم از علما دیده می‌شود که نزدیک به یک صفحه است. همین‌طور رساله‌ای در باره انواع تعامل با خداوند در این مجموعه آمده است.

یک نفر هم، خواسته است باورهای مذهبی خود را بنویسد تا دیگران در قیامت شهادت دهند که او مسلمانی معتقد بوده است: «ای دوستان امیرالمومنین! در حقیقت سزاوار است که در این مسجد، بیان اعتقادات خود را بنویسم تا نظرکنندگان در روز قیامت شهادت در نزد باری تعالی بدهند و به واسطه شهادت آنها ان شاء الله از اهل نجات گردم».

به طور کلی باید گفت، سودمندی این یادداشت‌های دیواری از چندین جهت قابل بحث است. نخست فواید تاریخی آن است. در برخی از این یادداشت‌ها، اطلاعاتی در باره شاه و برخی از صاحب منصبان دارد که در جای خود می‌تواند سودمند باشد. در مرحله دوم ارزش ادبی این یادداشت‌های است. نوع نثر، اشعاری که ارائه شده، ادبیات عامیانه و مردمی و برخی از نکات دیگر، مهم‌ترین وجوهی است که برای فایده ادبی این متن‌ها می‌توان لحاظ کرد. از نظر اجتماعی نیز یادداشت‌های موجود ارزشمند است، چرا ضمن اشاره به برخی از آداب و رسوم اجتماعی، مطالبی در باره روحيات و خلیقات مردمانی دارد که از دل توده‌ها بوده و نگرش و نگاه خود را به زندگی بیان کرده اند.

در گزارشی دیگر کسی روی دیوار در باره گرانی اصفهان و ماجراهای آن و هجویات مردم در باره حاکم شهر نوشته است. در پایان با ستایش از ظل السلطان که به جای آن حاکم آمده بوده، گفته است که: من بعد هم غزلی انشاء نمودم که بلکه به عرض آن فلک قدر ملک مرتبه ماه لقا برسانم، از تقدیرات فلکی ممکن نشد، لهدا به دیوار ثبت نمودم تا آنکه نظر گاه خلق واقع شود و بدانند حالت این دعاگو را».

گاهی نیز یادداشت‌هایی وجود دارد که گرایش‌های خاصی را نشان می‌دهد. وجود یک یادداشت بلند در دفاع از اخباری‌گری از محمد جعفر دهاقانی شگفت است. در یک مورد نیز کسی می‌گوید که همراه یکی از نواب خاص امام زمان (ع) در سال ۱۲۶۴ از مسجد چهارباغ دیدن کرده است: «با کمال سوختگی دماغ و بی‌احوالی با حالت مصیبت‌زدگی ... و یکی از نواب خاص امام زمان - عجل الله فرجه - وارد این مکان گردیده ... در یوم سه شنبه نوزدهم شهر جمادی الثانی سنه ۱۲۶۴». این سال ادامه ماجراهای بابیه است. همچنین یادداشت دیگری با توجه به اتفاقات آسمانی در سال ۱۲۸۳ قریب الوقوع بودن ظهور را مورد توجه قرار داده است: «در سنه ۱۲۸۳ ستاره‌ها از آسمان به هم ریختند، و به هم کنده شدند، و این را در انجیل حضرت عیسی (ع) از علامت‌های ظهور عیسی و نزول او در زمین است، و معلوم است نزول حضرت عیسی از آسمان به زمین در وقت ظهور امام زمان - عجل الله فرجه - است».

در میان این اشعار، نصایح و موعظه و یاد از مرگ و بی‌اعتباری دنیا به وفور یافته می‌شود، علت آن نیز روشن است، و آن این که این یادگاری‌ها برای نشان دادن گذران عمر و بی‌وفایی دنیا و برای ثبت مطلبی است که

علی القاعده نسل‌های بعدی قرار است بخوانند. به همین دلیل نوع اشعار حالت نصیحت‌گونه دارد. اما مواردی هم وجود دارد که اشعاری سبک درج شده و گاه مضمون برخی از آنها غیر اخلاقی است. این موارد البته بسیار نادر است.

مؤلف در یک جا با خط قرمز خودش این عبارت را نوشته است: ... حالا چون مردم در ارض مؤمنین غالباً واقع نشده، باکی ندارند که هر چه ناگفتنی است بگویند و هر نانوشتنی است خصوصاً به دیوار بنویسند و آنچه نادیدنی است می‌خواهند ببینند. ولی آنچه مزخرف در این اوراق این جان نثار ثبت و ضبط نمودم از دیوار مسجد حک و سیاه کردم، و لاعلاج از آن راهی که خودم هم در ارض خلق بودم نوشتم.

نویسندگان ناراحت!

آنچه در بسیاری از این عبارات آمده نشان از آن دارد که افرادی که یادداشت نوشته‌اند، معمولاً به صورت عبوری و در حالی که غمگین یا ناراحت بوده‌اند، این مطالب را نوشته‌اند. برخی از عبارات به این شرح است: «به تاریخ یازدهم شهر محرم الحرام در حالتی که از آن سخت‌تر نبود، قلمی گردیدم». و در جای دیگر: «در یوم سه شنبه غره ذی قعدة الحرام با دل تنگی تمام وارد این مکان شریف گردیدم». و در جای دیگر: «به تاریخ یکشنبه چهارم شهر شعبان المعظم وارد این مکان بهشت نشان شدم و نهایت بی دماغی را هم داشتم». و در جای دیگر: «وارد این مکان گردیدیم، در نهایت کسورت و بی دماغی». و در جای دیگر: «وارد این مکان شریف شدیم، در نهایت هم و غم بی پولی. رغبت به نان به هم رسانیدیم. قدری نان خمیر خشک شده و قدری گوشته آفتاب پخته، نوش جان کردیم. جای دشمنان خالی». و در جای دیگر: «با کمال سوختگی دماغ و بی احوالی با حالت مصیبت‌زدگی». و در جای دیگر: «در نهایت سوختگی دماغ تحریر شد». و در جای دیگر: «در کمال شکستگی دل». و در جای دیگر: «چون در این وقت بسیار دلتنگ و دل آزرده از دست روزگار بودم، این چند کلمه را قلمی نمودم». و در جای دیگر: «تمام خلاقیت که در این منزل ها خط نوشته‌اند، همگی صاحب کمال بوده‌اند الا حقیر روسیاه، نه گوش دارم نه هوش. دلتنگ در دنیا هستم». و در جای دیگر: «اقل خلق الله به اتفاق اخوی میرزامهدی در نهایت پریشانی وارد این مکان شدیم».

کسی یادداشت من را محو نکند!

نکته ای که در برخی از این نوشته‌ها آمده، درخواست آن است که کسی تلاشی در محو کردن آنها نکند. یادگاری به این معناست که نویسنده دلش می‌خواهد، خط و ربطش بماند و سالهای سال نگرندگان آن را بخوانند و دعایش کنند. «نوشتم بر در و دیوار خانه / نماند از من و مسکین نشانه / اگر گویی که مسکین در کجا رفت / بگو بگریخت از دست زمانه / هر که خط مرا خراب کند / علی جگرش را کباب کند»

و در جای دیگر: «هر که این را سیاه کند، به لعنت خدا گرفتار شود». و در جای دیگر: «هر که سیاه کند به لعنت خدا و نفرین رسول گرفتار شود». و در جای دیگر: «هر کس خط مرا پاک کند، به نفرین خدا و رسول گرفتار شود». و در جای دیگر: «هر که این خط را سیاه کند، مثل شمر باشد و با گناه ابن زیاد شریک باشد». و در جای دیگر: «هر که پاک کند یا سیاه کند، خدا خود او را و عیال و اطفال او را به غرق آب کند».

یک نمونه یادداشت مفصل دیواری از سال ۱۲۸۴ در دفاع از اخباری گری

از محمد جعفر دهاقانی

[رساله در دفاع از اخباری گری / محمد جعفر بن محمد کریم دهاقانی]

ایضا نوشته بود که:

یادگاری بنویسم که هر گاه برادران به نظر انصاف در آن بنگرند، متدین و دیندار گردند، چرا که از زبان خدا و رسول او می نویسم نه از پیش خود.

ای برادران دین دار و الله علم آل محمد - علیهم السلام - آن است که از آل محمد تراوش کرده باشد، از ایشان مأثور باشد، و روایت از ایشان شده باشد و در اخبار و آثار ایشان باشد، نه آنکه علم را از عقل خود بردارند. از رأی خود چیزی بگویند. از عرف و عامه این مردم چیزی بگویند. آن علم، علم ائمه نیست، علم پیغمبر و خدا نیست، پس رسمش در دست بعضی از مردم هست و حقیقتش در نزد جمعی از شیعیان هست. همه می گویند بر دین محمد و [۲۶] آل محمدیم، لکن دین محمد و آل محمد آنست که فرموده اند در دین خدا متابعت آثار ما را کنید. شیعه ما کسی است که متابعت آثار ما را کند لا تأخذ الا منا تکن منا، مگیر علم خود را مگر از ما و اگر چنین کنی و نگیری مگر از ما، آن وقت از ما حساب می شوی. من اتبعنی فانه منی. هر کس متابعت کند خدا یا پیغمبر یا امام را فرق نمی کند از آنها است، لکن آنکه به عقل خود می گوید نه از خدا گفته، نه از رسول و آلش گفته.

در میان سنی قرار این است که مجتهد نام علمایشان را نهاده اند و هر که رأی دارد مجتهد است، به جهت آنکه جمیع احکام را سنیان از پیغمبر ندارند. دین پیغمبر در نزد آل پیغمبر بود و آنها از آل پیغمبر روگردان شدند؛ به این جهت جمیع دین را نداشتند. مجتهدان در میان آنها پیدا شدند و آنها را مجتهد گفتند، یعنی کوشش کننده که آنچه را از پیغمبر نداشتند کوشش کنند و بفهمند.

آیا نه این است که اجتهاد در مقابل نص نامربوط است؟ جایی که نص ندارد، اجتهاد می کنند. به جهت آن که اجتهاد در مقابل نص نامربوط است. پس اجتهاد در جایی باید کرد که خدا و رسول چیزی نفرموده باشند.



پس مجتهد کسی است که بگوید چیزی را که نه خدا گفته باشد نه رسول گفته باشد. حالافهمیدی که جای اجتهاد کجاست؟ آنجاست که نه خدا گفته باشد چیزی، نه رسول(ص). پس مجتهد کسی است که می گوید چیزی را که نه خدا گفته باشد نه رسول. حالا این مجتهد است و این رأی توی سنی است. بیشترها چون این ولایت‌ها دست سنی بوده است، اندک زمانی است شیعه شده‌اند و سنی‌ها رفته‌اند. به قدر هفتاد هشتاد سال بیشتر نیست. دور و بر این ولایتها همه افغان بودند در زمان صفویه. اینجاها همه سنی بوده‌اند. این عباس آباد را همه را افغان قتل کرده، اینجاها دست سنی بوده الان در راه خراسان چه بسیار دهاتش که هنوز سنی هستند و علمای سنی را می‌گفتند مجتهد. رأی هم داشتند. جایی که پیغمبر چیزی فرموده بود اجتهاد می‌کردند. پس این رأی مصطلح در میان سنی بود که رأی فلان مجتهد چه چیز است و برای فلان مجتهد ما راه می‌رویم.

بعد از آنی که شیعه روی کار آمد و ولایات شیعه خالص شد، این شیعه‌ها هم به عادت قدیم مجتهد گفتند، لکن در میان شیعه مجتهد نیست. هیچ امامی نگفته مجتهد بگویند. راویان اخبار، محدثان و راویان آل محمد(ص) بگویند، لکن اسم این بیچاره‌ها هم مجتهد گذاردند، از آن بابت است شیعه مجتهد ندارد، رأی نباید از خود داشته باشد. عمر روزی که خلیفه شد، حکامی که به اطراف فرستاد حکم کرد به آنها که در قضیت‌هایی که برای [۲۷] شما روی می‌دهد اجتهاد کنید و مجتهد بشوید. او یاد مردم داد اجتهاد را. اجتهاد از طریقه ایشان است. حالا علمای ما را هم این اسم را بر سرشان گذارده‌اند. اینها را هم مجتهد می‌گویند. هرگز مجتهد نیستند. علمای شیعه راویان حدیث‌اند. حامل علم محمدند. از خود رأی ندارند. رأی فلان مجتهد این است.

این از الفاظ سنی هاست. خیلی چیزها است که از سنی‌ها مانده، مثل انگشت شهادت که می‌گویند انگشت شهادت کدام است. توی کتابهایشان هم می‌نویسند که به انگشت شهادت اشاره کند. این مال سنی‌ها است. سنی‌ها وقتی که نماز می‌کنند وقت تشهد، این ناخن راستشان را بلند می‌کنند می‌گویند: اشهد ان لا اله الا الله و ناخن چپشان را بلند می‌کنند، می‌گویند اشهد ان محمدا عبده و رسوله. توی سنی اسم این ناخن را انگشت شهادت می‌گویند. حالا توی شیعه هم مانده. این اسمی است از آنها. هم چنین این پاشوره‌ها، حوض پاشور، یعنی چه؟ این از همان روز تسنن مانده. سنی‌ها وضو که می‌کردند پاشان را می‌شورند، عوض مسحی که ما می‌کشیم، هم چنین این حوض‌های دو کری درست می‌کنند. قلتین درست می‌کنند، مشهد خیلی هست. لفظ قلتبان هم از سنی‌ها مانده. حالا هم به جهت آنکه مردم تازه دست از سنی‌گری برداشته‌اند، یک پاره الفاظ همانها در توشان مانده. خیلی عادات که در میان مردم مانده، از آن وقتی است که هنوز مسلمان نشده بودند، و گبر بودند. مثل این سفره سبزی که می‌چینند، از گبرهاست. آتش به بام روشن می‌کنند. شیربرنج آب می‌دهند، کار گبرهاست، جن‌ها را مهمانی می‌کنند، دختر شاه پریان را میهمانی می‌کنند. روزه بی بی سه شنبه

می‌گیرند. اینها همه از مذهب جاهلیت است که در میان مردم مانده، به همان عادت قدیم هنوز می‌گویند. همچنین این اسم مجتهد هم از عهد تسنن مانده است. اسم علمای بیچاره را مجتهد گذارده‌اند. می‌گویند: رأی آقا این است. رأی، کدام است؟ آقا بیزار از رأی است. مجتهد کدام است؟ آقا مجتهد نیست. علما [و] راویان اخبار آل محمد - علیهم السلام‌اند.

باب علمی بود که به مقتضای اخبار آل محمد(ص) بر شما نوشتم که اگر باهوش باشی هزار باب برای تو مفتوح می‌گردد و دین تو کامل می‌گردد.

حرره محمد جعفر بن محمدکریم دهاقانی فی سنه ۱۲۸۴

متن کامل این مقاله در جشن نامه استاد سید احمد حسینی اشکوری (نشر علم) منتشر شده است

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1401>

## سرگذشت شگفت یک ایرانی مروج تشیع امامی در یمن از دوره صفوی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۰۸ / ۱۳۹۲

خلاصه: یک دانشمند ایرانی در سال ۱۱۶۰ ایران را به قصد یمن ترک کرد و در شهر صنعا به تدریس علوم معقول و نهج البلاغه پرداخت و سبب واکنش های فراوانی در این شهر برای مدت شش سال شد.

مهاجرت و به طور کلی رفت و آمد ایرانیان به یمن، عمدتاً منحصر به رفت و آمد زیدی‌ها طبرستان و خراسان از قرن پنجم به بعد بود که اخبار آن به صورت پراکنده در منابع کهن زیدی و شماری از منابع رجالی آمده است. در این باره بیش از همه دوست ما آقای حسن انصاری مقالات نوشتند و قول داده‌اند که در این باره کتابی از مجموعه نوشته هایشان فراهم آورند.

اما داستان مهاجرت یک عالم ایرانی امامی از عصر صفوی به یمن با نام سید یوسف عجمی که خبرساز هم شده، مطلبی است که تا آنجا که بنده اطلاع دارم در باره آن تحقیقی صورت نگرفته است. عجالاً اطلاعاتی در باره وی از طریق منابع ایرانی نداریم، اما در منابع زیدی در یمن، از همان قرن دوازدهم و بعد از آن، در باره وی هست.

این اخبار نشان می‌دهد که وی به شهر صنعا رفت و به آموزش فلسفه و کلام مشغول بوده و روی بسیاری از چهره‌های علمی شهر تأثیر گذاشته است. از اخباری که در باره وی نقل شده حساسیت شیعی وی به عنوان یک شیعی امامی کاملاً مشخص بوده و در جریان بالا گرفتن یک اختلاف نظر میان زیدی‌های جارودی - هادوی با کسانی که تمایلات سنی گرایانه بیشتر داشته‌اند، تلاش کرده است تا مذهب امامی را در یمن گسترش دهد.

در باره وی در سه منبع اطلاعات قابل توجهی هست.

۱. نخست در البدر الطالع از محمد شوکانی که در سال ۱۲۱۳ تألیف شده است. وی در سه مورد از سید یوسف عجمی یاد کرده است:

الف: در شرح حال قاضی احمد بن صالح صنعانی گوید: وی در سال ۱۱۴۰ بدینا آمد، در صنعا رشد کرد و نزد برخی از بزرگان آنجا از جمله قاضی علامه احمد بن زید هبل، سید محمد اسماعیل امیر، سید علامه محسن بن اسماعیل شامی .... و سید یوسف العجمی تحصیل کرد. (البدراطلاع: ۹۲/۱)

ب: در شرح حال سید اسماعیل بن علی بن حسن بن احمد می‌نویسد: وی در سال ۱۱۳۳ در صنعا بدینا آمد و همان جا بالید و نزد برخی از شخصیت‌های آن تحصیل کرد که از آن جمله‌اند: سید علامه محمد بن اسماعیل امیر، سید یوسف عجمی و گروهی دیگر. (البدراطلاع، ۱۸۲/۱).

این دو مورد نشان می‌دهد که سید یوسف مجلس درس داشته و برخی از عالمان صنعا نزد وی درس خوانده‌اند. اما مورد سوم:

ج: همچنین در شرح حال سید محمد بن اسماعیل بن صلاح بن محمد... [بن حسن بن حسن بن علی مشهور به ابن امیر صنعانی] صنعانی گوید: وی معروف به امیر و امام کبیر مجتهد مطلق بود و صاحب تألیفات. وی در سال شب جمعه نیمه ماه جمادی الثانیه سال ۱۰۹۹ به دنیا آمد. ابتدا در کحلان بود و سپس با پدرش به صنعا آمد و از علمای آن دیار مانند سید علامه زید بن محمد بن حسن، سید علامه صلاح بن حسین اخفش و... استفاده کرد. سپس به مکه رفت و از علمای مکه و مدینه بهره برد. وی از طرف امام منصور، منصب خطابه صنعا را داشت و تا زمان فرزندش امام مهدی آن را حفظ کرد. وی در برخی از جمعه‌ها، یادی از ائمه ای که به صورت عادت از آنها یاد می‌شد نمی‌کرد. بنابراین گروهی از آل امام که انسی با علم نداشتند، علیه وی شوریدند. گروهی از عوام هم آنها را یاری کردند و حتی یک بار تصمیم گرفتند او را روی منبر به قتل برسانند. بیشتر این تحریکات از سوی سید یوسف عجمی امامی بود که زمان امام منصور بالله [خلافت: ۱۱۳۹ - ۱۱۶۱] به یمن آمد و در حضور او درس می‌داد. مهدی - فرزند منصور - [خلافت: ۱۱۶۱ - ۱۱۸۹] از این مسئله آگاه شد و دستور دارد شماری از آل امام را دستگیر کردند. همین طور سید محمد بن اسماعیل خطیب را هم زندانی کرد. همچنین کسی را فرستاد تا سید یوسف عجمی را از دیار یمن بیرون کردند و فتنه آرام گرفت. پس از دو ماه، دوباره خطیب (محمد بن اسماعیل) را از زندان درآورد و مسند خطابت را به وی سپرد. این زمان، عامه مردم او را متهم به ناصبی گری می‌کردند، به خصوص وقتی دست‌ها را در نماز بالا می‌برد و روی هم می‌گذاشت. این در حالی است که این زمان عامه این جماعت مذهب زید بن علی را داشتند که بالا بردن دست و روی هم گذاشتن آن را قبول دارد. با این حال از این خطیب متنفر بودند و با وی دشمنی می‌کردند و ارجی برای او قائل نبودند. (البدراطلاع: ۶۸۸/۲).

۲. منبع دیگری که در با وی سخن گفته و مدخلی را به وی اختصاص داده، نویسنده نشر العرف لنبلاء الیمن بعد الألف از محمد بن محمد بن یحیی ... بن احمد زیاره حسنی صنعانی است که رجال یمن را از پس از سال ۱۰۰۰ تا ۱۳۷۵ ق فهرست کرده است. (چاپ ۱۳۷۷ ق در المطبعة السلفية). وی در شرح حال شماره ۶۰۲ با طرح مدخل «یوسف العجمی الامامی» می نویسد: وی در سال ۱۱۶۰ [احتمالاً دو سال پیش از درگذشت منصور] به یمن آمد و امام منصور حسین استقبال زیادی از او کرد. پس می گوید: قاضی احمد بن محمد قاطن در شرح حال سید امام محمد بن اسماعیل امیر در کتاب دمیة القصر خود گوید:

در اواخر زمان منصور، سید یوسف عجمی که در علوم معقول تبحر داشت، اما اثنا عشری بود و به امامان اثنا عشر از ذریه حسین (ع) اعتقاد داشت به یمن آمد. او بر باور خود جمود داشت. اینها [امامیه] احادیث دیگری دارند و رجال خاص خود را دارند و بقیه را عامه می نامند و آراء آنان را نادرست می شمردند. من این مطالب را از کسانی که با آنها رفت و آمد داشته اند و آنها را می شناسند نقل می کنم. آنها زیدیه را هم گمراه می دانند. کسانی که شناخت دقیقی از او نداشتند، او را به امام منصور معرفی کردند، از جمله یحیی بن صالح سحولی. منصور نیز او را سخت بزرگ داشت و گفت تا در جامع صنعا مردم را وعظ کند. او یکسره از مذهب خویش برای عامه می گفت و مردم را به تشیع و حب اهل بیت می خواند. مردم هم از او پیروی کردند و کار بالا گرفت. او این حرفها را که برای عوام می گفت، برای خواص هم می گفت تا آن که برخی از آنها شنیدند او به اکابر صحابه هم بد می گوید. من آن زمان در ثلا بودم. شیخ من احمد بن عبدالرحمن شامی از غرائب و عجایب احوال وی برای من نوشت و این که جهال با او چه کردند و علمای صنعا چه دشمنی با او نمودند. مسائل دیگری را هم نوشت. منصور از این مسائل آگاه شد، اما فکرش این بود که تنها حسادت عامل بیان این مطالب علیه سید یوسف است و هرچه آنها اصرار می کردند او احترام بیشتری به وی می گذاشت. این مدت زیاد طول نکشید، چون منصور مرد و فرزندش مهدی آمد و مردم از یوسف عجمی کناره گرفتند. وقتی من به صنعا رفتم، او دیگر وعظ و قراءت نداشت. او را نزد قاضی یحیی بن صالح سحولی دیدم و شناختم. مطالبی را که از او شنیده بودم به او گفتم اما او انکار کرد. قاضی یحیی هم به من گفت که مردم دروغ می گویند، اما عجم ها از سلاح تقیه استفاده می کنند.

سپس متنی را از امام محمد بن اسماعیل امیر - همان خطیب شهر که یوسف عجمی او را متهم به ناصبی گری می کرده و عوام را بر ضد وی شوراند - آورده که سخت به یوسف عجمی حمله کرده و حاوی اطلاعات دست اولی در باره سید یوسف هم هست. نویسنده گوید که این متن را به خط خود امام محمد بن اسماعیل دیده است. ابتدای این نامه نیست اما از همان آغاز سید یوسف را اساس بی دینی معرفی می کند با این

جملات: «فاقره فی الدین، قاصمه لظهور المتقین، و مصیبه فی الاسلام... و مکیده فی الاسلام، أسست بآراء جماعه من الأقدام، و هی ظهور الرفض و سب العشره المشهود لهم بالجنه».

نکته ای که در این نامه آمده این است که او از دست طهماسب به ایران گریخته است. «فارا علی زعمه من طهماسب» که باید مقصود طهماسب دوم باشد که پس از سقوط اصفهان توسط افغانه در سال ۱۱۳۶ به سلطنت رسید. [اشاره شد که حوالی سال ۱۱۶۰ به یمن وارد شده است و ممکن است وی از دست نادر شاه به یمن گریخته باشد] سپس تصریح می کند که نامش سید یوسف بود و در اوائل سال شصت، بعد از گذشت چهار ماه از این سال، وارد صنعا شد. «و له معرفه فی علم المیزان» که مقصود علم منطق است. «و ادعی أن له فی علم الهیئه معرفه». «و له فی النحو و البیان، مثل أدنی من له فی هذین الفین معرفه من الأعیان، فاتفق له القبول». سپس می گوید که کسانی او را به عنوان یک عالم به امام منصور معرفی کردند و گفتند که او از علماء معقول و مأثور است، این در حالی است که این سید یوسف خودش هیچ ادعای معرفت سنت و کتاب را نداشت، اما کسی که او را به منصور معرفی کرد، آدمی بود که دانشی نداشت. سپس می افزاید: منصور به او گفت تا نهج البلاغه را در جامع صنعا تدریس کند. برای او شمع ها را روشن کردند و منصور دستور داد که بزرگان دولت در مجلس او حاضر شوند. از عامه مردم نیز شمار زیادی آمدند. تمام همت او القای مذهب رافضه در اذهان مردم بود و گاهی از کفریات فلاسفه را هم اضافه می کرد. دروغ هایی هم در باره صحابه می گفت که از اکاذیب روافض در باره مسائلی بود که بر فاطمه (س) و اهل بیت گذشته بود. هر شب این وضع ادامه داشت. یک بار هم گفت که صحابه قرآن را تحریف کرده اند و مردم هم به صحابه بد گفتند. همین طور گفت که جبرئیل اشتباه کرده و باید رسالت را به علی بن ابی طالب می داد!! [و از اینجا پیداست که این نویسنده تا چه به این یوسف عجمی دروغ بسته است و همان دشنامه های رایج در متون فرق و مذاهب قدیمی را بیان کرده است.

وی ادامه می دهد: به هر حال چیزی از مذهب عجم نمانده بود جز این که در این مطالبش وارد کرد. علمای زیدیه او را انکار کردند و به خلیفه خبر دادند و حقیقت مذهب رافضه را برای او باز گو کردند و گفتند که اینها منکر آن هستند که حسن بن علی ذریه ای داشته باشد [و این همه عجیب است که برای تحریک امام حسنی زیدیه چه دروغهایی سر هم کرده اند در حالی که امام منصور اصلا این حرفها را قبول نکرده است]. امام منصور گفت تا در حضور او نهج البلاغه را بخواند و علما هم حاضر باشند. این باعث عظمت بیشتر روافض نزد عامه مردم شد. او نزد خلیفه منصور نهج البلاغه را می خواند، اما در برخی از موارد تقیه می کرد. همچنین می گفت: حضرت آدم، عصیان پروردگار را نکرده است و معنای آیه فعصی آدم ربه، یعنی برخی از

فرزندان آدم عصیان کردند و حرفهای دیگر که شرح آن زیاد است. اینها در روز پنجم ماه رمضان بود و او همچنان بر کرسی، املاء می کرد. البته خواندن نهج البلاغه در ماه رمضان، در حضور خلیفه تعطیل شده بود. تا اینجا مطالبی است که همان امام محمد بن اسماعیل خطیب که سید یوسف عجمی مردم را علیه او به عنوان یک ناصبی شورانده بود نوشته شده و پیداست که برخی از نسبت‌ها آشکارا از همان دروغ‌های رایج علیه شیعه امامیه است. بعد از آن هم خوابی نقل می کند که گویی پیغمبر (ص) هم این وضع را انکار کرده و آیه انا لله و انا الیه راجعون را خوانده است! این هم از همان نوشته امام محمد بن اسماعیل است که برای احمد بن محمد قاطن صاحب دمیه القصر نوشته و مأخذ ابن زبارة در نوشتن این شرح حال برای سید یوسف عجمی بوده است. در واقع، مطالب یاد شده از زبان دشمن درجه اول سید یوسف عجمی نوشته شده است. نویسنده نبلاء الیمن به نقل از همان منبع می نویسد: این بود تا امام مهدی به جای پدرش منصور نشست [۱۱۶۱] و قَطَع دابر المبتدعین و این بدعت تمام شد و کرسی را برداشتند. اما این مبتدع همچنان ماند و برای عامه تدریس می کرد.

مدتی بعد مهدی از این عجمی خواست تا به بلاد خود باز گردد، اما این در حالی بود که قلب بسیاری را از دشمنی با صحابه پر کرده بود. این سید محمد بن اسماعیل هم یکسره عجم را تقبیح می کرد و در باره بغض عجم‌ها نسبت به زیدیه سخن می گفت.

ابن زبارة به نقل از سید ابراهیم بن عبدالله حوثی نقل کرده که در شرح حال این سید محمد بن اسماعیل در کتاب نفحات العنبر نوشته است: مهدی در سال ۱۱۶۶ سید یوسف عجمی را از یمن بیرون [تسغیر] کرد، او رافضی مذهب بود و تظاهر به این مذهب داشت و به سبب وجود او مصیب‌های زیادی پدید آمد. ورود او به یمن ایام منصور بود و در جامع [صنعا] درس می داد و مذهب امامیه را در قلوب شماری از عامه وارد کرد. [نشر العرف بنبلاء الیمن، ۲ / ۹۳۵ - ۹۳۹].

۳. سومین منبعی که اطلاعاتی در باره یوسف عجمی آورده است کتاب چهار جلدی هجر العلم و معاقله فی الیمن از قاضی اسماعیل بن علی الاکوع از معاصرین است. وی ذیل شرح حال محمد بن اسماعیل و ستایش او به عنوان مجتهد مطلق [هجر العلم: ۴/ ۱۸۱۵] از جمله اشاره به سید یوسف عجمی که بر اساس گفته‌های پیشین نقش مهمی در تحریک مردم علیه او داشت، کرده است.

از این مطالب چنین معلوم می شود که این شخص، یعنی محمد بن اسماعیل - متهم بوده که - تلاش داشته است تا مذهب شیعه زیدی هادوی را از بین برده و مذهب اهل سنت را جایگزین کند. به همین دلیل نام

برخی از ائمه‌ای که قبلا مرسوم بوده که در خطبه نماز جمعه آورده شود را حذف کرده و همین سبب برآشفتن اوضاع علیه او و فرصت یافت سید یوسف عجمی برای نشر تشیع شده است.

همان زمان یکی از علما متنی نوشته و گفته است که سید محمد بن اسماعیل مذهب اهل بیت را در صنعا عوض کرده است [۱۸۳۵/۴]. در این منبع متن این نامه در باره تلاش محمد بن اسماعیل در باره تغییر مذهب شیعه به مذهب سنی در صنعا آمده است که بسیار مهم است. کسان دیگری به این نامه پاسخ داده و گفته اند که وضعیت چنین نیست. در این نامه به مباحثی از فقه و کلام پرداخته شده و اختلاف نظرهای میان زیدیه متمایل به شیعه یا سنی در آن درج شده است، مسائلی که اختلافی بوده و گفته شده است که سید محمد بن اسماعیل آراءش به سنی‌ها نزدیک است، اما در این نامه گفته شده که این مطالب در میان فتاوی علمای اهل بیت هم بوده است. نامه بعدی باز پاسخ نامه قبلی و تأکید بر این است که شخص مزبور، در صدد نابود کردن مذهب اهل بیت است. [۱۸۴۰/۴] در این نامه به برخی از مطالب نهج البلاغه استناد شده است. در ادامه واکنش سید محمد بن اسماعیل به این نامه آمده و این که افتخار کرده است که «انا هاشمی فاطمی و نسبتی / الی حسن سبط الرسول محمد». [۱۸۴۳/۴]. آنگاه شرحی از فضائل و مناقب خود بدست داده و این که قصایدی در ستایش علی بن ابی طالب سروده است.

در اینجا آمده است که این زمان، عقاید جارودیه که عقاید جناح تندرو زیدیه در تمسک به تشیع است، رواجی یافته و این سید محمد تلاش برای مقابله با انتشار افکار جارودی داشته است. نویسنده در اینجا، همان نامه ای که سید محمد بن شاگردش احمد بن محمد قاطن نوشته بود، و ما خلاصه آن را در بخش قبلی آوردیم، نقل کرده و تا همان بحث مربوط به آیه «فعضی آدم ربه» را آورده است [۱۸۴۵/۴ - ۱۸۴۷].

به دنبال آن اشاره دیگری دارد که جالب است [و در نشر العرف نیامده و گویا نامه ای دیگر است] به طور مبهم اشاره می کند که شهری که او از آنجا آمده و آن را رها کرده جایی از اصفهان یا دهی از خراسان است [کأنها حافه من حافات اصبهان او کوره من کور خراسان] که به قول او همه مادح علی و ذام اصحاب بدری یا راوی اخبار سقیفه هستند [لاتسمع فیها الا مادحا علیا و ذاما صحابیا بدریا او ذاکرا اخبار السقیفه]. [۱۸۴۷/۴].

در ادامه در یک متن ادبی، نسبت های دیگری هم به این طرز فکر می دهد که شامل داستان آتش زدن خانه علی (ع) هم هست. [و قادوا علیا فی حمائل سیفه / و عمار دقوا ضلعه و تهجموا / علی بیت بنت المصطفی و وصیه / ینادی ألا فی بیتها النار فأضرموا] و نکات دیگر از جمله بحث تحریف قرآن و بیان نمونه هایی از آنچه اینها به عنوان آیاتی که در باره وصی نازل شده نقل می کنند [۱۸۴۹/۴]. سپس در باره این که همه آنچه به مذهب هادوی و حتی زید نسبت داده می شود درست نیست، به انتقاد از مخالفین خود پرداخته است.



مطالبی هم از اجتهاد او در باره حی علی خیر العمل در اذان آورده است. [۱۸۵۳/۴]. این امیر محمد بن اسماعیل در سال ۱۰۹۹ به دنیا آمده و در سال ۱۱۸۲ درگذشته است.

گفتنی است بر اساس برخی از مطالب مذکوره در منابع بالا، شرح حال چند سطری در باره وی در طبقات قرن دوازدهم ص ۸۳۴، اعیان الشیعه: ۳۲۲/۱۰ و تراجم الرجال ۵۹/۴ آمده است.

شاید مطالب دیگری در منابع زیدی پیدا شود که بتوان با شخصیت فکری این ایرانی بیشتر آشنا شد.

بیفزایم که این امیر محمد بن اسماعیل صنعانی که استاد شوکانی معروف ترین زیدی سنی زده و مروج مذهب سلفی است، حکایات عدیده ای دارد که در منابع مختلف آمده است. عجالتا بنگرید به شرح حال وی در الموسوعه الحره (ویکی عربی) ذیل مدخل محمد بن اسماعیل الصنعانی.

(از آقای عصام عماد یمنی که برای اولین بار بنده را با نام این سید یوسف عجمی آشنا کرد سپاسگزارم)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1405>

## السلفية و تطور مفهوم الجهاد: من الفقه الاسلامى التقليدى الى اجتهادات سلفية جديدة

نويسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۸ / ۱۳۹۲

خلاصه: گزارشی است از تطور مفهوم جهاد در میان سلفیه جدید که طی دو دهه گذشته بالغ بر صدها کتاب و هزاران مقاله در این زمینه منتشر کرده و در صحنه عمل نیز خشن ترین رفتارها را با مخالفان خود داشته اند. این مقاله در همایش سلفیه فی التاریخ و الیوم در استانبول طی روزهای ۸ - ۱۰ نوامبر ۲۰۱۳ ارائه شد.

بسم الله الرحمن الرحيم و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على محمد و على آله و أصحابه المنتجبين

السلفية و تطور مفهوم الجهاد

من الفقه الاسلامى التقليدى الى اجتهادات سلفية جديدة

مفهوم الجهاد بين الفقه و الواقع

إن مفهوم الجهاد من المفاهيم الدينية القرآنية المقدسة وهو أحد وسائل ترويح التوحيد، كما يكون وسيلة لرفع الظلم و نجاه المحرومين و المستضعفين من الكفار عامّة و المستكبرين خاصة.

وإن وجود هذا المفهوم إلى جانب مفهوم «الدعوة الاسلامية» عن طريق «جدال الاحسن» و العمل بطريق آية «قد تبين الرشد من الغي» يكون لنا تركيباً جديداً لتعريف وجهة نظر الإسلام فى أمر توسعه نطاقه و القيم الدينية و الاخلاقية.

والمهم أن أساس مفهوم الجهاد وفقهه قد أخذ قسم منه من الايات القرآنية و الأحاديث و ما استنبطه الفقهاء و المجتهدون منهما، ولكن هذا الأصل - أى الجهاد - قد وقع فى مغبة المسير التاريخى للفتوحات فى عصر النبى (ص) و الخلفاء، وهو عهد الفتوحات الأولى و التجارب التاريخية التى حدثت انذاك على مختلف الجبهات شرقاً و غرباً فى القرنين الاول و الثانى الهجرى.

والواقع أن هذه التجربة التاريخية مع سعتها الكبيرة و نفوذها في عقل الأمة قد أثرت على وجهة نظر الفقهاء بالنسبة للجهاد، لاسيما الاستفادة من «الآثار» أى أقوال وأعمال جيل الصحابة و التابعين والخلفاء بعنوانها متون دينية. وهذا العصر هو عصر الفتوحات وعصر الغلبة على الإمبراطورية الفارسية الساسانية والإمبراطورية الرومية وعدة دويلات صغيرة في إفريقيا وغيرها، فلذلك نرى أن الفقه قد دوّن في هذا العصر - أى عصر الغلبة - فقهاً جهادياً متناسباً مع ظروف تلك المرحلة، وهى مسألة مهمة في صدور فتاوى الجهاد في العصر الأول، حيث أكد على الجهاد أكثر من تأكيده على الصلح، فكانت أغلب تلك النصوص ذات صبغة جهادية، وفي العصور المتأخرة أيضاً كانت الفتاوى مبنية على المصادر القديمة، مما أدى الى استمرار هذا النهج.

و بعد العصر الأول، أى في القرون التالية، توسّع فقه الجهاد وصار جزءاً من الفقه السياسى، أى فقه السياسة الشرعية، و ذلك أبان الحروب المختلفة بين العالم الاسلامى - كلاً أو جزءاً - مع الكفار، و مثال ذلك ما حدث في القرن الخامس وحتى السابع في الحرب مع الصليبيين أو الحروب التي وقعت في الأندلس مع الأروبيين، فلذا نرى أن أكثر الكتب التي ألّفت في الجهاد قد ألّفت في هذه المراحل خاصة في مراحل الحروب والفتوحات. ففي كل تلك الحروب الجهادية، كان المسلمون في مواجهة الكفار لا المسلمين، وقد تكرّر هذا الأمر في عهد الدولة العثمانية في حروبها مع الأروبيين في القرن العاشر الهجرى حتى الثاني عشر و حتى بعدها، وكل تلك التجارب هي تجارب تاريخية حربية تؤثر على فقه الجهاد وفروعه وأخلاقه.

هذا بالنسبة إلى الحرب مع الكفار من المسيحيين، وأما ما حدث في دائرة صغيرة وفي داخل المجتمع الإسلامى، كان نوعاً آخر من الحروب بين المسلمين تسمى حرب البغاء، وهذه الحروب لا تسمى جهاداً بالمعنى الدقيق الفقهي، وإن كانت في الواقع حرباً وقتالاً وفي بعض الأحيان، أكثر شراسة من الحرب مع الكفار؛ وأساس هذه الحروب مبنية على أن هناك دولة إسلامية رسمية تحارب البغاة الذين خرجوا ضد الحكومة بمختلف الدلائل؛ وكان الفقهاء منذ القديم - وحتى ابن تيمية - وفي كل مدوناتهم حول السياسة الشرعية، يؤكدون على عدم مشروعية الحرب من قبل المخالفين مع الدولة ذات الشرعية، حتى إذا كانت فاسدة أو ظالمة، بل يجب الإطاعة و السعى في إصلاحه.

مفهوم الجهاد بين الفقه و الواقع عند مطلع القرن الثاني عشر الهجرى: الانفعال!

و عند مطلع القرن الثاني عشر أنشئ تيار جديد بعنوان التيار السلفى في نجد بمعتقدات خاصة تتعلق بالشيخ محمّد بن عبد الوهاب، وقد قاموا بمحاربة الدولة العثمانية وبعض الساكنين في مكة من الأشراف و في جنوب العراق مع الشيعة و غيرهم من مخالفيهم.

ففى حرب السلفيين الوهابيين مع الحكومة، كانت الدولة العثمانية تقاىل النجديين بعنوان أنهم من المخالفين المسلحين والبعاءة، وفى الطرف الأخر كان النجديون يحاربون الحكومة والحكام وذلك بعد إطلاق كلمة الكفر عليهم، وبعبارة أخرى، هم وسعوا مفهوم الكفر، بحيث شمل قسماً كبيراً من المسلمين، بعد أن قالوا بمفهوم خاص للتوحيد والشرك، فكانوا يقاىلونهم باعتبارهم كفّار. و معنى هذا: إن فى القرن المذكور وعلى أساس التجربة التاريخية الجديدة من أمر الحرب و الجهاد، قد توسع مفهوم الجهاد وتغير، فقد ورد فى كتاب «المجد فى تاريخ نجد» عند البحث عن بدء الحركة الوهابية فى سنة ١١٥٨: (ولما منّ الله سبحانه بظهور هذه الدعوة و هذا الدين و اجتماع شمل المسلمين و إشراق شمس التوحيد على أيدي الموحدين إمر الشيخ [محمد بن عبدالوهاب] بالجهاد لمن أنكر التوحيد من أهل الإلحاد) [المجد فى تاريخ نجد ١/ ٤٨] و واضح ان المقصود من الموحدين النجديون، و من الجهاد هو المفهوم الشرعى للجهاد مع الكفّار، و من «أهل الإلحاد» فى ذاك الزمان، أى المسلمون المخالفون للوهابية، وما وقع من الحوادث بعد ذلك، خير شاهد على ذلك، وكانوا يطلقون كلمة «المسلمون» على الوهابية فقط: (وفىها - اى سنة ١١٦١- غزا المسلمون بلد ثادق و جعلوا لهم كميناً فأخذوا أغنامهم و قتل من أهل البلد ستة رجال ...) [المجد: ١/ ٥٩] و هذا الخطاب كان جارياً فى كل الكتاب، ونراه واضحا عند البحث فى أعمال الوهابيين للسيطرة على الجزيرة العربية و حوالىها.

ومن هنا بدأ أصل جديد حول التعامل بين مفهوم السلفية والجهاد، وهذا أصل مهم متخذ من التعامل بين الفقه فى معناه الدينى والتجربة التاريخية الجديدة.

وأما فى اواخر القرن التاسع عشر الميلادى كان العلماء والكتّاب الاسلاميون، وعلى طول القرن العشرين الميلادى كذلك، قد بدأوا بمواجهة الفكر الغربى الجديد، وصبوا جلّ اهتمامهم فى مواجهة الحملة الغربية ضدّ التاريخ الاسلامى و الفتوحات الاسلامية، وكان نتيجة ذلك أنهم كتبوا كتباً فى الدفاع عن الإسلام ومبادئه، ومنها الجواب عما يقال أن الاسلام دين السيف؛ فلذا سكتوا عن أمر الجهاد الإبتدائى أو جهاد الطلب، وذلك بدليلين: الدليل الأوّل هو انكسار الدولة العثمانية فى مقابل الغرب وروسيا وعدم وجود أى ارضية مناسبة لجهاد الطلب لضعف المسلمين عامة، والدليل الثانى - كما يقال من ناحية الإسلاميين - هو رواج الفكر الغربى فى العالم الإسلامى و التأثير بالميول الفكرية الغربية الجديدة،

وتنتيجة لذلك نراهم أنهم أولوا:

أولاً أصل الجهاد باعتباره عمل لبسط الإسلام فى العالم، بل قاموا بالتركيز على مفهوم الإكتفاء بما كان فى أيديهم من البلاد والتركيز على إصلاح تلك البلاد فقط، أى أنهم قاموا بالتخلّى عن الفكرة الجهادية العالمية، وتأسيس دولة عالمية للإسلام على الإقل عن طريق الجهاد والقتال.

وثانياً تأولوا فقه الجهاد و عرضوه بشكل يتناسب والأفكار الليبرالية الغربية، ولذا نرى أن الحركات الثورية المسلحة والتي اعتمدت في اسلوبها الكفاح المسلح كانت منحصرة بالحركة الماركسيه في تلك الحقبة من الزمن.

### المعتدلون وتفسير الجهاد بالدفاع

والحاصل أن في القرن العشرين، حاول أكثر المصلحين الإسلاميين تبين مفهوم الجهاد، وعرضه بصورة مختلفة عما كان في الفقه الاسلامي القديم من حكم الجهاد الابتدائي و الغنائم و أحكام الأسير و صيرورة الأسير عبداً و غير ذلك. فهذا الشيخ محمد عبده المفتي في الديار المصرية، لم تكن افكاره تتلائم مع التطرف، بل يؤكد أن الجهاد بمعنى الجهد وبذل الوسع و ليس مختصاً بالجهاد بالمعنى الأخص، و هو لا يوافق على إكراه الناس لقبول الاسلام، و قال بالنسبة إلى الفتوحات الإسلامية: (اقتضته طبيعة الملك و لم يكن كله موافقا لاحكام الدين). [تطور مفهوم الجهاد في الفكر الاسلامي، في ص ٦٧] كما إن علي عبدالرزاق - من التنوريين - يعتقد أن الجهاد في سبيل الملك لا في سبيل الدعوة [تطور مفهوم... ص ٧٢] و هكذا غيرهما من رجال الدين و الفكر في مصر و غيرها من البلاد من بداية القرن العشرين إلى الستينات.

التجديد في الفكر الجهادي: رشيد رضا، سيد قطب و مودودي انموذجا:

في الثمانينات كانوا يفسرون الجهاد غالباً بعنوان الدفاع عن الدين إلا ما ندر مثل السيد محمد رشيد رضا الذي فسّر مفهوم الجهاد من جديد، و رسم المقدمات و المقومات لتشديد الفهم السياسي للإسلام حيث طرح مفهوم المعارضة من دون التسامح مع المخالفين و التأكيد على مفهوم الأسلمة في المجتمع الاسلامي.

و في المرحلة الأخيرة مع تشكيل حركة الإخوان في مصر و الجماعة الاسلامية في باكستان بدأ فكر الجهاد من جديد، خصوصاً بعد أن أحس العالم الاسلامي بنوع من الصحوه و رأى في نفسه القدرة على التصدي للدول الغربية و مطامعها. فنرى في فكر حسن البناء [١٩٤٩] و سيد قطب [١٩٦٦] و المودودي [١٩٧٩] صار الفكر الجهادي متفاوتاً عما كان عليه قبلهم، و كتب عدد من المؤلفين كتباً في الدفاع عن مفهوم الجهاد باعتبار أنه وسيلة لا فقط للمواجهة مع الاستعمار، بل لنشر الاسلام في العالم؛ في مفهومه هذا بمعنى السعي إلى تحقيق إسلام أهل الارض ما عدا أهل الكتاب و اعتناقهم عقيدة الإسلام، و أما أهل الكتاب فيجب عليهم أن يدفعوا الجزية حال كونهم في ذلّ و صغار، و خير مثال على ذلك ما قاله ابو الأعلى المودودي: (إنّ الاسلام فكرة انقلابية و منهجاً انقلابياً يريد أن يهدم نظام العالم الإجتماعي بأسره... و يؤسس بنيانه من جديد... و الءسلام

يتطلب الأرض و لايقنع بقطعة أو بجزء منها، و إنما يتطلب و يستدعى المعمورة الأرضية كلها) [الجهاد فى سبيل الله، المودودى، (قاهره، ١٩٧٧) ص ٢٣، ٢٩، ٥١]، و قال: (إن غاية الجهاد فى الإسلام هو هدم بنیان النظم المناقضة لمبادئه، و إقامة حكومة مؤسسه على قواعد الإسلام فى مكانها و استبدالها بها، و هذه المهمة، مهمة أحداث إنقلاب اسلامى عام، غير منحصره فى قطر دون قطر، بل ما يريده الإسلام و يضعه نصب عينيه أن يحدث هذا الانقلاب الشامل فى جميع أنحاء المعمورة) [الجهاد فى سبيل الله، ص ١٤].

وهذه الفكرة خلقت الأرضية المناسبة لإنبعاث الفكر الجهادى بين المسلمين الثوريين فى الثمانيات و التسعينات، و بداية القرن الواحد والعشرين الميلادى، و الثوريون من المسلمين عموماً كانوا يفتقدون الثقة بالنظام العالمى ومؤسساته، وكانوا يتهمون دولهم التى التزمت بالنظام الدولى بأنها قد انحرفت عن أصول الإسلام. و لا يخفى أن هذا النزاع موجود فى عمق المجتمع الاسلامى من الستينات و بعده حتى ظهرت بعض الثورات الاسلاميه....

تبلور الإرتباط بين الفكر الجهادى و السلفى عند الاجتياح الروسى لأفغانستان:

إن محور الارتباط و الإتصال النظرى بين الفكر الجهادى والسلفى قد تمثل فى الارتباط بين حركة الفكر الجهادى عند الثوريين من الإخوان و السلفيين المصريين من جهة، و بين الوهابية فى السعودية من جهة أخرى، و قد تبلور هذا الارتباط العملى، فى جهاد الأفغان ضد روسيا. حيث نرى تأثير الأفكار السلفية سيما الشيخ ابن تيميه الذى كتب فى الجهاد فى الفترة التى كان العالم الاسلامى مشغولاً بأمر الجهاد، وأفكار الإخوان و خصوص ما كتبه السيد قطب فى الجهاد ضد الغرب، مضافاً إلى ما وصل الى الوهابية من ميراث الحرب فى البادية و صراعهم ضد الدولة العثمانية.

فعند بدء حرب الأفغان مع الروس فى أوائل الثمانينات من القرن الماضى تغير الوضع بالنسبة الى مفهوم الجهاد و تطوره فى قالب جديد، فقد تشكلت خلال الحرب المذكور لأول مرة أحزاب إسلامية جهادية للحرب ضد الروس، وهى الدولة الكافرة التى لاتعتقد حتى بوجود الله سبحانه و تعالى. والجدير بالذكر أن الحرب الجهادية تلك كانت وفقاً للمباني الفقهية القديمة: أى حرب المسلمين ضد الكافرين، و لكن لم يستمر الأمر على هذا النحو، سيما مع سقوط الدولة الماركسية و تشكيل دولة إسلامية - ظاهراً - فى أفغانستان. حيث أن حزب القاعدة و طالبان كانوا فى صدد الاستحواذ على الحكومة و تشكيل الخلافة، فبدأوا جهاداً جديداً مع الدولة المسلمة المستقرّة فى أفغانستان بعد زوال الدولة الماركسية و سقوطها.

فتح الجبهة العالمية للجهاد السلفى فى الحرب مع امريكا فى الحادى عشر من سبتمبر

بعد المعضلة الروسية في أفغانستان، كان تنظيم القاعدة و عامه السلفيين الجهاديين قد بدأوا الحرب الخفية مع أمريكا بسبب نفوذها في العالم عامة و في البلاد الإسلامية خاصة، و الحال أن الوضع السيء الحاكم في البلاد الإسلامية و تحقير المسلمين و تسلط الأمريكان، و شيوع الفقر بين المسلمين، كل ذلك كان سبباً في تعاطف الشباب المسلم من أهل السنة مع القاعدة و السلفيين و كان ذلك التعاطف يتزايد يوماً بعد يوم، و كانت النتيجة، إيجاد نوع من الحرب بين أمريكا من ناحية و القاعدة من ناحية أخرى، و من الطبيعي أن الشباب المسلم كان يتعاطف مع القاعدة فانتشر فكر الجهاد بشكل وسيع، و كانت الأسباب التي أدت الى انتشار الفكر الجهادي في هذه الحقبة الزمنية متفاوتة مع ما كان سابقاً، حيث انعكس ذلك في الكتب التي طبعت في الكثير من البلاد حول الجهاد، والتي كانت تحرك الشباب دائماً نحو الجهاد تحت ظل الفكر السلفي.

فلما كان في تفسير السلفيين أن الدول الإسلامية تحت سيطرة أمريكا، و بما أن أمريكا و المتحالفين معها يكون بمجموعة ما يعرف بعنوان «التحالف اليهودي الصليبي»، كان الجهاد مع هذه الدول مثل الجهاد مع أمريكا، و ذلك بمعنى أن مفهوم «العدو» عند السلفيين، يشمل كلاً من أمريكا و يمتد إلى حلفائها الذين يدافعون عن إسرائيل و يتدخلون في شؤون الأمة الإسلامية، ثم على الدول الإسلامية السائرة في ركاب أمريكا و حلفائها، ثم إلى عامة الناس الذين يهادنون حكوماتهم، ثم إلى الذين سكتوا و لم يشاركوا مع السلفيين في الجهاد، فيجب محاربة هؤلاء جميعاً بناء على مفهوم العدو عند المنظمات الجهادية و بكل وسيلة ممكنة، و هذا الطريق الذي يسمونه الجهاد الديني و الشرعي يسوّغ لهم الجهاد في جبهات مختلفة من أمريكا إلى أرباب المسلمين و الناس في الأسواق و الشوارع، حيث يقتل الجميع من دون سبب واضح تحت عنوان المصلحة التي يشير إليها فقهاء السلفية في أي مورد لم يكن لها دليل الشرعي الصريح.

التطور في أركان بحث الجهاد العلمي و الفقهي

لقد كان حصيلة النزاع بين القاعدة من ناحية و أمريكا من ناحية أخرى ما صار يطلق عليه اليوم الجهاد الديني، و لما صارت الحرب واقعا لا مفرّ منه صار على المدافعين عن هذه النظرية الجهادية أن يكتبوا كل يوم عن الجهاد و الدفاع عنه و توسعته المفهومية و فروعها الفقهية مع ما يتناسب مع ما يجري في عالم الواقع الخارجي و ميدان الحرب.

ومن أهم العوامل التي ساهمت في تقوية الفكر الجهادي، هو الهجوم الذي تعرضت له أمريكا في الحادي عشر من سبتمبر و حرب أفغانستان و العراق، فوفرت القاعدة الأرضية المناسبة لدخول أمريكا الى هذين البلدين بعد ذلك الهجوم، و عند احتلال البلدين من قبل أمريكا فار التنور و صار آلاف من الشباب المسلمة محامياً للقاعدة تحت ظل الفكر السلفي - الجهادي.

واليوم نرى أن مفهوم الجهاد يمثل الأصل بالنسبة إلى تلك الحركات، فالقاعدة لم يكن لها عمل إلا الجهاد، و هذا المفهوم هو الذى كان أساس الانضباط فى تنظيم القاعدة بين رأس الهرم و أسفله. كل ذلك يحتاج الى التنمية الفكرية و تدوين المتون و الكتب و الرسائل و .... لتقوية فكر الجهاد و توجيه فكر الجهادى إلى ما يحدث حوله فى الواقع الخارجى و ما يجب أن يقوم به من أعمال مختلفة باسم الجهاد.

اما الكتب التى انتشرت فى التعريف بالجهاد فقد تمحورت حول محورين: الأول مفهوم الجهاد العلمى و الثانى احكام الجهاد الفرعية.

التطور فى مفهوم الجهاد العلمى:

إن أول شيء تعلمه الجيل الثورى السلفى الذى انبثق من الحاضنة الجهادية السلفية فى أفغانستان و الذى تربى فى ظل الكتابات الفكرية للسيد قطب و المودودى و غيرهما، هو الهجوم على الغرب باعتباره مهاجماً للعالم الاسلامى، فظهرت الحاجة إلى المتون و الكتب لتبيين موضوع الجهاد عليهم و عدم الاعتماد على أنظمتهم. و قبل ذلك، ظهرت الحاجة لديهم للرد على المؤلفين الإسلاميين الذين اعتبروا أمر الجهاد عنواناً من عناوين الدفاع و عرفوا الإسلام بأنه يوافق الديمقراطية الغربية و نظام المشروطة و الرئاسة الجمهورية، و أن هذا الدين ليس دين الجهاد و القتال، بل دين السلم و السلام، و الدين الموافق لحرية الانسان فى مفهومها الجديد.

و من الكتب التى صدرت فى سنة ١٩٩٩ كتاب الجهاد و الاجتهاد، تأملات فى المنهج لعمر بن محمود ابوعمر [و يوجد نفس الكتاب فى الايترنت باسم ابوقتادة الفلسطينى!]، فكتب فى مقدمته كتابه هذا بعد الانتقاد للندوات فى بلاد الردة - على حسب قوله - عن موضوع «علاقة الاسلام بالغرب» و التعريف بـ «الاسلام الغربى المنحرف»: هذه الندوات كلها تدور فى فلك الفتوى العصرية التى يسعى من أجلها الغرب فى ترويض الإسلام و إزالة عوارض و موانع الغزو الحضارى الغربى و أبعاده الفكرية الكافرة [الجهاد و الاجتهاد، ص ١١]. و أضاف: و من مصاديق هذا «التيار المنحرف» هو «راشد الغنوشى» عند دعوته إلى انخراط الشباب المسلم فى اوروبا فى داخل المجتمعات» [ص ١٢].

فالكاتب لا يقبل أى ميل فكرى الى قبول الديمقراطية الغربية و التعامل الايجابى معهم، بل يؤكد على «الصراع الدائم» بين البشر، بين الحق و الباطل، و هذا عنده هو الأصل الأول، و يستدل بآيات قرآنية عليه، منها «قل جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً» و من هنا يبدأ البحث حول الجهاد على أنه أصل ثابت حاكم و مقدّم على كل شيء. [ص ١٥ و بعدها].



فالمؤلف يكفر كل من يطلق عليه اسم الطواغيت، ليس مقصوده من ذلك كفار أهل الكتاب في حكومات أمريكا و الغرب، بل مقصوده كل أو أغلب رؤساء الحكومات في البلاد الإسلامية، و يؤكد على تنظيم المنظمات الجهادية و الترويج للجهاد. وهذا الكتاب يعتبر من أول و أهم الكتب التي ساهمت في تبين مباني الجهاد السلفي الجديد.

التطور في الفروع الفقهيّة للجهاد:

لقد قلنا أن الفقه الإسلامي و منه بحث الجهاد يعتبر جزءاً من السياسة الشرعية، حيث أنه كان متطوراً من حيث انطباقه مع الواقع، ولكن مع تغيّر العالم وآليات العمل في الحرب و النظام المالي و غير ذلك من الأمور، هذا من ناحية، و النظام السياسي العالمي الجديد و العلاقات الدولية من ناحية أخرى، كل ذلك جعل لا مناص من التغيير في مباحث عديدة من الجهاد، سيما عند المنظمات التي تعتقد أن الجهاد هو الأساس و المحور الأصلي في العلاقة بين المسلمين و غير المسلمين.

ففي الواقع هناك وقائع جديدة و اجتهادات سلفية جديدة في هذا المضمار، حيث بدأ فكر جديد من ناحية السلفية الوهابية حول الجهاد، فكتبت العديد من الكتابات و الرسائل الجامعية في الجامعات السعودية و غيرها و كانت متخصصة في تغيير و توسعة مفهوم الجهاد الجديد حتى ينطبق على الشرائط الجديدة التي أملاها الواقع على الجهاد، و تهيئة النصر على العدو بناء على عقيدة السلفية الجهادية، أما سلفية السعودية، أي الفقهاء و الكتاب الذين كانوا على صلة مع الدولة السعودية كانوا أحياناً ضد السلفية الجهادية في بعض الفروع، مثل إطاعة الحكومة السعودية و أيضاً حكم الجهاد، حيث نرى بعضهم كتب حول شرائط جهاد الطلب في هذا العصر، فبعد تناوله البحث الفقهي، قال: «إن العالم الإسلامي يعيش حالة من التخلف التقني و العلمي و العسكري مقارنة بالدول الكافرة، و إذا نظرنا إلى ميزان القوى نجد فرقاً كبيراً و بوناً شاسعاً بين ما يمتلكه المسلمون و ما يمتلكه أعداءهم و أنواع و أعداد الأسلحة»... و يستنتج من ذلك أن في زماننا هذا لا يجب الجهاد، لأن الأعداء يتصدون كل تحرك عسكري للمسلمين، فيتربصون بنا الدوائر لمهاجمتنا، فالان لا يجب الجهاد لأن شرط الاستطاعة غير موجود، ثم يؤكد: أن الجهاد إنما شرع لإعلاء راية الدين و كسر شوكة أعدائه و قهرهم، فإذا ضعفت الأمة عن مواجهة الأعداء بسبب ضعفها، أو تفرقها أو كثرة عدد العدو، أو امتلاكه الأسلحة المدمرة التي لا طاقة للمسلمين بها، فإن المشروع أن يكف المسلمون أيديهم و يؤخروا جهاد الطلب... [الاعمال الفدائية، ص ٨٧]

و لكن السلفية الجهادية تحت قيادة القاعدة و غيرها يعتقدون بوجوب الجهاد، و كثير من المؤلفين ممن يناصرهم كتبوا رسائل عديدة في الجهاد مناصرة لهم و دفاعاً عن أعمالهم.

مباحث فقهية جديدة في الجهاد:

لقد استجذت مباحث جديدة وفي موارد مختلفة من الجهاد منها:

ألف: التطور في مفهوم الكفر و الكفار ممن يجب على المجاهد السلفى الجهاد معهم بأى شكل ممكن.

ب: بحث الامامة و الاذن من الإمام فى الجهاد و بسط مفهوم الجهاد على القتال ضد الحكومات الاسلامية الفاجرة التى ليس لها ولاية شرعية على الامة.

ج: التطور فى العمل الجهادى (من جواز استعمال العنف) وهذا يشمل الأعمال الانتحارية و الفدائية و ما يسمى بالإرهاب و قتل الأبرياء فى الاسواق و الشوارع و المساجد و غير ذلك.

و الغرض من هذا البحث هو أن المباحث الفقهية للجهاد فى الفقه الاسلامى القديم، هل تكفى لتوجيه ما يحتاج اليه الواقع الجديد ام لا؟ أى هل تنطبق المفاهيم القديمة على المصاديق الجديدة أم لا؟

أ . مفهوم الكفر فى ثوبه الجديد و دوره فى تفسير جديد للجهاد

إنّ الفقه الاسلامى يؤكد على أن الحرب مع اى عدو كان فانه يحتاج إلى توجيه فقهى ليتضح من خلاله جواز محاربة العدو من حيث أنه إما أن يكون كافراً حربياً، أو مشركاً يعبد الأصنام، أو باغ و خارج على الحكومة، أو أمور آخر بحثوا عنها فى الفقه. ولكن الأصل فى الجهاد، هو المقاتلة مع الكفار وأن الجهاد معهم يسمى باسم جهاد الطلب أو الدفع. فإذا كان الأساس هو مفهوم الكفر، فحينئذ يكون لتعريف الكفر دور خاص فى «الجهاد»، ولكن هذا التعريف فيه بعض الخلافات بين المتكلمين و الفقهاء و لها معانى و مفاهيم مختلفة تركت اثارها فى موارد شتى من الفقه و منها فى أمر الجهاد.

و أما بالنسبة إلى ما جرى و يجرى فى الحروب الجهادية الأخيرة، فى بلاد الكفار أو البلاد الإسلامية المحتلة أو الحكومات العلمانية و غيرها، فإنّ مسألة الكفر و الجهاد على صورتين:

الأولى: بالنسبة إلى الدول الكافرة فى العالم مثل أمريكا و سائر بلاد الغرب و غيرهم.

الثانية: بالنسبة إلى الدول أو المنظمات أو اشخاص ظاهرها الاسلام و لكن لدلائل ما، تدعى السلفية بأنهم كفار أو مرتدون.

أما بالنسبة إلى الدول الكافرة، فإنّ الفقه يقسم «الدار» بدار الإسلام و دار الكفر؛ وقد حلّ الاختلاف فى أن هل كلّ دار كفر هى دار حرب أم لا. و كذلك ايضا فى تعريف دار الاسلام، هل باعتبار أن أهلها مسلمون أو باعتبار

اجراء احكام الاسلام، و اخيراً و جديداً: هل البلاد الإسلامية المحتلة من ناحية الكفار يطلق عليها دار الاسلام او دارالحرب وغير ذلك من الاختلافات.

فإن السلفية فى رسائلها الجهادية الأخيرة كانت تنظر إلى هذه الأبحاث من منظور خاص فى تجويز الحرب و الجهاد بأسهل طريق ممكن. [على سبيل المثال راجع: مسائل من فقه الجهاد، ابو عبدالله المهاجر! ص ١٦ - ١٧] كما قال فى مواضع أخرى: كل من لم يكن من الكفار من أهل العهد مع المسلمين، فهو من أهل الحرب [مسائل من فقه الجهاد، ص ٢٣].

فمعنى الحربى فى التعريف جاء مرادفاً و مساوياً للكفر إلا فى مورد العهد: فكل كافر هو حربى وليس له أمان من أهل الاسلام [نفس المصدر ص ٤٣].

و فى هذا التعريف، لم يكن فرق بين المدنيين و العسكريين، لأن الفكرة الجهادية السلفية لاتعرف اصطلاحاً باسم و معنى المدنيين، و تقول: هذا المصطلح بما رتب عليه من أحكام، باطل، منقطع النسبة، و النسب بشرع الله و دينه لفظاً و معنى، إذ الإسلام لايفرق بين مدنى و عسكرى [نفس المصدر، ١٣٩]. فيجب قتل كل كافر يمكن له القتال و إن لم يقاتل مع المسلمين، فشرط كونه من أهل القتال، أى من كان مطيقاً له [نفس المصدر ص ١٤٢].

اما نسبة الكفر و الحرب فى البلاد الاسلامية، فهو بناء على تفسير جديد للكفر، فإن كثيراً من هذه البلاد بل كلها، عند السلفية الجهادية خارجة عن معايير الدولة الاسلامية، باعتبار أنها إما كانت محتلة من ناحية الكفار الغربيين، أو لأنهم مسلطون على شؤون هذه البلاد، أو لإعتناء حكامها بالأنظمة الجديدة من دون العمل بالشرع الاسلامى، فتكون حينئذ من دارالكفر أو ما شابه هذا المعنى.

يقول الشيخ محمد بن ابراهيم آل الشيخ من علماء السعودية: البلد التى يحكم فيها بالقانون، ليست بلد إسلام، تجب الهجرة منها [فتاوى و رسائل الشيخ محمد بن ابراهيم، ٦ / ١٨٨ نقلا عن مسائل من فقه الجهاد، ص ٢١] و هكذا يحكمون على سائر بلاد المسلمين بدليل وجود الفرق الاسلامية مثل الصوفيين وغيرهم المخالفة لأهل الحديث قديماً و حديثاً.

فهذه الأحوال التى نراها فى بعض البلاد الإسلامية و قد نشبت فيها الحرب الأهلية و قتل فيها كثير من المسلمين الأبرياء لم يكن لها مثيل فى العهد الاسلامى القديم حيث أن المسلمين انذاك لم يقتتلوا فيما بينهم على أساس مبنى فقهى مشروع ولكن السياسة والحكومات كان لها الدور الكبير فى صياغة الكثر من أمثال هذه التشريعات.

فأول مرة اقتتل المسلمون من أهل السنة فيما بينهم على أساس مفهوم الكفر، هي الحرب التي دارت بين النجديين و الدولة العثمانية. حيث كانت الدولة العثمانية تنظر إلى النجديين بعنوان المخالفين المسلّحين و البغاة المسلم، و تقاتلهم، و هذا أمر له أساس فقهي قديم و ذلك أنّ الدولة العثمانية كانت تمثل دولة إسلامية مشروعة في ذاك الوقت، و لكن في الطرف الآخر، كان النجديون، يحاربون الحكومة باطلاق كلمة الكفر عليهم، بالرغم من أنهم من أهل السنة و يحكمون تحت عناوين مثل الخليفة و خدام الحرمين الشريفين، و نستطيع القول: أن النجديين السلفيين وسّعوا مفهوم الكفر بحيث شمل قسماً كبيراً من المسلمين السنة، بناء على مفهوم خاص من التوحيد و الشرك، ثم صاروا يقاتلونهم بأنهم كفّار، و هذه بداية لما نراه الآن من شمول عام لمفهوم الكفر و الجهاد في البلاد الاسلامية.

و من هنا ظهر أصل جديد في التعامل بين المفهوم السلفي و الجهاد، و هذا أصل مهم نابع من كيفية التعامل بين الفقه في معناه الديني و التجربة التاريخية الجديدة.

وهذا هو أول الخلاف الشديد وبداية للمشاحنة والقتال الذي دبّ بين الدول الاسلامية و بين القاعدة و ساير الحركات الإسلامية المتصلة بها، على أنهم ليست لهم دولة مستقرة، و لكنهم يحاربون تحت ظل بعض المفاهيم مثل الكفر أو إتهامهم بذريعة أنهم مسندون بحماية من الدول الغربية و الكفار.

و الجدير بالذكر، أن الكفر، في تفسير النجديين يعتبر أن كثيرا من مخالفهم كفار في العبادة مثل القبوريين و الصوفيين و غيرهم، وقد ظهر للكفر معنى جديد اخر يطلق على العلمانيين. فعليه يكون الكفر في داخل المجتمع الاسلامي، كافرين و شركين:

الشرك الأول: هو شرك عبادة الأوثان و قد الحقوا بهذا المعنى القبوريين والصوفيين، و غيرهم من الفرق الاسلامية التي لا تمت بصله للمنهج الفكري للسلفية الوهابية، فهم كفار تجب محاربتهم مع وجود اختلاف يسير في التطبيق و غيره.

الشرك الثاني: اللحوق بالمشركين، و هذا الشرك يشمل قسماً من التنوريين و العلمانيين. فالكاتب عمر بن محمود ابو عمر يقول: و قد لحقت طوائف من أمتنا بهذا الشرك و الكفر [ و هو شرك المتعبدین من صوفية و قبورية و خرافية] و دخلت فيه إلى أعناقها ... و هو شرك اللحوق بمنهج و نظم و قوانين المشركين، و الدخول في طوائفهم، كاللحوق بالشيوعية و العلمانية و البعثية و الوطنية والقومية و غيرها من صور الشرك و الكفر الأكبر، و هذا النوع من الشرك قد كثر هذه الأيام و تعاضم أكثر من غيره من صور الشرك الاخرى» [الجهاد والاجتهاد، ص ٢٥ - ٢٦] فالأول عنده شرك القبور، و الثاني شرك القصور، و هذا وقعت فيه طوائف العلمانيين [ص ٢٧].

و هذا الكتاب ، يبحث بشكل تفصيلي عن شمول مفهوم الكفر و تسهيل نسبة التكفير إلى الأشخاص و اتهامهم ورميهم به، و يستند في ذلك إلى بعض الأخبار و الأقاويل المنسوبة إلى حنابلة بغداد في القرن الثالث، سيما ما روى عن أهل الحديث و امامهم الامام أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١] في تكفير المخالفين، ثم يقول: إن اتهمنا بأننا خوارج، فقد اتهم أئمتنا بهذه التهمة من قبل! [ص ٥٤]

فتنتيجة هذه الافكار التكفيرية في ميدان العمل، هو تجويز الحرب و المقاتلة مع المخالف لهم بأشكال مختلفة، سواء بشكل إرهابي أو غيره، لأنهم يعيشون في مجتمع له دولة و حاكم. فتفرض عليهم هذه الفكرة أن يحاربوا العلمانيين بشكل قاطع فضلاً عن القبوريين و الصوفيين لاستئصالهم و قلع جذورهم من المجتمع و ابعادهم عن الحكومة، و ذلك لا يتم إلا بعمليات فدائية واسعة النطاق في مراكز اجتماعهم الديني و المذهبي و غيرها.

و اخيراً .... فإن التكفير بناء على هذه الفكرة لا يشمل الأشخاص فحسب، بل يشمل الدول الحاكمة في البلاد الاسلامية، بذريعة أن هذه الانظمة تعتنى بالمناهج السياسية و القوانين الحقوقية الغربية. يقول عمر بن محمود: و جماعات الجهاد في العالم الاسلامي ... فلا يمكن لأفرادها الصمود إلا إذا اعتقدوا بدليل الشرع و القدر أن هذه الحكومات شرك و ردة [ص ٦٣].

و من المفاهيم التي تستفيد منها السلفية الجهادية ضد بعض الولاة في البلاد الاسلامية و حتى في الجزيرة العربية، عنوان «عميل امريكا» و «المرتد» وغيرها و على سبيل المثال ورد في رسالة «التتار و آل سعود» بقلم الشيخ الشهيد - وذلك على حد التعبير الذي جاء على ظهر الرسالة في صفحة الايترنت و طبع في نشرية صوت الجهاد للقاعدة الجزيرة - عبد الله بن محمد الرشود هذه العبارة:

«بل إن ضلال آل سعود خرج من طور منهج الخوارج المارقين إلى حضيض المرتدين المحاربين لهذا الدين، محاولين التستر على كفرهم، بمجرد الانتساب و الادعاء و السماح بإقامة بعض الشعائر و الشرائع التي لا تمس مصالح اليهود و النصارى و حلفاءهم في الداخل و الخارج تليساً و تدليساً، وكان من مظاهر تجاوز حكومة آل سعود حد الخوارج إلى مهاوى المرتدين ما زادوه على قتل المسلمين و ترك المشركين من إعانة المشركين على قتل المسلمين بفتح أرض الجزيرة للكفار ليضربوا المسلمين من خلالها...» و أمثال ذلك كثير ليظال الدول البعثية و الوطنية و غيرهما. و قد جاءت هذه الرسالة في شرح فتاوى ابن تيمية حول التتار و تطبيقه على آل سعود.

و يجب علينا أن نشير في ذيل هذه المسألة إلى قتل أهل الذمة في البلاد الإسلامية في السنوات الأخيرة، حيث إنى ما رأيت حتى الان توجيهها فقهاً لذلك، فمن الممكن أن يقال أن قتلهم باعتبار أنهم محل اعتناء الكفار

الغربيين و جواسيسهم أو غير ذلك، أو ربما يدعون أن هذه الأعمال انما جاءت من ناحية بعض المتطرفين الذين لم يكن عملهم موافقاً للشرع.

ب: حذف شرط إذن الامام و تبديله بإذن المنظمة؟

من الشرايط الواجبه فى الجهاد هو إذن الامام، و ذلك يتبلور فى الخليفه و الأمير الذى كان له مشروعيه من ناحية الخليفه كما يقول ابن قدامه: أمر الجهاد موكول إلى الإمام و اجتهاده، ويلزم الرعيه طاعته فيما يراه من ذلك [المغنى، ٨ / ٣٥٢]. و بحث عن ذلك مؤلف كتاب الاعمال الفدائيه [ص ٩٩- ٩٩] و أكد على لزوم إذن الامام و لو كان فاسقا، لأن أبايوب الانصارى غزا مع خليفه فاسق و هو يزيد، و لكن اخيراً بدء الترديد فى المسأله، و القصه هذه:

فبعد انحلال الخلافه العثمانيه، و تقسيم البلاد الاسلاميه الكبيره إلى دويلات مختلفه صارت مسأله الإذن مشكله عويصه، لأن الحكام فى البلدان الإسلاميه المقطعه ليست لهم قدره على الجهاد، و أكثرهم - مع ملاحظه النظام العالمى - لا يعتقدون بأمر الجهاد. فالسؤال المهم عند أهل السنه، أنه كيف يمكن الجهاد فى هذا العصر؟ و إذا لم يكن هناك خليفه و أمير يحرض الناس على الجهاد و يأمرهم به، فكيف يمكن أن يكون التكليف بحكم الجهاد؟ فيحسبون هذه الشرائط من معوقات الجهاد، كما يقول احدهم: و كيف أصبح الحال؟ أين ولاء المسلمين من أداء واجبهم الجهادى، هذا اللفظ الذى يمثل كابوساً جاثماً على كثير منهم، حاربوه قولاً و فعلاً، فاسم الجهاد مستبعد من ألفاظهم و أسمائهم العسكريه، و عسكريتهم بعيدة عن الواقع الفعلى للجهاد [معوقات الجهاد فى العصر الحاضر تحليلاً و تقويماً، عبدالله بن فريع العقلا، مكتبه الرشد، ٢٠٠٢، ص ٥٥]

و هذه المسأله هى مشكله أهل السنه بعد انحلال الخلافه، و مع ذلك فإن كثيراً من علماء أهل السنه فى البلاد الاسلاميه كان لهم صلّه بالدوله، و يعتقدون أن الحكام الفعليين للبلاد لهم المشروعيه و اليهم يعود الحكم و الإذن، و لكن بما أن هولاء الحكام لا يقدمون على أمر الجهاد، ففى نظر السلفيه الجهاديه أن هولاء ليس لهم صلاحيه الحكم و أساساً لم يكونوا فى فكر اجراء حكم الجهاد و فى الواقع هم عملاء للدول العظمى مثل امريكا و روسيا.

فلذا بدأ السلفيه الجهاديه بالترديد فى إطاعه و لاء الأمر حالياً، و اتهموهم بأنهم من البعثيين و الوطنيين و غير ذلك و لا ينبغى أن يعنى بهم، لقبولهم و لايه الكفار و الغرب.

فقد أنكر السلفية مسألة إطاعة الولاة، و جوزوا الخروج بالسيف عليهم، و إن كان هذا خلاف ما أجمع عليه علماء أهل السنة فى القرون المتواليه، و هذا أول ترديد فى نفى الأنظمة الفعلية الحاكمه فى البلدان الاسلاميه و البدء بعمليات و ترتيبات جديده من التعبئه و ايجاد تشكيلات و تنظيمات آخر بديله عنها.

و أما ما نعرفه من كتب الفرق و الكلام، أن الاعتقاد بالسيف كان مختصا بالخوارج و المعتزله و الزيديه و كثير من المرجئه على حد تعبير أبى الحسن الاشعري [٢٦٠ - ٣٢٤] و هولاء كلهم مبتدعه على لسان أهل الحديث و السلف قديما، كما يقول ابوالحسن الاشعري [مقالات الاسلاميين، ص ٤٥١]: و اختلف الناس فى السيف على أربعة أقاويل، فقالت المعتزله و الزيديه و الخوارج و كثير من المرجئه ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغى و نقيم الحق». و لكن أهل الحديث و أهل السنة يعتقدون بلزوم طاعة الخلفاء، و لكن فى الشرائط الجديده، السلفية الجهادية مع ترك العقائد السابقه حذوا حذو الفرق المذكوره فى لزوم الجهاد مع الولاة فى البلاد الاسلاميه الحاليه.

هذا و إن آراء بعض علمائهم المتأخرين جائت موافقه لآراء أسلافهم قديماً حيث يعتقدون بعدم جواز محاربه الولاة. فقال القرضاوى فى برنامج تلفزيونى: إن الخروج على الحكام له أحكام فى الإسلام، حيث أن الدين لم يفتح الباب على كل من رأى منكرا عند حاكم أن يحمل السلاح و يعمل فتنه، لأن هذه قضيه خطيره جداً، و لا يمكن الخروج على الحكام إلا فى حالة الكفر الصريح الذى لا يختلف فيه اثنان.... و أيضا فإن قتال الكفار لا يكون لكفرهم بل يكون لعدوانهم... [انظر: تطور مفهوم الجهاد لماهر الشريف، [نقلا عن برنامج تلفزيونى من الشيخ القرضاوى] ص ٢٢٩). و اخيراً إن بحث إطاعة الولاة فى السعوديه، انقسم فيه العلماء و الطلاب السلفيين إلى قسمين، مدافع عن الحكومه و مخالف لها.

هذا والملحوظ حالياً أن القيادة السلفية الجهادية تصرّ على محاربه الولاة باعتبار الكفر أو قبول ولايه الكفار أو عناوين آخر مثل الارتداد و غير ذلك، فمن هنا، يجب عليهم أن يعرفوا بديل الإمام لإذن الحرب، و من ثم بدؤا بايجاد الأنظمة و المؤسسات تحت رعاية عدّه من علماء السلفية وذلك من أواخر القرن العشرين للميلاد و مثل القاعده، و سعوا فى ايجاد مركزية لكل الأنظمة الثوريه السلفية على مر العشرات من السنين حتى تكون بديلا للإمام فى ايجاد التنظيمات اللازمه للحرب.

فقد استطاعوا على زعمهم حل مشكله الإذن مع عدم وجود الامام وذلك من طريقين ومرحلتين:

المرحلة الاولى تشكيل الجماعات و الأنظمة مثل القاعده و غيرها و إثبات أن فى عصر غياب الخليفه والإمام، يجب أن يحضر المسلم و المسلمه فى هذه الأنظمة تحت رعايتهم و ضوابطهم و أوامرهم.

المرحلة الثانية تشكيل الخلافة اللامركزية مثل الخلافة التي كانت متشكلة من أنظمة جهادية في سوريا، بحيث صار عدد من المنظمات يشكّلون دولة و حكومة لامركزية لأن تكون بديلا للحكومات المرتدة على حد تعبيرهم.

فبهذه المحاولات قاموا بحلّ مشكلة الإذن الفقهي للامام في أمر الجهاد، و إن صدور حكم الجهاد من ناحية رئيس الجماعة يعد بمنزلة الحكومة و الخلافة سابقا.

و هذا البحث، أى وجود الأنظمة الصغيرة أو الجماعات محل الدولة والخلافة و الإمامة، أمر بدء من ناحية بعض الكتاب السلفيين فى أواخر القرن العشرين، و منهم عمر بن محمود ابو عمر صاحب كتاب الجهاد و الاجتهاد التى طبع فى سنة ١٩٩٩، حيث قال: و قد وجد فى تاريخنا الاسلامى المجيد هذه الصورة التى أحاول رسمها، و هى وجود الجماعة الصغرى بكلّ ما يعنى لفظ الجماعة من معنى، مثل معنى التحزّب أو التنظيم، مع وجود القوة الرابطة الجامعة لهذه الجماعة و الحزب، فكانت بينهم العهود و البيعات على الحق، و كان منهم من يختار الأمير و القائد، و هكذا تقوم بكل ما التقت عليه و تبايعت لحفظه أو لإعاته [الجهاد و الاجتهاد، ص ٣٦] ففى تصوّره أن فى مرحلة، لازم أن تكون التكتلات و التنظيمات، حتى يظهر رجل كبير يجمعهم فى تجمّع واحد و تنظيم واحد و يشكّل دولة الشاملة الكبيرة. [راجع نفس المدرك، ص ٣٧].

وإن نتيجة تلك الفتاوى الجديدة فى واقع المجتمع الاسلامى، هى نشوب الحرب الاهلية، فى الظاهر أو الباطن، حيث يقتل فيها الكثير من المسلمين الأبرياء، وذلك ما نبه عليه بعض الكتاب قبل عشرين سنة و الذى جاء تحت عنوان نتيجة الفكر الجهادى الجديد ([الاسلام بين الدولة الدينية و الدولة المدنية، خليل عبد الكريم، ص ٧٥] و لكن السلفية الجهادية، ينظرون إلى غاية هذه الأعمال و هى تشكيل دولة كبيرة من جماعات صغيرة للمحاربة و القتال، و إن قتل جراء هذه العمليات فى داخل المجتمعات الاسلامية الآلاف كما نراه اليوم.

ج: الاعمال الفدائية أو الاستشهادية

يعود اصطلاح الفدائى فى التاريخ الاسلامى إلى الفرقة الإسماعيلية الشيعية، خصوصاً جماعة حسن صباح الذى أقاموا لهم دولة فى إحدى جبال ايران باسم الموت فى القرن الخامس و السادس الهجرى، و الفدائيون الاسماعيليون، يقتلون الرؤساء و الامراء الذين يصرون على حرب الاسماعيلية، كما قتلوا الخواجه نظام الملك وزير السلطان ملكشاه السلجوقى و عدة كثير من أمراء الأتراک و غيرهم، و الاسماعيلية ليس لهم فقه منظم حتى يكتبوا شيئاً فى تأييد هذه العمليات فقها، بل هم يطعون الامام، و ليس لدينا نصوص عن الفدائى و العمليات الفدائية فى فقه الجهاد فى المجاميع العلمية الإسلامية.



و لكن فى العصر الحاضر فى العديء من الحروب التى وءءت فى العالم؁ بءأت العمليات الفءائىة ءلعب ءورا مهماً وفى نواحى مءءلفة؁ كما فى فلسطين ولبنان؁ ثم ما نراه حاليا هو اءءاء للعمليات الفءائىة.

و الذى يمكن أن يقال فى تعريف هذه العمليات هو: «الأعمال العسكرية التى يقدم عليها فاعلها طلبا لقتل فرد أو عءة افراد و يقتل نفسه أيضا» فهذه العمليات يمكن أن تكون موجهة من قبل المنظمات و تقع ءء عنوان الكفاح المسلح؁ كما يمكن أن تكون بشكل خاص يقوم بها شخص معين مثل العمليات الإءءارىة التى نراها يومياً فى العراق و أفغانستان.

فءءب حول الموضوع عءة ءءب و مقالات؁ مثل ءءاب «الءهاد و الفءائىة فى الاسلام» للشيخ حسن ايوب و ءءاب «الاعمال الفءائىة» لسامى بن خالد محمود [الرياض؁ ١٤٣٣] و بءء فى ءءاب «مسائل من فقه الءهاد» لابى عبءالله المهاجر عبءالرحمن العلى؁ [المسألة الخامسة: العمليات الاسءءهائىة؁ ص ٧٩ - ١١٨]. و ءءاب اسم «الءلائل الءلىة على مشروعية العمليات الاسءءهائىة»؁ لاءمء عبءالكريم نجيب؁ [مقاله ءءب فى سنة ١٤٢٣ / ٢٠٠٢] وهى موجودة فى الانءرنىء؁ و ءءاب العمليات الإسءءهائىة فى ميزان الفقهى؁ نواف هايل ءءرورى؁ بعنوان رساله ماجيسءر. ١٩٧٧م.

و قال الءءءور سامى فى تعريف العمليات الفءائىة: أعمال يعرض فيها المءاهد المءءفى - غالبا - نفسه للءءل؁ لإلءاق نءاىة بالءءو او ءءقيق مصلءه؁ طلبا للشهائة» [الاعمال الفءائىة؁ ص ١٢٠] و يعرف هذا العمل به العمليات الاسءءهائىة أو الاءءارىة.

اضافه إلى ما وقع من العمليات الاءءارىة فى الحرب العالمىة الءانىة او فىءنام؁ وأول عملىة اءءارىة فى العالم الاسلامى فى فلسطين فى سنة ١٩٥٥ [نفس المصدر؁ ص ١٣٠]. و بعء فى مناطق أءرى من لبنان و افغانستان و الشيشان و غيرها من البلاد.

أما البءء الفقهى عن هذه العمليات؁ بأشكالها المءءلفة؁ مبءنى على ءءمسك بالعمومات القرآنىة أو بعض الإءارات فى الرواىاء و الأءبار؁ فهو بءء ءءىء فى الفقه الاسلامى و ليس له أى سابقه أصلا.

فمؤلف مؤلف ءءاب «الاعمال الفءائىة» يشير إلى العمليات الإسءءهائىة فى فلسطين بعنوان أنها أعمال ءاء ءءوى؛ و يشير إلى بعض الاىاء التى ءءل على ءءرىض المؤمنىن على القءال؁ و لا خصوصىة فيها للعمليات الاءءارىة. [راءع نفس المصدر ص ١٧٠] وىسءء أيضا إلى بعض الموارد من ءارىء الإسلامى و التى ءصف هءوم اءء الءءء على صفوف العءو و من ءون البءء فى ءواز ءلك أم لا؁ و ىسءفىء من ءلك ءواز الاعمال

الفدائية ولكن بشروط منها الاخلاص لله تعالى، و وجود النكايه بالعدو، و أن لا يترتب على هذا العمل مفسده أكبر من مصلحته، و الاذن من امير [نفس المصدر ص ٢٠٢].

و بعد ذلك يبحث عن قتل النفس خوفاً على مصالح المسلمين، و أيضاً تفجير النفس بقصد النكايه بالعدو، و هذه هي أشهر صور العمليات الفدائية في الوقت الحاضر على ما يقول سامي بن خالد محمود في كتابه الأعمال الفدائية [ص ٢٤٦]. و نقل الجواز عن بعض علماء أهل السنه المعاصرين من السعوديين و غيرهم، كما أن الشيخ محمد بن عثيمين افتى بالجواز بشرط وجود مصلحه كبيره و نفع عظيم [ص ٢٤٨] وإن كان قد أفتى بالعدم في مره أخرى كما سنرى، و من الادله على الجواز ما قاله الزبير بن العوام عندما طلب من اصحابه: اقتلوني و مالكا، أي مالكا الأشر! لأنه كان يرى أن الاشر أساس الفتنه! [ص ٢٥٦] فموافقته على قتلها معا يدل جواز العمليات الفدائية، و أدله اخرى مثل هذا!

والشيخ بن باز يفتى بعدم الجواز حيث قال: (الذي أرى وقد نبهنا غير مره أن هذا لا يصلح لأنه قاتل نفسه و الله يقول: و لا تقتلوا انفسكم). (الفتاوى الشرعيه في القضايا العصريه، ص ١٦٦).

و قال ابن عثيمين: حيث رأى في هذا أنه قاتل نفسه و انه سيعذب في جهنم بما قتل به نفسه [نفس المصدر ص ٢٥٨]. علما بأن مثل هذه الفتاوى متأثر بالأوضاع السياسيه في بلادهم.

و قال سعيد عبدالعظيم: (فقتل بعض الجيش و الشعب بمثل هذه العمليات في أوضاعنا التي نعيشها اليوم هو من أتباع سبيل المجرمين، حيث لا ينفك ذلك عن الغدر المحرم و تعدى الأذى و المضرة البالغة للأبرياء دون مصلحه معتبره) [تحصيل الزاد لتحقيق الجهاد، ص ٢٠٤].

و كان للمسأله فروع كثيره باعتبار نوع العمليات و محلها، هل في دار الكفر، أو في دار العهد، أو في دار الاسلام المحتله من ناحيه الكفار، و الأخير مورد مهم بالنسبه إلى أفغانستان أو العراق.

قال سامي بن خالد، صاحب كتاب (الأعمال الفدائية) مع ملاحظات خاصه: (و بهذه المقدمات يظهر لي - و الله أعلم - أن حكم تنفيذ العمليات الفدائية ضد العدو المحتل الذي لا يتميز عن المسلمين و المعصومين هو عدم الجواز إلا لضرورة راجحه تقدر بقدرها في أضيح الأحوال، صيانه لدم المسلم). [الأعمال الفدائية، ص ٤٧١].

د: جواز الاستفاده من أسلحه النوويه و الكيماويه و غيرها

يوجد بعض الأحكام في الفقه الإسلامي التي تشير إلى استعمال المنجنيق و الرمي من بعيد، و أيضاً النصوص الفقهيه حول التحريق و غيرها، فاستفاد بعضهم من هذه النصوص جواز استعمال كل وسيلة يمكن أن يحوا الكفار بها. فيقول أحدهم: (وعليه، فيجوز الرمي بالسهم المسمومه، ولا وجه لكراهيه ذلك، كما تراه في بعض

كتب المالكية، ...) ثم يقول: (أما بالنسبة إلى استخدام الرمي بالأسلحة النووية والكيميائية والجرثومية، فالواجب على المسلمين معرفة كل جديد من الأسلحة، ومعرفة طريقة استخدامها، وكيفية تصنيعها، ولكن الأصل عدم الإفساد في الأرض، وإتلاف النفوس. وبناءً عليه، فلا تستعمل هذه الأسلحة إلا في الضرورات، بحيث لا يمكن التغلب على العدو إلا بواسطتها، ولا سيما إذا كان ذلك من باب المعاملة بالمثل). [هامش كتاب الانجاد، ص ٩٤ دارالامام مالك، موسسه الريان، ابوظبي، ٢٠٠٥] و يقول ابو عبدالله المهاجر: (ان القتل بما يعم جائر في نفسه غير متوقف على شرط الضرورة ... إلا أن يتسبب ذلك في قتل المسلمين) [مسائل في فقه الجهاد، ص ١٧١] و هو بعد البحث في جواز الاستفادة من مختلف الاسلحة يقول: (أن بحثنا السابق كله، و ما تضمنه من نصوص الفقهاء و الاثمة في تقرير مشروعية رمى الكفار المحاربين و قتلهم و قتالهم بكل وسيلة تحقق المقصود بتفريعاتهم المختلفة التي سبقت معنا، إنما هو اساسا في قتال الطلب، أي حال غزو المسلمين للكفار و طلبهم لهم في بلادهم، و إذا تقررت معنا مشروعية رمى الكفار المحاربين، و قتلهم، و قتالهم بكل وسيلة تحقق المقصود في قتال الطلب و إن كانت الوسيلة هي ما يعرف اليوم بأسلحة الدمار الشامل، من الأسلحة النووية، و الكيميائية و الجرثومية و نحوها عند الحاجة إليها، فلا شك في تقرير هذه المشروعية من باب الأولى في قتال الدفع، أي عند نزول العدو الكافر ديار الاسلام). [مسائل من فقه الجهاد، ص ١٨٧ - ١٨٨]

هـ: قطع رؤوس الكفار أحياء أو أمواتا و نقلها من بلد إلى بلد

أما ابو عبدالله المهاجر في كتابه (مسائل من فقه الجهاد)، بعد أن أنكر جواز المثلة بأجساد الكفار، بحث في قطع رؤوس الكفار المحاربين و على اساس بعض النصوص، فقال: (فهذه النصوص ... ظاهرة الدلالة في مشروعية قطع و حز رؤوس الكفرة الفجرة الحربيين أحياء كانوا أم أمواتا [مسائل من فقه الجهاد، ص ٢٧٧].

ثم يبحث في حمل الرؤوس المقطوعة من الكفار من بلد إلى بلد اخرى و قال: (و بهذا العرض لأقوال فقهاء المذاهب المختلفة يظهر لنا أن الأكثرين على جواز نقل الرؤوس من بلد إلى آخر إذا كان في ذلك تقوية لقلوب المسلمين و كبت و إرغام للكافرين) [نفس المصدر، ص ٢٨٢].

فالحاصل أننا نرى في جميع مباحث الفقه الجهادي عند السلفية جواز قتل الكافر أو من يحسبون أنه كافر، بأي وسيلة كانت بما فيها الحروب والإغتيال و الإرهاب و غيرها و جواز استعمال جميع الأساليب المروعة لهم، وعدم جواز الإستعانة بالكافر و جواز قتل جميع الكفار بما فيهم الحربى و المسلم المنحرف من وجهة نظر السلفية حيث يعتقدون بأن هؤلاء كذلك من الكفار، و أما المعاهد فقد استثني من ذلك؛ و كذا جواز استعمال كل الوسائل الممكنة في إبادة الكفار بما في ذلك الأسلحة النووية و الكيميائية، وهذه هي خلاصة الفقه الجهادي

السلفى المستفاد من التعامل مع المخالفين لهم، إما مع الاستدلال ببعض النصوص الروائي و التاريخى من العصر  
الأول، أو بعنوان المصلحة و تحت عناوين كلية.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1406>

ابن مازہ و کتاب لطائف الاذکار (از سال ۵۵۲)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲/۰۹/۰۶



**خلاصه:** مقاله حاضر مقدمه ای است که برای کتاب ارجمند لطائف الاذکار نوشته ام و به تازگی منتشر شده است. این اثر در باره آثار و اماکن زیارتی شهرهای بخارا، مرو، سرخس، نیشابور... تا بغداد و حرمین است که توسط شمس الدین محمد بن عمر بن مازہ (م ۵۶۶) در سال ۵۵۲ نوشته شده است.

### یادآوری

برای کسی که سالها در حوزه حج و تاریخ حرمین قلم زده - یعنی این بنده خدا - شانس بزرگی بود که کتاب لطائف الاذکار را برای تصحیح آماده و به دوستان فرهنگ اسلامی اسلام تقدیم کند. کتابی که در سال ۵۵۲ به عنوان «راهنمای حج» برای زائران خراسانی نوشته شده است، در دورانی که خراسانیها با عشق حج می‌کردند و با حج عشق، و این برای قرون متوالی، جاری و ساری در زندگی دینی خراسانیان بود.

با توجه به محتوای کتاب، می‌توان گفت این اثر از یک سو، راهنمای حج و از سوی دیگر، گزارشی از مزارات شهرهای بزرگ شرق اسلامی از بخارا تا بغداد و سپس شرحی از مکه و مدینه است. بنابراین، همزمان می‌توان و باید آن را اثری دینی، جغرافی و حتی سفرنامه‌ای به شمار آورد.

این افتخار از آنجا نصیب بنده گردید که دوست ارجمند جناب آقای سید علی موجانی اعلام کرد که در میان تصاویری که از انستیتوی نسخه‌های خطی آکادمی علوم تاجیکستان رسیده، نسخه‌ای است که نخستین بار آقای یزدان علی مردان به ایشان معرفی کرده است. این نسخه مهم اثر ابن مازہ و در باره سفر حج است. بنا

به تجارب گذشته، اظهار اشتیاق کردم تا آن را آماده کنم. ایشان هم از سر لطف آن را در اختیار بنده گذاشتند. از همان لحظه مشغول کار روی آن شده و در همان ایام که به عمره مشرف شده بودم (شعبان ۱۴۳۴) تمامی روزهای این سفر را به کار روی این متن اختصاص دادم. در بازگشت تصحیح ادامه یافت تا آن که این روزها که بار دیگر زمان حج تمتع رسیده، به این سبک و سیاق آماده شده است. تلاش کرده‌ام متن اصلی را حفظ کنم و هیچ تغییری در املاء و انشای آن ندهم. در این باره، در مقدمه توضیحاتی آورده‌ام.

در این جا باید از آقای موجانی به خاطر در اختیار گذاشتن نسخه سپاسگزاری کنم. همچنین از آقای علیرضا ابادری که یک بار با دقت متن را خواندند و یادآوری‌های بسیار سودمندی در باره خوانش برخی کلمات و تعبیر داشتند. مقدمه بنده بر این اثر، در دو بخش خواهد بود: نخست شرح حال نویسنده و خاندان وی؛ و دیگری در باره این اثر و جایگاه آن در متون دینی پارسی. خدای را شکر که توانستم کار این اثر را به انجام برسانم. مطمئن هستم که درین کار، ناصواب‌های فراوانی راه یافته که خوشحال خواهم شد، دوستان بر بنده منت گذاشته آنها را یادآور شوند. اگر این خطاها را در مقالاتی نوشته و چاپ کنند، علاوه بر من کسانی هم که کتاب در دسترسشان قرار گرفته و هزینه‌ای بابت آن پرداخته‌اند، از آن استفاده کرده و به خطا نخواهند رفت.

#### ۱. شرح حال خاندان برهان و نویسنده

نویسنده ما از خاندانی است که در متون کهن با عنوان «آل برهان»<sup>[1]</sup> و «بنی مازه» شناخته شده و از علما و رؤسای بخارا از نیمه دوم قرن پنجم به بعد بوده‌اند. چهره‌ها و شخصیت‌های غالباً علمی و بعضاً سیاسی فراوانی از آنان در تواریخ عمومی و محلی شناخته شده و آثاری از ایشان در حوزه علم و سیاست برجای مانده است. بر اساس منابع موجود، نسب آنان به عمر خطاب رسیده و در اصل، از نسل اعراب مهاجر خراسان طی دوره فتوحات یا پس از آن هستند.

در اینجا، در چند بخش، آگاهی‌هایی در باره آنها بدست می‌دهیم. نخست مطالب مرحوم قزوینی در تعلیقات *لباب‌الالباب* در باره این خاندان که طی آن فهرستی از افراد بنام ایشان را نام برده و اطلاعاتی در باره آنان بدست داده است. احتراماً این مطالب، به علاوه توضیحاتی که مشخصاً در ادامه گفتار وی در هر مورد از طرف ما و در کروش آمده، ارائه خواهد شد. در ادامه، توضیحات مختصری که در *تاریخ ملازاده* در باره این خانواده آمده، ارائه خواهد شد، و در نهایت به شرح حال کوتاه نویسنده بر اساس کتب تراجم کهن تقدیم خواهیم شد.

## الف: آل برهان در بخارا

محمد قزوینی بر اساس اطلاعاتی که از مآخذ در دسترس خود داشته، شرحی از احوال خاندان برهان که شامل نویسنده رساله ما هم می‌شود، در مقدمه تذکره لباب الالباب آورده که به رغم کهنگی، اطلاعات خوبی از این خاندان در اختیار می‌گذارد. وی می‌نویسد: آل برهان که ایشان را بنی مازہ نیز گویند، از خانوادہای جلیل الشان و شریف بودند در بخارا و ریاست شعبه حنفیہ که مذهب عامہ ماوراءالنہر است آبا عن جد بعہدہ ایشان موکول بوده است و در اواخر دولت قراخانیان در ماوراءالنہر ایشان از جمله ملوک بخارا محسوب می‌شدند و به قراخا باج می‌گذارند، چون ذکر این خاندان در تاریخ بسیار می‌آید، ما چند تن از ایشان را که از مواضع مختلفه جمع کرده‌ایم درینجا ایراد می‌نماییم:

۱. امام برهان الدین عبد العزیز بن مازہ بخاری حنفی که ظاہرا اولین کسی است که ازین خاندان شهرت نموده [2] و آل برهان همه باو منسوب‌اند. [وی ملقب به «صدر ماضی» [3] و «صدر جهان» است.] [عنوان صدر غالباً برای قاضی است و عنوان صدر جهان به معنای قاضی القضاة است.]

۲. پسر او امام الشہید حسام الدین عمر بن عبد العزیز بن مازہ که از مشاہیر فقہاء ماوراءالنہر بود و در سنہ ۵۳۶ در جنگ قطوان که در حوالی سمرقند مابین سلطان سنجر [م ۵۵۲] و گورخان خطایی روی داد و ہزیمت فاحش بر سنجر افتاد، امام حسام الدین مذکور بدست گورخان کشته شد.

[صدر شہید، حسام الدین، ابو محمد/ ابو حفص عمر بن عبد العزیز بن عمر بن مازہ بخاری. (۴۸۳-۵۳۶ ق)، فقیہ حنفی. معروف به ابن مازہ. اهل خراسان بود. نزد پدرش فقہ آموخت و به پایہ‌ای رسید کہ ضرب المثل شد و نزد سلطان جایگاہ رفیعی یافت. عدہ‌ای از او فقہ آموختند. وی از علی بن محمد خدام حدیث شنید و ابو علی بن وزیر دمشقی از وی حدیث روایت کرده است. در واقعہ قطوان در سمرقند کشته شد و در بخارا دفن شد. از آثارش: «الجامع»، در فقہ؛ «الفتاوی الصغری» و «الفتاوی الکبری»؛ «عمدہ المفتی و المستفتی»؛ «الواقعات الحسامیہ»، به نام «الاجناس»، در فروع؛ «اصول حسام الدین»؛ شرح «ادب القاضی» خصاف؛ شرح «الجامع الصغیر» شیبانی، در فروع فقہ حنفی. بنگرید: الاعلام (۲۱۰/۵)، ایضاح المکنون (۱۲۴/۲)، سیر النبلاء (۹۷/۲۰)، کشف الظنون (۱۱، ۴۶، ۱۱۳، ۵۶۳، ۵۶۹، ۱۲۲۲، ۱۲۲۴، ۱۲۲۸، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۳۱، ۱۴۳۵، ۱۴۷۱، ۱۹۹۸)، معجم المؤلفین (۷/۲۹۱)، النجوم الزاهرہ (۵/۲۶۲)، ہدیۃ العارفین (۱/۷۸۳). (بنگرید: اثر آفرینان: ۳۶/۴). و در اعلام زرکلی (۵/۵۱) آمده است: الصّدْرُ الشَّهِيد (۴۸۳-۵۳۶ / ۱۰۹۰-۱۱۴۱ م) عمر بن عبد العزیز بن عمر بن مازہ، أبو محمد، برهان الأئمہ، حسام الدین، المعروف بالصدر الشہید: [من اکابر الحنفیہ، من أهل خراسان. قتل بسمرقند و دفن فی بخاری. له «الجامع» فقہ، و «الفتاوی الصغری» و «الفتاوی

الكبرى» فى المكتبة العربية بدمشق، و «عمدة المفتى و المستفتى» و «الواقعات الحسامية» «شرح أدب القاضى، للخصاف» و «شرح الجامع الصغير» فى تذكرة النوادر، و باسم «ترتيب الجامع الصغير» فى الصادقية بتونس و غير ذلك.

۳. پسر او امام [شمس الدين صدر جهان] محمد بن عمر بن عبد العزيز بن مازه، رئيس بخارا بود و در سنه ۵۵۹ غارت ترکان قرلق را بر بخارا بلطائف الحيل بتعويق افکند تا جغرى خان بن حسن تگين که از جانب خطا والى سمرقند و بخارا بود برسيد و شرّ ايشان را دفع نمود. سوزنى شاعر معروف را در حقّ او مدايح بسيار است از جمله در اشارت بهمين واقعه گويد: شاه جهان بصدر جهان شاد و خرم است / جاويد باد شاه بشادى و خرمى .... [اشاره خواهيم کرد که ابن نجار تاريخ قتل نويسنده ما را ۵۶۶ نوشته است. همو ولادت وى را ۶۱۱ دانسته و بنا برين، ذهبى سن او را پنجاه و پنج سال گفته است.]

۴. پسر ديگر او صدر الصدور صدر جهان برهان الدين عبد العزيز بن عمر بن عبدالعزيز بن مازه که از اعظم رؤسا و از مشاهير خاندان برهان است و عوفى درينجا [لباب] و در جوامع الحكايات همه جا ازو به «سلطان دستارداران جهان» تعبير مى کند و اوست که محمد بن زفر بن عمر تاريخ بخارا لأبى بکر محمد بن جعفر النرشخى را در سنه ۵۷۴ بنام او اختصار و اصلاح نمود.

[ در تاريخ بخارا وى چنين وصف شده است: «اختصار کرد به جهت خدمت مجلس عالی مولانا صدر الصدور جهان خواجه امام اجل اعزّ اشرف اطهر امجد كبير كريم برهان الملة و الدين سيف الاسلام و المسلمین، حسام الائمة فى العالمين، زينة الملك (و) الملوك و السلاطين، سلطان الشريعة كهف الملة قدوة الامامة، ناصر السلطنة، قانع البدعة، ظهير الخلافة نصير الايام مجير الانام ملك العالم اكرم الدنيا اعلم الورى، سيد اهل الارض امام الحرمین مفتى الخافقين كريم الطرفين حبيب الابوين تاج المعالى و المناقب و المراتب و المفخر عبدالعزيز بن صدر الامام الاجل الشهيد السعيد حسام الدين عمر بن الصدر الامام الحميد برهان الدين عبد العزيز ... كمتريين بندگان محمد بن زفر بن عمر، باشد که مجلس عالی مولوى دام عليا شرف مطالعت ميمون دام ميمونا ارزاني دارد، و به چشم رضا ملاحظت فرمايد، إن شاء الله تعالى].

در القند از «الشيخ الاجل برهان الائمة ابو محمد عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز مازه» ياد شده و گفته شده است که در روز نهم ذى قعدة سال ۵۱۸ در بخارا درگذشته. وى به سمرقند وارد شده، در آنجا حديث روايت کرد و مناظره نمود. سپس يك روايت هم از طريق وى نقل کرده است. [4] اين که اين شخص چه نسبتى با عبدالعزيز مورد بحث قزوینی در اين بند دارد، بايد تحقيق شود. بسا در سال درگذشت وى در القند يعنى «ثمانى عشرة و خمسمائة» خطايى رخ داده باشد يا آن که شخص ديگرى باشد.



۵. برادر او [برادرِ حسام الدین پدر مؤلف ما] تاج الاسلام احمد بن عبد العزیز بن مازہ که گورخان بعد از کشتن برادرش صدر شهید حسام الدین عمر، وی را مستشار و ناظر بر البتگین حاکم بخارا فرمود تا هر کاری که البتگین کند باشارت و رای تاج الاسلام باشد.

[به نوشته منابع، وی یکی از مشایخ صاحب الهدایه اثر معروف در فقه حنفی است و صاحب الهدایه «کتاب السیر» محمد بن حسن شیبانی را از طریق وی روایت کرده است. بنگرید: الطبقات السنیة، ۱ / ۳۸۰.]

در تاج التراجم ص ۵۸ در باره این دو برادر یعنی حسام الدین شهید و تاج سعید احمد، چنین آمده است: الحسام الشہید، ابومحمد عمر ابن برهان الاثمه عبدالعزیز، و او عم صاحب المحيط است. این برهان الاثمه عبدالعزیز دو پسر داشت: یکی صدر شهید عمر [حسام الدین پدر مؤلف] و دیگری التاج السعید احمد [عموی مؤلف]. صاحب المحيط، پسر تاج سعید است و بنابراین صدر شهید عموی او می شود. تحقیق در این نسب تنها در کلام ما آمده است و بسیاری در این باره اشتباه کرده اند. از آن جمله قطب الدین در کتاب طبقات الحنفیه.

۶. امام برهان الدین محمود بن احمد بن عبد العزیز بن مازہ صاحب کتاب ذخیرة الفتاوی مشهور به الذخیرة البرهانیة که جامع است فتاوی صدر شهید حسام الدین را با فتاوی خود او. [5]

۷ - ۱۰. امام برهان الدین محمد معروف بصدر جهان ابن احمد بن عبد العزیز بن مازہ و برادرش افتخار جهان و دو پسرش ملک الاسلام و عزیز الاسلام، صدر جهان مذکور از جمله اعظام ملوک عصر بود و وی خود حکومت بخارا می نمود و به خطائیان باج می گذارد، در سنه ۶۰۳ از راه حج بیغداد رفت در وقت ورود احترامی شایان ازو نمودند، ولی چون در عرض راه با حجّاج خوش رفتاری ننمود در وقت رجوع از حجّ، مقدم او را در بغداد چندان وقعی نگذاردند و حجّاج او را صدر جهنّم لقب دادند و در سنه ۶۱۳ یا ۶۱۴ که سلطان علاء الدین محمد خوارزمشاه بقصد عراق و محاربه با خلیفه الناصر لدین الله تصمیم عزم داده بود رعایت حزم را قبل از حرکت بعراق صدر جهان با برادر و دو پسرش را از بخارا بخوارزم انتقال داد، از خوف اینکه مبادا در غیاب او اسباب فتنه و فساد شوند و ایشان همچنان در خوارزم بودند تا بوقت آنکه ترکان خاتون مادر خوارزمشاه از خوف لشکر مغول مصمم گردید که از خوارزم فرار نماید (سنه ۶۱۶) قبل از حرکت از خوارزم از برای فراغت خاطر و اطمینان بال، صدر جهان و برادر و دو پسرش را با سایر ملوک اطراف که در دربار خوارزمشاه بودند تماماً بکشت (سیرت جلال الدین منکبرنی لمحمد بن احمد النسوی ص ۲۳ - ۲۴، ۳۹) [پایان نوشته قزوینی].

ابن دبیثی (م ۶۳۷) در باره محمد بن عبد العزیز بن محمد بن عمر بن عبد العزیز بن عمر گوید: لقب عمر اخیر، مازه است و فرزندان وی به بنی مازه شناخته می‌شوند، اما محمد صدر جهان، از اهالی بخارا است، از خاندانی بزرگ و مشهور به علم و تقدم و مذهب ابوحنیفه. جد وی محمد بن عمر یکی از ائمه مذهب حنفی است... این محمد بن عبد العزیز صدر جهان، در سال ۶۰۳ همراه شماری از فقهای شهر خود و یاران و تجمل زیاد به بغداد آمد. کاروان وی مورد استقبال دیوان قرار گرفت. صاحب دیوان زمام در آن وقت فخرالدین ابوالبدر محمد بن احمد بن امسینا بود که همراه جماعتی از حاجبان و امرا و لشکران و شخصیت‌ها تا نزدیک دیوار شهر در باب الحلبه آمدند و همراه او در روز پنج شنبه دوم ذی قعدة سال مزبور وارد شهر شده و در سمت غربی دجله در دارزبیده در کنار دجله ساکن شدند. او به حج رفت و برگشت و خود و فرزندش خلعت گرفت و در ربیع الاول سال ۶۰۵ به شهرش بازگشت. [6]

۱۱. صدر جهان سیف الدین محمد بن عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز بن مازه که عوفی می‌گوید اکنون باقی است (لباب، ص ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۶) پس معلوم می‌شود که تا حدود سنه ۶۱۷ (که سال تألیف لباب الألباب است). در حیات بوده است.

۱۲. برهان الاسلام تاج الدین عمر بن مسعود بن احمد بن عبد العزیز بن مازه معاصر قلیج طمغاج خان ابراهیم بن الحسین و پسرش قلیج ارسلان خان عثمان مقتول در سنه ۶۰۹ و او یکی از اساتید عوفی است (لباب، ص ۱۶۹-۱۷۴)، [در باره وی بنگرید: تاریخ ادبیات صفا، ۲/ ۸۳۳؛ دانشنامه ادب پارسی، ۱/ ۶۶۳].

۱۳. پسر او نظام الدین محمد بن عمر که عوفی در وقتی که از خراسان به بخارا می‌رفته است (در حدود سنه ۶۰۰) چند روزی در آموی در خدمت او بسر برده است. قزوینی در پایان گوید: این است علی العجاله آنچه از افراد این خاندان بدست آورده‌ایم. [7]

[البته افراد دیگری هم از این خاندان نامبردارند که شناسایی کامل آنها نیازمند یک تحقیق مستقل در باره آل برهان است. از آن جمله «محمود بن أحمد بن برهان الدین بن تاج الدین أحمد بن الصدر الامام الماضی عبد العزیز بن عمر بن مازه البخاری» که ابن فوطی در قرن هفتم از او یاد کرده و افزوده است که «لهم نسب متصل بأمیر المؤمنین عمر بن الخطاب، و هم من بیت العلم و الریاسة». [8]

#### ب: آل برهان به روایت معین الفقراء

مزار آل برهان در بخارا دست کم تا قرن نهم که معین الفقراء مزارات بخارا را نوشته، بوده است. وی تحت عنوان «ذکر صدور معظم آل برهان» گوید: «مفاخر زمین و زمان بوده‌اند، و آثار مآثر و اخبار مفاخر ایشان در

ارباع ربع مسکون نه چنان شایع و لایح است، که بتعریف این فقیر، حاجتمند بود، از تعریف احوال ایشان بحر محیط که بجهت محتاجان طلبه علم ذخیره کرده‌اند مغنی است».

وی با اشاره به این که قبور آنان در سه موضع بوده گوید: «بعضی از ایشان درین حظیره‌اند که بر سر راه فتح‌آبادست، و اغلب در آن حظیره عوراتند و گویند ابوالصدور الصدر برهان الاثمه و صدر حلیم [که این تعبیر آخر اشاره به حسام الدین شهید پدر مؤلف ما و فرزند بنیانگذار این خاندان است] در آن حظیره‌اند، و بعضی، در حظیره‌ای که بر بالای مقابرست، و آن حظیره در مقابله راه است، و اکثر در آنجا از اولاد و احفاد و اعقاب صدورانند، اما اکثر صدور معظم، در آن توده‌اند که بر شمال این حظیره است، و قبر هریکی از دیگری ممتاز نیست و مجموع در عالم وحدت مستغرقند، و در مقام اتحادند، رحمهم الله».<sup>[9]</sup>

وی همچنین از محمد بن عمر بن حسن بن محمد بن صدر شهید احمد بن عبدالعزیز بن محمد بن الصدر الشهید الحلیم حسام الدین امام الحرمین (متوفای ۵۹۳) یاد کرده و گوید که او مرید خواجه عبدالخالق غجدوانی (م ۵۷۵) بوده است.<sup>[10]</sup>

نیز از ابوالمفاخر عمر بن صدر کبیر برهان الدین عبدالعزیز بن عمر بن مازہ یاد کرده است.<sup>[11]</sup>

معین الفقرا در باره نخستین فرد این خانواده گوید: ابو الصدور الصدر الامام الکبیر رحمه الله. اجداد وی در مرو بودند که به بخارا آمدند و صدرات پس از سال ۴۹۵ از طرف سلطان سنجر به وی رسید و سلطان دخترش را به عقد وی درآورد و او را صدر نامید. فرزند او که از وی با عنوان «صدر حلیم عمر صاحب مغنی» یاد کرده باید همان حسام الدین شهید پدر مؤلف ما باشد.

گذشت که برادر حسام الدین عمر شهید، احمد بن عبدالعزیز است که معین الفقراء آثاری از وی یاد کرده و قزوینی در مطالب پیشگفته به او اشارت داشت.

### ج: آگاهی های ما در باره نویسنده این کتاب

شهرت پدر مؤلف که او را با لقب «صدر شهید» می‌شناسند، بسیار زیاد است. حسام الدین عمر بن عبدالعزیز معروف به صدر شهید با القابی چون برهان الاثمه و کنیت ابومحمد و حسام شهید شناخته می‌شود. وی نزد پدرش درس خواند و کتاب «الفتاوی الصغیر» و «الفتاوی الکبری» و «الجامع الصغیر المطول» و جز اینها را نوشت. در ۴۸۳ به دنیا آمد و در [صفر]<sup>[12]</sup> سال ۵۳۶ به شهادت رسید. وی استاد مرغینانی نویسنده کتاب *الهدایه*<sup>[13]</sup> و ممدوح شاعرانی همچون وطواط (م ۵۷۳) بوده است.<sup>[14]</sup>

شمس الدین ذهبی شرح حال نسبتاً مفصلی به سبک و سیاق خود برای حسام‌الدین عمر بن عبدالعزیز نوشته و واقعه قتل وی توسط گورخان را که از متون تاریخی معروف برگرفته، شرح داده است. [15]

کشته شدن وی در جریان حمله گورخان به ماوراءالنهر بود که سلطان سنجر [م ۵۵۲] در آن مشارکت کرد و شکست خورد و هزاران نفر از مسلمانان در آن حمله کشته شدند و برخی از اعضای خانواده سنجر به اسارت درآمدند. قطوان، نامی است که منابع برای این نبرد بکار می‌برند.

خانواده آل برهان در مقام علم و ریاست شهرت خود را حفظ کرد و آثاری از آنان در قرن هفتم و حتی پس از آن در بخارا برجای مانده است. راوندی در قرن ششم نوشته است: «سلطان اعظم سنجر - برّ اللّٰه مضجعہ - در خوراسان و ماوراءالنّهر و غزنین چندان تربیت صدور جهان و خواجه امام برهان کرد که خطا خان کافر، چون بر آن ملک مستولی شد، بی‌ایشان ملک نتوانست داشتن، هنوز اعقاب ایشان را حاکم و ممکن دارد». [16]

صدور جهان وی، می‌تواند شامل محمد بن عمر بن عبدالعزیز، نویسنده رساله حاضر نیز باشد.

رهبری دینی در بخارا پس از کشته شدن حسام‌الدین عمر بن عبدالعزیز که پدر نویسنده ماست، به برادرش تاج الاسلام احمد رسید. بسا پس از مرگ وی که گویا در ۵۵۱ بوده، پسر حسام‌الدین، یعنی محمد - نویسنده لطائف - رهبری دینی را بر عهده گرفت.

قزوینی در جای دیگری هم نوشته است: حسام‌الدین عمر هم از مشاهیر علمای مشرق و از جمله فقهای ما و ماوراءالنهر بوده، و در سال ۵۳۶ در جنگ قطوان که در حوالی سمرقند ما بین سلطان سنجر و گورخان خطائی روی داد، و به پیروزی گورخان خاتمه یافت، حسام‌الدین به دست گورخان کشته شد. حسام‌الدین عمر را دو فرزند برومند و دانشمند بوده:

یکی شمس‌الدین صدر جهان محمد بن عمر بن عبد‌العزیز بن مازہ رئیس بخارا. [مؤلف لطائف الاذکار] و دیگر صدر الصدور صدر جهان برهان‌الدین عبد‌العزیز بن عمر بن عبد‌العزیز بن مازہ که از اعظام رؤسا، و از مشاهیر خاندان آل برهان بوده، و همین شخص است که محمد بن زفر تاریخ بخارا را در سال ۵۷۴ به نام او اختصار و اصلاح کرده است. [17]

اما در باره نویسنده ما دست کم یک شرح حال کهن عالی توسط ابن نجار [م ۶۳۴] یکی از حرفه‌ای‌ترین مورخان بغداد برجای مانده که دیگران هم آن را نقل کرده اند. بر اساس نوشته وی، تاریخ تولدش ۵۱۱ و کشته شدن وی در ۵۶۶ است. ابن‌نجار از سفر حج نویسنده ما به بغداد در سال ۵۵۲ یاد کرده است. [18]

عبارت کتاب او در باره نویسنده ما به نقل از الجواهر المضئیه چنین است:

محمد بن عمر بن عبد العزيز بن عمر، ابن مازة شمس الدين، أبو جعفر الإمام، ابن الإمام. تقدّم والده، و جدّه. قال ابن النّجّار: من أهل بخارى، و كان رئيسها و ابن رئيسها، و من أكابر أعيانها، و فحول فقهاءها، المشهورين بالفضل و النّبيل، و له التقدّم عند الملوك و السّلاطين. قدم بغداد حاجًا، في شوال، سنة اثنتين و خمسين و خمسمائة، و حدّث بها عن والده. روى عنه أبو البركات محمد بن علي بن محمد الأنصاريّ، في «مشيخته» قرأت علي يوسف بن جبريل، عن أبي البركات الأنصاريّ، قال: أنشدني أبو جعفر ابن مازة:

ألم تستحي من وجه المشيب و قد ناجاك بالوعظ المصيب

أراك تعد لآمال ذخرا فما أعدت للأجل القريب

سألت مسعود بن أحمد ابن مازة البخاريّ، [19] عن وفاة محمد بن عمر بن عبد العزيز ابن مازة، فقال: في سنة ست و ستين و خمسمائة، و أظنه في ربيع الأوّل، قتل [قبيل] قتلا. و كان مولده في سنة إحدى عشرة و خمسمائة. [20]

ترجمه: محمد بن عمر بن عبدالعزيز بن عمر، ابن مازة، شمس الدين، ابو جعفر امام، ابن الامام. شرح حال پدرش گذشت. ابن نجار گوید: از اهل بخارا و رئیس آن بود، پسر رئیس آن، و در شمار بزرگان از شخصیت های آن، از فقیهان برجسته، مشهور به علم و عقل، نزد پادشاهان محترم و مقدم بود، در شوال سال ۵۵۲ برای حج به بغداد آمد، در آنجا از پدرش روایت کرد. ابوالبركات محمد بن علي بن محمد انصاری در مشیخه از او روایت دارد. من بر يوسف بن جبرئیل خواندم، به نقل از ابوالبركات انصاری، که گفت: ابو جعفر شمس الدين اين شعر را [از خودش!] برايم خواند: «آيا از صورت پير [خود] حيا نمی کنی، در حالی که با وعظ رسایش با تو سخن می گوید؟ می بینم که در فکر تهیه مال برای تحقق آرزوهایت هستی و برای اجل نزدیک خود را آماده نساخته ای». از مسعود بن احمد بن مازة در باره تاریخ وفات محمد بن عمر بن عبدالعزيز ابن مازة پرسیدم، گفت: در سال ۵۶۶، و تصور می کنم در ربيع الاول، کشته شد. ولادتش در ۵۱۱ بود.

این اطلاعات که ابن نجار گزارش کرده بسیار عالی است و به خصوص برای تعیین تاریخ تولد و وفات مؤلف ما بسیار با ارزش است؛ اما این که مسعود بن احمد بن مازة بخاری گفته است که او کشته شده، باز خبر تازه و مهمی است، هر چند علت این قتل که می تواند به مسائل سیاسی داخلی بخارا مربوط باشد، برای ما روشن

نیست. در فهرست رویدادهای سال ۵۶۶ در منابعی چون کامل ابن اثیر هم اشاره به هیچ حادثه‌ای در بخارا نشده است تا در این باره حدسی زده شد.

اشاره کردیم که آمدن وی به بغداد در سال ۵۵۲ مربوط به همین سفر حج است که کتاب حاضر برای آن نوشته شده است. شمار فراوانی از مردم بخارا او را در این سفر همراهی می کرده‌اند. در قصیده سوزنی که در باره بازگشت وی از همین سفر سروده و خواهد آمد، اشاره به کثرت همراهان شده است.

ذهبی برای پایه همان اطلاعات ابن نجار نوشته است: محمد بن عمر بن عبد‌العزیز بن مازة أبو جعفر البخاری، الفقیه الحنفی، شیخ بخاری و رئیسها و ابن شیخها. لقبه: شمس الدین. روی عن أبیه. و عنه: أبو البرکات محمد بن علی الأنصاری قاضی آسیوط فی مشیخته، سمع منه ببغداد لما قدمها. عاش خمسا و خمسين سنة. [21] تعیین ۵۵ سال زندگی نشان می‌دهد که در تاریخ درگذشتی که ابن نجار آورده یعنی ۵۶۶ اشتباهی از نظر املائی اتفاق نیفتاده است.

صفدی هم نوشته است: محمد بن عمر بن عبد‌العزیز بن مازة أبو جعفر الفقیه الحنفی من اهل بخارا رئیسها و ابن رئیسها. کان من فحول فقہائہا المشهورین بالفضل و النبل و له التقدّم عند الملوک و السلاطین، قدم بغداد و حدث عن والده، روی عنه ابوالبرکات محمد بن علی الأنصاری قاضی سیوط من اهل مصر فی مشیخته. مولده سنة احدى عشرة و خمس مائة و قتل سنة ستین و خمس مائة. [22] از این تاریخ اخیر باید یک «سنة ست و» افتاده باشد، زیرا چنان که صفدی آورده درگذشت وی ۵۶۰ می‌شود در حالی که منابع پیشگفته، ۵۶۶ نوشته‌اند، به خصوص ذهبی که سن او را هم ۵۵ دانسته که بر اساس تولد در ۵۱۱ همان ۵۶۶ را نشان می‌دهد. تا آنجا که جستجو شد، از محمد بن عمر بن عبد‌العزیز، کتابی جز اثر حاضر ملاحظه نشده و بنابراین، این کتاب، یعنی *لطائف الاذکار* تاکنون می‌تواند تنها اثر بازمانده از او تلقی شود.

### نقش ابن مازة در حمله ترکان قرلق به بخارا

سوزنی سمرقندی (م ۵۶۹) اشعار ستایشی فراوانی در باره امرا و رؤسای خراسان و سران دولت سلجوقی دارد. گفته شده است یکی از ممدوحان وی محمد بن احمد بن عبد‌العزیز بن مازة و برادرش افتخار جهان و دو پسرش ملوک الاسلام و عزیز الاسلام بوده است. در این باره البته تردید هست، زیرا این محمد بن احمد بن مازة در سال ۶۰۳ به حج رفته و تصور این که روزگاری دراز پیش از آن، ممدوح سوزنی شده باشد دشوار است. شاه حسینی در مقدمه دیوان، قصیده با مطلع ذیل را در باره وی می‌داند. [23]

دارم هوای آن که پر از دُر کنم جهان تا از ثنای صدر جهان پر کنم جهان تصور این که کسی مانند

سوزنی که سال ۵۶۹

در گذشته در باره وی که

در سال ۶۰۳ به حج رفته، قصیده‌ای گفته باشد، قدری دشوار می‌نماید، گرچه امکان دارد.

نویسنده لطائف الاذکار نیز یکی از ممدوحان سوزنی است. قزوینی در این باره نوشته است: از جمله ممدوحان وی، امام شمس الدین صدر جهان محمد بن عمر بن عبدالعزیز بن مازہ از آل برهان که رئیس بخارا بود و در سنه ۵۵۹ غارت ترکان قرلق را بر بخارا بلطائف الحیل بتأخیر انداخت تا جغری خان بن حسن تگین که از جانب خطا والی سمرقند و بخارا بود برسد و شر ایشان را دفع نمود. سوزنی شاعر معروف را در حق او مدایح بسیار است؛ از جمله در اشارت به این واقعه گوید:

شاه جهان بصدر جهان شاد و خرم  
جاوید باد شاه بشادی و خرمی  
است

سلطان علم و دین و دنیا هم آن تست  
چون نیکخواه دولت شاه معظمی

در مدح تو به صورت تضمین ادا کنم  
یک بیت رودکی را در حق بلعمی

صدرجهان جهان هم تاریک شب  
از بهر ما سپیده صادق همی دمی  
شدست

از حشمت تو بی ربض و خندق و  
سد سکندر است بخارا ز محکمی  
سلاح

حق کی گذاشتی که بخارای چون  
ویران شدی بحمله مشتی جهنمی  
بهشت

داستان مورد اشاره قزوینی در بالا مربوط به سال ۵۵۹ هجری است. ابن اثیر نوشته است: خان خانان چین، جغری خان را به عنوان حاکم سمرقند و بخارا تعیین کرد. او مدتی در آنجا بود تا این که در این وقت، خان به او گفت تا ترکان قارغلیه را از منطقه بخارا و سمرقند به کاشغر بازگرداند تا سلاح را کنار گذاشته و به کشاورزی مشغول شوند. وقتی جغری خان تصمیم بر اجرای فرمان خان گرفت، این جماعت از پذیرفتن آن خودداری کردند. وی اصرار کرد اما آنان یکپارچه معترض شده به سمت بخارا حرکت کردند. در این وقت، فقیه محمد بن عمر بن برهان الدین عبدالعزیز بن مازه، رئیس بخارا، جغری خان را آگاه کرده از او خواست، پیش از آن که این جماعت شری برپا کنند و بلاد را غارت نمایند، خود را برساند. از سوی دیگر، ابن مازه، یعنی همین فقیه، کسانی را نزد معترضین فرستاد و به ایشان گفت: پیش از این کفار به این شهر یورش بردند اما از غارت آن خودداری کردند، شما که مسلمان هستید، زشت است که دست به اموال و خون مردم دراز کنید. من هرآنچه پول بخواهید به شما خواهم داد تا از نهب و غارت خودداری کنید. در این باره نمایندگانی بین آنان رفت و آمد داشت و ابن مازه وقت کشی می کرد و روزها سپری می شد تا آن که بدون توجه ترکان قارغلیه [قرلق] جغری خان رسید و به آنان یورش برده، شمشیر میانشان نهاد و شکستشان داد و متفرقشان کرد و بدین ترتیب شر آنان از سر بخارا کم شد. [25]

#### بازگشت مؤلف از سفر حج سال ۵۵۲ و قصیده سوزنی در باره او

شعر گویی برای بزرگان خراسان به ویژه در باره سفر حج آنان امری رایج و معمول بوده و این هم از آن روست که حج در نگاه خراسانیان اعتبار زیادی داشته است. [26] سوزنی به مناسبت بازگشت ابن مازه از سفر حج، یعنی همین سفری که کتاب حاضر لطائف الاذکار در آن نوشته شده، قصیده‌ای تابناکی سروده و این نهایت خوش شانسی ماست که این قصیده در کنار این کتاب برجای مانده که بدین شرح است:

محترم شاه شریعت آمد از بیت الحرم آمد از بیت الحرم شاه شریعت محترم

آن که از وی محترم‌تر زایر آمد شد  
تا پدیدار آمدست آمد شد بیت الحرم  
نداشت [27]



صدر فاروق نقی نسبت [28] که اندر دین آنچه فاروق تقی از تیغ کرد، او از قلم حق

او پرستاران حق را با خود از روی نیاز زایر بیت الحرم کرد از راه لطف و کرم

پادشاه تخمه برهان اجل شمس حسام آن که از رفتار او شد بادیه، باغ ارم

آیت رنج و عنای سالکان راه حج اندر آن حاجی نشد نازل که با او شد بهم

مکه و یثرب زیارت کرد و چون مردان بر جمال دو حرم پاشید دینار و درم مرد

لشکری را برد و باز آورد در انعام خویش پادشا منعم بود بهر حشم دارد نعم

خسرو شرعست و شیرین لفظ او شیرین جلوه شیرین او بر مسند لا و نعم اداست

هرچه او بر لفظ شیرین راند اندر اصل و مستمع دارد مر آن را مستفاد و مغتنم فروع

هست چون برهان و سیف و چون بر ره نعمان ثابت راسخ و ثابت قدم حسام الدین وتاج

کیست اندر ملک شرع از نسبت برهان جز شمس نام و اب حسام و سیف جد وتاج او عم

آمد از وی بر هواداران درین میمون سفر  
آنچه از شیر شکاری بر دل عنز [29] و  
غنم

قافله سالار سنت را ازو بد فتح  
ملحدان قلعه الموت را موت و الم [31]  
ونصر [30]

چون کشف کردند پنهان دست و پای  
از شکوه او شکاف کوه را کردند پست  
اندر شکم

حجت او بر هواداران هوا را دام [32] کرد  
کی براند صید را در حلق دام از حلق دم

گو دم از سنت زند ورنی هدر شد دین  
مبتدع چون صید او شد مانده در دام نظر  
و دم

از شرایع آنچه اندر حج اسلام است کرد  
نزد حق کردار او مقبول باشد لاجرم

ای سر برهانیان و فضلیان [33] از فضل  
گشت برهان تو پیدا در عرب و اندر عجم  
حق

یافت خاقان از تو تشریف امیر المؤمنین زد برین تشریف میمون از بر کیوان علم

این کرامت از تو شاهنشاه را آمد پسند منت این هست بر جان رعایا و حشم

شاه عالم را به تشریف امیر المؤمنین شادمان کردی که در عالم مبادت هیچ غم

از سفر خرم خرامیدی و کردی ناگهان حضرت جلّت بدین خرم خرامیدن خرم

هرکجا خواهی که بخرامی بتقدیر ملک بود خواهد خرمی بر دفتر عمرت رقم

تا بتابد جرم شمس و قطره تا بارد ز ابر  
تا که نور ماه گردد گاه بیش و گاه  
کم [34]

تو چو شمس روشن رخشنده از برج  
حاسد منحوس تو گرینده چو ابر دژم  
شرف

ذره تابنده شمس و قطره بارنده ابر  
باد کم درپیش سال عمر تو ای  
محتشم [35]

سوزنی شاه شریعت را ستایش کن بشعر  
وانگهی از شعر حکمت گو اگر داری  
حکم

آفرین و مدح شاه شرع گفتن حکمت کاندین حکمت نباشد اهل حکمت  
است  
متهم [36]

سوزنی در این قصیده در باره موقعیت وی در این خاندان و نام جد و پدر و عمو به روشنی سخن گفته است  
«هست چون برهان و سیف و چون حسام الدین و تاج» و پس از آن «شمس نام و اب حسام و سیف جد و  
تاج عم».

گذشت که قصیده دیگر سوزنی با مطلع: صد جهان رسدی به شادی و خرمی / در دوستان فزونی و در  
دشمنان کمی» در ستایش محمد بن عمر بن عبدالعزیز بن مازہ، یعنی همین نویسنده ماست. [37]

## ۲. نکاتی در باره کتاب حاضر

### فقه و ادبیات زیارت

در میان دانش‌هایی که یک سر آن به متون دینی و سر دیگر آن به تاریخ و شرح حال بر می‌گردد، می‌توان از دانشی یاد کرد که همین کتاب نمونه روشنی از آن است. این دانش که تاریخ و دین را بهم پیوند داده، به نوعی اثر شرح حالنگارانه صوفیانه می‌ماند که هدف اصلی آن زیارت قبور و تربت مشایخ و معرفی آنهاست. علم مشایخ‌نگاری، در شکل تربت‌شناسی یا مزارشناسی یا تذکره‌نگاری اولیاء، همواره مورد توجه نویسندگانی از میان متصوفه بوده است که مریدان را تشویق به رفتن بر سر قبور و زیارت آنها و استمداد از ارواح آنان برای حل مشکلات دنیوی و دینی و طلب شفاعت می‌کردند. توجه به این بُعد، از منظر باورهای دینی تصوف، در خراسان که یکی از عمیق‌ترین تلفیق‌ها میان مذهب حنفی با تصوف را در خود تجربه کرده بود، بسیار رواج داشت. در این نگاه، قبرستانها جای بسیار مقدسی بود و هر بخش آن، به دلیل وجود شیخ یا مشایخی که معمولاً استادان و شاگردان کنار هم دفن می‌شدند، قدسیتی داشت که در این شرح‌حالاها با عبارات فاخر از کیمیاگر بودن و تریاک‌گونه بودن آن در حل و فصل مشکلات سخن گفته شده است. در این حال، آثار مزبور نیازمند نوعی فقه زیارت می‌بود، زیارتی که اساس آن از روایت زیارت بقیع توسط رسول خدا (ص) و سپس روایاتی است که در باره زیارت قبر پیامبر (ص) وارد شده است. مشی شماری از صحابه و تابعین برای زیارت، به رغم برخی از مخالفت‌ها، و بعدها، سیره مشایخ صوفیه در تأیید آن که نفوذی چشمگیر در باورهای مذهبی مردم این نواحی داشتند، تقریباً زمینه را برای اعتبار و اهمیت زیارت قبور مشایخ فراهم کرده است. از سوی دیگر، این نگاه مثبت، سبب آبادی برخی از مزارات بدست سلاطین و امیران و نیز گسترش ادبیات و فقه زیارت که ایضا شامل نگارش این نوع آثار نیز می‌شود، شده است. این آثار منبعی عظیم برای دریافت ادبیات صوفیانه، به خصوص کرامات و معجزات شگفتی است که در باورهای عمومی نسبت به این قبور وجود داشت.

برای یک نمونه از این دست کتابها که البته از قرن نهم هجری و دوره تیموری بدست آمده، کتاب مقصد الاقبال السلطانیه از سید اصیل الدین عبدالله واعظ (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۱) است که اختصاص به معرفی قبور بزرگانی دارد که در هرات مدفون شده‌اند. مقدمه این اثر در باره زیارت، مشروعیت آن، آداب و به تعبیر خودش «در بیان مأخذ زیارت و ذکر آداب شرایط و ارکان ضوابط آن و شرح روایات و اخباری که در این باب وارد شده و به ثبوت پیوسته» مطالبی را آورده که همان ادبیات پیشگفته است.

نمونه دیگر تاریخ ملازاده یا مزارات بخارا است که توسط احمد بن محمود معین الفقراء در قرن نهم نوشته شده است. این اثر که بر پایه متون پیش از خود تألیف شده، اثری است که در حوزه معرفی تربت‌ها و مزارهای شهر بخارا، مشهورترین شهر خراسان در دوره میانی تاریخ اسلام و ایران نوشته شده است. از این کتاب، نسخه‌های فراوانی در ماوراءالنهر وجود داشته که نشانگر اعتبار و اهمیت آن توسط مردم و رواج استفاده از آن بوده است. از قضا شباهت‌های خاصی میان تاریخ ملازاده با کتاب لطایف الاذکار یعنی اثر موجود دارد که به موارد آن در برخی پاورقی‌ها اشاره کرده‌ایم. در واقع بخش مزارات بخارای این کتاب با آنچه در ملازاده آمده شباهت زیادی با یکدیگر دارد. طبعاً لطائف، سه قرن بر تاریخ ملازاده مقدم است و لاجرم باید اصل باشد، مگر آن که هر دو، از کتابی دیگر اقتباس کرده باشند. به هر حال نوع موارد مشابه در پاورقی این رساله ارجاع داده شده و نشان داده شده است که عبارات تاریخ ملازاده در مقایسه با آنچه در لطائف آمده، بازسازی شده و کهنگی نثر قرن ششمی لطایف را ندارد. می‌شود تصور کرد که بخش بخارای این اثر، منبع تاریخ ملازاده بوده یا منبعی مشترک مانند تاریخ بخارای غنجاری، منبع هر دو بوده است.

برای مثال در لطایف آمده است: «بیش از انک بتربت امام صالح حجاری رسی تربت قاضی امّام ابوعلی نسفی آست استاد خواجه امام شمس الایمه حلوآیی، و کفی هذا معرفّا» و در تاریخ ملازاده (ص ۴۴ - ۴۵) آمده است: «و گفته‌اند پیش از آن که بتربت امام صالح سجاری رسی، تربت امام ابوعلی نسفی است، رحمه الله، و او استاد مولانا شمس الدین حلوایی است، و کفی هذا معرفّا».

به بحث ادبیات زیارت باز گردیم. ادبیات زیارت، جدای از مزارات مشایخ صوفیه، در کتابهای مناسک حنفی نیز وجود دارد که به طور عمده به بیان زیارتگاه‌های مدینه منوره مانند بقیع و اماکن دیگر بر می‌گردد. در این باره، در ارجاعات کتاب لطایف، اشاراتی وجود دارد که می‌تواند دامنه بحث را در کتابهای مناسک حنفی که فراوان هم هست، نشان دهد.

### تألیف کتاب به درخواست مادر

اطلاعات اندکی در این کتاب در باره نویسنده و خاندانش آمده که مناسب است در آغاز توضیح و شرح محتوای کتاب اشاره کنیم.

آنچه در صفحه نخستین آمده نام کتاب است با عنوان «کتاب لطایف الاذکار للحضار و السفار». بنابراین این کتاب نوعی ذکر گویی است برای کسانی که حاضر در شهرها هستند و برای مسافران. با این حال، توجه داریم که کتاب برای حجاج نوشته شده و بنابراین بیش از این که برای حضار باشد، برای مسافران است.

در همان صفحه نخست از نویسنده چنین یاد شده است: «الصدر الاجل الاكرم برهان الدین شمس الاسلام و المسلمین، ملك العلماء، سيد المجتهدین محمد بن عمر بن عبدالعزیز». اینها القابی بوده است که وی به در زمان حیاتش از آنها برخوردار بوده است. عنوان صدر، موقعیت مذهبی او را می‌رساند. تعبیر مجتهد در فقه حنفی امری رایج است، چرا که در میان مذاهب اسلامی، در آن روزگار، حنفیان بیش از همه از «اجتهاد» که اشاره به مذهب رأی داشت، دفاع می‌کردند.

نکته دیگر این است که این کتاب به مناسبت سفر حج نویسنده در سال ۵۵۲ نوشته شده و ما جدای از این متن، از متنی که ابن نجار در شرح حال وی آورده، و گذشت، آگاهییم که او در سال ۵۵۲ در بغداد بوده است. وی نوشته است: «چون در شهور سنه اثنین و خمسین و خسمایه عزم زیارت بیت الله کعبه معظمه مشرفه و تربت پاک محمد رسول الله افتاد، بعد از آن که سالها در تمنی تیسیر این سعادت و تسهیل طریق این موهبت شب بروز و روز بشب آورده شده بود، مصمم گشت و موانعی کی از رفیق و عوایقی کی در طریق بود، بفضل الله سبحانه و تعالی و حسن تیسیره برخاست».

این که در این سفر چه کسانی همراه وی بوده‌اند، آگاهی خاصی نداریم. از قصیده سوزنی که در استقبال از وی در بازگشت سروده شده، معلوم می‌شود که کاروان او بسیار عریض و طویلی بوده است: «لشکری را برد و باز آورد در انعام خویش». اما به طور ویژه، وی در مقدمه به همراهی مادرش که اکنون ۱۸ سال از کشته شدن شوهرش حسام الدین عمر بن عبدالعزیز توسط گورخان گذشته، یاد کرده است. وی از این همراهی بسیار شادمان است و می‌گوید که ثواب حج وی از یک به ده تبدیل شده است: «کی یک حج درین خدمت، ده حج گشت و خدمت او که وسیلت رستگاری و رفع درجات آخرت و امان و نیک نامی دنیاست، بدست آمد». تعبیری که برای مادر آمده از یک جهت مبهم است: «سید رفیع معصوم» اما دعایی که برای وی آمده «عصمها الله و سترها» است که تردیدی باقی نمی‌گذارد. درین وقت مادرش در «کمال ضعف و فتور بنیت» بوده است. جالب است که نگارش این اثر هم به خواست مادر بوده و همانجا آورده است که «از بهر مزیت کرامت، بنده خویش را بساختن کتابی مشتمل بر بیان مذهب سنت و جماعت و کیفیت اوراد و وضو و صلوات و بعضی از احکام آن و باز نمودن احکام مناسک و چگونگی شرایط زیارت و اعلام کردن از تربت هر بزرگی از قبه الاسلام بخارا - عمرها الله - تا بمدینه السلام اشارت بفرمود». سپس اشاره دارد که این که واقعا به این دلیل نبود که با وجود آثار برجستگانی چون «سیف الدین امام الحرمین و صدر اجل شهید سعید والد» یعنی پدرش، نیاز به این قبیل نوشته باشد، اما آنچه مهم بود این بود: «لکن چون طاعت داشت و امتثال

اوامر و نواهی او - صانها الله عن الافات - از مفترضات شرع و عقل بود، و بنده را اعتراض نمودن و حکمت طلب کردن ترک ادب و بی‌خردی، امثال نموده شد و انقیاد کرده آمد.»

وی در این کتاب چند بار از پدر خود یاد کرده که مناسب است همین جا آن موارد را نقل کنیم. وی در باره زیارت موی مبارک رسول (ص) و این که چند موی حضرت در بخارا بوده، از جمله اشاره دارد که یکی هم همراه پدرش بوده است. «[و یک تار دیگر موی با] حسام الدین والد است - تغمدهما الله برحمته - از روی ظاهر و غالب». در اینجا وی اشاره به کشته شدن پدرش و این که لباس او به دست وی افتاده و موی را در آن نیافته کرده، و می‌نویسد: «چون آن روز که بیش گورخان لعین او را بیرون بردند، بی هیچ جهت، موی مبارک مصطفی را - علیه السلام - از غلاف‌های نقره و زر که ساخته بود بیرون کرد، و در پاره‌ای موم در پیش گریبان قمیص در دوخت و چون حال شهادت یافتن او را مقرر گشت، چنین گفتند کی بر کند و فرو خورد و آن قمیص بعد از آن بدست مُرتب کتاب افتاد و حالی با اوست، و موی در گریبان نیست. معلوم می‌گردد کی آن خدای آمرزنده، فرو خورده است.»

در جای دیگری هم از سفر حج پدرش و احترامی که برای مزار ابوسهل ابیوردی قائل بوده سخن گفته و نوشته است: «و در وقتی که صدر شهید حسام الدین والد - تغمده الله بالرحمة و الرضوان - از سفر قبله بازگشت، و [جد نویسنده ما] صدر سعید برهان الدین - رحمه الله علیه - استقبال فرموده بود، چون او را بتربت خواجه امام ابوسهل ابیوردی ارشاد کردند ... نمود و زیارت دیگری قطع کرد، و بدین زیارت مشغول گشت و بسیار بایستاد، و بتضرع و زاری مناجات می‌کرد و تقرّب و تبرک می‌نمود، و در گرمگاه، جندان بایستاد که جمله اتباع و خدم و شاگردان را سامت آورد؛ و علی عظم حاله، کفی هذا، و الله اعلم.»

### ویژگی‌های صورتی نسخه

تک نسخه ما از آغاز و پایان کامل بوده و جز چند مورد افتادگی میانی در آن نیست. برگ ۱/۴۵ مشکل محو قسمت اندکی از اوائل سطور را دارد که باید از بابت آن به دلیل نامشخص بودن نام برخی از مساجد مدینه متأسف بود. در عین حال، آسیب دیدگی‌های کلی هم مانند خیس شدن بخشی از صفحات وجود داشته که خوشبختانه، ضمن آن که آثارش باقی مانده، اما به متن آسیب نزده است. همچنین بخشی از قسم دوم کتاب و آغاز قسم سوم نیز نواقصی دارد که در جای خود به آن اشاره کرده‌ایم.

به وصف صورتی نسخه برگردیم. در صفحه نخست، عنوان کتاب به صورت درشت و زیبایی بالای صفحه آمده و نام مؤلف زیر آن با قلم معمولی کتاب نوشته شده است. پس از آن باز با بسم الله الرحمن الرحیم که

به صورت درشت نوشته شده متن کتاب آغاز شده است. در ادامه اقسام یا بخشهای کتاب به صورت مشخص، با کشیدن دو خط بالا و پایین عنوان بخش و به رنگ قرمز مشخص شده است. عناوین فرعی تر هم در کتاب، باز با رنگ قرمز نوشته شده است.

نسخه ۴۶ برگ است که صفحه ۱ برگ اول کتاب و صفحه ۲ برگ ۴۶ سفید است. بنابراین متن کتاب، ۴۵ برگ و به عبارتی ۹۰ صفحه است. از نوع خط آشکار است که توسط دو نفر به صورت متفاوت حتی از نظر املائی حروف کتابت شده و این از انجامه رساله نیز مشخص است که دو برادر آن را کتابت کرده‌اند. هر صفحه حاوی ۱۹ سطر است گرچه اندک صفحات بیست سطر هم در خود جای داده است.

گفتنی است که رساله یک شماره گذاری دیگر هم برای برگها دارد که از ۳۳۳ آغاز شده و به ۳۷۸ پایان می‌یابد. این نشان می‌دهد که زمانی این بخش از کتاب داخل مجموعه‌ای قرار داشته که از آن جدا شده و صحافی شده است؛ زیرا در ادامه تصویر جلد کتاب هم در اختیار ماست و به علاوه برگ شماری از ۱ تا ۴۶ که به لاتین نوشته شده مؤید آن است که در این اواخر جدا شده و صحافی گشته است. یا لیت که کل مجموعه در اختیار بود تا می‌شد اطلاعات دیگری در باره رساله بدست آورد. می‌توان مطمئن بود که باقی رساله‌های این مجموعه در میان نسخه‌ها باقی مانده است.

به تصریح انجامه کتاب، این نسخه در ۲۵ جمادی الثانیه سال ۸۳۴ کتابت شده و کاتب آن، دو برادر با نام‌های محمد و محمود فرزندان سعید فرزند حمیدالدین خوارزمی بوده‌اند. متأسفانه این دو نفر از سواد کافی برخوردار نبوده و همان‌طور که در جای خود اشاره کرده‌ایم برخی از کلمات را به جای آن درست بنویسند، نقاشی کرده و اسباب سردرگمی شده‌اند. با این حال باید به خاطر نگارش این متن مهم از آنان سپاسگزار بود، به خصوص که همین جا خط آنها خواناست.

نام دو نفر دیگر در این انجامه آمده است. نخست نام امام اجل ... حاج الحرمین آل یس که کسی جز مؤلف کتاب نیست و معلوم نیست چرا با «آل یس» از او یاد شده است. از آنجایی که «آل یس» در ابتدای آخرین صفحه آمده و «حاج الحرمین» در انتهای صفحه قبل، به نظر می‌رسد نام مؤلف در این میانه بوده که افتاده است. اما آل یس به چه معناست؟ آیا ممکن است عبارت چنین بوده: «حاج الحرمین [و زائر] آل یس» [در اینجا نام مؤلف یا حتی بدون آن] چون در اول کتاب بوده است. به هر روی، باید مطمئن بود که این عبارت، در صدد بیان نام مؤلف است: «فرغت من تسوید هذا الكتاب المسماء بلطایف [الاذکار] للامام الاجل العالم العامل اسوة المصنفین قدوة المحققین حاج الحرمین آل یس».



نام دیگری که در انجامه آمده، امیری است که رساله برای او نوشته شده است. این شخص امیر حاجی بیک است. سه نفر با نام امیر حاجی بیک در اطراف قرن نهم هست که نفر سوم می‌تواند شخص مورد نظر ما باشد:

**الف:** یکی مربوط به اواخر قرن هشتم کسی با نام امیر حاجی بیگ پسر امیر ساربوغا که تیمور او را به حکومت اصفهان گماشت. [38] این سال به تاریخ کتابت رساله ما که ۸۳۴ است نمی‌تواند مربوط باشد و پیش از آن است.

**ب:** امیر حاجی بیگ که در حوالی سال ۸۸۲ در جریان منازعات مرکز ایران و اصفهان و بغداد درگیر تحولات سیاسی بوده است. [39] این هم مشکل تاریخ دارد.

**ج:** امیرحاجی خان بیک دنبلی هم که سی و پنج ساله بوده پس از پانزده سال حکمرانی از حوالی لار تا سلماس و خوی در سال ۸۴۷ درگذشت. [40]

این تنها کسی است که با تاریخ کتابت این رساله یعنی ۸۳۴ نزدیک است، اما آیا دقیقاً همان شخص است یا خیر، عجلتاً چاره‌ای جز پذیرش نیست. نباید خوارزمی بودن برادران کاتب ما را به اشتباه اندازد که در خوارزم دنبال این امیر حاجی بیک باشیم. کتاب حاضر هم منحصرأ تاریخ بخارا نیست تا در آن نواحی جستجو کنیم. بنابراین این احتمال که مقصود همین شخص باشد، مطرح است. در این جا بر عبارت انجامه کتاب مرور می‌کنیم.

ففزت بالتحمید حین فرغت من تسوید هذا الكتاب المسماء بلطایف [الاذکار] للامام الاجل العالم العامل  
اسوه المصنفین قدوه المحققین حاج الحرمین آل یس فی الخامس و العشرین من شهر جمادی الثانی سنه  
أربع [و] ثلثین و ثمانمائه للاجل الامیر الخطیر مربی العلماء مقوی الضعفاء امیر حاجی بیک - سلمه الله و  
ابقاه - و انا العبدین الفقیرین الحقیرین الاخوین محمد و محمود بن سعید بن حمیدالدین الخوارزمی.

اللهم اغفر لمن قرأ و لمن نظر و لمن دعا لصاحبه و کاتبه بالخیر برحمتک یا أرحم الرّاحمین و صلی الله  
علی محمد و آله اجمعین الطیبین الطاهرین.

متأسفانه نام این دو برادر در مآخذ در دسترس یافت نشد.

## ویژگی‌های املائی

همان‌طور که گذشت بر اساس انجامه این نسخه، رساله در سال ۸۳۴ توسط دو برادر کتابت شده است. این دو برادر، نه تنها از نظر خط با یکدیگر متفاوت هستند، از نظر املائی نیز تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. این شکل املائی هرچه بوده، ما عیناً آن را حفظ کرده‌ایم.

در باره وضعیت املائی این نسخه، پرسش اصلی این است که آیا باید آن را از زمان تألیف یعنی سال ۵۵۲ بدانیم یا زمان کتابت که نیمه نخست قرن نهم است؟ پرسشهای دیگری هم مطرح است که پاسخ آنها را به افراد متخصص وا خواهیم گذاشت. در عین حال، کلیاتی را در باره املائی کلمات اشاره خواهیم کرد، بیشتر از آن روی که ما در این چاپ، تلاش کرده‌ایم عین همان نسخه را منعکس کرده و از لحاظ املائی تغییری در آن ندهیم، جز در مواردی که یادآور شده‌ایم.

تقریباً در هیچ موردی از حرف «گ» استفاده نشده و همه موارد «ک» نوشته شده است. همین وضعیت در باره «چ» و «پ» نیز رعایت شده و موارد موجود با «ج» و «ب» کتابت شده است. در چاپ حاضر شکلی اصلی این کلمات به صورت آنچه در نسخه بود، حفظ شده است.

به طور کلی باید عرض کنم که مواردی وجود دارد که نشانگر عدم وجود ضوابط یکدست برای کاتب در این نوشته است. در این زمینه دو مورد مشخص وضعیت «می» بر سرافعال است که بدون قاعده مشخصی، گاه چسبیده به فعل و گاه جدای از آن نوشته شده است. همین وضعیت در باره «ها» یا «های» جمع نیز وجود دارد که گاه چسبیده و گاه جدا نوشته شده است.

با کمال شگفتی، در بسیاری از موارد نقطه یا نقطه‌های روی برخی از حروف یا کلمات، درست عکس آنچه باید، نوشته شده و برای مثال بارها «بکنند» به صورت «نکنند» نوشته شده است!

اما در باره نهادن «ء» روی «ه» دو جهت به طور دقیق رعایت شده است. نخست به جای «ی» مانند آنچه روی «ه» در کلمه «درباره» گذاشته می‌شود. دوم به جای «ای» در مواردی مانند «پاره‌ای». آنچه در نسخه چاپی حاضر رعایت شده است حفظ مورد اول به صورت «ه» و تغییر صورت دوم به صورت «[ای]» در صورت دوم است. همراه گذاشتن «ء» روی «ه» در مواردی، کسره‌ای زیر آن نوشته شده است!

استفاده از برخی کاربردهای خاص در فارسی رایج در آن نواحی در این کتاب دیده می‌شود که از آن جمله نهادن «آوردن» به جای «آورد» است، مانند این جمله: «بادی سرد برآوردن و کفت...». همین‌طور استفاده از

«ت» به جای «د» در کلمه‌ای مانند «میاید»، که به صورت «اینجا میاییت...» آمده است. یا عبارت: «فلان جزو بدهیت»، و نیز این مورد «اشارت کرد که مرا وضو دهیت».

در باره املاهای جملات عربی، از آیات و احادیث، باید تأکید کنم که تغییری در آنچه در نسخه بود داده نشد و این به رغم آن است که اگر لازم بود مطابق املاهای درست یا رایج عمل شود، باید تغییراتی در آن داده می‌شد. برای نمونه همزه بعد از الف در مواردی مانند «ائمه» است که در این کتاب همه جا به صورت «ایمه» آمده و همان حفظ شد. همین طور گذاشتن ء روی همزه‌های قطع و جز اینها که به همان صورتی که در نسخه بوده، حفظ شده است.

### محتوای کتاب

در مرحله نخست باید توجه داشت که این اثر به عنوان یک کتاب راهنما برای زائران خانه خدا نگاشته شده است. طبعاً نه یک اثر اعتقادی یا فقهی است، و نه لزوماً یک سفرنامه یا کتاب مناسک. این در حالی است که تمامی این بخشها در آن وجود دارد. یعنی آنچه یک زائر از نظر اعتقادی نیاز دارد به صورت مختصر و در حد یک مجموعه در اختیار وی گذاشته شده است. این بخش، به عنوان قسم اول و با عنوان «در بیان مذهب سنت و جماعت، و شرح آن قدر کی مسلمانان را از دانستن آن چاره نباشد» در این کتاب آمده و حد ضرورت یا به گفته خودش چاره، در آن رعایت شده است. آنچه در این قسم آمده، نوعی اعتقادنامه مختصر است که باورهای کلامی فقها و رؤسای حنفی بخارا را در این دوره نشان می‌دهد. تعبیر در نهایت اختصار و در عین حال جامع دیدگاه‌هایی است که یک زائر عمومی از دین و باورهای دینی باید بداند. مبانی کلامی آن نیز نوعی نگاه میان افراط و تفریطی است که اهل حدیث و معتزلیان داشتند و بر اساس مبانی مذهب اشعری است. از آن جمله نظریه کسب است که متعلق به اشاعره است و طبق آن افعال آدمی آفریده خداوند و کسب شده توسط بشر است. در این باورها عقاید صوفیانه مکتب بخارا نیز حضور قاطع دارد که نشان آن فاصله داشتن نگرش توحیدی آنان با اهل حدیث و باورهای تجسیمی است.

در درجه دوم، مباحث فقهی - دعایی برای یک زائر لازم بوده که شامل ادعیه و آداب طهارت و نماز است. این دومین قسمتی است که وی به آن توجه کرده و درجه اهمیت آن یا به عبارتی جایگاه آن پس از مباحث اعتقادی قرار گرفته است. متأسفانه این قسمت که بر اساس تقسیم بندی وی، می‌باید شامل شش فصل می‌شده فقط سه فصل آن در این رساله هست و روشن نیست چرا سه فصل دیگر نیامده است. عنوانی که وی برای این قسم گذاشته این است: «در اوراد، کی بهر وقت اختصاص دارد، و کیفیت طهارت و صلوات و شمه‌ای از احکام هر دو و دعوات در طهارت و بعد از فراغ از طهارت و نماز».

یک زایر پس از دانستن مطالب اعتقادی و آداب طهارت و نماز، از شهر خود حرکت می‌کند تا به مقصد که حرمین است برسد. در این مرحله آنچه زایر از دید نویسنده به عنوان یک فقیه و صوفی باید بداند، آشنایی با تربت و مزارات مشایخ است که در شهرهای مختلف مدفون هستند. وظیفه اوست تا به زیارت آنها شتابد و از زیارت هیچ کدام دریغ نکند. این قسمت شامل بیان شهرهای مسیر، مزارات شهرها، و معرفی مراقد مشایخ و ارائه نکاتی در شرح حال آنها از دید صوفیانه و زاهدانه است. این قسم که با عنوان «در بیان وقت و آداب و فواید زیارت و اسامی گذشتگان از ائمه و علما و زهاد و اصحاب طریقت و ارباب حقیقت و طرفی از مناقب هر یک بدان قدر کی درست شده است از قبه الاسلام بخارا - عمرها الله تعالی - تا بمدینه السلام - لازالت معموره - و خواندنی در زیارت و از آیات مختاره و دعوات ماثوره». آخرین قسم کتاب در باره وظائف زائر در حرمین است. این قسمت، شامل مناسک، معرفی اماکن زیارتی و متبرکه مکه و مدینه و نیز آداب سفر و مسافر و دعاهاى مربوطه است. عنوان این قسم «در مقدمات مناسک به قدر کی حاجت را لابد باشد دانستن آن و دعوات کی بدان مقامات اختصاص دارد، بی آنک بتطویل انجامد». تمامی این مباحث در یک رساله جمع و جور مختصر مطرح شده و نویسنده بارها اشاره دارد که قصد تطویل ندارد.

### ارزیابی و مرور بر محتوای کتاب

ارزش محتوای این کتاب در حوزه های مختلف قابل ارزیابی است. کسانی با جنبه‌های تاریخی و جغرافیایی آن سروکار دارند و به داده‌های آن را در این حوزه‌ها توجه دارند؛ برخی اطلاعات رجالی و تراجم‌نگارانه آن را سودمند می‌دانند. در کنار آن، آگاهی‌های دینی، به خصوص در زمینه مناسک حج، قابل تأمل است. چنان که در حوزه تاریخ و جغرافیای دینی، نکات مختصر اما قابل توجهی که در باره مکه و مدینه بیان کرده، در حد خود بسیار سودمند است. بنابراین، مرور بر همه این فواید آن هم از زاویه دید یک نفر، کامل نخواهد بود و به همین دلیل به اختصار به برخی از نکات اشاره می‌شود.

### اطلاعات منحصر بفرد

در حوزه شناخت بخارا و مرو و تا حدودی نیشابور و بقیه شهرهای طول مسیر، این کتاب اثری سودمند و نفیس است، زیرا نویسنده از رؤسای شهر بخارا بوده و آگاهی‌هایی که وی در باره این شهر و خاندان‌ها و عالمان آن، از هر جهت، دست اول و جالب توجه است. در باره بقیه شهرها نیز از آنها عبور کرده و قطعا اطلاعاتی کسب کرده است.

در باره مزارات بخارا، بسیاری از این اطلاعات در کتاب *تاریخ ملازاده* هم آمده، و هرچند تفاوت‌هایی با این اثر دارد، اما پیداست که با استفاده از آن نگاشته شده است. با این حال، همه مطالب مربوط به بخارا در آن کتاب نیامده است. خبر وی از چگونگی کشته شدن پدرش برابر گورخان، نکته تازه‌ای است که در منابع تاریخی درج نشده است. چنان که، اشاره وی به جایگاه برخی از علما در میان بخاراویان برای شناخت وضعیت علوم دینی در این شهر و استوانه‌های آن بسیار مهم است. وی در باره خواجه امام ابوحنیفه گوید که «در بیشتر علوم و قوت مجاهدت و صفای حالت، بدان مقام بوده است که فضل و بزرگی او در عالم بسیار است، و شرح و بسط افتقار ندارد، و جمله علما بخارا عیال اواند در فقه، و عامه در دعوت وی‌اند».

اشارات پراکنده وی به حضور معدودی از صحابه و فرزندان آنها در بخارا و مرو نشانگر پذیرایی این شهر از اعراب مهاجر و فرزندان صحابه و خلفاست: «دیگر از متقدمان آنجا فرزندان عبدالله بن عباس‌اند - رضی الله عنهم - و از فرزندان عثمان بن عفان نیز هستند». چنان که نسل خود مؤلف به عمر بن خطاب می‌رسد.

رجالی که به عنوان مشایخ از آنان یاد می‌شود و مزار و تربت شناخته شده‌ای داشته و مؤلف به هدف توصیه به زیارت آنان، نامشان را در این کتاب آورده، اغلب از افراد بنام در متون صوفیه هستند که داستانها و کلمات صوفیانه آنان در متون یادشده نقل شده است. با این حال، گاه در باره اینان اخبار محلی تازه‌ای ارائه شده که جالب توجه است. در این باره یک نمونه معرفی خواجه احمد سرماری است که با تفصیل بیشتری در باره وی سخن گفته است. افزون بر آن که گهگاه نام کسانی به میان آمده که در متون معمول شرح حال متصوفه، یا از آنان یاد نشده و یا بسیار ناچیز است. نویسنده این سطور در حد بضاعت خود در باره نوع این افراد جستجو کرد، اما شرح حال برخی را نیافت.

این کتاب، به ویژه در این بخش‌ها، نشانگر همراهی دقیق تصوف و تسنن در خراسان است، به طوری که غالب فقیهان خود از چهره‌های برجسته در تصوف به شمار می‌آیند. شگفت آن که در این اثر، با کمترین انتقادی نسبت به مشایخ و کلمات و اقوال منسوب به آنان روبرو نبوده و از همه ستایش و تمجید فراوان صورت می‌گیرد. باور به کرامات به شکل‌های مختلف، در سراسر این کتاب، درست مانند آثار صوفیان و نمونه‌هایی که در *تذکره الاولیاء* آمده، دیده شده و هیچ نوع انکار یا تردیدی نسبت به آنها ابراز نمی‌شود، چنان که پس از نقل کرامتی از شمس الدین عبدالعزیز حلوی می‌گوید: «حکایت در کرامات این بزرگ دین بی شمارست».

در میان مشایخ، نام یک امیر نیز آمده که اسماعیل سامانی (۱۳۴ - ۲۹۵) است. توصیه به زیارت وی در کنار مشایخ صوفی و علمای حدیث، نشانگر جایگاهی است که وی در ذهن مردمان بخارا داشته است آنجا که در

باره وی می‌گوید: «و دیگر زیارت چهار گنبدان است، و امیر زاهد عالم اسماعیل سامانی - رحمه الله علیه - آنجاست، و از مفاخر این امت است، و زیارت او بس مرغوب؛ و حقیقت است که از گذشت امرای صحابه و تابعون در دار اسلام چون او امیری نبوده است در علم و عدل و زهد و خدای ترسی». به هر روی، از این دست آگاهی‌ها فراوان است.

## منابع کتاب

یکی از نکات ارزشمند این کتاب، نقلیهایی است که از دو کتاب تاریخی محلی برای بخارا و مرو دارد. نخست کتاب تاریخ بخارای غنجار است که چند مورد از آن نقل شده و برای نمونه ذیل مزار دروازه ریو گوید: «در آن مقبره، بسیار بزرگان‌اند از متقدمان و از زهاد، و اسامی ایشان در تاریخ بخارا حافظ غنجاری - رحمه الله علیه - آورده است و ذکر هر یکی بتطویل انجامد». و در جای دیگر آورده است: «حافظ غنجاری - رحمه الله علیه - در تاریخ بخارا آورده است که حاشد از امرای معروف بود، دوازده هزار مرد، تیغ زن بوده است. او را انتباهی ظاهر شد و دنیا و ظاهر و جاه و خواجهگی و سلطنت، بس بشت آورد و توبه نصوح کرد اللهم، و بطلب علم و عبادت و مجاهدت مشغول شد تا علم بسیار حاصل کرد و از جمله مذکوران و متقدمان شد، و مدتی ریاضت و عزلت کرد، و بعد از آن بماورالنهر باز گشت و بر یک جانب شانه کوسفندی بنوشت: ماندن گاه اسان‌تر از توبه کردن، و بر جانب دیگر بنوشت: قوله تعالی: و اما من خاف مقام ربّه و نهی النفس عن الهوی فانّ الجنّه هی المآوی؛ و هیچ ندانستی جز عبادت کردن و در آن شانه گسفتند، نگرستی». همچنین در ذیل نیشابور نیز باز نقلی از این کتاب در باره احمد بن حرب و دعای باران وی دارد.

از دیگر منابع مهم که از آن در تاریخ مرو استفاده شده تاریخ مرو عبدالغافر المعی است. وی در همان آغاز معرفی مزارات مرو، از بنا و مسجدی یاد کرده و نوشته است: «جنین آورده‌اند کی راوی بنای این مسجد برین سیاق، عبدالغفار [عبدالغافر] بن حسین بن المعی است - رحمه الله علیه - در مروزه خویش آورده است». و در جای دیگر هم آورده است: «و صاحب مروزه عبدالغفار بن الحسین بن المعی - رحمه الله علیه [علیه] - در تاریخ مرو جنین آورده است که... اول تربتی که در اسلام بمرو در نهاده شده است تربت عبدالرحمن بن سمره الانصاری». تا آنجا که نویسنده این سطور آگاه است، این نقلها منحصر بوده و از این کتاب در منابع دیگر یاد نشده است.

نویسنده، در نگارش این اثر از مشاهدات خود در طول سفر بهره برده است. در این باره نشانه‌های بسیار مختصری در کتاب وجود دارد، از جمله اشاراتی که در بخش مدینه آن برای معرفی برخی از موارد آمده و نشانه‌هایی مانند این که مثلاً در فلان نقطه که قندیلی آویزان است، اشاره شده است. فضای برخی از موارد

دیگر نیز این مسأله را تأیید می‌کند. با این حال، در باره نشان‌هایی که از تربت مشایخ می‌دهد، یا نقل‌هایی که در باره آنان دارد، از منابع مکتوب نیز استفاده کرده و نمونه آن همان ارجاعاتی است که به تاریخ مرو یا بخارا داده است. در مواردی نیز پس از نقل مطلبی در آن خدشه کرده و ایراد وارد می‌کند. برای مثال وقتی از در باره مقبره سراجون می‌نویسد که «و دیگر سراجون آست و می‌کویند که اسامه بن زید - رضی الله علیه - انجاست» بلافاصله می‌افزاید: «این درست نیست که بحقیقت اسامه بحجاز گذشته شده آست».

اشاره به نقل‌های شفاهی کما بیش در این اثر آمده است، چنان که در مورد سنگی که بر بالین مزار یکی از مشایخ است آن را از قول بزرگی نقل کرده و گوید: «وبزرگی جنین گفت کی آن سنک که بر بالین سید همدانی آست، از کوه حری برکنده آست، از آن موضع که اول بمصطفی - علیه السلام - وحی آمد و رنج بسیار دیده آست در آن کار، جه عرب نمی‌کذاشته‌اند تا بحیله بسیار حاصل کرده آست، و تبرک و تقرب را وصیت کرده تا بر سر تربت او نهاده‌اند، و اهل حاجت و بیماران آب بر آنجا می‌ریزند و آن آب سبب شفای و راحت می‌گردد».

طبعاً در باره برخی از زیارتگاه‌ها و این که مدفون در آن چه کسی است، خود وی هم تردید دارد. وی ضمن ابراز تردید با استناد به این که حال و هوای آن نشانگر آن است که بزرگی در آنجا مدفون شده، توصیه به زیارت آن کرده و رد می‌شود. در واقع به نوعی تسامح در امر زیارت مزارات قائل است. در باره مزار محمد بن واسع گوید: «دیگر رباط انبنکته آست که به محمد بن واسع منسوب آست و بیک روح و راحت و آسایش جای آست، و از تواریخ بر درستی آنک محمد بن واسع - رحمه الله علیه - در آن بقعت است، کس نشانی نمی‌دهد جز آنک در وقت ظهور این خاک از کرامات علاماتی بدید آمده آست، جنانک خلق می‌دیده‌اند کیاه سبز آن موضع در زمستان خشک نمی‌شده آست و ستوران به بیرامن آن موضع نمی‌گشته‌اند، و خلق در آن متحیر می‌بوده‌اند».

وجود محلی در شهر مرو به عنوان مدفن رأس الحسین (ع) خبر جالبی است که آن روزگار شهرت داشته و نویسندگان ما هم روایت آن را آورده است. اصحاب تواریخ مرو روایت کرده‌اند که «سر بزرگوار سید الشهداء حسین بن علی بن ابی طالب - رضی الله عنهما - در کوشک ابومسلم است در میان دیوار مدفون». وی سپس دلیل صحت آن را آورده و آن روایت قاضی فخرالدین قاضی القضاة محمد ارسانیدی است که «بحرمت تمام آن دیوار بکاوید، و یافت آن فرق مبارک بزرگوار را در آن دیوار، و از هیبت آن لرزه بر وی افتاد، و حال بر وی بکشت و جون بخود باز آمد بسیار بگریست و بفرمود تا صندوقچه کردند از چوب عود و آن را بحرمت در او نهادند و بر مشک و کافور کردند، و هم در آن دیوار، دیگر باز دفن کردند، و آن دیوار است کی اندرون

آن موضع، نشستگاه ابومسلم بوده است». با این حال در پایان افزوده است: «بعضی اختلاف کرده‌اند و گفته‌اند که درست نشود، و الله اعلم بحقیقه ذلک و العهده علی اصحاب التواریخ و افواه الروات».

در عین حالی که وی این اطلاعات را ضمن مرور بر این شهرها به دست آورده و به همین دلیل گاه آدرس دقیق آن را بیان کرده، در بسیاری از موارد اتقان آنها را در حد نوعی تاریخ شفاهی برای این شهرها نشان می‌دهد. جایی در باره مرو می‌نویسد: «و بر سر مهین کورستان بر لب جوی شهر در مقابله رباط تربت خاک حاکم خلیل شهید ابوالفضل است رحمه الله علیه مصنف کتاب کافی در فقه». و در باره روضه نبوی گوید: «بعد از آن بروضه باک مصطفی - علیه السلام - آید، و بیش روی مبارک او بایستد، جنانک پشت بقبله کند، و روی بروضه، باندازه چهار کز از ستونی که برکناره دیوارست، و آن قندیلی که آویخته است، راستای سر مبارک او بود که هر که چنین کند در مقابله روی مبارک مصطفی - علیه السلام - استاده بود». آدرس دادن به قندیل در اینجا جالب توجه است. در مرو نیز محل حضیره سمعانی‌ها را نشان داده که «و بآخر کورستان، حضیره سمعانیان است».

### مسیر حج و زیارت مشایخ

در کتاب راهنمای نویسنده ما، مسیر حج معرفی شده و اساس آن هم این است که قبور مشایخ و علمای دین معرفی شود تا زایران در هر شهر به زیارت آنان بشتابند. این مسیر از بخارا تا عراق و از آنجا از میان بادیه تا حرمین، مکه یا مدینه می‌رفته است. این حرکت که به صورت کاروانی بوده تحت ریاست علما قرار داشته و از آنچه برای مثال از این سفر و مشابه آن داریم همین است که یک کاروان عظیم حرکت می‌کرده است. این کاروان در این مسیر تحت نظارت عالم به زیارت مزار مشایخ می‌رفته و بسا مدتی هم در برخی از شهرهای بزرگ برای دیدار با علما مدت بیشتری را می‌مانده است. مبنا قرار دادن قصیده‌ای که سوزنی سمرقندی در باره سفر نویسنده ما به همراه شمار فراوانی به حج رفته، می‌تواند دامنه و نفوذ این سفر را در خراسان بویژه خراسان که پایگاه اصلی بوده نشان دهد. در واقع، تا پیش از آن که راه ایران برای حج مسدود شود، و این مربوط به زمان صفویه به بعد است، حجاج ماوراءالنهر به خراسان آمده، از مرکز ایران عبور کرده به عراق می‌رفتند و سپس از بغداد از سمت بادیه، یعنی راه نجد عازم حرمین می‌شدند. آنچه اکنون ما در اختیار داریم، مسیر این سفر را نشان می‌دهد.

نویسنده پس از شرح مزارات بخارا، از مرو یاد کرده است. در باره این دو شهر و نیز روستاهای آنها که شهرتی داشته و قبری از مشایخ در آنها دیده شده، تفصیل داده شده است. سپس به سرخس رفته، و از آنجا بدون آن که یادی از طوس یا مشهد کند، عازم نیشابور شده است. پس از شرح نسبتاً مفصل در باره مزارات این شهر،



عازم بسطام شده و از مزار بایزید بسطامی سخن گفته است. باید یادآور شد که او از راهی می‌رفته است که قرن‌ها حاجیان از آن عبور می‌کرده و سالانه مورد استفاده بوده است. حتی در برخی از شهرها مکانهایی بوده که برای اقامت گاه حاجیان استفاده می‌شده است. برای مثال در باره زیارتگاه‌های سرخس گوید: «بر دروازه شهرستان شیخ ابوالفضل حسن است بنزدیک قهندز کی منزلکاه حاج است». در یاد از مزارات بسطام هم از «تربت کبیر قوم ابوالحسن خرقانی» یاد کرده، فضائل و مناقب او را برشمرده و افزوده است: «تربت این بزرگ دین، بخرقانست بدو فرسنگی بسطام، و بر راه حاج نیست» با این حال توصیه کرده که رفتن دو فرسنگ برای زیارت وی شایسته است.

پس از بسطام، از دو مزار در سمنان و آنگاه از مزارات ری یاد می‌شود که نخستین آنها محمد بن حسن شیبانی شخصیت دوم در مذهب حنفی است. اشاره وی به مزاری در مراداقان نزدیک ساوه متعلق به عالمی ساوهای نشان می‌دهد که مسیر حجاج پس از ری از کنار ساوه به سمت همدان بوده است. پس از همدان و کرمانشاهان، مقصد مهم بغداد یا مدینه السلام است که حاجیان برای مدتی در آنجا اقامت می‌کردند. حنفیان به خاطر قبر ابوحنیفه در بغداد برای این اقامت اهمیت زیادی قائل بودند. وجود مقابر مشایخ بزرگ صوفیه مانند معروف کرخی و جنید و همگنان آنان برای مسافران صوفی ماوراءالنهر بسیار اهمیت داشت و لذا نویسنده ما به تفصیل در باره مزارات این مشایخ و مقامات و کرامات آنان سخن گفته است. این معروف کرخی همان است که به قول نویسنده «پس بر علی بن موسی الرضا افتاده است و بر دست او مسلمان شده». دیگری سری سقطی و بشر حافی و آنگاه «تربت سید الطایفه ابوالقاسم الجنید بن محمد - قدس الله روحه - است ممدوح همه زبانها و مقبول همه دلها، متفق علیه در تقدم بر اقران و اشکال. مرجع الیه در علم اشارت و توحید معظم شرع و سنت بقول و فعل». وی با بیان حظیره آنان در قبرستان بغداد افزوده است: «در آن حظیره جعفر خالدی است و محمد بن وهب البغدادی است، و جمعی از بزرگان فرزندان شیخ ابوسعید ابوالخیر و جز ایشان». در بغداد از مقابر قریش و مرقد امام کاظم (ع) هم یاد کرده است: «دیگر از مشاهده بزرگان مقابر قریش در آنجا از کبار و سادات، موسی است سراج آل رسول که پسر جعفر صادق است، و پدر علی بن موسی الرضا، و حافده او، پسر علی رضا، در پیش نهاده است او را، صفتی عظیم است در اهل بیت پیغامبر - علیه السلام - بعلم و زهد و خلق و از مدح و تعریف مستغنی است. و با او سادات بسیاراند در آنجا».

در بغداد، مزار زبیده همسر هارون هم بوده است و اهمیت آن برای مسافران خانه خدا، خدماتی است که او برای اصلاح این راه کرد. نویسنده ما هم از این فضیلت آگاه بوده و نوشته است: «و بیرون مشهد ایشان، ... زبیده زن هارون الرشید - رحمه الله علیهما - و او زن عظیم با خیر بوده است، هیچ کس را در اصلاح راه بادیه آن سعی ندارد و آن مال نفقه نکرده است که او». در همین مقابر قریش «تربت بشر حافی و منصور عمار

و ابن شمعون و بسیار کس علما و زهاد آنجاست». تفصیلی که وی در باره مزارات بغداد داده قابل توجه و البته متناسب با حضور شمار فراوان مشایخ صوفیه و زهاد در این شهر است. وی در بغداد توصیه به زیارت یک شیخ پیر را که زنده هم بوده و نامش شیخ احمد طلایه، کرده است.

### شیعیات مؤلف

مؤلف یک عالم برجسته سنی از نوع حنفی آن، آن هم تحت تأثیر نگره‌های ماوراءالنهری است که نسبتی با تشیع نداشته است. با این حال، از جهت اشتراک در اسلامیات و نیز برخی از باورهای مشترک مانند تأکید روی اهل بیت (ع) می‌توان عنوانی شبیه آنچه را که اینجا نوشتیم بکار برد.

اولا در باره مقام رأس الحسین در مرو و اهمیتی که این مسأله برای شیعه دارد، اطلاع نسبتا منحصر به فردی در این رساله است که بسیار جالب می‌نماید و ما قبلا به مناسبت سخن گفتن از تاریخ المراوزه از آن یاد کردیم. داستان مربوط به کوشک ابومسلم در مرو است که در یکی دو جای دیگر هم از آن یاد شده است.

دو دیگر آن است که نویسنده، ضمن سخن گفتن از بغداد، از کاظمین یاد کرده و از قبر امام موسی کاظم (ع) و نواده‌اش حضرت جواد (ع) سخن گفته و ستایش کرده‌اند.

سوم آن که پس از بغداد، به سراغ کوفه رفته و در آنجا نیز به برخی از آنچه مورد علاقه شیعه است، پرداخته است. توجه به مزارات شیعه در عراق از سوی یک عالم حنفی می‌تواند جالب توجه باشد. وی می‌گوید به رغم آن که بسیاری از صحابه و تابعین در کوفه دفن شده‌اند، اما «خاک هیچ کس از بی عنایتی خلق و عزت ایشان ظاهر و معین نیست، مگر خاک مسلم بن عقیل پسر برادر امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - در مسجد جامع». سپس بدون آن که نام نجف را بیاورد، اشاره به مزار امام علی (ع) در آنجا دارد و می‌گوید: «در وفات امیر المومنین علی - رضی الله عنه - و تربت مبارک او اقاویل مختلف نقل کرده‌اند، و این مسجدی که هست بس با راحت و آراسته است؛ و در کتب آورده‌اند که بسیار بزرگان برانند که قالب عزیز او در همان مشهد است، و دوستی و بزرگی، از یکی از بزرگی بغداد نقل میکرد که گفت هیچ فرزند نباشد که تربت پدر خویش نیاید و از بعد امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه و عن اولاده - جمله فرزندان و اهل بیت زیارت پدر و جد خویش اینجا آمده‌اند؛ و اگر در آن مشهد نباشد، چون بنیاز و صدق زیارت کنند، بمقصود برسند».

اما از این مهم‌تر، اشاره به مزار امام حسین علیه السلام است که با تعبیری چون «سید شباب اهل الجنه ابن البتول و کبد الرسول، الامام السدید و المظلوم الشهید الحسین بن علی - رضی الله عنهما و عن امه و صلوات الله علی جدّه» یاد کرده و سپس روایتی از رسول (ص) در فضیلت آن حضرت نقل می‌کند، آنجا که حضرت

علی - رضی الله عنه - بنشانند و پشت او بر سینه خود نهاد و پشت فاطمه بر پشت خود نهاد و حسن را بر راست و حسین را بر چپ نشانند و گلیمی در جمله کشید، چنانکه هیچ از ایشان بدید نبود. آنگاه روی سوی آسمان کرد و بانگشت تسبیحه اشارت کرد بقبله دعا، و گفت: خداوندا، اینها اهل بیت من اند و خاصکان من. هر کی با ایشان بصلح است من با او بصلح و هر که با ایشان بحرب است من با ایشان بحربم، اللهم و آل من والاهم و عاد من عاداهم، و انصر من نصرهم و اخذل من خذلهم» سپس به زیارت امام حسین (ع) پرداخته و گوید: «و امیدوارترین زیارتی درین راه، زیارت حسین است - رضی الله عنه - و منقبت او را نهایت نیست، و بس بود کی این شوق و بزرگواری کی پاره‌ای باشد از جگر مصطفی - علیه السلام - کما قال - صلی الله علیه: اولادنا اکبادنا. و تربت با ضیا او بدیه کربلا است، و موضع شهید شدن او ظاهر است، و مشهدی عظیم با نور است و آراسته، و چندین کس از فرزندان او و اقرباء او که شهید شده‌اند آنجا اند، و عباس بن علی - رضی الله عنهما - آنجاست، و شهید شده است، و امید است کی حق سبحانه و تعالی آنجا دعا را رد نکند، و از دوزخ و نفس اماره آزادی کرامت فرماید».

اما یکی از شاهکارهای مؤلف در این زمینه، یعنی شیعیات، زیارت‌نامه‌ای است که او برای امامان بقیع دارد. تعبیر بکار رفته در این زیارت‌نامه تقریباً به طور کامل رنگ شیعی دارد. در آنجا پس از یاد از چهار امام گوید: «و چون بقبه حسن بن علی رسد بایستد و بگوید: السلام علیکم یا اهل بیت النبوة و معدن الرسالة و مختلف الملائکه سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار، الحمد لله الذی اذهب عنکم الرجس و طهرکم تطهیراً، جعلنا الله من المقتدین لکم و المعتقدین لموالاتکم و المتمسکین بحبلکم، و المقتدین بآثارکم، و المتوسلین بکم الی ربکم، و الی نبینا جدکم و لا قطع الله آثارنا من زیارتکم، و لا اعرض عنا فی یوم القیامه بوجهکم. بعد از آن دعا کند بدانج خواهد. باز بمسجد فاطمه رود - رضی الله عنها - نزدیک بتربت حسن بن علی - رضی الله عنهما - و آنجا نماز کند، و برو سلام گوید و بر جفت و فرزندان او درود فرستد. باز بخانه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رود به بقیع، و اندر زاویه آن خانه نماز کند که مصطفی - علیه السلام - آنجا بسیار نماز گزارده است».

در نوع دعاهایی که پس از نام رسول خدا (ص) آورده، تعبیر «و آله» وجود ندارد، اما تعبیر «بمحمد و آله» در کتاب بکار رفته و یک بار نیز عبارت «و صلی الله علی محمد و آله الطیبین» در کتاب آمده است. و در انتهای زیارت‌نامه‌ای هم که برای رسول خدا (ص) آورده آمده است: «انک قد بلغت الرسالة و ادیت الامانه و نصحت الامه و جاهدت عدوک، و هدیت امتک و عبدت ربک حتی اتاک الیقین صلی الله علیک و علی اهل بیتک الطیبین الطاهرین». آخرین عبارت دعایی کتاب هم این است: «و نعوذ بالله من ذلک، و الحمد لله رب العالمین،

و صلی الله علی محمد و آله الطیبین، برحمتک یا ارحم الراحمین». با این حال همان طور که گفته شد نویسندۀ از فقهای معروف حنفی بخارا بوده و در نگارش این اثر نیز مبنای وی، همان باور به تسنن است.

یکبار هم به طور خاص در یک بحث تبرک، به حدیث اهل بیت تمسک کرده و گوید: «و دست بپایه منبر مصطفی - علیه السلام - فرو مالده که از بزرگان اهل بیت نقل کرده اند که هر که دست بر پایه منبر مصطفی - علیه السلام - نهد و بر دیده و روی خود فرود آرد، از درد چشم و بسیار بیماریها امان یابد».

آخرین مرحله از مسیر سفر عبور از بادیه یا همان راه نجد است که در مسیر آن، اگر هم دیه ای بوده، برای نویسندۀ ما جذابیتی نداشته و زیارتگاهی در آنها نبوده است. تنها استثناء مرقد ابوذر غفاری است که هم صحابی بوده و هم نوعی شخصیت عرفانی کم رنگ در میان صوفیه داشته است و لذا نویسندۀ ما با این جمله که «ومزار اعظم در عالم بادیه است» به استقبال آن رفته و شرحی از روایت معروف دفن ابوذر را در ریزه آورده است و در نهایت این نکته را یادآور شده است که «تربت او ظاهر است».

اما نکته لطیف در اینجا، اهمیت بادیه برای عرفا و صوفیه است که باز نویسندۀ ما در آغاز شرحی که برای مزار ابوذر اده آن را بیان کرده که «جمله بادیه دل و دیده عزیزان حق است، باید که بحرمت سرود و تکبیر میگوید، و از ذکر و قرآن خواندن غافل نباشد». سپس حکایتی هم از شبلی یاد کرده است. در منابع داستانهای دیگر هم از شبلی و بادیه هست که یکی در شرح التعرف آمده و در نهایت شبلی گوید: ده سال ریاضت با من آن نکند که یک سفر بادیه می کند. [41] اصولاً مفهوم بادیه در تفکر مشایخ صوفی همراه با بار معنایی ویژه ای است که فضای خاصی از معنویت و تنهایی همراه با رنج و تعب را تداعی می کند. این مفهوم که گاه با خار مغیلان و تشنگی و آفتاب شدید همراه با سکوت و حتی گمگشتگی قرین می شود، در اصل مربوط به ادبیات حج به خصوص راه حج است. سنایی گوید: از کوفه وصال تا در کعبه رجا / نیست اندر بادیه هجران به از خوفت خفیر [42] و در جای دیگر: عالمی در بادیه قهر تو سرگردان شدند / تا که یابد بر در کعبه قبول پر بار. [43] و جای دیگر: طاووس وار جلوه به باغ و بهار مگیر / بی رنج بادیه نرسی مشعر الحرام. [44]

## بیان مناسک

آخرین بخش کتاب مربوط به زمانی است که زائر به حرمین رسیده است. در اینجا او دو کار باید انجام دهد: مناسک حج و زیارت قبر پیغمبر (ص) و روضه مطهره. از آنجایی که هدف ابن مازہ، نگارش کتابی برای راهنمایی زائران است، او در این قسم، تصمیم دارد مختصری از مناسک حج را بیان کند. خوبی کار آن است که دقیقاً یک زائر را در نظر می گیرد و تنها فتاوی را برای او نقل کرده و از استدلال یا بیان اختلاف نظرها خودداری می کند.

وی به ترتیب از اهمیت فرایض دینی از نماز و روزه و زکات و جهاد یاد کرده و در مرحله پنجم به حج می‌رسد، فریضه‌ای که «نقصان مال و رنج تن و طول مفارقت اهل و اولاد و اخوان و احباب» در آن است، و لذا خداوند متعال «در عمر یکبار» آن را واجب کرده است. بنابراین زائر باید بهترین استفاده را کرده ضمن حج، در این سفر به «دیدار ایمة‌الخیار و عباد و ابرار و زیارت مشاهد صحابه و اولیا، و ریاضت نفس» بشتابد و مهم‌تر از همه خانه خدا و روضه رسول را زیارت کند.

از این پس، احکام حج از تفسیر استطاعت آغاز می‌شود. او تأکید دارد که احکام را به اختصار خواهد گفت و در این باره شرح و تفصیلی در کار نخواهد بود: «از آن جمله چند فصل بیاریم بر طریق اختصار با بیانی کافی و شرحی شافی، چنانکه مقهور مفهوم عام و مرضی خاص باشد». در اینجا اخباری فضائل حج و شرحی از فلسفه حج به دست داده که آن نیز مغتنم بوده و معمول در کتابهای فقهی حج نیست. نیت حج برای چهار جهت است: «اول تجدید عهد ایمان و توحید... دوم نیت آنست کی از ان ساعت که از خانه بیرون آید تا آن وقت که بکعبه رسد عبرت گیرد درین سفر مر سفر آخرت را... نیت سیوم آنست کی تا این رنجهای سفر و وحشت غربت کفارت شود مر انواع تنعم و تمتع حلال و حرام را... چهارم تا باطن او ترسند و شرمند شود، و بدیدن مشأهده بزرگان و آثار اولیا و انبیا پایش بگرد هیچ گناه نگرده».

سپس به بیان آداب و ادعیه راه که به طور مستند و متکی بر متون آنها را نقل می‌کند، و از حقوق همه، حتی ستوران زیر پای زائران سخن می‌گوید: «و چون راه با علف بود، ستوران را آهسته رانند تا بهره گیرند، و چون زمین خشک بود تیز رانند تا زودتر بعلف رسند، و چون بمنزل فرو آیند، اول علف مرکبان مهیا کنند، باز ترتیب طعام و شراب خود سازند». پس از بیان این آداب و ادعیه به «بیان اعمال و افعال و احکام حج علی سبیل الاختصار» می‌رسد و بر اساس مذهب حنفی به بیان آنها می‌پردازد، ضمن آن که گهگاه به آراء شافعی هم رقیب مذهب حنفی در خراسان است، و گاه مذهب مالک، می‌پردازد. بنای وی بر اختصار است زیرا «اگر همه بیان کنیم بدرازی کشد». کاری که حتی اختصارش هم در این گزارش ما روا نیست. با این حال لازم است اشاره کنیم که در بیان برخی از نقاط جغرافیایی، اشارات آن روزگار را آورده است، مثلاً در بیان میقات ذات عرق که از آن حاجیان «خراسانی و عراقی و ماوراءالنهری» است گوید: «اگر از ذات عرق بگذرد بی احرام، دم لازم شود، مگر قصد بوستان بنی عامر کند تا از جمله باشندگان آن موضع گردد».

از اینجا به بعد، مناسک را با دقت شرح داده و در مواردی که لازم است، به بیان مصادیق نیز می‌پردازد: «و سر و روی نبوشد، و قبا و قمیص و سراویل و کلاه و دستار نبوشد، و ردا و ایزار که بیان کردیم اگر برنگ

کرده باشند بعصفر یا زعفران یا ورس نپوشند». پس از ورود به مکه به بیان احکام طواف و نماز آن می‌دازد و ضمن بیان واجبات، از سنن نیز یاد می‌کند.

یکی از شاهکارهای وی در اینجا، بیان چگونگی نزدیک شدن به حجر الاسود و بوسیدن آن است: «چون بکعبه رسد، ابتدا از حجر اسود کند، و چون بحجر رسد دست برارد، چنانک در تکبیر، و در حجر مالد، و حجر را دهان دهد اگر بتواند بی رنجانیدن و آزدن کسی، و اگر نتواند دهان دادن، دست در مالد و دست خود را دهان دهد، و اگر بی آزار کسی دست نتواند در مالیدن، بهر دو کف اشارت کند سوی حجر اسود، و دست خود را دهان دهد و بروی در مالد. در جمله، آزار خلق در همه مکان و ادیان حرام است و نامبارک. اللهم احفظنا».

زان پس آنچه مربوط به عرفات و مشعر و منی است، در پی می‌آید و وی آنها را یکان یکان بیان می‌کند تا آن که مناسک حج پایان می‌یابد. آنگاه از ورود به کعبه و خواندن نماز در آن، خوردن از آب زمزم، دعا در ملتزم و دیگر سنن یاد کرده است.

زنان در حج، احکام ویژه‌ای دارند و از دیرزمان، فقیهان، احکام ویژه آنان را بیان می‌کردند. نویسنده ما نیز چنین کرده و با گفتن این که «و زنان با مردمان درین احکام برآبرند مگر در چند چیز» به شمارش آنها می‌پردازد: «اول آواز بلند نکنند تا مردم نامحرم بشنود، و بدان قدر گویند که عدیل محمل شنود، و جامه نادوخته نپوشد، و موزه نشایدش بوشیدن، و جز روز گشاده ندآرد، و نشاید نقاب بر روی فرو گذاشتن مگر کی از روی آزار بود، چنانک روی را بنساود، و موی سر نسترده از بهر حلال شدن رأ، و لکن بمقدار سرانگشتی از موی خود ببرد، از هر کدام روی کی خواهد و در طوآف رمل نیآرد، و در میان صفا و مروه سعی نیآرد، بل که آهسته رود، و اگر از نماز گزاردن بعدر شرع باز ایستد، وقوف در عرفات و مزدلفه آرد و درست بود، لکن طوآف زیارت کی فریضه آست روآ نبود و نباشد تا پاک بشود و حلال شود بی طوآف، و طوآف صدر که طوآف وداع آست هم روآ نبود با این عذر، ولکن روآ بود که طوآف صدر ناآورده باز گردد و بروی هیچ واجب نباید».

### زیارت بقاع متبرکه مکه و مدینه

اعمال حج که پایان یافت، نوبت به «وداع مکه و مزارات و مواضع متبرکه این بقعه» می‌رسد. این باور مؤلف است که باید در هر شهر مزارات آن را زیارت کرد و تأکیدش این است که «تا از وقت بیرون آمدن خانه و بهر شهری رسیدن و زیارت کردن و حج گذآردن و بروضه مصطفی - علیه‌السلام - رفتن بترتیب افتد، و از

موضعی گذشته نباید حق آن موضع ناگذارد». از نظر وی مهم‌ترین نقطه در مکه که در درجه اول اهمیت است، قبرستان معلی است که شمار زیادی از «صحابه و تابعین و علماء کبار و اولیاء و صدیقان و مشایخ طریقت از اهل مکه و مجاور آن اگر کسی بنویسد دفتری پر شود». اما متأسفانه قبور آنان «اما غالب بوشیده گشته‌اند و از اهل مکه کسی نشان نمی‌دهد که جمله را بدانند». در این میان، «تربت علی بن فضیل بن عیاض ظاهر است و تربت پدر او هم نزدیک اوست... و تربت او در جوآر سفیان بن عیینه است». سپس فهرستی از بقیه اماکن زیارتی مکه داده که در حد یک فهرست جالب است و برخی از نکات هم، دست کم در نام، متفاوت است: «دیگر قبه وحی است که مصطفی را - علیه‌السلام - وحی بیشتر در آنجا آمده است؛ و مولد فاطمه است و سرآی خدیجه است و موضع ولادت مصطفی است و دار خیزران است که رسول در آنجا بود کی عمر خطاب بیامد قاصد و اسلام آورد؛ و مسجدی است بر کوه بوقییس، و مسجد امیرالمؤمنین عمر است اندر بازار مکه، و مسجد جبیر بن مطعم است، و مسجد شمشیر است، و مسجد وادی الجن است، و مسجدی است نزدیک چاه میمونه، و غار حر است، و غار ثور... و موقف مصطفی است صلی‌الله علیه و سلم بعرفات نزدیک کوه و جبل الرحمه است».

در مرحله بعد فهرستی از مساجد بیستگانه میان راه مکه و مدینه را که گفته می‌شود در اغلب آنها رسول خدا (ص) نماز خوانده، بدست داده است. اساس این نگاه باور به تبرک است: «از بعد آن بیرون آید سوی راه مدینه بر قصد زیارت روضه مصطفی تفحص کند تا هر کجا مصطفی (ص) فرود آمده باشد، زیارت کند، و آن بیست مسجد است که قدم مبارک مصطفی - علیه‌السلام بدایشان رسیده است». آخرین آنها مسجد معرس در کنار مسجد شجره است که وقتی رسول خدا (ص) شبانه نزدیک مدینه می‌رسید توقف و استراحت می‌کرد و سپس روز وارد شهر می‌شود.

ورود به مدینه، آداب خاصی دارد که پیاده شدن از ستور و غسل از اولیات آن است. وی روی اهمیت مدینه تکیه کرده روایاتی در فضیلت آن می‌آورد. نتیجه آن که زائر باید با آرامش و طمأنینه و حفظ حرمت شهر وارد شود. «باید کی هیبت و حرمت و تعظیم مشهد مصطفی - علیه‌السلام - در دل خود زیادت باید از همه جایها با فصل و آهسته سوی مدینه می‌رود، و بر مصطفی - علیه‌السلام - صلوات می‌دهد».

نکته جالبی که وی چند بار روی آن تأکید دارد، حس گرفتن زائر در هر نقطه برای تصور حضور پیامبر (ص) در کنار خویش است: «و چون بمدینه خواهد درآمدن با خشوع و خضوع و تعظیم درآید، و با درد و اندوه، گویی کی روز وفات مصطفی است». حتی وقتی وارد مسجد النبی می‌شود و ادعیه را می‌خواند «در خود چنان صورت کند که مصطفی در محراب نشسته است، و صحابه اخیار از مهاجر و انصار بترتیب در خدمت او

حاضراندی». وی سپس به مانند سایر کتابهایی که پس از مناسک، به بیان آداب زیارت مدینه می‌پردازند، و این رسمی کهن در متون فقهی بوده، از زیارت بخش بخش مسجد یاد کرده است و گاه نشانی‌های دقیق برای ایستادن و زیارت کردن می‌دهد، «روی به روضه، به اندازه چهار گز از ستونی که بر کناره دیوار است، و آن قندیلی که آویخته است». و جای دیگر گوید: «آنگاه بمقام مصطفی آید - علیه‌السلام - در پهلوی منبر، آنجا که صندوق است و صلوات دهد بسیار و نماز کند، جندانک تواند و دعا گوید و هر چه خواهد».

زیارت نامه‌ها با دقت آورده شده، افزون بر پیامبر (ص) برای ابوبکر و عمر نیز زیارت‌نامه‌هایی ارائه شده است. در بخش زیارت‌نامه‌ها، استناد به این آیه «و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوک فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحیما» آمده که حکایت از نگاه حنیفیان شرق برای توسل به قبر رسول (ص) است. این همان آیه‌ای است که معمولا مدافعان زیارت و توسل به قبر پیامبر (ص) در مقابل سلفی‌های وهابی به آن استناد می‌کنند. در اینجا با ترکیبی از روایات و زیارت‌نامه‌ها و نیز آداب رفت و آمد داخل حرم نبوی، بحث ادامه می‌یابد.

پس از زیارت روضه نبوی و قبر رسول (ص) نوبت زیارت بقیع می‌رسد. در آنجا هم قبرهای زیادی به قول وی «ظاهر» نبوده است، و این به رغم آن است که هزاران صحابی و تابعی آنجا مدفون بوده‌اند: «و چون از زیارت پیغامبر - علیه‌السلام - فارغ شد باید که بسوی گورستان بقیع بیرون شود». آنگاه از قبور چهار امام و برخی دیگر یاد کرده که قبرشان ظاهر بوده است: «از بزرگان کی ظاهراوند حسن بن علی است و...». تقریبا موارد همانهاست که امروزه هم آشکار است. اشاره کردیم که زیارت نامه قبه حسن بن علی (ع) که در منابع دیگر به نام قبه عباس شناخته شده، [45] رنگ کاملا شیعی دارد و از آیه تطهیر در آن استفاده شده است. یادی از مسجد فاطمه در بقیع شده که همان بیت الاحزان است، اما این افزوده او که «باز بخانه امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب رود به بقیع، و اندر زاویه آن خانه نماز کند که مصطفی - علیه‌السلام - آنجا بسیار نماز گزارده است»!

پس از آن از قبا یاد شده و باز آدرس دقیق چاهی را داده که نزدیک آن است: «باز نزدیک آن جاه رود کی برآبر مسجد آست زیر دیوار و از آب آن جاه بخورد و وضو کند کی مصطفی - علیه‌السلام - چنین کرده آست».

سپس فهرستی از مساجد مدینه را که در شمار مساجد متبرکه است آورده که متاسفانه بخشی از آنها در نسخه ما محو شده است. آنگاه از زیارت احد و قبر حمزه یاد کرده و در نهایت به آداب بازگشت به خانه رسیده و ادعیه مربوطه را در هر مرحله تا وقت ورود به خانه بیان کرده است. اکنون به وطن رسیده و «و چون در وطن



قرار گیرد، این را فراموش نکند، و بغفلت روزگار نگذارد و بمعصیت مشغول نگردد که باعضای خود که چنین مواضع را بسوده باشد، معصیت کردن نیک قبیح بود، و آن علامت حج مقبول نباشد».

\*\*\*

[1]. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به مدخل آل برهان در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (۶۰۷/۱ - ۶۰۸) و نیز مدخل آل برهان در دانشنامه ادب پارسی، ۱ / ۹ - ۱۲. هر دو مدخل قابل استفاده بوده و ما را بی نیاز از بحث بیشتری در این باره می کند.

[2]. وی شخصیت معروفی بوده و در زمان خویش ممدوح شاعران برجسته بوده است. ابوالهیجا مقاتل بن عطیه بکری شعری در ستایش وی سروده که در خریدة القصر (۴/۴۷۹) آمده است.

[3]. الطبقات السنیة، ۴ / ۳۵۰

[4]. القند، ص ۴۳۱

[5]. در باره وی بنگرید: الاعلام زرکلی، ۷ / ۱۶۱

[6]. ذیل تاریخ بغداد، ۱ / ۴۱۹ - ۴۲۰. [شرح این سفر و بازتاب آن میان مردم را بنگرید در تعلیقات سیرت جلال الدین منکبرتی، ص ۳۱۰ - ۳۱۱]. در تواریخ مکه هم از این سفر در سال ۶۰۳ یاد شده است. بنگرید: اتحاف الوری (۵/۳) که نوشته است: فیها حج برهان الدین صدر جهان محمد بن أحمد بن عبد العزیز بن مازة البخاری رئیس الحنفیة ببخاری، و هو کان صاحبها علی الحقیقة، یؤدی الخراج إلى الخطا و ینوب عنهم فی البلد، فلما حج لم تحمد سیرته فی الطریق، و لم یصنع معروفًا، و سمّاه الحاج صدر جهنم، و کان قد أکرم ببغداد عند قدومه من بخاری، فلما عاد لم یلتفت إليه لسوء سیرته مع الحجاج. نیز بنگرید: الروضتین فی اخبار الدولتین، ۵ / ۸۹؛ ذیل تاریخ بغداد، ابن دبیشی، ۱ / ۴۱۹؛ تاریخ الاسلام ذهبی، ۴۳ / ۱۳ - ۱۴؛ البدایة و النهایة ۱۳: ۴۷؛ الكامل لابن الأثیر ۱۲: ۱۰۷، ۱۰۸.

[7]. تذکره لباب الالباب، ص ۳۸۲ - ۳۸۷

[8]. مجمع الاداب، ۳ / ۵۴۱

[9]. تاریخ ملازاده، ص ۴۶

[10]. همان، ص ۴۷

[11]. همان، ص ۴۸

[12]. قید ماه صفر در النجوم الزاهره (۲۷۰ / ۵) آمده است.

[13]. تاج التراجم، ص ۲۱۸

[14]. دانشنامه ادب پارسی، ۱ / ۴۵۲ وی نیز بسان ال مازه، نسب خود را منتسب به عمر بن خطاب می‌کرد.

[15]. تاریخ الاسلام، ۳۶ / ۴۲۰ - ۴۲۱. مصحح تاریخ الاسلام ذهبی منابع ذیل را برای شرح حال عمر بن

عبدالعزیز معرفی کرده است: الكامل فی التاريخ ۱۱ / ۸۶، و دول الإسلام ۲ / ۵۵، و سیر أعلام النبلاء ۲۰ / ۹۷

رقم ۵۷، و الجواهر المضية ۲ / ۶۴۹، ۶۵۰، و النجوم الزاهره ۵ / ۲۶۸ - ۲۶۹، و تاج التراجم لابن قطلوبغا ۴۶،

۴۷، و طبقات الفقهاء لطاش کبری زاده ۹۳، و مفتاح السعادة له ۲ / ۲۷۷، و کتاب أعلام الأخیار، رقم ۳۴۲، و

الطبقات السنیة، رقم ۱۶۲۹، و كشف الظنون ۱۱، ۴۶، ۱۱۳، ۵۶۳، ۵۶۹، ۱۲۲۲، ۱۲۲۴، ۱۲۲۸، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴،

۱۴۳۱، ۱۴۳۵، ۱۴۷۱، ۱۹۹۸، و الفوائد البهیة ۱۴۹، و هدیة العارفين

۱ / ۷۸۳، و إیضاح المکنون ۲ / ۱۲۴، و تذکره النوادر ۵۷، و تاریخ الأدب العربی ۶ / ۲۹۴ - ۲۹۶، و معجم

المؤلفین ۷ / ۲۹۱. [و نیز بنگرید: تاریخ دوله آل سلجوق، (عماد اصفهانی م ۵۹۷، بیروت، دارالکتب العلمیه،

۲۰۰۴) ص ۳۶۶ و ترجمه فارسی همان، (تهران، ۱۳۵۶) ص ۳۳۴

[16]. راحه الصدور، ص ۱۸

[17]. چهار مقاله عروضی، حواشی، ص ۱۱۵ - ۱۲۰

[18]. ابن نجار با توجه به سال وفاتش باید این مطالب را از روی منابع دیگر برداشته باشد. می‌دانیم که وی

با استفاده از چند ذیلی که بر تاریخ بغداد بوده، مانند ذیل ابن السمعی، ذیل ابن الدبیتی و جز اینها ذیل خود

بر تاریخ بغداد را نوشته است. متأسفانه کتاب او از نام «عبدالمغیث بن زهیر تا فضل بن محمد» یعنی عمدتاً

حرف «ع» «غ» و بخشی از «ف» را دارد که به عنوان مجلدات ۱۶ - ۲۰ تاریخ بغداد منتشر شده است. بنابراین

شرح حال نویسنده ما «محمد بن عمر بن عبدالعزیز» در آن نیامده است. خوشبختانه متن یاد شده در الجواهر

المضية آمده است.

[19]. ابن کثیر در باره مسعود بن احمد بن مسعود بن مازه محاربی [بنخاری] نوشته است: وی یکی از فقهای

حنفی و فاضل بود، در تفسیر و حدیث نیز عالم بود. به عنوان نماینده مغولان به بغداد آمد تا به حج برود، او

را برای سالها حبس کردند، پس از آن آزاد شده به حج رفت و بازگشته در بغداد در سال ۶۴۱ درگذشت [البدایه و النهایه، ۱۳/ ۱۶۲] وی یا پدرش، همین شخصی است که ابن نجار از وی سال فوت مؤلف ما را پرسیده است.

[20]. الجواهر المضيئه، ۳/ ۲۶۵

[21]. تاریخ الاسلام، ۳۹/ ۲۵۳

[22]. الوافی بالوفیات، ۴/ ۲۴۳

[23]. دیوان سوزنی، ص ۲۲۹

[24]. دیوان سوزنی سمرقندی، ص ۲۹۸ - ۳۰۰

[25]. الکامل فی التاریخ، ۱۱، ص ۳۱۱

[26]. رسم شعر گفتن برای حاجیانی که از طبقات فرهیخته و بلند مرتبه به حج می‌رفتند در میان شاعران وجود داشت. برای نمونه بنگرید به شعر سنایی در دیوان (تصحیح مدرس رضوی)، ص ۶۰۸ - ۶۱۱. استفاده از حج و راه و بادیه و خار مغیلان و .. آن قدر در اشعار شاعران این دوره خراسان رواج دارد که موضوع یک پایان نامه مفصل است. این شعر سوزنی را ملاحظه فرمایید: کعبه است دل من که بدان کعبه نیاید / بی دوستی آل نبی قافله حاج (دیوان، ص ۴۷ - ۴۸)

[27]. در نسخه مجلس ش ۹۹۹ «آنکه از وی محترم تر زایری آن در نداشت».

[28]. اشاره به انتساب خاندان آل برهان به عمر بن الخطاب.

[29]. در چاپی «غرم» در نسخه مجلس، ش ۲۴۳۵ و ۹۹۹ مجلس: «عنز».

[30]. در نسخه مجلس ش ۹۹۹: قافله سالار سنت را از او فتح و ظفر. بی مناسبت نیست اشاره کنیم که الموتیان با کاروان حج خراسان درگیر هم می‌شدند. نمونه آن واقعه‌ای است که در سال ۵۵۱ یعنی یک سال قبل از همین سفر و نگارش لطائف الاذکار روی داد. در آن سال ابتدا رستم بن علی بن شهریار پادشاه شیعی مازندان با اسماعیلیان درگیر شده و آنان را منکوب کرد، اما اندکی بعد آنان به حجاج خراسان یورش بردند و امیرالحاج آنان را هم کشتند. بنگرید: تاریخ الاسلام ذهبی، ۱۲/۳۸

[31]. در نسخه مجلس، ش ۲۴۳۵ و ۹۹۹: «ملحدان قلعه الموت را موتی الم».

- [32]. در ۹۹۹: رام کرد.
- [33]. در هر دو نسخه خطی «و» نیامده است.
- [34]. در پاورقی گفته شده که این بیت در نسخه س چنین است:  
تا بتابد جرم شمس عالم آرای از فلک / تا ببارد بر زمین ابر هواپیمای نم
- [35]. مصرع دوم در نسخه مجلس ۲۴۳۵: چند باشد سال عمرت بیش باد آن چند و کم.
- [36]. دیوان سوزنی سمرقندی، ص ۱۸۸ - ۱۸۹
- [37]. قصیده را بنگرید در دیوان سوزنی سمرقندی، ص ۲۹۸ - ۳۰۰
- [38]. ظفرنامه شرف الدین علی یزدی، ۱ / ۵۸۹
- [39]. احسن التواریخ، ۲ / ۸۲۰، تاریخ الفی، ۷ / ۴۵۰۰
- [40]. تاریخ کاشان، ص ۳۴۲
- [41]. شرح التعرف، ۴ / ۱۰۹۲
- [42]. دیوان سنایی، قصیده ش ۸۶ در مدح مسعود بن ابی الفتح
- [43]. دیوان سنایی، قصیده ش ۷۷
- [44]. دیوان سنایی، قصیده، ش ۸۵ در باره «بادیه» مقاله مستقلی نوشته‌ام که ان شاءالله منتشر خواهد شد.
- [45]. الارشادات الی معرفة الزیارات، ص ۸۰

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1412>

## نگاه به عاشورا در فقه شیعه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۸ / ۰۹ / ۱۳۹۲

خلاصه: آیا قیام عاشورا فقهی است یا خیر؟ اگر هست، ذیل کدام یک از ابواب فقه بررسی شده یا باید بشود؟ فقهای شیعه در این باره چه گفته اند و چه نظراتی دارند؟ در این مقاله تطور بحث فقهی در باره عاشورا مرور و بررسی مختصر شده است.

نخستین پرسش این است که، آیا کربلا یک حرکت فقهی است یا فرا فقهی؟ اگر عاشورا موضوعی فقهی باشد، یعنی امکان بررسی رسیدگی فقهی به آن باشد، طبعاً قابل تأسی برای شیعیان است و می‌توان از آن به عنوان یک منبع فقهی استفاده کرد. اما اگر حادثه ای عاشقانه یا طراحی شده الهی یا عرفانی و در هر حال تکلیف ویژه امام حسین(ع) باشد، طبعاً غیر قابل تأسی بوده و فقهی بودن آن معنا و مفهوم ندارد. بحث اختصاصی بودن تکلیف امام حسین(ع) با تفسیرهای سنتی یا عرفانی مدرن از قدیم مطرح بوده و اساس یک برداشت بسیار کهن در دوائر شیعی بوده که هر از چندی از نو تجدید حیات کرده و به گفتمان رایج تبدیل شده است. در حال حاضر، نگرش سنتی با بخشی از نگرش متجددانه به دین در باب عرفانی کردن دین، در این نقطه، نوعی وحدت نظر دارند.

دومین پرسش: اگر عاشورا حرکتی است که می‌تواند به صورت یک مسأله در فقه ارزیابی و نتیجه‌گیری شود، اکنون پرسش این است که ذیل کدام یک از مباحث فقهی زیر قرار می‌گیرد: الف: جهاد؛ ب: امر به معروف و نهی از منکر، ج: مبارزه با ظلم؟ و بیفزاییم: آیا این عنوان، یعنی مبارزه با ظلم، زیر مجموعه جهاد است یا امر به معروف و نهی از منکر؟ به عبارت دیگر مبارزه با ظلم به صورت فردی یا جمعی در کدام باب فقهی مورد بحث قرار می‌گیرد؟] در ادامه در این باره صحبت خواهیم کرد.

یادآور شویم که در اینجا بحث ما کلیات نهضت عاشورا و اصل قیام است، هر چند ممکن است به برخی از مسائل فرعی عاشورا مانند نماز خوف در ظهر عاشورا، در فقه نماز خوف، استناد شده باشد.

و نکته اخیر در ابتدای بحث این که توجه داشته باشیم که در اینجا با «فعل» معصوم مواجه هستیم که استنباط فقهی از آن قواعد و ضوابط خاص خود را دارد و تا حدی دشوار و محل بحث [برای نمونه بنگرید: مبادی

الوصول، علامه حلی، (ص ۱۷۳) به بحثی که در باره آیه «و لکم فی رسول الله اسوۃ حسنۃ» و امکان استدلال به فعل آن حضرت دارد. در درجه اول باید ثابت شود که فعل معصوم تقیه‌ای نیست، چنان که اگر در باره صلح امام حسن (ع) چنین ادعایی شد باید برای آن پاسخ داشته باشیم. دیگر این که فعل معصوم اختصاصی معصوم نباشد، مثل نماز شب برای پیامبر (ص). در این صورت باز قابل استناد برای عموم نیست. سوم این که نباید «قضیه فی واقعه» باشد، که در این صورت هم نمی‌توان آن را تعمیم داد. شاید فقها به همین دلایل است که کمتر به تاریخ و اخبار تاریخی معصومین (ع)، برای استنباطهای فقهی توجه دارند.

سه یادآوری دیگر

الف: بررسی منابع تاریخی عاشورا با دقت و در دوره ای که می‌دانیم این گزارش، واقعا یک گزارش تاریخی بدون گرایش است. البته چنین چیزی محال است که هیچ زمانی گرایش تحلیلی غلبه بر نقلهای تاریخی نداشته باشد، اما حقیقت آن است که تفاوت هم وجود دارد. گزارش های تاریخی اولیه با آنچه بعدها زیر سایه نگرش های تحلیلی و گفتمان های رایج نوشته می شود تفاوت دارد. در هر حال ما باید گزارش های تاریخی اصیل را بشناسیم و یک گزارش دقیق از مآووع در اختیار داشته باشیم. دلیل این امر آن است که آنچه طی قیام عاشورا از زبان امام حسین (ع) نقل شده، منبع بسیار مهمی برای شناخت کلیت هدف یا اهدافی است که امام حسین (ع) از این نهضت داشته است. این که دقیقا کدام بخش از این مطالب درست است و آیا تردیدی در باره آن فرمایشات نقل شده وجود دارد یا نه. (مانند وصیت نامه امام حسین (ع) به برادرش محمد حنفیه که محل تردید است [در منابع کهن فقط در فتوح: ۲۱/۵ آمده و بس] و البته نکته بسیار مهمی در آن آمده که دلیل اصلی خروج امام حسین (ع) را بیان می کند: *إني لم أخرج أشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما، و إنما خرجت لطلب النجاح و الصلاح في أمة جدی محمد (صلی الله علیه و سلم) أريد أن أمر بالمعروف و أنهي عن المنکر و أسير بسيرة جدی محمد (صلی الله علیه و سلم) و سيرة أبي علي بن أبي طالب و سيرة الخلفاء الراشدين المهديين رضي الله عنهم.*

همین نکته در باره این خبر است که وقتی مروان امام حسین (ع) را دعوت کرد تا با یزید بیعت کند حضرت فرمود: *وقال: إنا لله و إنا إليه راجعون، و على الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد.* [الفتوح، ۱۷/۵] همچنین نقلی در تذکره الخواص ابن جوزی آمده که مع الاسف به رغم آن که سخن زیبایی است امام نمی‌دانیم چرا در منابع دیگر نیامده است: *يا فرزدق ان هؤلاء قوم لزموا طاعة الشيطان و تركوا طاعة الرحمن و أظهروا الفساد في الأرض و ابطلوا الحدود و شربوا الخمر و استأثروا في أموال الفقراء و المساكين و أنا أولى من قام بنصرة دين الله و اعزاز شرعه و الجهاد في سبيله لتكون كلمة الله هي العليا [تذكرة الخواص،*

سبط بن الجوزی، ص: ۲۱۸]. البته این عبارت به صورت متفاوتی در طبری هم آمده که آن صورت درست و از زاویه‌ای که ما در این نوشته دنبال آن هستیم جالب است: قال ابو مخنف: عن عقبه بن ابی العیزار، ان الحسین خطب اصحابه و اصحاب الحر بالبیضه، فحمد الله و اثنی علیه ثم قال: ایها الناس، ان رسول الله ص قال: من رای سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله، ناکثا لعهد الله، مخالفا لسنه رسول الله، یعمل فی عباد الله بالإثم و العدوان، فلم یغیر علیه بفعل و لا قول، کان حقا علی الله ان یدخله مدخله الا و ان هؤلاء قد لزموا طاعه الشیطان، و ترکوا طاعه الرحمن، و أظهروا الفساد، و عطلوا الحدود، و استأثروا بالفیء، و أحلوا حرام الله، و حرموا حلاله، و انا أحق من غیر، قد أتتني کتیبکم، و قدمت علی رسلکم بیعتکم، انکم لا تسلموننی و لا تخذلوننی، فان تمتمت علی بیعتکم تصیبوا رشدکم، فانا الحسین بن علی، و ابن فاطمه بنت رسول الله ص، نفسی مع انفسکم، و اهلی مع اهلیکم، فلکم فی أسوءه، و ان لم تفعلوا و نقضتم عهدکم، و خلعتم بیعتی من أعناقکم، فلعمری ما هی لکم بنکر، لقد فعلتموها بابی و אחی و ابن عمی مسلم، و المغرور من اغتر بکم، فحظکم أخطأتم، و نصیبکم ضیعتم، و من نکث فإنما ینکث علی نفسه، و سیغنی الله عنکم، و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته. [تاریخ الطبری: ۵/ ۴۰۳، الفتوح: ۵/ ۸۱]

به هر روی، اول تکلیف این کلمات روشن شود که از نظر تاریخی درست است یا خیر. طبعا مقصود این نیست که این نقلها نادرست است، اما به دلیل آن که در یک منبع آمده نه بیشتر، باید بیشتر مورد تأمل قرار گیرد.

ب: نکته دیگر این است که توجه داشته باشیم که در ادوار مختلف، گفتمان های متفاوتی بوده است. البته شاید در یک عصر چند گفتمان وجود داشته اما یکی غلبه می کرده است. گاهی هم جدال میان چند گفتمان بالا می گرفته است. گفتمان سنتی از عاشورا که آن را جریان شفاعت طلبانه تصویر می کند، با گفتمان سیاسی - تاریخی کردن آن در یک مقطع خاص [عمدتا پس از مشروطه تا دوره اخیر] و حتی دیدگاه اسطوره‌ای یا شبه اسطوره‌ای از عاشورا مسائلی است که باید این توجه را به ما بدهد که در حال بررسی تاریخی عاشورا هستیم یا تحت تأثیر یکی از این جریانها و گفتمانها.

ج: یادآوری سوم این که گزارش های اولیه در باره تاریخ عاشورا، و یا آنچه از امام حسین (ع) از سخنان مختلف در مراحل این نهضت نقل شده، در دوره‌ای است که هنوز نظام فقهی و حقوقی اسلامی شکل نگرفته است. در واقع، فقه اسلامی در یک دوره تاریخی شکل می گیرد و به تدریج از نظر منبع، روش و جمع بندی، مسائل خاص خود را در یک دوره تاریخی دارد. به طوری که بسیاری از مفاهیم که در قرآن و احادیث و گزارش های اولیه به کار رفته، معنای مصطلح فقهی دوره بعد را یا ندارد یا کاملا منطبق نیست و نیاز به شرح

و تفسیر حقوقی دارد. این کار باید انجام شود تا معلوم می شود واقعه عاشورا یا مفاهیم کلیدی آن دقیقاً در کدام یک از ابواب فقه یا موضوعات ویژه آنها بر اساس تعاریف می تواند جای گرفته و تعریف شود.

بنابراین وقتی سؤال می کنیم که این قیام در ذیل کدام یک از ابواب فقهی و زیرموضوعات آنها جای می گیرد، دقیقاً به این جهت است که تعریف حقوقی آن را بشناسیم و بدانیم با چه تفسیری و توضیحی روبرو هستیم. عجلتاً این نگاه فقهی را بر اساس گفتارهایی که از علما و فقهای قدیم به دست آمده، در چند مرحله به اختصار بررسی می کنیم:

نگاه فقهی به عاشورا در گذر تاریخ فقه

#### ۱ - طرح کلامی بحث قیام حسین (ع)

نخستین بار که از قیام امام حسین (ع) به عنوان یک مسأله ذاتاً کلامی یاد شده و بعد فقهی هم یافته است، در طرح بحث علم امام + آیه تهلکه + عصمت بوده است. خواستگاه این بحث در علم کلام در ارتباط با این آیه این بوده است که اگر امام می دانسته است که شهید می شود، این علم و آگاهی پیشین، چگونه با آیه عدم جواز انداختن خود به هلاکت سازگار است و اگر این کار انجام شده، تکلیف عصمت امام چه می شود.

به عبارت دیگر پرسش این است که آیا اقدام امام حسین (ع) برای رفتن به دل دشمن و خود را به کشتن دادن، با مضمون این آیه که از این کار نهی کرده، چه تناسبی دارد؟ آیا این مطلب عصمت را زیر سؤال نمی برد؟

در اینجا دست سه پاسخ مطرح بوده است:

الف: پاسخ سید مرتضی دایر بر این که مسیر رو به پیروزی بود اما بر اثر اتفاقاتی به عکس آن تبدیل شد. وی در تنزیه الانبیاء و الائمة [ص ۱۷۵] به خوبی اشکال را مطرح کرده و سپس در جواب نوشته است: الجواب قلنا قد علمنا أن الإمام متى غلب في ظنه أنه يصل إلى حقه و القيام بما فوض إليه بضرب من الفعل و جب عليه ذلك و إن كان فيه ضرب من المشقة يتحمل مثلها تحملها و سيدنا أبو عبد الله ع لم يسر طالباً للكوفة إلا بعد توثق من القوم و عهود و عقود و بعد أن كاتبوه.... [ در اینجا شرح ماقوع را داده که امام همه احتیاطات لازم را کرد. آنگاه پس از نقل واقعی که ناخواسته منجر به سخت تر شدن شرایط و فراهم شدن زمینه شهادت امام حسین شد گوید: «و إنما أردنا بذكر هذه الجملة أن أسباب الظفر بالأعداء كانت لائحة متوجهة و أن الاتفاق عكس الأمر و قلبه حتى تم فيه ما تم». با این شرایط چطور گفته می شود که او خود را به تهلکه انداخت؟ (فكيف يقال إنه عليه السلام ألقى بيده إلى التهلكة) [تنزیه: ۱۷۶ - ۱۷۷] اشکال این حرف این است که به هر



حال خبر از شهادت داشته است یا نه؟ آنان که این جواب را داده‌اند گویی بر این باور بودند که ضمن آن که حضرت از اصل خبر شهادت با خبر بوده، اما این که در این سفر بوده را خبر نداشته است.

ب: دیگری این که امام می دانسته شهید می شود (مطابق قول اکثر امامیه) اما بین ذلت و عزت، عزت را انتخاب کرده است.

جالب بدانیم که برخی از سنیان در رد بر شیعه، همین مطلب را بهانه کرده و طعن در عصمت امام حسین بن علی کرده اند که ایشان بر خلاف آیه تهلکه و در حالی که می دانست [به ظن قوی بر حسب قول سیف الدین آمدی (م ۶۲۳)] اقدام به قیام کار کرد و این به قول این متکلم اشعری، عصمت او را زیر سوال می برد (أبکار الافکار فی اصول الدین: [قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳] ۲۰۳/۵) این نشان می دهد که این مسأله در منازعات فرقه‌ای بر سر عصمت سابقه داشته است.

در اینجا بیفزایم که شیخ طوسی [الخلاف: ۶۳۶/۱] در جایی به نماز خوف امام حسین (ع) در ظهور عاشورا استناد کرده است.

## ۲. طرح فقهی قیام امام حسین (ع) در بحث حکم فقهی صلح با دشمن

مرحوم طبرسی [م ۵۴۸] در نسل بعد، بحث از آیه تهلکه را در قالب یک بحث فقهی آورده است. پرسش همان پرسش پیشین است و آن این که اقدام امام حسین به نبرد نابرابری که در آن شهید شده، آیا مصداق آیه هست یا خیر و چه پاسخی برای این مطلب هست؟

توضیح طبرسی این است که وی پای مفهوم «صلح با کفار و بغات» را به میان کشیده و شاید بتوان گفت نخستین کسی است که بحث قیام را به فقه وارد کرده است. و بدین ترتیب شروع کننده بحث در این باره شده است. در واقع، بحث از دایره کلامی که بحث علم امام است خارج شده و به بحث فقهی که بحث هدنه و صلح با کفار و بغات است وارد شده است.

آیه تهلکه دلالت بر این دارد که اگر آدم در جهاد یا امر به معروف و نهی از منکر، شاهد بود که ورود در آن، انداختن خود به هلاکت نفس است، بنابراین می توان گفت این آیه، در تحریم ورود به جنگ و جواز صلح را کفار یا بغات را توصیه می کند. این کاری است که علی بن ابی طالب (ع) و حسن بن علی (ع) کردند. اما اشکال این است که چرا حسین بن علی (ع) نکرد؟ عبارت طبرسی این است:

و فی هذه الآية دلالة علی تحریم الإقدام علی ما یخاف منه علی النفس و علی جواز ترک الأمر بالمعروف عند الخوف لأن فی ذلك إلقاء النفس إلى التهلكة و فیها دلالة علی جواز الصلح مع الكفار و البغاة إذا خاف الإمام

علی نفسه أو علی المسلمین كما فعله رسول الله ص عام الحديبية و فعله أمير المؤمنين (ع) بصفین و فعله الحسن (ع) مع معاویة من المصالحة لما تشتت أمره و خاف علی نفسه و شیعته فإن عورضنا بأن الحسين (ع) قاتل وحده، فالجواب أن فعله یحتمل وجهین

[۱] (أحدهما) أنه ظن أنهم لا یقتلونه لمكانه من رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم.

[۲] و الآخر أنه غلب علی ظنه أنه لو ترک قتالهم قتله الملعون ابن زیاد صبورا كما فعل باین عمه مسلم فكان القتل مع عز النفس و الجهاد أهون علیه. (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص: ۵۱۷)

[۱] امام حسین (ع) به دلیل موقعیتی که نسبت به رسول الله (ص) داشت تصور نمی کرد او را خواهند کشت.

[۲] دیگر آن که ظن آن حضرت بر این بود که حتی اگر جنگ نکند، ابن زیاد ملعون او را خواهد کشت، چنان که ابن عم او مسلم را کشت، بنابراین قتل با عزت نفس و جهاد، بهتر از تسلیم شدن است.

طبرسی، کأنه، صلح را بر اساس این آیه، واجب دانسته است، طبعا اگر جایز دانسته بود، می توانست بگوید امام حسین (ع) به یکی از دو طرف جواز عمل کرده است. یعنی برادرش، به جایز است صلح عمل کرده، و خودش به این که می تواند صلح نکند.

علامه حلی (م ۷۲۶)، همین کار را کرده است، یعنی بر اساس آیات صلح مانند «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» و آیه «و لاتلقوا بایدیکم الی التهلكة» و آیه «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم» هدنه را امری می داند که برای مسلمانان، یک انتخاب جائز است نه واجب. اگر خواستند صلح می کنند و «ان شاء قاتل حتی یلقى الله شهیدا» و سپس می افزاید: و كذلك فعل سیدنا الحسین علیه السلام». (منتهی المطلب: ۱۵ / ۱۲۲).

تا اینجا هر چه هست، حل مشکل اصل تهلکه است اما این که ماهیت این قیام، یک ماهیت جهادی است یا امر به معروف و نهی از منکر؟ یا آن که مبارزه با ائمه جور است؟ روشن نشده و همان طور که تاکید شد بیشتر از زاویه آیه تهلکه است.

۳. سه توجیه کرکی برای عدم ورود امام به هدنه و صلح در کربلا

محقق کرکی (م ۹۴۰) ضمن آن که اصل هدنه و صلح را در شرایط خاص خود بر اساس آیه تهلکه و دیگر آیات صلح، واجب دانسته، مسأله قیام حسین بن علی (ع) را چنین پاسخ داده است:

و أما فعل الحسین صلوات الله علیه

[۱] فإنه لا نعلم منه أن المصلحة كانت فی المهادنة و ترکها،

[۲] و لعله عليه السلام علم أنه لو هادن يزيد عليه اللعنة لم يف له،

[۳] أو أن أمر الحق يضعف كثيرا بحيث يلتبس على الناس، مع أن يزيد لعنه الله كان متهتكا في فعله، معلنا بمخالفة الدين، غير مداهن كأبيه لعنة الله عليهما، و من هذا شأنه لا يمتنع أن يرى إمام الحق وجوب جهاده و إن علم أنه يستشهد،

[۴] على أنه عليه السلام في الوقت الذي تصدى للحرب فيه لم يبق له طريق إلى المهادنة، فإن ابن زياد لعنه الله كان غليظا في أمرهم عليهم السلام، فربما فعل بهم ما هو فوق القتل أضعافا مضاعفة. (جامع المقاصد: ۳/ ۴۶۷).

سه نکته به این شرح است:

۱ نمی دانیم مصلحت در صلح بوده است یا نه؟ [تشخیص این کار بر عهده امام بوده که آن شرایط را درک می کرده و ما نمی توانیم در این باره اظهار نظر کنیم].

۲ اگر مهاده و صلح صورت می گرفت، معلوم نبود یزید به آن پایبند باشد.

۳ باید شهید شد تا در مقابل چهره کثیفی چون یزید، حق ماندگار شود

۴ راهی برای مهاده نمانده بود و شاید اگر حاضر به مهاده می شد ابن زیاد کاری بدتر از قتل می کرد.

اینها نقاط کلیدی در فهم فقهی عاشوراست که کرکی مطرح کرده اما خودش قضاوت نکرده و تنها به این بسنده کرده که پاسخ علامه را بدهد که نباید از قیام امام حسین (ع) چنین استنباط کند که هدنه واجب نیست، بدان دلیل که امام جنگ کرده است. توضیحش این است که شاید دلایل دیگری داشته و چون امکان دارد دلایل دیگری داشته باشد، اصل تهلکه مقدم است و اگر نبردی منجر به تهلکه می شود باید یعنی واجب است صلح شود.

۴. طرح بحث در بحث تقیه [و ضد تقیه]

به نظر می رسد، شیعیان که در یک دوره طولانی در تاریخ با تقیه زندگی کرده بودند و هیچ حامی سیاسی قدرتمندی برای حفظ خود نداشتند، چه رسد به این که پنجه در پنجه دیگران بیندازند، به طور طبیعی «کنار آمدن» را بر «مبارزه کردن پر خطر» ترجیح دادند. آنها غالبا امام حسین (ع) را در امر قیام و جهاد یک پدیده استثنایی می دیدند. یعنی حتی در امر مبارزه هم جرأت آن که آن را سرمشق قرار دهند نداشتند و ترجیح می دادند تا در دوره غیبت اصل را بر «تقیه بگذارند». آنچه اساس نظریه علمای شیعه بود، لزوم و وجوب تقیه

بود، چیزی که مورد توجه همه امامان پس از امام حسین (ع) قرار داشت و علما نیز به همین شکل رفتار می‌کردند.

در اینجا اشکال این بود که اگر تقیه این اندازه واجب است، چرا امام حسین (ع) قیام کرد؟ آیا می‌توان از این رفتار حکم فقهی هم استنباط کرد؟

مرحوم مجلسی (م ۱۱۱۰) گوید: و فی بعض الأخبار أن ذلك أمر لشيعةنا بالتقية إلى زمن القائم عليه السلام كما قال الصادق عليه السلام: أما ترضون أن تقيموا الصلاة و تؤتوا الزكاة و تكفوا و تدخلوا الجنة، و عن الباقر عليه السلام: أنتم و الله أهل هذه الآية، و فی بعض الأخبار «كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ» مع الحسن عليه السلام «كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ» مع الحسين عليه السلام «إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ» إلى خروج القائم عليه السلام فإن معه الظفر. در این حدیث به طور نمادین و تطبیق، سه بخش آیه بر سه نوع حرکت در سه زمان مختلف مورد توجه قرار گرفته است: ۱. صلح امام حسن با «کفوا ایدیکم»، ۲. قیام امام حسین با «کتب علیکم القتال» ۳. انتظار خروج قائم [و طبعا عدم جواز قیامی دیگر] با «الی اجل قریب».

علامه مجلسی ادامه می‌دهد:

فهذا الخبر إما تفسير لظهر الآية كما ذكرنا أولا، أو لبطنها بتنزيل الآية على الشيعة في زمن التقيه، و هذا أنسب بكف الألسن تقية فإن أحوال أمير المؤمنين صلوات الله عليه في أول أمره و آخره كان شبيها بأحوال الرسول في أول الأمر حين كونه بمكة و ترك القتال، لعدم الأعوان، و أمره في المدينة بالجهاد لوجود الأنصار، و كذا حال الحسن عليه السلام في الصلح و الهدنة، و حال الحسين عليه السلام عند وجود الأنصار ظاهرا، و حال سائر الأئمة عليهم السلام في ترك القتال و التقية مع حال القائم عليه السلام. [مرآة العقول: ۲۱۸/۸]

در اینجا قیام امام حسین از دید علامه مجلسی به دلیل «وجود الانصار» است.

شرح ماوقع این است که تقیه در صورتی است که یارانی نباشد که معمولا هم نبوده است. اما در مورد امام حسین (ع) این نکته هست که «و حال الحسين عليه السلام عند وجود الانصار ظاهرا». به همین دلیل مصداق «کتب علیهم القتال» شده است.

اما وی نکته دیگری را در جای دیگری بیان کرده و در آنجا توجیه قیام امام حسین برای «حفظ دین» و جلوگیری از انطماس آن تأکید کرده است. وی در بحث تقیه در شرح حدیثی کافی [کافی: ۱۳۲/۴ چاپ دارالحدیث] می‌نویسد: إذا نفعت، مع أنه يظهر من بعض الأخبار أن التقية إنما تجب إبقاءً للدين و أهله، فإذا

بلغت الضلالة حداً توجب اضمحلال الدين بالكليّة فلا تقيّة حينئذٍ وإن أوجب القتل، كما أن الحسين عليه السلام لما رأى انطماس آثار الحقّ رأساً ترك التقيّة والمسالمة [مرآة العقول: ۹۷/۱۱]

همان طور که گذشت، شیعی در یک دوره تاریخی در تقيه، یا شرایط هدنه غیر رسمی بوده است. هم در دوره امامان بعد از امام حسین (ع) و هم عصر علما. فقط یک استثناء بوده که قیام امام حسین است که آن هم مصلحت خاصی داشته که اصلاً قابل مقایسه یا استنتاج قاعده عمومی از آن وجود ندارد و فقط کار معصوم است. در آن زمان - از نظر شیعه - جهاد اسلامی وجود نداشته که احکام آن بیان شود. این تحلیل عین عبارت سید محمد صدر از علمای معاصر عراق است:

و لا ينبغي أن ننسى أن أكثر أئمتنا المعصومين عليهم السلام، عانوا من ظروف التقيّة و المسالمة و الهدنة مع الآخرين الشيء الكثير بصبر عظيم و صدر رحب كريم. لا يستثنى من ذلك - بعد ولاية أمير المؤمنين عليه السلام - إلا ثورة الحسين عليه السلام. التي كانت لها مصالحها الخاصة التي لا يمكن القياس عليها أو استنتاج القاعدة العامة منها. و التي لا يصدق فيها و في أمثالها إلا المعصوم عليه السلام. و المهم أن الجهاد الإسلامي، إذا لم يكن موجوداً، فلا حاجة إلى التعرض إلى أحكامه أو ولايته، و لذلك أيضاً سوف لن نتعرض لكتاب الجهاد الذي يذكره الفقهاء في مصادرهم القديمة أيضاً. [ماوراء الفقه: ۱۰۶/۲].

۵. صاحب ریاض و تأکید نظریه احیای مذهب توسط امام حسین (ع)

در سه نکته ای که کرکی گفته بود، این نکته هم مطرح شده بود که امام حسین (ع) خواست با یزید را که اهل تهتک بود جهاد کند و به همین دلیل جهاد را انتخاب کرد. علامه مجلسی هم، چنان که گذشت، این مسأله را طرح کرد. صاحب ریاض المسائل که همان سید علی بن سید محمد طباطبائی (۱۱۶۱ - ۱۲۳۱) است، روی این مسأله تأکید کرده و آن را اصل دانسته است. بنابراین او هم از ادله صلح در وقت ضرورت، همان صلح را می فهمد، اما، بر این باور است که امام حسین (ع) برای احیای دین دست به قیام و جهاد زد با این که می دانست شهید می شود بدین ترتیب صاحب ریاض، ضمن موافقت با کرکی در وجوب مهاندن، اقدام امام حسین (ع) را نوعی فداکاری برای حفظ حق و شیعه در برابر مخالفان دانسته است:

و أمّا فعل سيّدنا الحسين (عليه السلام) فربما يمنع كون خلافه مصلحةً، و أنّ فعله كان جوازاً لا وجوباً، بل لمصلحة كانت في فعله خاصّة لا تركه. كيف لا، و لا ريب أنّ في شهادته إحياءً لدين الله قطعاً، لا اعتراض الشيعة على أخيه الحسن في صلحه مع معاوية، و لو صالح (عليه السلام) هو أيضاً لفسدت الشيعة بالكليّة، و لتقوى مذهب السنة و الجماعة، و أيّ مصلحة أعظم من هذا، و أيّ مفسدة أعظم من خلافه؟ كما لا يخفى. (رياض المسائل: ۸ / ۶۴).

در انجام آن به طور خاص بود نه در ترک آن. چگونه چنین نباشد که تردید نداریم شهادت او سب احیای قطعی دین خدا بود. شیعیان قبلاً به صلح حسن اعتراض کرده بودند، اگر او هم صلح می کرد، شیعه به طور کلی از میان می رفت و باعث تقویت مخالفین می شد. چه مصلحتی بالاتر از این و کدام مفسده ای با ترک این کار بیش از این می تواند باشد؟

۶. استمرار بحث امام حسین (ع) در امر «هدنه» و حواشی تازه

صاحب جواهر در بحث «هدنه» یعنی همان محل سنتی بحث از «قیام امام حسین» بحث جواز صلح را مطرح کرده و مرور بر دیدگاههای پیش دارد، ضمن آن که گوید که در شرایع چنین است که «أنها جائزة فی جمیع أحوالها» هدنه در هر حال امری جایز است و این چیزی است که در میان ادله وجوب قتال و آیه تهلکه به عنوان جمع بین آنها، می توان گفت. البته علامه در «قواعد» گفته است که «یجب علی الامام الهدنه مع حاجة المسلمین الیها». به نظر وی شاید «جواز» در متن شرایع، هم شامل وجوب شود و هم جواز، و فقط حرام را شامل نشود. هدنه جایز است، در مقابل حرام باشد، اما شامل وجوب در شرایط خاص و با نظر امام هم بشود. مثال او صلح امام حسن (ع) است. بنابراین می ماند که رفتار امام حسین (ع) را چه باید کرد؟ وی سپس می نویسد:

و ما وقع من الحسین علیه السلام مع أنه من الأسرار الربانیة و العلم المخزون یمکن أن یمکن:

[۱] لانحصار الطریق فی ذلک، علما منه علیه السلام أنهم عازمون علی قتله علی کل حال کما هو الظاهر من أفعالهم و أحوالهم و کفرهم و عنادهم ...

[۲] مضافاً الی ما ترتب علیه من حفظ دین جده صلی الله علیه و آله و شریعته و بیان کفرهم لدی المخالف و المؤلف،

[۳] علی أنه له تکلیف خاص قد قدم علیه و بادر الی إجابته، و معصوم من الخطأ لا یعترض علی فعله و لا قوله، فلا یقاس علیه من کان تکلیفه ظاهر الأدلة و الأخذ بعمومها و إطلاقها مرجحاً بینها بالمرجحات الظنیة التي لا ریب فی کونها هنا علی القول بالوجوب، [جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص: ۲۶۵ - ۲۹۶]

سه نکته را احتمال داده است:

۱ - امام حسین (ع) راهی جز نبرد نداشته است و آنان یقیناً با وی جنگ می کردند بنابراین چاره ای جز ورود به آن نبوده است.

۲ - امام حسین (ع) برای حفظ دین جد خود این کار را کرده است.

۳ - امام حسین (ع) تکلیف خاص در این باره داشته و چون معصوم است تکلیف خودش را می‌دانسته و بنابراین نباید حال او را با ما که باید به ظاهر ادله و عمومات نگاه کرده و بر اساس مرجحات ظنیه حکم کنیم، مقایسه شود.

۷. گفتمان نهی از منکر و مبارزه با ظلم در باره قیام امام حسین (ع)

تردید نباید کرد که در یک روند صد ساله، بحث از ماهیت قیام کربلا به عنوان یک حرکت ضد ظلم، به صورت یک گفتمان شروع شد و در انقلاب اسلامی و به خصوص توسط امام خمینی به اوج خود رسید. این در حالی بود که از سالها پیش از انقلاب، بحث مبارزه با نظام پهلوی به عنوان یک نظام ستمگر در ادبیات سیاسی مخالفان وارد شده بود. شاید بتوان گفت، اصل آن در مشروطه مطرح شد آنجا که در مقابل ستم قاجاران، حرکت و جنبش عدالت و عدالتخانه آغاز شد. شروع این مبارزه، در ادبیات جدیدی که از غرب آمده و روی تفسیرهای سیاسی و اجتماعی از وقایع گذشته تأکید داشت، پای قیام امام حسین (ع) را به این بحث باز کرد.

باید توجه داشت که مبارزه با ظلم متفاوت با مبارزه با استبداد در تفسیر جدید آن است. به واقع، بحث از ظلم، غیر از استبداد به معنای یک نظام سیاسی است که ممکن است ظلم یکی از تبعات آن باشد، چنان که ممکن است در مفهوم سنتی آن پادشاهی به عدالت رفتار کند. می‌دانیم که برخی از پادشاهان که همه در تفسیر جدید مستبد هستند، برخی عادل و برخی ظالم بوده‌اند.

اکنون پرسش این است که «بحث مبارزه با ظلم» در فقه اسلامی سابقه دارد یا خیر؟ آیا این بحث، همان خروج بر ائمه جور است که در مباحث کلامی و فرقه‌شناسی مطرح بوده یا پدیده دیگری است؟ این مبارزه به دو گونه لفظی و عملی می‌تواند باشد. لفظی آن متن‌های روایی و حتی قرآنی دارد اما گویا به نظر برخی تحت عنوان کلی امر به معروف و نهی از منکر در می‌آید، منتها نه بحث فقهی معمول امر به معروف، چرا که در آنجا نباید خطر جانی و مالی باشد. بنابراین می‌تواند یک بحث مستقل باشد یعنی همان مبارزه مسلحانه، و بحث «خروج بر ولات جور» است که در ادبیات سیاسی اهل سنت جایگاه مهمی دارد اما در فقه ما به طور رسمی کمتر طرح شده و اساساً جز زیدیه، سایر شیعه به آن اعتقاد نداشته و به جای آن به تقیه باور داشته است. به طور کلی دو نظر کلی از سوی فرق اسلامی بوده است:

سنی‌ها «مبارزه مسلحانه» علیه حکام جور را تا این اواخر به طور رسمی و فقهی رد می‌کردند، هرچند اخیراً جهادی‌های سلفی آن را تجویز کرده لازم و واجب می‌شمرند.

سنی‌های معتزلی و مرجئی باور به خروج بر ائمه جور داشتند.

خوارج هم معتقد به خروج بودند.

شیعه‌های امامی - منهای زیدیه که خروج را لازم می‌شمرند - در سنت رفتاری خود، قیام مسلحانه علیه حکومت را نداشتند. نه این که آنها را جور نمی‌دانستند، بلکه اصولاً به روش تقیه باور داشتند.

در بحث امر به معروف و نهی از منکر نیز، غالب فقها بحث عدم ضرر جانی و مالی را مطرح کرده و به روایاتی که در این باب بود استناد می‌کردند.

باید توجه داشت که فقه امر به معروف و نهی از منکر در شیعه، در قرون اخیر، روی بحث ضرر تمرکز داشت و استدلالهای فراوانی برای این می‌آورد که اگر خطر جانی و مالی دارد، واجب نیست [جواهر الکلام ۳۷۱/۲۱]، اما در این اواخر، این بحث مطرح شد که در مواردی که شرع و سنت یا به هر حال امر مهمی در معرض نابودی قرار دارد، حتی با احتمال ضرر هم - که تعریف آن هم از نظر این که ضرر مالی باشد یا جانی مشکل است - باید امر به معروف و نهی از منکر کرد. [در این باره بنگرید: بررسی فقهی شرایط امر به معروف و نهی از منکر در قیام امام حسین (ع)، محمد رحمانی، چاپ شده در: نهضت عاشورا، جستارهای کلامی، سیاسی و فقهی، صص ۳۵۱ - ۳۸۱]. ظاهراً برای اولین بار [امر به معروف و نهی از منکر، مایکل کوک (مشهد ۱۳۸۴)، ج ۸۳۶/۲] امام خمینی، در تحریر الوسیله [۶۶۴/۱، مسأله ۶ و ۷] روی این بحث تأکید کردند که در اموری که از نظر شارع مهم است، مانند حفظ جان گروهی از مسلمانان، حفظ ناموس، خطر محو آثار اسلام و... امر به معروف ولو با احتمال خطر و ضرر واجب است. در دوره اخیر، برخی از نویسندگان تلاش کردند تا بستر فقهی این دیدگاه تازه را با نقد ادله قدیم باز کنند [برای نمونه نگاه کنید به مقاله: ارزیابی فقهی عاشورا، نورالدین شریعتداری، چاپ شده در نهضت عاشورا، جستارهای کلامی و... صص ۳۱۵ - ۳۵۰].

همان گونه که اشاره شد در مشروطه به بعد، مبارزه علیه ظلم به صورت تظاهرات سیاسی و مبارزه منفی با حکومت وارد ادبیات سیاسی شد و کسی هم در باره آن بحث نکرد. پیش از آن مستشارالدوله در رساله یک کلمه، از اصل امر به معروف و نهی از منکر برای برخی از نوگرایی‌ها استفاده کرده بود. [امر به معروف، کوک، ص ۸۳۲] همچنین بعدها در جریان انقلاب اسلامی، باز هم بحث خروج مسلحانه علیه شاه مطرح بود اما به عنوان یک بحث فقهی طرح نشد و در عمل هم متفاوت عمل می‌شد. برخی معتقد بودند اگر مجتهدی



رأی به مورد خاصی مثل قتل یک افسر ساواک بدهد، جایز است، و برخی خودسرانه این کار را می کردند. مهم این بود که بحث فقهی روشنی در باره آن نبود. توجه داریم که امام خمینی، باور به آن برای این که ابزاری جهت تحصیل موفقیت و پیروزی برابر شاه باشد، نداشت. اما مبارزه با ظلم به صورت عموم مورد تأکید بود و برای این کار از نهضت امام حسین (ع) استفاده می شد.

با این حال، امام خمینی نهضت عاشورا را برای مبارزه با ظلم، حفظ اسلام، حتی با وجود یاران کم، و تکیه بر اصل شهادت و اهمیت آن همواره مورد تأکید داشت و بیشتر از هر فقیه دیگری در این باره، توضیح داده اند. شرایط امام در سالهای پیش از انقلاب و برای رهبری یک حرکت مردمی علیه رژیم پهلوی، چنین امری را ایجاب می کرد. امام حرکت امام حسین (ع) حرکتی در مشروعیت بلکه در لزوم و وجوب مبارزه با ظلم دانستند و حتی تأکید داشتند که خلاف آن رفتار کردن جایز نیست. ایشان در جای گفتند:

حضرت سید الشهداء - سلام الله علیه - به همه آموخت که در مقابل ظلم، در مقابل ستم، در مقابل حکومت جائز چه باید کرد. [۵۸ / ۱۷]

حضرت سید الشهداء، در طول تاریخ آموخت به همه که راه همین است، از قلت عدد نترسید، عدد کار پیش نمی برد، کیفیت جهاد مقابل اعداد آن است که کار را پیش می برد. [همان]

امام مسلمین به ما آموخت که در حالی که ستمگر زمان به مسلمین، حکومت جابرانه می کند، در مقابل او اگر چه قوای شما ناهماهنگ باشد بپاخیزید و استنکار کنید. اگر کیان اسلام را در خطر دیدید، فداکاری کنید و خون نثار کنید. [صحیفه: ۳ / ۲۲۵]

حضرت سید الشهداء از کار خودش به ما تعلیم کرد که در میدان وضع باید چه جور باشد و در خارج میدان وضع چه جور باشد و باید آنهایی که اهل مبارزه مسلحانه هستند، چه جور مبارزه بکنند و باید آنهایی که در پشت جبهه هستند، چطور تبلیغ بکنند. کیفیت مبارزه را، کیفیت اینکه مبارزه بین یک جمعیت کم یا جمعیت زیاد باید چطور باشد، کیفیت اینکه قیام در مقابل یک حکومت قلدری که همه جا را در دست دارد با یک عدّه معدود باید چطور باشد، اینها چیزهایی است که حضرت سیدالشهداء به ملت آموخته است. [صحیفه: ۱۷ / ۶۰]

سید الشهداء و اصحاب و اهل بیت او آموختند تکلیف را، فداکاری در میدان، تبلیغ در خارج میدان، آنها به ما فهماندند که در مقابل جائز، در مقابل حکومت جور نباید زن ها بترسند، و نباید مردها بترسند. [صحیفه: ۱۷ / ۵۹]

با این حال، باید توجه داشت که بحث مبارزه با ظلم و شیوه رفتاری آن، یک بحث فقهی است و لزوماً باید به صورت حقوقی و فقهی جوانب آن سنجیده شده و طرح شود. اگر در چهارچوب بحث امر به معروف و نهی از منکر است، مهم‌ترین نکته آن، یعنی «ریسک کردن» از نظر آسیب دیدن مالی، زندانی شدن، اعدام شدن و مسائل دیگر آن، فقها چه حکمی خواهد داشت و آیا جایز است یا نیست یا آن که مثلاً اگر تحت نظر یک مجتهد باشد درست است و اگر نباشد نه، و مسائل دیگر.

باز بر این پرسش مرور می‌کنیم که مرز میان امر به معروف و نهی از منکر، و مبارزه با ظلم و مسأله «جهاد» در چیست؟ آیا نبرد مسلحانه با حاکم جور جهاد است، یا امر به معروف و نهی از منکر است یا موضوعی مستقل؟

گذشت که اهمیت این سوال در این است که اگر شرط اصلی امر به معروف و نهی از منکر، نداشتن ضرر به خصوص ضرر جانی است، بنابراین نمی‌توان قیام مسلحانه را حتی به قصد واقعی امر به معروف و نهی از منکر، تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر آورد، چرا که در چنین قیامی، ماهیت مسأله جهادی است و به خصوص اگر پای قتلی در میان بیاید، اصلاً نمی‌تواند امر به معروف و نهی از منکر باشد.

شهید اول در این باره تحلیل بسیار مهمی از ناحیه برخی از اهل سنت دارد:

لو أدى الإنكار إلى قتل المنكر، حرم ارتكابه لما سلف. و جوزه كثير من العامة، لقوله تعالى وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ مَدْحَمٌ بِأَنَّهُمْ قَتَلُوا بِسَبَبِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ. وَ هَذَا مُسْلِمٌ إِذَا كَانَ عَلَى وَجْهِ الْجِهَادِ. قَالُوا: قَتَلَ يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لِنَهْيِهِ عَنِ تَزْوِيجِ الرَّبِيبَةِ قَلْنَا: وَظِيفَةُ الْأَنْبِيَاءِ غَيْرَ وَظَائِفُنَا. قَالُوا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: (أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ)، وَ فِي هَذَا تَعْرِيفٌ لِنَفْسِهِ بِالْقَتْلِ، وَ لَمْ يَفْرُقْ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ أَمْ هِيَ نَصٌّ فِي الْأَصُولِ أَوْ الْفُرُوعِ، مِنَ الْكِبَائِرِ أَوْ الصَّغَائِرِ؟ قَلْنَا: مَحْمُولٌ عَلَى الْإِمَامِ، أَوْ نَائِبِهِ، أَوْ بِإِذْنِهِ، أَوْ عَلَى مَنْ لَا يَظُنُّ الْقَتْلَ. قَالُوا: خَرَجَ مَعَ ابْنِ الْأَشْعَثِ جَمْعٌ عَظِيمٌ مِنَ التَّابِعِينَ فِي قِتَالِ الْحِجَابِ، لِإِزَالَةِ ظَلْمِهِ وَ ظَلَمِ الْخَلِيفَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَ لَمْ يَنْكُرْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ. قَلْنَا: لَمْ يَكُونُوا كُلِّ الْأُمَّةِ. وَ لَا عَلِمْنَا أَنَّهُمْ ظَنُّوا الْقَتْلَ، بَلْ جَوَّزُوا التَّأْتِيرَ وَ رَفَعَ الْمُنْكَرَ. أَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ خُرُوجُهُمْ بِإِذْنِ إِمَامٍ وَاجِبِ الطَّاعَةِ، كَخُرُوجِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ غَيْرِهِ مِنْ بَنِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. (القواعد و الفوائد، ج ۲، ص: ۲۰۷).

شهید می‌گوید که برخی از اهل سنت، گفته‌اند که ممکن است انکار - نهی از منکر - منجر به قتل هم بشود و این اشکالی ندارد. چون در قرآن آمده که «و کأین من نبی قاتل معه ربیون کثیر». پاسخی که شهید به استدلال اول موافقان خطر کردن در امر به معروف و نهی از منکر در استناد به آیه «و کأین من نبی قاتل معه ربیون کثیر» داده، این است که «و هذا مسلم اذا كان على وجه الجهاد». بنابراین، اگر قرار باشد در امر به معروف

و نهی از منکر کسی کشته شود، این دیگر جهاد خواهد بود نه امر به معروف و نهی از منکر. همان طور که شاهد هستید، شهید مطالب جالب دیگری را هم در این باره مطرح کرده که کمتر در فقه ما آمده و البته اشاره به امام حسین (ع) در آنها نیست تا مورد تفسیر قرار دهیم.

#### ۸. تأسیس حکومت اسلامی به عنوان مهم ترین تکلیف فقهی امام حسین (ع)

برای امام، در صورتی که شرایط فراهم باشد، یا همان «حضور حاضر» تشکیل دولت مهم است. در گزارش تاریخی کربلا این بحث بود که آیا امام امکان تشکیل حکومت را داشت یا خیر. در این اواخر در این باره اختلاف نظر تاریخی نسبت به تحلیل شرایط دنیای وقت اسلام و به خصوص عراق و کوفه پدید آمد. تردیدی نیست که این نگرش بالقوه در گزارش تاریخی کربلا وجود داشته است. بحث امر به بیعت و زیر بار نرفتن، رفتن به مکه، دعوت کوفه، حرکت، بیعت با کوفیان که نوعی اقدام سیاسی برای بدست گرفتن رهبری بود، استناد امام حسین (ع) به کوفیان به این که دعوت کردید و گفتید امام نداریم و .... بسیاری از گزارشهای دیگر نشان می دهد که این تحلیل که هدف از این نهضت انجام تکلیف به تشکیل حکومت دست کم در مقطعی است که امام اعتمادی به کوفیان به دست آورده - تا پیش از رسیدن خبر شهادت مسلم - وجود داشته است. این نگره، در فقه قدیم سیاسی وجود نداشت، دلیلش هم این بود که اساس فقه شیعه، مبتنی بر نیابت امام بود نه امام که غایب است. این نیابت، به تدریج در دوره صفوی و قاجاری تقویت شد و درست در یک دوره بخصوص، «ارتباط عاشورا و تشکیل حکومت» وارد بحث فقهی گردید. این بحث به طور ضمنی در بسیاری از نوشته های پیش از انقلاب وجود داشت، هرچند تحت تأثیر مسائل دیگر، مخصوصا مبارزه یا شهادت طلبی، برداشته های نمادین و اسطوره ای هم از عاشورا در کار بود. نماینده اصلی این تفکر صالحی نجف آبادی و امام خمینی بودند. امام همان طور که روی مبارزه با ظلم به عنوان یک تکلیف فقهی برگرفته از عاشورا تأکید داشت، روی بحث تشکیل حکومت هم بر اساس حرکت امام حسین (ع) تأکید ورزید و بارها و بارها این نکته را بیان کرد. نقل دو جمله از امام در اینجا مناسب است:

وقتی که حضرت سیدالشهداء آمد مکه، و از مکه در آن حال بیرون رفت، یک حرکت سیاسی بزرگی بود، تمام حرکات حضرت، حرکات سیاسی بود، اسلامی - سیاسی، و این حرکت اسلامی - سیاسی بود که بنی امیه را از بین برد و اگر این حرکت نبود، اسلام پایمال شده بود. [صحیفه نور: ۱۸/۱۴۰]. و در جای دیگر: سیدالشهداء آمده بود حکومت هم می خواست بگیرد، اصلا برای این معنا آمده بود و این یک فخری است و آنهایی که خیال می کنند که حضرت سیدالشهداء برای حکومت نیامده خیر، اینها برای حکومت آمدند برای این که باید حکومت دست مثل سیدالشهداء باشد، مثل کسانی که شیعه سیدالشهداء هستند باشد. [همان:

۱۹۰/۲۰]. در جملات امام، جوانب مختلف قیام امام حسین (ع) مورد توجه بوده و میان آنها بحث قیام علیه سلطان جائز جدی‌تر و مفهوم ظلم و مبارزه با آن خیلی جدی‌تر است.

#### ۹. دیدگاه دینی - اجتماعی - سیاسی در تحلیل عاشورا

نمونه این تحلیل، بجز آنچه از شریعتی در شهادت و حسین وارث آدم و جز اینها می‌شناسیم، از شهید مطهری است. این نمونه تحلیل‌ها عاشورا را نه از زاویه فقهی، بلکه به عنوان یک شعار، یک ارزش، نوعی از جاودانگی، حماسه، چیزی شبه اسطوره که در میان یک ملت به عنوان یک سمبل می‌ماند، و ... مانند اینها مطرح می‌کند. البته ایشان عنوان کلی امر به معروف و نهی از منکر را برای عاشورا دارد، اما نه به صورت یک اصل فقهی، بلکه در کل به عنوان احیای دین، حفظ ارزشها و جاودانه کردن آن. آقای مطهری تلاش دارد کربلا را از حد یک واقعه خصوصی بیرون آورد و رنگ یک حرکت انقلابی قابل تأسی را به آن بدهد، برای این کار، از یک تحلیل فقهی منظم سخن نمی‌گوید بلکه بیشتر از مفاهیم اجتماعی و انقلابی رایج استفاده می‌کند. در عین حال، همزمان که برای نقد شهید جاوید حرکت می‌کند، تلاش دارد تا از داده‌های تاریخی هم استفاده کند. برای مثال، ماهیت نهضت کربلا را چند ماهیتی می‌داند. [۱] اول دفاعی که از او می‌خواهند بیعت کند و نمی‌کند، قصدش را می‌کنند و او از خود دفاع می‌کند. [۲] دوم دعوت مردم کوفه است که ایشان آن را کوچکترین عامل برای این حرکت می‌داند و آن را ماهیت تعاونی در این نهضت تعریف می‌کند [مجموعه آثار: ۱۵۲/۱۷] [در نقد شهید جاوید که این را اساس کار می‌داند؛ مجموعه آثار: ۱۴۸/۱۷] و [۳] سوم امر به معروف و نهی از منکر که ماهیت تهاجمی به این حرکت داده است و ایشان این را اصلی می‌داند. یک نمونه از ادبیات ایشان این است: پس اگر از ما بپرسند شما در روز عاشورا که دائماً حسین حسین می‌کنید و به سر خودتان می‌زنید، چه می‌خواهید بگویید؟ باید بگوییم: ما می‌خواهیم حرف آقایمان را بگوییم، ما هر سال می‌خواهیم تجدید حیات کنیم (یا ایُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ). باید بگوییم عاشورا روز تجدید حیات ماست. در این روز می‌خواهیم در کوثر حسینی شستشو کنیم، تجدید حیات کنیم، روح خودمان را شستشو بدهیم، خودمان را زنده کنیم، از نو مبادی و مبانی اسلام را بیاموزیم، روح اسلام را از نو به خودمان تزریق کنیم. ما نمی‌خواهیم حس امر به معروف و نهی از منکر، احساس شهادت، احساس جهاد، احساس فداکاری در راه حق، در ما فراموش بشود؛ نمی‌خواهیم روح فداکاری در راه حق در ما بمیرد. (مجموعه آثار: ۱۸۹/۱۷)

اینها نوعی صبغه اجتماعی و انقلابی به بحث می‌دهد، اما ماهیت فقهی آن را روشن نمی‌کند. باید توجه داشت که این نوع نگاه، در شرایطی بود که کربلا و مراسم عاشورایی در ایران، در شرف تبدیل شدن به نوعی عادت

آن هم گاه با محتوای نچندان غنی و حتی توجیه‌گر برای دلخوش کردن افراد گناهکار و امید بخشش چنین نمونه‌هایی اگر بخواهد شکل حقوقی داشته باشد، لازم است تا به صورت یک بحث فقهی درآید و در اطراف آن صحبت شود تا تکلیف مقلد روشن شود.

از یک نکته نباید غفلت کرد، و آن این که در مدار و مسیر تحول و تغییرات اجتماعی، بسان آن چه در ایران وجود داشت، به خصوص تلفیق دین و آزادی خواهی از مشروطه تا انقلاب اسلامی، نقش عاشورا محرز است. درست است که شهادت خواهی در مجموعه اسلام هست و حتی در حال حاضر سلفی‌های افراطی آن را جدی‌تر از هر زمان دیگر، حتی در مقایسه با شیعه، به صورت انجام عملیات انتحاری دنبال می‌کنند، اما باید توجه کرد که آن مسیر، در سمت و سوی آزادی خواهی نیست، بلکه به عکس، ضد آزادی و خود مروج نوعی تحکم و استبداد نوین است. این در حالی است که شهادت خواهی در تشیع بر اساس آنچه امام حسین (ع) طراحی کرد، نزدیک کردن مسیر مبارزه سیاسی با نوعی حرکت آزادیخواهانه است که دست کم بخش قابل توجهی از آن مسیر همین نهضت عاشورا است. بنابراین نباید تعجب کرد وقتی که مشاهده می‌کنیم رهبران دینی در مشروطه، در کنار آزادیخواهان هستند و در انقلاب اسلامی هم دقیقاً شعارهای ضد استبداد و ستمگری، بر اساس آموزه‌های عاشورایی است. حتی بالاتر، از دل نگرش جدید به عاشورا است که بحث رأی و جایگاه مردم در یک نهضت مورد بحث قرار می‌گیرد، و این را می‌توان در برخی از یافته‌های تازه در باره کربلا پیش از انقلاب بدست آورد. این که خواسته مردم نهایت اهمیت دارد و این تکلیف را بر دوش امام می‌گذارد که حرکت کند.

۱۰. دیدگاه غیر فقهی بودن کربلا

این که کسی یا کسانی عاشورا را غیر فقهی بدانند، چه به آن تصریح کنند چه نکنند، پدیده شگفتی نیست. نگاهی به آنچه در باره این واقعه در جریان است، از مجموعه دیدگاه‌ها، رفتارها، عواطف، و آنچه در این باره در ادبیات و احساسات و افکار و اندیشه‌های موجود موج می‌زند، ماجرای عاشورا را از حد فقهی فراتر می‌برد و در دایره عشق و مفاهیم حول و حوش آن قرار می‌دهد. با یک بحث فقهی، نمی‌توان این قدر دنبال رفتارهای مذکور بود، و آنچه هست، بیش از آن که امام حسین (ع) و قیام او را زمینی نشان دهد، یک ماجرای آسمانی و روحانی نشان می‌دهد. وقتی از یکی از مراجع معاصر پرسیده می‌شود: آیا امام حسین (ع) در خروج علیه یزید، مخیر بودند یا بر ایشان واجب بود، ضمن آن که جوابی به این پرسش داده‌اند، اساس آن را یک امر الهی و مقدر و برنامه ریزی شده می‌دانند: هل كان الإمام الحسين (عليه السلام) مخيراً بين الخروج و عدمه أم كان الأمر واجباً عليه؟ باسمه تعالی كان الإمام الحسين (عليه السلام) مخيراً في الخروج و اختیار

الشهادة حتى بعد وصوله إلى كربلاء، و لكن عهد من جدّه و أبيه بأنّ له منزلة لا ينالها إلا باختيار الشهادة، و الله العالم. [رساله في لبس السواد، الانوار الالهيه، ميرزا جواد تبریزی، ص ۱۴۷]. وقتی پای یک «عهد» با پدر و جد به میان می آید، دیگر چه معنا دارد که آن را فقهی تلقی کنیم؟ عاشورا در این نگاه، یک فعل قابل تقلید نیست، یک عهدی است که در آسمانها بسته شده است.

روزگاری بود که علمای سیاسی، تأکید داشتند که نهضت عاشورا می تواند قیامی باشد فقیهانه که بتوان از آن فقهی را برای مبارزه با فساد و ظلم و خروج بر امام جور استفاده کرد، اما، همان زمان و پس از آن، بودند عالمانی که این قیام را از این چهارچوب خارج می کردند.

درحال حاضر حتی برخی از روشنفکران مذهبی، مانند عبدالکریم سروش (در سخنرانی درسهایی از عاشورا که روی وبسایت او قرار دارد) بر این باورند که قیام حسینی، نه فقهی بلکه فراقه‌ی و عاشقانه است. البته در اینجا هم نوعی تفاوت دیدگاه هست. عالمانی که عاشورا را با «عهد الهی» تفسیر می کنند، متفاوت با روشنفکرانی هستند که نگران تسلط فقه بوده و می کوشند با عناوینی چون عزت و ذلت، حرکت امام حسین (ع) را تفسیر کنند. نویسنده اخیر، حتی این تعبیر را هم دارد که امام حسین (ع) اهل قیام نبود! یعنی به طور کلی جنبه سیاسی بودن کربلا را انکار دارد.

با این حال، کسانی از انقلابیون قدیم یا جدید که تحت تأثیر برداشت‌های صالحی نجف آبادی هستند و تلاش دارند کربلا را سیاسی نگاه دارند و هدف بودن شهادت را از ابتدا (هم در برداشتی که علمای سنتی داشتند یا کسانی مانند شریعتی) انکار می کردند، آنها نیز همچنان تأکید دارند که «تفسیر عرفانی» «تفسیر شفاعت طلبانه» و «تفسیر شهادت طلبانه» درست نیست و همان برداشت تاریخی - سیاسی صالحی درست است.

یادآوری در اشارتی به بحث عاشورا در فقه اهل سنت

ما در اینجا بحث عاشورا در اندیشه فقهی را در چهارچوب فقه شیعه دنبال می کنیم نه فقه سنی. این به رغم آن است که آنان نیز در این باره مطالبی دارند.

[۱] برخی از آن حمایت کرده و به ستایش آن پرداخته‌اند، چنان در تفسیر المنار: ۳۶۷/۶ [خروج امام حسین (ع) به عنوان خروج سبط رسول بر امام جور و بغی، مورد ستایش قرار گرفته و گفته شده است که در زمان ما، رأی غالب امتها این است که خروج بر پادشاهان مستبد مفسد جایز است، چنان که امت عثمانی بر سلطان‌شان عبدالحمید خان شورش کرده و به فتوای شیخ الاسلام او را از سلطنت خلع کردند].

[۲] برخی دیگر آن را در چهارچوب خروج بر امام سنجیده و نادرست شمرده اند [برای مثال بنگرید: روح المعانی، آلوسی، ج ۲۶، ص ۷۳ به نقل از السر المصون ابن جوزی که به برخی از اهل سنت نسبت داده است] حتی در این اواخر داعش یا همان حکومت شام و عراق که در سوریه مشغول نبرد با بشار اسد است، [بر اساس آنچه در برخی از سایت آمده [از جمله در سایت [shia-leaders.com](http://shia-leaders.com)] در ایام محرم اعلام کرد که یزید خلیفه رسمی بوده و امام حسین (ع) علیه وی شوریده است. جالب است که این در حالی صورت می‌گیرد که خودشان علیه یک حکومت رسمی شورش کرده است.

به هر حال مسیر بحث از قیام امام حسین (ع) در آثار اهل سنت، مسیری جز آن است که ما در اینجا دنبال می‌کنیم و در اینجا صرفاً مرور بر آثار فقهی فقهای شیعه خواهیم داشت.

[۳] ابن تیمیه بر این باور بود که امام حسین (ع) برای جنگ از مدینه خارج نشد، بلکه تصورش این بود که مردم از او حمایت خواهند کرد. وقتی انصراف آنان را دید، خواست به وطنش باز گردد یا به نقاط مرزی برود، اما «ظلمه» اجازه ندادند و می‌خواستند به اسارت نزد یزیدش ببرند. او امتناع کرده، جنگید تا مظلومانه شهید شد، اما قصد او از ابتدا نبرد نبود. [منهاج السنه، ریاض، ۱۴۰۶، ۴/۲؛ ۵۳۵]. او در جای دیگر [همان، ۴۰] صلح امام حسن را بر نبرد امام حسین (ع) ترجیح داده است. [همان، ۳۲۸ - ۳۲۹]. در مورد اخیر در مقایسه میان قتل عثمان با شهادت امام حسین (ع)، کشته شدن عثمان را گناهی بزرگتر دانسته و سپس در باره امام حسین این اشاره را دارد که برای گرفتن ولایت امر قیام کرد: فخرج یطلب الولایه، و لم یتمکن من ذلک حتی قاتله اعوان الذین طلب أخذ الامر منهم، فقاتل عن نفسه حتی قتل. [همان، ص ۳۲۸] او قاتلین امام حسین را «نواصب» می‌داند [همان، ص ۳۶۸] ضمن آن که دفاعی هم از یزید دارد که راضی به قتل حسین نبود [همان، ص ۴۷۲] وی در جای دیگر، ضمن دفاع از رسمیت خلافت یزید مثل دیگر خلفای اموی و عباسی، شهادت امام حسین (ع) را در وقتی می‌داند که هنوز یزید بر تمام امور دنیای اسلام تسلط نداشت [همان، ص ۵۲۲] گویی قصد دارد بگوید چون اول خلافت یزید بود هنوز رسمیت نداشت. بعد از آن در باره عقاید سیاسی اهل سنت در عدم جواز نبرد مسلحانه با خلفا - حتی از نوع فاسد - بحث کرده، ضرر این قبیل جنگها را بیش از نفع آنها می‌داند و اشاره به واقعه حره و خروج ابن الأشعث (سال ۸۲) دارد و در نهایت طعنه‌ای هم بر قیام حسین (ع) از همین زاویه دارد با این عبارت که حق در همین باور اهل سنت است: فتبین ان الامر علی ما قاله اولئک، و لم یکن فی الخروج، لامصلحه دین و لا مصلحه دنیا، بل تمکن اولئک الظلمه الطغاه من سبط رسول الله (ص) حتی قتلوه مظلوما شهیدا، و کان فی خروجه و قتله من الفساد ما لم یکن حصل، لو قعد فی بلده، فإن ما قصده من تحصیل الخیر و دفع الشر لم یحصل منه شیء، بل زاد الشر بخروجه و قتله، و نقص الخیر و صار ذلک سببا لشر عظیم، و کان قتل الحسین مما اوجب الفتن [همان،

ص ۵۳۰ - ۵۳۱، و ۵۳۶]. عجیب است که سلفی‌های جهادی معاصر که این اندازه روی ابن تیمیه تأکید دارند در اینجا به طور کلی او را کنار گذاشته‌اند.

طبیعی است که تکلیف این تیمیه و دیدگاه‌های او در این بحث روشن و نمونه‌ای است از نگاهی برخی از افراطی‌های سنی مانند ابوبکر ابن العربی در القواصم نسبت به قیام امام حسین (ع) دارند. این ورود تنها یک یادآوری بود و باید تفصیلی تر به این بحث رسید.

[متن نوشته بنده برای سخنرانی در اصفهان پنج شنبه شب ۷ آذر ۹۲]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1413>



## تعمیر حرم امیر مؤمنان (ع) با سنگهای مکشوفه از زیر خاک! (نشانه های ۳۳)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۱ / ۰۹ / ۱۳۹۲

خلاصه: مدتی است نگارش نشانه ها به تعویق افتاده است، اما و اکنون خوشبختانه [!] فرصتی شد تا چهار نکته دیگر را در اینجا بنویسم:

۷۱. تعمیر حرم امام علی (ع) با سنگهای برجای مانده از بناهای باستانی در عراق در زمان شاه صفی

زمانی که شاه صفی [۱۰۳۸ - ۱۰۵۲] نواده شاه عباس و جانشین وی در ایران، بر عراق عرب تسلط یافت، تلاش کرد تا رشته آبی از حله به نجف بیاورد. همان زمان تعمیر حرم امام امیر المؤمنین (ع) را در دستور کار خود قرار داد. وی برای تعمیر مصمم بود تا از سنگ استفاده کرده و این بنا را با شکوه هرچه تمامتر بازسازی کند.

در این جا داستانی رخ داد که جالب است. شاه صفی می خواست سنگهای برجای مانده از برخی از بناهای کهن ساسانیها را به نجف منتقل کرده و در کار ساختمان بنای حرم استفاده کند. اما این کار زحمت زیادی داشت. در همین اثناء، ضمن تلاشی که برای کندن نهر آب صورت گرفت، سنگهای زیادی که تراشیده و آماده بود و به احتمال از بناهای کهن زیر خاک، پیدا شد و از همانها برای بنای حرم امام علی علیه السلام استفاده شد. واله اصفهانی در خلد برین که این بخش آن به نام ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم چاپ شده، در این باره توضیحات جالبی دارد و نامی هم از طاق کسری به میان می آورد. وی در باره وضع کم آبی در نجف می نویسد:

«خدام کرام آن آستان آسمان‌شان و سایر سکنه و متوطنین نجف اشرف نیز از کمی آب مانند حباب بر روی آب سرگردان و خانه خرابند، چه مردم آن خطّه خلدنشان آب از حوالی مسجد متبرکه کوفه و جوار قلعه مشهوره به قلعه برگزیده کردگار جلیل ابوالمؤید شاه اسماعیل - سقی الله ثراه - که قرب یک فرسنگ راه است آورده به تعب و مشقت بسیار مدار می‌گذرانیدند و قیمت آب خانه عجزه و تهیدستان را به آب رسانیده از این رهگذر بیشتر خراب و ویران داشت، لا جرم در اواخر این سال فرخ‌فال، رای آفتاب اشراق شهریار آفاق و خاقان به استحقاق به تجدید قبه و رواق آن روضه سدره مرتبه پرتو ظهور افکنده... فرمان واجب

الاذعان به عزّ نفاذ پیوست که معماران صائب اندیشه و بنایان سنمار پیشه و سایر عمله و فعله از اطراف و اکناف ممالک محروسه به آن خطه خلدنشان نقل مکان و به صلاح و صوابدید سرکار مشار الیه در پذیرای امور متعلقه به انجام و مهام مذکور سعی و اهتمام تمام نمایند...». شاه دستور داده بود که برای تعمیر حرم، سنگهای مناسب از بقایای طاق کسری و جز آن به آنجا انتقال یابد که دشوار بوده است: « بر طبق عرض سرکار مشار الیه ارقام مطاعه لازم الاطاعه عزّ اصدار یافته بود که امرای نامدار آن دیار قطعات سنگ که به جهت اساس بنیان و ازاره و سایر سنگ کاری‌های آن کعبه روحانیان و قبله کروبیان در کار باشد، از طاق کراً [بخوانید طاق کسری] و غیر آن نقل پای کار نمایند و فرمان پذیران با آنکه از راه امثال فرمان واجب الاذعان کوه گران را به صوب مقصد چون ریگ روان می‌کردند، اما از راه ناهمواری راههای دور و دراز و شدت و صعوبت مرور بر شوارع پر نشیب و فراز، حصول آن مطلب به دشواری و تعب میسر می‌شد و ابواب انتظار بسیار بر روی روزگار آن کار می‌گشود»

در همین اثنا، در جریان کندن زمین برای آب، سنگهای تراشیده منظمی یافت شد که بکار تعمیر بنای حضرت امیر آمد و به گفته واله دلیل «ظهور کرامات و خوارق عادات» بود. به نوشته واله «در حوالی ارض مقدّس نجف اشرف کان سنگی معدن آب‌ورنگ که مگر گفتی که قطعات آن را سنگ تراشان چابک‌دست به اندازه بریده از برای همین کار به انبار آن مکان کشیده‌اند به هم رسید و هریک از قطعات آن که به طول و عرض مناسب هر کار چهره می‌گشود در دیده ارباب دید، لوحی بود کرامت شاه ولایت و خرق عادت مستمره آن حضرت بر آن مسطور». با همین سنگها بود که حرم امام علی (ع) تعمیر گردید و ضمناً آبی از سمت حله به نجف انتقال یافت: «و چون رشحی از دریای بی‌کران نفاذ فرمان، آوردن آب به آن خاک پاک بود نهی عریض عمیق از حوالی حله فروبرده از جوار مسجد کوفه و عمارت خورتق که از بناهای نعمان بن منذر در زمان بهرام گور است گذرانیده آب فرات را به دریای نجف رسانیدند و به جهت جمع آمدن آب دریاچه در میان دریا بنا نهاده قرار به آن دادند که در سال دیگر چون وقت کار دررسد از آن دریاچه آب را به نقب و کاریز به درون حصار نجف اشرف روان و از آنجا به چرخ و دولاب بر روی زمین جاری سازند». وی ادامه می‌دهد: «چون از جویبار فرمان لازم الاذعان خاقان روزگار اجرای آب فرات به آن کعبه حاجات شده بود و چنانچه گذشت آب آن چشمه سار به دریای نجف جاری گشت، شعرای بلاغت پیشه در بحر اندیشه فرورفته گوهرهای آبدار از برای ضبط تاریخ به کنار آوردند، از آن جمله گوهر تاریخی است که میرزا صالح منشی برادرزاده مؤلف تاریخ عالم‌آرا به غوص آن پرداخته به زبان حال ساکنان آن خطه خلد مثال تاریخ اجرای آن ساخته و هو هذا: قطعه: شاه اقبال قرین خسرو دین شاه صفی / آن که خاک قدمش زیور افسر آمد / یافت توفیق که آرد به نجف آب فرات / این بشارت شه از ساقی کوثر آمد / ساکنان نجف از تشنگی آزاد شدند /

رحمت حق همه را شامل و یاور آمد / سال تاریخ چو پرسیدم از ایشان گفتند / آب ما از مدد ساقی کوثر آمد  
(ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم [خلد برین] [به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۸۲، صص،  
۱۱۰ - ۱۱۳)

۷۲. آیا ابوالحسن عامری شیعه بود

عامری (م ۳۸۱) فیلسوف برجسته خراسان در نیمه اول قرن چهارم از چهره های برجسته فکری این روزگار  
است. به خاطر چند عبارت شائبه تشیع وی مطرح بوده اما مصحح رسائل او منکر تشیع وی است. به نظر می  
رسد حق با اوست، اما توضیحات وی سودمند و شاید برخی مخدوش است:

وقتی ثابت شود که پدر عامری مذهب حنفی داشته و استادش نیز بر آن مذهب بوده، آیا می توان گفت عامری  
نیز حنفی بوده است؟ عامری گوید: روایت شده است که سرور عالمان تابعین، جعفر بن محمد الصادق علیهما  
السلام گفته است «لا جبر و لا تفویض» و از زین الفقهاء ابو حنیفه نیز نقل شده که گفته است: «اکره الجبر و  
لا قول بالقدر و اقول قولاً بین قولین» و به دنبال آن می افزاید ... گویا ابو حنیفه این قول را از جعفر بن محمد  
علیهما السلام گرفته باشد.»

اگر کسی بگوید عامری که ابو حنیفه را «زین الفقهاء» نامیده مذهب شیعی داشته است به دلیل آنکه آزادی  
اراده را که در مذهب ابو حنیفه بوده در اصل از او سلب کرده و به امام جعفر صادق (ع) نسبت داده است،  
در پاسخ این نتیجه گیری شتابزده گوئیم: اگر عامری شیعی بود هرگز نمی گفت: گویا ابو حنیفه این قول را از  
جعفر صادق (ع) گرفته، بلکه به طریق جازم می گفت که او این مطلب را از امام جعفر صادق (ع) گرفته است.  
به هر حال از نظر ما این سخن عامری که قول ابو حنیفه به اختیار را مأخوذ از امام جعفر صادق (ع) می داند  
دلیل بر حنفی بودن اوست، زیرا آشنایان به روش امام اهل رأی - ابو حنیفه - با شیوه اخذ او مأنوس اند. از  
طرفی محققان درباره امام جعفر صادق (ع) گفته اند که «او در حدیث حجّت است و بسیاری از احادیث اهل  
سنت با احترام تمام به او اسناد داده شده» و «ابو حنیفه و مالک بن انس و واصل بن عطا و شخصیت های دیگر  
از محدثان اهل سنت از ایشان حدیث روایت کرده اند.» و نظریه شخص ایشان را در مسأله قدر متوسط میان  
جبر و اختیار دانسته اند.

بنا بر آنچه گذشت، چون برخی از محققان قولی از امام جعفر صادق (ع)، درباره مسأله قدر نقل کرده اند،  
شاگردان ایشان آن قول را روایت کرده اند و صرف روایت نظریه و احتمال اخذ ابو حنیفه از امام جعفر، بنا بر  
قول عامری، نمی تواند دلیلی بر شیعی بودن عامری باشد و بنا بر این مذهب عامری حنفی است.

از جهت اصول دین نیز عامری در یک محیط سنی پرورش یافته است، پدر او فقیه و قاضی بوده است، اما استاد او چنان که پس از این درباره او سخن خواهیم گفت - ابو زید بلخی - ابتدا امامی بوده و بعدا از معتزله جانبداری کرده است. و بلخ نسبت به مذهب حنفی متعصب بوده است، «چنان که نویسنده کتاب فضائل بلخ که آن را در ۶۱۰ ه تألیف کرده است گوید: از جمله ویژگیهای بلخ آن است که اهل آن مسلمان و همگی پیرو مذهب سنت و جماعت بوده‌اند و در دفاع از مذهب سنی و تمسک بدان گفته‌اند: هنگامی که یکی از والیان فرمان داده است که در اذان شهادت سوّم را نیز ندا دهند - چنان که روش شیعه است - مردم آن مؤذن را مورد حمله قرار داده و کشته‌اند و این واقعه در سال ۲۰۲ ه روی داده است.»

بر آنچه ذکر شد این مطلب را نیز می‌افزاییم که عامری فیلسوف در بخارا می‌زیسته و در مجالس امیر نوح که در دشمنی با باطنیه و قرامطه و اسماعیلیه مشهور است و حتی پدر خود را که به آن مذهب گرویده بود کشته است و لشکر به اطراف خراسان گسیل داشته تا پیروان آن مذهب را قلع و قمع کنند حضور می‌یافته است و اگر پدر فیلسوف قاضی این امیر باشد چگونه ممکن است که عامری را شیعه بدانیم؟ و کسی که مدتها در خدمت امیر ابو الحسن سیمجور بسر برده که در پاسخ نامه‌ای که از خلیفه فاطمی قاهره به دستش رسید در ظهر همان نامه نوشت: «قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون». «۳۹» آیا درست خواهد بود که با این احوال عامری را شیعی به شمار آوریم؟! [رسائل ابوالحسن عامری، ص ۶۵ - ۶۶]

۷۳. یک سال بعد از یادداشتی که بنده در باره سخنرانی آقای پناهیان در شام عاشورای ۱۴۳۴ نوشتم ایشان درست در شام عاشورای ۱۴۳۵ [۱۳۹۲] در دانشگاه امام صادق (ع) این مطالب را به اختصار گفت: بنده بیست سال است سخنرانی می‌کنم، در ۲۰ هزار سخنرانی، یک بار هم از کلمه ظهور صغری استفاده نکرده‌ام. نور و صدا و تصویر آن هم هست. مورخ این مملکت آن را به من نسبت می‌دهد و به من فحش می‌دهد. آقا شما تاریخ زمان خودت را بلد نیستی بگویی، من چطور به تاریخ اسلام ۱۴۰۰ سال پیش که نوشته‌ای، اطمینان کنم؟

آدم نباید عصبی باشد و اگر از کسی خوشش نمی‌آید، دروغ بگوید. می‌گویم ان شاء الله ظهور نزدیک است، نه به سال و ماه و روز، این نه به سال و ماه را می‌گذارد کنار، می‌گوید آدم می‌تواند پیش بینی کند. با تاریخ هم تو همین کار را می‌کنی؟ پدر تاریخ در می‌آد این جور. زمان خودت را تحویل بگیر، حالا بعدا برو تاریخ رو بررسی کن. [پایان سخنان پناهیان

[<http://ayandehonline.com/?a=content.id&id=6523>]

در آن یادداشت که در آدرس بالا و در بسیاری از سایت‌ها هست، بنده بحث ظهور صغری را به ایشان نسبت ندادم، بلکه به صراحت نوشتم که آقای سید حسن ابطحی آن را گفته است. با مراجعه به آن متن معلوم می‌شود، چه کسی خلاف گفته است.

۷۴. فهرست آثار محمود میرزای قاجار در سن ۲۷ سالگی از یک نسخه خطی

محمود میرزای قاجار پسر فتحعلی شاته و یکی از چهره‌های معروف فرهنگی قاجاریه، نویسنده آثار چندی است که برخی چاپ و گویا برخی همچنان مخطوط مانده است.

اخیرا کتاب تحفه السلاطین (از محمود بن محمدعلی بن محمد باقرا) (ش ۵۰۷۴ دانشگاه تهران) را مطالعه می‌کردم که در شرح معجزات انبیاء و امامان (ع) است. نویسنده در خاتمه کتاب، پس از آن که شماری از نصایح ملوک را آورده، دو صفحه در ستایش محمود قاجار مطلب نوشته و برخی از آثار وی را که در جوانی نوشته بر شمرده است. فهرست بسیاری از آثار او را در فهرس چاپی و خطی می‌توان یافت، اما این گزارش که در زمانی است که وی فقط ۲۷ سال داشته می‌تواند به به کتابشناسی آثار وی کمک کند:

عبارت وی چنین است:

و انسب چنان است که از بیان سخنان پادشاهان اکتفا به همین نموده ختم خاتمه مشکین ختامه را به دعای دوام دولت و شوکت جاوید مدت پادشاه اسلام و ایمان و شهزادگان والا مکان نماید، سیما نور حدقه شاهی و نور حدیقه ظل الهی و قوه بازوی سلطانی و درّ درج خاقانی، صاحب طبع وقاد و ذهن سلیم و فهم مستقیم ذوالشوکه و الابهة و العظمة و الشجاعة و العطاء و السخاء و الجود، الذی هو کاسمه فی فعله محمود نواب مستطاب کامیاب شهزاده محمود - ادام الله ایامه و اطال اعوامه و وقاه من شرّ کل عنود و بغی کل باغی و حسود و اعاده من شرّ الشیاطین المکاره و تسویلات النفس الامارة.

و مجمل از مفصل احوال آن آفتاب سپهر و عزت نفس و سخاوت طبع و غیرت کامله و حمیت فاضله و علو همت و ارتفاع عزیمت و کمال وفا و صداقت و عزم در امور و قوه قلب بلاقصور و فتور، ایضا در مراتب اکتسابات علمیه و تحصیل علوم نظریه و کمالات عملیه بذل جهدی نموده اند، چنان که با قلت سن و حدائق عمر که زیاده از بیست و هفت سال از عمر شریفش نگذشته در چند علم و فن با اطلاع و مربوط و با بهره و نصیب از آن جمله علم نجوم و رمل و لغت و طب و عروض و ریاضی و حکمت الهی و در فن انشاء فی الحقیقه ید بیضا می‌نماید، و در اقسام نظم و شعر با تسط کامل و بسرعت و سهولت بسیار شیرین و رنگین،

و مفرح قلب اندوهگین ادا می نمایند؛ چنانچه از نتایج طبع و قّاد نظماً و نثراً مؤلفات بسیار دارند، و شاید که از هفتاد هزار بیت متجاوز باشد،

[۱] از آن جمله کتابی است به نام منتخب المحمود مشتمل بر ذکر احادیث و معجزات خاتم النبیین و افضل الوصیین - صلوات الله علیهما - و اکثر از معجزات منظوم.

[۲] و ایضا کتابی است مسمی به گلشن محمود که محتوی است بر ذکر احوال اخوان اکرام شهزادگان و الامقام لازم الاکرام و الاعظام و بیان تفضلات ربانی و نعم بی پایان سبحانی نسبت به اعلی حضرت سلطانی و حمد و شکر برین نعمت جاودانی.

[۳] و ایضا کتابی است که مشتمل است بر حکایات و مواعظ و نصایح و غیرها.

[۴] و ایضا کتابی است مسمی به تذکره السلاطین که مؤلف است در شرح حال پادشاهان عجم از اول سلاطین تا پادشاه عصر - ادام الله ایامه و اطال اعوامه الی ظهور صاحب العصر - و در ضمن آن مختصری از اطوار ملوک و بعضی ملوک و بعضی از غزوات و مجادلات ایشان و احوال برخی از معاصرین ایشان و ابنیه که از ایشان بظهور رسیده، مبین شده و اشاره به احوال و اعداد اولاد و احفاد پادشاه ذی جاه و علما و حکما و اطبا و شعرای معاصرین آن سلطان عظیم الشان و خاقان ثریا مکان نموده اند.

[۵] و ایضا کتابی است به نصایح المسعود که در نصیحت فرزند ارشد اسعد عاقبت محمود مسعود میرزا - اطال الله بقاءه و أعطاه ما تمناه - مؤلف و منظوم شده است.

[۶] و ایضا کتابی است مسمی به مبکی العیون مشتمل بر نوحات و مراثنی متعلقه به خامس آل عبا و سایر شهداء.

[۷] و ایضا کتابی است مسمی به تنقیه المحمود که در منتخبات اشعار شعرای معاصرین و قریب به عصر از صاحب طبعان ایران زمین مذکور است.

[۸] و کتابی است مسمی به بنیان محمود مشتمل بر غزلیات شاه و شاهزادگان و سایر شعرای ایران و عراقین.

[۹] و کتابی است مسمی به پیروی ده خیال [؟] که در ارسال مکاتبات و مراسلات بسیار مفید و نافع است.

[۱۰] و کتاب دیوان اشعار که از خزانه خیال آن معارف جود و منبع کمال ظاهر شده است.

الی غیر ذلک از مؤلفات نظمیه و نثریه وفقه الله تعالی لمرضاته و هداه الی سلوک سبیل هدایه.

و فی الحقیقه دعای دوام این دولت جاوید مدت، بر کافه انام و تمامی خاص و عام لازم و متحتم است؛ و چون به نظر تامل و تحقیق بنگری، خود را دعا کرد، چون راحت رعایا و استراحت برآیا و حفظ نفوس و اموال و اعراض، بعد فضل الله تعالی و لطفه از میامن این دولت جاوید مدت. نعمتان مجهولتان: الصحه و الامان تا محنت خوف و خطر و نهب و غارت و تلف نفوس و اموال و هتک حرمت نساء و رجال و قحط و غلا و مشقت و ابتلاء و جوع و سهر جلوه گر نشود، قدر نعمت عافیت و امنیت و راحت و فراغ بال و تعیشات و تفرجات و تنعمات و تفننات و تلذذات دانسته نمی شود، از قیامت چیزی می شنوی، دستی از دور بر آتش داری، باری تو را صاحب سلامت گفتم و خود را دعا کردم.... هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذا الكتاب المستطاب نفعنا الله به و سائر المؤمنین فانه خیر موفق و معین و كان الفراغ منه فی شهر شعبان المعظم من شهر سنه ۱۲۴۱

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1415>

## نفائس الفنون، مفهوم علم و تقسیمات آن

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۴ / ۰۹ / ۱۳۹۲



تقسیمات علوم در قرن های هشتم و نهم قدری فلسفی تر و صوفیانه تر، اما کلیشه ای و ساده بود. در این دوره، حکمت، یعنی محصول آنچه طی چند قرن شکل گرفته و البته از حیث استدلالی به همان روال سابق و از تطور و تحول تهی بود، بر افکار مسلط بود. این حکمت، تا اندازه ای بلکه بیش از این، با تصوف درهم آمیخته شده بود. اینها ویژگی هایی است که می توان بر آنچه در کتاب نفائس الفنون به عنوان یک اثر چنددانشی از قرن هشتم آمده، مشاهده کرد.

نفائس الفنون فی عرایس العیون، از شمس الدین محمد بن محمود آملی (م ۷۵۳) اثری چند دانشی است که به زبان فارسی نوشته شده و تاکنون دو چاپ سنگی و سربی از آن صورت گرفته است. چاپ سربی بالنسبه چاپ بدی نیست، اما دست کم شکیل و زیبا در نیامده و این اثر نیازمند یک بازبینی دقیق تر و انتقادی تر است.

هدف آملی از این کتاب، ارائه کلیات همه علوم از حکمی و غیر حکمی است و به همین دلیل در این سه مجلد [۵۹۶ + ۵۵۵ + ۵۷۶ صص]، خلاصه ای از تمامی علوم مطرح آمده است. طبعا خلاصه و گزیده گویی در این موارد رعایت شده است.

نویسنده پس از مقدمه ای کوتاه که تقدیم نامه کتاب است، سه فایده را آورده که نخستین آن در باب شرف علم با استفاده آیاتی از قرآن و احادیث و کلماتی از تورات و انجیل و... بحث شده است. فایده دوم در تقسیمات علم؛ و فایده سوم در ابواب کتاب.



از این سه فایده، فایده دوم در باره تقسیمات علم، حاوی نکاتی است که نوع نگاه این دانشمند را در باره ارزش و اعتبار علوم و جایگاه آنها نشان می‌دهد. با این حال باید توجه داشت که این اثر به حیث آن که اثری دایره‌المعارفی است، تصویری از وضعیت علوم زمان خویش را با نوع نگاهی که به هریک از آنها وجود دارد، ضمن فصول مختلف نشان داده است. بنابراین این امکان وجود دارد که بتوان از لابلای مباحثی که در باره هر یک از علوم بیان شده، برخی از دیدگاه‌ها را بدست آورد. در این زمینه به خصوص در بخش تصوف، بحث مستوفایی در باره مفهوم علم در اندیشه‌های صوفیانه دارد که آن را هم مرور خواهیم کرد.

تسلط فلسفه و حکمت را در نخستین تقسیم بندی او از علوم می‌توان دریافت. علوم یا حکمی هستند یا غیر حکمی. علوم حکمی، تقسیم به حکمت علمی و نظری و حکمت عملی می‌شوند. چنان که علوم غیر حکمی، شامل علوم دینی و غیر دینی می‌شود. بدین ترتیب در ذهن این نویسنده، حکمت جایگاهی متفاوت از دین دارد.

تعریف حکمت چیست؟ معیاری که وی برای علوم حکمی آورده این است که «نسبت او با جمیع ازمنه و امم یکسان باشد» اگر این ویژگی را داشته باشد، می‌توان آن را حکمت دانست. تعریف خاص او از حکمت، «علم به حقائق اشیاء» است که بیشتر در حکمت نظری مفهوم می‌یابد. حکمت عملی هم در این تعریف یعنی «قیام نمودن به کارها چنان که باید به قدر استطاعت». در هر حال، هدف آن است «تا نفس به کمالی که متوجه است بدان، برسد».

در اینجا آملی سعی می‌کند با عبارت دیگری تعریف خود را برای حکمت نظری و عملی شرح دهد:

[۱] علمی تصور حقایق موجودات است و تصدیق به احکام و لواحق آن چنان که فی نفس الامر باشد به قدرت قوت انسانی.

[۲] و عملی ممارست حرکات و مزاولت صناعات است از جهت اخراج آنچه در حیز قوه باشد به حد فعل، به شرط آن که مؤدی بود از نقصان به کمال بحسب طاقت بشری.

حکمت نظری شامل دو بخش است. مابعد الطبیعه یا علم الهی که شامل مفاهیمی است که تعلق خاطری به ماده ندارند، اعم آن که باری تعالی باشد یا عقول و نفوس و مفاهیمی چون وحدت و کثرت و امثالهم.

قسمت دوم طبیعیات، علمی است که نوعی تعلق خاطر به ماده دارد. این بر دو قسم است، یکی آن که مقارنت به ماده، شرط تعقل اوست، مانند نباتات و حیوان و امثالها، و نامش علم طبیعی و اسفل است، اما اگر چنین

نباشد، یعنی مقارنت با ماده شرط فهم و تعقل او نباشد، مثل مفهوم زوج و فرد و مثلث و مربع و امثال اینها، نامش علم اوسط و ریاضی است.

در این تقسیم، منطقی، یا از فروع علم الهی است یا آن که نوعی علم آلی و ابزاری است.

حکمت عملی هم به صورت سنتی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌شود.

در اینجا، نوعی تقسیم دیگر هم برای حکمت عملی که مربوط به رفتارهای آدمی است دارد و آن این که اعمال بشر یا طبعی است یا وضعی. طبعی که روشن است، اما وضعی، یا آن که «سبب آن وضع اتفاق رأی جماعتی است، آن را آداب و رسوم خوانند» اما اگر «سبب اقتضاء رأی بزرگی بود مؤید من عندالله، آن را نوامیس الهی خوانند».

این دومی، سه بخش است: اعمال فردی چون عبادات، اعمال منزل مانند مناکحات و معاملات، اعمال حوزه بلدان و اقالیم شامل سیاسات و حدود. اینها را فقه خوانند.

آملی دریافته است که در بخش حکمت، به علوم دینی رسیده در حالی که طبق تقسیم کلی او و شرطی که گذاشت که نسبتش با جمیع ازمنه و امم یکسان باشد، علوم دینی خارج از حکمت جای می‌گرفت. لذا بلافاصله یادآور می‌شود که «چون این اقسام به تغییر ادوار و ازمان و تبدیل دول و اقران متبدل شوند، داخل حکمت نباشد، مگر تقسیم بوجهی دیگر کنند».

اما علوم غیر حکمی، از نظر آملی، شامل علوم دینی و غیر دینی می‌شود. علوم دینی نیز یا عقلی هستند یا نقلی، یا ترکیبی از این دو. گویی در اینجا، بخشی از علوم دینی باید با عقل و حکمت پیوند بخورد.

از نظر آملی، علوم دینی یا با عقل قابل اثباتند که نامش اصول دین است و یا با نقل که نامش فروع دین است.

با این حال، این یادآوری مهم است که در موارد ترکیبی، اگر عقل تقدم بر نقل دارد، باید آن را عقلی خواند. سوال این است: آیا عقلی در اینجا غیر از حکمی است؟

فروع دین شامل دو نوع علم است،

علوم مقصود شامل: علم کتاب، علم اخبار، علم اصول فقه، علم فقه فروع

علوم تبعی شامل سه بخش: آلات [علوم ادبی]، متممات و محسنات [مانند بقیه علوم شرعی و تصوف].

به رغم آن که آملی این تقسیم بندی را در علوم ارائه داده است، اساس تقسیم بندی کتابش را که علی القاعده می‌بایست بر حسب همان تقسیم بندی نخست او باشد، به ظاهر تغییر داده است. وی کتاب نفائس را در دو بخش تنظیم کرده است: علوم اوائل و علوم اواخر که البته اول علوم اواخر را آورده و در ثانی علوم اوائل را آورده است.

علوم اوائل، علمی است که پیش از اسلام هم بوده است،

علوم اواخر، علمی است که پس از اسلام پدید آمده است.

این که این تقسیم بندی چه ارتباطی با تعریف اصلی او از علوم حکمی و غیر حکمی دارد، نکته قابل تأملی است. بسا فکر او این است که علوم اوائل، علوم حکمی هستند که نسبتشان با امکانه و ازمنه یکسان است، یا به عبارتی، قبل و بعد از اسلام ندارد، اما علوم اواخر، علمی هستند که مربوط به پس از اسلام بوده و حداقل نوعی قید زمانی دارند. بدین ترتیب قید محدود بودن به زمان، از نظر وی به عنوان رتبت دانش، سبب شده است تا عنوان اشرفیت علم یا حکمت از آن سلب شود. گرچه ممکن است به لحاظ دینی، برخی از این علوم زمانی را بر آن ترجیح دهد.

مفهوم علم صوفیانه در نفائس

در ادبیات رایج اسلامی، علم به معنای دانایی بکار رفته است. اما این فقط یک گوشه کوچک از معنای علم است، و در این باره، دیدگاه‌های دیگری وجود دارد که اغلب، به نظر ساده‌انگارانه است، اما عمیقاً بر بینش‌های رایج در باره علم تسلط دارد. از آنجایی که از پس از غزالی، تصوف در بخش مهمی از جهان اسلام فراگیر شد، بسیاری از مفاهیم، از جمله مفهوم علم، رنگ صوفیانه گرفت. در اینجا، جدای از تصویر کلی از مفهوم علم در تصوف که متفاوت با نگرش حدیثی - نقلی و یا عقلی و حکمی بود، تحلیل‌های ریز و جزئی در باره مفهوم علم و آگاهی آنچنان که بیشتر با مسائل روانشناسی و تربیتی مربوط می‌شود، پدید آمد. به عبارت دیگر، تحلیل‌های ذهنی و درونی از علم بر پایه مفهوم کمال مطلق و حرکت به سمت آن، نیز مراقبت و هوشیاری در پرهیز از اشتباه و تعلق خاطر به دنیا و نیز مفهوم غفلت و اهمیت آن در طی این مسیر، بسیار بیشتر از قبل شد.

آملی فصلی را از فن سیم کتابش به شرح مفهوم «علم فریضت» و «علم فضیلت» اختصاص داده است.

اولین پرسش این است که بر پایه حدیث طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه، علم مورد نظر چیست؟ در اینجا پاسخ‌های مختلفی داده شده و بر خلاف تصور رایج امروزه ما که دانایی مطلق و تعلیم و تربیت

عمومی از آن می فهمیم، در آن روزگار، غالباً بلکه کاملاً مقصود از این علم، چیزی جز علم دین نبود. نظر آملی بر چنین است: «علمی که طلب آن بر کافه مکلفان فریضه است علم مبانی اسلام است». وی این قول را سخن ابوطالب مکی (م ۳۸۶) و اکثر قدمای متصوفه می داند. طبیعی است که متصوفه در تعریف علم، حتی اگر دانایی را مراد کنند، اما راه رسیدن به آن را نه تعلیم به معنای مصطلح آن بلکه سلوک اخلاقی و عبادی می کنند. معنای این روش آن است که حتی اگر بنده ای هزار سال هم تحصیل علم کن، مجهولی از آنچه باید، بر او مکشوف نخواهد شد.

اما تعاریف صوفیانه از علم: «بعضی گفته اند که آن علم [علم فریضه]، علم اخلاص است»

«و بعضی گفته اند علم وقت است، یعنی دانستن آن که در هر وقت اشتغال بچه چیز، اهم و اولی است از اقوال و افعال».

«و گروهی دیگر گفته اند «علم دانستن آن که در حال است»، یعنی دانستن حالی که میان بنده و حق بود و ادبی که بدان مخصوص باشد».

«و جمعی دیگر گفتند علم، خواطر است و تمیز میان آنچه منشأ احوال و اعمال خواطرند و صلاح و فساد اعمال متعلق به آن است»

نویسنده خود رأی نخست را می پسندد که علم فریضه همان «علم مبانی اسلام است». [نفائس الفنون: ۷۳/۲] در ادامه نوعی تقسیم در انواع علم صورت می گیرد که آن هم بنوبه خود جالب است. در این تقسیم، از دانش به دو بخش علم دراست و علم وراثت تقسیم می شود. علمی که عمل زاست، علم دراست است و علمی که محصول عمل است، علم وراثت است. به تعبیر مؤلف:

«علم دراست علمی است که تا آن را نخوانند و ندانند عمل صورت نیندند»

«علم وراثت علمی است که تا اول به موجب علم دراست عمل نکنند آن را ندانند و نیابند».

«بنابراین علم دراست، مقدمه عمل بود و علم وراثت نتیجه آن». در این نگاه عمل به معنای زهد و تقواست و آن است که نتیجه اش شکل گرفتن «صور حقایق ایمان» و تجلی آن در روح آدمی است.

آنچه به عنوان «میراث علم ایمانی» شناخته می شود، میراثی علمی است که از انبیاء به علما می رسد که ورثه آنهایند. و این جز با زهد و تقوا یا همان عمل و مظاهر آن که «توبه و زهد و توکل و صبر و شکر و رضا و محبت و...» است، بدست نمی آید. نتیجه آن که «علوم اسلامی که آن علوم دراست اند، مقدمه اعمال اند و علوم

ایمانی که آن علوم وراثت‌اند و علمای ربانی و متصوفه را نسبت معنوی از حضرت نبوت و ولایت به میراث رسیده، لباب و خلاصه آن» [۷۴/۲ - ۷۵]. در این نگاه، علم اولیه ما را به عمل سوق می‌دهد، پس از آن در اثر این عمل است که علم ثانویه‌ای تولید می‌شود که مضمونی از همین روایت است که مؤلف هم آورده است که: کسی که به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند او را وارث علمی می‌کند که نمی‌دانسته است. همین طور مضمون این روایت که اگر کسی چهل روز خالص برای خدا باشد، خداوند چشمه‌های حکمت را از قلبش بر زبانش جاری می‌سازد. این همان نگرشی است که اساس مفهوم دانش را در تصوف روی عمل و زهد مبتنی کرده و برای رسیدن به آن نقطه، علاوه بر عبادات یومیه، دستورالعمل‌های زاهدانه دیگر و دریافت مقامات بیشتر را تعریف کرده است.

اما علم در تصوف به اینجا خاتمه نمی‌یابد، بلکه از زوایای مختلف مورد توجه است. یکی از این اصطلاحات «علم قیام» است، «علم ذکر دل است در وقت حرکات جوارح و عزایم قلوب و همم مر قیام و شهود حق را بر خود تا آن حرکت و عزیمت بر وفق مأمور به بود و برخلاف منهی». نوعی دانش مراقبت از قیام به فریضه وقت است و پرهیز از گذشته و بی‌توجه به آینده.

مؤلف در تعریف علم قیام گوید: «علم قیام پیش متصوفه آن است که بنده در جمیع حرکات و سکنتات ظاهره و باطنه، حق را بر خود مطلع بیند و در کل احوال و اقوال و افعال او را رقیب خود داند». [۷۶/۲].

نوع دیگر علم صوفیانه، «علم حال» است که به معنای نوعی آگاهی است برای مراقبت از «دوام ملاحظه دل» و وقوف بر «کیفیت و کمیت» «آن حال که بین بنده و خداوند هست».

«علم خاطر» نوع دیگری از آگاهی است به گفته نویسنده «دانستن خواطر و تمیز و تفصیل آن از غوامض علوم است». مقصود از این نوع آگاهی یا به قول وی خاطر، آن چیزی است که بر دل آدمی خطور می‌کند. آنچه خطور می‌کند، بر چند دسته است: خاطر حقانی «علمی است که حق سبحانه از بطنان غیب بی واسطه در دل اهل قرب و حضور قذف کند». خاطر ملکی «آن است که بر خیرات و مبرات ترغیب کند». خاطر نفسانی «آن که بر تقاضای حظوظ عاجله و اظهار دعاوی باطل مقصور بود». خاطر شیطانی «آن که بر مکاره و مناهی دعوت کند»

دایره مفهوم علم در تصوف، به این سادگی جمع و جور نمی‌شود، بلکه انواع و اقسام آگاهی‌های دیگر هم هست. از جمله مؤلف به «علم ضرورت» اشاره می‌کند. این علم در اصطلاح متصوفه «عبارت است از ادراک حد مالابد نفس در حرکات و سکنتات و اقوال و افعال و معرفت زمان و حبس نفس در این مقام». همان طور

که اکل و شرب برای نفس ضروری است، شهود حق سبحانه برای روح و قلب ضرورت است. وقوف بر این ضرورت، همین آگاهی ضروری است که باید بدست آورد. [۲/ ۸۰ - ۸۱].

«علم سعت» نوعی دیگر از آگاهی صوفیانه است که وقتی «دیو طبیعت آدمی مسلمان گردد و به جای متابعت هوا، مطاوعت خدا در او پدید آید» اینجاست که او را از مضیق ضرورت، به فضای سعت راه دهند، مقامی که متصوفه آن را سعت خوانند. در اینجا نوعی هوشیاری و آگاهی لازم است؛ این که مباد پیش از رسیدن به آن مقام، تصور کند که به آن نقطه رسیده و هزاران نفر در اینجا به خطا رفته و لغزیده اند. به نظر وی «علم سعت علمی عامض است و مقام او مقام عزیز» [۲/ ۸۲].

«علم یقین» آگاهی دیگری است در تصوف که عبارت است «از ظهور نور حقیقت در حالت کشف استار بشریت به شهادت و وجد و ذوق نه به دلالت عقل و نقل». این نور اگر از ورای حجاب باشد، نور ایمان و اگر از حجاب مکشوف گردد، نور یقین است. علم یقین، عین یقین و حق یقین مراحل مختلف این علم هستند. «در علم یقین معلوم و محقق و مبین شود و در عین یقین مشاهد و معاین و در حق یقین رسم دوئی از مشاهد و مشاهد و معاین و معاین برخیزد و ببیند دیده شود و دیده بیننده شود». [۲/ ۸۳ - ۸۴].

این میسر ادامه می یابد تا به «علم غیب و لدنی» می رسد، علم شهادت آن است که معلوم در نزد عالم «کاین و حاضر» باشد، اما اگر معلوم نزد عالم حاضر نباشد، اما قبلا بوده، یا بعدا کاین باشد یا خود کاین باشد، آن را علم غیب می خوانند. این هر دو می توانند خفی باشند یا جلی، که نوعی خفی آن این است که مع الواسطه باشد، مانند معرفت حقائق اعیان موجودات. به نظر آملی، برخی از انواع علم غیب می تواند به تعلیم الهی نصیب انسان شود که آن را «علم لدنی» خوانند. این می تواند به «وحي» یا «مناجات» یا «الهام» یا «فراست» یا «جذب» یا «ریاضت» باشد.

همه اینها نوعی علم است که سبب می شود «نفس، محیط کمالات شود» به طوری که با اقتدای به عقل و حکمت و با استفاده از رأی صایب و فکر ثاقب «از مکنونات اسرار و مخزونات آثار ادوار» اخبار تواند کرد. اینجاست که او به چیزی می رسد که «از دلایل نجوم و احکام رمل» صورت می بندد. وی در توضیحات بعدی آورده است که گرچه خداوند علم غیب را ویژه خدا می داند، اما «نه آن که نشاید دیگری را به تعلیم او به واسطه یا بیواسطه حاصل» شود». [۲/ ۸۶ - ۸۷].

«علم موازنه» از دیگر علوم صوفیانه است آن هم از غوامض آنها. وی در اینجا یاد آور می شود که اساسا «علوم تصوف» نشأت گرفته از ذوق و کشف است نه از درست و تعلم. اما علم موازنه، آگاهی به موازنه میان عالم صغیر و عالم کبیر است. در واقع عالم صغیر که انسان است با عالم بالا، شباهت های فراوانی دارد «عالم

بأسره به مثابه انسان است، افلاک همچو بدن او» و باقی هم به همین ترتیب. عالم شهادت ظاهر بدن و عالم غیب، باطن انسان که به بصیرت دریابند. این یک نوع موازنه.

نوع دیگر موازنه، میان شریعت و حقیقت است و در ازای هر یک از احکام ظاهر شریعت، باطنی وجود دارد که توان همان نتایج را با رعایت قواعد، بدست آورد. نمونه آن حج است که هم می توان با هزینه پول به آن رسید و هم می توان وقوف به مشاعر در باطن داشت. به هر روی دانستن این موازنه هم اهمیت زیادی دارد و همان علم موازنه مورد بحث است. وی این بحث را با تفصیل بیشتری آورده است [۸۷/۲ - ۹۱].

[متن نوشته شده برای درس تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۹ آذر ۹۲]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1417>

## تجربه عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در مناظره ابوحاتم رازی با زکریای رازی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۹ / ۱۳۹۲

یکی از طولانی‌ترین کنکاشهای نظری در حوزه دین، مباحثات چندجانبه در تفسیر و تحلیل و اثبات قضایای دینی و روشهایی است که در این باره بکار می‌رود. نخستین نوع آن مجادله میان ملحدین و متدینین است که در حوزه اصول دین بویژه اثبات خدا، و در مرحله بعد در اثبات نبوت و شریعت مطرح می‌شود. تاریخ این گفتگوها به خود قرآن باز می‌گردد، اما بعدها در مسیرهای مختلف ادامه می‌یابد. نمونه مباحثات با زرتشتیان و مسیحیان از همان قرن اول و به خصوص دوم آشکار و موجود است، اما به صورت نوعی الحاد فلسفی که میراث یونان است پدید می‌آید که به خصوص در انکار اصل نبوت، یعنی بطلان شرایع آسمانی اصرار می‌ورزد. بنابراین بخشی از مباحث مربوط به کنکاش در حوزه های نظری دین، به مباحثه میان متدینین و ملحدین باز می‌گردد که میراث علمی آن هم برجای مانده است.

نوع دیگری از این مباحثات، میان خود افراد متدین از جناح‌های مختلف است. در اینجا، یکی از کهن‌ترین منازعات میان نقل‌گرایان با عقل‌گرایان است که بارها، و هر کدام در صورت‌های مختلف ظاهر می‌شدند و به بحث در باره مقولات دینی می‌پرداختند. در اینجا نیز بحث‌های نظری مطرح بود، جز آن که نقل‌گرایان اساساً به روشهای عقلی باور نداشتند و هر نوع ورود به آنها را ضایع‌کننده اساس دین می‌دانستند، این در حالی بود که عقل‌گرایان دیندار بر این باور بودند که باید از ابزار عقل برای فهم دین استفاده کرد و به علاوه برای دفاع از آن برابر ملحدین، از همین ابزار بهره برد.

این مباحثات، سبب می‌شد تا گفتگوهایی در باره «کاربرد عقل در دین» مطرح شده و در باره سطح توانایی عقل، راه‌های پی‌بردن به حقائق، مفهوم درست و نادرست، حوزه خرافات و معقولات و بسیاری از مسائل دیگر، مباحثی مطرح شود. کاربرد کلماتی مانند «نظر» «تقلید» «معرفت» و مانند اینها در این قبیل گفتگوها بسیار فراوان است، جز آن که اغلب بحث‌ها، جز در برخی موارد، انتظام روشنی ندارد.

از سوی دیگر، بحث «ایمان» و «عقل» و این که چگونه این دو با یکدیگر تعامل داشته باشند، همواره یکی از دشوارترین بحث‌های حوزه دین بوده است. بخش عمده‌ای از مفاهیم دینی، جنبه ایمانی دارد، و درک «عقلی»



آنها یا دشوار است و یا بظاهر ناممکن. بنابراین عقل گرایان دیندار به زحمت می توانستند این مفاهیم را توجیه عقلانی کنند و معمولاً با این اتهام روبرو بودند که پای استدلالیان چوبین بود.

گفتگوی فلسفی در باره دین، هم از این حیث که دین بخش مهمی از «دانایی» جامعه مسلمانی را در اختیار خود دارد، و هم منهای دین، به دلیل طرح مبانی عقل گرایی و تقلید (یا سنت گرایی) می تواند روی نگاه معرفتی جامعه مسلمانی تأثیر بگذارد. آنچه در این بحث برای ما مهم است، همین تجربه در باره قدرت نظر و بحث و معرفت است که از دل این گفتگوها بدست می آید و نشان می دهد جامعه ایمانی تا چه اندازه درگیر مجادلات فکری و عقلی برای اثبات عمومی ترین قضایای دینی بوده است.

نمونه ای از این مباحثات، گفتگویی است که ابوحاتم رازی با یک فیلسوف ملحد در باره دین و معارف دینی دارد و ما در اینجا بر آن مرور می کنیم تا اهمیت عقل و نظر را از منظر یک عقل گرای ملحد با یک عقل گرای متدین دریابیم. ابوحاتم دانشمند برجسته اسماعیلی و متوفای ۳۲۲ در کتاب اعلام النبوه به نبرد با ابوبکر محمد بن زکریای رازی (م ۳۱۳) رفته است و با نقل و نقد آرای وی که جانبدار عقل خودبنیاد و مستقل و مطلق است، تلاش کرده است تا نگرشی که تلفیق میان دین و ایمان باشد را اثبات کند. در مقدمه این اثر و در وصف محتوای آن آمده است: کتاب اعلام النبوه یکی از آن کتب استثنائی، نادر و بی نظیری است که در آن دو فیلسوف، از دو نحله فکری بسیار متفاوت، بلکه متضاد، با دو جهان بینی کاملاً مختلف با هم روبرو می شوند، درباره مسائل و مباحث مختلف ما بعد الطبیعی، دینی، فلسفی و غیره گفتگو می کنند، ادله یک دیگر را نقض می کنند، برای اثبات مدعای خود و ابطال دعاوی طرف دیگر ادله و براهین عقلی می آورند و آنگاه خواننده منصف را به قضاوت و داوری فرا می خوانند. [اعلام النبوه، مقدمه، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۸۱ ص ۹].

باید توجه داشته باشیم که یک طرف ماجرا یک اسماعیلی فیلسوف قرار دارد که شرایط یک بحث فلسفی را می داند و بنا دارد با ابزار عقل، به دفاع از دین یعنی آیینی که بخش مهمی از آن معارف ایمانی است بپردازد. در طرف دیگر، یک فیلسوف ملحد است که عقل گرایی صرف است و به هیچ روی با مفاهیم ایمانی و آنچه آن را تقلید می داند، میانه ای ندارد. در این قبیل مباحثات، دست فیلسوف برای ادعای عقل گرایی باز و مدعی آزاداندیشی نامحدود است؛ و در مقابل، ابوحاتم باید تلاش کند تا محدودیت های موجود بر سر راه او را هم نشان دهد.

بحث های این کتاب جذاب و در بخش های مختلف آن به دلیل این که فاصله میان دو طرف بحث بسیار زیاد اما هر دو معتقد به روشهای عقلی در بحث هستند جالب است، اما آنچه را ما در اینجا ارائه کرده ایم

بخش کوتاهی از آن است که بتواند حوزه و توانایی و جسارت بحث در حوزه مباحث عقلی را در قرن چهارم هجری نشان دهد.

ابوحاتم در فصل دوم بخش اول کتاب اعلام النبوه، حکایت گفتگوی خود را با یک فیلسوف ملحد با این پرسش آغاز می‌کند که به او گفته است:

باور تو در باره قدیم های پنج گانه، با آنچه از فیلسوفان قدیم رسیده، چه نسبتی دارد؟ آیا با آنها توافق دارد یا تخالف. فیلسوف ملحد می‌گوید که فلاسفه گذشته، در این باره آرای مختلفی دارند، اما من حق را به صورتی که مولای درز آن نمی‌رود، بدست آورده‌ام.

ابوحاتم گوید: چطور آنها با آنان فطانت، و اجتهاد نتوانسته‌اند به حق برسند، و تو تصور می‌کنی که آنچه آنها بدان دست نیافته‌اند، درک کرده‌ای، در حالی که آنان امامان تو هستند و تو پیرو آنان هستی. چگونه ممکن است مأموم از امام خود پیش افتد؟

فیلسوف ملحد گوید: وقتی فیلسوف جدیدی تمام همت خود را صرف «نظر» و تأمل در فلسفه کرد، نه تنها از آنچه قدما گفته‌اند آگاه خواهد شد، بلکه چیزهای تازه‌ای نیز درخواهد یافت که آنان به آن نرسیده‌اند. به گفته وی «بحث» و «نظر» و «اجتهاد» سبب می‌شود تا معرفت فزونی یابد. [اعلام النبوه، ص ۱۱]

ابوحاتم گوید، به وی گفتم: این که تو آرای مخالف با آنان داشته باشید، چیزی جز شر و گمراهی و تقویت باطل نیست. این گونه نظر و اجتهاد که به طور مداوم بر اختلاف و تناقض با آراء گذشته بینجامد، چه فایده‌ای دارد؟ این که هر روز رأی تازه‌ای بیاید و رأی پیشین را نقض کند، چه ثمری دارد؟ چنین رویه‌ای نتیجه‌ای جز رواج فساد و از بین رفتن حق و انتظام باطل ندارد. همان طور که تو امروز به مخالفت با پیشینیان بر می‌خیزی، فردای امروز هم، دیگری به مخالفت با تو بر می‌خیزد.

فیلسوف ملحد پاسخ می‌دهد، چنین رویه‌ای باطل و یا ضلال نیست، برای این که همه این افراد که نظر و اجتهاد نو دارند، مجتهد هستند. کسی که اجتهاد می‌ورزد و به تأمل می‌نشیند، در حال طی کردن راه حق است. هر نوع تأمل فلسفی، سبب از بین رفتن کدورت این جهان و خلوص در آن می‌شود. هر کسی که «نظر فلسفی» داشت، و لو اندک، این کدورت را از نفس خویش کنار می‌زند. اگر عوام مردم که خود را نابود کرده‌اند، اندکی به بحث و نظر می‌نشستند، حتی به مقدار اندک، این کدورت را از نفس خویش زایل می‌کردند.

ابوحاتم که انگشت روی اختلاف نظرهای پیاپی ناشی از اجتهاد و نظر افراطی گذاشته و آن را نقطه ضعف مهم می‌داند، به فیلسوف ملحد گوید: آیا چنان که گفتی بر این باور نبودی که نظر کردن در فلسفه، رسیدن به

حق و خروج از باطل است؟ او تأیید می‌کند که آری، و ابوحاتم ادامه می‌دهد: اما از سوی دیگر گفتی که «نظر در فلسفه» به اختلاف نظرهای پیاپی منجر می‌شود، چرا که فلاسفه، آرای مختلفی دارند و هر کسی از آنان، رأیش خلاف رأی قبلی است. بدین ترتیب، نظر در فلسفه، جز تقویت هلاکت به صورت روزانه و افزون بر باطل نتیجه‌ای ندارد.

فیلسوف ملحد گوید: من این تغییر رأی را، باطل و گمراهی نمی‌دانم، زیرا کسی که به نظر و اجتهاد می‌پردازد، محق است، حتی اگر به نهایت آنچه باید برسد، نرسد، چرا که نفس، صفای خویش را جز با بحث و نظر بدست نمی‌آورد. [اعلام النبوه، ص ۱۲].

توجه داشته باشیم که حتی برای یک فیلسوف متدین، به رغم باورش به عقل و بحث و نظر، این طبیعی نیست که مسیر فلسفه، همراه با تغییرات فراوان در معرفت هستی و مقولات مهم فلسفی باشد. چنین تغییر مداومی، در ذهنی که عقل و ایمان را همراه دارد، قابل قبول نیست. با این حال جالب بدانیم که معتزله هم حتی با وجود آن که متدین بودند، اما چنان و چندان گرفتار اختلاف آراء شدند که گردآوری همه آنچه آنان در حوزه‌های مختلف عقلی گفته‌اند، بسیار دشوار است. این رویه، شاید بتواند یک جمع نخبه عقلی و فکری را راضی نگاه دارد، برای یک جامعه ایمانی ویژگی قابل قبولی نیست. حتی ممکن است همان جامعه نخبه را هم گرفتار ناباوری و تردید کند.

ابوحاتم از فیلسوف ملحد می‌پرسد: در باره کسی که هم «نظر در فلسفه» دارد و هم «معتقد به شریعت انبیاء» است چه می‌گویی؟ آیا با این نگاه، او نیز به نفس خویش، صفا و جلا می‌بخشد؟

این فیلسوف ملحد در اینجا بر می‌آشوبد و می‌گوید، چگونه کسی به این خرافات باور دارد، و بر جهل تقلید اصرار می‌ورزد، می‌تواند مدعی نظر در فلسفه باشد؟

ابوحاتم به او می‌گوید: تو که مدعی بود هر کسی در فلسفه نظر کند، حتی اگر در آن تبحری نداشته باشد و به مقدار اندک بنگرید، صفای نفس می‌یابد؟

ملحد گوید: بله گفتم و ابوحاتم گوید: در جمع شماها، کسی که اندکی نظر در فلسفه کند، و در باقی مسائل بلکه عمده آنها تقلید از سلف شما کند، آیا نام این تقلید نیست؟ کدام خرافه بالاتر از این است، چه تقلیدی از این بیشتر است، کدام جهل از این بزرگتر است؟ این چه تصفیه نفسی است؟ این چیزی است که در سایه انکار شریعت و ورود به الحاد پدید آمده، و مصداق روشن جهالت و خرافه باوری و تقلید و اختلاف میان مردمان است.

در اینجا ملحد گوید، بحث که به اینجا رسید باید ساکت شد. [اعلام النبوه، ۱۳]

ابوحاتم موقتا بحثهای دیگری در باره زمان و مکان با این ملحد دارد، اما باز در ص ۳۱ به بحث از «بحث و نظر» باز می‌گردد.

فیلسوف ملحد می‌گوید: مردمان اهل شریعت انبیاء، دین خود را از روی تقلید از رؤسای خود گرفته و نظر و بحث را از اصول کنار گذاشته و از آن نهی کرده‌اند. اینها از رؤسای خود اخباری نقل کرده‌اند که توصیه به ترک «نظر» در دیانت کرده و گفته شده است، هر کس مخالف اخبار باشد، کافر خواهد بود. اینها از اسلاف خویش روایت کرده‌اند که جدل و مرء در دین، کفر است، هر کسی دینش را بر قیاس عرضه کند، روزگار همیشه در اشتباه خواهد بود. تفکر در خدا نکنید، و در خلق خدا تفکر کنید. بر شما باد پرهیز از تعمق، هر کس از پیشینیان که تعمق کرد، هلاکت یافت و مانند این روایات.

فیلسوف ملحد که نقل گرایان را هدف قرار داده است، گوید: اگر از این افراد، دلیلی بر صحت دعوی خود طلب کنید، بر می‌آشوبند و خون او را هدر می‌دانند و به هر روی، حق را دفن کرده و به بدترین صورت کتمان می‌کنند. [اعلام النبوه، ص ۳۱].

فیلسوف ملحد ادامه می‌دهد که این رفتار ناشی از انسی است که اینها به مرور ایام به مذهب خویش دارند، به ریش‌های بلندی که صدرنشینان مجالس ایشان دارند دلخوش کرده‌اند، اکاذیب و خرافات به عنوان حدثنا فلان و بهمان گویند و اخبار متناقض روایت می‌کنند، و روایاتی که یکی در جبر است و دیگری در اختیار و برخی در تشبیه، عرضه می‌کنند.

ابوحاتم گوید که اینها مطالبی است که این ملحد گوید و ما نباید کتاب را با نقل آنها طولانی کنیم و سپس با آوردن بند بند مطالب آن فیلسوف ملحد به پاسخ گویی می‌پردازد.

از جمله در باره این که مردمان شریعت دار، دین را به تقلید از رؤسای خود گرفته‌اند، می‌گوید: خود این مدعیان فلسفه، نیز به تقلید برای پیروانشان باور دارند و به آنان اجازه می‌دهند در آنچه عقولشان به عمق آن نمی‌رسد، تقلید از رؤسایشان کنند. آیا همین مقدار تقلید به معنای رخصت دادن در اصل تقلید نیست؟ در این صورت، چطور برای پیروان آنان تقلید رواست، اما برای شریعت مداران روا نیست؟

این جواب نقضی است، و اما به نظر ابوحاتم، پاسخ حلی و اصلی این است که «اهل حق و عدل» که مقصودش عقل گرایان متدین است، تقلید در اصول را اجازه نمی‌دهند و مقصودشان از اصول، توحید و نبوت و امامت است که تقلید در آنها روا نیست. اما پس از اثبات اینها، تقلید از «امام عالم عادل» جایز است. ابوحاتم، بر

محدودیت دانش بشر تأکید دارد و این که هیچ بشری نمی‌تواند به نهایت دانایی و علم برسد، بنابراین اگر تقلید نباشد، و مردم موظف باشند که در هر چیزی خودشان تا نهایت بروند، این نوعی تکلیف مالایطاق است. [اعلام النبوه، ص ۳۳]

ابوحاتم می‌گوید این ادعا که همه شریعت مداران مخالف با «بحث و نظر» هستند، درست نیست، گرچه برخی از ضعفاً از اهل ملل، به دلیل ضعف خود، منکر بحث و نظر هستند و به درستی آن باور ندارند، اما این ملحد نمی‌تواند این را به همه اهالی دین نسبت دهد. این را با مراجعه به قرآن می‌توان دریافت، آنجا که مردم را به شنیدن اقوال مختلف و انتخاب احسن آن دعوت می‌کند، یا یهودیان را به «نظر» دعوت کرده می‌گوید که به کلمه‌ای بیندیشید که میان ما و شما به تساوی هست.

ابوحاتم نمونه‌های دیگری از آیاتی که امر به «نظر و بحث» دارد را آورده تا نشان دهد، مرام، عقل‌گرایان از اهل شریعت، همان روش درست است، بنابراین این ملحد، نباید روش ضعفاً قوم را مبنای استدلال خود قرار دهد. [اعلام النبوه، ۳۵ - ۳۶].

ابوحاتم، آنچه را این ملحد فیلسوف آورده بود که اهل شرایع، حدیث دارند که جدال در دین کفر است، با شرح معنای جدل، و تقسیم آن به جدل احسن و غیر احسن، حمل بر مواردی می‌داند که کسانی در بحث به مناصمه و منازعه بر می‌خیزند، نه آن که مقصود از جدل، بحث و نظر از روی انصاف و عدل باشد. قرآن تصریح دارد که با اهل کتاب مجادله نکنید مگر به آنچه که احسن و بهترین است، چنان که قرآن از «موعظه حسنه» و «مجادله احسن» دفاع کرده است. [اعلام النبوه، ص ۳۷].

ابوحاتم از حدیث «تفکر در باره خدا نکنید، تفکر در باره مخلوقات او کنید» دفاع می‌کند، اما بر این باور است که این حدیث اصل «نظر» را رد نکرده، بلکه بر این پایه است که حواس، محیط به خدا نیست، برای همین نهی از تفکر در باره خدا شده است، اما به عکس، توصیه به تفکر در باره مخلوقات خداوند شده است. وی چندین آیه را که توصیه به تفکر در آسمان و زمین دارد، به عنوان موید خود نقل می‌کند. [اعلام النبوه، ص ۳۸ - ۳۹]. بدین ترتیب، آنچه از آن نهی شده، تفکر در ذات الهی است نه آنچنان که این ملحد برداشت کرده، اصل بحث و نظر و تفکر و استدلال.

فیلسوف ملحد، به اختلاف روایات اهالی دین در باره جبر و اختیار استناد کرده و این که آنچه این جماعت دارند، پر از اختلاف و تناقض است. ابوحاتم می‌کوشد نشان دهد که آنچه اهل حق و عدل باور دارند، و آن عقیده به اختیار است، همان درست است. وی می‌پذیرد احادیثی در اثبات قدر و احدیثی در نفی آن هست و هر هم درست است و این تعارض به خاطر زاویه بحث در هر یک از دو طرف این رأی است.

به هر روی، به نظر وی «اهل حق و عدل» با پیروی از «صادقین از آل رسول» راه درست را که نفی قدر و جبر است را انتخاب کرده‌اند. سپس روایتی هم از امام صادق (ع) آورده است. [اعلام النبوه، ص ۴۲].

به نظر ابوحاتم، روایتی که قدر را سرّ الهی می‌خواند و از اهالی دین می‌خواهد که کسی در باره آن تفکر نکند، به دلیل این می‌داند که بحث از قدر بسیار دشوار است و بسیاری با ورود به آن گمراه می‌شوند. در واقع، نجات از این معرکه، تنها به پیروی از سخن امام یا هما صادقین از آل رسول (ص) است.

سخن دیگر این ملحد فیلسوف این بود که اهالی دین نهی از تعمق در دین می‌کنند و این روایت شده که پیشینیان شما به خاطر تعمق هلاک شدند. ابوحاتم بر این باور است که تعمق در اینجا به معنا «نظر» نیست بلکه نهی از تعمق، به معنای نهی از غلو و افراط و پیروی از قصد و اعتدال است. کسی که زیاد در دین تعمق می‌کند، همان مجتهدی است که بیش از خداوند برای مردم تکلیف می‌دهد، درست آن گونه که خوارج می‌کنند. [اعلام النبوه، ص ۴۳].

مستند وی روایتی است از امام علی (ع) که غلو چهار گونه است و یکی از آنها همان تعمق است. چنان که از سید حمیری هم نقل شده است که به شیعیان گفت: «أنتم قليل من كثير، فاقصدوا و ذروا التعمق و احذروا ان تمرقوا.» شما اقلیتی در میان اکثریت هستید، میانه روی کنید و از تعمق دوری کنید از این که از دین خارج شوید، پرهیز نمایید.

نمونه‌ای دیگر از تعمق یا به عبارتی کاربرد تعمق در روایات، همان رفتار نصارا است که به افراط روی به رهبانیت آورده‌اند. این نوعی از همان تعمق نهی شده در دین است. به نظر ابوحاتم، این فیلسوف ملحد، معنای تعمق را درنیافته و لذا آن خبر را هم که فرمود «پیشینیان به خاطر تعمق هلاک شدند» درنیافته است. [اعلام النبوه، ص ۴۵ - ۴۶].

ابوحاتم در پایان این بحث می‌گوید، شاید کسانی به ما اشکال کنند که با استناد به آیات قرآن، پاسخ یک ملحد را داده‌ایم و چنین چیزی از نقطه نظر استدلال نادرست است. ابوحاتم در پاسخ می‌گوید هدف این بود تا به این ملحد نشان دهیم که معنای درست این اخبار چیست نه آن که خواستیم از قرآن به عنوان یک دلیل استفاده کنیم.

[متن نوشته شده برای درس فرهنگ و تمدن در ۱۶ آذر ۱۳۹۲]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1419>

## گزارش سفر عمره از تیرماه ۱۳۸۱ ش

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۹ / ۱۳۹۲

خلاصه: یادداشت های سال های پیش را مرور می کردم. نگاهم به سفرنامه عمره سال ۸۱ افتاد. فکر کردم شاید برخی از مطالب آن به کار دیگران هم بیاید. خدا را شکر که گذاشتن این قبیل نوشته ها هزینه ای مانند چاپ ندارد که آدم ناراحت این باشد که انتشار آنها چه خاصیتی دارد که باید برای آن هزینه کرد!

جمعه ۲۱ / ۴ / ۱۳۸۱

ساعت ۲ بعد از نیمه شب با پرواز سعودی عازم مدینه منوره شدیم و پس از سه ساعت و اندی وارد شهر پیامبر (ص) شدیم. این نخستین باری است که مستقیم به مدینه می آییم و به جده نمی رویم. تازگی دیگر این سفر همراهی بچه ها با ماست. در واقع ما این مرتبه یک کاروان شش نفره هستیم که بجز ام جعفر، بعثت، جعفر، سجاد و محمد باقر هم با ما هستند.

وقتی به مدینه وارد شدیم و در فندق یعنی هتل موده اتاق گرفتیم، بچه ها به اندازه ای شائق بودند که همان لحظه عازم مسجد النبی (ص) شدیم، در حالی که نماز جماعت تمام شده بود. بچه ها که شب را نخوابیده بودند، تا ساعت ۶/۵ در مسجد و بقیع ماندند و زیارت کردند. پس از آن به هتل برگشتیم و پس از خوردن صبحانه تا ظهر خوابیدیم.

نماز ظهر و شب را به جماعت در مسجد خواندیم و بچه ها مصمم هستند تا ان شاء الله قرآن را ختم کنند. بعد از شام ساعتی در بازارهای اطراف هتل ها گشتیم و پس از قریب دو ساعت با حدود هشت ریال سعودی خرید! به هتل برگشتیم. به حق با استهزای بچه ها روبرو شده بودیم. خوب بار اول بود و باید می فهمیدیم کجا هستیم، در هتل موده که سیزده طبقه است مهمترین مشکل وضعیت آسانسورها در وقت نماز و نهار و شام است که واقعاً محشر است.

ظهر روز شنبه ۲۲ مجبور شدم دوازده طبقه یا بفرمایید پانزده طبقه را پیاده طی کنم و به اتاق بیایم، عصر روز شنبه ساعت پنج سری به کتابفروشی دارالعلوم زد و یک دوره مجله الاکادیمیه چاپ مغرب را به قیمت

هفتصد ریال خریدم. دو جلد کتاب جدید هم تحت عنوان عقاید ثلاث و سبعین فرقه خریدم که تألیف قرن ششم است و باید مروری به آن داشته باشم.

عصر شنبه ۸۱/۴/۲۲ به طبقه اول رفتم که بعثه رهبری در آنجا قرار دارد و مسئولیت آن با آقای حجة الاسلام رضوانی است که دو سه سالی است جای آقای قریشی آمده است. آقای دکتر احمد بهشتی هم که با کاروان کوثر یعنی کاروان ما آمده، آنجا بودند.

پیش از نماز یک پیراهن عربی برای سجاد خریدم. بعد به حرم مشرف شدیم و ساعت ۸ و ربع برگشتیم. امشب هم یک شیعه منطقه احساء را دیدیم که خیلی علاقمند به صحبت با ما بود و قرار گذاشت شب بعد هم همانجا یکدیگر را ببینیم. هفده شماره مجلد الاکادیمیه را که چاپ مغرب است مرور کردم. مقالات مختلف فکری تاریخی و اجتماعی دارد. همچنین کتاب عقائد ثلاث و السبعین فرقه را که دو جلد است خریداری کردم. کتابی است از قرن ششم درباره فرق و مذاهب. به نظر می‌رسد فوائد حاشیه‌ای دارد. مثلاً نام برخی از کتاب‌های باطنیه را آورده که جالب است. کتاب در یمن نوشته شده و آن زمان اسماعیلی‌ها در آنجا فعال بوده‌اند. مجموعاً کتاب به لحاظ فرقه شناسی ضعیف و حاوی مزخرفات فراوانی است. شب بچه‌ها برای خرید بیرون رفتند و یک پلی‌استیشن برای باقر خریدند که بازی کامپیوتری است. از این بچه در شگفتم، هر وقتی که لازم است بزرگ باشد، بزرگ می‌نماید و وقتی هوس بچه بودن می‌کند، بچه می‌نماید. سجاد هم که قدری سمج است. شب یکشنبه ساعت یک به بقیع رفته بود که خبری هم از او نبود تا صبح که ما را در حرم دید. ما هم با صدای اذان اول بیدار شدیم که اذان نماز شب بود. با سرعت رفتیم که به نماز برسیم، دیدیم خیلی خلوت است. تازه فهمیدیم زود رفته‌ایم.

صبح یکشنبه بعد از نماز به بقیع مشرف شدیم. کنار قبور ائمه (ع) روضه‌ای خوانده شد. بعد زیارت خواندیم و در بقیع گشتی زدیم و ساعتی خواندیم و تا نزدیک قبر فاطمه بنت اسد در انتهای بقیع رفتیم. سپس به هتل برگشتیم. صبحانه را خورده خوابیدیم. این سفر برای بچه‌ها واقعاً جالب است. در تمام سه ساعتی که از ساعت سه و ربع تا شش و ربع بیرون بودیم، احساس خستگی نداشتند و با رغبت به خواندن قرآن و زیارات شرکت می‌کردند. بعثت معمولاً با مادرش بیرون می‌رود. متأسفانه خون دماغ وی گاهی وی را اذیت می‌کند، اما برنامه‌ها طبق معمول پیش می‌رود. بعثت و سجاد امروز دکتر رفتند و قدری بهتر شدند.

عصر یکشنبه ۲۳ تیر ۸۱ همراه آقای نواب مسئول بعثه مکه در ایام عمره راهی شارع مطار شدیم تا از شیخ عبدالرحمن کعکی دیدن کنیم که مع‌الأسف نبود. نصف ساعت همانجا در باغ وی گردش کردیم و سپس برای دیدار سید انس کتبی به سمت قبا رفتیم. یک کتاب جدید نایاب برایش آورده بودم که همراه با یک گز



و یک کتاب القرآن و دعاوی التحریف به او دادم. ساعتی گفتگو کردیم و بعد از آن در مسیر در مسجد قبا نماز مغرب و عشا را خواندیم و برگشتیم. در این سفر آقای دکتر منتظرالقائم هم کاروانی را از اصفهان آورده است که امروز عصر در هتل موده دیداری حاصل شد. بچه‌ها هم عصری با ماشین‌های که برابر هتل آماده‌اند تا مسافری را به فرسگاه‌های لباس ببرند، ساعتی به فروشگاه بدر رفتند و تنها با خرید ۹۵ ریال برگشتند. کتاب معجم ما الف عن مکه المکرمه را در منزل آقای سید انس دیدم. دو جا اسم من در فهرست اعلام آمده بود. جالب است مقاله‌ای که چند سال قبل توسط آقای قاضی برای دکتر هادی فرستادم و در آن فهرستی از سفرنامه‌های فارسی آمده بود به نام ایشان در مجله العرب چاپ شده و در این معجم هم به اسم مبارک ایشان آمده است. مهم این بود که چاپ شده است. در اینجا هم برخی اخبار ایران را از شبکه الجزیره می‌شنویم. دو کانال تلویزیون ایران هم در اینجا پخش می‌شود که اخبار هم دارد.

صبح دوشنبه ۸۱/۴/۲۴ یک ربع به ۴ بیدار شدیم و حدود ۴ بود که به طرف مسجد حرکت کردیم. تقریباً همه بچه‌ها روزی دو جزء قرآن می‌خوانند. من و باقر با هم می‌خوانیم اما بقیه تک‌تک می‌خوانند. پس از نماز قرآن خواندیم. سپس پشت محراب تهجد رفته دو رکعت نماز خواندیم و از آنجا بیرون مسجد رفته، از باب جبرئیل خارج شدیم. پشت قبر پیغمبر (ص) زیارت نامه‌ای خوانده از آنجا به بقیع رفتیم. امروز زنها نیز به بالای بقیع تا پشت پنجره‌ها آمده بودند و قسمت فوقانی خیلی شلوغ بود. اما زنها داخل بقیع نمی‌آیند و لذا داخل بقیع خلوت است. همچنان بالای مردم ایستاده‌اند، و به صورت عادی کاری ندارند اما اگر کسی سؤال بکند جواب‌های پرت و پلائی می‌دهند، مانند این که معلوم نیست محل این قبور درست باشد. و این که فقط یک سلام بدهید و بروید. ما طبق معمول دوری در بقیع می‌زنیم و زیارت‌نامه‌ها را می‌خوانیم. ساعت ۶ و پنج دقیقه بیرون آمدیم و پس از خوردن صبحانه به استراحت پرداختیم. در رستوران یکی از افراد که خدمت به زائرین می‌کند، گفت که چندین سال قبل با یک ماشین بنده را به محل شیعه‌نشین برده و به چند مسجد سر زدیم. مقصود از مسجد در اینجا، خانه است، چون اگر جایی مسجد باشد که باید تحت نظر اوقاف سعودی درآید. بچه‌ها امروز در مسجد با یک شیعه سعودی که این چند روز، هر روز او را می‌دیدند خداحافظی کردند. وی از منطقه شرقیه و کارمند شرکت نفت بود و بسیار اظهار علاقه می‌کرد. گویا از امشب کاروان‌های دانشجویی وارد مدینه می‌شوند. این کار چند سالی است که شروع شده است.

صبح دوشنبه ساعت ۷/۵ همراه سید انس کتبی الحسنی که دو سه سالی است با او رفیق هستیم برای دیدن مسجد رد شمس عازم محله قربان شدیم. من چندین سال قبل آنجا را دیده بودم. ایشان هم خبری از آن نداشت. مسجد رد شمس را در محل قربان پیدا کردم و تقریباً پیدا کردن آن هم اتفاقی بود. وقتی از سمت قبا به حرم می‌آیم اولین چهارراه دست راست در کنار کانال آب، یک جاده آسفالتی است. به قدر یک کیلومتر یا

کمتر که برویم به مسجد رد شمس می‌رسیم که یک چهار دیواری است و یک در هم در سمت پشت آن که به طرف ساختمان‌هاست، وجود دارد و زنجیر و قفلی به آن بسته شده است. روی دیوار رفتیم. داخل آن یک قسمت ساختمان بوده که تخریب شده، یک سمت دیگر هم قبرستان است. یک فرد شیعه در آنجا بود و گفت که چهل و پنج سال دارد. وی اظهار کرد که خودش در این مسجد نماز خوانده در حالی که بیست ساله بوده است. وی گفت که بعد از انقلاب ایران، شیعه یک مسأله سیاسی شد و خود من چندین بار زندان رفته‌ام. چند عکس از مسجد رد شمس گرفتم. این مسجد که در فاصله ۲۰۰ متری مسجد قبا در مسیر شمال آن قرار دارد، دقیقاً همان مسجدی است که سفرنامه نویسان از مسجد رد شمس یا شمس گزارش کرده‌اند. حتی من تصویری از آن انداختم که سر مناره‌های مسجد قبا در آن مشخص است.

از آنجا برای یافتن مسجد التوبه به پشت مسیرالبحره آمدیم. مسجد توبه، در مسیر هجرت دست راست کسی است که از آن مسیر به سمت قبا می‌رود. نوشته‌اند که مسجد در داخل یک مزرعه قبل از مزرعه عبدالحمید عباس است. همراه سید انس به داخل یکی از مزرعه‌ها هم رفتیم، اما مسجد را نیافتیم. کسی که ما را راهنمایی کرده، به سمت یک زمین بزرگی برد و گفت قبلاً اینجا مسجدی بود، اما اکنون ویران شده است. همان شخص ما را به نزدیک مسجد الصبح یا مسجد مصبح برد. کوچه‌ای روبروی مسجد قبا در همان شارع قبا است که انتهایش به همان پشت مزرعه عبدالحمید عباس می‌رسد. یک چهار دیواری با ارتفاع یک متر تا یک متر و نیم که محرابی هم داشت و چند فرش مندرس در آنجا پهن بود. در آنجا دو رکعت نماز تحیت خواندم. پس از آن به احد رفتیم. بالاتر رفته به مسجد فسخ رفتیم. از وضعی که سال ۷۵ دیده بودم بسیار بدتر بود. در کنار آن هم یک آغل گوسفند قرار داشت. ۲۰ متری آنجا همان سمت راست کسی که بالا می‌رود، جای یک سر در کوه درآمد بود. سید انس گفت این جای سر پیغمبر (ص) است. من تا به حال این مطلب را در جایی نخوانده‌ام. واقعاً دیدن وضع مسجد فسخ اسفناک است. ساعت ۹ به هتل برگشتم. همراه بچه‌ها به مسجد مباحله رفتیم. سری به داروخانه یکی از آشنایان زدیم. کنار مسجد شرحی از آن برایشان گفتم. بعد به یک لابراتوار عکاسی رفتیم و عکس‌هایی که صبح گرفته بودم ظاهر کردیم. برای نماز به سمت حرم رفتیم. پس از نماز دقایقی قرآن خواندیم و برگشتیم. ظهر ناهار را که قیمة بود خورده آمدیم استراحت کنیم تا عصر برای زیارت دوره عازم شویم. سرکار خانم هم از صبح ساعت ۴ که به حرم رفته ساعت ۲ بعد از ناهار آمد و قدری هم خرید کرده بود.

عصر ساعت ۴ برای زیارت دوره رفتیم. من امسال تلاش کردم تا روحانی کاروان نباشم، اما امروز وادار شدم تا در تمام اماکن صحبت کنم. ابتدا احد بعد مسجد قبلتین، سپس مساجد سبعة و بعد قبا. در محل مساجد سبعة یک مسجد بزرگ را پی‌ریزی کرده‌اند، فعلاً مسجد فتح باقی است، اما ممکن است آنها را در یک مسجد

بزرگ جای دهند که احتمال آن قوی است. باید صبر کرد. نماز مغرب و عشا را در قبا خواندیم و آمدیم. ساعت ۹/۵ با سید انس قرار داشتیم، آمد و نسخه‌ای از کتاب معجم ما الف عن مکه را آورد. باز داغم تازه شد، چون مقاله بنده در مجله العرب همه جا سر به نام دوست عزیزم آقای دکتر هادی چاپ شده که مطمئن هستم ناخواسته بوده است، آن هم تحت عنوان ادب الرحلات الفارسیة القدیمة. قدری صحبت کردیم. تلفنی هم به عبدالغنی زد و راجع به محل مسجد توبه پرسید که ان شاء الله فردا از آنجا بازدید خواهیم کرد. از رفتار بچه‌ها راضی هستم. مجموعاً برنامه سفر خوب پیش می‌رود. به خاطر برنامه عصر دوشنبه یک قدری محدود شده‌ام، چون در کاروان شناخته شدم و مع‌الاسف این مشکل ایجاد می‌کند.

صبح سه‌شنبه ۸۱/۴/۲۵ ساعت ۴ به حرم رفتیم. قدری قرآن خواندیم، بعد نماز شد، نماز را خواندیم. باز نیم ساعتی قرآن خواندیم. سپس بیرون آمده به سوی بقیع رفتیم. قبل از آن می‌خواستیم زیارت رسول خدا (ص) را بخوانیم که گفت اینجا نخوانید. در بقیع زیارت خواندیم. ایرانی‌ها خیلی دنبال گرفتن عکس و فیلم هستند. یک لحظه دیدیم یک ایرانی پشت سر محمد باقر آمده به او می‌گوید حرکت نکن تا من فیلم بگیرم. به هر حال، دوری در بقیع زده بیرون آمدیم. امروز صبح عدسی داشتیم که خیلی خوشمزه بود. گویا هفته‌ای یکی دو بار می‌دهند. سجاد نخورد. در ضمن عصبانی هم بود. نفهمیدم علتش چیست که باز عصبانی شده است.

ساعت ۱۰ صبح آقای سید انس آمد. ابتدا به سمت یک فروشگاه رفتیم. چون بچه‌ها را هم همراه بردیم. فروشگاه «تشکیلاتی» نام داشت و لوازم هدیه داشت. آنها را آنجا گذاشته به سمت قبا رفتیم. در مرحله اول از اطم کعب بن اشرف دیدن کردیم که شبکه‌ای فلزی دور آن کشیده بودند و به عنوان منطقه الاثار شناخته شده بود. راه داشت که به درون آن برویم. یک قلعه کوچک است شاید دو سه هزار متر که فقط بخشی از دیواره‌ها اطراف و دیوار برخی اتاق‌ها مانده است. با توجه به ارتفاع آن از زمین کشاورزی کنار آن، به نظر می‌رسد یک بنای چند طبقه بود، و به احتمال یک یا دو طبقه آن زیرزمینی است. بنا از سنگ ساخته شده و دو برج آن به صورت نصفه نیمه باقی مانده است.

بعد از آن به سراغ مسجد فقیر رفتیم که قبلاً هم در کتاب از آن با همین نام و باغ سلمان معرفی کردم. کنارش مدرسه الحسین بن علی (ع) ساخته شده و مسجدی که خرابه‌ای از آن با یک چاه آب مانده، آن هم به عنوان منطقه الاثار با شبکه فلزی محصور شده است بدین ترتیب به نظر می‌رسد که اخیراً بخش آثار و اماکن تاریخی فعال شده است. سپس برای دیدن مسجد توبه به زاویه میان طریق الهجره و شارع قبا رفتیم که داخل یک مزرعه بود. صاحب مزرعه، شخصی به اسم باقدو است که در جده است و شخصی بسیار ثروتمند است. یک پاکستانی مشغول چیدن علف‌ها بود. ما را نزدیک مسجد توبه برد. وای چه مسجدی! یک چهاردیواری که

بلندی آن به یک متر نمی‌رسد. طرف محراب ویران شده و همه جا خرما پهن بود که گذاشته بودند تا خشک شود. هیچ اثری از مسجد نبود؛ اما حتی آن پاکستانی هم گفت که این مسجد توبه یا مسجد نور است.

بعد به منزل آقای سید انس رفتیم. وی از کتاب نخاوله خیلی ستایش کرد و از من خواست تا چند صفحه آن را به عربی برایش بازگو کنم. وی به اخبار مربوط به شریف ناصر و شریف شحاته از سادات بنوحسین مدینه که در انقلاب اعراب بر ضد ترک‌های عثمانی در سال ۱۹۱۶ نقش داشتند، علاقمند بود. قدری راجع به یک قبرستان مربوط به سادات حسنی در منطقه الحضره صحبت کردیم که می‌گفت سنگ‌های قبور باقی مانده و اخیراً به عنوان منطقه الآثار شناخته شده است. پیش از آن تشکیلات امر به معروف و نهی از منکر، می‌خواستند است آنجا را تخریب کند، اما برادر سید انس مانع شده و با توسل به امیر مدینه آنجا را منطقه الآثار کرده است. در واقع اکنون و شاید چند سال است که یک نزاع بین این دو اداره وجود دارد و گاه امر به معروف و نهی از منکر (بخوانید امر به منکر و نهی از معروف) بدون هماهنگی اقدام به ویران کردن آثار می‌کند که نمونه‌اش همان مسجد فضیخ (مسجد بنی قریظه) است که پارسال ویران شد و تاکنون به همان شکل ویران افتاده و هیچ کس به آن دست نزده است.

ساعت ۱/۵ بعد از ظهر بود که همراه با یک راننده به هتل برگشتم. امروز اولین روزی است که فرصت خواندن نماز در حرم را نیافتم ان‌شاءالله باید عصری برای نماز عازم حرم شوم. امروز با یکی از تحصیل کرده‌های دانشگاهی هم برخورد کردم و دقایقی صحبت کردیم. از وضع اقتصادی سعودی سخت ناراحت بود و می‌گفت در حالی که قیمت‌ها افزایش یافته سالها است که حقوق افراد ثابت مانده است. وی گفت پسر فهد در ریاض دفتری ساخته که ۳/۵ میلیارد دلار مخارج آن شده است. وی گفت که به نظرم در ده سال آینده تغییرات مهمی در دولت سعودی رخ می‌دهد. به علاوه که امریکایی‌ها خیلی روی اشراف قدیم تکیه می‌کنند و اخیراً از بازگرداندن آنان به قدرت سخن می‌گویند که ظاهراً برای ترساندن سعودی‌ها و گرفتن امتیازات بیشتر است.

وقتی برگشتم بچه‌ها قدری وسایل ریز و درشت خریده بودند، اما به هر حال خرید برای آنها سخت است، چون چیزهای خوب گران و چیزهای کم قیمت اشیاء بدی هستند. امسال در بسیاری از مغازه‌های کوچک و بزرگ که اجناس سطح پایین و مطلوب برای ایرانی‌ها می‌فروشد، هزار تومانی هم برمی‌دارند. دیروز که زیارت دوره رفته بودیم، بیشتر دست فروش‌ها اشیاء را جوری تنظیم کرده بودند که به هزار تومان قابل فروش باشد. امروز عصر سه‌شنبه نماز عصر را در مسجد خواندیم. ساعتی هم قرآن خواندیم. مصمم هستیم که قرآن را ختم کنیم. من مجبور هستم برای باقر بلند بخوانم، چون خودش آهسته می‌خواند و عقب می‌افتد. تقریباً سه ربع ساعت طول می‌کشد تا یک جزء خوانده شود. بعد به قسمت روضه رفتیم، دو رکعت نماز خواندیم

اما یک شیخ سنی بلند گفت که نماز خواندن بعد از نماز عصر مکروه است. بعد از آنجا به بقیع رفتیم. زیارت نامه‌ای خواندیم. عصرها بعد از نماز در بقیع باز می‌شود، اما هوا گرم است و بقیع خلوت است. یک بلوچ به عنوان مانع سر راه قبر ائمه بقیع ایستاده بود و اجازه نمی‌داد زائرین نزدیک شوند. قدری با او شوخی کردم. فارسی حرف می‌زد و قیافه طالبانی داشت. بعد برگشتیم. سجاد همراه ما نیامد. با باقر و جعفر به طرف خیابان ابوذر رفتیم. ابتدا به یک فروشگاه لباس رفتیم و بعد سر راه به یک کتابفروشی رفتیم. یک کتاب با عنوان رساله الی اهل الثغر از ابوالحسن اشعری خریدم. کتابی هم در تاریخ مکه از الیاس عبدالغنی که جدید چاپ شده است. این شخص، پاکستانی و اخیراً چند کتاب درباره تاریخ مدینه نوشته است. یکی تاریخ مسجد النبوی، دیگری تاریخ مساجد اثریه و یکی هم بیوت الصحابه که به اردو هم چاپ شده است. کتاب تاریخ مکه تقریباً کتاب آخر اوست. قبلاً هم گفتیم که شب گذشته، سید انس به وی تلفن زد و محل دقیق مسجد توبه را پرسید. وی گفت که تنها پنج دقیقه است که به مدینه رسیده است، ظاهراً وی مقیم همین جاست. این ننگ سعودی‌هاست که یک پاکستانی است مورخ آثار آنها باشد.

برای مغرب به حرم رفتیم. پس از نماز مغرب که کوتاه بود و دلیلش هم این بود که امام جماعت صدایش گرفته بود و نمی‌توانستند زیاد قرآن بخواند، خودمان نشستیم و مشغول خواندن قرآن شدیم. بحمدالله جزء دهم را تمام کردیم. امروز پنجمین روز اقامت ما در شهر مدینه بود. بعد به هتل آمدیم شام خوردیم و دم در اتاق، یک زائر، نزدیک به یک ساعت صحبت می‌کرد. خیلی حرف زد که خوب برای افراد پیر طبیعی است که زیاد حرف بزنند، بعد از این که دیروز در زیارت دوره صحبت کردم، موقعیت من در کاروان تفاوت کرده و همین اسباب دردسر شده، چون می‌خواستیم با بچه‌ها و راحت باشیم. قرار است عصر پنج‌شنبه به مکه برویم. متأثر شدم، چون شب جمعه اینجا نیستیم، و خوشحال شدم چون شب جمعه مشغول انجام اعمال در مکه خواهیم بود. الفت بچه‌ها با یکدیگر زیادتر شده است. چون ساعت‌های متوالی با یکدیگر هستند. آخر وقت شب سه‌شنبه بعد از عشا سری به کتابفروشی مکتبه العلوم و الحکم زدیم. کتاب بیست جلدی المعول را که تراجم مراکشی های قرن سیزده چهارده بود، دیدیم. خیلی گران می‌گفت (چهار هزار ریال) نخریدیم.

دو کتاب دیگر که یکی فرقه الاحباش در دو جلد بود گرفتیم. این کتاب در رد عقاید یک عالم صوفی سنی با نام شیخ ابو عبدالرحمان بن محمد یوسف هروی حبشی است که هانجاها تحصیل کرده، یعنی در حبشه و سومال و دیگر مناطق و کم‌کم به یک موقعیت علمی و اجتماعی دست یافته است. بعد بیت‌القدس آمده و از آنجا به سوریه و لبنان سفر کرده در لبنان ساکن شده است. وی آثار متعددی دارد. این عالم صوفی طبعا بشدت ضد این تیمیه و وهابی‌هاست و این اثر هم به همین مناسبت بر ضد وی نوشته شده و در دو مجلد بزرگ به رد عقاید وی پرداخته است. به هر حال این هم یکی از ابعاد نزاع وهابی‌ها با سایر سنی‌ها به ویژه سنیان

افریقایی است که مذاق تصوف دارند. از جمله آثار حبشی کتاب «المقالات السنیة فی کشف ضالات ابن تیمیه» است که چاپ دوم آن در سال ۱۴۱۴ انتشار یافته است. به هر حال و دست کم این کتاب نیاز به یک مقاله برای مرور را دارد تا در ایران هم علما با این جریان فکری آشنا بشوند.

ساعت ۱۱ شب آخر وقت سه‌شنبه به سمت بقیع رفتیم. دسته‌های اندکی از ایرانی‌ها و شیعه‌های حوزه جنوبی خلیج فارس و منطقه شرقیه مشغول زیارت بودند. ما هم به صورت خانوادگی به گوشه‌ای رفتیم و مشغول خواندن زیارت حضرت رسول شدیم. وسط دعا باقر دوربین را برداشته، دقایقی فیلم‌برداری کرد. مأمور آمده دوربین را از او گرفت من برخاستم و شروع به بحث کردم. مأمور یک شیخی را به نام شیخ ناصر صدا کرد او آمد و شروع به بحث کرد. گفتم این بچه بوده. گفت شما گفتید فیلم شما را بگیرد. گفتم نه. بالاخره دوربین را پس داد. اما مأمور سعودی خیلی بی‌ادب بود و به ما خطاب کذاب کرد و گفت: همه شما کذاب هستید. طبعاً ما باید تحمل می‌کردیم. به هر حال بعد از آن باز زیارتی خواندیم، نماز زیارت هم خواندیم و دیروقت به هتل برگشتیم. همین امر سبب شد تا صبح به نماز جماعت نرویم. ساعت پنج بچه‌ها را برای نماز بیدار کردم. بعد تا ساعت ۸ خوابیدیم. یک کتاب دیگری هم که دیروز خریدم کتاب الجامع خلال بود که البته بخشی از کتاب اوست. اما این بخش فوق‌العاده مهم است، برای این که مربوط به ملل و نحل است که اقوال فقها و علما را درباره یهود و نصارا جمع کرده و به نظرم ابعاد جالبی را می‌تواند روشن کند.

صبح چهارشنبه ساعت ۱۰ بود که به مکتبه‌الایمان رفتیم. بیشتر به هوای این که جلد چهارم کتاب کعکی چاپ شده است یا نه. او که نداشت و گفت نمی‌دانم چاپ شده است یا نه. اما حدود چهارصد ریال کتاب خریدم که بیشتر آنها تازه بود. این کتاب اغلب از «مرکز الفیصل الثقافی» و بیشتر تاریخی و تراجم و جغرافی بود. به نظرم مجموعه جالبی آمد. هنوز کتاب‌ها را مرور نکرده‌ام که گزارشی درباره‌ی آنها بنویسم. ساعت یازده با بچه‌ها به حرم رفتیم و شروع به خواندن قرآن کریم تا نماز ظهر شد. نماز را خواندیم. در این بین جعفر، یکی از دوستان دانشجوی خود را دید که با کاروان دانشجویی آمده بود. به همین جهت پس از خوردن ناهار به هتل آنها رفت که طیبه السکنی نام دارد. می‌گفت متأسفانه پروازشان ۴ ساعت تأخیر داشته و از طریق جده آمده‌اند. روحانی آنها هم آقای آخوندزاده است که بردارش عجلتاً رئیس کاروان ماست. امروز کارت‌های ما را گرفتند تا شماره اتاق‌ها و هتل مکه ما را پشت آنها بنویسند. در آنجا ما سه اتاق دو نفره خواهیم داشت و محل اقامت هم هتل اشبیلیاست. فعلاً که ساعت ۴ بعد از ظهر چهارشنبه است و ما ۲۴ ساعت دیگر اینجا هستیم بنا داریم کلاس احکام برای بچه‌ها بگذاریم.

عصر چهارشنبه ساعت ۵/۵ همه با هم به مسجد غمامه و مسجد امام علی رفتیم. خوشبختانه مسجد غمامه باز بود. دو رکعت نماز خواندیم. از آنجا یک ماشین به هفت ریال گرفتیم و رفتیم قبا. نیم ساعتی به مغرب مانده بود. به یکی از باغ‌های اطراف رفتیم و چند عکس گرفتیم. از آنجا به مسجد رفتیم قدری قرآن خواندیم. سپس جماعت شد که مجبور شدیم دوباره نماز خود را وسط مسجد که فرش نبود بخوانیم. ساعت حدود هشت بود که باز یک ماشین گرفتیم تا نزدیک مسجد غمامه آمد. از آنجا پیاده به هتل آمدیم. ساعت ۹/۵ شب بود که شریف انس آمد و یک عکس از مزار علویان در نزدیکی یمن آورد که ان‌شاءالله در کتاب آثار اسلامی چاپ خواهم کرد. ربع ساعت ماند و خداحافظی کرده رفت. در حالی که در پایین هتل نشسته بودیم پیرزنی را روی تخت گذاشته آوردند. پرسیدیم چه شده؟ گفتند: در روی پله برقی یکی از پاساژهای اطراف افتاده و لگنش شکسته است. خدا می‌داند کی خوب شود. پیرزن‌های و مردهای متعددی در هتل دیده می‌شوند که متأسفانه توانایی کافی و جسمانی لازم و حتی هوشی مورد نیاز را ندارند، اما به هر حال خداوند به آنان توفیق آمدن داده‌اند. امشب باید چمدان را ببندیم و صبح ساعت شش آنها را تحویل دهیم.

صبح پنج‌شنبه قبل از آن که به حرم بروم، اسباب و اثاثیه را پایین گذاشتیم و سپس به حرم رفتیم. سجاد دیشب به حرم رفته بود که صبح برگشت. طبق برنامه نماز و قرآن و سپس زیارت حضرت رسول و فاطمه زهرا و بعد هم بقیع. ساعت شش صبح برگشتیم. بعثت و مادرش هم همان موقع به مسجد آمدند، اما از آنجا که بخش جلوی مسجدالنبی ساعتی بعد از نماز صبح تا حوالی ۱۱ زنانه است مجبور هستند برگشته و دوباره به مسجد بروند. امروز در بقیع مثل هر روز شاهد گفتگوی زائرین عرب با مراقبین قبرها بودیم. یک طلبه سنی وهابی افریقایی کنار قبور دخترها و زنان پیغمبر ایستاده بود و همراهش می‌گفت اینها درست نیست. قبرها مشکوک است گاهی هم می‌گفت اینها چندین متر زیر خاک است. روشن بود که یکسری حرف‌های تکراری است که برای ایجاد تردید مطرح می‌کنند. به هر حال اثر خاصی ندارد. شاید اثر آنها تنها روی افراد معدودی باشد که خیلی پرت و پلا هستند. ظهر برای نماز به حرم رفتیم. قبل و بعد از نماز جزء ۱۴ و قدری از جزء ۱۵ قرآن را خواندیم. سپس زیارت وداع حضرت رسول را خوانده از آنجا به بقیع رفتیم. ظهرها بسته است، اما چند نفری داخل بودند و در نیمه باز بود، شاید در حال دفن کسی بودند. تقریباً بعد از بیشتر نمازها، نماز میت خوانده می‌شود و در بالغ بر هشتاد درصد، یک یا چند طفل هم میان اموات هست. حتی جوری شد که باقر هم می‌پرسید چرا اینقدر بچه اینجا می‌میرد. شاید بچه‌های سقط شده را هم می‌آورند! سالهای قبل هم همین طور بود. وقتی به هتل آمدیم قدری دیرتر از روزهای معمول بود. همه اسباب و اثاثیه جمع شده و مع‌الاسف باید اینجا را به سوی مکه ترک کنیم.

ساعت ۴/۵ به سمت شجره حرکت کردیم. از کنار ایستگاه قطار عنبریه گذشتیم. کارهای تعمیراتی آن که حدود دو سال قبل آغاز شده بود تقریباً به اتمام رسیده و این بنای تاریخی به صورتی زیبا درآمده است. در عوض، بسیاری از مساجد قدیمی در حال نابودی است. ساعت پنج و ربع بود که به مسجد شجره رسیدیم. خیلی زود بود. قدری قرآن خواندیم تا حوالی مغرب که مُحرم شدیم. پیش از آن در آنجا غسل کردیم. ساعت حدود هشت بود که از شجره حرکت کردیم. در نیمه راه، نیم ساعتی استراحت کرد و سپس حرکت کرده در ساعت ۱/۱۰ به مکه مکرمه رسیدیم. قرار بود کاروان صبح ساعت ۵ برای انجام اعمال به حرم برود. شاید طبیعی و درست هم برای کاروان همین بود. اما بچه‌های ما اگر می‌خواستند هم اضطراب داشتند و هم بیدار کردنشان مشکل بود. ساعت ۲ به حرم رفتیم تا اذان صبح سعی صفا و مروه تمام شد. نماز جماعت خوانده شد و پس از آن طواف نساء را هم انجام داده ساعت ۶/۵ به هتل برگشتیم.

هتل اشیلیا بسیار بزرگ و گویا هیجده طبقه است. ما در طبقه دهم هستیم. به نظر می‌رسد موقعیت داخلی آن بهتر از هتل ما در مدینه است. اما برای رفتن به حرم باید ماشین سوار شد که خود هتل امکانات دارد. هنوز هم مع‌الاسف سطح زائران به لحاظ فرهنگی بالا نیست. یعنی صبح هنوز در ماشین ننشسته، صدای روح روح یعنی برو برو بالا گرفت که راننده خشمگین فریاد زد. هنوز به اتاق نرسیده خوابیدیم و با این که جمعه بود و حق آن بود که برای نماز جمعه و شنیدن خطبه‌های خطیب به مسجد برویم، درست تا ساعت ۱ در خواب بودیم. ناهار هتل نشان داد که اینجا پذیرایی جدی‌تر است و جعفر ما به شوخی گفت که حالا می‌فهمم چرا بعضی‌ها سعی می‌کنند هر سال بیایند! کارون ما هم صبح که ما از حرم به هتل می‌آمدیم تازه وارد مسجد شدند و تا ساعت ۱۰ اعمالشان را انجام داده بودند.

اخبار ساعت ۲ را از تلویزیون شبکه خبر دیدیم. امروز در ایران تظاهرات بوده است. نمی‌دانم واکنش جهانی آن چه خواهد بود. عصر جمعه ساعت ۵/۵ به حرم رفتیم. نماز ظهر و عصر را خواندیم. پس از آن تا مغرب هر جزء قرآن را با باقر خواندیم. محمد باقر که یک لحظه فضای دلنشین مسجدالحرام او را گرفته بود، یک مرتبه گفت نمی‌دانم خواب می‌بینم یا بیدارم. نماز مغرب را سدیدس امام جماعت مسجدالحرام خواند، اما کوتاه بود. فکر می‌کنم چون تلویزیون سعودی آن را پخش می‌کند برای این که وقت کمتری گرفته شود، آیات کمتری می‌خواند. صدای مکبّر بسیار بد بود. هم صبح و هم عصر به دلیل این که روز جمعه بود، جمعیت در مسجد بسیار زیاد بود. صبح شنبه ساعت ۳/۵ به مسجدالحرام رفتیم. بچه‌ها از ساعت ۱۱ رفته بودند و ۳/۵ دنبال من آمدند و باز به مسجد برگشتند. قرآن و نماز و طواف برنامه امروز صبح بود. برگشته صبحانه خوردیم و خوابیدیم. ساعت ۹ به بعثه رهبری رفتیم که آقای نواب در آنجاست. ساعت ۱۰ جلسه عمومی روحانیون بود که شرکت کردم. هر کسی از تجربه‌ها و دشواری‌های خود را می‌گوید و اگر هم پیشنهادی دارد مطرح می‌کند.



موضوعات اغلب درباره انجام اعمال پس از نماز صبح بود که تقریباً اکثریت راضی بودند. قدری درباره مشکل هتل‌ها و تعدادی هم درباره برخوردهای تند سعودی‌ها بود. من هم دقایقی درباره تازه‌های خود در مدینه صحبت کردم. قرار شد عصری سری به جده برویم. برای نماز ظهر بیرون آمدم و یک راست به مسجد رفتم. نفهمیدم امام جماعت کجا ایستاده است. برای همین نماز خودم را خواندم و در جماعت اقتدا کرده، نماز مستحبی خواندم. سه چهار سالی است که کنترل شدید می‌شود تا زن و مرد در صحن و شبستان‌های مسجد جدا از یکدیگر باشند، اما در مطاف کاری نکرده‌اند و گویا بنا هم ندارند. قبلاً در صحن مسجد هم ممانعت نمی‌کردند. عصری ساعت ۳ سری به اتاق آقای دکتر منتظر القائم زدم که مدیر گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان است و فعلاً یک کاروان از اصفهان آورده است. صحبتی شد که اگر بتوانیم فردا عصر را به طائف برویم. بچه‌ها از صبح که آمدند تا ظهر یکسره خواب بودند. برای نهار بیدارشان کردم. عجلتاً بعثت یک اتاق تنها دارد، چون باقر همه‌اش پیش جعفر و سجاد است.

ساعت ۴/۵ روز شنبه ۲۹ تیر همراه آقای نواب و آقای خوشنویس به جده رفتیم. این شهر به صورت بندر آزاد اداره می‌شود و یک مرکز تجاری فعال است. زن‌ها می‌توانند حجاب سر خود را بردارند. وارد کتابفروشی المأمون شدیم. ساعتی آنجا گشت زدیم حدود ۵۶۰ ریال کتاب خریدم. بعد به کتابفروشی تهامه رفتم و در آنجا هم چند کتاب دیگر گرفتم که یکی اطلس تاریخی سعودی بود که بسیار جالب بود. بعد همراه دوستان که به قصد خرید برخی وسایل فیلم و نوار آمده بودند رفتیم و چند پاساژ گشتیم. عمده ایرانی‌ها به منطقه کورنیش می‌روند و خیلی اوقات هم چیزی نمی‌خرند. معمولاً ده پانزده نفر با ماشین هایس می‌روند و نفری بیست ریال رفت و برگشت کرایه می‌دهند. قدری هم آنجا می‌گردند. ما کنار ساحل پیاده نشدیم. جاده تفریحی مفصلی درست کرده‌اند. نماز مغرب و عشاء را خواندیم و در رستوران البیک که غذا ساندویچی سراسری است، شام را خورده و بعد از انجام برخی کارهای آقایان در فرودگاه، ساعت ۱ بعد از نیمه شب به هتل برگشتیم. طبعاً سفر جالبی بود. جده شهر زیبایی است و کاملاً به سبک اروپایی ساخته شده در عین حال داری مساجد فراوان است و در همه آنها اقامه جماعت می‌شود. وقت نماز همه فروشگاه تعطیل است و مساجد هم را در مواردی که دیدیم جمعیت بدی ندارد. از آنجا تلفنی هم به آقای شریعتی زدیم که نماینده ایران در سازمان کنفرانس اسلامی است و احوالپرسی کردیم.

اکنون ساعت ۱/۵ بعد از نیمه شب است. بنا دارم نخوابم و ان‌شاءالله ساعت ۳/۵ حرم مشرف شوم. صبح ساعت ۳/۵ با بچه‌ها رفتیم حرم. قرآن خوانده شد. بعد نماز اقامه شد و سپس به هتل برگشتیم. پس از خوردن صبحانه خوابیدیم. ساعت ۸ برخاسته آماده رفتن به متحف حرمین شریفین و کارگاه بافندگی پرده کعبه شدیم. این دو، در مسیر جاده جده قدیم بعد از نزهه و تونل سلیمانیه است. جمع روحانیون شرکت‌کننده حدود سی

نفر هستند. مسیر از تونل سلیمانیه به سمت جرول آغاز شد که نامش را در منابع کتبی داریم. به سمت خیابان نزهه رفتیم. در ادامه به جاده جده قدیم رسیدیم که ۱۶ کیلومتری آن حدیبیه قرار دارد که فقط یک چاه هست که می‌گویند پیامبر (ص) از آنجا آب خورده است. ساختمان رابطه العالم الاسلامی هم در منجر خروجی همین جاده است. بلافاصله پس از ساختمان رابطه که سمت راست فرد عازم جده است، سمت چپ دو ساختمان هست که یکی مصنع پرده کعبه و دیگری موزه حرمین است. قسمت پرده باقی را دیدیم. بخش‌های مختلف دارد. قسمت رنگری قابل بازدید نیست، زیرا نمی‌خواهند از جنس رنگی که استفاده می‌کنند و عاملی در نگهداری رنگ پرده در طول سال است، کسی باخبر شود. کنار در ورودی متحف تاریخ تأسیس آن ۱۴۲۰/۱۰/۲۵ ثبت شده که واقعاً متأخر است، یعنی بعد از مرگ سهراب. حدود نیم ساعت در این موزه کوچک اما با اهمیت گردش کردیم. قدیمی‌ترین شیء آن یک تکه چوب از سال ۶۵ هجری است. بیشتر اشیاء به ترتیب از دوره مملوکی و پس از آن از دوره عثمانی و سعودی است آشکار است که خیلی از چیزها نابود شده است. برخی از کتیبه‌ها هنوز در مسجدالحرام باقی مانده و برخی به اینجا انتقال داده شده است. در عین حال تفکر موزه نشان می‌دهد که وهابی‌ها از وضعیت قبلی فاصله گرفته‌اند و در اندیشه حفظ برخی از آثار هستند.

در راه قرار شد سری هم به منطقه فح زدیم که شمال غرب مسجدالحرام قرار گرفته است. راهنمای ما در این سفر جناب آقای نواب مسئول دفتر بعثه در مکه بود که پارسال هم خدمت ایشان از موزه و مصنع بازدید کردیم. در منطقه شهدای فح تا چندی قبل یک چهار دیواری بزرگ با یک در بسته بود که احتمال می‌رود قبر حسین بن علی شهید فح در اینجا باشد. اما قبرستان اطراف از بین رفته بود و تنها یک تکه از آن به صورت یک مثلث نامنظم باقی مانده بود. امروز که رفتیم اطراف بخش باقی مانده را دیوار کشیده و در حال سیمان کردن آن بودند. یک تابلویی هم روی سنگ بود با عنوان مقبره عبدالله بن عمره. نمی‌دانم تا چه اندازه درست است. بخش‌هایی از این قبرستان هم مضمحل شده و به صور میدان فوتبال درآمده یا در خانه‌های اطراف قرار گرفته است. امروز جولۀ خوبی داشتیم و فرصتی بود تا از چند نقطه عکس بگیریم. دیشب وقتی از جده برمی‌گشتیم، در راه از خط حرم عبور کردیم. آنجا مسجد شمیمی در کنار جاده بود، جایی که محل محرم شدن افرادی است که از آنجا وارد مکه می‌شوند. فاصله آنجا تا شهر حدود ۱۸ کیلومتر بود. این تقریباً همان فاصله حدیبیه با مکه است که در جاده قدیم جده قرار دارد. راننده و یکی دیگر از دوستان که در مکه کار می‌کنند، محرم شدند و حرکت کردیم. با این که کنار آن قرارگاه پلیس بود تصویری هم از مسجد شمیمی گرفتم که البته شب بود و امیدوارم خوب شده باشد. اکنون که اینها را می‌نویسم، ساعت ۱۲ روز یکشنبه است که در یک عکاسی منتظر ظهور و چاپ تصاویری هستم که در این سفر گرفتم. این عکاسی هم مثل عکاسی‌ها

اطراف حرم، کارشان گرفتن تصاویر حجاج با نقاشی‌ها و عکس‌های بزرگی است که از کعبه یا مسجدالحرام پشت سرشان قرار می‌گیرد. قیمت چاپ و عکس یک ریال است که باید هزینه ده یا هشت ریالی فیلم را هم به آن افزود.

راجع به هتل محل اقامت‌مان هم بگویم که این هتل به اسم اشیلیه است که یکی از شهرهای اندلس می‌باشد. صاحب آن عبدالعزیز اللطیف است که چهار هتل دیگر هم دارد که گویا آنها هم به اسم شهرهای از بین رفته اندلس است که یکی هتل قرطبه است که آن هم دست زائران ایرانی است.

یکشنبه ساعت ۵ بود که برای بازار سوار ماشین شده، نزدیک قبرستان معلات یا همان ابوطالب پیاده شدیم. از آنجا از روی پل جحون گذشته و تا عتیبه که ایرانی‌ها آنجا را بازار اندلس می‌نامند پیاده رفتیم. ۲ ساعتی به غروب مانده بود. بچه‌ها مشغول خرید شدند و هر کدام پیراهنی یا شلوار و کفش خریداری کردند. نماز مغرب را همان جا بودیم و بعد از مغرب باز نیم ساعتی گشتی زدیم و سپس به هتل آمدیم. بعد از خوردن شام همراه بچه‌ها به حرم مشرف شدیم. هر کس مشغول نماز و قرآن بود. ساعت ده با هم به مطاف رفته طواف کردیم. من پس از طواف و نماز، جایی نشستم. یک افغانی پیر آمد و گفت نماز شما اشتباه است، شما مسلمان نیستید. دیدم خیلی احمق است جوابش را ندادم. رفت آن طرف با یک جوان سعودی و یک جوان سوری بحث می‌کرد. بعد سراغ آن چند جوان رفتم جعفر و سجاد هم آمدند. نیم ساعتی با آنها گفتگو کردم. خیلی خوششان آمد. بیشتر بحث در این باره بود که همیشه در دین عوام یک مشکلاتی هست که نزد خواص نیست. این در پاسخ آن فرد سعودی بود که پرسید شما لعن به اصحاب می‌کنید یا نه. بعد راجع به شیعه اخباری و اصولی برایش شرح دادم. بحث کلینی را مطرح کرد. گفتم که اولاً هر روایتی درست نیست، بعد هم تشیع اصولی از تشیع اخباری و باطنی جداست. جوان سوری هم خیلی کمک کرد. قدری هم راجع به حوزه مفهوم کفر صحبت کردیم که شامل چه کسانی می‌شود. به هر حال بحث به خوبی و خوشی و با سکوت آنها که تقریباً اواخر بحث همه‌اش گوش می‌دادند، تمام شد. شاید هم من زیاد حرف می‌زدم! ساعت حدود دوازده بود که به هتل رسیدیم.

صبح زیارت دوره کاروان ماست که من نخواهم گرفت. یک ایرانی هم امشب می‌گفت ایرانی‌ها را از صف اول نماز بیرون می‌اندازند و می‌گویند شما مشرک هستید. خانم می‌گفت که وقتی من و بعثت مشغول بوسیدن مقام ابراهیم بودیم، یکی از سعودی‌های مراقب گفت: ما فی بوس! یعنی بوس نکنید. کاربرد این ترکیب عربی-فارسی هم خنده‌دار بود. شب‌ها از ساعت ده به بعد مطاف و مسجد خیلی خلوت است، اما همین بحث‌ها و مزاحمت‌ها اعصاب انسان را خرد می‌کند و آنها هم همین را می‌خواهند. این در حالی است که

اغلب ایرانی‌ها در طبقه اول و دوم به صورت دسته‌جمعی مشغول خواندن ادعیه و مناجات هستند و روشن است که کار این مبلغین خرفت وهابی، آب در هاون کوفتن است. سجاد هم می‌گفت، همین طور که نماز می‌خواندم و دستم آزاد بود یک کسی از پشت سر اعتراض می‌کرد که چرا دستت را رها کرده‌ای! اما من محل نگذاشتم. امروز دوشنبه ۸۱/۴/۳۱ زیارت دوره مکه را نرفتم، اما به بچه‌ها خوش گذشته بود و باقر در عرفات بر شتر هم سوار شده فیلم گرفته بود. من تا ساعت حدود هشت خواب بودم. صبحانه خوردم، ساعتی استراحت کردم و ساعت ۹ و ربع با آقای دکتر منتظرالقائم به چند کتابفروشی سر زدم. کتابفروشی مصطفی‌الباز رفتم که سه جلد کتاب جدید به عنوان ذیل العقد الثمین توسط ڈهیش چاپ شده است که خریداری کردم. کتاب‌هایی به مناسبت یکصدمین سالگرد حکومت سعودی چاپ شده که از جمله تاریخ مکه سباعی بود خریداری کردم. کتاب اعلام مکیین از مؤسسه الفرقان را نیز خریدم. چند کتاب دیگر هم گرفتم. در یکی از کتابفروشی که فروشنده سوری بود از احوال آقای شمخانی پرسید. تعجب کردم. گفت او را می‌شناسم خیلی فرد متدینی است، اما حساسیتش روی حمله امریکا به عراق و ایران بود که می‌گفت شاید همزمان آنها را بزند. احساس سوری‌ها نسبت به ایرانی‌ها خیلی خوب است. نمونه‌اش هم برخورد شب گذشته جوان سوری بود که قبلاً اشاره کردم. باید بگویم که در این چند سال، هر سفری آمدیم برای کتابخانه کتاب خریدیم و خوشبختانه الان کتابخانه خوبی داریم.

عصر دوشنبه برای نماز عصر به حرم رفتم قدری قرآن خواندم. بعد از نماز عصر هم باز قدری قرآن خواندم. بعد از آن با یکی از دوستان قدم‌زنان به سوی معابد حرکت کردم. سری به مسجد الاجابه زدیم پس از آن به حرم برگشتم. وقت نماز مغرب رسیدم. کنار یک طلبه سنی نشستیم، دیدم یک کتاب حدیثی باز کرده می‌خواند. حدیث آم صفحه راجع به حرمت صدقه برای آل محمد بود. خواستم بپرسم از آل محمد از صدقه (اعم از واجب و مستحب) نباید استفاده کنند، بنابراین دست کم فقرای آنها باید از چه چیز استفاده کنند؟ پرسید: رافضی هستی؟ گفتم: آری. گفت سؤال نپرس. بعد قرآن خواندم. در حین خواندن قرآن می‌گفت: نمی‌خواهد قرآن بخوانی به آن عمل کن. محل به او نگذاشتم، حتی نگاه هم به او نکردم. ساعت ۹/۵ شب همراه خانواده به تنعیم رفتیم و محرم شدیم. برخی دیگر هم از کاروان بودند. از آن جمله یک کودک شش ساله بود که دشواری زبانی هم داشت و پدر و مادرش اصرار داشتند او را محرم کنند که عاقبت هم محرم شد و اعمالش را بحمدالله انجام داد. ما ساعت ۱۰/۵ وارد مسجد شدیم و اعمال تا ساعت ۱ به طول انجامید. بچه‌ها با نشاط اعمال را انجام می‌دادند. از خودم در شگفت شدم، با دعاهایی که می‌کردم و درخواست‌هایی که از خدا می‌کردم در این فاصله اتفاق خاصی نیفتاد. تنها در مسعی دیدم که یک گروه کوچک از جوانان عرب برای

مبارزان حماس و جهاد اسلامی فلسطین دعا می‌کردند. دیروز دو بار از دفتر آقای شریعتی تماس گرفته‌اند. نمی‌دانم موفق به رفتن به جده می‌شویم یا نه. امروز باید با آقای نواب هماهنگ کنیم.

ساعت ۹ صبح سه‌شنبه اول مرداد به بعثه رهبری رفتم و ساعتی در آنجا خدمت آقای نواب و دوستان دیگر بودم. یکی از برنامه‌هایی که به روحانیون داده‌اند، آشنا کردن مردم با بیت خدیجه و محل شق القمر و خانه ام هانی است که همه‌اش از بین رفته و مرتب سؤال می‌کردند. یک نقشه بسیار خوب در کتاب اخبار مکه فاکهی توسط عبدالملک بن دهیش کشیده شده که به آقای نواب نشان دادم. قرار شد بر اساس آن یک نقشه‌ای برای شعب ابی طالب آماده کنند.

ساعت ۱۱ به هتل برگشتم. بچه‌ها هنوز خواب بودند. آنها را برای رفتن به حرم بیدار کردم. نماز ظهر و عصر را در حرم خواندیم و آمدیم. باز خواب و ساعت ۵ مجدداً به حرم رفتم. امروز عصری توفیق یافتم بیش از دو جزء از قرآن را روی کوه صفا بخوانم. نماز مغرب را هم در مسجد خواندم. پیش از آن باقر را پیدا کردم که سرگردان دنبال من یا برادرش بود. به خدا رسید. می‌گفت خیلی گشتم تا یک ایرانی پیدا کنم، کنارش بنشینم. مسجدالحرام هم دار موبایل شده! وقت و بی‌وقت از این گوشه و آن گوشه صای زنگ موبایل می‌آید. نماز مغرب را خواندیم و بیرون آمدیم. جعفر را دیدم. با هم به کتابفروشی مصطفی‌الباز رفتیم و کتاب تاریخ مکه کردی را خریدیم که عبدالملک بن دهیش چاپ کرده است. متأسفانه در منزل ورق شماری کردم، جلد اول آن هشت صفحه سفید داشت که فردا باید برگردانم و عوض کنم.

امروز عصر یک سری هم کتابخانه مکه المکرمة، یعنی همان محل مولد النبی (ص) رفتم و یک کتاب انساب که از قم آورده بودم تا به عبدالرحمن کعکی بدهم و نبود، به این کتابخانه اهداء کردم. شب ساعت حدود ده بود که مجدداً به حرم مشرف شدیم. مطاف خلوت بود. طوافی کردم و بعد هم جزء باقی‌مانده قرآن را خواندم. بدین ترتیب خداوند توفیق داد قرآن را ختم کنم، در حالی که در همین کاروان کسی را می‌شناسم که هر پنج روز یک بار قرآن را ختم کرده است. کسانی هم هستند که هفت هشت بار محرم شده، عمره انجام داده‌اند. امشب باز سجاد محرم شده است تا کی برگردد. در راه مجلد خراب کتاب التاریخ القویم کردی را عوض کردم.

صبح چهارشنبه ۲ مرداد ۸۱ ساعت چهار و ربع که با زنگ تلفن که جعفر زده بود، بیدار شدم، برای نماز عازم حرم شدیم. پس از نماز به سرعت برگشته چهار نفری یعنی من و جعفر و سجاد و باقر ساعت ۵/۵ عازم کوه ثور شدیم. مسیر حرکت اساساً دشوار نیست و زحمت زیادی برای هموار شدن و پله‌پله شدن آن کشیده شده که شگفت می‌نماید. شگفتی از آن رو که سعودی‌ها هیچ توجهی ندارند و این کار صرفاً کاری مردمی بوده

است. تقریباً دو ساعت طول کشید تا ما که کوهنورد نبودیم و پاهایمان عادت به راه رفتن نداشت، به غار ثور رسیدیم. در بین راه تک تک افراد عرب یا افغانی بودند که آنها نیز هدفی مشابه ما داشتند. یک جوان کشمیری از ما جلو زد و رفت. چندی که رفتیم دیدیم به تنهایی مشغول اصلاح مسیر و چینش سنگ در اطراف مسیر است. مردم هم به او کمک می‌کردند. قدری آب به ما داد که ۲ ریال به او دادیم. بالاخره بعد از توقف‌های مکرر رسیدیم. در بین راه سه چهار آلاچیق هم ساخته‌اند. کنار غار هم یک آلاچیق بود با چند فرش کهنه و یک نفر که می‌گفت چهارده سال است آنجا کار می‌کند. وی مشغول فروش آب و نوشابه بود. خود غار دو دهنه دارد، یک دهنه اصلی که کوچک است و تقریباً در قبله غار است، یک در از پشت که به احتمال به تدریج باز شده و پله دارد. در درون غار سه چهار نفر می‌توانند بنشینند، اما کسی نمی‌تواند بایستد. در هر دو طرف با خط خوش نوشته شده غار ثور، و تاریخ آن ماه دوم سال ۲۰۰۲ میلادی بود. هر کدام چند دو رکعتی نماز خواندیم و چند عکس و فیلم گرفتیم. چند جوان افغانی هم آمده بودند که خیلی با آنها صحبت کردیم. آنها از بیچگی به اینجا آمده‌اند و مشغول کار بودند. پیدا بود که کار و بارشان خوب است، اما از تحقیق که در اینجا می‌شدند خیلی ناراحت بودند و می‌گفتند که این تحقیر ویژه افغانی‌هاست و حتی با بنگالی‌ها اینچنین برخورد نمی‌شود. فارسی را خوب حرف می‌زدند، یکی از آنها از اهالی تورابورا بود که در قصه حمله امریکا اسمش مدت‌ها رأس اخبار بود.

ساعت هشت و ربع بود که برگشتیم و قریب یک ساعت طول کشید تا پایین آمدیم. سفر بسیار خوب و روحبخشی بود و البته سخت‌ترین مرحله آن همان بالا رفتن بود. ناله بچه‌ها که جوان‌تر بودند از خستگی پا در پایین آمدن، خیلی بیشتر بود. اکنون ساعت یک ربع مانده به ده است که روی تخت استراحت می‌کنم. روحیات بچه‌ها در این سفر بسیار خوب بود و طبعاً خوب‌ترم شد. هر کدامشان را به جهتی می‌پسندم، یعنی از جهاتی خوب و از جهاتی ضعیف هستند. هماهنگی آنها با یکدیگر در این سفر خوب بود. سجاد گاه تک روی دارد، اما آنجا که همراهی می‌کند، همکاریش بسیار صمیمانه‌تر از دیگران است. باقر زیاد نطق می‌کند، شوخی هم فراوان دارد که در تلطیف فضای حاکم بر سفر خوب بود.

امروز که چهارشنبه است به صورت یک روز کامل آخرین روز ماست. عصری ساعت ۵/۵ حرم مشرف شدم. نماز ظهر و عصر را خواندم سپس روی کوه صفا رفته سوره بقره را خواندم. مغرب شد؛ اما نماز را سدیس نخواند. بعد از نماز به هتل برگشتم. بچه‌ها اصرار دارند که سری به بازار بزنیم. بینم چه می‌شود. دیشب یعنی شب پنج‌شنبه سری به بازار زدیم و چیزهای اندکی خریدیم. ساعت ۱۲ بود که ساک‌ها را بسته به پایین بردیم تا برای امروز پنج‌شنبه ۳ مرداد که قرار است برگردیم آماده باشد. سحر به مسجد الحرام آمده، نماز و طواف وداع را به جای آورده و پس از آن که چند سوره با باقر خواندیم به هتل برگشتیم.

پیش از ظهر ساعت ۹ مجدداً با تعدادی از روحانیون کاروان‌ها همراه با آقای نواب به یک زیارت دوره اختصاصی رفتیم که حالت مکه‌شناسی داشت. آقای نواب که حدود سه سال است در اینجاست اطلاعات خود را درباره مکه در اختیار ما می‌گذاشت. تعداد بیمارستان‌ها، مراکز فرهنگی، مساجد مهم و غیره. مستقیم به سراغ کوه ثور رفتیم. قدری درباره آنجا توضیح داد که البته برای بنده که تازگی رفته بودم، تازگی نداشت. سپس به مسجد البیعه رفتیم که برای بچه‌ها که همراهم بودند تازگی داشت. بعد باز سراغ شهدای فخر رفتیم که تابلو مقبره عبدالله بن عمر رقم آنجا بود. در فاکهی آمده است که قبر عبدالله بن عمر در محصب یعنی محل شهرداری فعلی مکه است. ساعت یازده برگشتیم. یک راست به هتل رفتیم قدری کارها را جفت و جور کرده ساعت ۱۲/۵ ناهار خورده برای ساعت یک سوار شدیم. بار ما اندک است و بیشتر سنگینی آن سه کارتن کتاب بنده است. ساعت حدود سه بود که به فرودگاه جده رسیدیم. ان‌شاءالله که صحیح و سالم به ایران بازگردیم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1421>

## تاریخ خرافه در تمدن اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۴ / ۰۹ / ۱۳۹۲

خلاصه: نوشته حاضر مروری است بر کاربرد کلمه خرافه در متون کهن اسلامی و شرح این نکته که تعبیر «خرافه» در قرنهای چهارم و پنجم هجری چه اندازه کاربرد داشته و به چه معانی بکار می رفته است.

### خرافه در لغت

«خرف» در لغت به معنای «فساد العقل من الکِبَر» آمده است. اما به جز این، و معانی بی ارتباط با آن، معانی دیگری هم که نزدیک به نوعی سخافت عقلی است در آثار لغت شناسان آمده است. یکی از نزدیکترین آنها به مفهوم مورد نظر ما تعبیر «حدیث خرافه» است. مردی که در یک حکایت، به نام خرافه نامیده شده، از قبیله بنی عذره یا جُهینه، موضوع این داستان است. وی به میان جنیان رفته، پس از آن بازگشته، و حکایاتی از آنها نقل کرده است. این حکایات بر سر زبانها افتاده و به عنوان «حدیث خرافه» شهرت یافته است. در روایتی آمده که عائشه از رسول (ص) در این باره پرسید و گویی در این روایت حضرت مطالب راو را حق دانست! با این حال، این حکایات چندان نادرست بود که از این جا، کلمه «خرافه و خرافات» به معنای آنچه دروغ است، اما ملیح و شنیدنی، پدید آمد. (لسان العرب، ج ۹، صفحه ۶۶).

ابن حجر در مدخل خرافه العذری، داستان این خرافه را نقل کرده و این حدیث را آورده است که عائشه از رسول (ص) خواست حدیث خرافه را برای وی بازگو کند. حضرت نیز حکایت خرافه را حق دانسته داستان او را در رفتن پیش جن و آنچه بر سر وی آمده نقل کردند. [الاصابه: ۲/ ۲۳۲ - ۲۳۳].

به رغم نقل بالا، این داستان از قدیم به عنوان توضیحی بر کاربرد کلمه خرافه بر مطالب غیر قابل باور بکار رفته است به طوری که در ثمار القلوب ثعالبی (م ۴۲۹) ص ۱۴۴ ذیل «حدیث خرافه» آمده است: «خرافه نام مردی بود از قبیله بنی عذره. پریان او را دیوانه کردند، و چون او را رها کردند، او پیش کسانش بازگشت، از آن هنگام باز از شگفتیهای احوال پریان داستانها می گفت. بدین روی چون عرب سخنی می شنیدند که دور از حقیقت و راستی بود می گفتند: این سخن از داستانهای خرافه است. پس از آن این اصطلاح در گفتار عرب بسیار بکار می رفت تا آنجا که به سخنان یاوه و ناراست گفتند: خرافات». زمخشری (م ۵۳۸) نیز با اشاره به



شعر ابن زبیری (علیه پیامبر (ص) پس از احد) که حدیث قیامت و بعث را «حدیث خرافه» خوانده بود، گوید: داستانهای این مرد از حکایات مربوط به جن که گفته بود نزد آنها رفته و برگشته و آن داستانها برای او رخ داده سبب شده است «حتی قیل للاباطیل و الترهات، الخرافات» (ربیع الابرار، ۴/ ۳۵۰).

و اما زبیدی در تاج العروس توضیح دیگری هم در باره خرافات داده و گفته است: و تَقُولُ الْعَرَبُ: حَدَّثَنَا فُلَانٌ بِأَحَادِيثِ الْخَلْقِ، وَ هِيَ الْخُرَافَاتُ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمُفْتَعَلَّةِ. در اینجا احادیث ساختگی به معنای خرافات آمده است.

در کنار مفهوم خرافه، مفاهیم دیگری هم هست که آنها را نیز باید مورد توجه قرار گیرد. تعبیر به «اسمار» یا حکایات تاریخی یا عشقی کهن اما دروغ در کنار خرافات به آسانی بکار می رود. در تاج العروس، نقلی آمده که تعبیر «اللطازات» هم چیزی شبیه خرافات اما در حوزه اشعار ضعیف است. [ذیل ماده رطز]. در باره کلمه «هلس» هم گفته شده که به معنای خرافات آمده است [ذیل ماده هلس]. تعابیری همچون هذیانات و ترهات و مانند اینها نیز به صورت تبلیغاتی در کنار مفهوم خرافات بکار می رود.

معنای خرافه بر اساس کاربرد آن در متون کهن

پرسش ما در اینجا این است خرافه چه جایگاهی در نظام معرفتی موجود در فرهنگ اسلامی در قرون میانه داشته است؟ به عبارت دیگر در کنار مفاهیمی چون علم، عقل، معرفت، مفهوم خرافه در چه مواردی به کار می رفته است.

بخشی از پاسخ به این پرسش در این نکته نهفته است که بدانیم کاربرد کلمه خرافه در کهن ترین متون به چه معنایی بکار رفته است. از آن مهم تر این که در معنای مورد نظر ما، یعنی تقابل خرافه با عقل، چه مقدار، حتی به لحاظ کمی، این تعبیر بکار رفته است.

این که در باره یک حکایت تاریخی یا یک باور عامیانه، یا حتی قصه لیلی و مجنون، یا کلیه و دمنه یا هر داستان دیگری، کسی آن را از حوزه «عقل» خارج کرده به حوزه «خرافه» وارد کند نکته ای است که باید مورد تامل و توجه قرار گیرد. طبعاً تعیین مرزهای دقیق «خرافه و علم» هرچه دقیق تر باشد، می تواند حوزه نفوذ خرد را در منظومه فکری موجود در یک تمدن، کوچک یا بزرگ نشان دهد.

آیا در منظومه فکری مسلمانان در قرن اول هجری، خرافه به این معنا، یعنی این که عقل، باوری را به اعتبار آن که خرافه است رد کرده، کار برد داشته است؟

برای توضیح نکته بالا باید گفت آیا واقعا خرافه تعریف مورد اتفاق دارد یا نه؟ خرافه در اصطلاح رایج آن چه تعریف دقیقی دارد؟ توجه داریم که خرافه حتی اگر از لحاظ مفهومی روشن باشد، یعنی آنچه که نادرست اما شایع و در عین حال مقبول و ملیح است، اما از نظر مصداق و تطبیق محل اختلاف است. ممکن است کسی باوری یا سخنی را خرافه بداند، اما دیگری آن را خرافه نداند. این مسأله به اعتبار روشهای معرفتی موجود در آن جامعه، عقل حاکم بر جامعه یعنی آنچه خرد جمعی آن مردم است و قدرت درک و فهم آن شخص یا جامعه باز می گردد.

شاید در تعریف خرافه بتوان گفت: باورها و داستانهای عامیانه که دلیل عقلی بر درستی آن نیست اما اغلب شیرین و حتی در مواردی مورد قبول است خرافه است. بسیاری از باورهای عامیانه، به عنوان دین یا فرهنگ در میان ملتی مقبول است و تردید در آن نمی شود. وقتی سخن از عقل می گوئیم، بلافاصله باید بگوئیم عقل کی؟ چه کسی عقلش آن را نمی پذیرد؟ مثلا وقتی ابوریحان، باورهای هندیان را خرافه می داند، از چه نوع شاخصهای عقلی استفاده می کند؟ چیزهایی که عقل هندوها آن را می پذیرد، عقل ابوریحان آن را رد می کند. پس نقطه ای که هر دو بتوانند بر خرافه بودن متفق باشند کجاست؟

حتی در میان مسلمانان، بسیاری از فرقه ها باورهای دیگران را خرافات می دانند. شگفت که حکیمان باور نقل گرایان و یا به عکس، نقل گرایان باور حکیمان را خرافه می دانند. علامه مجلسی که اساس نگرشش بر نقل گرایی بر مبنای روایات شیعی بود، نوشته است: و اعلم أن للحکماء فی تلک الأبواب خرافات تنتهی إلی المحالات ثم إلی الزندقه و الخروج عن مذاهب أرباب الادیانات [بحار: ۵۴ / ۳۶۵]. همو از خرافات الرياضه و خرافات الصوفیه هم یاد کرده است [بحار: ۶۰ / ۳۱۲؛ ۶۴ / ۱۲۱] بدین ترتیب آراء حکیمان یا گفته های صوفیان در برخی موارد خرافه دانسته شده است.

چند بار اشاره کردیم که ممکن است خرافه نوعی باور باشد، یا صرفا نوعی حکایت و روایت. اما به هر حال، نوعی معرفت تلقی می شود و این نکته که خرافه محدود به تاریخ یا باورهای کلامی نیست بلکه در همه علوم، بخشی از معارف می تواند مصداق خرافه باشد، چنان که در باورهای جغرافیایی، حیوان شناسی، جهان شناسی و بسیاری دیگر چنین باورهایی و معارفی وجود دارد.

و اما مهم این است که شاخصهایی که بر اساس آنچه باوری یا دانشی یا معلوماتی مصداق خرافه می شود چیست؟ آیا به منع آن علم مربوط می شود؟ به نوع استدلالی که بر آن اقامه می گردد؟ به ضدیت آن با عقل؟ عقل چه کسی؟ بر اساس چه معیارهایی؟

در این زمینه، اختلاف حتی ممکن است از یک تا صد باشد. چنان که ممکن است کسی همه دین را خرافه بداند، یا ممکن است برخی از باورهایی را که به اسم دین رایج شده اما به گفته او با روشهای شناخته شده آن دین قابل اثبات نیست خرافه بداند، چنان که ممکن است کسی همه آنچه را به عنوان دین در یک جامعه وجود دارد، واقعی و غیر خرافی بداند.

جالب است که بدانیم مجموعه یا منظومه ای فکری که در یک دوره، غالب یا همه آن «علم» پنداشته می شده، در دوره دیگر، خرافه تلقی شده است. یعنی زمان و گذر آن در میان یک قوم در کاربست کلمه خرافه تاثیر دارد. آیا این امر به سبب بالا رفتن معلومات و دانش داست یا آن که شاخص‌های سنجش و درستی و نادرستی و یا حتی بالاتر، نظام فکری و گفتمان معرفتی و حتی ارزشی در آن جامعه تغییر کرده است؟ آنچه تا دوره مشروطه به عنوان یک منظومه فکری درست شناخته می شد، در دوره اصلاحات رضاشاهی، غالبش، متهم به خرافات شده و به تدریج کنار گذاشته شد.

گاهی در میان برخی از فیلسوفان معاصر از تقسیم عقل به کلی و عقل جزوی یاد شده و نوعی خردگرایی که فرضاً به گفته اینان از غرب آمده، به عنوان عقل جزوی محکوم می شود. به تعبیر دیگر اینان خردگرایی معاصر را که در برخی از موارد تردید در باوری کرده و آن را خرافه می داند عقل جزوی می دانند و غیر قابل قبول در فلسفه. البته همان خرد گرایی غربی هم گاهی از روی تجربه گرایی یا تعاریف دیگری است که برای درست و نادرستی دانش دارد. اما به هر حال در این تصویر، این طور وانمود می شود که این قبیل اشکال گرفتن به عقاید، ناشی از عقل جزوی است و طبعاً مورد انکار.

آنچه در اینجا مرور خواهیم کرد این است که در یک مقطع که بیشتر همان دوره اوج تمدن اسلامی از قرن چهارم تا ششم است، کلمه خرافه، به طور جدی در ادبیات چهره های شاخص هست. آنها نوعی فیلتر خرد گرایی را نسبت به تاریخ، باورها، عقاید ملل، داستانهای کهن، باوریهای نجومی، سحر و جادو و این قبیل بکار برده و آنها را مورد انکار قرار می دهند.

کاربرد خرافه در متون کهن

کسی که تاریخ می نویسد، به مواردی می رسد که آنها را خرافی می داند. باید دید، معیار وی برای خرافه دانستن چیست. این خرافه دانستن، باید بر اساس نوعی معیارهای معرفتی باشد.

ابوعمر و جاحظ معتزلی (م ۲۵۵) بصری از کسانی است که تعبیر خرافات را در باره برخی از قصه‌ها و حکایات جاهلی که امکان وقوع خارجی ندارد بکار می برد. مثلاً این حکایت در باره مغیره بن فزر و مردویه

کردای که گفته‌اند در اهواز روی دارد و به قول جاحظ «فهو من المحال الذی لایخیل علی ذی عقل» که مغیره با شمشیر چنان به وسط مردویه زد که او حس نکرد و گفت: تو کاری نکردی؟ مغیره گفت: اگر راست می‌گویی حرکت کن. وقتی حرکت کرد دو نیمه بدنش از همه جدا شد! جاحظ در باره این حکایت گوید: فهذا من أحادیث الخرافات. و لیس یحتمل هذا الضرب من الأحادیث إلا من لا علم له. [البرصان و العرجان: ص ۳۷۸].

وی نمونه‌هایی دیگر از اخبار خرافی و داستانی که جز افراد جاهل آنها را باور نمی‌کنند نقل کرده است. جاحظ از آن نمونه‌هاست که روی خرافات تکیه ویژه دارد و چنین خردی در این دوره، شگفت است. در این باره باطعنه، نمونه‌ای از خرافات را شرح داده و آنچه را که در این باره به دوستش که به طعنه می‌گوید «ممن یدعی علم کل شی» نقل می‌کند. [الحيوان: ۱/ ۲۰۳]. از آن جمله اخبار داستانی است که در باره مسح به نقل از ابن عباس روایت شده و جاحظ رندانه آن اخبار را به نقد می‌کشد و می‌گوید آیا واقعا می‌توان چنین اخباری را از ابن عباس دانست؟ وی در جای دیگری از اخبار خرافی زنانه یاد کرده، داستانهایی که میان آنها شهرت دارد «و للنساء و أشباه النساء فی هذا و شبهه خرافات» [الحيوان: ۳/ ۲۵۹]. می‌دانیم که موضوع این کتاب که نوعی دایره‌المعارف در باره مفاهیم مربوط به حوزه حیوانات است، اقتضای خرافه‌گویی‌های فراوان از سوی مردم دارد. وی در جایی هم از «خرافات اعراب الجاهلیة» یاد کرده است [۴/ ۳۵۶]. همین‌طور «خرافه من خرافات الاعراب» [۵/ ۲۷۹].

این قبیل باورهای جاهلانه و خرافی اعراب مورد توجه حمزه اصفهانی [م ۳۶۰] هم بود. وی در کتاب «سوائر الامثال علی افعال» سی نمونه از خرافات عرب جاهلی را در باره حیوانات آورده است «هذا فصل یتضمن ثلاثین خرافة من خرافات الاعراب». [سوائر، ص ۴۷۳]. توجه به خرافاتی که در ادب عربی از جمله در حکایات خواب و غیر ذلک بوده، مورد توجه راغب اصفهانی (م ۵۰۲؟) در محاضرات الادباء نیز قرار گرفته و در چند بخش نمونه‌هایی از باورهای عامیانه را به عنوان خرافات آورده است. تعبیر «خرافات فی الرؤیا» (ص ۱۹۱) «خرافات للعرب فی النجوم» (۲/ ۵۶۴) دو نمونه از آنهاست.

تنوخی (م ۳۸۴) «خرافات» را به عنوان بخشی از تاریخ و طبعا افسانه‌ها در کنار علوم دیگر تاریخی مانند «سیر و مغازی» آورده است: قال التنوخی: و من المتشیعین الذین شاهدناهم، أبو الفرج الأصبهانی، کان یحفظ [من] الشعر، و الأغانی، و الأخبار، و الآثار، و الأحادیث المسندة، و الأدب، و النسب [ما] لم أر قط من یحفظ مثله، و یحفظ دون ذلك من علوم آخر، منها اللغة، و النحو، و الخرافات، و السیر، و المغازی، و.. [شذرات، ج ۴، ص ۲۹۲].

در ذهن تنوخی، خرافات، مجموعه ای از حکایات بوده که در کنار علم لغت و نحو و سیره و مغازی، امکان این که در باره اش به صورت مستقل تعبیر «خرافات» بکار آید، داشته است.

مسعودی (م ۳۴۶) دست کم در یک مورد، خرافات را در باره عقاید باطله ادیان بکار می برد:

و قد أتينا في كتابنا «اخبار الزمان» و في الكتاب الأوسط على جُمَل من نوادر هذه المذاهب، و ما أوردوه من الخرافات المزخرفة، و الشُّبُه الموضوعه، و ما ذكرناه من مذاهبهم في كتابنا في «المقالات في أصول الديانات»، [مروج، ج ۱ ص ۱۱۱].

وی در جایی خرافه را ترجمه افسانه فارسی دانسته و قصه های هزار و یکشب را مصداق آن می داند: کتاب الف لیله و لیله: و قد ذکر كثير من الناس ممن له معرفة بأخبارهم أن هذه أخبار موضوعه من خرافات مصنوعه، نظمها من تقرب للملوك بروايتها، و صال على أهل عصره بحفظها و المذاكرة بها، و أن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا و المترجمه لنا من الفارسيه و الهنديه و الروميه، و سبيل تأليفها مما ذكرنا مثل كتاب هزار افسانه، و تفسير ذلك من الفارسيه إلى العربيه ألف خرافه، و الخرافه بالفارسيه يقال لها افسانه، و الناس يسمون هذا الكتاب ألف ليله و ليله، و هو خبر الملك و الوزير و ابنته و جارتها، و هما شیرزاد و دینازاد، و مثل کتاب فرزه و سیماس و ما فيه من أخبار ملوک الهند و الوزراء، و مثل کتاب السندباد، و غيرها من الكتب في هذا المعنى.... (مروج الذهب، ج ۲ ص ۲۵۱).

همین مسعودی در جای دیگری با نقل برخی از اخبار داستانی در باره منشأ رود نیل و مانند آن از «خرافات حشویه» از اهل حدیث یاد کرده [۱/۱۴۰] است.

اصطخری [م ۳۴۶] هم در مسالک و ممالک «خرافات فرس» یاد کرده و در باره کوه دماوند گوید: و من الجبال المذكوره بهذه الكوره جبل دناوند، جبل مرتفع یری فیما بلغنی من خمسين فرسخا لارتفاعه و ما بلغنی أن أحدا ارتقاه، و يتحدث في خرافات الفرس أن الضحاک حیّ فی هذا الجبل، و أن السحره من جميع أقطار الأرض تأوی إليه [المسالک و الممالک، ص ۱۱۹ قاهره ۲۰۰۴].

ابن ندیم (م ۳۸۵) در الفهرست، مقاله هشتم از کتابش را این چنین موضوع بندی کرده و در آن «اسمار و خرافات» را کنار هم آورده است: المقالة الثامنة: و هي ثلاثة فنون في الاسمار و الخرافات و العزائم و السحر و الشعوذه: - الفن الأول: في أخبار المسامرين و المخرفين و المصورين و أسماء الكتب المصنفة في الاسمار و الخرافات الفن الثاني: في أخبار المعزمين و المشعبذين و السحره و أسماء كتبهم الفن الثالث: في الكتب المصنفة في معانی شتی لا يعرف مصنوها و لا مؤلفوها [الفهرست: ص ۵]. اسمار به معنای افسانه های قدیمی

و داستانی است و طبعاً خرافات در اینجا، به همان معنا بکار رفته است، معنایی که مسعودی هم روی آن اصرار داشت.

ابن ندیم در فصل مربوط [ص ۴۲۲ به بعد] می‌گوید: نخستین کسانی که «خرافات» را درست کرده، داستانهایی بر زبان حیوانات ساختند، «فرس اول» یا ایرانیان نخست بودند. اشکانی‌ها که طبقه سوم از سلاطین ایران هستند، پیش‌تر رفته و ساسانی‌ها در این باره وسعت دادند. بعدها عرب اینها را ترجمه کرد و به دست فصحا و بلغای افتاده، تهذیبش کردند و مشابه آنها را ساختند. کتاب هزار افسانه یکی از آنها بود که به معنای «الف خرافه» است. سپس شرحی از داستانهای هزار و یکشب می‌دهد. سپس از تلاشهای جهشیاری و کارهای پیش از وی که توسط ابن مقفع و سهل بن هارون و علی بن داود [کاتب زبیده] انجام شده یاد کرده از کتاب کلیله و دمنه یاد می‌کند. پس از آن فهرستی از آثار ایرانیان در اسما و خرافات و نیز آثار هندیان و داستان ترجمه آنها به عربی آورده است. نمونه‌هایی از آثار داستانی در باره عشاق عرب و آثار و اخبار آنان به دنبال آن آمده که بسیار خواندنی است. بخشی از اینها آثار عشاقی است از انسانها که معشوقان آنها از جن هستند یا به عکس. تا اینجا ضمن این که خرافات به معنای داستانهای شیرین اما غیر واقعی بکار رفته، اما توان گفت که نوعی نگاه را نسبت به خرافات و نامیدن آن داستانها به این عنوان، طرح کرده است. «: کانت الاسمار و الخرافات مرغوبا فیها مشتتهاء فی أيام خلفاء بنی العباس، و سیمای فی أيام المقتدر، فصنف الوراقون و کذبوا» [الفهرست: ص ۴۲۸]. اما در دنباله آن، به نامبردن از کتابهای عجائب البحر پرداخته و آنها را نیز در ضمن همین بحث، یعنی خرافات آورده است. فن دوم مقاله هشتم، یعنی دنباله بحث از اسما و خرافات، بحث از کتابهایی است که در باره شعبده بازی و نیرنگات و طلسمات و سحر نوشته شده است [ص ۳۲۹ به بعد].

ابوریحان بیرونی [م ۴۴۰] عقل‌گرا و نقاد درجه یک دنیای اسلام وقتی به اخبار ایرانیان در باره ملوک شان می‌رسد می‌نویسد: و لهم فی تواریخ القسم الأول، و أعمار الملوک، و أفاعیلهم المأثوره عنهم، ما یستفر عن استماعه القلوب، و تمجّه الأذان، و لا تقبله العقول؛ ولكنّ القصد فیما نحن بسبیله، هو تحصیل التواریخ، لا انتقاد الأخبار؛ و أنا مثبت ما اجتمع علیه علماء الفرس و هراذله المجوس و موادتهم؛ و المأخوذ بقولهم منها [الآثار الباقیه عن القرون الخالیة، ص: ۱۱۶] تعبیر «انتقاد الاخبار» نشان از نوعی خرد در تفکر بیرونی است. وی در «تحقیق ما للهند ص ۲۱» هم از «خرافات العوام» (ص ۲۱) و «خرافات فیثاغورس» (ص ۴۹) یاد کرده است. در آنجا از خرافات عوام یاد می‌کند مقایسه میان افکار هندی با افکار یونانی دارد و می‌گوید: هندی‌ها علمایی مانند یونان نداشتند که مطالب آنها را پیرایش کند: و لم یک للهند امثالهم [علماء الاغریق] ممن یهذب العلوم، فلاتکاد تجد لذلک لهم خاص کلام الا فی غایة الاضطراب و سوء النظام و مشوبا فی آخره خرافات العوام من تکثیر العدد و تمديد المدد... و لاجله یستولی التقلید علیهم». وی از باورهای خرافی عوام

هندوها یاد کرده و این بت پرستی و باورهای بت پرستانه از عوام است، اما خواص آنها از این قبیل باورهای خرافی بیزار هستند: «إذ نحن في حكاية ما الهند عليه فإننا نحكي خرافاتهم في هذا الباب بعد أن نخبر أن ذلك لعوامهم فأما من أم نهج الخلاص أو طالع طرق الجدل و الكلام و رام التحقيق الذي يسمونه «سار» فإنه يتنزه عن عبادة أحد مما دون الله تعالى فضلا عن صورته المعمولة» [ص ۷۹]. توجه به این نوع تفکیک میانه باورهای خرافی توده ها با باورهای عقلی نخبگان، یک امتیاز مهم در تفکر ابوریحان بیرونی است. وی در جای دیگری از همین کتاب تأکید دارد که «قلوب العامة الى الخرافات اميل» دل عامه مردم به خرافات بیشتر تمایل دارد [ص ۱۹۶]. تأکید او پس از نقل برخی از باورهای خرافی این است که «و طريقه العقل بمعزل عن هذه الخرافات» [ص ۳۹۷].

در همین دوره مطهر بن طاهر مقدسی (م ۳۸۱) هم می گوید که می خواهد کتابی در تاریخ فراهم آورد که خالی از «خرافات العجائز» باشد: أن أجمع له كتابا في هذا الباب منحطاً عن درجة العلو خارجا عن حد التقصير مهذبا من شوائب التزيّد مصفى عن سقاط الغسلات و خرافات العجائز و تراوير القصاص و موضوعات المتهمين من المحدثين [البدء و التاريخ: ج ۱، ص ۶]. در اینجا خرافات پیرزنی تعبیر جالبی است. اما ارتباط خرافات داستانی با محدثین، اشاره به محدثانی است که اخبار تاریخی خرافی را با کتابهای حدیثی و درست زمانی که سعی می شد همه علوم در حدیث جمع شود، تلفیق می کردند.

[این که همه چیز از حدیث گرفته شود. نگرشی که می گوید حدیث مبنای همه علوم است]

بلعمی (م ۳۲۹) در تاریخنامه طبری سه حکایت در باره مرگ موسی (ع) آورده و پس از آن می نویسد: و این هر سه حدیث خرافات است و نه از آن بابت است که در کتاب کنند [ارزش در کتاب آمدن ندارد]، و خداوندان عقل بدین حدیث نگروند. و خبر درست آن است که گفتیم و موسی را علیه السلام صد و بیست سال عمر بود. و الله اعلم. [تاریخنامه طبری: ۳۷۰/۱]

ابن مسکویه [م ۴۲۱] داستانهای ایرانیان در باره پادشاهان خود را که در حال حاضر ما آنها را دوره اساطیری و حماسی می نامیم، خرافات نامیده و گوید: «و للفرس هاهنا خرافات و تزعم ان الشياطين كانت مسخرة لكيقابوس» [تجارب، ۱/ ۷۵]. این مسیر بعدها نیز توسط مورخان طی شده و اساطیر ایرانی به عنوان خرافات نامیده شده است.

نویسنده مجمل التواریخ [نیمه قرن ششم] اخبار برخی از پادشاهان ایرانی را - به زعم خودش - ابتدا از منابع معتبر آورده و آنگاه مطالب دیگری نقل کرده و گوید که اینها را در کتابهای دارس و خرافات دیده است:

و اندر نسب این جماعت بعضی روایت دیگر هست که آنرا ننوشتیم، که از حقیقت دور است و محال چنانکه عادت مغانست، و یا از نقل سهوها بودست، و گردش روزگار دراز درش کرده، و خلل پذیرفته، و بعضی آنست که گویند: فریدون نمرود بود و باز کیکاوس را هم نمرود گویند، یعنی که هم باسماں رفت، و ابراهیم را سیاوش گویند، سبب آنکه وی در آتش رفت، و سلیمان را جم، و نوح را نریمان، و لهراسف را بخت نصر و رستم را نسبت بعرب کنند و افراسیاب را و ضحاک را همچنین از جنس طرفه ... و لیکن بحکم انک در خرافات و کتابهای دارس دیده بودیم یاد کردیم بعد ما که مغان چنین گویند، و آنرا حقیقتی نیست، و از آنچ بر اصلست و راویان بر آن متفقاند در سیرها و تواریخ جمله آنست که شرح دادم و الله اعلم باسرااره و هو علیه شهید تعالی ذکره [مجمل التواریخ، ص ۳۸]

از خردگرایان بی‌هتما در قرن پنجم بیهقی (م ۴۷۰) است که عاشق ابوریحان بیرونی است، چون گزاف نمی‌نویسد. عبارت بیهقی در نشان دادن خرافات تاریخی و تمایل عوام به شنیدن آنها و آنچه خود در تاریخش دنبال کرده، یکی از بهترینهاست: و اخبار گذشته را دو قسم گویند که آن را سه دیگر نشانند: یا از کسی بیاید شنید و یا از کتابی بیاید خواند. و شرط آن است که گوینده باید که ثقه و راست‌گوی باشد و نیز خرد گواهی دهد که آن خبر درست است و نصرت دهد کلام خدا آن را، که گفته‌اند: لا تصدقن من الأخبار ما لا یستقیم فیه الرأی. و کتاب همچنان است، که هر چه خوانده آید از اخبار که خرد آن را رد نکند شنونده آن را باور دارد و خردمندان آن را بشنوند و فرا ستانند. و بیشتر مردم عامه آنند که باطل ممتنع را دوست‌تر دارند چون اخبار دیو و پری و غول بیابان و کوه و دریا که احمقی هنگامه سازد و گروهی همچونو گرد آیند و وی گوید در فلان دریا جزیره‌یی دیدم و پانصد تن جایی فرود آمدیم در آن جزیره و نان پختیم و دیگها نهادیم، چون آتش تیز شد و تبش بدان زمین رسید، از جای برفت، نگاه کردیم، ماهی بود، و بفلان کوه چنین و چنین چیزها دیدم، و پیرزنی جادو مردی را خر کرد و باز پیرزنی دیگر جادو گوش او را به روغنی بیندود تا مردم گشت، و آنچه بدین ماند از خرافات که خواب آرد نادانان را، چون شب بر ایشان خوانند. و آن کسان که سخن راست خواهند تا باور دارند ایشان را از دانایان شمرند، و سخت اندک است عدد ایشان، و ایشان نیکو فراستانند و سخن زشت را بیندازند و اگر بست است که بو الفتح بستی، رحمه الله علیه، گفته است و سخت نیکو گفته است، شعر:

ان العقول لها موازین بها / تلقی رشاد الامر و هی تجارب



و من که این تاریخ پیش گرفته‌ام، التزام این قدر بکرده‌ام تا آنچه نویسم یا از معاینه من است یا از سماع درست از مردی ثقه. و پیش ازین [به] مدتی دراز کتابی دیدم بخط استاد ابو ریحان و او مردی بود در ادب و فضل و هندسه و فلسفه که در عصر او چنو دیگری نبود و به گزاف چیزی ننوشتی و این دراز از آن دادم تا مقرر گردد که من درین تاریخ چون احتیاط می‌کنم، و هر چند این قوم که من سخن ایشان میرانم، بیشتر رفته‌اند و سخت اندکی مانده‌اند و راست چنان است. [تاریخ بیهقی، ص ۱۰۹۹، چاپ خطیب رهبر، تهران ۱۳۷۴].

نگاه به اخبار ایرانیان قدیم به عنوان تاریخ خرافات مورد توجه ابن اثیر (م ۶۳۰) هم هست. وی بخشی از اخبار پادشاه جم را آورده و گوید: و هذا الفصل من حدیث جم قد أتینا به تاماً بعد أن کنا عازمین علی ترکیه لما فيه من الأشياء التي تمجّها الأسماع و تأبأها العقول و الطباع، فإنها من خرافات الفرس مع أشياء آخر قد تقدّمت قبلها، و إنّما ذکرناها لیعلم جهل الفرس، فإنهم کثیرا ما یشتّعون علی العرب بجهلهم و ما بلغوا هذا، و لأنّنا لو کنا ترکنا هذا الفصل لخلا من شیء نذکره من أخبارهم. [کامل: ۶۶/۱]

مفهوم خرافه برای یاقوت حموی (م ۶۲۶) باوری است که در باره مجسمه‌ای در بغداد بوده است:

و كان المنصور كما ذکرنا بنی مدینته مدوّرة و جعل داره و جامعها فی وسطها، و بنی القبة الخضراء فوق ایوان، و كان علوها ثمانین ذراعا، و علی رأس القبة صنم علی صورة فارس فی یده رمح، و كان السلطان إذا رأى أن ذلك الصنم قد استقبل بعض الجهات و مدّ الرمح نحوها علم أن بعض الخوارج یظهر من تلك الجهة، فلا یطول علیه الوقت حتی ترد علیه الأخبار بأن خارجیا قد هجم من تلك الناحیه، قلت أنا: هكذا ذکر الخطیب و هو من المستحیل و الکذب الفاحش، و إنّما یحکی مثل هذا عن سحره مصر و طلسمات بلیناس التي أوهم الأعمار صحتها تطاول الأزمان و التخیل أن المتقدّمین ما كانوا بنی آدم، فأما الملة الإسلامیه فإنها تجلّ عن مثل هذه الخرافات، [معجم البلدان، ج ۱، ص ۴۵۹ - ۴۶۰]

یاقوت ذیل مدخل دباوند با اشاره به برخی از حکایات ایرانیان در این باره گوید: .... و للفرس فيه خرافات عجیبه و حکایات غریبه، هممت بسطر شیء منها ههنا فتحاشیت من القدح فی رأیی فترکتها، و جملتها أنهم یزعمون أن أفریدون الملك لما قبض علی بیوراسف الجبار سجنه فی السلاسل علی صفة عجیبه و أنه حبسه فی هذا الجبل و قیده و أنه إلى الآن حیّ موجود فيه لا یقدر أحد أن یصعد إلى الجبل فیراه و أنه یصعد من ذلك الجبل دخان یضرب إلى عنان السماء و أنه أنفاس بیوراسف و أنه رتب علیه حرّاسا یضربون حوله بالمطارق علی السنادین إلى الآن و أشياء من هذا الجنس ما أوردته بأسره و ترکت الباقي تحاشیا [معجم البلدان، ۴۳۶۲ - ۴۳۷]

وی محلی را به نام ناووس الضبیه که محل منتسب به بهرام گور بوده، به نقل از کتاب البلدان ابن فقیه آورده، و ضمن آن که تصریح می کند خرافه است، اما به خاطر آن که ابن الفقیه گفته است که آن موضع همچنان هست، مطالب وی را که از خرافات الفرس دانسته، نقل کرده است: ناووسُ الضَّبِيَّةُ: الناووس و القبر واحد: و هو موضع قرب همدان، ذكره ابن الفقيه و ذكر له قصة من خرافات الفرس إلا أنه قال: و هذا الموضع باق إلى الآن معروف بهذا الاسم، فبقیت النفس مشتاقه إلى التطلع إلى ذلك فأوردت خبره علی ما ذكره.... قال: و الموضع موجود إلى يومنا هذا و يعرف بناووس الضبیه، و الله أعلم. [معجم البلدان: ۲۵۴/۵]

ابن خلدون هم از «خرافات العامه» [۱۵/۱] و خرافات القصاص [۴۸/۱] یاد کرده است.

در این باره بهتر است، در زمینه های علمی ویژه مانند دین و فلسفه، جهان‌شناسی، تاریخ و جز آن، نمونه‌هایی از آنچه را که قدمای از متفکران و نویسندگان مسلمان در قرون میانه خرافه می دانند، مرور کنیم تا با چگونگی این مفهوم در ذهن آنها آشنا شویم.

#### خرافات در نجوم

این که بدانیم در کدام بحث از کدام علم، بحث از خرافه مطرح می‌شود، نیاز به تتبع جدی دارد، اما شاید بتوان گفت بیشتر آنچه در این باره گفته می‌شود، پراکنده است و این هم به دلیل آن است که مصداق خرافه، در بسیاری از علوم و معارف بشری یافت می‌شود. با این، ممکن است گفته شود در بحث های مربوط به سحر یا نجوم و نیز کتابهای چند دانشی و عجایب المخلوقات بیشتر از این نمونه‌ها وجود داشته باشد. دور از دسترس بودن نجوم، عظمت آنها، تأثیر جوی در روی زمین، و بسیاری از مسائل دیگر، سبب بالا گرفتن باورهای شگفت در باره نجوم در میان بشر شده است. بخش قابل توجهی از این باورها در میان مسلمانان هم بوده و همیشه یکی از مسائل مهم در باره احکام نجومی بوده و این که اینها درست است یا خیر. استفاده از نجوم در زندگی روزانه، برای همه اقوام بوده و سبب رشد بخش مهمی از خرافاتی شده که باید از آنها به عنوان خرافات نجومی یاد کرد. عقل‌گرایان معتزلی، محتوای رسائل اخوان الصفا را که فلسفه و عرفان و شریعت و نجوم و ... را به هم متصل کرده و فلسفه نوافلاطونی ویژه‌ای ارائه کرده بودند، خرافات می‌نامید [الامتاع و المؤمنسه، ص ۱۶۳ - ۱۶۴]. برخی هم اعمال سحرآمیز را کاملاً خرافه تلقی می‌کردند چنان که موسی بن میمون در دلالة الحائرین، [ص: ۶۱۴] نمونه‌هایی از اعمال سحریه را که در باره زنان و محیط‌های زنانه بوده شرح داده و می‌گوید: و کثیر من هذه الخرافات و الهدیانات لا تجدهم قط یشرطون فی فعلها الا النساء. و لا بد فی اعمال السحر کلها من لحظ امر الكواكب اعنی انهم یزعمون ان هذا النبات هو من قسمه الكوكب الفلانی. و كذلك كل حیوان و كل معدن ینسبونه لكوكب. و كذلك یزعمون ان تلك الافعال التي

يفعلها السحره هي انواع عبادات لذلك الكواكب، و يرضيه ذلك الفعل او ذلك القول او البخور. و لذلك يفعل لنا ما نريد.

طبرسی (م ۵۴۸) هم در اعلام الوری، اسماعیلیان را به دلیل استفاده از مسائل نجومی در اثبات درستی امامت امامان خود مورد انتقاد قرار داده است: إنما یعولون علی أخبار آحاد و تأویلات فی معنی الأعداد و قیاس ذلك بالسموات و الأرضین و النجوم و غیر ذلك من الشهور و الأيام مما یجری مجری الخرافات [اعلام الوری ۲۹۵]

### خرافات حدیثی

در باره کاربرد خرافه باید دید چه کسی و با چه زاویه‌ای خرافه را بکار می برد. از قرون نخستین اسلامی، یکی از چیزهایی که به عنوان خرافه از آن یاد می شده، احادیث موضوعه و جعلی است [برای مثال بنگرید: المسائل الجارودیه، ص ۳۵]. این کاربرد بعدها نیز ادامه یافت. زمانی که ذهبی (م ۷۴۸۹) در مقام ارزیابی احادیث منتسب به شخص خاصی است، کلمه خرافه در باره ساخته های حدیثی که شگفت است بکار برده و از «الواهیات» که عوام صوفیه یا غلاة صوفیه، جعل می کنند، یاد می کند. وی بعد از یاد از یک مجموعه حدیث جعلی از سوی کسی که حوالی سال ۶۰۰ آنها را از پیامبر نقل کرده، مطالب نقل شده را مصداق خرافات و طاماتی می داند که عوام الصوفیه آنها را روایت می کنند. (الإصابة، ج ۲، ص: ۴۳۸)

باورهای حشویه و اهل حدیث در باره مذهب خود، از سوی برخی از منتقدان شیعی آنها، در حکم خرافات بوده است. نویسنده تبصره العوام پس از نقل برخی از باورهای آنان گوید: و امثال این بسیار است اگر خواهیم جمله خرافات اهل حشو را یاد کنیم، به یک مجلد تمام نشود» [تبصره العوام، ص ۸۵]. وی مکرر از تعبیر خرافات یاد کرده و پس از نقل روایتی شگفت در باره موسی و عزیر گوید: «و خرافات چند گویند در تمامی این قصه، ترک آن اولاتر» (ص ۱۵۶). و جای دیگر گوید: «و امثال این خرافات که فعل مجانبین بود، بر رسل و انبیاء بندند» (ص ۱۶۰).

### خرافه بودن کرامات و مکاشفات صوفیه

ابن کثیر (م ۷۷۴) که در زمره مبارزان علیه صوفیه است، در شرح حال یکی از صوفیان دمشق که زندگی بسیار کثیفی داشت اما مردم بی نهایت او را دوست داشتند و داستانهایی در باره اش نقل می کردند، آنها را نمونه‌ای از خرافات می داند: و کان یجلس علی النجاسات و القدر، و کان یلبس ثيابا بداویة تجحف علی النجاسات فی الأزقة، و کان له قبول من الناس و محبة و طاعة، و کان العوام یغالون فی محبته و اعتقاده، و کان

لا يصلی و لا یتقی نجاسة، و من جاءه زائرا جلس عند باب الأقمین علی النجاسة، و كان العوام یذكرون له مکاشفات و کرامات، و کل ذلك خرافات من خرافات العوام و أهل الهدیان كما یعتقدون ذلك فی غیره من المجانین و المولھین. [البداية و النھایه، ج ۱۳ ص ۲۹۸].

(با عرض معذرت از ترجمه نشدن عبارات عربی)

[متن نوشته شده برای درس فرهنگ و تمدن اسلامی، ۲۳ آذرماه ۱۳۹۲]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1423>

## احکام نجومی و اغتشاش فکری - عقلی در تمدن اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲ / ۱۰ / ۰۳

خلاصه: نوشته حاضر به مرور و بررسی برخی از مهم ترین دیدگاه های موجود در تمدن اسلامی در باره احکام نجومی یا همان تنجیم پرداخته است.

مقدمه

بخش قابل توجهی از رویدادهای اختیاری در عالم انسانی، تابعی از نگرش های نجومی بوده و هست. این مسأله اولاً در تمام عالم مطرح بوده و ثانیاً در دنیای اسلام، هم در حوزه تاریخ سیاست، جنگها، و اعمال و افعال پادشاهان و امیران و هم در میان توده های مردم رواج داشته است.

در این باره، تاریخ دوره اسلامی، پر از اطلاعاتی در این زمینه است، اطلاعاتی که نشان می دهد چه مقدار تصمیمات مردم بر اساس آگاهی های نجومی ای بوده که منجمان و پیشگویان برای مردم بیان می کرده اند. چه بسیار جنگها و نبردها و قتل عامها و چه بسیار اعدام ها و دشمنی ها که نشأت گرفته از پیشگویی نجومی بوده است. اینها مسائلی است که به احکام نجومی شهرت دارد و طبعاً جدای از دانش نجوم است که مربوط به شناخت سیارات و ستارگان و حرکت آنها و خسوف و کسوف و مسائلی از این قبیل است. این تقسیم بندی در علم نجوم از دیرباز وجود داشته و فارابی هم آن را یادآور شده است [احصاء العلوم، (قاهره، ۱۹۶۸)، (۱۰۲)].

در زمینه پیشگویی های نجومی، آنچه به صورت عادی در میان مردم جریان داشت، حضور تقاویمی بود که سعد و نحس ایام را بیان کرده بود و مردم کارهای روزانه خود را بر اساس آن انجام می دادند. سید مرتضی (م ۴۳۶) خبر از وجود این قبیل تقاویم در میان مردم داده است. [رسائل الشریف المرتضی، (قم، ۱۴۰۵) ۲/ ۳۰۶] شرحی از این تقاویم و قوت و قدرت آنها را میان مردم، سید بن طاوس (م ۶۶۴) در روزگار خود بیان کرده که بسیار جالب است. [فرج المهموم، (قم، ۱۳۹۸ق) ص ۵]. ابن طاوس در این کتاب منحصر به فرد، شرحی از وضعیت منجمان و نفوذ آنان در اواخر دوره عباسی و در آستانه سقوط آن بدست مغولان بدست داده است. همان زمان بحث بر سر علم نجوم و حلال و حرام بودن آن بوده و ابن طاوس نیز به همین جهت نام کتابش را «فرج المهموم فی معرفه نهج الحلال من علم النجوم» گذاشته است. بدون شک این کتاب،

می‌تواند مبنای یک بررسی جامع در باره آرائی و افکاری باشد که در زمینه تأثیر نجوم در زندگی بشر در این دوره و پیش از آن وجود داشته است.

این بحث در قالب رد احکام نجومی و دفاع از آن در متون مختلفی دنبال می‌شود. حقیقت آن است که غالب چهره‌های متفکر جامعه قرون نخست هجری، بویژه فلاسفه مشائی مخالف آن بودند، به همین دلیل بیش از آن که مطلب در دفاع از آن داشته باشیم، علیه آن داریم. اما از سوی دیگر، در واقعیت خارجی در جامعه، منجمان نفوذ چشمگیری داشتند و با استقبال سیاستمداران و عوام مردم که معمولاً از یک جنس هستند، روبرو می‌شدند.

آنچه در اینجا مورد توجه است، آشنا کردن خواننده با نحوه استدلال در این باره است، این که چگونه روشهای فلسفی، کلامی، طبیعی و دینی در یک بحث در هم آمیخته می‌شود. فیلسوف از یک زاویه، با توجه به نگاه عمومی و فوق طبیعی خود، دانشمند متکلم با استدلالهای عقلی - دینی، دانشمند علوم طبیعی با توجه به روشهای تجربی و پیش فرضهای عقلی که در دانش طبیعی حاکم شده، و عالم دینی و محدث، از طریق اخبار و احادیث، در این باره به بحث می‌نشینند. این نوع نگرش، آشفتگی در بحث‌های معرفتی را در درون تمدن اسلامی نشان می‌دهد، اغتشاشی که علاوه بر همه موانعی که بر سر راه رشد علم در تمدن اسلامی بود، مانع از آن می‌شد، تا مسیر درستی در ارزیابی قضایای علمی پیموده شود.

نکته لطیف در این باره، این است که دو دسته از فلاسفه در این زمینه، دو نظر متفاوت داشتند. فلاسفه مشائی نوعاً در مقابل احکام نجومی مقاومت کرده و آنها را باطل می‌شمردند، در حالی که فیلسوفان عارف مشرب، نوافلاطونی‌ها و کسانی مانند اخوان الصفاء که نگره‌های مشابه داشتند، جانبدار احکام نجومی بودند. البته نوعی طرفداری متفاوت بود، اما حداقل به عنوان این که حرکات نجومی می‌تواند علائم [نه مؤثر] وقوع برخی از رخدادها در روی زمین و میان انسانها باشد.

#### آغاز طرح مسأله و تطور آن

بحث تنجیم بخشی از علوم یونانی بود که به عربی ترجمه شد و در اختیار مسلمانان قرار گرفت. آنان به شرح و بسط آن پرداختند. در این باره اطلاعات پراکنده‌ای در فهرست ندیم [صص ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۳] آمده است.

پیش از این دوره، در قرن چهارم مباحث مختلفی در این باره میان فلاسفه صورت گرفت. یکی از قدیمی‌ترین رساله از فارابی (م ۳۳۹) است که تحت عنوان «النکت فی ما یصح و ما لایصح من علم النجوم» است که به چاپ رسیده است [الاعمال الفلسیفیه، (بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳) ص ۲۸۱ - ۳۰۲]. فارابی به عنوان یک

فیلسوف برابر احکام نجومی موضع سخت دارد. استدلالهای وی فلسفی است و در لابلاهی آنها مطالبی در بی‌پایگی پیش‌فرضهای احکام نجومی بیان کرده است. در جایی گوید: «بعد ما اجتمع العلماء، و أولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات و التكوينات و لا اختلاف في طباعها، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة و على بعضها بالسعادة» [الاعمال الفلسفية، ص ۲۹۷].

در نیمه دوم قرن چهارم، بحث از تنجیم، به صورت یک موضوع محل بحث در بغداد و بسیاری از دوایر علمی دیگر درآمده بود. ابوحنان توحیدی (م ۴۰۰) در این باره اشارات روشنی دارد. [المقابسات، (مصر، ۱۹۲۹م) ۱۲۷ - ۱۲۸]. در صفحات بعد از آن نیز آرائی از افراد مختلف در این باره نقل شده است.

ابن سینا (م ۴۲۸) در تعریف علم نجوم که آن را نوعی علم تخمینی دانسته گوید: (و من ذلك) احکام النجوم و هو علم تخمینی و الغرض فيه الاستدلال من اشكال الكواكب بقياس بعضها الى بعض و بقياسها الى درج البروج و بقياس جملة ذلك الى الارض على ما يكون من احوال ادوار العالم و الملك و الممالك و البلدان و المواید و التحویل و التساییر و الاختیارات و المسائل [تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، (قاهره، ۱۳۲۶ ق) ص ۱۱۰]. استدلالهای ابن سینا در رد احکام نجومی در کتاب شفاء قسم الهیات، ص ۴۴۰ نیز به اختصار اما کوبنده آمده است. [و شبیه همان عبارت در کتاب النجاء، ص ۷۷۰]

در همان دوره، فیلسوفی مانند ابوالحسن عامری، باور به تأثیر افلاک داشت و در این باره متنی هم نوشته بود و علی بن عیسی هم رساله ای با عنوان ابطال احکام النجوم نوشت که علیه مطالب عامری بود [بنگرید: رسائل ابوالحسن عامری، (تهران، ۱۳۷۵) مقدمه، ص ۷۸، ۱۲۴]. رساله علی بن عیسی ابن الجراح وزیر (م ۳۹۱) با عنوان ابطال احکام النجوم توسط سحبان خلیفات در مجله المجمع العلمی الاردنی (ش ۳۲ سال ۱۹۸۷) منتشر شده است. بدون شک، این اثر در پی مباحثاتی بوده که این زمان میان موافقان و مخالفان علم تنجیم در بغداد وجود داشته است. وی که در علوم قرآن و حدیث تبحر داشت، در کنار آن فلسفه یونانی را نیز از شاگرد فارابی، یعنی یحیی بن عدی فرا گرفت و با فلاسفه وقت بغداد هم‌نشین شده با آثار کندی و ابوزید بلخی آشنا گردید. در کنار آن در کار سیاست نیز وارد شده سه بار وزیر مقتدر عباسی و یک بار وزیر قاهر عباسی شد. وی فارسی و سریانی را به صورت جدی فرا گرفت و در ضمن آثاری که از خود برجای گذاشت، یکی همین رساله در ابطال احکام نجوم بود. اگر وی در فلسفه تابع مکتب فارابی باشد، داشتن چنین موضعی طبیعی است. متن رساله وی توسط ابن قیم در کتاب مفتاح دارالسعادة درج شده اما لابلاهی آن کلماتی از دیگران و نیز تعلیقاتی از خود ابن قیم بر آن افزوده شده است. مصحح این رساله در شرح محتوای آن توضیح داده

است که وی به رغم تأکید بر تأثیر پدیده‌های آسمانی روی نمو نباتات و غیره، تأثیر آنها را در اعمال اختیاری انسانها منکر است. وی علاوه بر بحث عقلی، استنادات دینی هم دارد و مرتب تأکید می‌کند که در قرآن و سنت نبوی شاهی بر فلان مطلب وجود ندارد. وی این رساله را به درخواست کسی نوشته که از او خواسته تا در این باره صحبت کند. عبارت نخست او جالب است: «عصمک الله من قبول المحالات و اعتقاد ما لم تقم علیه الدلالات». [مجله المجمع العلمی الاردنی، ش ۳۲، ص ۱۳۳]. وی برای آن که انصاف خود را نشان دهد می‌گوید مثل کسانی نیست که تأثیر اندکی از آسمان بر زمین قائلند، و بدنبال آن موارد زیادی از تغییراتی را که روی زمین و میان انسانها رخ می‌دهد حتی رنگ پوست آدمیان و جز آن را به آسمان منتسب می‌کند، اما اینها برای انکار سخن اصلی قائلین به احکام نجومی است؛ زیرا بلافاصله بعد از آن می‌گوید: اما ما یزعمونه فیما عدا هذا من النجوم توجب أن یعیش فلان کذا سنه و کذا شهرا، و یتتهون فی التحدید الی جزء من الساعه و أنها تدل علی تقلید رجل بعینه الملک، و تقلید آخر بعینه الوزاره، و طول مده کل واحد منهما فی الولایه و قصرها...» و با این عبارت پیشگویی‌های منجمان را در باره این که فلان شخص تا فلان سال یا ماه می‌ماند، یا فلانی به سلطنت یا وزارت تا فلان زمان می‌رسد، را مورد انکار قرار می‌دهد. [همان، ص ۱۳۴]. وی همچنین سعد و نحس بودن کواکب را نیز مورد انکار قرار می‌دهد و در این زمینه، به اختلاف نظرهای میان منجمان هم می‌پردازد. وی توجه می‌دهد که اساس این حرفها از یونانی‌هایی چون بطلمیوس، دورثیوس، انطیقوس و ذیسموس و دیگر علمای رومی و هندی و بابلی است. (همان، ص ۱۳۶). به هر روی، این اثر یک رساله بسیار مهم و اساسی در این زمینه و یکی از توقف‌گاه‌های اصلی این مبحث است.

مدافعان نظریه تأثیر کواکب که مشتاقان افکار نوافلاطونی بودند، مسیر خود را می‌رفتند. فصلی در اخوان الصفا هم اختصاص به بحث از احکام نجوم یافته و در همان آغاز اشاره به اختلاف نظرهای جاری در این باره شده است [رسائل اخوان الصفاء، ۱ / ۱۴۴]. مذاق این گروه نوافلاطونی در اثبات تأثیر کواکب بر امورات آدمی روشن است. نویسندگان این رسائل بارها در موارد مختلف این کتاب بحث احکام نجومی را مطرح کرده و در باره آن سخن گفته اند.

علاوه بر فلاسفه، دانشمندان و عالمان علوم طبیعی نیز مخالف علم تنجیم بوده و توصیفات آنان را از سیارات و ستارگان توهم ذهنی و دور از عالم واقعی می‌دانستند، در نتیجه برداشت‌های آنان و نتیجه‌گیریهای ایشان را هم ناصحیح می‌شمردند.

ابوریحان بیرونی باب پنجم کتاب التفهیم را «در احکام نجوم» عنوان داده و اشاره کرده است که پرسشگری که این کتاب برای او نوشته شده، این نوع مطالب بوده است «قصده پرسنده این بود» سپس گوید: نزدیک



بیشتر مردمان احکام نجوم ثمره علم های ریاضی است، هرچند که اعتقاد ما اندرین ثمره و اندرین صنعت، مانده اعتقاد کمترین مردمان است!» [التفهیم، تصحیح همایی، ص ۳۱۶] سپس به تفصیل باورهای موجود میان اقوام را در این باره شرح داده و در جایی نوشته است: «اصل این حدیث سستی مقدمات این صنعت و آشفتگی قیاسهاش است و خداوندان این کار، نخست اتفاق کردند بر رنگها و بویها و طعمها و خاصیتها و کردارها و خویها و آن را بر ستارگان بخشیدند بحسب طبعشان و سعادت و نحوست...». [همان، ص ۳۶۰] وی در جای دیگر نیز اشاره به مذاهب مختلف منجمان در این باب کرده و اختلاف آنان را در مبانی مبنای اختلاف دیدگاههای آنان می‌داند. [همان، ۴۰۰ - ۴۰۱].

باری مثال شهرزوری در قرن هفتم نوشت: و أمّا علم الأحكام النجومیة «۳» فإنه لا يتعلق بالعلم الطبيعي منه شیء، و أكثر ما یذکرونه فمخالف للعلوم الطبيعيه، کوصفهم الکواکب بالکیفیات الأربع، کقولهم الزحل بارد یابس، و المشتري معتدل، و المريخ حار یابس، و المعتدل خیر، و الخیر سعد، و الإفراط شر، و الشر نحس، فالمریخ نحس؛ و هذه کیفیات من الملموسات و لم یدل علی وصفها بالکیفیات دلیل. و الشمس، و إن دلّ الحس علی حرارتها، فالعقل یدل علی خلافه. [رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، (تهران، ۱۳۸۳) ص: ۳۲۱]. وی می‌گوید که وی خلاصه‌ای از رساله ابونصر فارابی و ابوعلی سینا را در ابطال احکام نجومی آورده است.

این مباحث میان فقیهان و با شدت کمتری میان محدثان و مفسران نیز جریان داشت.

در این میان، سید مرتضی (م ۴۳۶) رساله‌ای در پاسخ پرسشی در این باره با عنوان «مسأله فی الرد علی المنجمین» نوشته که می‌باید یکی از بهترین‌ها در آن دوره به شمار آید. تفکر عقلانی و خردورزانه سید مرتضی را در جای جای نوشته‌های او شاهدیم. از او در باره این باور منجمان در باره «تأثیرات علم نجوم» پرسیده‌اند و این که چه مانعی وجود دارد که ما به اندازه تأثیر خورشید قائل به تأثیر کواکب باشیم. فرض کنیم، تأثیر کواکب محال باشد، چه اشکالی دارد که خداوند عادت را بر این قرار داده باشد که با طلوع فلان کواکب، فلان حادثه در زمین رخ خواهد داد؟

سید مرتضی به تفصیل در این باره به بحث نشسته و تأکید دارد که بحث «عادت» نظر منجمان نیست، و آنان همان مسأله «تأثیر» را مطرح می‌کنند. این نظر قدمای از منجمان است و اگر بحث از عادت شده، حرف تازه‌ای است.

وی گوید که متکلمان از این که ستارگان، فاعله باشند را رد کرده‌اند. همین طور بحث طبائع هم رد شده است و این که کواکب، حی و قادر باشند نیز رد شده است، چرا که حیات، با حرارت شدید سازگاری ندارد. وقتی

حرارت خورشید، با این فاصله دور که به ما می‌رسد، این قدر شدید است، آیا امکان حیات در آن هست؟ به علاوه که حیات داشتن کواکب، به اجماع مسلمانان هم نادرست و باطل است «و ذلک معلوم من دین رسول الله صلی الله علیه و آله ضروره».

حتی اگر فرض شود که کواکب حی و زنده هستند، تأثیر آنها در زمین باید از طریق توالد و تولید باشد، در حالی که چنین چیزی نیاز به نوعی وسیله ارتباطی دارد که عملاً میان کواکب و زمین چنین واسطه‌ای وجود ندارد. اگر گفته شود «هوا» این کار را خواهد کرد، آن هم قابلیت و توانایی چنین کاری برای جر ائقال و حرکات شدید ندارد. به علاوه که برخی از افعال، مادی نیست و کار اراده و اعتقاد است و چگونه کواکب در این قبیل موارد تأثیر در زمین و آدمی می‌گذارند؟

علاوه بر این، پذیرش تأثیر کواکب، سبب می‌شود که امر و نهی و مدح و ثناء لغو باشد و امور به اجبار بگذرد، زیرا در آن صورت اختیاری برای بشر نمی‌ماند. به واقع، تمام اشکالاتی که معتزله به مجبره وارد کرده‌اند در اینجا هم وارد می‌شود.

اما نظریه عادت و این که خداوند به طور عادی، چنین طراحی کرده باشد که وقت طلوع فلان سیاره، فلان حادثه در روی زمین روی دهد، در پاسخ باید گفت: اولاً این سخن، نظریه منجمان نیست، و گرچه اصل آن ممکن است، اما راهی برای اثبات علمی آن وجود ندارد: «لا طریق الی العلم بأن ذلک قد وقع و ثبت» ما از کجا می‌دانیم که اگر زحل یا مریخ در فلان درجه طالع باشند، مثلاً نحس خواهد بود، یا مشتری اگر چنان باشد، سعد خواهد بود؟ چه خبری [روایتی] برای اثبات این مطلب داریم؟

اگر مدعی شوند که این را به تجربه دریافته‌اند، باید گفت: مواردی که سخن شما نادرست از آب در می‌آید، بیش از مواردی است که درست در می‌آید. توجیه این مسأله به این که، موارد خطا، ناشی از خطای منجم در محاسبه است درست نیست، چرا که اول باید اساس این مطلب که احکام نجومی درست است، خارج از این روال باید ثابت شود. «و انما کان یصحّ لکم هذا التأویل و التخریج لو کان علی صحه احکام النجوم دلیل قاطع هو غیر اصابه المنجم».

سید مرتضی در اینجا از یکی از رؤسا بلکه وزرا یاد می‌کند که مردی فاضل و ادیب و اهل کتابت و نجوم بوده و روزی به او در باره احکام نجوم صحبت کرده و از این که دیده است سید توجهی به این مسأله ندارد و افراد شاغل به آن را در حال تلف کردن عمر می‌داند، از ایشان پرسیده است: آیا شما تکذیبی در احکام نجومی شنیده‌اید که برای سفر یا پوشیدن لباس یا هر حاجتی، روز خاصی را انتخاب نمی‌کنید؟

سید مرتضی در جواب می‌گوید: من به این رسیده‌ام و در خانه ام نه تقویم دارم و نه در آن نگاه می‌کنم و از این کار خود جز خیر ندیده‌ام. پس از آن برای آن وزیر، مثلی را نقل می‌کند و می‌گوید: اگر راهی باشد و چاه‌های خطرناک در آن که باید رونده مراقب افتادن در آن چاه‌ها باشد، آیا در رفتن آن مسیر، فرقی میان کور و بینا هست؟ او می‌گوید آری. و روشن است که افراد بینا سالم تر گذر خواهند کرد تا کورها. سید می‌گوید: کار منجمان هم همین طور است. آنها راه پرخطری را تصویر می‌کنند و چون خود به احکام نجومی واقف‌اند، گویا همان افراد بینا هستند و دیگران کور. اما در عمل آیا می‌توان گفت: این بینایان، یعنی منجمان در گذر زمان و تاریخ، سالم‌تر از بقیه عبور کرده‌اند؟ معلوم است که چنین نیست. بنابراین آن علم و اطلاع، چیزی بر بینایی آنان نیفزوده است.، بلکه نسبت به هر دو مساوی است: قد علمنا خلاف ذلک، و أن السلامة أو المحن فی الجمیع متقاربه غیر متفاوتة».

شریف مرتضی در ادامه می‌گوید: از جمله چیزهایی که نشان می‌دهد کار منجمان، اصل و اساسی ندارد، این است که کسانی از زراقین - منجمان بازاری و خیابانی - که چیزی از علم نجوم نمی‌کنند، در مواردی سخنشان درست از آب در می‌آید. سپس از شعرانی نامی یاد می‌کند که بلد نبود از اسطرلاب استفاده کند، زیجی هم ندیده بود، اما زیرک بود و بسیاری از اوقات، سخنش درست در می‌آمد. یک بار هم در جمعی که نزد سید بوده‌اند آمد و در باره هر یک از آنها چیزی گفت که بسیاری از آنها درست بود. از جمله به یکی گفت: در جیب تو چیزی هست که در آن وعده‌هایی به تو داده شده است. او انکار کرد و همه کمک کردند، و بالاخره از جیب او کاغذهایی درآمد که از طرف خلیفه الوزراء وعده صله‌ای به او داده شده بود. همه ما از این که با توجه به دوری این شخص از علم نجوم سخنش درست از آب درآمد، تعجب کردیم. دوستی داشتیم که می‌گفت، بهترین دلیل برای بطلان احکام نجومی، همین گفته‌های شعرانی است که درست از آب در می‌آید.

یکی از مدافعان احکام نجومی در پاسخ گفته است که، بسا طالع همین شعرانی چنین است که هرچه می‌گوید مطابق واقع می‌شود. اما من به او گفتم: شاید بطلموس و هر عالمی از میان منجمان که احکامشان به واقع اصابت می‌کند، سبب اصابت سخنشان به واقع، طالع آنها است بدون این که علم و فهم در آن تأثیری داشته باشد. بنابراین نباید، اصابت به واقع را دلیل درستی این دانش دانست. اگر درست درآمدن این سخنان، به خاطر طالع و مولد است، بنابراین اصابت به واقع را نمی‌توان دلیل بر درستی این علم گرفت، چون این طالع است که سبب درست از آب درآمدن پیشگویی‌های او شده نه خود این دانش.

سید مرتضی ادامه می‌دهد: بهترین دلیل بر بطلان احکام نجوم یکی این است که ما می‌دانیم از جمله معجزات انبیاء خبر دادن از غیب است، چیزی که آن را خارج از عادت می‌دانند، درست مثل زنده کردن مرده و شفای

کور و برص، اگر علم به آنچه بعدا حادث می‌شود از طریق نجوم ممکن بود، دیگر خبر از غیب معجزه و خارج از عادت شمرده نمی‌شد. به علاوه که از قدیم و جدید، همه مسلمانان، اجماع بر تکذیب منجمان و شهادت به فساد مذهب آنان و بطلان احکامشان داده‌اند. از دین پیامبر (ص) روشن است که می‌بایست مدعیات منجمان را تکذیب کرد. روایات بیشماری هم در این باره وجود دارد. همین طور اهل بیت و بهترین های اصحاب رسول (ص) هم آنها از منجمان بیزاری می‌جستند و آن را ضلالت و گمراهی می‌شمردند.

سید ادامه می‌دهد که نباید میان اخبار از کسوف را با آنچه در باره تأثیر نجوم در زمین گفته می‌شود خلط کرد. کسوفات و اقترانات کواکب و فاصله گرفتن آنها، از طریق محاسبه و سیر کواکب بدست آمده و اصول صحیح و قواعد استوار دارد. در حالی که آنچه در باره تأثیر کواکب از نقطه نظر خیر و شر و نفع و ضرر گفته می‌شود بی اساس است. [رسائل الشریف المرتضی: ۲ / ۳۰۱ - ۳۱۰].

گزارش ابن ابی الحدید از نظریات مربوط به احکام النجوم

ابن ابی الحدید در شرح نکته‌ای که امام علی علیه السلام در برابر یک منجم فرموده، شرحی در باره احکام نجومی داده است. شرح نهج البلاغه (۶ / ۲۰۰) در این نقل آمده است که امام علی علیه السلام در مقابل منجمی که او را از رفتن به جنگ در آن «وقت» نهی کرده و گفت ترس دارم که چون در این وقت می‌روید پیروز نشوید، فرمود:

أ تَرْعُمُ أَنْكَ تَهْدِي إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سَارَ فِيهَا صُرِفَ عَنْهُ السُّوءُ وَتُخَوَّفُ مِنَ السَّاعَةِ الَّتِي مَنْ سَارَ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضَّرُّ؟ فَمَنْ صَدَّقَكَ بِهَذَا فَقَدْ كَذَّبَ الْقُرْآنَ وَاسْتَعْنَى عَنِ الْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ فِي نَيْلِ الْمَحْجُوبِ وَدَفْعِ الْمَكْرُوهِ وَتَبَتَّغَى فِي قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ أَنْ يُؤَلِّكَ الْحَمْدَ دُونَ رَبِّهِ لِأَنَّكَ بِرِعْمِكَ أَنْتَ هَدَيْتَهُ إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي نَالَ فِيهَا النِّفْعَ وَآمِنَ الضَّرَّ.

ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَتَعَلَّمِ النُّجُومَ إِلَّا مَا يُهْتَدَى بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ فَإِنَّهَا تَدْعُو إِلَى الْكُهَّانَةِ الْمُنْجِمِ كَالْكَاهِنِ وَالْكَاهِنِ كَالسَّاحِرِ وَالسَّاحِرِ كَالْكَافِرِ وَالْكَافِرُ فِي النَّارِ سِيرُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ.

حضرت در این فرمایش، سخن منجم را رد کرده و کار او را با کهان تو سحر و کفر برابر شمرد.

ابن ابی الحدید در اینجا به مناسبت، حث مستقلی را در باره احکام نجومی و درستی و نادرستی آن آورده است. وی در آغازی بحثی از سوی خود [و در واقع خلاصه آنچه سید مرتضی در رساله پیشگفته بیان کرده] ارائه نموده و سپس دو بخش از دو کتاب یا رساله را که در این زمینه سودمند دانسته، نقل کرده که در اینجا مرور خواهیم کرد. مورد اول از کتاب المعترف فی الحکمه از ابوالبرکات بغدادی (م ۵۴۷) است که خوشبختانه

در سالهای اخیر کتاب توسط دانشگاه اصفهان (۱۳۷۳ش) منتشر شد. مورد دوم رساله‌ای از ابوجعفر خازن [زنده در ۳۴۲ که ابن مسکویه (تجارب، ۱۹۱/۶، از سفارت وی در این سال یاد کرده و او را صاحب زیج الصفائح معرفی کرده، از وزرای دانشمند دوره سلجوقی. ابن ندیم از او یاد کرده، ایضا وی را صاحب کتاب زیج الصفائح و المسائل العددیه دانسته است [الفهرست، (بیروت، دارالمعرفه، ص ۳۹۳] و در جای دیگر از کتاب السماء و العالم او [همان، ص ۱۹۹ و در آثار الباقیه، ص ۸۳ از کتاب او با عنوان المدخل الکبیر الی النجوم و مواردی از او نقل دارد، و ایضا در تحدید نهایات الاماکن، صص ۳۰، ۷۰ و جز آنها و در قانون المسعودی ص ۱، ۱۰۷ و غیر آن از وی نقل کرده]. وی نیز از علمای قرن چهارم بوده که درگیر بحث احکام نجومی شده و با احتیاط در باره آن سخن گفته است.

[بحث کلامی در باره تأثیر نجوم در زندگی انسانها]

مردمان در باره احکام نجوم اختلاف نظر دارند، اما تمامی مسلمانان [!] و حکیمان محقق آن را انکار می کنند. ما در اینجا در دو مقام بحث خواهیم کرد:

کلامی و حکمی.

اما از زاویه کلامی، نخستین نکته آن است که بپرسیم آنان که احکام نجومی را درست می دانند، در باره ارتباط نجوم با زندگی بشر، ممکن است به یکی از دو مسأله باور داشته باشند:

نخست آن که رخدادهای نجومی «مؤثر» در زندگی انسان است.

دوم آن که مسائل نجومی [نه مؤثر که] «نشانه» ظهور برخی از اتفاقات در زندگی انسان است.

در باره این که نجوم مؤثر در زندگی انسان باشند، دو حالت وجود دارد.

نخست آن که این تأثیر اختیاری باشد،

دوم آن که ایجابی و الزامی باشد.

اما این که تأثیر نجوم اختیاری باشد، [در پاسخ] باید گفت: موجود مختار، الزاما باید زنده باشد، و اجماع مسلمانان است که ستارگان، زنده نیستند و بنابراین قادر نیستند. اجماع هم حجت است. متکلمان روشن کرده اند که حیات دو شرط دارد: یکی رطوبت است، دیگر حرارت به قدر کافی. اگر حرارت زیاد باشد، امکان وجود حیات در جسم نخواهد بود. بنابراین طبیعت آتش نمی تواند حیات داشته باشد، چون رطوبت در آن

نیست و حرارت هم زیاد است. خورشید که خود منبع حرارت است و حرارتش چندین برابر آتش، چگونه می‌تواند زنده باشد؟

دیگر این که متکلمان روشن کرده اند که اگر افلاک زنده بود، می‌بایست قادر هم باشد و قدرت از روی اختراع نیست، بلکه باید از راه تولید باشد، به طوری که می‌بایست میان فاعل و مفعول ارتباط باشد، در حالی که ستارگان، با ما تماسی ندارند و هیچ ارتباط و پیوندی میان ما نیست، پس محال است که در ما تأثیر گذار باشند.

اگر کسی ادعا کند که «هوا» همان وسیله ارتباطی میان ما و ستارگان است، در مقابل باید گفت:

۱. اولاً هوا نمی‌تواند «وصله» و «آلت» در حرکات شدید و حمل اثقال و سنگین باشد، به خصوص اگر موج نداشته باشد. ۲. ثانیاً آن که، لازم است ما این را حس کنیم و بدانیم و بفهمیم که هوا ما را حرکت می‌دهد و جابجا می‌کند، چنان که وقتی جسم به وسیله آلت و از محل تحریک ما را حرکت می‌دهد و جابجا می‌کند، می‌فهمیم. ۳. ثالثاً این که برخی از افعال و کارهایی که در ما پدید می‌آید، چیزهایی هست که به وسیله آلت انجام نمی‌شود و از روی سبب پدید نمی‌آید، مانند اراده‌ها یا باورهای ما و مانند اینها، [تکلیف آنها چه می‌شود؟]

اصحاب ما [متکلمان معتزله] در بطلان این که ستارگان سازنده [و مؤثر در] اعمال ما باشند، به این نکته استدلال کرده اند که اگر چنین باشد، لازمه آن، این است که امر و نهی و مدح و ذم از بین رفته و همانچه بر مجرب لازم می‌آید، بر این سخن نیز وارد می‌آید. این استدلال، هم، بر کسانی وارد است که تأثیر ستارگان را اختیاری می‌دانند، و هم کسانی که آن را جبری می‌دانند.

اما این که ستارگان، «امارات» و نشانه بر وقوع کارهای ما باشد، ممکن است با این توجیه تقویت شود که چرا جایز نباشد که خداوند متعال، روال و عادت را بر این قرار داده باشد که در وقت طلوع ستاره ای خاص، یا غروب آن، یا اتصالش به ستاره‌ای دیگر، اعمال و کارهای مخصوصی انجام گیرد؟ به عبارت دیگر این امکان هست که اگر نقل قطعی [دینی] در کار باشد که دال بر این مطلب باشد، عقل با آن مخالفتی ندارد.

[بحث در باره امکان اثبات تجربی تأثیر نجوم]

اگر بگویند: ما به تجربه [این تأثیر را] در می‌یابیم.

پاسخ این است که تجربه وقتی حجت است که استمرار و شیوع داشته باشد، در حالی که خطاهای شما در آنچه از احکام نجومی صادر می‌کنید، بیش از موارد درست و صواب است. بدین ترتیب چرا ما موارد صواب

و درست را از روی «اتفاق» و «تخمین» ندانیم؟ ما شاهدیم که که اصحاب زرق و تخمین [فال گیرهای کوچه و بازار] با این که کارشان اصل و اساس درست ندارد و قاعده مند نیست، موارد صوابشان، بیش از مواردی است که شما پیشگویی می کنید.

اگر بگویید که منجم به خاطر اشتباه محاسبه در باره سیر کواکب، به خطا رفته است، گفته خواهد شد: اصولاً چرا نباید موارد صواب و درست را از روی اتفاق بدانیم؟ این توجیه، یعنی به خطا رفتن، وقتی درست است که [در اصل] ما دلیل قاطعی بر درستی احکام نجوم داشته باشیم، آن هم جدای از راهی که منجم به آن می رسد. [۲۰۱/۶].

اگر موارد صواب، دلیل درستی احکام نجومی باشد، چرا نباید موارد خطا، دلیل فساد آن باشد. اینها با یکدیگر برابرند [و هیچ کدام چیزی را ثابت نمی کنند]....

کسی [این حکایت از شریف مرتضی است که خودش در رسائل ۲ / ۳۰۴ مفصلتر گزارش کرده است]. از متکلمان به منجمی گفت: اگر ما فرض کنیم که در راهی قرار داریم که مردمان شب و روز از آن مسیر عبور می کنند، در حالی که در این راه، چاه هایی هست که به هم نزدیک است و رونده باید تأمل و توقف کند تا از سقوط در این چاهها نجات یابد. در چنین موقعیتی آیا داشتن چشم و نداشتن آن تفاوتی برای رونندگان در این مسیر دارد؟ مفروض ما این است که این مسیر که چشم برهم زدنی خالی از رونندگان نیست، افرادی هستند که بینا و کسانی هستند که نابینا. آیا بینا و نابینا در این مسیر مساوی اند؟ منجم گفت: ابداء، بلکه روشن است که سلامت بینایان بیش از سلامت نابینایان است.

متکلم گفت: به این ترتیب سخن شما [در باره تأثیر ستارگان] باطل شد، برای این که مثال ما همانند وضعیت شماس است. در این مسیر، بینایان، افرادی مانند شماست که احکام نجومی را می دانند و سعد را از نحس تشخیص می دهند و به ضررهای وقت و حرکات و آگاهند و منافع آن را می دانند، در مقابل، نابینایان یعنی کسانی قرار دارند که از علم نجوم آگاه نیستند و یا عالمانی که به آن [احکام نجومی و سعد و نحس] باور ندارند و همین طور عامه مردم که بارها و بارها بیشتر از شمار منجمان هستند. مثل راه هم که در آن چاهها وجود دارد، زمان است که گذشته و همه خلاق از آن عبور کرده اند. مثال چاه هم این مصیبتها و محنتهاست که بر مردمان گذشته است. در چنین موردی، اگر علم نجوم درست بود، باید سلامت منجمان بیش از دیگران و مصیبت آنان بسیار کمتر از سایر مردمان باشد، چرا که آنان، زمان وقوع محن را می شناسند و از قبل به آن آگاهی دارند و در مقابل، ناآگاهان از نجوم، به خاطر رقم زیادشان باید محنت بیشتری داشته باشند، این در حالی است که

چنین اتفاقی نیفتاده و سلامت و محنت در میان شما و آنان، یعنی نسبت به هر دو گروه، بدون تفاوت، یکسان است.

[بحث فلسفی در باره نجوم]

بحث فلسفی در این باره [نقد احکام نجومی] این است که حادثه‌ای که در عالم عناصر پدید می‌آید، [۱] یا در وقت رسیدن ستاره مخصوص به برج مخصوص است، [۲] یا آن که مجرد این ستاره یا مجرد این برج مقتضی پدید آمدن آن است (۳) یا آن که حلول این ستاره در این برج مقتضی پدید آمدن آن حادثه در عالم عناصر است.

مورد اول و دوم باطل است، چرا که لازم می‌آید این فعل قبل از آن که حادث شود، پدید آمده باشد. مورد سوم نیز باطل است، چرا که یا این برج [که ستاره در آن حلول کرده] در ماهیت، مساوی با سایر بروج است یا مخالف آنها. اگر مساوی باشد، باید این فعل همین طور که در وقت حلول ستاره در این برج پدید می‌آید در برج‌های دیگر نیز پدید آید، زیرا حکم هر چیز حکم مثل اوست. اما اگر مخالف برج‌های دیگر باشد، لازم‌اش آن است که مجموعه بروج، در اجزاء خود با یکدیگر متخالف باشد، و در این صورت لازم است ماهیت آن مرکب باشد، در حالی که ادله بر این اقامه شده که چیزی از افلاک مرکب نیست.

در پاسخ استدلال بالا دو نکته گفته شده است:

نخست آن که چرا جایز نیست افعال ستارگان متحیره، در وقت حلول در بروج، مختلف باشد، نه به خاطر اختلاف بروج در درون آنها، بلکه به خاطر اختلاف آنکه ستارگان ثابت در بروج طبایع مختلف دارند.

دیگر این که چطور امکان نداشته باشد که فلک نهم، ستارگان کوچکی داشته باشد که ما آنها را نمی‌بینیم. چرا که آنها بسیار از ما دور هستند، و وقتی اینها مسیر کروی خود حرکت می‌کنند در موارد مخصوصی از مسیر ستارگان ثابت که همان فلک البروج است، قرار می‌گیرند، و بدین ترتیب آثار ستارگان متحیره در وقت حلول در برج، به خاطر اختلاف این ستارگان کوچک [ناپیدا] مختلف می‌شود. چرا کره‌ای بین کره هشتم و بین فلک اطلس که مدبر تمامی افلاک از مشرق تا مغرب است وجود نداشته باشد، و این کره متوسط، حرکت کندی داشته باشد که عمرهای ما از حرکت آنها آگاه نمی‌شوند، و اینها مجموعه ستارگان کوچکی داشته باشند که طبایع مختلف دارد.

در پاسخ اشکال اول گفته شده است که اگر چنین بود، لازم بود تا موقعیت ستارگان و اشراف و حدود آنها در وقت حرکت ثوابت با حرکت فلک آنها، مختلف باشد، آنچنان که در ابتدای هر صد سال - بر اساس رأی



علمای قدیم - یا هر ۶۶ سال - بنا به رأی علمای متأخر - یک درجه جلوتر از مواضع قبلی باشد. اما چنین نیست، در حالی که موقعیت ماه در زمان ما در سه درجه ای ثور است، و این وضعیت در هزار سال یا دو هزار سال قبل هم همین طور بوده است.

توجیه دوم جواب ندارد. [چون یک فرض است و چه پاسخی می تواند داشته باشد؟]

بدان که فیلسوفان در ابطال احکام نجومی از یک مسیر رفته اند و آن این که مبنای این دانش بر تجربه است، و چنین تجربه ای که اهالی علم نجوم مدعی آن هستند، عملاً وجود ندارد. در اینجا اموری رخ می دهد که جز در طی زمان های بسیار دور و دراز مانند ادوار و هزاره ها که ابومعشر مدعی آن است که اینها اصل در این علم هستند، تکرار نمی شود. مسأله ای مانند مماس شدن جرم زحل به کره ای که ستارگان به آن چسبیده اند، یا انطباق معدل النهار بر دایره فلک البروج، چیزهایی است که منجمان گویند در صورتی که رخ دهد، سبب طوفان آب و فراگیر شدن آن در همه زمین خواهد شد، در حالی که این امور رخ نمی دهد مگر طی هزاران هزار سال، بنابراین چگونه ممکن است در اینجا تجربه بکار برد؟

از سوی دیگر، وقتی ما شاهد حادثه ای هستیم که در وقت حلول ستاره ای خاص در برجی مخصوص رخ می دهد، از کجا می توانیم این حادثه را به حلول آن ستاره در آن برج مرتبط بدانیم؛ چرا که در فلک، ستارگان بی شماری هستند، بدین ترتیب، چرا باید این حادثه به حلول آن ستاره در آن برج نسبت داده شود نه جز آن؟ فرض کنیم حلول این ستاره در فلان برج تأثیر داشته باشد، روشن است که پیش از حلول نمی توان یقین کرد که وقتی در آن برج حلول کند، حتماً آن حادثه روی خواهد داد، چرا که امکان دارد اتفاقی بیفتد که آن تأثیر را از بین ببرد، مانند این که ستاره دیگری در برج دیگری حلول کند و تأثیر این را از میان ببرد و عمل آن را باطل سازد، یا آن که بسا ماده زمینی، آمادگی قبول این صورت و حدوث این حادثه را نداشته باشد، چرا که همان طور که علت فاعلی لازم است، قابلیت نیز باید باشد. وقتی در این باره تردید شد، جزمیت احکام نجومی باطل خواهد شد. این دلیل خوبی [در رد احکام نجومی] است، در صورتی که منجمان در پی آن باشند که احکامشان قطعی باشد. اما اگر در پی «ظن» باشند، یعنی احکام خود را ظنی بدانند، این حجت، سخن آنان را باطل نمی کند.

گفتاری از ابن ملکای بغدادی

ابوالبرکات بن ملکای بغدادی، نویسنده کتاب المعبر، احکام نجوم را از زاویه ای باطل و از زاویه ای دیگر درست دانسته است. [این متن در المعبر فی الحکمه، ۲/ ۲۳۳ - ۲۳۶ آمده است].

کسی که به دنبال تطبیق علم احکام نجوم بر یک قاعده طبیعی است، به جایی نخواهد رسید. ما از احکام آنان جز به این نمی‌رسیم که اینان حکم به احکام بی‌دلیلی می‌کنند، مانند داغی ستارگان یا سردی آن، یا رطوبت و خشکی و اعتدال آن، مثل این که می‌گویند زحل سرد خشک است، مشتری معتدل است، اعتدال خیر است و افراط شر، آنگاه از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرند که خیر موجب سعادت و شر موجب نحوست است. اینها مطالبی است که علمای طبیعی به آن قائل نیستند و از مقدمات آنان چنین نتایجی بدست نمی‌آید. آنچه بدست می‌آید این است که اجرام آسمانی فعلا و علی‌الاطلاق با آنچه درون آنها و شامل آنهاست و بر گرد آن حرکت می‌کنند، فعال است، و هیچ محدودیت زمانی ندارد و مقدر به هیچ تقدیری نیست. در حالی که قائلین به احکام نجومی که مدعی هستند با نقل و تجربه به این امور آگاهند، مطالبشان منطبق بر نظر علم طبیعی نیست.

اگر در مقام یک دانشمند طبیعی و از دید او گفته شود که مشتری سعد و مریخ نحس و زحل سرد خشک و مریخ گرم و خشک است، در حالی که گرمی و سردی از ملموسات هستند، و آنچه دلالت بر این لمس دارد و آنچه بر آن به لمس استدلال شده، همه اینها جز در باره خورشید به صورت محسوس آشکار نمی‌شود، خورشید که گرمای آن در گرم کردن زمین با رسیدن شعاع آن حس می‌شود. این قدر هست که آنچه در آسمانها از طبایع متفاوت هست، اولی آن است که همه گرم باشد، برای این که همه ستارگان نورانی هستند.

وقتی عالم طبیعی از تقطیع فلک و تقسیم آن به اجزاء سخن می‌گوید، همان طور که منجمین تقسیمات وهمی خود را به بروج و درج و دقائق و دارند، برای متوهم هم انجام این تقسیمات مانند دیگران رواست، اما لازم نیست در عالم وجود تحقق هم پیدا کند! آنان همین توهم جایز را در وجود واجب در احکامشان [یعنی این که حتما اتفاق خواهد افتاد] نسبت می‌دهند [فنقلوا ذلک التوهم الجائز إلی الوجود الواجب فی احکامهم]. اساس در تصور آنان حرکت خورشید، ایام و ماهها است، از اینها نوعی تقسیم وهمی دارند و آنان را مانند نوعی حاصله وجودیه متمره با حدود و خطوطی که می‌کشند، آن طور که خورشید در حرکتش در آسمان، از نقطه که حرکت می‌کند تا جایی مانند آن، خطوطی را در آسمان ترسیم می‌کند.... [در اینجا یک صفحه شرحی از خیالاتی که منجمان برای اثبات احکام نجومی از وضعیت ترسیمی توهمی از حرکات شمس و ... دارند بیان کرده و سپس گوید] در این وقت است که اینان، احکام نجومی خود را به عنوان خوب و بد و سلب و ایجاب و حتمی و جایز بیان می‌کنند. البته برخی از آنها محقق می‌شود و همین سبب می‌شود تا کسانی به آنها اعتماد کرده و به دروغ‌های آنها توجه نکنند، و موقعی هم که یکی از آنها ناراست درآمد، عذرخواه شوند که او منجم است، پیغمبر که نیست تا در هر چیزی درست بگوید، و خواهند گفت: این دانش بزرگی است که کسی نمی‌تواند بر آن تسلط یابد. اگر کسی بر آن تسلط یابد، در همه موارد راست خواهد

گفت. به خدا سوگند، البته اگر با علم صادقی، محیط بر آن شرایط بود، راست می گفت. شأن در این امر این است که حقیقتاً بر آن محیط باشد، نه این که فرضی را فرض کند و به توهم بنشیند و بعد همان را به «وجود الواجب» منتقل کند و به آن نسبت دهد و با همان قیاس کند.

آنچه از این دانش درست است و عقلاً به آن توجه دارند، چیزی جز این خرافات است که اصل و اساسی ندارد، از قبیل آنچه به توفیق یا تجربه حقیقیه بدست می آید، مانند قرآنات و انتقالات... و ماندن آن، آنچه بر متحیره عارض می شود از رجوع و استقامت و ارتفاع در شمال و انفخاض در جنوب و مانند اینها.

تا اینجا سخن ابن ملکا بود که این دانش را از جهتی آن را باطل کرده و از جهتی به آن باور دارد.

گفتاری از ابوجعفر محمد خازن

من سخنی از ابوجعفر محمد بن حسین معروف به خازن نویسنده کتاب زیج الصفائح را در این باره یافتم که در نوشته ای که به نام «کتاب العالمین» نامیده آمده است و عین آن را در اینجا می آورم، چرا که سخنی است که لا بأس به. [نقلش اشکالی ندارد یا قابل توجه است]. [در سطور پیشین در باره او سخن گفتیم].

او گوید:

برخی از کسانی که احکام نجومی را تصدیق می کنند و همه آنان که تکذیب می کنند، از راه حق و درست در این باره منحرف شده اند. بسیاری از تأییدکنندگان، چیزهایی داخل آن کرده اند که از آن [علم] نیست و مدعی مطالبی شده اند که ادراک آنها ممکن نیست، به طوری که خطاهای آنها زیاد شده و کذب آنان آشکار شده و همین امر سبب شده است که بیشتر مردم آن را تکذیب کنند.

تکذیب کنندگان نیز در انکار آن مبالغه کرده اند تا آنجا که گفته اند هیچ چیز از آن صحیح نیست و اصحاب آن را به فریب و خدعه متهم کرده اند. از این رو، ما در آغاز به بیان صحت این صناعت می پردازیم تا نادرستی سخن آنان که یکسره آن را تکذیب می کنند دریابیم، پس از آن تلاش می کنیم آنچه را از آن قابل درک است بیان کنیم تا بطلان دعوی کسانی که مدعی درستی احکام نجومی در آنچه تحقق آن ممتنع است را نشان دهیم.

اما وجوهی که نشان می دهد صناعت احکام نجومی درست است، فراوان است، برخی از آنها همین است که تمامی مردم در توجه به خورشید شاهد آن هستند که تابستان و زمستان و گرما و سرما و باران و باد و رویش نباتات از زمین، و برآمدن درختان و میوه دادن آنها و حرکت حیوانات از تناسل و توالد و جز اینهاست که بیشتر اینها به دلیل نزدیکی خورشید از سمت روس از ناحیه شمال و بعد آن از ناحیه جنوب است. به خاطر برتری نیروی خورشید بر نیروی ماه و قوای دیگر ستارگان [سیاره ها] است که آنچه گفتیم برای همه مردم

ظاهر می‌شود. آنچه از ناحیه خورشید در تغییر هوا به صورت روزانه از طلوع خورشید تا آمدن آن در میان آسمان و غروب آن برای مردم ظاهر می‌شود، آثاری نیست که بتوان آن را پنهان کرد.

اینها اموری است که برای کشاورزان و دریانوردان با کمترین جستجو در باره اموری که برابر آنها پدید می‌آید، ظاهر می‌شود، اموری که نشأت گرفته از ماه و انوار سیارات ثابت است، مانند جزر و مد و مسیر باد و باران و زمان آنها در وقتی که پدید می‌آیند، همچنین آنچه موافق زمان کشت است یا نیست و نیز زمان لقاح و نتاج. همچنین آثاری از تأثیر ماه در حیوان در وقتی که در آب تولید مثل می‌کند و رطوباتی که ظاهر می‌شود، قابل انکار نیست.

برخی از جهات دیگر هم هست که تنها منجمان [نه افراد عادی] می‌دانند و این به حسب فضل و علم و دقت نظر آنهاست.

با توجه به آنچه به اجمال در باره درستی این دانش گفتیم، می‌توانیم آنچه را با این دانش قابل درک هست یا نیست را توصیف کنیم و آن این است که وقتی هوا تغییر می‌کند، این به حسب اوضاع و احوال خورشید و ماه و ستارگان متحیره و ثابت است. شناخت این تغییرات گاهی از نجوم دانسته می‌شود، همراه برخی دیگر از آنچه در پی جریان باد و ابر و باران و برف و رعد و برق است. برای این که اشیایی که روی زمین پدید می‌آید و به آن می‌رسد و از سمت و سوی هوایی است که محیط به آن است، حالات عمومی هستند که در این اشیاء پدید می‌آیند و تابع آن آثارند، مانند فراوانی آب و کمی آن و فراوانی میوه‌ها و کمی آن و همین طور فزونی حیوانات و کمی آن و خشکی و قحطی و وباء و امراضی که در اجناس و انواع یا در جنس یا نوع و موارد دیگر مشابه این اتفاقات.

همان طور که اخلاق نفس تابعی از وضعیت مزاجی بدن است - و رویدادهایی که گفتیم تغییر دهنده مزاج بدن هستند - طبعاً تغییر دهنده اخلاق هم هستند. مزاج اولی اصلی همان است که غالب اوقات و در بیشتر امور بر انسان غلبه دارد، همان مزاجی که وقتی انسان در رحم است و متولد می‌شود و تا آمدنش به دنیا و وقت ولادت مهم‌ترین چیزی است که بر انسان و احوال بعدی او غالب است و اینها موافق مزاج اوست مانند خلقت بدن، خلقت نفس، بیماری و صحت و دیگر چیزهایی که در پی آن می‌آید، از اموری مشابه که افعال اختیاری در آن نقشی ندارد. همه اینها از چیزهایی است که می‌توان آنها را با نجوم شناخت. زمانی که امری باشد که اراده در آن نقشی ندارد، مطابق آنچه اقتضای طبیعت است پیش خواهد رفت.

به این‌ها باید افزود این که خطا و غلط برای اصحاب این صنعت، به دلایل مختلف که برخی مربوط به مسائل خود این صنعت و برخی از مسائل و صناعات دیگر است، پدید می‌آید. از جمله موارد نوع دوم،

ناتوانی طبیعت مردم در شناخت نهایت هر نوع از صنعت است آنچنان که چیزی در ورای آن نباشد، بنابراین فراوانی اشتباه و کمی آن، بر حسب مراتب کوتاهی تک تک خود مردم است.

اما خطاهایی که ناشی از همین صنعت است، فراوان است، از جمله آنچه که صاحب این صنعت نیازمند شناخت آن است، مسائلی که بسیاری از آنها جز با حدس و تخمین قابل شناخت نیست، چه رسد به استنباط و قیاس، و نیز آنچه نیازمند آن در شناخت علم احوال فلک است و آنچه در هر یک از این احوال پدید می آید، به طوری که هر کدام اینها، کار خاصی انجام می دهد، و آنچه از مجموع این احوال بدست می آید با فراوانی فنون و اختلافات آنها تا آن که از مجموع اینها یک نیرو و فعل واحد بدست آید که از بابت آن رویدادی در عالم ایجاد شود. این کار مشکلی است و هر گاه از مسأله ای غفلت صورت گیرد، اشتباه به اندازه همان چیزی که از آن غفلت شده و بکارگیری آن ترک شده، خواهد بود.

اکنون پس از آنچه گذشت، شایسته است آن وضعیتی را که بر پایه آن همه این نیروی «واحدۃ الاشیائی» که این رویدادها در آن پدید می آید، بشناسیم. مثل این که اگر چیزی در فلک دلالت بر گرما می کند، و اشیائی که در آن عرضه می شود، قبلاً گرما بر آن گذشته و گرم و داغ می شود، در آن تأثیر نیرومندی بر جای گذارد، و اگر سرمایی بر آن عبور کند، تأثیر ضعیفی در آن گذارد. این وضعیتی است که در تمامی رویدادهایی که در غیر خود عمل می کند، بدان نیاز است، آنچه که مناسب این معرفت و دانش است. [عبارت قدری برای من ابهام دارد: عربی آن این است: ثم من بعد تحصیل ما وصفناه ینبغی أن یعلم الحال التي علیها یوافی فی تلک القوه الواحدۃ الأشیاء التي تعرض فیها تلک الأحداث كأنه مثلا إذا دل ما فی الفلک علی حدوث حر و کانت الأشیاء التي یعرض فیها ما یعرض قد مر بها قبل ذلک حر فحمیت و سخنت أثر ذلک فیها أثرا قویا فإن کان قد مر بها برد قبل ذلک أثر ذلک فیها أثرا ضعیفا و هذا شیء یحتاج إلیه فی جمیع الأحداث التي تعمل فی غیرها مما یناسب هذه المعرفة.]

اما رویدادهایی که مربوط به یک ناحیه یا قوم یا جنس یا مولودی خاص از مردم است، در معرفت آن نیازمند آن هستیم که احوال بلاد و عادات و غذاها و دیگر چیزهای مشابه را بدانیم، مسائلی که در آن تأثیر و شراکت دارد، مانند آنچه طبیب در معالجه انجام می دهد. اول شناخت لازم است و بعد از آن و پس از بدست آوردن همه اینها شایسته است تا در امری که دلالت بر حدوث آن رویداد دارد، نگریسته شود و این که آیا این از آنهایی است که ممکن است رد یا تلافی به چیزی شود که آن را باطل می کند [مثل برخورد سردی با گرمی] یا از چیزی جز آن مثل طب یا حیل، یا آن که نه، [چیزی مقابله آن که آن را نفی کند وجود ندارد] مثل این که استدلال شود بر این که به فلان انسان حرارتی می رسد که به آن گرم می شود، پس حکم شود که او تب

خواهد کرد، مشروط به آن که این تب با سردی تلافی نشود که اگر چنین شود، البته مسیر خود را خواهد رفت.

اما اگر حادث قوی باشد، به طوری که دفع آن به برخی از آنچه گفتیم ممکن نباشد، نیازی به آنچه گفتیم نیست، رویداد بدون شک اتفاق خواهد افتاد. آنچه قوی و فراگیر برای مردم باشد، دفع و فسخ آن ممکن نیست، و اگر هم ممکن باشد، در برخی از آنها ممکن است نه همه.

بیشتر آنچه اتفاق می افتد شامل همه می شود، چنان که تابستان برای همه است، اگرچه برخی از آنها به وسیله وسائل سرمازا و آنچه گرما را نفی می کند، مسیر را عوض می کنند.

[نتیجه گیری]

اینها برخی از آن چیزهایی بود که دانستن آنها شایسته بود و کار این صناعت بر آن پایه است.

من که ابن ابی الحدیدم گویم: این اعتراف بدان است که بیشتر اتفاقاتی که مربوط به حوزه اختیار انسان و حیواناتی جز اوست، ربطی به احکام نجوم ندارد، بنابراین سخن کسی که مثلاً به زید می گوید: تو ازدواج خواهی کرد، یا اسبی خواهی خرید، یا دشمنی را خواهی کشت یا به شهری سفر خواهی کرد و مانند اینها، صحیح نیست و اینها بیشترین مطالبی است که اینها می گویند و به آن حکم می کنند.

اما در امور کلی که حادث می شود و ربطی به اراده و اختیار حیوان ندارد، بسا برای سخن آنها از راهی که گفته شد وجهی باشد، و اینها همانهاست که غالباً مربوط به حرکت خورشید و ماه است جز آن که آنچه از دین رسول الله (ص) معلوم می شود، ابطال احکام نجوم و حرام بودن باور به آن و نهی و زجر از تصدیق منجمان است. و این معنی سخن امیرالمؤمنین در این فصل است که فرمود که فمّن صدقک بهذا فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله. [۶/ ۲۱۲].

تا اینجا مطالبی بود که ابن ابی الحدید به نقل از منابع پیش از خود گزارش کرده و اظهار نظر هم در این باره کرده است.

توجه ما در این نوشته، بیشتر از دو زاویه بود. نخست آن که تلقی دانشمندان مسلمان از این قبیل علوم تقلبی و خرافی چگونه بوده است. از آنچه گذشت، می توان دریافت که فلسفه اسلامی، به رغم آن که مدیون تفکر یونانی بوده، اما در برابر این نوع افکار خرافی یونانی مقاومت کرده است. کاربرد کلمه خرافات در باره آنها از سوی برخی از این متفکران و اصرار و ابرام آنها در نادرست خواندن آنها، نشانگر نیرومندی خرد در تمدن اسلامی است.

نکته دیگر نوع استدلالهایی است که در باره ابطال احکام نجومی است که گردش میان کلام، فلسفه، علوم طبیعی و تجربی و حتی بحث‌های دینی و ادله روایی و نقلی دارد. این درآمیختگی، نشانگر تلاش و تکاپوی مخالف از یک طرف، اما آشفتگی روشهای نقد و بحث در موضوعی است که دقیقاً روشن نیست از چه سنخ است. در همین زمینه، پیش‌فرض‌هایی که در این گفتگوها در زمینه علوم طبیعی بکار می‌رود، نشانگر همین اغتشاش فکری است، با این حال، نوعی تمایز میان آنچه جدی و علمی است، با آنچه جنبه خرافی دارد وجود دارد، چیزی که می‌توان آن را حس کرد.

گفتنی است که فرمایش یاد شده از امام علی (ع) در نهج البلاغه، سبب شده است تا شارحین دیگر، از جمله ابن میثم بحرانی و کیدری هم، به انکار احکام نجومی بپردازند.

#### احکام نجومی در دوره های بعد و نظر کرکی

بحث از احکام نجوم در همیشه این قرون مورد بحث بوده و همان طور که در مقدمه اشاره شد، به رغم مخالفت عالمان درجه اول، میان مردم، درباریان، منجمان، و عده ای از علمای پایین تر از حد متوسط دنبال می‌شده است. از میان عالمان درجه اول یا نزدیک به آن، برخی از کسانی که به داشتن تمایلات عارفانه یا صوفیانه شهرت داشتند، قبول احکام نجومی زمینه بیشتری داشته است. دلیل آن نیز اهمیت این دانش برای درباریان از یک سو برای تصمیمات حساس و برای عامه مردم برای اختیارات روزانه، وقت عقد و ازدواج و حتی رفتن حمام و سفر اهمیت داشته است. نویسنده، پیش از این، گزارشی از رساله انوار مشرقه که رساله‌ای ارزشمند از دیدگاه‌های موجود در این زمینه از دوره صفویه بود، منتشر کرده است [مقالات و رسالات تاریخی (تهران، علم، ۱۳۹۱، صص ۳۱ - ۴۹)]. در ضمن آن بحث، آرائی از علمای معاصر مؤلف، در این باره نقل شده که مرور بر آنها سودمند است، به طوری که غالب آنها منکر احکام نجومی هستند. در آنجا آمده است که میرداماد به نجوم باور داشته و ساعات نجومی را رعایت می‌کرده است. مثالی که زده شده، مربوط به علم نجوم و پیشگویی خسوف و کسوف است که به دلیل ابتدای آنها بر قواعد هندسی باید سخن منجمان پذیرفته شود. [همان، ص ۴۶]. اما آنچه از میرداماد در یک اثر فقهی او آمده، مخالفت با احکام نجومی است. وی در عیون المسائل نوشته است: اگر شخص رصدی [منجم] بیاید و بگوید که کسوف حاصل شده، یا یک رصدی عدل خبر از کسوف یا خسوف دهد، و وقت آن برسد، اما به خاطر مانعی [مانند ابر] بر ما روشن نباشد، شیخ ما در البیان گفته است که اقرب [نزدیک به واقع] آن است که سخن آن منجم مثل [سخن] عالم است [و باید سخنش را پذیرفت]. البته اگر وقت خسوف یا کسوف رسید و مانعی هم نبود و [در آسمان] هم دیده نشد، تکلیفی [بر ما] نخواهد بود. میرداماد پس از آن می‌نویسد: اما در غیر مسأله خسوف و کسوف، مثل

زلزله یا دیگر بلاهای آسمانی، هیچ حکمی با وجود جهل، در کار نخواهد بود [فلان قضاء مع الجهل قطعاً] و سخن منجم پذیرفته نخواهد شد. تفاوت این دو در آن است که علم به کسوف، برگرفته از علم هیئت و رصد است که علمی حقیقی از علوم اصلی ریاضی و مستفاد از براهین هندسی یقینی است که اصل آن به علوم فطری می رسد، اما حکم به [این که] زلزله [می آید]، و مشابه آن، برگرفته از علم نجوم [تنجیم] است که کاری تخمینی از فروع علم طبیعی است و هیچ راهی برای رسیدن به علم یقینی در آن نیست. به همین دلیل «ذهب رؤساء الحكماء الى ابطال احكام النجوم و حققوا في كتبهم و تعليقاتهم في الحكمة الالهية التي هي حكمة ما فوق الطبيعة أنه ليس لنا نصدق المنجم في حكم ما من احكامه اصلا و إن اتفق أن صارت احكامه مطابقة للواقع» به همین خاطر است که رؤسای مذهب احکام نجومی را باطل دانسته‌اند و در کتب خود و تعلیقات فلسفی خود در الهیات و مباحث فوق الطبیعه مورد تأکید قرار داده‌اند و گفته‌اند که ما حتی یک حکم این منجمان را تصدیق نمی‌کنیم، حتی اگر اتفاق افتد که احکام آنها مطابق با واقع درآید. [عیون المسائل چاپ شده در اثنی عشر مسائل، تهران، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۴]. گفتنی است که علامه مجلسی به تفصیل در باره احکام نجومی و دیدگاه علمای شیعه در باره آن بحث کرده است. [بحار الانوار، ۵۵ / ۲۱۷ به بعد: باب علم النجوم و العمل به و حال المنجمین]. ایشان شمار زیادی روایت را آورده، در باره آن‌ها بحث کرده و سپس [از ص ۲۷۸ به بعد تحت عنوان: تذییل جلیل و تفصیل جمیل] به بیان آراء و اقوال علما در این باره پرداخته و در باره غالب آنها اظهار نظر هم کرده است. مرور بر این بخش از بحار، می‌تواند برای ادامه این بحث جالب باشد.

گفتنی است که روال عادی در فقه، پرهیز دادن فقیهان از کار منجمان و پیشگویی آنها بود و برخوردی به تقریب آنچه با ساحران و کاهنان بود، شاید در سطحی نازل‌تر، با این گروه وجود داشت. برای مثال، محقق کرکی در باره آنها نوشت:

و المراد من التنجيم: الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية التي مرجعها إلى القياس و التخمين، فان كون الحركة معينة و الاتصال المعين سببا لوجود ذلك، إنما يرجع المنجمون فيه الى مشاهدتهم وجود مثله عند وجود مثلهما، و ذلك لا يوجب العلم بسببتهما له، لجواز وجود أمور أخرى لها مدخل في سببته لم تحصل الإحاطة بها، فإن القوة البشرية لا سبيل لها إلى ضبطها، و لهذا كان كذب المنجمين و خطوهم أكثرياً. و قد ورد من صاحب الشرع النهی عن تعلم النجوم بأبلغ و جوهه، حتی قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «إياكم و تعلم النجوم إلا ما يهتدى به في بحر أو بر، فإنها تدعو إلى الكهانة، [و] المنجم كالکاهن، و الكاهن كالساحر، و الساحر كالکافر، و الكافر في النار».



إذا تقرر ذلك فاعلم: أن التنجيم - مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا في الموجودات السفلية و لو على جهة المدخلية - حرام، و كذا تعلم النجوم على هذا الوجه، بل هذا الاعتقاد كفر في نفسه، نعوذ بالله منه.

أما التنجيم لا على هذا الوجه، مع التحرز من الكذب، فإنه جائز، فقد ثبت كراهية التزوج و سفر الحج و القمر في العقر، و ذلك من هذا القبيل. نعم هو مكروه، لأنه ينجر إلى الاعتقاد الفاسد، و قد ورد النهي عنه مطلقا حسما للمادة، و تحريم الأجره و عدمه تابع للفعل.

و حكى في الدروس عن بعض الأصحاب القول بتحريمه، لما فيه من التعرض للمحذور، و لأن أحكامه [تخمينية] لا تخلو من الكذب، و أما علم الهيئة فلا كراهة فيه، بل ربما كان مستحبا، لما فيه من الاطلاع على عظم قدرة الله تعالى، و لا يحرم الرمل إذا لم يقطع فيه بالمطابقة، لأن ذلك غير مقطوع به، فلا [جامع المقاصد: ٣٢/٤]

حاصل این سخن آن است که مراد از تنجیم، آگاهی دادن از احکام نجوم به اعتبار حرکت افلاک و نوع اتصالات میان کواکب است که اساس آن قیاس و تخمین است. این که حرکت معینی و اتصال ویژه ای سبب وجود فلان چیز است، منجمان در این باره به مشاهدات خود به وجود این در زمان وجود مثل آن استناد می‌کنند، و این [نوع از مشاهده] سبب علم به این نمی‌شود که وجود اولی سبب وجود دومی است، چرا که احاطه [علمی] به آن وجود ندارد. در واقع، نیروی بشر توان ضبط [و احاطه بر] آن را ندارد. به همین دلیل است که منجمان دروغ می‌گویند و خطایشان فراوان است. از صاحب شریعت هم نهی از تعلیم نجوم به شدیدترین وجه شده است و شاهد آن فرمایش امام علی (ع) است که فرمود: «بر شما باد که علم نجوم را فراگیرید مگر برای هدایت در بر و بحر، این علم شما را به کفالت می‌خواند و منجم چون کاهن است، کاهن چون ساحر و ساحر چون کافر و کافر هم در آتش». این که روشن شد، اکنون بدان که [کار] تنجیم، به معنای این که نجوم تأثیر در موجودات زمینی دارند، حتی مدخل در آن دارند، حرام است. همین طور آموختن نجوم بر این رویه. بلکه اعتقاد به آن هم فی حد نفسه کفر است. اما علم نجوم، بدون این وجه، با پرهیز از دروغ گویی، جایز است. این که ازدواج و سفر حج در وقتی که قمر در عقرب است کراهت دارد، ثابت است. البته همین [فعل]، یعنی بازگو کردن همین مسائل برای مردم [هم مکروه است، چون منجر به اعتقاد فاسد می‌شود و برای این که ریشه آن کنده شود، از آن نهی شده و اجرت گرفتن بر آن حرام شده است. شهید در «دروس» از برخی از اصحاب قول به حرمت آن را آورده و این برای پرهیز از افتادن در محظورات است. و دیگر این که احکام آن تخمینی و خالی از دروغ نیست. اما علم هیئت کراهت ندارد، بلکه مستحب است، چرا که به

واسطه آن، عظمت قدرت الهی هم بدست می آید. رمل هم اشکال ندارد، اما قاطعانه نمی گوید مطابق واقع است.

[همان طور که گذشت، تمامی این بحث برای آن بود تا روشن شود، بحث «معرفت» و «شناخت» در تمدن اسلامی، بر چه روالی بوده و ارزیابی علمای اسلامی در دوران شکوه تمدن اسلامی از این قبیل «شبه علم‌ها» چگونه بوده است.]

متن نوشته شده برای درس فرهنگ و تمدن، روز ۲۸ آذر ۱۳۹۲

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1425>

## واقدهی بزرگترین متخصص در تاریخ غزوات رسول خدا (ص)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۴ / ۱۰ / ۱۳۹۲

خلاصه: س از نسل زهری و ابن اسحاق و موسی بن عقبه که در نیمه اول قرن هجری می زیستند، واقدهی در نیمه دوم به تحقیق گسترده در باره مغازی رسول الله پرداخت و اثر جاودانه المغازی را نوشت که بنیادی برای شناخت سیره نبوی و تاریخ جنگهایی است که در دوران مدنی اتفاق افتاد.

پس از نسل زهری و ابن اسحاق و موسی بن عقبه که در نیمه اول قرن هجری می زیستند، واقدهی در نیمه دوم به تحقیق گسترده در باره مغازی رسول الله پرداخت و اثر جاودانه المغازی را نوشت که بنیادی برای شناخت سیره نبوی و تاریخ جنگهایی است که در دوران مدنی اتفاق افتاد.

خانواده

محمد بن عمر بن واقد واقدهی (۱۳۰ - ۲۰۷) از موالی قبیله اسلم و مدنی است، هرچند ریشه موالی بودن او و این که اصل و اساس او عرب بوده یا غیر آن، روشن نشده است. این که او از موالی عبدالله بن بریده بن حصیب اسلمی - تابعی و قاضی امویان در بصره در دوره امارت یوسف بن عمر بر عراق [۱] و قاضی مرو و متوفای ۱۱۴ [۲] - بوده توسط ابن سعد، شاگرد واقدهی تأیید شده است. [۳] زندگی بریده در بصره و مرو، شاید اشاره به آن باشد که اجداد واقدهی ایرانی بوده و در شمار موالی اسلمی درآمده اند. به حال تنها نام جد وی واقده را می شناسیم و بالاتر از آن در نسب وی نامی در منابع درج نشده است. مارسدن جونز [مصحح کتاب المغازی واقدهی] در مقدمه بر مغازی نوشته است: مادر واقدهی دختر عیسی بن جعفر بن سائب خاثر است که پدرش ایرانی بوده است! اما آنچه در اغانی از ابن خرداد به نقل شده این است: «زعم ابن خرداد به أن ام محمد بن عمر الواقدی القاضی المحدث بنت عیسی بن جعفر بن سائب خاثر». [۴] در این عبارت اشاره به این که پدر مادر او ایرانی بوده نشده است. به نظر می رسد جونز برداشت غلطی از عبارت کرده یا متن و نسخه ای که او استفاده کرده عبارتی جز این داشته است.

تولد واقدهی را سال ۱۲۹ و حتی پیش از آن هم نوشته اند، اما خود وی، به ابن سعد - مشهور به کاتب الواقدهی - گفته که در سال ۱۳۰ به دنیا آمده است. [۵] عمویش هیثم بن واقد کم بیش اهل روایت و تاریخ بوده و

واقدی، دست کم، دو بار از وی در المغازی [ص ۵۸۸، ۱۰۹۰] نقل کرده است. روایات بیشتری از وی در طبقات الکبری نقل شده است: «حدثنی عمی الهیثم بن واقد». [۶] این هیثم متولد سال ۹۷ بوده است. [۷] پدر واقدی نیز پیش از سال ۱۷۰ در گذشته و خودش در باره تعلیم و تربیتش همراه برادرش شمله در دوران طفولیت حکایتی نیز نقل کرده که جالب است. [۸]

#### واقدی در مدینه

واقدی دوران دانش اندوزی و حتی تدریس را در مدینه گذراند، اما در سال ۱۸۰ به بغداد که شهر بزرگی شده و مرکزی برای دانشمندان برجسته شده بود رفت و تا پایان عمر در سال ۲۰۷ همانجا ماند، هرچند برای کسب علم به شام و رقه و نقاط دیگر سفر کرد. [۹] وی خاطراتی از زمان حضورش در مدینه نقل کرده که از آن جمله این است که او عبدالله بن حسن [پدر نفس زکیه] و اهل بیت او را دیده که در غل و زنجیر از دار مروان [دارالاماره مدینه] خارج می شدند. [۱۰] این باید مربوط به حوالی سال ۱۴۶ باشد که او شانزده ساله بوده است. علم، مختصری در خاندانش ادامه یافته به طوری که فرزند وی محمد بن محمد بن عمر، راوی کتاب تاریخ پدرش بوده است. [۱۱] در تاریخ بغداد، از محمد بن محمد بن محمد بن عمر واقدی در میان اسناد برخی نقلها یاد شده است. [۱۲]

واقدی از مورخان دهه های پایانی قرن دوم و برآمده از مکتب تاریخ نگاری و حدیثی مدینه است که تخصص ویژه اش در مغازی و فتوحات و اخبار تاریخی است و بدون شک، و در کنار دهها نفر از سیره نگارانی که پیش و همزمان با او بودند، وی مهم ترین مغازی نگار و پایه گذار این دانش قرن دوم هجری به شما می آید. اهمیت جایگاه وی در تاریخ به ویژه دانش مغازی، او را از مدینه به بغداد کشاند. بنابر این مرکزیت بغداد، عامل اصلی در کشاندن این قبیل چهره های به نام از هرجا، به سوی خود بود. ابن سعد نوشته است: او از مردمان مدینه بود و در سال ۱۸۰ برای بدهی که داشت، به بغداد آمد. [۱۳] پس از آن به شام و رقه رفت و بار دیگر به بغداد بازگشت.

#### اقامت واقدی در بغداد در سال ۱۸۰

روایت آمدن وی به بغداد باید با داستان دیگری شرح داده شود. واقدی از زمانی که در مدینه بود، به خاطر اتفاق خاصی با هارون و یحیی بن خالد برمکی آشنا شد. عبدالله بن عبیدالله گوید: واقدی به من گفت: هارون به حج آمد، وارد مدینه شد و به یحیی بن خالد گفت: کسی را که با مدینه و مشاهد آن آشنا باشد برای من پیدا کن. این که جبرئیل کجا بر پیغمبر (ص) فرود آمد، و نیز قبور شهداء کجاست. یحیی برمکی در این باره پرس و جو کرده و همه او را به من راهنمائیش کرده بودند. دنبالم فرستادند، و من رفتم. این بعد از [نماز]

عصر بود. یحیی به من گفت: یا شیخ! امیر المومنین می خواهد نماز عشاء را در مسجد بخواند، و سپس به دیدن مشاهد برویم و آنجا توقف کنیم، همین طور در موضعی که جبرئیل فرود آمده است. تو همین نزدیک باش. بعد از نماز عشاء دوم، من با شمع بیرون آمدم، آنها دو نفر با الاغ بودند! یحیی پرسید: مرد کجاست؟ گفتم: من هستم. با هم به مسجد رفتیم و من گفتم: این موضعی است که جبرئیل بر پیامبر (ص) فرود می آمد. آنها از الاغ پایین آمده، دو رکعت نماز خواندند و ساعتی دعا کردند. سپس سوار شدند و من هم میان آنها حرکت می کردم. هر موضع و مشهدی [در مدینه] بود به آنجا رفتیم. آنها نماز می خواندند و دعا می خواندند. همین طور بود تا آنکه به مسجد برگشتیم که فجر طلوع کرد و مؤذن اذان گفت. وقتی به قصر رفت، یحیی بن من گفت: ای شیخ! بمان. من نماز صبح را در مسجد خواندم. آنها هم آماده رفتن به مکه بودند. صبح یحیی بن خالد به من اجازه ورود دارد. [وقتی رفتم] مرا کنار خود نشانده و گفت: امیر المؤمنین همچنان مشغول گریه است و از آنچه تو او را بدان راهنمایی کردی، شگفت زده. دستور داده تا ده هزار درهم به تو بدهم. بعد هم در آورد و داد. سپس به من گفت: یا شیخ! اینها را بگیر که برای تو مبارک باشد. ما امروز عازم سفر هستیم. هارون رفت، و من به منزل آمدم، در حالی که این پول را همراه داشتم. با آن، بدهی که داشتم پرداخت کردم. برخی از فرزندانم را تزویج کردم و زندگی ما وسعت یافت. [۱۴] وی سپس از سفرش به بغداد و رفتن به رقه برای تماس گرفتن با یحیی برمکی یاد کرده و این که ابتدا موفق نشده تا آن که در بازگشت یک زبیری دوباره او را راهی و همراهی می کند و می تواند با یحیی تماس بگیرد. بدین ترتیب بود که واقدی در بغداد ماند و ۲۷ سال پایان عمرش را در آنجا سپری کرد.

بعدها وقتی مأمون از خراسان به بغداد آمد، منصب قاضی عسکر را به واقدی سپرد. او همچنان قاضی بود تا در شب سه شنبه یازدهم ذی حجه سال ۲۰۷ درگذشت. [۱۵] قضاوت وی در بغداد چهار سال بوده و ابن سعد در این باره نوشته است: واقدی چهار سال از طرف مأمون قاضی بغداد بود: و کان عالما بالمغازی و السیره و الفتوح و الاحکام و اخلاق الناس و قد فسّر ذلک فی کتب استخراجها و وضعها و حدث بها. [۱۶] ظاهراً وقتی مرده، همچنان قاضی بوده، بنابراین قاضی شدن وی همان سال ورود مأمون به بغداد یعنی ۲۰۳ بوده است.

واقدی بین تأیید و رد توسط رجال شناسان

واقدی به دلیل پایبندیش به روشهای تاریخی که متفاوت با آثار حدیثی بود، مورد طعن اهل حدیث قرار گرفته و به ویژه از این حیث که اسناد نقلها را داخل در یکدیگر کرده و از چند سند، یک متن را فراهم می آورد، مورد انتقاد واقع شده است. ابن عدی نوشته است که متون اخبار واقدی، غیر مضبوط بوده و سستی آنها

آشکار است. [۱۷] چنان که حمد جاسر اشاره کرده، روش وی متفاوت از روش محدثان بوده است. [۱۸] یاقوت که روش تاریخی دارد، نوشته است: در باره تاریخ مردمان و سیره و فقه و دیگر فنون وی به اجماع موثق است! [۱۹] ذهبی که خود ترکیبی از نگاه حدیثی و تاریخی دارد، نوشته است: واقدی ضعیف است اما نیاز به او در مغازی و تاریخ روشن است. ما آثار وی را بدون آن که به آن استدلال کنیم می آوریم! [۲۰] ابن سیدالناس و ابن کثیر، مورخان معروف قرون بعد، با لحنی مدافعانه از وی سخن گفته اند. [۲۱] از عالمان شیعه، شیخ مفید او را متمایل به مذهب عثمانی دانسته که در عین حال به امیرالمؤمنین علیه السلام بی علاقه نبوده است. [۲۲] به طور کلی باید گفت، دهها عبارت از بزرگ اهل حدیث سنی، در عظمت واقدی به ویژه جنبه علمی هست. [۲۳] با این حال، هستند کسانی که او را متروک دانسته و قابل اعتماد نمی دانند، از میان اهل حدیث، بی شمارند. [۲۴]

#### تخصص واقدی در مغازی

عمده دانش واقدی، به دلیل تربیت او در مدینه و تأثر او از مکتب تاریخ نگاری مدینه، در مغازی و دوره اسلامی بود، به طوری که ابراهیم حربی گفته است: او آگاهترین مردم به اخبار دوره اسلامی بوده و از جاهلیت چیزی نمی دانسته است. [۲۵] از میان آثار متفاوتش، کتاب مهم برجای مانده او المغازی است که نشانه کار گسترده وی و تتبع بسیار در روایات دوران از هجرت تا رحلت است. این کتاب به همت مارسدن جونز در سال ۱۹۶۶ با مقدمه‌ای مفصل در شرح حال واقدی و تاریخ سیره نویسی منتشر شد. [۲۶] اثر یاد شده در سه مجلد به فارسی ترجمه شده است.

خطیب بغدادی، از شهرت فوق العاده وی در باره مغازی و سیر و طبقات و اخبار رسول (ص) یاد کرده است. [۲۷] همانجا از محمد بن سلام جمحی نقل کرده که می گفت: واقدی عالم روزگار خویش است. [۲۸] مقایسه متن مغازی با سیره ابن اسحاق، دامنه و وسعت کتاب واقدی را بخوبی آشکار می کند، آنگونه که از نظر ارائه جزئیات و حوادث ریز و درشت، در بخش مغازی، به مراتب بر سیره ابن اسحاق ترجیح دارد. واقدی با استفاده از تمامی منابع شفاهی و مکتوب به تحقیق در باره مغازی رسول خدا (ص) پرداخت و شخصا با رفتن به مناطقی که در آنها نبردهای عصر رسول (ص) صورت گرفته، و نیز گرفتن آگاهی‌هایی از نسب شناسان قبائل، و نوادگان از نسل صحابه، اطلاعات خود را تکمیل کرده است.

از واقدی نقل شده است که در باره خودش گفت: من به منطقه مریسج رفتم و آنجا را دیدم. غزوه ای را نشناختم، جز آن که به محل آن رفتم تا از نزدیک ببینم. [۲۹]

نقل شده که شخصی واقدی را دید که ظرف آبی برداشت عازم سفر بود. از وی پرسید: عازم کجا هستی؟ گفت: تصمیم دارد به منطقه حنین برود و نقطه‌ای را که نبرد حنین در آن رخ داده از نزدیک ببینم. [۳۰] نمونه‌ای از دقت‌های تاریخی - جغرافیایی وی اطلاعاتی است که در باره میدان نبرد در احد بدست می‌دهد، آگاهی‌هایی که نشانگر دقت او در تبیین میدان نبرد است و نظیر آن را در هیچ منبع دیگری نمی‌توان یافت. [۳۱]

ابراهیم حربی گوید: مسیبی می‌گفت: روزی واقدی را دیدیم که در مسجد النبی (ص) به اسطوانه‌ای تکیه داده و تدریس می‌کرد. گفتیم: چه تدریس می‌کرد؟ گفت: دو جزء از مغازی را. یک روز به او گفتیم: چرا احادیث افراد را داخل هم کرده یک متن از آن درست می‌کنی؟ اگر حدیث تک تک آنها را می‌گفتید بهتر بود. واقدی گفت: طول می‌کشد. گفتیم: ما راضی هستیم. یک جمعه نیامد، بعد غزوه احد را آورد که در بیست جلد بود. ما گفتیم: به همان روش اول برگردیم. [۳۲] در متن موجود مغازی، بیش از همه در باره جنگ بدر بحث شده که از صفحه ۲۰ تا ۱۷۹ را شامل می‌شود.

برخی از سندهای المغازی نشان می‌دهد که وی از منابع رسمی و احتمالاً مکتوب استفاده کرده است؛ مانند آنچه وی از زهری نقل می‌کند. همچنین به نقل از شیخ خود عبدالله بن ابی سیره، از منابع مکتوب مدنی مانند مغازی موسی بن عقبه و اخبار دیگر او استفاده کرده است. اما در مواردی از اطلاعات خانوادگی استفاده کرده است. مانند: «حدثنی محمد بن الحسن بن اسامه بن زید عن بعض اهله...». وی باید این خبر را از اعقاب اسامه بن زید گرفته باشد. چنین چیزی در زندگی قبایلی عرب بعید نیست، چه سنت تاریخنگاری عرب از جاهلیت حفظ اخبار اجداد میان نسل‌های بعد بوده است. نکته شگفت آن که واقدی با این دانش خود را از مدینه گرفته و به عراق نیز آمده، در بخش مغازی از ابن اسحاق چیزی نقل نکرده است. [۳۳] آیا ممکن است استفاده کرده و به دلیل مطعون بودن ابن اسحاق نزد اهل حدیث، از وی نام نبرده باشد؟ این اتهام هم مطرح شده که عبارات او را در کتاب خود جای داده است. در این باره باید گفت، ترکیب برخی از عبارات سیره، مربوط به پیش از زمان ابن اسحاق است که نسل‌های بعدی از همان عبارات استفاده کرده‌اند. واقدی در مغازی، به طور معمول، روایات را مسند نقل می‌کند، اما غالباً اسناد را داخل یکدیگر کرده و یک متن را به عنوان حاصل مطالب آنان می‌آورد. توجه وی به غزوات و سیره، یکی از نتایجش، روایات تفسیری در باره آیاتی است که نزول آنها ارتباط با رویدادهای مشخصی در غزوات و سیره دارد. به همین دلیل، روایات واقدی در علم تفسیر نیز قابل ملاحظه است و در بیش از ۱۳۰ مجموعه آنها گردآوری شده است. [۳۴] کتاب مغازی همواره اثری پرمراجعه بوده و مهم تلقی می‌شده و از معدود آثار است که از قرن دوم برجای مانده است. خطیب در وصف بزرگی ابو عمر محمد خزاز معروف بن حیویه (م ۳۸۲) گوید: او «مصنفات کبار» مانند طبقات ابن سعد و مغازی واقدی و آثار ابوبکر انباری و مغازی سعید اموی و تاریخ ابن ابی خیشمه را روایت

می‌کرد. [۳۵] احمد بن حنبل هر جمعه نزد محمد بن سعد می‌آمد، دو جزء از آثار واقدی را می‌گرفت، تا هفته بعد مطالعه کرده و به او بر می‌گرداند. [۳۶]

افزون بر کتاب المغازی که اثری جاودان در مغازی است، هسته اصلی کتاب طبقات الکبری ابن سعد - کاتب الواقدی - [۳۷] از آن واقدی است. واقدی کتاب طبقات داشته [۳۸] و به نظر می‌رسد ابن سعد آن را در کتاب خود درج کرده است. تنها در یک جلد متمم طبقات الکبری، یکصد و چهل و سه بار از واقدی نقل شده که این نشان از آن دارد که ابن سعد بخش بزرگی از کتاب طبقات واقدی - و شاید همه آن را - در طبقات خود آورده است. به جز ابن سعد، منابع بعدی فراوان از واقدی و آثار او نقل کرده‌اند. استفاده فاکهی از اخبار واقدی در زمینه حرم مکی، [۳۹] این احتمال را تقویت می‌کند که او از کتاب اخبار مکه وی استفاده کرده باشد. زبیر بن بکار (م ۲۵۶) از طریق عمویش مصعب زبیری، از اخبار واقدی در کتاب الموفقیات بهره کافی برده است.

طبری بخش مهمی از آگاهیهای خود را از واقدی گرفته است. نام وی در تاریخ طبری ۳۸۷ بار آمده و این نشانگر وسعت استفاده طبری از واقدی است. بخشی از این اطلاعات از طریق ابن سعد انجام شده، اما در موارد دیگر با تعبیر قال الواقدی و بدون آن که از طریق خاصی یاد کند، مطلب را آورده است که البته ممکن است بخشی از آنها هم از طریق ابن سعد باشد.

ابن ندیم: واقدی شیعه بود و تقیه می‌کرد!

ابن ندیم [که خود شیعه معتزلی است] او را شیعه دانسته و نوشته است که او تقیه می‌کرده و باورش این بوده که علی علیه السلام معجزه پیامبر (ص) است. [۴۰] اما جز او کسی این احتمال را نداده و معلوم نیست که ابن ندیم با توجه به موضع روشن وی در پذیرش دیدگاههای تسنن چگونه این اتهام را مطرح کرده است؟ جونز در مقدمه مغازی، احتمال داده است که مقصود ندیم و اشاره او به تشیع واقدی، به خاطر کتابهای واقدی با عنوان مولد الحسن و الحسين و مقتل الحسين باشد. [۴۱] روشن است که وجود این کتابها نیز دلیل بر تشیع نیست. جونز شاهد دیگرش تعابیر عادی واقدی از خلفای اولیه است که از آنها با عبارات شایسته یاد نمی‌کند، چنان که خبر فرار عثمان در جنگ احد آورده است. به نظر می‌رسد برخی به حق گفته‌اند که این هم دلیل بر تشیع او نیست، چرا که اگر چنین باشد، باید بخاری را هم که روایت فرار عثمان را آورده، شیعه بدانیم. [۴۲] اما این که تقیه می‌کرده، دقیقاً معنای آن نوعی پنهان کاری است، با این حال حتی در این صورت هم باید به نوعی این مسأله در برخی از نقلها آشکار می‌شد. طبیعی است کسانی که علاقه مند هستند بگویند اهل اخبار،



همگی متشیع بودند، به راحتی از این سخن ندیم برای نسبت دادن تشیع به واقدی و رد کردن برخی از اخبار او، استفاده می‌کنند.

#### آثار دیگر واقدی

محمد بن سعد نویسنده کتاب عظیم طبقات الکبری، کاتب وی شمرده شده و درباره او نوشته است: او عالم به مغازی، سیر، فتوح و اختلاف مردم در حدیث و احکام بوده است. [۴۳] وی کتابی در باره جنگ جمل داشته که سید رضی، خطبه ای از امام علی علیه السلام را به نقل از کتاب الجمل واقدی آورده است. [۴۴] فقرات فراوانی از کتاب الجمل واقدی در کتاب الجمل شیخ مفید آمده است. [۴۵]

کتابی هم تحت عنوان فتوح الشام به او منسوب و چاپ شده است (بیروت، دارالجیل در دو جلد، چاپ شده به نام ابو عبدالله بن عمر واقدی!) این اثر، بیشتر حماسی و در بسیاری از موارد فاقد سند بوده و اگر سندی هم دارد، معمولاً نامأنوس است، لذا و به درستی، در نسبت آن به واقدی تردید شده است. بروکلیمان نوشته است در جریان جنگهای صلیبی، کتابهای فتوحی را که حماسی نوشته شده بوده به او نسبت می‌داده‌اند تا مردم به وی اطمینان کنند. [۴۶] برخی از این کتابهای داستانی، مانند مولد النبی (ص) که در کتابخانه ظاهریه (ش ۷۴، ۷۵) به واقدی منسوب شده، یا از ابوالحسن بکری [نویسنده ای داستانسرا از قرن پنجم] است یا از قصه گویان دیگر که آن را به واقدی نسبت داده‌اند، این همان روشی است که بر اساس آن، مختارنامه های جعلی دوره‌های بعد به ابومخنف منسوب شده است.

کتاب دیگری با عنوان کتاب الرده در سالهای از وی به چاپ رسیده [به کوشش محمد حمیدالله، پاریس، ۱۹۸۹] و شباهت زیادی به آنچه در فتوح ابن اعثم در باره «رده» آمده دارد. این می‌تواند بدان معنا باشد که ابن اعثم حوادث رده را از کتاب واقدی استفاده کرده است. باید این حال نگاهی به سند نخست کتاب الرده و نیز وضعیت عمومی کتاب و مقایسه آن با سبک المغازی واقدی، تردیدی را در صحت انتساب این کتاب به واقدی ایجاد می‌کند. در این صورت کسی ممکن است بخشی از فتوح ابن اعثم را در جایی دیده و به واقدی نسبت داده باشد! ممکن است کتاب الرده، ترکیبی از روایات ابن اسحاق و واقدی و حتی دیگران در باره رده باشد. [۴۷] به هر حال از واقدی نیست و گویا بخشی از فتوح ابن اعثم است که در بخش‌هایی از آن دستبرده شده است.

بدین ترتیب واقدی، به جز کارهای میدانی، اهل کتاب هم بوده و کتابخانه بزرگی در بغداد از خود برجای گذاشت که گفته شده شامل ۱۲۰ بار شتر، یا ۶۰۰ صندوق بوده که هر کدام را دو نفر باید حمل می‌کردند. [۴۸]

گذشت که واقدی در دستگاه خلافت عباسی به کار قضا اشتغال داشته و کما بیش از امتیازات ویژه همکاری با خلافت، برخوردار می شده است. [۴۹] خودش از نامه‌ای که برای پرداخت بدهی‌هایش به مأمون نوشته و پاسخ خلیفه، خبر داده است. [۵۰]

میراث واقدی در میان شاگردان

بدون شک واقدی، حافظ بخش مهمی از اخبار تاریخی، به ویژه اخبار تاریخی متعلق به مکتب مدینه است که آنها را به بغداد آورد و وارد شریان تاریخ نویسی عمومی کرد. آنچه ثابت شود از واقدی است، اهمیت بررسی را دارد و می‌تواند میراث مهمی برای تاریخ نگاری اسلامی باشد.

واقدی شاگردانی هم داشته که معروف‌ترین آنها همین ابن سعد است. اما به جز او، افراد دیگری هم بوده اند. ندیم از اسماعیل بن مجمع اخباری یاد کرده و می‌نویسد: یکی از اصحاب سیر و مغازی و معروف به صحبت و رفاقت با واقدی و نزدیک به وی بوده است [معروف بصحبه الواقدی المختص به]. در سال ۲۲۷ در گذشته و کتابی با عنوان «اخبار النبی ص و مغازیه و سرایاه داشته است. [۵۱] در آغانی تعدادی روایت از اسماعیل بن مجمع نقل شده، اما در آثاری مانند طبقات، بیشتر اخباری از ابراهیم فرزند وی نقل شده است، [۵۲] چنان که در برخی از منابع دیگر، از محمد بن اسماعیل بن مجمع روایت شده است. خبری در سیره از وی یا پسرش در الاوراق صولی (م ۳۳۵) نقل شده است. [۵۳] در مقاتل الطالبیین چندین خبر از اسماعیل بن مجمع به نقل از واقدی آمده است. [۵۴] از عمر بن سعد، به عنوان «صاحب الواقدی» یاد شده و خبری از وی در آغانی [۲۱۶/۱۱] نقل شده است. این همان عمر بن سعد است که کتاب صفین داشته و یکی از پایه های اصلی کتاب وقعه صفین نصر بن مزاحم منقری است که مکرر از او یاد می‌شود. به هر حال، این تعبیر نشان دهنده حلقه‌ای از عالمان مورخ در اطراف واقدی بوده است.

منابع :

[۱]. تاریخ خلیفه بن خیاط، ص ۲۳۵

[۲]. الکامل ابن اثیر، ج ۵، ص ۱۸۰

[۳]. طبقات الکبری، ج ۷، ص ۳۳۴

[۴]. الاغانی، ج ۸، ص ۴۴۶. سائب خاثر که جد مادری او می شود در روزه حره کشته شد و شرح کشته شدن وی را اصفهانی آورده است. همانجا، ص ۴۴۸. وی اولین غناگر در مدینه بوده است.

[۵]. الفهرست ندیم، ص ۱۴۴

[۶]. طبقات الکبری، ج ۵، ص ۳۱۹

[۷]. تاریخ الطبری، ج ۶، ص ۵۶۵

[۸]. طبقات الکبری، ج ۴، ص ۴۵۶

[۹]. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۱۳

[۱۰]. طبقات الکبری، ج ۵، ص ۳۸۸، تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۵۵۰

[۱۱]. الانساب سمعانی، ج ۱۳، ص ۲۷۲

[۱۲]. تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۴۰

[۱۳]. طبقات الکبری، ج ۷، ص ۳۳۴

[۱۴]. طبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۹۳-۴۹۴

[۱۵]. طبقات الکبری، ج ۷، ص ۳۳۵

[۱۶]. تاریخ الاسلام، ج ۱۴، ص ۳۶۳

[۱۷]. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۶، ص ۲۴۳

[۱۸]. نک: مقدمه حمد جاسر بر المناسک حربی، ص ۱۰۰

[۱۹]. معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۲۷۹

[۲۰]. نک: تهذیب الکمال، ج ۲۶، ص ۱۹۴

[۲۱]. عیون الاثر، ج ۱، ص ۲۶؛ البدایه و النهایه، ج ۳، ص ۲۲۴

[۲۲]. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۲۵

[۲۳]. در این باره بنگرید: سیر اعلام النبلاء، ج ۹، ص ۴۵۸، الوافی بالوفیات، ج ۴، ص ۲۳۸، البدایه و النهایه، ج ۳، ص ۲۳۴

[۲۴]. از آن جمله اسحاق بن راهویه که او را جعل کننده حدیث می داند. تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۲۲۶. نسائی هم او را متروک الحدیث دانسته است [الضعفاء و المتروکین، ص ۳۰۳ چاپ شده با تاریخ الصغیر بخاری]. ابوزرعه هم او را ضعیف دانسته است و بسیاری دیگر از رجال شناسان اهل حدیث. بنگرید: الکامل فی الضعفاء الرجال، ۶/ ۲۲۴۷ دلیل این امر همان طور که بارها نوشته ایم، این است که اهل حدیث، اهل اخبار یعنی مورخان را که مجبور هستند همه چیز نقل کنند تا تاریخشان کامل شود، معتبر نمی دانند. لذا ذهبی در باره وی می نویسد: أحد اوعیة العلم علی ضعفه المتفق علیه... جمع فأوعی، و خلط الغث بالسمین، و الخرز بالدر السمین، فأطرحوه لذلك [سیر اعلام النبلاء، ۹/ ۴۵۴] و در تاریخ الاسلام [۱۴/ ۳۶۲] می نویسد: و هو مع عظمته فی العلم ضعیف.

[۲۵]. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۱۵

[۲۶]. مارسدن جونز [۱۹۲۰ - ۱۹۹۲] از شرق شناسان بنام است و اخیرا هم کتابی با عنوان Arab and Islamic Studies in Honor of Marsden Jones توسط ثابت عبدالله به نام وی توسط انتشارات توریث منتشر شد.

[۲۷]. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۱۳

[۲۸]. تاریخ بغداد، ج ۳، ص ۲۱۴

[۲۹]. تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۲۱۵ (دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷)

[۳۰]. نک: مقدمه کتاب الرده.

[۳۱]. المغازی، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۵ و برای تحلیل آن اطلاعات بنگرید: آثار اسلامی مکه و مدینه، ص ۳۸۵ - ۳۸۷ (چاپ ۱۳۹۱)

[۳۲]. تاریخ بغداد، ج ۳ ص ۲۱۶، سیر اعلام النبلاء، ج ۹، ص ۴۶۰

[۳۳]. نشأه علم التاریخ عند العرب، ص ۳۱

[۳۴]. الواقدی کتابه المغازی، ج ۲، صص ۵۷۳ - ۷۰۵

[۳۵]. الانساب سمعانی، ج ۵ ص ۱۱۵ از خطیب.

[۳۶]. الانساب، ج ۱۱، ص ۷

[۳۷]. سمعانی با تعبیر «غلام الواقدی» هم از او یاد کرده است. بنگرید: الانساب، ج ۹، ص ۳۳۷، ج ۱۱ ص

۶

[۳۸]. نک: معجم الادباء، ج ۱۸، ص ۲۸۲

[۳۹]. بنگرید: اخبار مکه، ۱/ ۳۴۰، ۲/ ۲۰، ۱۵۸، ۲۷۴ - ۲۷۵

[۴۰]. الفهرست، ص ۱۱۱؛ المغازی الاولى و مؤلفوها، صص ۱۲۴، ۱۲۶

[۴۱]. المغازی، مقدمه، ص ۱۶

[۴۲]. الواقدی و کتابه المغازی، ج ۱ ص ۱۳۸ - ۱۳۹ بنگرید: بخاری، ج ۴ ص ۲۰۳

[۴۳]. طبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۲۲

[۴۴]. نهج البلاغه، خطبه ۲۳۱

[۴۵]. نک: الجمل، مفید، ص ۵۷۴. شیخ مفید در ص ۱۳۱ به کتابی که واقدی در باره «حرب البصره» تصنیف کرده، اشاره کرده است.

[۴۶]. نک: تاریخ الادب العربی، ج ۳، ص ۴۲۲

[۴۷]. بنگرید به مقدمه المغازی، ص ۱۵

[۴۸]. الفهرست ندیم، ص ۱۴۴

[۴۹]. طبقات الکبری، ج ۵، صص ۴۲۷ - ۴۲۶، وی وصی مأمون شمرده شده؛ طبقات، ج ۵، ص ۴۲۸

[۵۰]. الموفقیات، ص ۱۳۲، برای خبر دیگری از رابطه مأمون با واقدی در وقت قاضی بودنش در بغداد و شکایت زبیده بنگرید: الاغانی، ج ۲۱، ص ۴۸

[۵۱]. الفهرست، ص ۱۹۵

[۵۲]. بسا این ابراهیم بن اسماعیل بن مجمع، ربطی به اسماعیل بن مجمع ما نداشته باشد، چرا که راوی از ابن شهاب زهری است! بنگرید: شرف المصطفی، ج ۵، ص ۴۶۰

[٥٣] . الاوراق، ج ٢ ص ٢١٧

[٥٤] . مقاتل الطالبين، ص ٢٥٣، ٢٥٦، ٥٧٣

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1431>

## تاریخ پیدایش علم رجال و تراجم + تواریخ محلی

نویسنده: بشار عواد معروف / ترجمه رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۴ / ۱۰ / ۱۳۹۲

خلاصه: مقاله ای است حاوی دو فصل در تاریخ پیدایی علم رجال و تواریخ محلی

آنچه در پی می‌آید، ترجمه نوشته‌ای از دکتر بشار عواد معروف [محقق معروف عراقی و الان مقیم اردن!] است که آن را در مقدمه «ذیل ابن الدبیشی بر تاریخ بغداد» خطیب [تصحیح خود او در پنج جلد و چاپ شده توسط دارالغرب الاسلامی در سال ۱۴۲۷ق] نوشته است. بشار نقش مهمی در احیای متون رجالی در طول نزدیک به پنجاه سال داشته است، چنان که رساله فوق لیسانس او در سال ۱۹۶۷ در باره تکمله النقله منذری در دانشگاه بغداد بوده است. از آن زمان تاکنون، در همین مسیر و نیز حدیث پژوهی حرکت کرده است.

دو فصل اول و دوم این مقدمه، در باره پیدایش علم رجال و تراجم [شرح‌النگاری] و نیز تواریخ محلی است. فصل بعدی در باره تاریخ نویسی محلی برای شهر بغداد است که باید در فرصتی دیگر به آن رسید.

موضوع اصلی این نوشته، پیدایش علم رجال در پروسه تاریخ نگاری اسلامی است. این که این دانش را، شماری از محدثان افراطی پدید آوردند تا اجازه ندهند احادیثی که با مبانی آنها مخالف است، در کتابهایی که باید اندکی بعد نام «صحیح» به خود بگیرد، وارد شود؛ مطلبی است که باید در تاریخ حدیث نوشت.

.... اما هرچه بود، این انگیزه، سبب شد تا گرایشی در تاریخ نگاری اسلامی پدید آید، که به نوبه خود تبدیل به سرمایه بزرگی شد و ما امروز وارث صدها کتاب رجال و شرح حال هستیم.

نظر بشار عواد این است که بخشی از تواریخ محلی نیز به پیروی از همین علم رجال پدید آمد، هرچند پیدایش بخشی دیگر را باید در روندی دیگر جستجو کرد. وی به درستی بر این است که آثاری که صرفاً تاریخ شهرها نوشته شد، جدای از آثاری است که موضوع اصلی آنها معرفی رجال یا محدثان و راویان و مشایخ شهرهاست.

ترجمه این بخش در دو شب زمستانی صورت گرفت، تا به صورت ضمیمه‌ای برای کتاب منابع تاریخ اسلام این بنده خدا درآید که قرار است بازسازی‌اش کنم، اما تصمیم گرفتم پیش از آماده شدن متن نهایی آن، این ترجمه ناقص را در اختیار دوستداران بگذارم.

## فصل اول: تاریخ پدید آمدن کتابهای رجال و شرح حال

حدیث نبوی که منبع دوم شریعت است، از همان آغاز با حرکتی گسترده تخریبی و تحریف روبرو شد، زمانی که دروغ نسبت به پیامبر(ص) رواج یافت و در این باره بسیاری از کسانی که اهداف سیاسی و مذهبی و عقیدتی داشتند، نقش آفرینی کردند. همین طور کسانی که به دلایل مختلف از دین جدید، راضی نبودند. بدین ترتیب، جامعه به تدریج از پاک‌ی عصر صحابه فاصله گرفت و در این زمینه شماری از قُصَّاص و صالحان جاهل هم در ضربه زدن به حدیث نبوی نقش داشتند، به طوری که به جعل حدیث پرداخته، یا احادیث دروغ را روایت کردند، با این تصور که بستن دروغ به آن حضرت، اگر در جهت ترغیب و تشویق مردم به کار خیر و دینداری و پرهیز از عصیان و شرارت باشد، کار درستی است و صد البته که کار زشتی بود.

این رویه سبب شد تا شماری از علما دست به تلاش گسترده‌ای بزنند تا احادیث را تصفیه کرده، درست را از نادرست تفکیک کنند. این تلاش به پیدایش «اسناد» انجامید که خود سبب پیدایش علم رجال شد، علمی که مقصود از آن شناخت «رجال حدیث» بود. این همان علمی بود که نقش مؤثری در پیدایش علم تراجم [شرح حالنگاری] داشت که شامل محدثان و غیر آنان از خلفا و سلاطین و امراء و وزراء و سیاسیون و نقیبان و قاضیان و فقیهان و قراء و نحوی‌ها و لغوی‌ها و ادیبان و شاعران و طبیان و پزشکان و صرافان و تاجران و زاهدان و صوفیان و دیگر مشهورین بزرگان می‌شد. وقتی عنوان کتاب رجال بکار می‌رود، مقصود، رجال حدیث است اما کتب تراجم، اعم از آن است.

### پدید آمدن اسناد

اسناد، عبارت از سلسله راویانی است که انتهایش به متن حدیث می‌رسد. پژوهشگران در این که اسناد از چه زمانی پدید آمده، اختلاف دارند، زیرا پدید آمدن آن، زمان مشخصی ندارد. محمد بن سیرین [۳۳ - ۱۱۰] گفته است: در آغاز از اسناد نمی‌پرسیدند تا آن که فتنه واقع شد، آن وقت گفتند: رجال خود را به ما معرفی کنید. اگر از اهل سنت بودند، حدیث آنها را می‌پذیرفتند، و اگر از اهل بدعت بودند، حدیث آنها را قبول نمی‌کردند [مسلم: ۱/ ۱۵].

در باره «فتنه» اختلاف شده که مقصود ابن سیرین چیست و کدام است. برخی از محققان گفته‌اند مقصود فتنه‌ای است که زمان عثمان پدید آمد و به قتل او منجر شد و باعث ایجاد اختلاف در اساس جامعه اسلامی و پدید آمدن گرایش‌های سیاسی مختلف و آرای متعصبانه مخالف یکدیگر شد. [بحوث فی تاریخ السنه، اکرم ضیاء العمری، ص ۴۳- ۴۴]. برخی دیگر گفته‌اند، مقصود از فتنه، مسائلی است که میان امام علی (ع) و معاویه در امر خلافت پدید آمد. [دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه، محمد مصطفی الاعظمی، ص ۳۹۵].



استاد روبسن بر این باور است که مقصود، فتنه عبدالله بن زبیر است، و مستند وی در این باره، نقلی است که در المؤطاء مالک آمده و این لفظ در آن بکار رفته است. در این روایت، مالک از نافع از عبدالله بن عمر نقل کرده که گفت: در فتنه، به سمت مکه و به قصد انجام حج به راه افتادم.... [مسلم: ۱۵/۱]. طبعاً مقصود ماجرای محاصره مکه توسط حجاج در سال ۷۲ هجری است. [المؤطاء، ش ۱۰۴۲ و بنگرید: بخاری: ۱۰/۳، ۱۲ ج ۱۶۲/۵، و مسلم ش ۱۲۳۰].

بدین ترتیب روبسن تلاش می کند تا میان سخن ابن سیرین، عمر وی، و تاریخ این حادثه، هماهنگی ایجاد کند. [الإسناد فی الحدیث النبوی (مقال منشور فی مجله الجمعیه الاستشراقیه لجامعه کلاسکو، م ۱۵ ص ۱۵-۲۶ (۱۹۵۳) متن انگلیسی].

تردید نیست که نظر روبسن، مبنای منطقی و تاریخی جز کاربرد همین لفظ فتنه در حدیث ابن عمر ندارد. این در حالی است که این لفظ، در بسیاری از احادیث و نصوص تاریخی آمده است. این کاربرد، یوسف شاخت را بر این داشته است که بگوید مقصود از فتنه، فتنه ولید بن یزید (م ۱۲۶) است، چنان که در تاریخ طبری در حوادث سال یاد شده آمده است: در این سال، طناب آل مروان سست شد و فتنه همه جا را گرفت. [تاریخ الطبری، ۲۶۲/۷]. بر اساس، به این نتیجه رسیده که سخنی که از ابن سیرین نقل شده، چون در سال ۱۱۰ درگذشت، ساختگی است و به وی منسوب شده است [یوسف شاخت: نشأ الفقه الإسلامی، ص ۳۶-۳۷ متن انگلیسی] در حالی که این نتیجه گیری نادرست است. فتنه، فراوان بوده، و تعبیر به فتنه در بسیاری از احادیث و نصوص تاریخی و ادبی مربوط به قرن اول آمده است.

به نظر من، مقصود ابن سیرین از فتنه، یک فتنه معین از فتنه های معروف در تاریخ نیست، بلکه مقصود وی، انتشار کذب و گرایش های مذهبی و منازعات مسلمانان با یکدیگر و همین طور جعل و وضع و فراهم آمدن شرایط این کار است. [بنگرید به بحث ما با عنوان: مظاهر تاثیر علم الحدیث فی علم التاریخ عند المسلمین (مجله الاقلام، شماره ۵ صص ۲۲ - ۲۵، بغداد، ۱۹۶۵) و نیز: اصالة الفکر التاریخی عند العرب، چاپ شده در «بحوث المؤتمر الدولی للتاریخ، ص ۸۹۷ - ۸۹۹، بغداد، ۱۹۷۴].

ابن عباس هم، با دیدن نسبت های دروغی که به امام علی (ع) می دهند، متوجه این نکته شده و از آن شگفت زده شد. [بنگرید: مسلم: ۱۳/۱ - ۱۴]. مجاهد گوید: بشیر عدوی نزد ابن عباس آمد و برای او حدیث نقل کرده، می گفت: قال رسول الله (ص). احساس کرد، ابن عباس به حدیث او توجه نمی کند، پرسید: چرا به حدیث من گوش نمی دهی؟ من از پیامبر (ص) برای تو روایت می کنم و تو به آن گوش نمی دهی؟ ابن عباس گفت: اوائل هر کسی برای ما از پیامبر (ص) روایت می کرد، چشمان ما روشن می شد و گوش می دادیم، اما

از وقتی که مردم به هر راه و بیراهه‌ای رفتند (رکب الناس الصعب و الذلول)، تنها از کسانی حدیث می‌گیریم که آنها را می‌شناسیم. [مسلم، ۱۳/۱ و بنگرید به پایان نامه شاگرد من با عنوان: اسس الحکم علی الرجال، ص ۴۴].

پرسش از حال راویان، شامل اسامی، کنیه‌ها، القاب، عشیره آنها، مشایخ و سفرهای آنان به شهرها و بلاد و نیز ملاقاتشان با مشایخ بود. این علاوه بر پرسش از تاریخ ولادت و وفات آنان برای روشن کردن درستی ملاقات آنان با مشایخ بود. همین طور پرسش از شاگردان آنها و طبقات ایشان، و نیز آرای علمای ناقد در باره آنان از این که آنان را جرح یا تعدیل کرده‌اند. بدین ترتیب موادی برای هر یک از راویان فراهم می‌آمد که لازم بود در کتابهای مخصوصی تدوین شود.

شیوه‌های تدوین کتابهای رجال و تراجم

از آنجا که شمار راویان بسیار زیاد و متنوع بود، لازم بود تا روشی‌هایی تنظیمی خاصی تدارک شود تا جستجوگر بتواند به راحتی به آنچه می‌خواهد، دسترسی پیدا کند. بنابراین، شیوه‌های متنوعی برای تنظیم و ارائه موادی که در باره راویان فراهم آمده بود، پدید آمد که هر کدام در شکل و محتوا، متفاوت بودند. شیوه‌های انتخاب شده برای ارائه اطلاعات رجالی را به پنج دسته می‌توان تقسیم کرد:

#### ۱. تنظیم بر اساس طبقات

ما تعریف دقیق محدثین را از طبقه نمی‌دانیم، زیرا این تعبیر، به مثابه یک مفهوم واحد ثابت زمانی [از این نظر که هر طبقه دقیقا چند سال را شامل می‌شود] به کار نرفته، بلکه در بیشتر موارد، به معنای «دیدار» [اللقیا] بکار رفته و شامل راویانی می‌شود که از مشایخ معینی در مکانی واحد، حدیث شنیده‌اند، و اینها در بیشتر موارد، عمرشان نزدیک به هم است.

نظام طبقات، در اصل، برای این پدید آمد تا به اسناد حدیث کمک کند، به طوری که در شناساندن ارسال یا انقطاع یا هر نوع دشواری دیگر مانند عضل و تدلیس یا موارد مشابه کمک کرده و اتصال سند یا عدم آن را نشان دهد. استاد فرانتس روزنتال تاکید دارد که نظام طبقات، کهن‌ترین تقسیم بندی زمانی است که در تفکر اسلامی ایجاد شده است. [علم التاریخ عند المسلمین، ص ۱۳۳]. از جمله مشهورترین کتابهای طبقات محدثان، کتاب طبقات محمد بن سعد بغدادی (م ۲۳۰) و کتاب طبقات خلیفه بن خیاط معروف به شباب عصفری (م ۲۴۰) است که هر دو چاپ شده و مشهورند.

از جمله مهم‌ترین و آشکارترین نقص‌های این روش تنظیم، پیروی نکردن افراد مشغول به آن، در داشتن نوعی تقسیم یا مفهوم واحد برای طبقه است، به طوری که شمار طبقات برای یک مدت معین میان یک نویسنده با نویسنده دیگر متفاوت است، چنان که حتی نزد یک مؤلف واحد هم در دو کتابش مفهوم طبقه و مراد آن متفاوت است. نتیجه آن که، معین کردن این که فلان شخص از طبقه چهارم یا ششم است فایده‌ای ندارد، چرا که شاید دیگری او را از طبقه پنجم یا هشتم بداند، یا حتی ممکن است وضعیت طبقه یک شخص در دو نوشته از یک مؤلف کاملاً متباین باشد.

ذهبی، از این روش محدثان، متأثر بوده، و بسیاری از کتابهای خود را بر اساس روش طبقات، تدوین کرده است، اما مفهوم طبقات، از یک اثر تا اثر دیگر او متفاوت است. وی کتاب تذکره الحفاظ را که اختصاص به حافظان بزرگ حدیث از صحابه تا عصر خود او دارد، در ۲۱ طبقه دسته بندی کرده و مبنای او ملاقات میان مشایخ است، طبعاً برای سال وفات اعتباری قائل نشده است به طوری که نوعی تداخل میان طبقات را در کار او ملاحظه می‌کنیم. او در این باره گفته است که مهم در یک طبقه، نوعی تجاذب میان دو طبقه است، در غیر این صورت اگر در طبقه بندی افراط شود، هر طبقه را می‌توان به دو سه یا حتی بیشتر تقسیم کرد [تذکره الحفاظ، ۱/ ۲۵۰]. همو در کتاب معرفه القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، طبقات را بر حسب لقاء در قرائت، به ۱۷ طبقه تقسیم کرده، با آن که مدت زمان آن، همان است که در تذکره الحفاظ، مینا بوده است. وی کتاب سوم خود «سیر اعلام النبلاء» را باز بر اساس همان بازه زمانی که مبنای دو کتاب پیشگفته اوست، به ۴۰ طبقه تقسیم کرده است.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که ذهبی یک وحدت زمانی ثابتی را در تمامی این کتابها رعایت نکرده است. همو در کتاب دیگرش با عنوان المعین فی طبقات المحدثین، طبقات نخستین را اختصاص به اسامی افراد مشهور مانند طبقه زهری و قتاده، طبقه اعمش و ابوحنیفه، و طبقه ابن مدینی و احمد و به همین ترتیب، اختصاص داده، و درست وقتی به آغاز قرن سوم رسیده، این روش را عوض کرده و سنوات تقریبی را مبنای قرار می‌دهد، مثلاً می‌گوید: طبقه بعد از سیصد تا حدود سیصد و بیست، و یا از طبقه ۵۳۰ تا طبقه بعد از ۵۵۰.

از بررسی سنواتی که او مبنای قرار می‌دهد، چنین معلوم می‌شود که هر طبقه بین ۲۰ تا ۲۵ یا ۳۰ سال است. اما تقسیم او برای تاریخ اسلام به ۷۰ طبقه و قرار دادن هر طبقه به ۱۰ سال، صرفاً یک شیوه تنظیمی است که ربطی به تنظیم بر اساس طبقات ندارد، چنان که این مطلب را در جای دیگر روشن کرده‌ام. [الذهبی و منهجه، ص ۲۸۳]

## ۲. تنظیم بر اساس انساب

عربها از پیش از اسلام، به انساب می‌پرداختند و این توجه در اسلام نیز ادامه یافت. زمانی که برای نخستین بار پیامبر (ص) در مدینه، قانون اساسی اول را با عنوان «صحیفه» نوشت، آن را بر اساس عشائر قرار داد. نظام اداری دولت اسلامی هم از نظر اجتماعی و اقتصادی در قرن اول هجری بر اساس نظام قبیله‌ای استوار بود. بصره، به پنج بخش، برای پنج قبیله‌ای که در آنجا فرود آمدند، تقسیم شد که هر بخش را ربع گفتند. همین طور کوفه هم به ارباع تقسیم شد. این نکته هم قابل ملاحظه است که سبقت گرفتن در اسلام هم در بسیاری از موارد مربوط به قبیله است، چرا که غالباً اسلام آوردن تمام قبیله، وقتی بود که روسای آن اسلام را می‌پذیرفتند. دادن «عطاء» یا بخشش، هم در قرن اول، نشانگر عصیت قبیله‌ای بود، بخصوص نسبت به قبایلی که در شهرهای جدید مانند بصره و کوفه و فسطاط و جز آن می‌جنگیدند، چنان که عطاء هم بر اساس نظام قبیله‌ای توزیع می‌شود، به این معنا که عطاء هر قبیله، به رئیس آن پرداخت می‌شد تا میان افراد قبیله تقسیم شود. حرکت‌های فکری هم در این مراکز، به نوعی متأثر از زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بود، و همه اینها کمک می‌کرد تا توجه به انساب و نگارش در این زمینه، بیشتر شود. در این وضع، کسانی از قبایل مختلف، کتابها و رساله‌هایی می‌نوشتند که در آن به بیان فضائل و مناقب و مفاخر قبیله خود در جاهلیت و اسلام می‌پرداختند.

بنابراین طبیعی است که محدثان هم به دلیل ساختار طبیعی جامعه در آن روزگار، به انساب توجه کرده و راویان حدیث را بر اساس نسبتشان به یک عشیره یا قبیله واحد، گردآوری و در یک نقطه واحد قرار دهند. قدیمی‌ترین کتابی که ترتیب نسبی را از میان مؤلفان قدیم انتخاب کرده، ابن سعد کاتب واقفی (م ۲۳۰) در دو کتاب طبقات الکبری و طبقات الصغری، و خلیفه بن خیاط (۲۴۰) در کتاب طبقات است. خلیفه، تعهد بیشتری نسبت به نسب داشته و نسب را پایه و اساس برای ترتیب صحابه در مدینه قرار داده، و کاری به سابقه در اسلام یا سال وفات یا تفاضل میان صحابه ندارد. بدین ترتیب توانسته است فهرستی از روات صحابه را بر اساس عشائر بیان کند، بدون آن که اخلاقی در روش خود، در آنچه در باره صحابه موجود در مدینه یا در شهرهایی چون کوفه و بصره آورده، ایجاد کند. همین کار را در وقت بیان صحابه مقیم شام هم رعایت کرده است. ظاهراً همین تقسیم بر حسب نسب را، در بیان تابعین مقیم کوفه و بصره و مدینه ادامه داده و جز در یک مورد این روش را عوض نکرده است، و آن هم در وقتی است که از طبقه دوم از تابعین مدینه یاد کرده است. در آنجا، فرزندان مهاجرین را بر دیگران مقدم داشته، و نوعی سابقه در اسلام آوردن را معیار قرار داده است. اما بعد از آن دوباره به همان ترتیب نسبی ادامه داده است. بدین ترتیب، خلیفه بن خیاط همین رویه

ترتیب نسبی را در تسلسل قبایل از ابتدای کتابش تا پایان بیان تابعین ادامه داده و این نشانگر آن است که برای وی، تسلسل قبایل، صرفاً یک ترتیب عرضی و حاشیه‌ای نیست، بلکه بر پایه فکری است که اساس آن قرابت با پیامبر (ص) است، و بدین ترتیب او از کتابهای نسب پیروی می‌کند. پس از تابعین، این روش را کنار گذاشته تا آن که در پایان بحث به زنان می‌رسد و دوباره همان روش را داد. [مقدمه طبقات خلیفه، اکرم ضیاء، ص ۳۸]

اما محمد بن سعد، در ترتیب داخلی کتاب طبقات، نوعی تلفیق را بر اساس سابقه در اسلام و نسب، مبنای کار قرار داده است. او صحابه را بر حسب سابقه در اسلام تقسیم کرده، اما در همان وقت، هر طبقه‌ای را بر اساس نسب آورده است. ابن سعد، بنی‌هاشم را مقدم داشته و سپس دیگر عشائر قریش و در نهایت اوس و خزرج را آورده و به همین ترتیب ادامه داده است. با این حال، هرچه در تابعین جلو رفته، کمتر این مسأله را رعایت کرده است.

ترتیب نسبی در کتابهای رجال، چندان ادامه نیافته و همان اوائل از بین رفته است، دلیل آن نیز این بوده که آن روش چندان مؤثر نبوده و حرکت بر اساس آن کار دشواری بوده است. برخی از دلایل این دشواری عبارت بودند از:

۱- گسترش دایره مسلمانی و آمدن غیر عربها در آن، و برآمدن شمار زیادی از علما و محدثین غیر عرب که دیگر امکان جا دادن آنان در سبک و سیاق نسبی نبود.

۲- توجه به انساب، به طور غالب، در جوامع اسلامی قرن اول، به این دلیل بود که آن زمان، افتخار به قبیله، امری جدی بود، زیرا هنوز نظام قبیله‌ای فعال بوده، و مصالح اجتماعی و اقتصادی آنان به وضعیت قبیلگی آنان مربوط بود. اما از وقتی که نقش قبیله کاهش یافت، توجه به نسب نیز ضعیف شد.

۳- در جامعه عصر عباسی، نسب فی حد نفسه اهمیت نداشت؛ چرا که انقلاب عباسی بر پایه امری فراقومی بنا شد و زندگی مدنی در آن شکل گرفت. عباسیان توجهی به قبایل و شیوخ آن نداشتند، چنان که نظام عطاء در این دوره به طور کلی ملغی شد.

این مسائل سبب شد تا کتاب‌های محدثان که بر اساس انساب قبایل نوشته شده بود، به تدریج متحول شده و آثار، بر پایه انتساب محدثان به شهرها و حرفه‌ها و از آنجا به عشائر و قبایل نگاشته شود، چنان که در انساب سمعانی (م ۵۶۲) شاهد آن هستیم.

### ۳. تنظیم بر اساس حروف معجم

بسیاری از کتب رجالی بر اساس الفبا مرتب شده‌اند تا یافتن اسم مورد نظر آسان باشد، و این ترتیب هم البته روشهای مختلفی دارد، برخی تنها اسم اول را ملاک قرار داده‌اند و پس از آن، هر اسمی را بر حسب طبقات یا وفات مرتب کرده‌اند. برخی اسم اول و دوم را در نظر گرفته و همین اسمی را بر اساس سال وفات مرتب کرده‌اند. دیگران ترتیب الفبایی را بر اساس نام اشخاص و پدران آنها تا آنجا بالا برده‌اند که تفاوت با نام بعدی پیدا کند. اگر خواننده بداند که هر کدام اینها چه روشی کارند، کارش بسیار آسان خواهد شد.

تنظیم الفبایی در کتابهای رجال، به همان اوائل باز می‌گردد، به طوری که ابواسحاق احمد بن محمد بن یاسین هروی (م ۲۳۴) کتاب تاریخ هرات خود را بر اساس الفبا مرتب کرده است. [الاعلان بالتویخ، ص ۶۵۳] از نخستین کتابهایی که به این سبک منظم شده، تاریخ کبیر بخاری (م ۲۵۶) است که نمونه و مبنای بسیاری از کسانی بوده که کتابهای رجالی خود را بر اساس الفبا مرتب کرده‌اند.

بخاری به احترام نام پیامبر(ص) و برای تبرک، اول «محمد» ها را می‌آورد. این روش در بسیاری از کسانی که الفبایی کار کردند، تأثیر گذاشت. آنها اول شرح حال پیامبر(ص) را آورده و سپس صحابه‌ای را که نامشان محمد است آورده و ده نفر از آنها را یاد می‌کنند. آنگاه شروع به مرتب کردن اسمی پدران کسانی می‌کند که نامشان محمد است، و در اینجا هم از نام کسانی آغاز می‌کند که نام پدرشان با الف شروع می‌شود. البته یاد از اسمی آباء، ترتیب الفبایی ندارد، برای مثال، در باب الف، نام اسامه آمده، سپس ایاس، بعد اشعث، ابراهیم، افلح، ابی، اسود، ایوب، ابان، اسماعیل، اسحاق، اسلم، انس، اعین و... در حروف دیگر هم در باره آباء به همین ترتیب است. زمانی که نام «محمد»ها تمام می‌شود، از نام ابراهیم، سپس اسحاق، ایوب، اشعث، اسود، ازهر، احمد، امیه، اسید، اوس، اسامه، اسلم، ایمن، انس، اصبح، ادیس، آدم و ابی .. آمده است. همین روش در ترتیب نام آباء آنها هم رعایت شده است. مثلاً آباء کسانی که نامشان ابراهیم است، بر اساس الفباء آمده، بدون آن ذیل یکی از حروف الفباء، ترتیب داخلی کلمه تا آخر حفظ شود. در این ترتیب گاهی م قدمت و تسلسل زمانی در نظر گرفته شده است.

بسیاری از مؤلفان کتب رجال و تراجم از این روش متأثر شده‌اند، چنان که خطیب در تاریخ بغداد، تنها به اسم اول فرد، بسنده کرده است. زمانی که از این اسم زیاد باشد، مانند «محمد»ها یا «احمد»ها یا «علی»ها و مانند آن، ترتیب نام پدر را لحاظ می‌کند و در آنجا نیز ترتیب حروف الفبا را مبنای قرار می‌دهد و برای هر یک باب مخصوصی قرار می‌دهد. در موارد بسیار اندک، مجبور شده است اسمی اجداد اشخاص را هم بر اساس حروف الفبا مرتب کند، و این زمانی است که تعداد اسمی در یک عنوان واحد، بسیار زیاد می‌شود.

این کاری است که در باره «محمد»ها که نام پدرشان «احمد» است، انجام شده است: «اینجا کسانی ذکر خواهند شد که نامشان محمد و نام پدرشان احمد است و من ترتیب آنها را بر اساس حروف الفبا در نام اجدادشان قرار داده‌ام تا راه شناخت آنها و یافتن نامشان نزدیک‌تر و سهل‌تر باشد. [تاریخ مدینه السلام، ۲/ ۸۰]

به جز این موارد استثنایی، هر باب یا هر عنوانی از این ابواب و عناوین را بر حسب تاریخ وفات مرتب کرده است، چه این که این باب یا عنوان، تنها متضمن نام اول باشد یا مرتب بر اساس اسم اول، و سپس اسم پدر، یا مرتب بر اساس اسم پدر و اسم جد، صرف از نظر جایگاه او و بدون توجه به سن بالا یا علو روایت او. این همان طریقه‌ای است که بخاری در بسیاری از موارد در تاریخ کبیر خود ابداع کرد. [در ادامه وقتی سخن از روش دبیشی در ذیل تاریخ بغداد خواهیم گفت، در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد. «این قسمت در این مقاله ترجمه نشده است»]

بسیاری از مؤلفان متأخری که در حوزه رجال و تراجم کتاب نوشتند، دریافتند که این روش مزدوج میان روش الفبایی و تاریخ وفات، روش دشواری است، بویژه وقتی که مواد زیاد می‌شود. به همین دلیل، این روش را کنار گذاشته، به ترتیب الفبایی میان اسامی اشخاص با نام پدر و جد آنان روی آوردند، و البته برخی، با حفظ کلی ترتیب الفبایی، بخشی از روش قبلی را حفظ کردند، مانند آن که نام «محمد»ها را بر دیگران مقدم داشتند، یا نام «احمد»ها را در حرف الف، در ابتدا آوردند.

بهترین کتاب روشمند بر اساس حروف الفبایی، کتاب تهذیب الکمال فی اسماء الرجال از ابوالحجاج یوسف مزی (م ۷۴۲) است که شرح حالها را بر اساس حروف الفبایی شرقی [در مقابل مغربی یعنی مراکشی] در اسامی اشخاص، پدرها و اجداد و به همین ترتیب، منظم کرده است. با این حال، در حرف الف، احمدها را مقدم داشته و در حرف میم، محمدها را، و این را به خاطر شرف این اسامی چنین کرده است. پس از پایان اسامی، فصل‌هایی به کنیه‌ها، انساب و القاب و مبهمات باز هم بر اساس حروف الفبا اختصاص داده شده و زنان نیز در پایان آمده، آن هم با همان ترتیبی که در اسامی و کنیه‌ها و انساب و القاب و مبهمات رعایت شده است. احاله و ارجاع به اسامی اشخاص در این کتاب، بر اساس شهرت و یا ورود نام وی در روایات است، به طوری که بسیاری از احاله‌ها را در اصل کتاب قرار داده است. کما این که از فصلهای کنیه‌ها و انساب و القاب و مبهمات هم در کار احاله استفاده کرده است. اینها فهارسی است که به خاطر دشواری آن، حتی در روزگار ما هم کمتر یافت می‌شود.

این روش، یک الگو برای کتابهایی بود که پس از مزی پدید آمد، به طوری که بسیاری از آن استفاده کردند. در این باره به خصوص می‌توان از کتاب الوافی صفدی، فوات الوفيات ابن شاکر، کتابهای ابن حجر و سخاوی و دیگران یاد کرد. [کتاب تهذیب الکمال را من در ۳۵ مجلد تصحیح کردم که موسسه الرساله طی سالهای ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۲ چاپ کرد، اما بسیاری از ناشران آن را سرقت کرده و گاهی نام چند دکتر هم روی آن آمد، بدون آن که حیایی در کار باشد همین کار را با آثار دیگر تصحیحی من کرده‌اند. نسأل الله العافیه].

#### ۴. تنظیم بر اساس سال وفات

شماری از کتابهای رجال و تراجم، مواد خویش را بر حسب تاریخ وفات اشخاص تدوین کرده‌اند، بدون آن که به اهمیت شخصیت یا ارزش علمی او توجهی داشته باشند. نخستین کسی که این رویه را در پیش گرفته، ابوالحسین عبدالباقی بن قانع ابن مرزوق بغدادی (م ۳۵۱) است که کتابش را از ابتدای هجرت آغاز و تا سال ۳۴۶ ادامه داد. ابوالقاسم عبدالله بن محمد بن مرزبان بغوی (م ۳۱۷) کتابی در باره وفات شیوخ خویش نوشته است (چاپ شده)، اما در باره ترتیب کتاب الوفيات از ابوالعباس احمد بن محمد معروف به ابن عقده (م ۳۳۲) چیزی نمی‌دانیم، چون به دست ما نرسیده است (بنگرید به کتاب من: الذهبی و منهجه، ص ۳۹۹).

حافظ ابوسلیمان محمد بن عبدالله بن احمد بن ربیع معروف به ابن زبر ربعی دمشقی (م ۳۷۹) کتاب معروف خود را با عنوان «تاریخ موالد العلماء و وفیاتهم» نوشته از هجرت آغاز کرد و تا سال ۳۳۸ ادامه داد. بعد از آن و در ادامه این کتاب، تعدادی ذیل به طور متوالی نوشته شد. حافظ ابو عبدالعزیز بن احمد کتانی دمشقی (م ۴۶۶) ذیلی بر آن کتاب نوشت و تا نزدیک وفاتش ادامه داد. سپس ابومحمد هبة الله بن احمد ابن الاکفانی (م ۵۲۴) ذیل کوچکی برای کتاب کتانی نوشت که شامل بیست سال یعنی تا سال ۴۸۵ می‌شد و نامش را جامع الوفيات گذاشت. شرف الدین ابوالحسن علی بن مفضل مقدسی اسکندرانی مالکی (م ۶۱۱) ذیلی بر ابن الاکفانی نوشت و آن را تا سال ۵۸۱ ادامه داد. (بنگرید به مقدمه التکمله منذری، برگ ۱ از بخش چاپ نشده، از نسخه من که تصویری از نسخه کتانی است که در خزانه ملک حسن دوم نگهداری می‌شود و سال ۱۹۸۶ به من اهداء شد). امام زکی الدین ابومحمد عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری (م ۶۵۶) ذیلی بر ابن مفضل نگاشت و تا سال ۶۴۲ ادامه داده اسمش را التکمله لوفیات النقلة گذاشت که خداوند توفیق تحقیق و چاپ آن را در سال ۱۹۶۷ به من عنایت کرد، و برای دانشگاه بغداد رساله «المنذری و کتابه التکمله» را نوشته و به درجه فوق لیسانس نائل آمدم. این اثر بیش از پنج بار چاپ شد.



شاگرد ابومحمد منذری با نام عزالدین احمد بن محمد حسینی (م ۶۹۵) ذیلی بر کتاب او نوشت و نامش را «صلة التكملة لوفيات النقلة» گذاشت که وفیات میان سالهای ۶۴۱ تا ۶۷۵ را شامل می‌شد. متن این کتاب به خط خود او به ما رسیده که آن را آماده نشر کرده‌ام.

قابل تأمل است که کتابهایی که بر اساس وفیات تنظیم شده، ارتباط محکمی با کتابهای سالشمار دارد. اینها آثاری هستند که مواد خویش را سال به سال عرضه می‌کنند، چنان که تاریخ خلیفه بن خیاط (م ۲۴۰) و تاریخ طبری به این شکل، تنظیم و ترتیب یافته است. اساس این کار، سلسله رویدادها یا تراجم بر اساس نوعی تسلسل زمانی است. به همین دلیل است که منذری، در کتاب التكملة، ترتیب اشخاص را بر حسب وفات آنها در روز و ماه و سال تنظیم کرده است.

باید توجه داشت و هشیار بود که برخی از آثار که نام وفیات را روی خود دارد، در این سلسله جای نمی‌گیرد، مگر آن که ملتزم به ترتیب نام اشخاص بر اساس وفات آنان باشد. از آن جمله باید به کتاب وفیات الاعیان ابن خلکان (م ۶۸۱) یا الوافی للوفیات صفدی (م ۷۶۴) و همین طور فوات الوفيات ابن شاکر کتبی (م ۷۶۴) اشاره کرد که نه بر اساس تاریخ وفات، بلکه بر اساس الفبا تنظیم شده است.

همچنین باید توجه به این نکته داشت که لفظ «وفیات» مرادف با «تراجم» شده است، به طوری که در باره کتابهای سالشمار که به ذکر رویدادها و شرح حال می‌پردازد، گفته می‌شود که این اثر شامل «حوادث» و «وفیات» یعنی تراجم است. حتی گاه لفظ «وفیات» به کتابهای سالشمار هم که تراجم در آن غلبه دارد، اطلاق می‌شود، مانند کتاب المقتفی لتاریخ ابی شامه، از علم الدین برزالی (م ۷۳۹) و آثار دیگر. البته که این کاربرد مجازی است.

#### ۵. تنظیم بر اساس شهرها

مقصود از این نوع تنظیم، این است که مؤلف، رجال یا شرح حال هر شهری را در یک کتاب گردآوری کند، آنگاه از لحاظ داخلی، بر اساس حروف الفبا، یا طبقات یا نسب، معلومات آن را مرتب سازد. این جز اختصاص دادن کتابی خاص به شهری معین و تاریخ آن است، چنان که شرح آن خواهد آمد.

این نوع از تنظیم، در عصور نخستین اسلامی پدید آمد، به طوری که هر کدام از ابن سعد (م ۲۳۰) و خلیفه بن خیاط (م ۲۴۰) کتاب خود را بر اساس شهرها منظم کردند. همچنین امام مسلم (م ۲۶۱) کتاب طبقات خود را بر اساس شهرها تنظیم کرد. ابن ابی خيثمه (م ۲۷۹) نیز کتاب التاریخ الکبیر را خود بر همین اساس تنظیم کرد. ابن حبان (م ۳۴۵) کتاب مشهور خود با عنوان مشاهیر علماء الامصار را ذیل نام شش شهر تقسیم

کرد: حجاز، عراق، شام، مصر، یمن و خراسان. سهم هر شهری بر اساس مقدار فعالیت های فکری و فراوانی افراد منسوب به آنهاست.

محتوای کتابهای رجال و شرح حال

تا اینجا در باره روشهای ارائه آگاهی‌ها در کتب رجالی و تأثیرپذیری کتابهای شرح حال از آنها سخن گفتیم، اکنون به محتوای این آثار می پردازیم. این آثار یا فراگیر هستند که اندک‌اند، یا اختصاص به گروه‌های خاصی دارند. این در حالی است که بسیاری از پژوهشگران میان روشهای ارائه و محتوا خلط کرده‌اند، چیزی که حتما باید میان آنها فرق نهاد. محتوای این کتب، از حیث ارائه، در قالب طبقات، انساب، الفبا، شهرها یا وفیات تقسیم و ارائه می‌شود.

نیز گذشت که کتابهای رجال اصل است، چرا که این آثار، برای نیاز محدثان در شناخت راویان از حیث جرح و تعدیل بوده است، در مرحله بعد، شامل جنبه‌های دیگری از فعالیت‌های فکری مسلمانان [در حوزه تاریخنگاری] شده و این چیزی است که به نام علم تراجم شناخته می‌شود.

بیشتر آثار محدثان، شامل این قبیل موارد می‌شود:

الف: صحابه

محدثان به تألیف آثار ویژه‌ای در باره صحابه پرداخته‌اند که مشهورترین آنها عبارت است از معجم الصحابه، از عبدالحسین عبدالباقی ابن قانع بغدادی (م ۳۵۱) که بر اساس الفبا تنظیم شده است. کتاب معرفه الصحابه از ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰)، کتاب الاستیعاب از ابن عبدالبر نمری (م ۴۶۳) که بر اساس حروف الفبای مغربی است، کتاب اسد الغابه فی معرفه الصحابه از عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰) و کتاب ابن حجر (م ۸۵۲) با عنوان الاصابه که شامل آثار قبل از آن می‌شود. اینها همه از کتابهای مشهور و متداول هستند.

ب: ثقات

مؤلفان آثار رجالی، آثاری در باره راویان ثقه نوشته‌اند. از آن جمله این آثار هستند: الثقات از احمد بن عبدالله عجلی (م ۲۶۱)، کتاب الثقات از ابن حبان (م ۳۵۴). روش هر دوی اینها نوعی تساهل در تعریف ثقه است. نیز کتاب تاریخ اسماء الثقات از ابوحنیف بن شاهین (م ۳۸۵).

### ج: ضعف

بخش دیگری از آثار تألیف شده توسط علمای رجال، آثاری در باره راویان ضعیف و گردآوری اسامی آنها است. هر کدام از اینها در این باره، روش و طریقه خاص خود را دارند. برخی، حتی اگر اندکی ضعف و سستی در راوی باشد، نام او را در شمار ضعفا می‌آورند، اما برخی در این باره سختگیر بوده و تنها کسی که ضعف او نزد آنان مسلم و مؤکد باشد، نامش را می‌آورند. بیشتر علمای نخستین که ناقد هستند، آثاری در این باره دارند که برخی را برای نمونه می‌آوریم: بخاری (م ۲۵۶)، ابراهیم بن یعقوب جوزجانی (م ۲۵۶)، ابوزرعه رازی (م ۲۶۴)، نسائی (م ۳۰۳)، ابن حبان بستی (م ۲۵۴)، ابن عدی جرجانی (م ۳۶۵)، دارقطنی (م ۳۸۵)، حاکم نیشابوری (م ۴۰۵)، ابن جوزی (م ۵۹۷)، که آثارشان چاپ شده و مشهور است.

کتابهای بخاری و جوزجانی و ابوزرعه و نسائی و دارقطنی مختصر است، در حالی که آثار عقیلی و ابن حبان و کامل، طولانی و دارای اطلاعات سودمند است.

### د: جمع میان ثقات و ضعفا

برخی از کتابهای رجال، به گردآوری اسامی راویان پرداخته‌اند، چه از ضعفا باشند چه از ثقات، چنان که تاریخ الکبیر بخاری (م ۲۵۶) و الجرح و التعديل ابن ابی حاتم رای (م ۳۲۷) و جز اینها چنین است.

### ه: مُدلسین

برخی از آثار به کسانی پرداخته‌اند که از میان محدثان، متهم به تدلیس [دست بردن در سند برای پوشاندن عیب سند] شده‌اند، مانند کتاب التبیین لاسماء المدلسین از سبط ابن العجمی (م ۸۴۱) و طبقات الدلسین از ابن حجر (م ۸۵۲).

### و: مختلطین

شماری از رجال شناسان، به نگارش آثاری در باره کسانی که در اواخر عمر گرفتار تخلیط و عدم تمیز شده‌اند، و بدین ترتیب امکان تفکیک میان وضعیت حدیث آنان پیش از خلط و بعد از خلط روشن نیست، پرداخته‌اند. مانند کتاب الاغتباط بمعرفة من رمی باختلاط از سبط ابن العجمی و کتاب الکواکب النیرات فی معرفة من اختلط من الرواة الثقات از ابن کیال (م ۹۲۹).

ز: دروغگویان و جعالان

به رغم آن که کتابهای مربوط به «ضعفاء» شامل دروغگویان هم می‌شود، اما برخی به نگارش آثاری در باره وضاعین، به طور خاص پرداخته‌اند. مانند کتاب الکشف الحثیث عن رمی بوضع الحدیث از سبط ابن العجمی.

ح: کتابها در باره رجال کتابهای خاص

برخی علما، کتابهایی در باره رجالی که در اسانید کتاب خاصی آمده، پرداخته‌اند: از آن جمله اینهاست: رجال البخاری از کلاباذی (م ۳۹۸) و رجال صحیح مسلم از ابن منجویه (م ۴۲۸) و الجمع بین رجال الصحیحین از ابوالفضل محمد بن طاهر مقدسی (م ۵۰۷) و تهذیب الکمال فی اسماء الرجال از حافظ مزی (م ۷۴۲) که بزرگترین اثر در باره رجال کتب سته و برخی از مؤلفات دیگر است و مختصرات آن هم معروف است، و کتاب «تعجیل المنفعة بزوائد رجال الاربعة» از ابن حجر (م ۸۵۲) که مربوط به اسامی افرادی در مسانید ابوحنیفه و شافعی و احمد و موطاء مالک آمده اما در تهذیب الکمال یادی از آنها نشده است.

ح: کتابهایی در باره انساب، کنیه‌ها و القاب

محدثان آثار ویژه‌ای در باره نسبت میان راویان با قبایل و عشایر و شهرها و صنایع و ... نوشته‌اند که از مشهورترین آنها الانساب سمعانی (م ۵۶۲) و مختصر آن با عنوان اللباب فی تهذیب الانساب از عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰) است. چنان که آثاری در باره کنیه‌های محدثان نوشته‌اند، مانند الکنی و الاسماء از ابوبشر دولابی (م ۳۱۰) و الکنی از ابواحمد حاکم (م ۳۷۸) و مختصر آن با عنوان المقتنی فی سرد الکنی از ذهبی (م ۷۴۸). چنان که آثاری ویژه القاب نوشته‌اند مانند نزهة الالباب فی الالقاب از ابن حجر (م ۸۵۲).

ط: آثاری در باره اسامی مشتبهه

آثاری هم در باره اسامی، کنیه‌ها، انساب و القاب مشتبه، برای رفع شک و تردید و ضبط صورت درست آنها نگاشته شد. شرح مطلب این که اسامی، حالت قیاسی ندارد که بتوان با استدلال به آنچه پیش و پس از آن است، صورت درست آن را دانست، بلکه مسأله [سماعی است و شناخت درست آن] منحصر در تقیید و ضبط صحیح است. از بهترین کتابها در این باره الاکمال ابن ماکولا (م ۴۷۵) است که همه آثار پیش از خود را در خود جای داده است، مانند کتابهای عبدالغنی بن سعید ازدی (م ۴۰۹)، دارقطنی (م ۳۸۵) خطیب بغدادی (م ۴۶۳)، و ذیل آن از ابن نقطه حنبلی (م ۶۲۹) که عنوان اکمال الاکمال دارد. همین طور ذیل ابن صابونی (م ۶۷۳) بر ابن نقطه. نیز کتاب بسیار سودمند و جامع که مورخ الاسلام ذهبی آن را تألیف کرده و

نام المشتبه را بر آن گذاشته است. این کتاب را ابن حجر (م ۸۵۲) شرح کرده و نامش را تبصیر المتنبه گذاشته است. همین طور علامه شام ابن ناصرالدین دمشقی (م ۸۴۲) نیز شرحی با نام توضیح المشتبه برای آن نوشته که از بزرگترین این قبیل کتابها و سودمندترین و جاودانه‌ترین آنهاست.

این آثار، در کلیت حرکت تألیفی مسلمانان تأثیر گذار بود، به طوری که متخصصان هر رشته علمی، کتابهای ویژه خود را تألیف کردند؛ چنان که فقهای مذاهب مختلف، قراء، لغویین، نحویین، ادیبان، شاعران، اطباء، حکما، و دیگران چنین کردند. به علاوه، اهالی هر شهر و دیاری به گردآوری نام راویان شهر خود، چه از خود آن شهر بودند، و چه بر آنان وارد شده بودند پرداختند و فهرست کردند. در کنار آن، نام عالمان و سیاسیون و هر کسی را شهرت به علم داشت، فهرست کرده و شرحی از زندگی آنان را در آثاری که اختصاص به آن شهرها داشت، وارد کردند. این آثار هر کدام بر حسب فرهنگ، توان فکری و تلاش شخصی پدید آمد و این همان چیزی است که به نام تاریخ شهرها و مناطق می‌شناسیم و در قسمت بعد به آن خواهیم پرداخت.

#### فصل دوم: تواریخ محلی و شهرها

مسلمانان توجه خاصی به تألیف آثاری در باره «تاریخ شهری» از خود نشان دادند و ما در فصل قبلی روشن کردیم که تفاوت روشنی میان دو گونه آثار از این دست هست. آثار رجالی که بر اساس نظام شهری تألیف شده و آثاری که در باره تاریخ یک شهر خاص نوشته شده است. به طوری که تواریخ شهرها، تاریخ های محلی هستند که از محدوده تاریخ یک شهر معین پیشتر نمی‌روند.

به هر حال از این قبیل دو نوع مشخص می‌شناسیم:

۱ - آثاری که توجه به بیان جغرافیای شهر و تاریخ سیاسی آن دارد، بدون آن که به رجال و علمای آن، یا کسانی از علما و ادیبان و محدثان که در آن وارد شده‌اند، توجه داشته باشد. مانند اخبار المدینه از ابن زبانه که در حدود ۱۹۹ نوشته شده، یا اخبار مکه ازرقی (م ۳۴۴) و تاریخ بغداد از ابن ابی طیفور (م ۲۸۰) و تاریخ بخارا از ابوجعفر برسخی [نرشخی] (متوفای میانه قرن چهارم هجری) و جز اینها. [نویسنده معروف به ابوجعفر نرشخی است، اما من درست آن را برسخی می‌دانم و این غیر از نرشخی است. بنگرید به بحث ما با عنوان: من هو مؤلف تاریخ بخاری، چاپ شده در مجله الاقلام، ۱۹۷۰]

۲ - نوع دوم آثاری است که به صورتی روشن با جهت گیری محدثان در حوزه تاریخ نگاری نوشته شده است. اینها تاریخی است که غالبا توسط یکی از اهالی شهر نوشته شده، و در آغاز، حاوی مقدمه‌ای مختصر یا طولانی بر اساس علائق مؤلف و روش و همت اوست. پس از مقدمه به معرفی اهالی شهر خود و واردین

بر آن از مشهورین و بزرگان، بویژه عالمان و راویان می‌پردازد. این نوع از تواریخ محلی، همان است که وارد جریان نگارشی مورخان اسلامی شده و وسعت یافته است، به طوری که کمتر نام شهر معروفی را می‌شناسیم که در باره آن کتاب تاریخی از این نوع نوشته نشده باشد.

شک نیست که تواریخ شهرها، به نوعی بیانگر روابط استوار آدمی با مکانی است که در آن زندگی می‌کند و به آن عشق می‌ورزد. این تعبیری است که جاحظ در رساله خود با عنوان الحنین الی الاوطان (و آثار دیگرش) از آن یاد کرده است. درست از همین نقطه است که نوعی از تعصب و مفاخره میان اهالی شهرها پدید آمده است، تفاخری که در مقدمه این تواریخ محلی هست و مؤلف را بر می‌انگیزد تا از منزلت شهر خویش یاد کند. خطیب بغدادی تاریخ خود را با این سخن یونس بن عبدالاعلی آغاز کرده است که: شافعی به من گفت: ای ابوموسی! به بغداد وارد شده‌ای؟ گفتم: نه. گفت: ما رأیت الدنيا، پس دنیا را ندیده‌ای. [تاریخ مدینه السلام، ۱/ ۲۹۲]. پس از آن فصلی را با این عنوان آورده است: «یاد از اقالیم هفتگانه و تقسیم آن و این که اقلیمی که بغداد در آن است، مرکز آن است». [همان: ۱/ ۳۱۹] پس از آن هم بابی را با این عنوان آورده است: «مناقب بغداد و فضلها و ذکر المأثور من محاسن أخلاق أهلها» [همان: ۱/ ۳۴۶ - ۳۵۸].

ابوالقاسم حمزه بن یوسف سهمی نیز در مقدمه تاریخ جرجان خود به این نکته اشاره دارد که عصیت او نسبت به شهرش، سبب تألیف این اثر شده است: اما بعد، وقتی دیدم اهالی همه شهرها تعصب دارند و مفاخر خود را در آمدن صحابه به بلادشان بیان می‌کنند و این که خلفا و امراء و شماری از عالمان بر آنان وارد شده‌اند، به طوری که برای این هدف، تواریخی نوشته و تصانیفی بر اساس آنچه به آنان رسیده تألیف کرده‌اند، و نیز ملاحظه کردم که هیچ یک از مشایخ ما تألیفی در باره جرجان و تاریخی در باره این شهر ننوشته و این به رغم فراوانی علما و گستردگی وجود مشایخ و فضلی آن است، دوست داشتم تا همه اینها را به اندازه تلاش و طاقتم در مجموعه‌ای فراهم آورم... [تاریخ جرجان، ص ۳، ۴]

همین افتخار به شهرها، سبب شد تا کتابهای ویژه‌ای در فضائل شهرها نوشته شود که برخی از آنها به عنوان نمونه چنین است: کتاب فضائل بغداد از یزدجرد بن مهمندار، فضائل بغداد و اخبارها از احمد بن الطیب السرخسی، فضائل مکه علی سائر البقاع از ابوزید بلخی، فضائل مصر از جمحی [همه در فهرست ندیم یاد شده است] فضائل المدینه از جندی [م ۳۱۰] فضائل مصر از ابن زولاق، محاسن اصفهان از مافروخی و جز اینها.

ابن ندیم یادآور می‌شود که برخی از این مؤلفات، در جریان مفاخره میان شهرها نوشته شده که از آن جمله کتاب مفاخره اهل البصره و اهل الکوفه از ابوالحسن مدائنی است. همین طور کتاب فخر اهل الکوفه علی اهل

البصرة از هیثم بن عدی، و کتاب فضل المدینه علی مکة. و آثاری دیگر که اشاره به تأثیر این مفاخرات در ظهور تواریخ محلی از اوائل قرن دوم هجری دارد.

نباید از این نکته غفلت بورزیم که روایت حدیث، در گردآوری نام محدثان یک شهر در یک کتاب، تأثیر داشته و هدف نخست یک طالب حدیث، شناخت شیوخ شهر خودش و سپس مشایخ سایر بلاد بوده است. [بنگرید به کتاب: الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع، از خطیب بغدادی، به خصوص بابی که اختصاص به «الرحله فی طلب الحدیث الی البلاد النائیة» سفر به شهرهای دور برای شنیدن حدیث و داشتن سندهای درجه اول].

همچنین نباید از تطور فن نگارش تاریخ و روشهای آن و ارتباطش با تلاش طالب حدیث در شناخت موطن راویان و ارتباط برخی با برخی دیگر غفلت بورزیم.

یک بررسی در باره ظهور تواریخ محلی، نشان می‌دهد که اولین تلاشها در عراق پدید آمده است، آن هم بسیار زود، و در نخستین مراحل توجه به فکر تاریخی در قرن دوم هجری.

از میان کتابهایی که ابن ندیم یاد کرده، و این قدیمی ترین فهرستی است که از این دست به ما رسیده، دو کتاب از عمر بن شبه بن عبیده نمیری بصری (۱۷۲ - ۲۶۲) یکی با عنوان تاریخ البصره و دیگری با عنوان اخبار المدینه است.

در اینجا باید از اشارات روشنی که توجه مورخان کهن را به امرای شهر خاصی نشان می‌دهد یاد کرد: امراء بصره، امراء المدینه، امراء مکة، که همه از عمر بن شبه است. همین طور ولأه کوفه از هیثم بن عدی [که ابن ندیم از آنها یاد کرده است].

باید از کتاب مهمی هم که ابوعلی حسین بن احمد بن سلامی (م ۳۰۰) با نام تاریخ ولأه خراسان تألیف کرده یاد کنیم. [بنگرید: تاریخ بیهقی، از فرید الدین علی بن زید بیهقی، تحقیق و ترجمه دوست علامه ما محقق مدقق یوسف الهادی [دمشق، ۲۰۰۴] ص ۲۹۶. این کتاب نفیس از میان رفته و این به رغم آن است که مغلطای (م ۷۶۲) نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته است. سخاوی نیز خلاصه‌ای از آن را از جمال الدین ابوالمحاسن یوسف بن احمدم باین محمود یغموری (م ۶۷۳) دیده است. [الاعلان بالتویخ، ص ۶۳۰]. [شرح حال یغموری در صله التکمله للحسینی، برگ ۱۸۹ و تاریخ الإسلام ذهبی ۱۵ / ۲۷۰ آمده است.]. [نصوص برجای مانده از کتاب تاریخ ولات خراسان سلامی توسط دکتر کاظم بیگی گردآوری و توسط نشر میراث مکتوب در تهران، ۱۳۹۰ منتشر شده است].

نخستین کتابی که در تاریخ محلی بدست ما رسیده، تایخ واسط از اسلم بن سهل رزاز واسطی معروف به بشل (م ۲۹۲) است که نمونه‌ای از تواریخ شهرهایی است که بعدها پدید آمده است. او مکانی را که واسط در آن ساخته شده، یعنی کسکر را معرفی کرده، سپس از این که حجاج این نقطه را انتخاب کرد، و نیز اخباری در باره قدسیت آن یاد کرده است. آنگاه از والیان عمر در کسکر یاد کرده، همین طور از واسط قصب یاد کرده، و زنجیری که در نهر دجله، در محل واسط برای گرفتن مالیات از کشتی‌ها نصب بوده است. سپس در باره نامگذاری واسط، فضل این شهر و بنای آن، و کسانی از عالمان که از واسط ضمن شهرها یاد کرده‌اند و نیز کسانی که رغبت در سکناى آنجا داشته‌اند، یاد کرده است.

بحشل، پس از این مقدمه، ده صفحه را به اسامی کسانی که در واسط ساکن شده‌اند اختصاص داده است. این فهرست، از آغاز قرن اول، و از صحابه رسول الله (ص) شروع می‌شود، کسانی که او را خدمت کرده، دیده، از ایشان حدیث شنیده‌اند. کسانی مانند انس بن مالک، نافع مولی رسول الله (ص)، ابی بن مالک، ابوالغادیه. و از زنها، سمراء بنت نهیک، ام مالک البهزیه، ام عاصم و ام عیاش.

نکته قابل ملاحظه آن که وی از آمدن کسانی به این مکان یاد می‌کند که پیش از بنای واسط به آنجا آمده‌اند. این کاری است که خطیب هم کرده و نام صحابه‌ای را که پیش از ساخته شدن بغداد، به مدائن [حوالی بغداد] آمده‌اند، یاد کرده است. پس از آن نام تابعین از اهل واسط را که از صحابه روایت دارند، آورده است. بنابر این، صحابی را یاد می‌کند، و سپس کسانی را که از صحابی روایت می‌کند. نام راویان از مالک بن انس [تاریخ واسط، ص ۶۴]، ابی عسیب مولی رسول الله (ص)، عبدالله بن ابی اوفی، ابوسعید خدری، عبدالله بن عمرو بن عاص، معقل بن یسار، نعمان بن بشیر، نبیسه الخیر، و محمد بن حاطب جمحی و دیگران... آنگاه پس از یاد از راویان از صحابه، می‌نویسد: نام کسانی از اهل واسط از قرن دوم [طبقه دوم] که به ما رسیده، برای هر کدام حدیثی می‌نویسم تا جایگاه وی شناخته شود، و به هر شخصی از آنان، کسی از اهلس که حدیث دارد، اگرچه سن او کمتر باشد، به او ضمیمه می‌کنم. [تاریخ واسط، ص ۸۵]. همین را در باره قرن سوم [همان، ص ۱۵۱] و چهارم هم نوشته است [همان، ص ۲۱۸]

باید توجه داشت که بحشل، لفظ «القرن» را به معنای طبقه بکار می‌برد، و این، یک کاربرد لغوی درست است. وی کتابش را به چهار طبقه تقسیم کرده، و آنجا که «از کسی از اهل آن شخص که حدیث نقل کرده یاد می‌کند، اگر چه سنش کمتر باشد» مراعات «انساب» را هم کرده است.

وی همچنین از برخی از کسانی که در واسط به دنیا آمده اما به شهرهای دیگر رفته و در آنجا ساکن شده‌اند، و همانجا مرده‌اند، نام می‌برد. [همان، ص ۲۱۱، ۲۱۵].



این روشی است که در بسیاری از تواریخ محلی که بعد از این تألیف شد، بکار رفت به طوری که نه تنها از اهالی شهر و واردین در آن یاد شده، بلکه از کسانی که از آن شهر کوچ کرده و در جای دیگر ساکن شده و مرده اند نیز یاد شده است. این روشی است که در تاریخ خطیب و غیر آن هم بکار رفته است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1432>

سر دین را برید بی دینی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۵

**خلاصه:** مرور بر یک نسخه خطی است که نوعی باور مذهبی را در ماوراءالنهر در قبول یک جای خلفا و امامان (ع) نشان می دهد. دقیقاً ریشه های این باور را نمی دانیم، اما هرچه هست از دیر باز شاید از قرن هفتم به صورت پراکنده وجود داشته است.

سالها پیش، وقتی «تاریخ تشیع در ایران» را می نوشتم، دریافتم که شمار زیادی از چهره های علمی قرن های هفتم تا دوازدهم هجری در ایران، آسیای صغیر، ماوراءالنهر و شبه قاره، همزمان باوری دارند که می شود نامش را **تسنن دوازده امامی** گذاشت.

این افراد، ضمن آن که سنی هستند و در فقه تابع مذهب حنفی یا شافعی اند، به دوازده امام نیز احترام وافر می گذارند و از آنان به عنوان امام یاد می کنند. طبعاً این جدای از احترام تمامی اهل سنت به اهل بیت (ع) است. در این باره شواهد زیادی در کتاب تاریخ تشیع در ایران آورده ام. بعدها نیز ضمن مقالاتی دیگر، شواهد تازه ای که یافتم، نوشتم.

این روزها نسخه ای را یافتم که در آن شاهد جالبی بر وجود این باور در ماوراءالنهر یا هند دیده می شود. یادداشت مزبور نشان از باور کسانی دارد که همزمان، خلفا و امامان (ع) را تا حضرت مهدی محترم شمرده و حتی تاریخ غیبت ایشان را هم باور دارند.

نسخه شماره ۱۹۱۷۷ مجلس شورای اسلامی، حاوی چندین رساله کلامی و دینی است که بر اساس قرائن موجود در نسخه در نیمه اول قرن سیزدهم هجری کتابت شده است. این مجموعه توسط شخصی به نام محمد حسن خادم العلماء که علی القاعده باید در هند یا ماوراءالنهر کتابت شده است. مهر وی بارها و بارها در ابتدا و انتهای کتاب و نیز صفحاتی در میانه کتاب به خصوص در اواخر نسخه ها آمده است. تاریخ داخل مهر ظاهراً سال ۱۲۳۸ است. تاریخ ۱۲۳۲ هم در انتهای یکی از رسائل دیده می شود [فریم ۳۱].

این رسائل عبارتند از:

شرح رساله در تحقیق تشبیه صلوٰه از ملاجلال دوانی [فریم ۴ - ۶]

شرح رساله وضعیه [۷ - ۳۱]

رساله «تواریخ پیغمبر صلی الله تعالی علیه و آله و اصحاب و مشایخ و ائمه و علماء دین رضی الله عنهم»  
[۳۱ - ۳۳ به مقدار چهار صفحه]

رساله فی بیان اللف و النشر [۳۳ - ۳۷]

هادیه فی علم النحو تصنیف مولوی مسعود ملتانی (فریم ۳۸ - ۴۵)

شرح رساله نفس الامر از خواجه نصیر الدین طوسی از جلال الدین دوانی

آنچه در این جا محل بحث ماست، همان چهار برگی است که روی آنها تاریخ وفات شماری از بزرگان اسلام را از پیامبر (ص) تا کسانی که تاریخ فوت آنان ۱۰۴۰ است، آورده است. خط و نوع آرایش صفحات چهارگانه با اوراق دیگر رساله متفاوت است. احتمال زیاد این اوراق اندکی قدیمی تر از رساله های کتابت شده در نیمه اول قرن سیزدهم هجری است و همان طور که گفته شد تاریخ فوت برخی از صوفیه تا سال ۱۰۴۰ در آن هست.

اسامی افراد که تاریخ فوت آنان آمده، به جز نام پیامبر، خلفا و امامان و برخی از ائمه مذاهب، غالباً از مشایخ صوفیه هستند. گفتنی است که بسیاری از تاریخها مشکل درستی دارد و لازم است تا در باره همه آنها تحقیق شود. در این صفحه، بجز نام پیغمبر، فاطمه، خلفا و امامان، از بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم هم یاد شده و تاریخ فوت آنان آورده شده است.

صفحه اول این «تواریخ» اختصاص به پیامبر (ص)، خلفای اربعه، و امامان شیعه دارد. برای تعیین تاریخ ولادت و فوت آنان، اشعاری سروده شده که بخشی از این اشعار «ماده تاریخ» است. برای برخی هم ماده تاریخ یک یا دو کلمه آورده بدون آن که شعری سروده شده باشد.

همان طور که در ابتدای بحث آوردم، کسی که این صفحات را نوشته، سنی صوفی است، و در پیامبر، و فاطمه زهرا، از خلفا به نیکی فراوان یاد کرده و سپس از تک تک امامان یاد کرده و همه اینها را در یک صفحه آورده است. البته در میان نام امامان، نام دو امام، یعنی امام محمد باقر (ع) و نام امام عسکری را فراموش کرده است. همان طور که اشاره شد، در باره سالهای ذکر شده در اینجا به عنوان تاریخ ولادت یا وفات، نمی توان مطمئن بود. بنده از اسامی و القاب عین آنچه را در نسخه بوده آورده ام.

تاریخ نبینت احمد <sup>بن بوی</sup> بر وجهی که بوی او شد بکتاب نقلی بود  
از رسیدن بوی بود دوم سال نقلش فرود بقیع خوانند سال نقلش ز عقیق نامت  
یا دیم یا کرد و از دیم <sup>لحم</sup> محمد میان حالی ماند روح ابر از ایل بیت گذشت  
محمد شمس الورز دنیا بقیع و عمر شصت سال الی بکر التعدیق  
شفا تاریخ در زور باشد سال بعد روز فوش چهارشنبه بود  
عقل سال وصال او فرمود سال نقلش بقیع بر خوان  
در سن جو درفت صاحب چمن حیفا شد صدق از در اعیان  
که ز دار الفاش نقلی <sup>متران ۶۳</sup>  
شنبه در غره محمد بود سال نقلش فرود بیت خوانند که در عدل سعی کوش بود  
چو شهباز شد نقلی <sup>و ای صدای عدل بقیع شد در آن کد رحلتش فرمود</sup>  
عقمان جامع القان <sup>عمر این خسرو بعد از داد</sup> روز وفات <sup>۱۳</sup> سال <sup>۱۸</sup> روز کعبه چونکه اردال خرد است  
مهم گفته اند <sup>رحله طایفه</sup> در آن روز کعبه در آن روز کعبه  
تاریخ وفات <sup>۶۳</sup> سال <sup>۶۳</sup> سال  
علی کوم الله و محمد <sup>ششمین و چهارم کردوان</sup> حکم از خدقت آن سلطان  
سال نقلش بوی بدو عالم <sup>۶۳</sup> سال نقلش در بقیع خوانند <sup>شده</sup> سال نقل آن اعظم  
که ز دوران علی آمد <sup>فارصه از زینب شد</sup> رفت صد حیف صاحب از عالم  
بلبت النبیه فاطمه الوهمل <sup>امام حسن</sup>  
سیم از رمضان سال وفات <sup>بوی تاریخ بقیع این سوخته</sup> سال نقلش <sup>سفر درم صفی بود</sup>  
نقل کردان بقیع نقلی <sup>ماند دنیا نقلی</sup> سال نقلش <sup>صفا اقاوند</sup>  
امام حسین <sup>امام زین العابدین</sup> سال نقلش <sup>امام جعفر صادق</sup> سال نقلش <sup>۱۱۴</sup>  
سرین را بریدنی <sup>سال ولادتش والد</sup> سال نقلش <sup>عمر حسان</sup>  
امام موسی کاظم <sup>۱۱۳</sup> سال نقلش <sup>کلفت عمادین</sup> علی رضا سال نقلش <sup>دیگر خوار</sup>  
امام ولی <sup>امام جعفر نقی تاریخ ولادت او صادق</sup> نقل او <sup>صاحب امان صفا حسان</sup>  
امام محمد نقی تاریخ ولادت او <sup>امام علی اکمل الکلی</sup> تاریخ نقلش <sup>نقی بوی زینب دین</sup>  
امام سکون عدل <sup>امام مهدی سلا ولادت او دومی عیس</sup> تاریخ عییش <sup>مدر صاحب زمان باید</sup>  
ابراهیم ادیم صاحب تاریخ <sup>۱۱۰</sup> سال <sup>۶</sup> از جماد الاول شب جمعه سال ولدت آن  
مصباح عدل <sup>دیگر شمس طان اهل دین بوی</sup>

## تاریخ نبینا محمد صلی الله علیه

روز ولادت دوشنبه بود

چون ز دارالفناء بدار بقا / رفت آن پادشاه هر دو سرا  
باز گو سال نقل آن سرور / بدل ناتون و غم پرور  
از ربیع نخست بود دویم / یا دهم یا مگر دو از دهم  
چون شفیع الوری ز دنیا شد / شده تاریخ در ز دریا شد  
بدل و جان چون محو بیواو شد / بیگمان سال نقل او «هو» شد  
سال نقلش خرد بتعمیه خواند / از محمد زمانه خالی ماند  
سال نقلش «۲۳» ز عقل ثابت گشت / روح اکبر ز اهل بیت گذشت  
و عمر، شصت و سه سال بود

## ابی بکر صدیق

روز فوتش چهارشنبه بود

بیست و دویم جمادی اخری بود / که ز دارالفناش نقل نمود  
عقل سال وصال او فرمود / در سن جود رفت صاحب جود  
سال نقلش بتعمیه برخوان / حیف شد صدق از وراء نهان  
عمر ایشان ۶۳

## حضرت عمر رضی الله عنه

عمر ایشان ۶۳ سال بود

کرد شاهی بدولت و اقبال / نوزده روز شش ماه و ده سال  
شنبه و غره محرم بود / چون شهادت چشید نقل نمود  
سال نقلش خرد بحسرت خواند / وای صد وای عدل بیکس ماند  
بس که در عدل سعی کوش بود / در سن کد رحلتش فرمود

## عثمان جامع القرآن

عمر این خسرو عدالت و داد / هم نود گفته اند هم هشتاد

13 سال بر خلافت ماند

روز وفات ایشان جمعه ۱۸ ذی حجه

چون که او دال خیر و احسان بود / در سن دال رحلتش فرمود  
که وفا و حیا شد از عالم / سال نقلش بگو به درد و الم

### علی کرم الله وجهه

عمر ایشان ۶۳

د رمه صیام بیست و یکم فوت شدند

شش مه و چهار سال کرد روان / حکم امر خلافت آن سلطان  
سال نقلش مه مغم منادی شد / که ز دوران علی اعلی شد  
سال نقش دگر بتعمیه خوان / وای صد وای زیب شد ز جهان  
شد رقم سال نقل آن اعظم / رفت صد حیف صاحب از عالم  
باز سال شهادتش که جلیست / بیگمان آخر دو حرف علیست

### بنت النبی فاطمة الزهراء

بعد شش ماه سید الکونین / نقل کرد آن حبیبه ثقلین

سیوم از رمضان بود که نقل کرد

سال وفاتش: ماند دنیا به ماتمش بیجان

### امام حسن رضی الله عنه

بود تاریخ هفتم این مسعود / سفر در مه صفر فرمود

صبح یوم الخمیس نقل نمود

هاتفم گفت سال نقل امام / حیف آفاق ماند بی اسلام

### امام حسین رضی الله عنه

سال نقلش بگفت غمگینی / سر دین را برید بی دینی

### امام زین العابدین

سال ولادتش والا ۳۸

سال نقلش خرد بماتم و غم / زد رقم ماه رفت از عالم [۹۵]

[امام محمد باقر جا افتاده است]

### امام جعفر صادق

سال نقلش مه جنان ۱۴۹ [۱۴۸ درست است]

### امام موسی کاظم

سال ولادت او ۱۲۸

امام ولی

سال نقلش بگفت عمده دین ۱۸۳

### علی رضا

سال نقلش صاحب ایمان

دیگر باختلاف: صاحب جنان

### امام محمد تقی

تاریخ ولادت او صادق

نقل او سلخ ذی القعدة و سه شنبه بوده تاریخ ۲۲۰

### امام محمد [؟ درست آن: علی] نقی

تاریخ ولادت او اکمل اکملی

تاریخ نقلش: نقی بود زیب دین

دیگر: ساکن عدن

[امام حسن عسکری جا افتاده است]


### امام مهدی

سال ولادت او: دویمی عیسی

و تاریخ غیبتش: مهدی صاحب زمان باید [بدون باید جمع می شود: ۲۵۸]

امعته في الاصل يهتد الاوصاف الوضوح على الوجوه المقترة  
في الامم ولتقتصر في شرح هذه الرسالة على هذا القدر  
اطلا منه ان تحول من اقسام رحمة نصليها وكحل في  
خطوطها شغيعا اللهم صل عليه وعلى اله واصحبه ما تقر الا  
تعريف ما في ضميره الى البيان فرع من تحريره مؤلفه الفقير  
الواقف بن ابو بكر اللبتي بعد الظهر من يوم الاثنين من شهر ربيع  
الثاني سنة ١٢٦٨

مجان ومجان



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1433>



## تاریخیات استاد سید جعفر شهیدی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۳ / ۱۰ / ۱۳۹۲

خلاصه: دکتر شهیدی در دو حوزه ادبیات و تاریخ فعالیت نگارشی جدی داشت. بخش اول، بیشتر در دانشگاه و بخش دوم عمدتاً میان مردم انتشار یافت. در اینجا به مناسبت ۲۳ دی ماه سالروز درگذشت وی [در سال ۱۳۸۶] مروری داریم به آثار تاریخی آن مرحوم.

مقدمه

مرحوم دکتر سید جعفر شهیدی محصول جریان های فکری چندی است که طی چند دهه نخست حیات وی در ایران وجود داشت و ایشان در آن بستر رشد کرد. جریانهای یاد شده، برخی سنتی و برخی مدرن بودند و هر کدام به سهم خود در شکل گیری شخصیت فکری ایشان مؤثر واقع شدند. در بخش مدرن، دو گرایش انقلابی پدید آمده در دهه بیست و سی و تحصیلات دانشگاهی، در دو دوره مختلف، در ذهن ایشان تأثیر گذاشته است.

مقصود از جریان سنتی نیز، همان جریان مذهبی است که به نام تشیع، ایشان تعلق خاطر جدی به آن داشته و به همین دلیل به عالم طلبگی و روحانی شد و برای مدتی در این کسوت ماند. بعدها نیز علائق مذهبی و دینی اش به همان سبک و سیاق در کنار جنبه های دیگر ایشان پابرجا ماند.

بدین ترتیب سه زاویه (۱) تفکر سنتی، (۲) تفکر انقلابی - مذهبی نو شده، و (۳) جایگاه علمی - دانشگاهی، اساس فکر و تولید علمی ایشان را ساخته و شهیدی استاد را پدید آورده است.

اما به لحاظ علمی، دانش سنتی ایشان، همان دانش آخوندی، یعنی فقه و اصول است که در ایران و نجف دنبال کرده (۱۳۲۰ به نجف رفت و ۱۳۲۷ به تهران آمد) و به عمق آن رسیده است. در این مرحله بر عربیت تسلط یافت و این میراث را تا به آخر به عنوان یک ستون برای کار علمی خویش حفظ کرد. بعد از آن به موسسه دهخدا و دانشگاه آمد (۱۳۳۲ لیسانس و ۱۳۴۰ دکترای ادبیات فارسی گرفت) و ادب فارسی دنبال کرده در آن دکترا گرفته و استاد شد. دو زبانه بودن ایشان در فارسی و عربی، و هر دو به صورت تخصصی،

سبب شده است تا آثار برجسته ای در حوزه تصحیح و ترجمه (مانند نهج البلاغه و...) و شرح مثنوی توسط ایشان عرضه شود.

شهرت شهیدی به تاریخ اسلام

علاقه شهیدی به تاریخ را باید به دو دوره تقسیم کرد.

الف: دوره نخست آن که از سالهای آغازین دهه بیست تا اواسط دهه سی است.

ب: دوره دوم، به پس انقلاب مربوط می شود. طبعاً سالهای میانی کارهای دانشگاهی، ادبی، موسسه دهخدا و سخنرانی در هم اندیشی های بین المللی عربی است.

هر کدام از دو دوره، از نظر تمایل ایشان به تاریخ، و ضمن این که دو دوره، با یک خط باریکی به هم وصل می شوند، بستر خاص خود را دارد. باید پرسید علاقه ایشان به تاریخ اسلام در دهه بیست و بعداً سالهای پایانی دهه پنجاه و دهه شصت به بعد از کجا ظاهر شد؟

در مرحله نخست، ریشه این علاقه، به تمایلات انقلابی - مذهبی وی در جریان یک شورش فکری - مذهبی مربوط بود که کسروی آغازگر آن بود و بسیاری را به واکنش واداشت. آن زمان، حمله کسروی، آخرین و تندترین مرحله از حملاتی بود که در دوره رضا شاه به مذهب شده بود، اما تفاوت این بار با دفعات قبل، این بود که به خاطر شرایط سیاسی نسبتاً باز، دهان مخالفان برای دفاع بسته نبود و به همین جهت به دفاع برخاستند. طبعاً خاستگاه بخش مهمی از افکار کسروی، مباحث تاریخ اسلام و تشیع بود و الزاماً کسی که به پاسخگویی می نشست، می بایست وارد این حوزه می شد. این البته صرفاً در پاسخ کسروی نبود، بلکه دفاع از مذهب، با ادبیات مدرن، در قالب رشته های مختلف و از جمله تاریخ اسلام باب شده بود. نمونه های فراوانی از آن را در نشریات مذهبی این دوره، بویژه، آیین اسلام شاهد هستیم.

مذهبی های تحصیل کرده انقلابی که مدافع دین بودند، تلاش کردند، صورتی از دین را در نثر جدید فارسی که گفتمان تازه ای هم به دلیل شرایط پس از شهریور بیست داشت، ارائه دهند. هر کسی به نوبه خود در این زمینه تلاش کرد [مانند بازرگان و سحابی و دهها نفر دیگر]. شهیدی هم یکی از این نویسندگان جوان مذهبی بود.

تلاش شهیدی عمدتاً در مسیر تاریخ خود را نشان داد و نوشتن چند اثر در این حوزه او را به تاریخ اسلام شهره کرد.

پرسش این است که، تاریخ چه مسأله ای را حل می کرد؟ باید گفت تاریخ قالبی بود که هم ناقدین اسلام و مذهب و هم مدافعین می توانستند از سنگر آن حرفهای خود را بزنند. تاریخ حاصل جمع افکار و عمل مذهبی در بستر زمان بود. به علاوه، با استناد به تاریخ بود که امکان طرح مسائل انقلابی و حتی کنایه به حکومت وجود داشت. تاریخ همیشه یکی از ارکان مباحث نوگرایانه یا نقادانه در جریانهای فکری ایرانی بوده است و در این زمینه، شهیدی و شریعتی و بسیاری دیگر وضعیت مشابهی دارند و از تاریخ استفاده می کردند.

باید توجه داشت که مسأله استفاده از تاریخ، در اسلام و مذهب شیعه بسیار جدی تر است. حتی آقای مطهری، که همه کارش فلسفه بود، باز برای تاریخ سهم قابل توجهی گذاشت و آثار چندی نوشت. «پیغمبر و علی و فاطمه و حسین» اصلی ترین موضوعات در یک جامعه شیعی هستند. این اسامی، یاد آور فکر و عمل به طریقی است که هم جنبه فکری دارد و هم انقلابی و مذهبی. بنابراین، چرا شهیدی که قلم روانی دارد در این مسیر وارد نشود؟

اما برای شهیدی یک چیز دیگر هم مهم است. ایشان از نسلی است که در دوره جدید با کارهای فکری متنوعی که از مصر می رسد، آشنا می شدند. شهیدی، «سید شیعه روحانی» است و این سه کلمه در شخصیت بیرونی وی مهم است. آثاری که در مصر به نوعی در باره شیعه نوشته می شد به دست وی می رسید و به نظرش می آمد که باید به آنها پاسخ داد. در کارهای مصری ها، که تحت تأثیر فرهنگ تألیفی و تحقیقی جدید غربی در جستجو در تمدن اسلامی و معرفی آن در می آمد، طعنه هایی نیز به شیعه زده می شد. این مسأله از نظر کسی مثل شهیدی قابل قبول نبود و سخت روی آن حساسیت داشت. برای درک این حساسیت باید آثار ایشان را مرور کنیم.

اما در مرحله دوم، یعنی بازگشت مجدداً ایشان به تاریخ اسلام در دهه شصت، آن هم در حالی که تقریباً از سال ۱۳۳۵ به بعد که کار دانشگاهی وی و نیز همکاریش با دهخدا (از سال ۱۳۲۸) و لغتنامه جدی شد، او به جز چند استثناء، کار تاریخ اسلامی نکرد. مقصود از این استثناء، همکاری وی با مرحوم مطهری، در تألیف محمد خاتم پیامبران (ص) و نیز نگارش کتاب «بعد از پنجاه سال» در سال ۵۷ بود. پس از انقلاب، و در شرایط جدید که علاقه به تاریخ اسلام در کنار بحثهای عقیدتی و فکری نزد انقلابیون اهمیت یافت، و با دعوت های مکرر از آقای شهیدی برای تدریس در مدرسه شهید مطهری و جز آن، ایشان برای بار دیگر به تاریخ اسلام بازگشت. در این باره، در ادامه، مطلبی را از خود ایشان نقل کرده و سپس کارهای ایشان را در آن دوره معرفی خواهیم کرد.

پیش از شروع بحث از آثار تاریخی ایشان در دهه بیست، یک نکته دیگر را هم باید عرض کنم. به واقع، به دلیل این که کار دانشگاهی ایشان در حوزه ادبیات بود، طبعاً تمامی دوران تحصیل و نیز تدریس و استادی، با دانشجویان و استادان حوزه ادبیات سپری شده است [بنگرید به خاطرات همکاران و شاگردان ایشان در کتاب ماه ادبیات، مهر ۱۳۸۶]. بنابراین طبیعی است که استاد بیش از هر چیز به ادبیات شهرت داشته باشند. این در حالی است که تاریخ، به نوعی حیاط خلوت برای کارهای پژوهشی استاد بوده است. با این حال، اگر مردمی به قضیه نگاه کنیم، آقای شهیدی بیشتر به تاریخ و نهج البلاغه شناخته می شود، چرا که آثار ادبی ایشان مانند شرح مثنوی، دیوان انوری یا دره نادره، آثاری بسیار خاص هستند.

در اینجا مروری خواهیم داشت بر سیر نوشته های تاریخی آقای شهیدی در دو فصل

فصل اول: آثار تاریخی در فاصله ۱۳۲۴ - ۱۳۳۵

نقد کسروی نخستین گام با عنوان مهدویت و اسلام

آقای شهیدی (با نام خانوادگی سجادی، متولد ۱۲۹۷) در بروجرد مشغول درس های طلبگی شده و پس از آن در سال ۱۳۲۰ به نجف رفته است. ایشان باید در نجف یا طی سفرهایی که به ایران داشته، کتابهای کسروی و از جمله شیعی گری را که در سال ۱۳۲۲ منتشر شد، دیده باشد. با انتشار آن کتاب، چندین نقد بر آن انتشار یافت. آقای شهیدی که این زمان یک روحانی بیست و هفت ساله بوده کتابی با عنوان مهدویت و اسلام منتشر کرد. در ذیل عنوان افزوده است: س. جعفر شهیدی دانشجو بروجردی. و پایین تر آمده است: پیرامون نوشته های کسروی.

کتاب یاد شده در سال ۱۳۲۴ در چاپخانه سعادت بروجرد منتشر شده و محل توزیع کتاب هم حجره حاج عبدالحسین هدایتی و آقای کشفی و حاج محمد عمادی بوده است.

منابع کتاب در دو صفحه آغازین، پس از صفحه عنوان آمده و شامل ۴۰ عنوان کتاب از مصادر قدیمی تاریخ اسلام و اندکی آثار جدید است. پس از آن، در یک صفحه مستقل این جمله با حروف درشت به عنوان کلمه قصار آمده است: ما می خواهیم همه گمراهی ها از میان مسلمانان بر افتد از آن گمراهی ها دروغ گفتن و دروغ نوشتن است ج. ش!

وی از این که آثار کسروی در بلاد اسلامی منتشر می شود، آن را برای ایران اسباب آبرویزی دانسته است [مهدویت و اسلام، ص ۳]. در ادامه، به نقد بند بند کتاب شیعی گری پرداخته از تاریخ تشیع و اساس آن سخن گفته شده و کوشیده تا با ارجاع به منابع کهن، نشان دهد ادعاها و گفته های کسروی نادرست است.

تعبیرهای ایشان نسبت به کسروی بسیار تند و با تعبیر ای مردک! از او یاد و مطالب وی یاوه خوانده شده است. افزون بر بحث هایی که در صفحات نخست در باره اصل تشیع و برخی از ادعاهای کسروی شده، از صفحه ۴۶ بحث در باره مهدویت آغاز شده و با اشاره به این که باور به مهدی از آن همه مسلمانهاست نه صرفا شیعیان، به بیان مستندات آن از کتابهای تاریخ و حدیث پرداخته است. بخشی از بحث اخیر او هم این است که امکان زیستن هزار سال و بیشتر از نظر پزشکی وجود دارد. [ص ۸۲ - ۸۵]

به واقع، کتاب مهدویت و اسلام، یک اثر کلامی و مدافعانه به قلم یک طلبه جدی است که با منابع تاریخی و حدیثی رایج در حد آن روزگار - بلکه بیشتر - آشناست و کوشیده تا به مطالب کسروی را که مهمترین نوع نقادی از تشیع و اسلام در آن سالها بوده، پاسخ دهد.

### شهیدی و جنایات تاریخ

یکی از نخستین نگارش های تاریخی وی کتاب «جنایات تاریخ» بود که همزمان سه وجه داشت. تاریخی، انقلابی، و نیز نقد برخی از کتابها و آثار از نویسندگان ایرانی و مصری بود. این کتاب [که گویا طرحی برای نگارش تاریخ اسلام بوده] برای شهرت شهیدی آن اندازه اهمیت داشت که وقتی پس از آن، کتاب «فاطمه دختر محمد» چاپ شد [چاپ سال ۱۳۲۷ ش انتشارات حافظ]، روی آن نوشته شده بود: سید جعفر شهیدی نویسنده جنایات تاریخ.

مجلد اول جنایات تاریخ در سال ۱۳۲۷ منتشر شد و به دلیل کنایه های سیاسی توقیف گردید و ضمنا شهرت یافت. با این حال، کتاب دست بدست می گشت و تا سالها پس از آن شهیدی به این کتاب شناخته می شد. بعد از درگذشت آقای شهیدی (۲۳ دی ماه ۱۳۸۶) وقتی مهدی محقق از شصت سال دوستی با وی سخن گفت، از بعد تاریخی او هیچ نگفت جز این که ا جنایات تاریخ را نوشته است. [متن این سخنرانی که نوشته هم شد را بنگرید در: نشریه علوم قرآن و حدیث، شماره ۲۳ - ۲۴، ص ۴۲ - ۴۹].

روی صفحه عنوان این جمله از متن انتخاب شده و آمده است: «در یک محیطی که اکثریت آن را مردم بیسواد تشکیل بدهند، دین بهترین حربه ای است که می توان حتی بر علیه دین هم بکار برده شود».

در صفحه دوم جلد دوم این کتاب آمده است: پس از توقیف جلد اول برخی از جراید پایتخت از این پیش آمد ابراز تأسف نمودند و هر یک چند سطری در پیرامون عمل غیر قانونی اداره شهربانی قلمفرسایی کردند».

در توضیحاتی که ایشان در مقدمه مجلد دوم جنایات تاریخ ذیل عنوان «در پیرامون جلد یکم» آورده اند، معلوم می شود که عباس [محمدعلی؟] خلیلی و سعید نفیسی از این که شهیدی به برخی از نوشته های آنان

ایراد گرفته ناراحت شده اند. خلیلی این مطلب را در روزنامه اقدام هم در باره شهیدی و مطالبی که علیه او نوشته بوده، آورده است. آقای شهیدی در مقدمه مجلد دوم، پاسخ داده که هدف وی عیب گیری نبوده و فقط انتقاد بوده است. از آنچه گفته شده، و نیز از محتوای کتاب بدست می آید که شهیدی در آن سالها، حساسیت ویژه ای روی مذهب شیعه داشته و چند انتقادی که در آن جا آمده، در باره همین موضوع بوده است. وی از خلیلی از این ناحیه ناراحت است که به رغم آن که در نوشته اش، روح تشیع فی الجمله آشکار است، اما از علمای بزرگ شیعه به گونه ای سخن گفته که گویی آنها بر اساس عاطفه مطالبی را ابراز کرده اند! [مقدمه جنایات تاریخ مجلد دوم، ص و].

در مجلد اول، انتقادهایی هم از محمد باقر کمره ای شده است. کمره ای از کسانی است که در نگارش آثار جدید دینی به زبان نو نقش مهمی داشت اما آقای شهیدی گفته است که «ایراد بنده هم به مؤلف کتاب «دو گناهکار» و «عروس مدینه» و «حمزه سید الشهداء» فقط روی جنبه فضل و دانش مؤلف است، که چرا باید با نوشتن این کتاب ها مقام روحانیت کوچک شود». [مقدمه جنایات تاریخ مجلد دوم، ص ز].

مقدمه آقای شهیدی بر جلد دوم جنایات تاریخ، همچنان در دفاع از تشیع است و این که بحث تقریب که به نظر وی سرآبی هم بیش نیست، گرچه اصلش را لازم می داند، نباید مانع از استدلال و پیروی از عقل و اندیشه باشد. وی حتی از این که در تهران به نام وحدت، از نشر برخی از آثار جلوگیری می شود، اظهار نگرانی و به انجمن تبلیغات اسلامی به خاطر این کار، انتقاد کرده است [جنایات، ج ۲، ص ۷]. ایشان می گوید: من به آقای محمد تقی قمی و اعضای دارالتقریب پیام فرستادم و اکنون هم می گویم این کاری که در دست گرفته اند بهترین و نیکوترین اقدامات برجسته قرون اخیر است، ولی به شرطی که اجازه ندهند محمد ثابت و احمد امین و موسی جار الله و محمد کرد علی و عبدالله قصیمی و محمد سید و طه حسین و دیگران رشته آنها را پنبه کنند [جنایات، ج ۲، ص ۲۰].

اما جنبه های انقلابی جنایات تاریخ، انتقادهایی است که در جای جای این کتاب از وضع موجود شده است. وی با تأکید بر این که این کتاب را با هدف گزارش تاریخ یک دهکده کوچک یعنی همان مدینه نوشته، و با گفتن این که «نوشتن جلد اول که با نبرد مسلمانان و یهود خیبر شروع می شد» افزوده است که آن جلد مقارن شد با «آغاز نبرد بین مسلمانها و یهود فلسطین» (و اکنون هم که جلد دوم پایان می یابد، روزنامه ها خبر حملات سخت یهود را به مواضع مسلمانان درج می کنند). [جنایات تاریخ، ج ۲، ص ۵۹].

در این بخش، او سعی می کند از تاریخ اسلام، به عنوان وسیله ای برای تهییج جوانان بر ضد صهیونیسم استفاده کند. در این زمینه، به خصوص به آنچه در باره خیبر نوشته استناد کرده و از عقب ماندگی مسلمانان

نالیده است [همان، ج ۲، ص ۶۱]. در جلد دوم، وی به مقاله ای از طنطاوی حمله کرده نوشته های او و احمد امین و دیگران را علیه شیعه، مصداق جنایت دانسته است. انتقاد وی به مقامات و حتی طعنه زدن به شاعری به این که «شنیدیم چند روز قبل هم بگرفتن مدال همایونی مفتخر شده» [همان، ج ۲، ص ۶۴] در این جلد آمده که نمونه ای از مطالب سیاسی است که می توانسته سبب توقیف این کتاب و چاپ آن با اسم مستعار شود. در آخرین صفحه، از طرح «دانشگاه روحانی» توسط حکومت یاد کرده و این که «شخصیت برجسته ای مانند آقای عصار هم» به قرار مسموع «در نظر است شیخ اعظم دانشگاه روحانی شوند!» [همان، ص ۶۵].

در پایان جلد دوم، وعده جلد سوم جنایات را داده و پیش از تألیف آن در کتاب فاطمه دختر محمد (ص) در باره علت تألیف کتاب جنایات می نویسد: من به منظور جلوگیری از این تبلیغات مسموم [که با ترجمه برخی از آثار عربی در میان فارسی زبانان نشر شده و اختلاف میان فرق را دامن می زند] و روشن ساختن اذهان برادران خود به تألیف کتاب جنایات تاریخ دست زدم و غرض ورزی های نویسنده فجر الاسلام، ضحی الاسلام، [هر دو ترجمه عباس خلیلی] جوله [ترجمه محمدعلی افسر]، شهسوار اسلام [ترجمه کاظم عمادی]، و الوشیعه و مانند آنها را آشکار کردم و به هموطنان تذکر دادم که از رفتار ناپسند و برخلاف منطق که دست آویز مغرضین می شود خودداری کنند و بیشتر به نشر اصول دین مقدس اسلام و مذهب شیعه بپردازند و فکر کنند که امروز چه چیز بیشتر در تبلیغات آنها موثر است و از چه راه زودتر می توانند به مقصود برسند. خدا را شکر می کنم که تا امروز دو مجلد [در پاورقی: تا این تاریخ سه جلد از این کتاب منتشر شده] از این کتاب در دسترس خوانندگان گرامی قرار داده شده. امیدوارم مجلدات بعدی را نیز بهمان سبک به اجتماع امروز تقدیم کنم. این بود منظور دیگری از نوشتن کتاب جنایات تاریخ. نظری مهم تر از آنچه در پایان جلد دوم نوشتم. [فاطمه دختر محمد، ص ۳ - ۴].

مجلد سوم جنایات تاریخ با عنوان «از مسند تجارت تا تخت سلطنت» انتشار یافته است. ناشر این مجلد، مجله نامه فروغ علم است که با مدیریت آقای شهیدی در سال ۱۳۲۹ اداره می شد اما در اصل متعلق به پدر همسر ایشان، سید غلامرضا سعیدی بود. تاریخ چاپ این کتاب سال ۱۳۲۹ ش است. رنگ و روی این مجلد هم جدای آن که سیاسی است و در جای جای آن اشاره به وضع هیئت حاکمه و ملت و اینها دارد، اما در بخش نخست انتقاد از عثمان است و گویا عنوان از مسند تجارت تا تخت سلطنت هم مربوط به اوست. بخش پایانی آن به نوعی در باره حاکمیت یافتن قریش بر امور در جریان شورایی است که عمر تشکیل داد و آقای شهیدی نامش را «مجلس شوری» گذاشته است.

در میانه این مجلد، بحث مفصلی [۱۹-۴۷] در باره افسانه غرانیق یا همان آیات شیطانی آمده است. در این قسمت، روش او تاریخی است و سعی کرده است با مراجعه به اسناد و مدارک، افسانه بودن آن را ثابت کند. این که چطور از عثمان و داستانهای اولیه زندگی او تا رفتن به حبشه، یک مرتبه وارد داستان غرانیق شده، به این دلیل است که قصه غرانیق مربوط به مهاجران حبشه است، اما قدری هم نشانگر آشفتگی های کلی در این کتاب است به لحاظ ترتیب تاریخی، نظم جدی وجود دارد. در چندین مورد، به دلیل حمایت های طه حسین از قریش، او را به خاطر مطالبی که در الفتنة الكبرى گفته، مورد انتقاد قرار داده است. همان طور که اشاره شد، اشارات سیاسی و مسائل روز فراوان در این جلد است. مثلا در این کتاب آمده است: نظام سیاسی که بر گرد محور منافع رئیس، شیخ، ایلخانی، و بالاخره، به نفع طبقه فئودال می گردد، با نظام عادلانه ای که پایه آن روی برابری و برادری است، پنجه افکنده. (جنایات، ج ۳، ص ۲).

بیفزایم که بخش های نخست هم ادبیات ویژه خود را دارد و گویی نوعی حکایت تاریخ در قالب داستان است که البته این روش در همان بخش نخست است و ادامه پیدا نمی کند.

پس از پایان جلد سوم در صفحه ۹۴، یک آگهی در باره فروش جنایات تاریخ آمده، و توضیحاتی هم در باره این کتاب درج شده که جالب است. «از روزی که جلد اول جنایات تاریخ از چاپ درآمد، و خوانندگان گرامی دیدند ما پنبه چند جلد کتاب را که در پیرامون اسلام و با تشیع قضاوت غیر عادلانه کرده بودند زدیم، تا امروز از مراکز و شهرستانیها، ما را به کتابهای مختلفی از این قبیل راهنمایی کرده اند و تقاضا شده است پنبه آنها هم زده شود». مقصود وی از این قبیل، نشر یک سری کتابهایی است که به اسم کتاب دینی منتشر می شود، اما در واقع، مملو از خرافات و حرفهای نادرست است. از جمله، از کتابی از دکتر جزائری با نام بحر الانساب سخن به میان آمده است. این کتاب جزائری مدتی هم بر کرسی وزارت فرهنگ جلوس داشته است. وی سپس به طعنه از برخی از ناشران مذهبی در تهران که این قبیل مزخرفات را چاپ کرده اند، یاد کرده و می گوید: هرچند که هر یک از کتابهای ذکر شده، در مقام خود قابل تقدیس و ستایش بوده و در پایین آوردن سطح معلومات و انحطاط فکر ملت و در نتیجه غوطه ور ساختن توده در دریای خرافات و نادانی نقش مهمی را بازی کرده و خدمت برجسته ای به مستعمره چی ها می نماید، لیکن این کتاب [یعنی بحر الانساب در شرح احوالات چهارده معصوم] را در حقیقت باید سمبل مطبوعات این بنگاه دانست. [جنایات، ج ۳، ص ۹۶ - ۹۷].



در ادامه در باره کتاب خودش هم آمده است است: جلد اول کتاب من که از طرف شهربانی توقیف شد، مگر چه داشت؟ آیا جز برای این بود که بر یکی از میلیونها فجایع این دستگاه دزد پرور مظلوم کش اعتراض کرده بودم؟ [جنایات، ج ۳، ص ۱۰۲]. این ادبیات در دو صفحه آخر با شدت ادامه دارد.

به اختصار بیفزایم که بر اساس یادداشتی که در پایان کتاب زینب شیرزن کربلا آمده، عملاً سه جلد جنایات تاریخ با این عناوین معرفی و نامگذاری شده است: جنایات تاریخ ج ۱، جنایتکاران چه می اندیشند ج ۲، از مسند تجارت تا تخت سلطنت، ج ۳. به گفته آقای قاسم تبریزی، در سال ۴۶ کتاب جنایات تاریخ مخفیانه چاپ شد. این زمان ساواک حساس تر بود و گویا از آقای شهیدی توضیح خواسته بود که گفته بود این کتاب را قدیم نوشته، از چاپ آن بی خبر است و اعتقادی به آن ندارد.

فاطمه دختر محمد (ص)

علاقه آقای شهیدی به عنوان یک سید، به جده اش زهرا (س) از همان آغاز بوده و کتاب فاطمه دختر محمد در همان اواخر دهه بیست، توسط انتشارات حافظ که ناشر کتاب جنایات هم بود، چاپ شده است.

کتاب فاطمه دختر محمد، همان طور که از نامش آشکار است، زندگی فاطمه زهرا (س) است که در آن علاوه بر زندگینامه به مباحث مختلف از جمله فدک در آن پرداخته شده است. وی انگیزه خود را از تألیف این کتاب صرفاً علائق و قیود مذهبی ندانسته، بلکه در همان مقدمه توجه می دهد که این کار را برای بیان زندگی شخصیت های بزرگ تاریخ و عبرت گرفتن از آنان باید انجام داد. در این باره به خصوص این نکته را بیان می کند که «تحلیل شخصیت زهرا (س) ما را از اثر شگفت انگیز تعلیمات اسلام در عصر اول این دین مطلع می سازد و می فهمیم، به عکس آنچه مغرضین می گویند اسلام دینی نیست که فکر و منطق زن را مقید کرده باشد، اسلامی حکمی مبنی بر اسارت و بندگی زنان صادر نکرده است و بلکه می توان گفت اسلام تنها دینی است که حقوق اجتماعی زنان را محترم شمرده و به آنان آزادی فکر و منطق داده است» [فاطمه دختر محمد، ص ۵]. این کتاب در قطع جیبی اما با حروفی ریز و صفحه پر تا ۱۰۸ ادامه می یابد، و یک نمونه زندگینامه سنتی برای حضرت فاطمه است که ضمناً به تحلیل تاریخ اسلام از دید انحرافی که در امر خلافت رخ داده، پرداخته شده است. علی القاعده، این کتاب، پایه کتابی است که ایشان سالها بعد، پس از انقلاب، در باره این موضوع نگاشت و یکی از آثار تاریخ اسلامی شناخته شده آقای شهیدی است. عنوان کتاب جدید، زندگانی فاطمه زهرا (س) است که در سری معصومین که در ذهن ایشان بوده، تألیف و تدوین شد. [گویا این طرحی بوده که قرار بوده چند نفر انجام بدهند، و آقای شهیدی سهم خود را به اتمام رسانده است: بنگرید: نامه شهیدی، ص ۱۶ (مصاحبه با کیهان فرهنگی)]. چاپ بیست و سوم این کتاب در سال ۱۳۷۵ در تیراژ ده

هزار عدد منتشر شده که نشان از خواستاران فراوان این اثر دارد. در این تحریر، علاوه بر زندگینامه، بخش مهمی به ادبیات شیعی در باره فاطمه زهرا (س) اختصاص داده شده و اشعار فراوانی از متون کهن عربی ارائه و ترجمه شده است. شهیدی به دلیل توانایی بالای در ترجمه از عربی به فارسی، معمولاً در این بخش ها، متن های بسیار دلنشینی از نصوص تاریخی و اشعار عربی ارائه می دهد. ترجمه خطبه حضرت زهرا (س) هم در این اثر صورت گرفته که بعدها در جاهای دیگر هم از آن استفاده شده است. گفتنی است که کتاب زندگانی فاطمه زهرا (س) توسط عبدالله الفریجی به عربی ترجمه و موسسه دارالکتاب الاسلامی (۲۰۰۵ م) آن را منتشر کرده است.

### چراغ روشن در دنیای تاریک / زندگانی علی بن الحسین (ع)

این کتاب در باره زندگانی امام سجاد (ع) بوده که تاکنون به چشم نویسنده این سطور نیامده است، اما نام آن در انتهای کتاب انقلاب بزرگ، ذیل عنوان آثار چاپ شده مترجم دیده می شود. کتاب یاد شده در ۲۳۲ صفحه توسط چاپ محمد حسن علمی چاپ شده اما متأسفانه تاریخ نشر ندارد. [فهرست کتابهای چاپی، مشار، ج ۲، ص ۱۶۴۶]

تجدید در تحریر پس از انقلاب: بدون شک، این اثر، پایه ای برای کتاب بعدی ایشان، با عنوان زندگانی علی بن الحسین است. آقای شهیدی در مقدمه آن، ضمن اشاره به این که در بچگی تحصیلات مدرسه ای نداشته و به مکتب می رفته، از آموزش های موجود در مکتب برای تعلیم قرآن و عقاید سخن گفته و از جمله نام امامان و این که وقتی به امام چهارم می رسیدیم می گفتیم: زین العابدین بیمار. ایشان می گوید همان موقع در ذهنم قیافه ای پژمرده برای امام تصور می کردم، تا آن که بزرگ شدم، اما در روضه خوانی ها و مداحی ها هم باز امام زین العابدین بیمار را می شنیدم. این بار به علاوه غل و زنجیر و شتر و کاروان. اندک اندک که بزرگ تر شدم و کتابهای جلاء العیون مجلسی و طوفان البکاء را خواندم و پس از آن مطالعه ق مقام زخار فرهاد میرزا و بعد ها مصادر، دیدم باید آن تصور را اصلاح کنم. بعد هم که آشنا شدن با صحیفه و نیز دعای ابوحمزه با معانی عرفانی آنها آشنا شدم و «اکنون پس از گذشتن پنجاه سال بر دوره مکتب خانه و مجلس سوگواری آن سالها، باید بگویم، آموزشی با چنان اسلوب ممکن است اثری نامطلوب در ذهن شنونده ای چون من بی بضاعت پدید آورد و دیگر مجالی برای وی فراهم نشود تا خطاهای انباشه در ذهن خویش را تصحیح کند».

بدین ترتیب آقای شهیدی این کتاب را نوشت تا آن تصورات نادرست در اذهان شیعیان اصلاح شود. همان جا تأکید می کند که در این اثر تلاش کرده است تا بر اساس منطق و مدرک سخن بگوید نه عاطفه و احساس.

و نیز تأکید می کند که «چیزی ننوشته ام که درک واقعیت آن برای مردم روزگار ما آسان نباشد و از سوی دیگر نتیجه عملی بر آن مترتب نگردد. از میان همه نوشته ها آن را گزیده ام که تاریخ درست یا نزدیک به درست آن را ضبط کرده است» (زندگانی علی بن الحسین، ص ۵). این مقدمه از تیرماه ۱۳۶۴ است و عجیب آن که اشاره به آنچه قدیم در باره امام سجاد نوشته بوده، نکرده است.

### شهیدی و طه حسین

پیش از این اشاره کردیم که آقای شهیدی به مصر توجه خاصی دارد و در درجه اول، منتقد آثار مصریهاست که در آثارشان از برخی از باورهای شیعی انتقاد کرده اند. وی از آثار احمد امین، و بویژه طنطاوی، و برخی دیگر ناراحت است و به انتقاد از آنها و نیز ترجمه آنها به فارسی می پردازد و این که این قبیل آثار نشر می شود. وی معتقد است که دستگاه نظارتی مصر اگر واقعا دنبال تقریب است، باید جلوی انتشار این آثار تحریک آمیز را بگیرد.

آقای شهیدی چند سال بعد، یعنی در سال ۱۳۳۲ خودش به همراهی احمد آرام کتابی از طه حسین را در دو جلد به فارسی ترجمه کرد. این کتاب یک بار مجلد اول آن و بار دیگر دو جلد در یک مجلد با عنوان «انقلاب بزرگ، علی و دو فرزند بزرگوارش، الفتنة الكبرى» توسط موسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی منتشر شد. کتاب یاد شده، چنان که روی جلد آمده، ترجمه مشترک احمد آرام و سید جعفر شهیدی است و مقدمه کتاب با تاریخ ۱۳۳۶ (که نشان می دهد کتاب چهار سال بعد از ترجمه چاپ شده) توسط آقای شهیدی نوشته شده است. این مقدمه در شناخت فکری تاریخی مرحوم شهیدی، بسیار عالی است. وی ابتدا به دو شخصیت طه حسین پرداخته است: یکی دوره جوانی که فی الادب الجاهلی را نوشت و تند و تیز بود و ساختار شکن، و دیگری کتاب الفتنة الكبرى که از دوران پختگی اوست و به عنوان یک مسلمان به آن رویدادها می پردازد. به گفته آقای شهیدی، طه حسین گرچه که تعلق به مشرق زمین دارد، اما در فکر، مغرب زمینی است و از روش آنها در تحقیق استفاده می کند «نه در اثر نخستین، روشنفکر دو آتشفشان است و نه در «انقلاب بزرگ» و «وعده راست» مرتجع درست و حسابی [مقدمه ص ب]. البته وی این تغییر مذهبی را امری عادی می داند که برای خیلی ها ممکن است رخ دهد. وی با این که روش او را علمی می داند، اما می گوید که «در بسیاری از موارد خوشبینی یا سهل انگاری یا ترجیح بی جهت برخی مدارک بر برخی دیگر، سبب شده است که کم و بیش از حقیقت منحرف شود» [ص هـ].

آنچه برای شهیدی در این کتاب جالب بوده، حریت وی در انتقاد برخی از عقاید رایج اهل سنت است. انتقاد از صحابه و این که گفته است ما نباید «برای اصحاب پیغمبر مقامی قائل شویم که خود برای خود قائل

نمودند». وی می گوید شاید از این جا خوشحال شویم، اما در جای جای این کتاب، «هرجا با انحراف و حق شکنی و اسراف و تبذیر و بذل و بخشش های بی موقع عثمان بر می خوریم، می بینیم استاد به دفاع برخاسته». وی از این که طه حسین از شورشیان علیه عثمان انتقاد کرده، گلایه می کند و می پرسد که پس شورشیان، چه راهی داشتند که به رفتارهای خلیفه اعتراض کنند؟ [همان، ص و، ز]. با این حال، بر این باور است که طه حسین، در این کتاب، و در مجموع، درایت را بر روایت ترجیح داده است.

اما جالب این است که شهیدی که در دهه بیست، از خلیلی و دیگران انتقاد می کرد که چرا کتابهای عربهای مصری را که حاوی انتقاد از شیعه است، ترجمه می کنند، اکنون پس از ده سال، خود به ترجمه آنها می نشیند. هرچند در پایان مقدمه، هشدار می دهد که توجه داشته باشیم که طه حسین، حتی اگر هم سنی نباشد، در محیطی سنی مذهب زندگی کرده و «نباید انتظار داشت که در مسائل خلافتی مانند خلافت و آنچه بدان وابسته است طرز تفکر او مانند شیعه مذهب باشد». [همان، ص ط].

باید گفت، با این ترجمه، آقای شهیدی تحت تأثیر بیشتر روشهای جدید نقد تاریخی قرار گرفت و همان طور که در کارهای بعدی او دیده ایم، وی روشی نقادانه در برخورد با روایات رایج دارد. طه حسین در این کتاب، ارجاع به منابع بسیار اندک دارد، و بیشتر یک گزارش تاریخی نوشته است. یک نکته مهم روشمند برای آقای شهیدی، تردید های طه حسین در بسیاری از نقلهای رایج است. این می توانسته روی ذهن ایشان تأثیر خاص خود را داشته باشد. جالب است که طه حسین، حتی داستان نماز خواندن ولید در مسجد جامع کوفه را در آن صبحگاه تکذیب می کند [انقلاب بزرگ، ج ۱ ص ۱۰۰] و از این قبیل البته فراوان دارد. نمونه دیگر داستان آمدن آن ساحر نزد ولید است. از این ها جالب تر، که به کار شیعه هم می آید، این است که او داستان عبدالله بن سبا و سبیه را از اساس ساختگی دانسته و پس از توضیحی در این باره نوشته است: «داستان سبیه و ابن السوداء از ریشه ساخته و پرداخته است و در این اواخر هنگامی که جدال میان شیعه و فرقه های دیگر اسلامی پیدا شده آن داستان را ساخته اند» و در ادامه باز می نویسد: «... ابن السوداء جز پنداری بیش نبوده و اگر برآستی وجود داشته آن اندازه اهمیتی که مورخان به وی می دهند و فعالیتی که در زمان عثمان و سال اول خلافت علی برای او قائلند بیش از آن چیزی است که برآستی وجود داشته است. این شخص کسی است که دشمنان شیعه وجود او را برای دشمنی با شیعه ذخیره کرده اند [انقلاب بزرگ، ج ۲، ص ۹۸].

طه حسین، از داستانسرایی در قرن دوم یاد می کند که بر اساس ذهنیات و تعصبات خود، نسبت به تاریخ یک صد سال پیش از خود، شروع به ساختن و جعل داستانها کردند که یک نمونه آن همین حکایت ابن السوداء است. [همان، ۱۰۰/۲ - ۱۰۱]

در پایان این کتاب گویا به قلم آقای آرام که آن زمان وابسته فرهنگی ایران در سوریه هم بوده، آمده است: ترجمه این کتاب روز جمعه دهم ذی حجه (عید قربان) سال ۱۳۷۲ هجری قمری در بعلبک لبنان پایان پذیرفت. و لله الحمد. این تاریخ مصادف است با ۳۰ مرداد ماه ۱۳۳۲ ش.

فصل دوم: آثار تاریخی سالهای ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۶

تحلیلی از تاریخ اسلام متن درسی دانشگاهها پس از انقلاب فرهنگی

آقای شهیدی روش انقلابی خود را از همان اواخر دهه سی کنار گذاشت، و تا آنجا که بنده مطلعم در هیچ جریان سیاسی از آنچه در اطراف و حواشی نهضت ملی پدید آمد، حضور نداشت. بعدها نیز سابقه ای در فعالیت سیاسی از خود برجای نگذاشت، با این حال به دلیل رفاقتی که با بسیاری از علمای روحانی داشت، پس از آغاز انقلاب، زمینه های کاملاً روشنی برای هماهنگ شدن کامل با آن داشت. شهیدی شصت ساله در سال ۵۷ جوان نبود که بخواهند شور و شینی داشته باشد، به علاوه فرد خودساخته ای بود که به دنبال موقعیت و امتیازی هم نبود. با این حال، در شرایط جدید، دانش ایشان مورد توجه دیگران بود، به طوری که با توجه به آن سوابق و رفاقتی که با پیشگامان انقلاب داشت، به همکاری های فکری و درسی فرا خوانده شد.

یکی از عرصه های همکاری، همین سابقه پژوهش در تاریخ اسلام بود که با نگارش بعد از پنجاه سال در سال ۵۸ از ایشان شناخته شده بود و سبب ورود جدی ایشان در مبحث تاریخ پس از انقلاب شد.

آقای شهیدی در مصاحبه خود با کیهان فرهنگی، در باره حرکت مجددش در حوزه تاریخ اسلام پس از انقلاب گفته است: «اوایل انقلاب بود. جوانان علاقمند و پرشور ما به سراغ جناب آقای [جلال الدین] فارسی رفتند. ایشان دو سه کتاب در تاریخ اسلام و مسائل سیاسی آن نوشته بودند، جوانها علاقه مند بودند که تاریخ اسلام را یاد بگیرند. ایشان هم آنان را به من حواله دادند». وی سپس می افزاید: «از کودکی علاقه خاصی به خواندن تاریخ داشتم. بیشتر کتابهای تاریخ را که به فارسی نوشته شده بود می خواندم. مخصوصاً تاریخ صدر اسلام را. برای نمونه باید بگویم دوره ناسخ التواریخ را چند بار خوانده ام و مثلاً جلد حضرت امیر را دست کم ده بار خوانده ام و بعضی شعرهای آن را هنوز هم در حفظ دارم و می توانم بگویم کمتر کتابی در قصه و تاریخ به زبان فارسی نوشته شده که نخوانده ام. بعداً که با روش استادان تاریخ شرق و مغرب آشنا شدم، مجدداً به کار تحقیق پرداختم. اوایل انقلاب بود که کتاب پس از پنجاه سال من منتشر شد. جوانان شوری برای یادگیری تاریخ اسلام داشتند و من هم درسی برای آنها معین کردم. ابتدا در مدرسه شهید مطهری، بعد کم کم، منبرها متعدد شد. انجمن معلمان، دانشگاه علم و صنعت و دانشگاه صنعتی شریف و آموزش سپاه پاسداران و مجتمع علوم انسانی، خلاصه این روضه خوانیها تکرار شد. بعد آمدند گفتند می خواهیم اینها را

چاپ کنیم. به قول خودشان درس را از نوار پیاده کردند روی کاغذ... بعد دیدم خیلی جاهای آن لنگ است. مجبور شدم مطالب را نظم منطقی بدهم و به صورت کتاب از چاپ بیرون آمد. [نامه شهیدی، ص ۲۵ - ۲۶].

یکی از اینها دو کتاب کوچک به عنوان بخش یک و دو با عنوان «تحلیلی از تاریخ اسلام» از دکتر سید جعفر شهیدی بود که چاپ دوم آن در سال ۱۳۵۹ منتشر شد. در مقدمه آمده است: «کتابی که هم اکنون در دسترس خوانندگان محترم قرار می گیرد مختصر و کم حجم، اما مطالب آن حاصل مطالعه، تتبع، درس و گفتگوی چندین سال است». ایشان تأکید دارد که هدفش نوشتن تاریخ سیاسی اسلام نیست، بلکه «خواسته ام رویدادهای حوزه مسلمانی را تا آنجا که می توانم بر اساس دید دینی واجتماعی تحلیل کنم». بخش یک (۱۳۳ صفحه) تا پایان خلافت امام علی و بخش دوم (۱۲۸ صفحه) تا پایان حکومت اموی است و همان طور که اشاره کرده، بحث هایی در باره اوضاع فکری و اجتماعی این دوره تاریخی هم دارد.

این کتاب در سال ۱۳۵۹ برای نخستین بار توسط نهضت زنان مسلمان منتشر شد و این نهضت، تشکلی بود که به کار فرهنگی - انتشاراتی مشغول بوده و شمار زیادی کتابچه در حوزه فلسفه و عقاید و تاریخ و مسائل اجتماعی از زبان نویسندگان مختلف منتشر کرد. این ناشر با مدیریت دوست ما حاج قاسم تبریزی در ۱۷ اسفند ۵۷ بنیاد گذاشته شد و تا سال ۶۶ ادامه یافت و صدها کتابچه منتشر کرد. ایشان گفت که متن اولیه آقای شهیدی، جزوه ای بود که دست کم سه چهار دوره در مدرسه شهید مطهری تدریس شد، و ما جزوه را گرفته به ایشان دادیم که اصلاح کرد و آن را چاپ کردیم.

اندکی بعد، این کتاب در بازچاپ تازه خود توسط مرکز نشر دانشگاهی، بسال ۱۳۶۲ در یک جلد با عنوان تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان منتشر شد و به صورت کتاب درسی عمومی که پس از بازگشایی دانشگاه به عنوان تاریخ اسلام مطرح شده بود، درآمد و بارها و بارها در تیراژهای بسیار بالا منتشر شد. بر اساس نسخه ای که در دسترس بنده است، چاپ هیجدهم آن در سال ۱۳۷۴ منتشر شده است. می شود گفت این کتاب، برای سالیان، ذهنیت تاریخی دانشجویان را در حوزه تاریخ اسلام همه سطوح شکل می داد. بدون شک، شهیدی نگاه انتقادی خود را نسبت به روند رویدادها در تاریخ اسلام، بر اساس آنچه در آثار پیشین نوشته بود داشت، اما باید این را هم افزود که دست کم در نگارش، بسیار معتدل شده و آرام می نوشت. به علاوه می کوشید تا نسبت به بسیاری از مسائل، نگاه تازه تری داشته باشد.

گفتنی است که کتاب تاریخ تحلیلی اسلام یک بار هم در این اواخر، یعنی سال ۱۳۸۳ با اضافات تازه ای منتشر شد که با چاپهای پیش متفاوت بود. این چاپ که تحت عنوان «تاریخ تحلیلی اسلام، از آغاز تا نیمه نخست سده چهارم» توسط انتشارات علمی و فرهنگی و مرکز نشر دانشگاهی، به طور مشترک درآمد، و

عنوان چاپ اول دارد، در بخش پایانی حاوی مطالبی در باره دولت عباسیان است. دیدیم که روی جلد هم عنوان از آغاز تا نیمه نخست سده چهارم در آن درج شده است. در مقدمه آمده است:

در سالهای اخیر استاد دکتر سید جعفر شهیدی تحلیل تاریخ اسلام را ادامه دادند و به بررسی سقوط امویان و به قدرت رسیدن عباسیان تا نیمه نخست سده چهارم همت گماشتند. ایشان انتخاب تاریخ پایان کتاب را تا خاتمه دوران امامت و نیابت نایبان قرار داده و در واقع می توان گفت که در بخش افزوده شده، تاریخ زندگی بقیه امامان را هم درج کرده است. در واقع، آخرین صفحات کتاب تا سال ۳۲۹ یعنی خاتمه غیبت صغری آمده است. (تاریخ تحلیلی، چاپ ۱۳۸۳، ص ۳۶۵).

شهیدی: زینب و ابوذر

در تاریخ معاصر ما، توجه به حضرت زینب و ابوذر، جدای از جنبه های مذهبی، به گرایشهای انقلابی هم مربوط می شود. این چیزی است که بین شهیدی و شریعتی و بسیاری دیگر مشترک است. شهیدی یک شریعتی است، اما در دهه بیست و تا نیمه دهه سی. سعی می کند به تناسب روز قلم انقلابی داشته باشد و از تاریخ اسلام، درست همان طور که شریعتی رفت، یک دست مایه فکری - انقلابی علیه هیئت حاکمه و در سمت و سوی تقویت نگاه مذهب به مسائل اجتماعی و سیاسی، فراهم آورد. در تمام این دوره، مارکسیست ها نیرومند در میدان بودند و این مذهب انقلابی بود که برابر آنها مقاومت می کرد و می کوشید تا با طرح شعارهای مشابه، آنها را خلع سلاح کند و بگوید که ما هم عین این حرفها را علیه اشرافیت داریم و اساسا ما هم انقلابی هستیم و زینب و ابوذر ما قطعاً بهتر از رهبران انقلابی شما هستند.

کتاب شیرزن کربلا یا زینت دختر علی، در اصل متعلق به بنت الشاطی است در عربی نوشته و عنوانش بطله کربلا بوده است. کتاب یک اثر تاریخی داستانی با رویه انقلابی و طرح حضرت زینب به عنوان یک زن شجاع و انقلابی که پیام آور عاشورا بوده، نگاشته شده است.

روی جلد کتاب مترجم این طور معرفی شده است: ترجمه سید جعفر شهیدی نویسنده جنایات تاریخ. ناشر هم، همان کتابفروشی حافظ (با مدیریت آقای مرعشی) است که محل آن در ایستگاه سرچشمه بوده است. تاریخ مقدمه این اثر «بروجرد، ۱۳۳۲» است که سال پراکنده برای همه گروه ها بوده و در این میانه، نشریات مذهبی انقلابی هم رونقی در میان جمعی داشته است. آقای شهیدی در مقدمه کوتاهش نوشته است: «اگر از دریچه معتقدات شیعی بنگریم، شاید این قالب از تمام جهت برانزده زینب (س) نیست، همچنان که از نظر تاریخی نیز مطالب خالی از نقاط ضعف نمی باشد». با این حال شهیدی تصدیق می کند که مؤلف در نگارش آن «رنجی فراوان برده و تبعی نیکو کرده و مطالبی گرانبها فراهم آورده است». بنت الشاطی هم در مقدمه

اش تأکید دارد که این بخش از تاریخ را داستانی نوشته است «نتیجه کوشش من در تألیف این کتاب این است که تاریخ و داستان را درآمیخته ام تا صورت کسی را که در پی ریزی تاریخ اسلام سهیم و در تاریخ انسانیت نمونه درخشانی می باشد، جلوه دهم». [زینب شیر زن کربلا، ص ۵]. آقای شهیدی در موارد اندک در پاورقی یادآور برخی از نکات شده است. از جمله در باره گزارش بنت الشاطی در باره شب عاشورا، در پاورقی نوشته است: «در اینجا مؤلف، داستان نویسی را بر تاریخ نویسی مقدم داشته است، زیرا همه تاریخ نویسان می گویند که در آن شب اصحاب حسین به نماز و عبادت و تلاوت قرآن مشغول بوده و بیمی از مرگ نداشتند». [همان، ص ۸۳]. این کتاب مجددا در سال ۱۳۷۴ توسط نشر مشعر چاپ شد. دلیل چاپ آن هم رفاقت آقای دکتر شهیدی با آقای حجت الاسلام قاضی عسکر بود که در آن سالها، حضرت آقای شهیدی با عنایت ایشان، به تمتع مشرف شد و سال ۷۱ بنده هم خدمتشان بودم.

و اما ابوذر، طرح داستان ابوذر در مصر و توسط سوسیالیست های مسلمان مطرح شد. آن زمان که انتقاد از اشرافیت و سرمایه داری رواج یافته بود، و عثمان زیر فشار انتقادات تند سید قطب و دیگران قرار گرفته بود، ابوذر به عنوان یک مبارز انقلابی که دیدگاه های اقتصادی نزدیک به سوسیالیسم دارد، مطرح شد. زمانی که آن نوشته ها به ایران رسید، در اینجا نیز البته به آرامی، بحث در باره ابوذر آغاز شد و تا زمانی که شریعتی کار ترجمه کتاب جوذة السحار را انجام داد و خودش هم فراوان در باره ابوذر گفت و نوشت، داستان ابوذر شناسی در ایران هم رواج داشت. بعد از انقلاب هم تا مدتی داستان ابوذر سرزبانها بود تا آن که یک باره تعطیل شد.

بنده تا این لحظه از چاپ اول کتاب ابوذر خبری ندارم، اما چاپ دوم آن که با مقدمه جالب آقای شهیدی در ۱۲ فروردین سال ۶۰ توسط نهضت زنان مسلمان چاپ شده، در اختیارم است. ایشان در این مقدمه، شرح جالبی از همین نکته ای که اشاره کردیم، یعنی شروع ماجرای نگارش در باره ابوذر در مصر و سپس ایران، به نکات مهمی اشاره کرده است که عینا درج می کنم:

«سه چهار سال از پایان جنگ جهانی دوم می گذشت، کشورهای درگیر در جنگ، پیروز یا شکست خورده، ناچار بودند عاقبت تلخ انسان کشی ها و خانمان براندازی های شش ساله را تحمل کنند. ویرانی، بیماری و فقر همه جا به چشم می خورد. اما در گوشه و کنار هم بودند آنان که از بازار آشفته کالایی بدست آورده و با خون بهای بیست میلیون نوجوان و به اشک و ماتم نشانیدن میلیونها زن و مردم رقم هایی بر دارایی خویش افزوده بودند.... در این کشورها اکثریت محروم و اقلیت برخوردار همه جا به چشم می خورد. اردوی کمونیسم، یکی از دو قدرت پیروز، نیروی یک پارچه ای بود که هنوز ناکتین و قاسطین از آن جدا نشده



بودند. آن روزها، قاهره، بغداد، و دمشق بازار گرمی برای معرکه گیری فضائل خوانان این اردو بود. روزنامه ها و مجله های هفتگی وابسته به اردو می کوشیدند تا دروازه های بهشت موعود را هرچه روشن تر و زیباتر در دیدگاه مستمندان بگذارند و به آنان بقبولانند مساوات محصولی است که تخم آن را تنها در محدوده ای معین می توان بدست آورد. در مقابل فضائلیان، دسته مناقب خوانان بودند، نوجوانان پرشور مسلمان وادی نیل که از شیفتگی و دلباختگی بیشتری بهره مند بودند تا ژرف نگری در اصول و فروع اسلام. اینان نیز آرام ننشستند و به تکاپو افتادند تا از اسلام کالایی باب روز آماده کنند و به رخ فضائل خوانان بکشند که سوسیالیسم و کمونیسم، متاعی چشم گیر نیست. در دکان ما هم این گونه کالاها یافت شده و می شود. نظیری کاری که سلف آنها مرحوم طنطاوی در تفسیر خود [الجواهر] کرد و مقلدانی هم یافت. جستجو در لابلائی کتابها آغاز شد. باب تأویل و تفسیر گشوده گردید. سرانجام بدانچه خواستند دست یافتند. در این بازار داغ، برای جلب رضایت مشتری چه کالایی از «ابوذر» بهتر می توان پیدا کرد؟ به فاصله دو سال چند کتاب در کتابفروشی های بغداد، قاهره، دمشق و بیروت عرضه شد. سوسیالیسم اسلام، ابوذر سوسیالیست، اشتراکی زاهد، ابوذر انقلابی... کم مانده بود که کتابی هم به نام ابوذر مؤسس مکتب کمونیسم زینت بخش مطبوعات شود، ولی مثل این که شور مسلمانی حضرات یکبار فرو نشست [ابوذر شناسی در ایران چند سال بعد آغاز شد]. خلاصه این که هر یک از این نویسندگان کوشید ابوذری نشان دهد که روشنگر دریافت او از اسلام و ابوذر بود، نه ابوذر نشان دهنده نمونه ای از تربیت عصر رسول خدا. کتاب اسلام و سوسیالیسم در قاهره سروصدایی به راه انداخت. آن سالها هنوز ژنرال نجیب در پس پرده استتار بود و فاروق بر تخت پادشاهی مصر روزگار می گذرانید. پاشاها، بیک ها، و ثروتمندان مصر و اسکندریه خطر را پیش بینی می کردند و برپاخواستند. الازهر نیز در نگرانی دست کمی از آنان نداشت. نه برای این که شیوخ الازهر در شمار ثروتمندان بودند، بلکه از آن جهت که اگر ابوذر مظهر کامل سوسیالیسم معرفی شود چه کسی تضمین خواهد کرد که فردا نیسم دیگری بدو نبندند؟ به علاوه درست است که ابوذر صحابی جلیل القدر بود، اما این صحابی گستاخانه به روی خلیفه مسلمانان و حاکم دست نشانده او ایستاده و کیفر خود را دید، به بیابان خشک ریزه تبعید شد و در آنجا غریب وار مرد. اگر مسلم شود ابوذر در مبارزه خویش بحق بوده، پس مخالف او به راه باطل رفته است و این سخنی است که از هر و جز از هر نخواهد پذیرفت. هرچه بود جنجال به راه افتاد. فتوای مشایخ ازهر (چنان که در مقدمه نخستین کتاب می بینید) صادر گشت. اما در آن بازار آشفته و پرسروصدا کمتر کسی شنید که ابوذر به راستی چه می خواست؟ چرا بر خلیفه وقت خرده گرفت؟ چرا می گفت توانگران باید زائد مال خود را بر مستمندان انفاق کنند؟ این مال چه مالی بود؟ نه فتوا دهندگان ازهر در این باره به جستجو پرداختند، و نه ابوذر پردازان آن را روشن کردند.... هرچه بود گذشت. خرابی های جنگ اندک اندک ترمیم شد. کارخانه

ها بکار افتاد... آن جوانان پرشور هم برای خود سامانی ترتیب دادند و اندک اندک کامل شدند. پیران سالخورده جای خود را به کودکان سپردند و شد آنچه شد».

این گزارش آقای شهیدی بسیار جالب و روشنگر بود. اما این که چرا ایشان هم آن زمان این کتاب را منتشر کرد، در ادامه آمده است: «کتابی که اکنون [یعنی سال ۱۳۶۰] در دسترس شماست، یادگار آن سالهای پرجنجال است... در این سی و اند سال از یکسو من بیشتر به مطالعات ادبی پرداخته ام و از سوی دیگر با نیرو گرفتن سال، اندک اندک رخت به گوشه ای کشیده ام و به اصطلاح، درست نمی دانم در متن زندگی چه می گذرد. ولی مثل این است که بار دیگر فضائلی و مناقبی روبروی هم ایستاده اند که باز چنین کتابی هم مشتری یافته است». [آواره بیابان ریزه، ص ۵]. این همان شرایطی است که در سال شصت وجود داشت و البته از بیش از ده سال یا اندکی بیشتر، در ایران در اطراف ابوذری رواج یافته بود. این کتاب که در چاپ اول با عنوان ابوذری غفاری اولین انقلابی در اسلام چاپ شده بود، در چاپ سال ۶۰ با عنوان آواره بیابان ریزه منتشر شد و بار دیگر در سال ۱۳۷۰ توسط نشر سایه و به عنوان ترجمه و نگارش و با نام اول آن یعنی ابوذری غفاری اولین انقلابی منتشر شد.

کتاب اسلام و سوسیالیسم از جوده السحار [۱۹۱۳ - ۱۹۷۴] موجی از مخالفت را در مصر برانگیخت. گزارشی از این مخالفت را آقای شهیدی در چاپ اول از این کتاب به نقل از روزنامه الاخبار آورده و بیانیه علما را علیه آن در آنجا درج کرده است. محور اصلی آن بیانیه این است که اسلام به مالکیت خصوصی احترام می گذارد و حتی اگر ابوذری چنین حرفی زده باشد که هر کسی باید به جز مصرف خود باقی درآمد خود را الزاماً در راه خدا به فقرا دهد، سخن درستی نگفته است. آقای شهیدی پس از ترجمه این بیانیه گفته است: «بیانیه شیخ ازهر سبب شد که من این کتاب را ترجمه کنم» [آواره بیابان ریزه، ص ۱۳]. کتاب یاد شده، مقدمه ای هم از عبدالله العالیلی، دانشمند مصری دارد که آن را هم شهیدی ترجمه کرده است. وی در این مقدمه، با زبان ادبی شیوای خود به ستایش از ابوذری پرداخته است. شگفت که ما در جایی از این کتاب، نام مؤلف را نمی یابیم!

گفتنی است که کتاب جوده السحار هم با عنوان الاشتراکی العظیم در همان دوره مصر منتشر شد و علاوه بر آقای شهیدی، دکتر شریعتی هم در سال ۱۳۳۴ که هنوز بقایای جریان ده ساله طرح ابوذری در مصر بود، آن را به فارسی درآورد. نامی که وی انتخاب کرد، اولین خداپرست سوسیالیست بود. ترجمه شهیدی نسبت به متن وفادارانه تر اما متن شریعتی ادبی - احساسی تر است.

این افکار به صورتی متأخر در ایران انعکاسهای مخالف داشت، چنان که بعدها در سال ۱۳۵۳ داود الهامی مقاله ای با عنوان ابوذر و تهمت مزدکی گری نوشت که در مجله مکتب اسلام سال ۱۵ شماره ۱۲ چاپ شد. داستانهای حسینییه ارشاد و طرح مسأله توسط شریعتی در آنجا هم که سیر خود را دارد. به هر حال، ابوذر شناسی در ایران معاصر، خود موضوع یک پایان نامه جدی است.

شهیدی و مشارکت در طرح تألیف محمد خاتم پیامبران (ص)

شهیدی از پس از سال ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶ آن زمان که دیگر شور انقلابی فروکش کرد، وارد حوزه ادبیات شد و در کنار استادان بنامی به کارها و تحقیقات ادبی مشغول شد. میان آن سال تا سال ۴۷ که بحث تألیف کتاب خاتم پیامبران در حسینییه ارشاد مطرح شد، در زمینه تاریخ اسلام و تحقیقات مذهبی، کاری از وی سراغ نداریم. در مقابل، کار دیوان انوری و درّه نادره میرزا مهدی استرآبادی، از سخت ترین کارهای پژوهشی بود که وی علاوه بر کارهای دانشگاهی به آنها مشغول بود. در این زمان، آقای مطهری دست استمداد به سوی بسیاری از اساتید دانشگاه دراز کرد، همان دستی که سبب آمدن شریعتی از مشهد به تهران هم شد. از جمله، از آقای شهیدی هم خواسته شد که با توجه به سوابق کارش در تاریخ اسلام، بخشی از سیره نبوی را بنویسد. وی بخش از ولادت تا بعثت و از بعثت تا هجرت را نوشت که همان زمان، همراه بخش بعدی، یعنی از هجرت تا وفات که دکتر شریعتی نوشت در یک کتاب چاپ شد [تا صفحه ۶۲] و بعدها نیز مکرر تجدید چاپ گردید. این علاوه بر درج آن در کتاب محمد خاتم پیامبران (ص) بود. نام وی در سال ۱۳۴۸ - ۴۹ در فهرست سخنرانان حسینییه ارشاد هم آمده است [تاریخچه حسینییه ارشاد، میناچی، ص ۵۴ (تهران، ۱۳۸۴)].

پس از پنجاه سال بخشی از یک طرح

به نظر می رسد آقای شهیدی در نظر داشته است تا یک دوره تاریخ اسلام و هم سیره امامان بنویسد. این طرح گرچه به اجمال در آخرین چاپ تاریخ تحلیلی اسلام جامه عمل پوشید، اما آثار تفصیلی تنها شامل چند تن از امامان شد. در باره امام حسین (ع) کتاب بعد از پنجاه سال را نوشته که در سال ۱۳۵۸ منتشر شده است. پیداست که چنین اثری نمی توانست مخلوق دو سه ماه بعد از انقلاب باشد. خود ایشان در مقدمه نوشته است: «ترتیب و فصل بندی کتاب حاضر محصول سالهای اخیر است، اما مطالب آن به تازگی نوشته نشده. از دیر باز، یعنی از بیست سال پیش و شاید هم بیشتر - می خواستم در باره این حادثه مهم کتابی بنویسم و هر زمان مانعی مرا باز می داشت... چند سال پیش به مناسبت فرارسیدن ماه محرم، خلاصه از آنچه در خاطر داشتم یا در یادداشت های پراکنده موجود بود در یکی از روزنامه های عصر تهران منتشر گشت». سپس می نویسد: «آشنایی نویسنده با تاریخ این حادثه تازه نیست، و تاریخ آن از پنجاه سال می گذرد». آنگاه با اشاره

به این که بیشتر کتابهای مربوط به این موضوع را خواننده اظهار می دارد که «بخش مهمی از حادثه های تاریخ اسلام نه چنان است که تاریخ نویسان گذشته به قلم آورده اند». وی می گوید که تحقیق در چند حادثه مانند غرانیق، داستان شهربانو، کشته شدن عمر و عثمان، توطئه خوارج در قتل امام علی و جز اینها، او را متوجه ساخت که به آن تواریخ کهن اعتماد نمی توان کرد. به هر حال، وی با همان روش تردید که به گفته خودش نشأت گرفته از تحقیقات موردی او در باره رویدادهای فوق الذکر است، در اینجا نیز تلاش کرده تا با استفاده از مصادر کهن، و البته تحقیق و پژوهش، اثر جدید را بنویسد». تاریخ مقدمه اسفند ۱۳۵۷ است، زمانی که انتشارات امیر کبیر در تلاش بود تا با چاپ آثار دینی و حتی انتقادی به خاطر فضای تازه و نیز احتمال سخت گیری های بعدی نسبت به او کاهش دهد.

عنوان کتاب، نوع نگاه آقای شهیدی را به حوادث نیم قرن اول پس از پیامبر، یعنی از سقیفه تا عاشورا نشان می دهد، این که آقای شهیدی، به رغم گذشت سالیان از موضوعی که در دهه بیست داشت، همچنان در عمق ذهنش، همان تحلیل های شیعیانه خود را از مسائل تاریخ اسلام دارد. وی در این کتاب، مسیر غلطی که امت اسلامی در اقتصاد و سیاست و زمامداری و همین طور اندیشه و تفکر طی کرده را مورد بررسی قرار داده با استناد به شواهدی از متون قدیم، و نیز برخی از تحلیلهایی که معاصران دارند، مسیر این پنجاه سال را به گونه ای تصویر می کند که به کربلا منتهی می شود. نثر ساده و استوار است و ایشان لازم ندیده است که بر ارجاع به منابع بیفزاید. در واقع، آنچه را که معمول کتابهای تاریخی نقل کرده اند بدون ارجاع آورده و تنها در موارد اندک که نیازمند ارجاع و استناد بوده، پاورقی آورده است. کتاب یک گزارش نسبتاً جامع اما مختصر از دیدگاه های رایج در سطوح مختلف جامعه، تحولات معمول از سمت حکومت دینی به پادشاهی و سلطنت و رواج افکار انحرافی و همین طور نوعی دنیاگرایی شدید در میان صحابه است. با همه تلاشی که برای عالمانه شدن این تحلیل صورت گرفته، کتاب اثری عبرت آمیز است که می کوشد نشان دهد، چگونه مطابق سنن خداوندی، مردمی که چنین رفتاری کردند، به خصوص آنچه با حسین بن علی کردند، عاقبت سر از نابودی و انحطاط و ویرانی درآوردند. این فصل آخر کتاب است.

چاپهای بعدی کتاب توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی صورت گرفت، اما ظاهراً هیچ تغییری در آن داده نشد. [چاپ هفدهم، ۱۳۷۴].

چند کتاب دیگر

در سالهای پس از انقلاب، استاد کارهای دیگری هم در زمینه تاریخ اسلام داشته اند که اشارتی به آنها هم خواهم داشت. نخست علی از زبان علی یا زندگانی امیر مؤمنان علی علیه السلام که چاپ اول آن در سال

۱۳۷۶ توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی انجام شده و دقیقاً یک مرور بر زندگانی امام علی علیه السلام و البته با تأکید بر فرمایشات خود آن بزرگوار است. این کتاب تحت عنوان علی بلسان علی توسط احمد الحلبونی ترجمه و توسط دارالهادی در بیروت (۲۰۰۱) منتشر شده است.

کتاب عرشیان اثری است کوتاه در باره حرمین شریفین و آثار تاریخی آن که بیشتر برای حجاج نوشته شده و توسط نشر مشعر در زمستان سال ۱۳۷۱ منتشر شده است. آقای شهیدی سال ۷۰ و ۷۱ حج مشرف بودند. گفتنی است که اصل کتاب «عرشیان» مقدمه ای بود که ایشان بر کتاب در راه خانه خدا [تا ص ۲۶] اثر عزالدین قلوبز نوشتند. اثر یاد شده به صورت هنری و با تصویر زیبایی از نقاشی ها و عکسهای نفیس مربوط به حرمین توسط دانش نو در سال ۱۳۵۷ منتشر گردید. البته آن مقدمه بسط یافته و به صورت این کتابچه درآمد.

مقالتی هم با عنوان ستایش و سوگ امام هشتم در شعر از ایشان توسط کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام در ذی قعدة ۱۴۰۴ ق منتشر شده است. در این مقاله، اشعار عربی و فارسی که از دیر باز در باره آن حضرت سروده شده، ارائه و گزارش شده است.

در مجموعه مقالات ایشان که با عنوان «از دیروز تا امروز» منتشر شده [تهران، قطره، ۱۳۷۲] شماری مقالات در حوزه تاریخ اسلام وجود دارد. یکی از آنها آشنایی با زندگی امام ششم (ع) است [صص ۱۷۱ - ۱۸۴]. جالب است که کتابی هم در عربی با عنوان حیاة الامام جعفر الصادق (ع) از ایشان توسط دارالهادی (بیروت، ۲۰۰۵) در ۱۱۸ صفحه منتشر شده است.

آقای شهیدی، این خوشبختی را داشته است که غالب کتابهایش با تیراژهای بسیار بسیار بالا منتشر شده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1436>

## سیره نبوی از اول تا آخر

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۵ / ۱۰ / ۱۳۹۲

خلاصه: در آستانه سالروز ولادت رسول اکرم (ص) خواستم هدیه ای تقدیم ملت عزیز و بزرگوار ایران کنم، ملتی که شایسته داشتن اخلاق نبوی است، اخلاقی که می تواند و باید مرهمی بر زخم های سختی باشد که بر اثر جهالت و کینه میان ما پدید آمده است. چه هدیه ای بهتر از این که مروری داشته باشیم بر سیره نبوی، آن هم با آغازی این چنین شیرین از سعدی:

چشم مرا تا به خواب دید جمالش / خواب نمی گیرد از خیال محمد

سعدی اگر عاشقی کنی و جوانی / عشق محمد بس است و آل محمد

### فصل ۱

جزیره العرب در آستانه اسلام

روزگار جاهلیت

با برآمدن خورشید اسلام، دوران جدیدی در تاریخ بشریت آغاز شد که نام آن دوران اسلامی است. دوره پیش از اسلام را دوره جاهلیت می نامند. نامگذاری آن دوره به جاهلیت، از آن روست که عرب ها گرفتار جهل و خرافات بودند و در زندگی خویش، ارزش های الهی و بسیاری از خصلت های انسانی را به کناری نهاده اسیر خواهش های نفسانی و شیطانی شده بودند.

جاهلیت در همه ابعاد زندگی عرب ها حضور داشت. آلودگی به اشرافیت، غارتگری، قساوت، تعصبات نژادی و قبیله ای و مادیگری و بت پرستی از مظاهر عمده جاهلیت به شمار می آمد. باورهای ارزشی و اخلاقی آنها نادرست و ناروا بود. افتخار به پدران و کردارهای زشت آنها، خشم و غضب و تعصب قبیله ای، روحیه جنگ طلبی و نیز ظلمی که بعضی از قبایل عرب در حق دختران خویش روا می داشتند، نمونه هایی از اعمال زشت و جاهلی اعراب بیابانگرد و شهرنشین به شمار می رفت. قرآن مجید، اقدام آن دسته از عرب ها که دختران خویش را زنده به گور می کردند سفاهت نامیده است؛ این سفاهت، به درستی همان جاهلیت است.

برای شناخت محیط جاهلی لازم است در باره جزیره العرب و اوضاع سیاسی و اجتماعی آن دوره کندوکاوی داشته باشیم.

## جزیره العرب

شبه جزیره عربستان یا جزیره العرب، با سه میلیون کیلومتر مربع، از سه سو در محاصره آب قرار گرفته است. در غرب آن دریای سرخ، در جنوب خلیج عدن و اقیانوس هند، و در شرق آن خلیج فارس و دریای عمان قرار دارد. در شمال جزیره العرب، عراق و بادیۀ الشام واقع شده که بادیه یاد شده حد فاصل میان سه کشور عراق، سوریه و سعودی است.

شبه جزیره عربستان در برگیرنده چند ناحیه است. یمن در جنوب آن واقع شده و حجاز و تهامه در غرب آن قرار دارد که مهم ترین شهرهای آن مدینه و مکه است. عروض نام منطقه ای است که در حال حاضر سه کشور بحرین، قطر و عمان در آن واقع شده است. نجد به بیابان ها و صحاری مرکزی جزیره العرب از غرب تا شرق گفته می شود. صحرای شمالی آن را امروزه نفود و صحرای بزرگ جنوبی آن را رُبْع الخالی می نامند.

بخش عمده جزیره العرب سرزمین خشک و سوزان و کم آبی است که تنها در برخی از نقاط آن امکان نوعی زندگی دشوار بادیه نشینی در آن روزگار وجود داشته است. بخش های مرکزی آن را بیابان های وسیعی تشکیل می دهد که هیچ گونه رودخانه یا دریاچه ای در آن قرار ندارد؛ تنها در برخی مناطق، چشمه ها و چاه ها و وادی هایی وجود دارد که آب مردمان ساکن یا کوچ نشین آن سرزمین را تأمین می کند. بیشتر نام های محلی مناطق از همین چشمه ها و برکه ها و وادی ها گرفته شده است که نشان از اهمیت آب در این سرزمین دارد.

عدم وجود آب کافی سبب شده است تا بیشتر مردم، زندگی بادیه نشینی و ایلی داشته باشند. آنها با یافتن آب و مرتعی فصلی، چندی را در جایی مانده و پس از تمام شدن آب و علف، راهی منطقه دیگری می شوند. غدیرها یا آبگیرها، تنها جاهایی در این سرزمین بوده - و هستند - که برای چند روزی آبی را در خود نگاه می داشتند و پس از تمام شدن، مشتریان تشنه خود را از دست می دادند. عدم وجود آب مداوم، سبب شده بود تا زندگی شهری و حتی روستایی در بخش های عمده جزیره العرب بسیار محدود باشد. شمار شهرهای عربستان اندک می باشد. همین تعداد، در جاهایی به وجود آمده که آب دائمی (چاه) وجود داشته است. سه شهر مهم منطقه حجاز در صدر اسلام، مکه، طائف و یثرب بودند.

بخش یمن، که برخی آن را عربستان خوشبخت می نامند، با مناطق دیگر متفاوت است. مهم تر از همه این که، یمن پیشینه طولانی تمدنی دارد و این به دلیل افزونی آب و هوای خوب آن ناحیه است. در این منطقه دولت های متعددی در طی قرن ها حکومت کرده اند. یمن برای چند صباحی در اختیار حبشیان بود، اما از چند دهه پیش از ظهور اسلام، زیر سیطره دولت ساسانی قرار گرفت و تا ظهور اسلام سلطه ایرانیان در آن جا پایدار بود.

### شهر مکه

شهر مکه در فاصله هشتاد کیلومتری شرق دریای سرخ قرار داشته و ۳۳۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد. نام دیگر این شهر بکه بوده و در قرآن به ام القری نیز خوانده شده است. ام القری، یعنی مادر قریه ها، و این به دلیل مرکزیت عبادی - تجاری این شهر بوده است. مک + رب، به معنای بیت خداست. بنابراین، این نام از دورانی دور، از زمانی که کعبه در این دیار ساخته شده، سابقه دارد.

نام های بلد امین و بلد حرام که در قرآن آمده، مربوط به اعتقادات مذهبی موحدان پیرو ابراهیم(علیه السلام) به حرم بودن این شهر است. حرم بودن مکه، به معنای حفظ نوعی حرمت برای آن است که خود به معنای جلوگیری از جنگ و خونریزی در این شهر است. حدود جغرافیایی حرم از نظر تاریخی کاملاً شناخته شده است. امنیت و حرمت مکه، ریشه در عقائد دینی مردم مکه که در اصل از حضرت ابراهیم(علیه السلام) بوده، داشته و از مبانی دین حنیف است که اسلام هم بر همان پایه بنا شده است.

شهر مکه در میانه دره ای واقع شده که به عبارت صحیح تر باید آن را وادی نامید. این وادی را وادی ابراهیم می نامند. پایین ترین نقطه این وادی بطحا نام دارد که کعبه در میانه آن قرار گرفته است. قسمت بالا را مَعْلَاهُ یا محله علیا و قسمت پایین را مَسْفَلَه یا محله سُفلی می نامند.

ساکنان مکه در زمان طلوع اسلام، قریش، قبیله خزاعه و برخی از مهاجرانی بودند که از سایر نقاط به این ناحیه کوچ کرده بودند. هر کدام از طوایف مکه میان دره ای از دره های مکه زندگی می کردند.

### نژاد عرب

قوم عرب از جمله اقوام سامی - منسوب به سام بن نوح - است. اقوام دیگر سامی عبارتند از: بابلی ها، کنعانی ها، عبرانی ها، فنیقی ها و نبطی ها. این اقوام مشترکات فرهنگی، اجتماعی و زبانی فراوانی با یکدیگر دارند.

گفته شده است که جایگاه اصلی این قوم در گذشته بسیار دور تاریخ، جزیره العرب بوده است. آنان به تدریج به سرزمین های اطراف در شمال و شمال غرب کوچ کرده کشورهای عربی را ایجاد کردند. لغت اعراب و



عرب در زبان های کهن سامی، به معنای بادیه نشین است و این نشانه آن است که این قوم از گذشته بسیار دور، زندگی بادیه نشینی داشته است.

تبارشناسان، دو دسته عرب می شناسند. نخست عرب قحطانی یا جنوبی که عرب اصیل اند و دیگری عرب عدنانی یا شمالی که نسبشان به اسماعیل(علیه السلام)فرزند ابراهیم(علیه السلام) می رسد. اسماعیل میان عرب ها زندگی کرد و به تدریج عرب گردید. بدین ترتیب فرزندان وی را عرب شده می خوانند. قبیله قریش که پیامبر خدا(صلی الله علیه وآله) از میان آنان برخاست، از عرب های عدنانی هستند. تاریخ از دسته دیگری از عرب ها یاد کرده که نسبشان گم شده و از آنان جز نام هایی مانند عاد و ثمود و ... برجای نمانده است. حاصل سخن آن که عرب های قحطانی را عرب عاربه و عدنانی را عرب مستعربه (عرب شده) و دسته دیگری از اعراب را که از میان رفته اند عرب بائده می نامند.

#### زندگی اجتماعی و سیاسی

زندگی اجتماعی عرب ها در قالب نظام قبیله ای و عشیره ای بود، حتی آنها که در شهرها زندگی می کردند، پیوندهای قبیله ای خویش را حفظ کرده بودند.

قبیله عبارت از جمعیت قابل ملاحظه ای بود که افراد آن پیوند نسبی با یکدیگر داشتند و به نام مشترکی که نام جدّ نخست آنها بود شناخته می شدند. در درون هر قبیله، شماری عشیره وجود داشت که در دایره ای محدودتر، پیوندهای نسبی شان استوارتر و درهم تنیده تر بود. مانند طایفه بنی هاشم یا بنی امیه که دو طایفه از قبیله قریش بودند.

زندگی در بیابان های خشک و کوچ های پرخطر، اعراب را وا می داشت تا همیشه در کنار خویشان نَسَبی خود زندگی کرده اندک اندک، یک قبیله را به وجود آورند. این سبک زندگی، می توانست آنها را در برابر دشمنانشان حفظ کند و به آنها قدرت تهاجم به قبایل دیگر را بدهد. چنین ضرورتی که برخاسته از زندگی بادیه نشینی بود، سبب شد تا نَسَب و تبار در زندگی آنان موقعیتی مهم بیابد. هر فردی که نسب شریف تری داشت، در جامعه قبیله ای از موقعیت بالاتری برخوردار بود. افرادی که نسب شناخته شده ای نداشتند، در شمار پست ترین مردم بودند.

ارتباط خویشی، افراد یک قبیله را به هم پیوند داده بود. به همین دلیل در زمان خطر از یکدیگر به شدت دفاع می کردند. آنان از رئیس قبیله به خوبی اطاعت کرده بدین ترتیب وحدت سیاسی خاصی در درون قبیله به وجود می آوردند.

این وحدت، عصبیت ویژه ای را به وجود می آورد؛ عصبیتی که همه افراد قبیله وفادار به آن بوده و معیار اصلی در تصمیم گیری های زندگیشان بود. این عصبیت، قبیله را از قبایل دیگر جدا می کرد و آن را به صورت یک واحد سیاسی - اجتماعی آزاد و مستقل در می آورد.

جنگ های پیاپی میان قبایل، سبب پیدایش روحیه جنگ طلبانه میان عرب ها شده بود. برخی از این جنگ ها، سال های متمادی به درازا می کشید. عرب ها به دلیل داشتن زندگی بادیه نشینی، به طور دائم در حرکت و کوچ از نقطه ای به نقطه دیگر بودند. لازمه این حرکت، زندگی ساده و بی آلاشی بود که جا به جایی آن آسان باشد.

از نظر سیاسی، نکته مهم در زندگی قبیله ای، نبودن دولت و حکومت مرکزی بود. حتی در شهرهایی مانند مکه و یثرب، پادشاهی و سلطنت و امارت و لوازم آن از قبیل دوایر حکومتی و زندان وجود نداشت. هر قبیله واحد سیاسی مستقلی بود که رئیس یا رؤسای همان قبیله که در قرآن از آنها با عنوان سادات و کُبراء یاد شده است بر آن حکومت می کرد. به دلیل عصبیت موجود در قبیله، افراد وابسته به آن، حکومت فردی از قبیله دیگر را نمی پذیرفتند. از آن جا که حکومت از نشانه های تمدن و پیشرفت سیاسی - اجتماعی است، فقدان آن در جزیره العرب نشانه عدم پیشرفت سیاسی عرب ها به شمار می آید.

گاه میان قبایل قراردادهایی امضا می شد که به آنها حلف می گفتند. حلف به معنای سوگند است و چون برای این قراردادها دو طرف سوگند می خوردند، اصل قرارداد را حلف نامیدند. این قراردادها حمایت قبایل را از یکدیگر در مواقع خطر تضمین می کرد. بدین ترتیب اتحادیه هایی از قبایل تشکیل می گردید.

گاهی میان یک قبیله، عشیره ها به جنگ با یکدیگر پرداخته از هم جدا می شدند و به تدریج قبایل جدیدی شکل می گرفت.

در حجاز اثری از حضور قدرت های مهم آن روز دنیا، یعنی ایران و روم، وجود نداشت. این به دلیل آن بود که بیشتر نواحی جزیره العرب موقعیت اقتصادی و سیاسی مهمی نداشت تا توجه آنان را به خود جلب کند.

#### اقتصاد

کمبود شدید آب در جزیره العرب از مهم ترین عوامل شکل دهنده به شیوه زندگی و فعالیت های اقتصادی عرب ها بود. کشاورزی جز در مناطق محدود وجود نداشت. شتر عنصر مهم زندگی عرب ها و همدم آنان بود. در مواردی گوسفندانی هم نگهداری می شد. بدین ترتیب عرب، دامداری محدودی را برگزیده بود تا

بتواند چند روزی در منطقه ای به سر برد. نتیجه این امر، عدم رشد شهر نشینی و به طور طبیعی عدم رشد حرفه و صنعت در آن جامعه شده بود.

تجارت در مکه وجود داشت و این به دلیل مرکزیت عبادی آن بود که خود حاصل وجود کعبه و بتکده های عرب در این شهر بود. بازارهای مکه محل مناسبی برای تأمین مایحتاج مردم بود که کالاهای آن بیشتر از خارج جزیره العرب فراهم می شد. در این تجارت سایر قبایل و نیز ساکنان یثرب و طائف مشارکت داشتند. مردم یثرب و طائف به دلیل داشتن آب، به کشاورزی اشتغال داشتند. این آب تنها برای آبیاری نخلستان و اندکی کشاورزی کفایت می کرد، نه بیشتر. محصولاتمانند جو و گندم نیز در طائف و مدینه کشت می شد که البته چندان گسترده نبود. گفتیم که جنوب جزیره العرب، یعنی یمن یا عربستان خوشبخت از نعمت باران کافی برخوردار بود و از این رو منطقه ای ثروتمند به شمار می رفت. شاید همین سبب دست اندازی قدرت های خارجی بر آن بود.

در مجموع، اعراب مردمی فقیر و کم درآمد و در عین حال سخت کوش بودند و به زندگی سخت و خشن و دشوار عادت داشتند. این ویژگی یک جامعه بدوی است که به پشتوانه آن و جمعیت کافی می تواند تمدنی را ویران کند و جانشین آن شود.

#### دین و فرهنگ

زندگی خانه به دوشی عرب ها مانع از رشد فرهنگی و علمی آنان شده بود. حتی در شهرها به دلیل دوری از مراکز فرهنگی آن روزگار، نبودن امکانات آموزشی، سطح فرهنگ بسیار پایین بود. خواندن و نوشتن که ابزار مهم دانش اندوزی است، میان آنان رایج نبود و تنها افراد انگشت شماری توانایی خواندن و نوشتن داشتند. به دلیل ناآشنایی عرب ها با خواندن و نوشتن، آنها را امی می خواندند. عدم توانایی بر خواندن و نوشتن، سبب شده بود که نتوانند از تجارب مکتوب فرهنگی و علمی ملت های دیگر بهره برند. علت دیگر بی فرهنگی آنها، بت پرستی و نداشتن کتاب آسمانی بود؛ در حالی که داشتن کتاب آسمانی توسط یهود و نصارا، زمینه ای برای رشد - دست کم نوعی خواندن و نوشتن - بود.

با وجود مشکلاتی که به همین دلیل در امر فرهنگ وجود داشت، اعراب از قریحه ادبی بالایی برخوردار بودند. آنها روح ادبی و ذوق شعری شگفتی داشته و در قصیده سرایی و انشای نثر مسجع بسیار برجسته بودند. زبان عربی هم به همین دلیل، زبانی گسترده و مشتمل بر لغات فراوانی بود. گستردگی لغات در هر زبان، نشان قوت آن زبان است. اما سایر دانش ها میان عرب ها، در حد پائینی بود و جامعه جاهل، به جای

علم، غرق در خرافات بود. دانش‌هایی چون طب و نجوم تنها در حد تجربه‌هایی بود که از پیران می‌اندوختند.

از نظر اعتقادی، بیشتر عرب‌ها مُشْرک بودند. اصطلاح مُشْرک در قرآن به معنای بت پرست است، گرچه لغت شرک، فراتر از بت پرستی است. آنها در زمان‌های بسیار دور، پای بند دین توحیدی ابراهیم(علیه السلام) بودند. دین حنیف یادگار ابراهیم بود که توسط خود او و فرزندش اسماعیل و همسرش هاجر، میان اعراب بود. اما به تدریج عقیده به توحید از میان رفت و جای آن را شرک و بت پرستی گرفت. دلیل این گرایش، نقش برخی از رهبران منحرف قبایل بود که بت پرستی را به جای توحید بر مردم تحمیل کردند. جهالت نیز دلیل دیگری بود که آنها را از معرفت توحیدی محروم و گرفتار بت پرستی کرده بود.

بیشتر بت‌ها از سنگ بود و به شکل انسان یا حیوان ساخته می‌شدند و مردم آنها را صنم یا وثن می‌نامیدند. بسیاری از عرب‌ها با وجود اعتقاد به خداوند، بت‌ها را می‌پرستیدند و آنها را شریک خداوند می‌دانستند. بیشتر عشیره‌ها و قبایل عرب بت‌هایی مخصوص به خود داشتند. اما بت‌های بزرگی در مکه مورد احترام بخش بزرگی از مردم بود؛ عَزَى، مَنَات و هُبَل از مشهورترین بت‌های مشرکان بودند.

اعراب به کعبه احترام زیادی می‌گذاشتند. کعبه میان آنها یادگار اعتقاد به دین توحیدی ابراهیم(علیه السلام) بود؛ دینی که به تدریج تحریف شده و شرک آلود شده بود. کعبه یک چهاردیواری سنگی است به ارتفاع ۱۴/۸۵ که طول دو ضلع آن ۱۱/۵۸ و دو ضلع دیگر ۱۰/۲۲ می‌باشد. چهار زاویه آن را ارکان چهارگانه می‌نامند که مهم‌ترین آنها در کنار در کعبه بوده و رکن حجر الاسود نام دارد. میان دو ضلع آن دیواری هلالی شکل قرار دارد که آن را حِجْر اسماعیل یا دامن اسماعیل می‌نامند، جایی که اسماعیل و هاجر در آن جا زندگی می‌کرده‌اند.

شماری از عرب‌ها، بت پرستی را رد کرده، اظهار می‌کردند که به دین ابراهیم(علیه السلام) اعتقاد دارند. این افراد را به دلیل بازگشت به دین ابراهیم حنیف می‌گفتند. در دین حنیف، توحید رکن اساسی بود و حنفا به زنده کردن آیین ابراهیم و احکام شرعی منسوب به او اهتمام می‌ورزیدند. حنفا خود را پیرو ابراهیم(علیه السلام) و اسماعیل(علیه السلام) دانسته و از بت پرستی پرهیز می‌کردند. دین حنیف همان دین ابراهیم است که یک روایت آن در شکل دین یهود و سپس نصارا ظاهر شد و روایت دیگر آن در جزیره العرب، دین حنیف نامیده شد. اسلام امتداد دین حنیف است که خداوند برای احیای توحید آن را به بشر تقدیم کرد.

گروهی از عرب ها به دین مسیح (علیه السلام) معتقد بوده و نصارا نامیده می شدند. این افراد با رفت و آمد به شام و نیز یمن این دین را پذیرفته بودند. در شام دولت روم شرقی (بیزانس) مروج آیین مسیحیت بود و به همین دلیل قبایل عرب ساکن شام، در آستانه ظهور اسلام بیشتر مسیحی بودند.

گروهی از مهاجران شامات به جزیره العرب یهودیان بودند. این افراد در یثرب و نواحی اطراف آن ساکن شده بودند و هر کدام قلعه و قبیله مستقل خود را داشتند. مشهورترین آنها طوایف قریظه، نضیر و قینقاع بودند. شماری از آنها نیز در خیبر که در فاصله یک صد و هفتاد کیلومتری شمال شرق مدینه است، سکونت گزیدند. برخی از عرب ها به دلیل رفت و آمد به ایران و یمن، تحت تأثیر آیین زرتشتی قرار گرفته بودند. چون یمن در اواخر حکومت ساسانی به تصرف ایرانیان در آمد و فرهنگ زرتشتی در آن رواج یافته بود.

#### قریش در مکه

در دوران جاهلیت، قریش بانفوذترین قبایل میان عرب بود. قریش در حدود دویست سال پیش از اسلام در اطراف مکه زندگی می کرد؛ اما توانست، داخل مکه شده و پس از مدتی سروری این شهر را در اختیار بگیرد. مکه تنها شهر مقدس و مذهبی جزیره العرب بود. عرب ها برای زیارت بت ها، اعمال حج، و طواف کعبه به این شهر می آمدند. قریش با استفاده از این موقعیت و با در دست داشتن اداره کعبه و تهیه امکانات برای مسافران، نفوذ قابل توجهی برای خود به دست آورده بود.

به دلیل وجود زائران، شهر مکه به صورت یک مرکز تجاری در آمد. بدین ترتیب قریش کم کم تاجر شده و اندوخته های زیادی به دست آورد. قریش به تدریج، با همت هاشم بن عبدمناف، کار تجارت را توسعه داده و با یمن، شام و حبشه نیز داد و ستد می کرد. موقعیت دینی و اقتصادی اشراف قریش سبب شد تا در برابر اسلام بایستند؛ زیرا اسلام در پی آن بود تا نظام اشرافی قریش را درهم فرو ریزد.

در قریش عشیره های مختلفی بودند که گاه اختلافات فراوانی با یکدیگر داشتند. این اختلافات به ویژه میان بنی هاشم و بنی امیه وجود داشت؛ به طوری که بعد از ظهور اسلام نیز این اختلافات هم چنان باقی ماند. بعد از اسلام، بنی امیه تا سال ۱۳۲ هجری و شاخه عباسی بنی هاشم تا سال ۶۵۶ هجری خلافت را در دست داشتند. این نشانگر اهمیت نفوذ آنها در جامعه عربی پیش و پس از اسلام است.

پیامبر (صلی الله علیه وآله) پیش از بعثت

پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرزند عبدالله و او فرزند عبدالمطلب است. عبدالمطلب فرزند هاشم و هاشم فرزند عبدمناف و او فرزند قُصَیِّ بنِ کِلَاب است. مادر آن حضرت آمنه دختر وهب و وهب فرزند عبدمناف است که در این جا نسب پدری و مادری آن حضرت به هم می رسد.

بنا بر نقل های تاریخی و نیز آنچه که امامان (علیه السلام) فرموده اند، اجداد پیامبر (صلی الله علیه وآله) همگی خداپرست بوده اند. در جزیره العرب، کسان دیگری هم بودند که در روزگار بت پرستی، خداپرست بوده و به آنان حنیف می گفتند.

پیامبر (صلی الله علیه وآله) در عام الفیل، یعنی سالی که ابرهه به مکه یورش برد تا کعبه را ویران کند، و خداوند در سوره فیل از آن رخداد یاد فرموده است، به دنیا آمد. تولد آن حضرت در هفدهم ماه ربیع الاول بوده است. محل تولد آن حضرت در مکه و در شِعب ابوطالب، محله بنی هاشم بود. در حال حاضر در محلی که پیامبر (صلی الله علیه وآله) به دنیا آمده و در نزدیکی مسجد الحرام قرار دارد، کتابخانه ای ساخته شده است!

پیش از آن که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) به دنیا آید، پدرش درگذشت و مادرش آمنه، پس از چندی که از تولد وی گذشت، او را به حلیمه سعدیه سپرد تا حضرت را به بادیه برده شیر دهد و برای چند سالی از وی مراقبت کند. عرب ها رسمشان بر آن بود که کودکان، سال های نخست زندگی را در بادیه بگذرانند، تا با ویژگی های بادیه نشینی که سلامت تن و زبان و فکر را به همراه داشت، تربیت شود.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در شش سالگی، مادرش را از دست داد و تا دو سال بعد از آن که عبدالمطلب زنده بود، نزد وی به سر برد. با درگذشت عبدالمطلب، آن حضرت به خانه عمویش ابوطالب آمد و سنین نوجوانی و جوانی را با ایشان گذراند.

آن حضرت در این دوران، یک بار در ده سالگی همراه عمویش به شام رفت و بار دیگر که جوانی برومند شده بود، با سرمایه خدیجه که هنوز به همسری اش درنیامده بود، برای تجارت عازم شام شد.

زمانی که بازگشت، زمینه ازدواج وی با خدیجه فراهم شد و ابوطالب با خواستگاری خدیجه، خطبه عقد آن دو را جاری کرد؛ عقدی بسیار مبارک که تنها یکی از آثار پرثمر آن ولادت فاطمه زهرا (علیها السلام) آن سرور زنان عالم است. چهار گوهر زنانه مریم، آسیه، خدیجه و فاطمه از برگزیدگان زنان عالم هستند. خدیجه از هر جهت، زنی کامل و با شخصیت بود و تا آخرین لحظه زندگی به پیامبر و اسلام وفادار ماند و تمام هستی

خود را در اختیار دعوت اسلامی گذاشت. مورخان سن آن حضرت را در هنگام ازدواج، به اختلاف میان بیست و پنج تا چهل سالگی، نوشته اند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در آن زمان، بیست و پنج سال داشت. در طی سال های پس از ازدواج تا بعثت تنها یک بار از پیامبر(صلی الله علیه وآله) در رخدادهای مکه یاد شده و آن حل و فصل اختلاف قریش بر سر قرار دادن حجر الاسود در جایگاهش بود. ماجرا از این قرار بود که، پنج سال پیش از بعثت، سیل کعبه را ویران کرد و قریش آن را ساختند. اما بر سر قرار دادن حجر و امتیاز آن اختلاف کردند. آنان، محمد(صلی الله علیه وآله) را حَکَم قرار دادند و ایشان با پهن کردن عبایش و قرار دادن آن در وسط عبا و شرکت دادن همه در نصب حَجَر الاسود، این اختلاف را با درایت حل کرد.

آن حضرت سال های طولانی پس از ازدواج را به زندگی عادی خویش مشغول بوده و در همان حال سخت مشغول عبادت خداوند بود. آن حضرت هر سال ماهی را در غار حرا به راز و نیاز با خدای خود می نشست. این خلوت گزینی با خداوند، به تدریج روح پیامبر را برای دریافت وحی آماده کرد تا آن که در بیست و هفتم رجب از سال نخست بعثت، به رسالت الهی برانگیخته شد و در ماه رمضان همان سال نخستین آیات بر وی نازل گردید.

## فصل ۲

### روزگار نبوت و طلوع اسلام

#### درآمد

زمانی که جزیره العرب غرق در جهالت و خرافه و فساد بود و آیین بت پرستی جامعه مشرک مکه را در برابر مشتی سنگ، خوار و ذلیل ساخته بود، آفتاب اسلام به آرامی از پشت ابرهای تیره و تاریک جاهلیت بیرون آمد و نور هدایت را بر در و دیوار مکه تاباند. شعاع این نور در آغاز محدود و کم رنگ بود و تا مدتی نور و حرارت آن برای اشراف مغرور عرب، غیر قابل احساس. اما اندکی نگذشت که چشمان اشراف در برابر نور اسلام تاب نیاورده و تیره و تاریک گردید. در برابر، چشم و قلب مظلومان و ضعیفان و بردگان روشن گردید. هر اندازه که حرارت خورشید اسلام، تنور مسلمانان را گرم می کرد، کبر و غرور، اشراف را به آتش می کشید و آشیانه عنکبوتی آنان را از هم می گسیخت. در آغاز تنها یک موحد فریاد زد؛ اما این فریاد، چنان و چندان در آسمان و زمین ریشه دار و استوار شد که تلاش بی وقفه مشرکان در برابر آن، در طی سال های دراز، به نتیجه نرسید. خورشید اسلام بر آمد و جهانی را از پرتو پر نفوذش روشن کرد.

نخست باید دانست که مهم ترین عوامل این پیروزی چه بوده است؟ بی تردید یکی از مهم ترین دلایل را باید در شخصیت پویای پیامبر جستجو کنیم. از این رو بحث تاریخی دعوت اسلامی را با این بحث پی می گیریم.

شخصیت رسول خدا(صلی الله علیه وآله)

از آغاز بعثت رسول خدا(صلی الله علیه وآله) تا زمانی که آن حضرت مکه را به سوی مدینه ترک کرد، سیزده سال به درازا کشید. طی این سیزده سال، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آنچه در توان داشت، برای رواج شعار توحید به کار گرفت. او بیش از هر چیز، از سرمایه های مادی - معنوی خود و خانواده اش مایه گذاشت و کوچک ترین فرصتی را برای نشر اسلام از دست نداد.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در طی زندگی چهل ساله خود از شخصیت ممتازی برخوردار بود. او کوچک ترین نقطه ضعف اخلاقی در این دوره طولانی از زندگی، از خود بر جای نگذاشته و هرگز به کارهای ناپسند و زشت روی نکرده بود. مهم ترین ویژگی او راستگویی اش بود. شخصیت استوار او که مردمان در جاهلیت بدان دلیل لقب «امین و درستکار» را به وی داده بودند، پشتوانه اخلاقی دعوت توحیدی اش بود. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) برای اثبات رسالت الهی اش به صداقت خود استدلال می کرد؛ چرا که مردمان بر اساس همین صداقت با یکدیگر زندگی کرده و اطمینان به گفتارهای همدیگر دارند. زمانی که آن حضرت بیست و پنج سال داشت ابوطالب در خطبه عقد رسول خدا(صلی الله علیه وآله) گفت: در میان قریش هیچ جوانی وجود ندارد که در انواع کمالات با او برابری کند.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در بُعد خانوادگی از اصالت معنوی ویژه ای برخوردار بود. خاندان هاشم و مهم ترین چهره آن عبدالمطلب، به جهت داشتن ویژگی های اصیل معنوی، نفوذ فراوانی در اعراب داشتند. آنان چهره های برجسته قریش و مورد احترام تمامی قبایل سرشناس بودند. ابوطالب به رغم نداشتن ثروت، در تمام دوره اخیر عمرش، از این نفوذ برخوردار بود. همین که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از نسل هاشم و عبدالمطلب بود، به طور طبیعی از او چهره برجسته ای عرضه می کرد.

افزون بر اینها، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) میان مکیان بزرگ شده و به هیچ روی درس و مکتب ندیده بود. همه مردم از این نکته آگاه بودند؛ چرا که مدرسه و مکتبی وجود نداشت تا کسی در آن تحصیل کند. بنابراین حضرت محمد(صلی الله علیه وآله) نه درسی خوانده و نه مشقی نوشته بود. این خصلت، تأثیرش را زمانی نشان داد که آیات قرآن با چنان محتوایی از زبان آن حضرت بر مردم عرضه شد. مردمانی که او را می شناختند به درستی می فهمیدند که او نمی تواند خود، این آیات را ساخته باشد. تلاش رسول خدا(صلی الله



علیه و آله) و مایه گذاشتن از وجود عزیزش برای نشر اسلام تا بدان جا بود که خداوند در قرآن از آن یاد کرد. خداوند که رسول خود را بسیار عزیز می داشت، به ایشان که تا این حد نیروی خویش را صرف دعوت می کرد فرمود:

«شاید اگر به این سخن ایمان نیاورند، خویشان را برای ایشان از اندوه هلاک سازی». ( کهف / ۶ )

و فرمود:

«نباید که جان تو برای آنان دچار اندوه شود». ( فاطر / ۸ )

و باز فرمود:

«قرآن را بر تو نازل نکرده ایم که در رنج افتی». ( طه / ۳ )

شخصیت اخلاقی پیامبر(صلی الله علیه و آله) از مهم ترین عوامل جذب و هدایت مردم به سوی دعوت توحیدی آن حضرت بود. هیچ کس پیشینه بدی از او به یاد نداشت و هیچ کس جز لبخند بر لبان وی ندیده بود. هیچ گاه به کسی بی حرمتی نکرده و دشنامی بر زبان نیاورده بود. رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در تمام دوره سیزده سال و پس از آن، همواره راه آشتی را برای دشمنان باز گذاشت و در برابر آزار و اذیت آنان صبر و بردباری را پیشه کرد. شخصیت استوار آن حضرت، سدّی در برابر تمامی تهاجمات مشرکان در برابر اسلام بود. مسلمانان، آن حضرت را الگوی خویش قرار داده و تا حد توان از اسلام دفاع کردند و با وجود آن اندازه فشار مشرکان، روی از اسلام بر نتافتند.

دعوت به اخلاق

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: من مبعوث شده ام تا دین آسان گیر و حنیفی را به شما عرضه کنم.

این اشاره به همان روش حنفیت بود که عبارت از آیین ابراهیم بود و مردم موحد مکه، هرچند در اقلیت بودند، از کلیات آن آگاهی داشتند.

در روایتی دیگر آمده است که آن حضرت فرمود: من برای آن مبعوث گشتم تا اخلاق نیک و پسندیده را تکمیل کنم.

در روایتی دیگر آمده است که آن حضرت فرمود: من برانگیخته شدم تا گروهی را برکشیده و گروه دیگری را فرو آورم.

نیز حضرت فرمود: من رحمت مُهدات هستم.

پیامبر (صلی الله علیه وآله) همچنین می فرمود: من مانند پدری هستم که به شما تعلیم می دهم.

و در روایتی دیگر فرمود: من مبلّغ پیام الهی هستم و خداوند خود هدایت کننده است.

و در روایتی دیگر فرمود: خداوند من را مبلّغ مبعوث کرده است نه آن که شما را به زحمت بیندازم.

خداوند هم در قرآن پیامبر را «شاهد و مبشر و نذیر و داعی» معرفی کرد: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا). [احزاب / ۴۵ ، ۴۶]

ای پیامبر! ما تو را گواه و بشارت گر و هشدار دهنده فرستادیم و دعوت کننده به سوی خدا به فرمان او و چراغی تابناک.

دعوت محمد (صلی الله علیه وآله) به اخلاق انسانی و بشارت به رحمت و تساهل یکی از پایه های اصلی دین مبین اسلام بود که آن را برای مردم جذاب می کرد.

نشر توحید بدون دعوت

از نخستین سیاست های تبلیغی رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نشر توحید بدون دعوت رسمی بود. سیره نویسان مسلمان، سیزده سال بعثت را شامل یک دوره سه ساله و یک دوره ده ساله می دانند. ویژگی عمده سه سال نخست، آن بود که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نبوت خویش را آشکار کرد و گفت که از سوی خداوند به او وحی می شود، اما جز در موارد اندک، کسی را دعوت به پذیرش نبوت خود نکرد، بلکه تنها کسانی را که خود از شرک و آیین بت پرستی روی گردانده بودند و به سویش می آمدند، جذب می کرد.

این افراد دلزده از شرک در جستجوی توحید بودند و به محض شنیدن خبر نبوت رسول خدا (صلی الله علیه وآله) به سوی او شتافتند. آنان عاشقانه به دعوت جدید ایمان آوردند.

افزون بر این، آن حضرت در سال های آغازین، با عقاید و آداب و رسوم شرک آمیز ن جنگید. هدفش آن بود تا مشرکان بر ضد وی بسیج نشده و مانعی بر سر راهش ایجاد نکنند. در آن دوران، بت پرستان مکه به باورهای دینی افراد و حتی تغییر آیین توسط آنها اهمیت نمی دادند. زمانی که احساس کردند این تغییر آیین، بهویژه در باره اسلام، نظام اجتماعی و ارزشی آنان را در هم می ریزد به مخالفت با آن برخاستند.

نخستین مسلمان، علی بن ابی طالب (علیه السلام) پرورده دامان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود. پس از وی خدیجه همسر آن حضرت، اسلام را پذیرفت و تا مدت ها، آن دو نفر تنها کسانی بودند که برای نماز به وی اقتدا می کردند. بعدها اندک اندک کسان دیگری هم به پیامبر گرویدند.

### آغاز دعوت آشکار

با گذشت سه سال از آغاز بعثت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دستور یافت تا دعوتش را آشکار کند و با عقاید شرک آلود به مبارزه برخیزد. در این مدت، شماری از مردم که عددشان را چهل تن گفته اند، به اسلام گرویده و تعدادی از آنان تبلیغ گر اسلام در طایفه و قبیله شان بودند. خداوند در آستانه سیاست جدید به رسولش فرمود:

«به هر آنچه مأمور شده ای صریح و بلند بگو و از مشرکان رویگردان باش. ما مسخره کنندگان را از تو باز داریم. آنان که شریک برای خدای واحد قایل می شوند؛ پس به زودی خواهند دانست. و می دانیم که تو از گفتارشان دلتنگ می شوی.» (حجر / ۹۴ - ۹۸)

از این آیات بر می آید که شروع دعوت آشکار، مخالفت مشرکان را به همراه داشته است. با این حال، خداوند به رسولش توصیه می کند که از این پس، دعوت خویش را برملا کند و از استهزای مخالفان نهراسد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نخستین قدم، خویشانش را گرد آورد تا آنان را از عاقبت کارشان بیم دهد، چه خداوند به او فرموده بود:

«خویشاوندان نزدیکت را بیم ده. در برابر هر یک از مؤمنان که از تو پیروی می کند بال فروتنی فرود آور. و اگر بر تو عصیان ورزیدند بگو: من از کارهای شما بیزارم. و برخدای پیروزمند مهربان توکل کن.» ( شعراء / ۲۱۴ - ۲۱۸)

متأسفانه در نخستین قدم دعوت علنی از خویشاوندان، کسی جز امیرالمؤمنین (علیه السلام) به آن حضرت روی خوش نشان نداد. برخی از کسانی که در نخستین سال های دعوت مسلمان شدند عبارتند از: جعفر بن ابی طالب، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، زید بن ارقم، عثمان بن مظعون، عبدالله بن مسعود و ابوبکر.

### نقش قرآن در تربیت دینی

مهم ترین ابزار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در هدایت مردم، آیات قرآنی بود. آیات خداوند همانا محتوای دعوت اسلامی و عقایدی بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای ترویج آنها، برانگیخته شده بود. آیات قرآنی، به لحاظ شکل و محتوا، در اوج زیبایی بود. از نظر شکلی، آیات قرآن بسیار ادیبانه و همراه با گزینش

زیباترین تعبیرها و گوش نوازترین کلمات و عبارات بود. عرب ها علاقه فراوانی به نثر ادیبانه و شعر خوش آهنگ داشتند؛ در چنین فضا و زمینه ای، کلمات و عبارات قرآنی، هر عربی را به وجد آورده و او را به سوی خود می کشاند. اندیشمندی در باره نظامهنگ قرآن می نویسد:

«چنین نوایی در نتیجه نظام مندی ویژه و هماهنگی حروف در یک کلمه و نیز همسازی الفاظ در یک فاصله پدید آمده، و از این جهت، قرآن هم ویژگی نثر و هم خصوصیات شعر را توأمان دارد.»  
استاد دیگری می گوید:

«وقتی آدمی می بیند که از این مخرج های کم، چنین گوهرهای الفاظی با این ترتیب حروف و آذین بندی بیرون آمده، التذادی بی حساب می برد و وجدی بی انتها. در این حروف، گویا یک نقاره می نوازد، دیگری طنین می اندازد، سومین نجواگر است و چهارمین بانگ برآورنده، پنجمین نَفَس را می لغزاند و ششمین راه نَفَس را می بندد و شما زیبایی آهنگ را در دسترس خود می یابید؛ مجموعه ای گوناگون و همساز، نه قهقهه وارونه یاوه در، نه سستی و نه غلظت، نه تنافری در حروف و آواها.»

این زیبایی برای عرب هایی که مشتاق شنیدن این گونه جملات بودند، بهترین و بالاترین ویژگی و جذبه را داشت. آنان برای شنیدن آیات گرد آمده و از نوای دلنشین آن لذت می بردند. اما آیات قرآنی صرف عبارت پردازی و لفاظی نبوده و محتوای شاعرانه نداشت، بلکه قرآن، دعوت توحیدی خود را در قالب این ساختار ادبی زیبا عرضه می کرد. مردمان را با معارف توحیدی آشنا می ساخت، آنان را از جهنم بیم می داد و به رحمت خدا امیدوار می کرد. آیات قرآنی تا عمق جان مردم نفوذ می کرد. همین نکته سبب شد تا کافران به یکدیگر توصیه کنند:

«به این قرآن گوش مدهید و سخن بیهوده به آن بیامیزید، شاید پیروز شوید.» (فصلت / ۲۶)

هر کسی وارد مکه می شد، آن حضرت به سویش می شتافت و آیات قرآن را برایش می خواند. و در برابر، مشرکان، مسافران مکه را از نزدیک شدن به رسول خدا(صلی الله علیه وآله) و شنیدن آیات قرآن بیم می دادند. دلیل آن چیزی جز ترس آنها از تأثیر و نفوذ شگرف قرآن بر این مسافران نبود.

به هر روی اعجاز بیانی قرآن از مهم ترین ابزارهای پیشرفت اسلام بود. افزون بر جذبه های ظاهری و محتوایی قرآن، آیات قرآنی، توصیه های جدی به تفکر و اندیشیدن داشت. از مردم می خواست تا «به دنبال آنچه بدان علم ندارند نروند». خداوند مردمان دوره جاهلی را به عدم پیروی از پدران و بزرگان قبایل فرمان می داد و از آنها می خواست تا سنت های جاهلی را کنار بگذارند.

آیات قرآنی به انکار عقاید شرک آلود پرداخته و درستی بینش توحیدی را تبیین می کرد. نشر این افکار و اندیشه ها میان مردم مشرک، باورهای دینی آنان را سست کرد و راه را بر نشر اسلام هموار ساخت. خداوند از مردم خواست تا تحت تأثیر غوغای اشراف قرار نگرفته، در باره رسولش تأمل کنند و به درستی دریابند که او رسول خدا و بیم دهنده آنان است. (سبأ / ۴۶)

بی تردید باید گفت، بهره گیری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آیات قرآنی در کار نشر اسلام، بیشترین تأثیر را در دوره سیزده ساله دعوت اسلامی در مکه داشته است. مردمان یثرب نیز وقتی با نوای قرآن آشنا شدند، اسلام را پذیرفتند. به همین دلیل گفته شده: «مدینه باقرآن فتح شد». قرآن به عنوان مهم ترین متن مقدس مسلمانان، بیشترین تأثیر را در تحوّل فرهنگ جاهلی به فرهنگ اسلامی گذاشته و آموزه های آن پایه های فکری تمدن اسلامی را پی ریخت.

#### آزار قریش

پس از آشکار شدن دعوت و برخورد آشکار پیامبر (صلی الله علیه و آله) با بت پرستی و شرک، مشرکان آزار خویش را نسبت به مسلمانان آغاز کردند. بدترین دشمنان اسلام از میان مشرکان ابوجهل، ابولهب، امیّه بن خلف و ابوسفیان بودند.

آزار مشرکان با شدت ادامه یافت. با این حال عرب ها، زندگی قبیلگی داشتند و هیچ کدام از آنها جز بر قبيله خود تسلطی نداشتند. حتی رؤسای خاندان های یک قبيله، تنها بر عشيره و طایفه خود تسلط داشتند. از این رو قریش نمی توانست بر قبایل اطراف مکه نظارت داشته و هرکس را که به اسلام می گروید آزار دهد. اما هر خاندانی می کوشید تا کسانی از عشيره خود را که اسلام را پذیرفته اند، تحت آزار و شکنجه قرار دهد. بیشتر خاندان های قریش قرار بر آن گذاشتند تا مانع از اسلام آوردن افراد خود بشوند. آنها به ویژه بردگان و جوانان خود را که - بیشترین کسانی بودند که به اسلام می گرویدند - آزار می دادند. برخی را حبس می کردند و برخی را با شلاق و خواباندن روی سنگ های داغ مکه شکنجه می کردند.

در برابر، با این که بسیاری از بنی هاشم اسلام را در سال های نخستین رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) نپذیرفتند، حاضر به آزار و شکنجه پیامبر (صلی الله علیه و آله) نشدند. تنها ابولهب عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله) و همسرش کوشیدند تا به هر صورت ممکن حضرت را آزار دهند. اما ابوطالب با تمام وجود از پیامبر (صلی الله علیه و آله) حمایت می کرد.

قریش که اوضاع را برای خود ناگوار می دیدند، همگی اجتماع کرده نزد ابوطالب رفتند تا از وی بخواهند جلوی فعالیت پیامبر(صلی الله علیه وآله) را بگیرد. ابوطالب در ظاهر از پیامبر(صلی الله علیه وآله) خواست تا به خواسته آنها توجه کند، اما آن حضرت با خواست قریش مخالفت کرد. پس از رفتن قریش، ابوطالب به پیامبر(صلی الله علیه وآله) گفت: هر کاری که می توانی انجام ده؛ تا من هستم اجازه نخواهم داد تا دست قریش به تو برسد. قریش با تمسخر و استهزاء و متهم کردن پیامبر(صلی الله علیه وآله) به جنون، سحر و شعر گویی می کوشیدند تا منزلت اجتماعی ایشان را از میان ببرند. بسیاری از اصحاب پیامبر(صلی الله علیه وآله) که خاندان آنها حمایتشان نکرده و یا خاندانی در مکه نداشتند زیر شکنجه و آزار مشرکان، فشار طاقت فرسایی را تحمل کردند. در پی این شکنجه ها، پدر و مادر عمّار به نام های یاسر و سُمیّه شهید شدند. اینان نخستین شهدای اسلام بودند.

#### هجرت به حبشه

پس از گذشت دو سال از آشکار شدن دعوت اسلام، در سال پنجم بعثت شکنجه های مشرکان وسعت و شدت یافت. این در حالی بود که شمار مسلمانان گسترش یافته، هر کدام در قبیله و عشیره خود گرفتار مخالفان اسلام بودند. راه حلی که پیامبر(صلی الله علیه وآله) برای نجات آنان اندیشید، هجرت بود. هجرت وسیله ای است که انسان به کمک آن خود را از شرایط و محیطی فاسد، به محیطی سالم و صالح و دست کم آزاد می برد تا بتواند دین خود را حفظ کند؛ آن چنان که اصحاب کهف عمل کردند و قرآن حکایت آنان را باز گفته است. خداوند شرایطی را که انسان در آن شرایط دین و ایمان خود را از دست می دهد، فتنه می نامد. درست به همین دلیل، وابستگی های زندگی مانند مال و همسر، نوعی فتنه برای ایمان انسان به حساب می آید.

بدین منظور پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمان داد تا مسلمانان پنهانی از مکه خارج شده، راهی حبشه شوند. ابتدا چهارده نفر و پس از آن به مرور تعدادی دیگر راهی آن دیار شدند؛ به طوری که شمار آنان به بیش از یک صد نفر رسید. سرپرستی آنان در حبشه با جعفر بن ابی طالب عموزاده پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود.

در آن زمان حبشه تحت سلطه شاهانی بود که نجاشی نامیده می شدند. نجاشی حاکم حبشه، یک مسیحی معتقد بود. او آن چنان که پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود، اهل ظلم نبود و لذا پیامبر(صلی الله علیه وآله) مسلمانان را به دیار او فرستاد.

قریش که حیثیت خویش را بر باد رفته می دید، دست به توطئه زد تا مسلمانان را بازگرداند، به همین منظور دو نفر از قریش به نام های عمرو بن عاص و عبدالله بن ابی ربیع با هدایایی نزد نجاشی رفتند. نجاشی جعفر را خواست و از او در باره دین جدید پرسش کرد. جعفر چنین پاسخ داد:

«ما مردمی جاهل و بت پرست بودیم، مردار می خوردیم، مرتکب کارهای زشت می شدیم، صله رحم نمی کردیم، حق همسایه نمی شناختیم، و قدرتمندان حق ضعیفان را پایمال می کردند. این وضعیت هم چنان ادامه داشت تا این که خداوند پیامبری از میان ما برانگیخت، پیامبری که خانواده، صداقت، امانت و پاکی او را می شناختیم. او ما را به پرستش خدای یگانه فراخواند و از ما خواست بت پرستی را رها کنیم، از ریختن خون یکدیگر بپرهیزیم، کارهای زشت و ناپسند را ترک کنیم و مال یتیمان را نخوریم. او از ما خواست خدای یکتا را بپرستیم، روزه بگیریم و زکات بپردازیم.»

جعفر پس از آن، آیاتی از سوره مریم را که در تأیید حضرت عیسی (علیه السلام) و پاکی مریم بود تلاوت کرد به طوری که نجاشی و کشیشان از شنیدن آن آیات گریستند. این اقدام عاقلانه جعفر (علیه السلام)، سبب شد تا نجاشی که مسیحی معتقدی بود، توطئه گران قریش را از دربار خویش رانده مسلمانان را در حبشه با امنیت کامل نگاه دارد.

هجرت به حبشه سبب شد تا مسلمانان بتوانند با آرامش در آن دیار زندگی کنند. آنها با پیامبر (صلی الله علیه وآله) در ارتباط بودند و آیات نازل شده بر آن حضرت را فرا می گرفتند. شماری از مهاجران به تدریج به مکه بازگشتند؛ اما باقی مانده آنها در سال هفتم هجرت، یعنی پانزده سال بعد، به مدینه بازگشتند. پیامبر (صلی الله علیه وآله) تا آن زمان اجازه بازگشت به آنان را نداده بود، زیرا ممکن بود خطری جدی برای مسلمانان در مدینه به وجود آید. در آن صورت، دست کم مسلمانان حبشه می توانستند اسلام را نگاه دارند. اما با قدرت یافتن مسلمانان در یثرب (مدینه) در سال هفتم هجری، پیامبر (صلی الله علیه وآله) از نجاشی خواست تا مهاجران را به جزیره العرب بفرستد.

این مهاجران که همزمان با فتح خیبر به مدینه بازگشتند، با استقبال پیامبر (صلی الله علیه وآله) و مردم روبرو شدند.

### فصل ۳

اسلام رو در رو با مشرکان

پیامبر و تبلیغ دین

دعوت اسلامی بر پایه عقل و استدلال بود. قرآن و رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از مردم می خواستند تا در باره افکار و اندیشه های خود تأمل کنند و آنچه را که عقل و برهان تأیید می کند بپذیرند. بر این اساس، پیامبر(صلی الله علیه وآله) به تبلیغ رسالت خود پرداخت. خداوند به رسولش می فرماید:

«ای پیامبر! ما تو را فرستادیم تا شاهد و مژده دهنده و بیم دهنده باشی. و مردم را به فرمان خدا به سوی او بخوانی و چراغی تابناک باشی.» (احزاب / ۴۵ - ۴۶)

خداوند در سوره زمر - که از سوره های مکی است - مردم را به شنیدن اقوال گوناگون و انتخاب بهترین آنها فرا خواند:

«پس بندگان مرا بشارت ده؛ آن کسانی که به سخن گوش می دهند و از بهترین آن پیروی می کنند. ایشانند کسانی که خدا هدایتشان کرده و اینان خردمندانند.» (زمر / ۱۸)

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) میان کاروان هایی که برای زیارت کعبه و بت ها به مکه می آمدند می گشت و کاروانیان را به اسلام دعوت می کرد. در طی ماه های حرام (ذی قعدة، ذی حجه، محرم و رجب) که اعراب از هر سو برای زیارت و تجارت به مکه می آمدند، جمعیت انبوهی در مکه حضور می یافت. در این زمان، پیامبر(صلی الله علیه وآله) به ویژه عمویش ابولهب، با مسافران تماس می گرفت، آیات الهی را بر آنان می خواند و اشراف قریش، به ویژه عمویش ابولهب، با مسافران تماس می گرفت، آیات الهی را بر آنان می خواند و معارف توحیدی اسلام را برایشان تبیین می کرد. آن حضرت، یک بار به طایف رفت تا مردمان قبیله ثقیف را که در آن جا مقیم بودند، به اسلام فرا خواند، اما با مخالفت آنان روبرو شد. این قبیله فعالیت ها در نهایت سبب گسترش اسلام به خارج از مکه شد.

خواهیم دید که نخستین مسلمانان یثرب، از همین طریق با رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آشنا شده در ایام حج با آن حضرت بیعت کردند.

پیامبر و تبلیغ مرحله ای دین

دعوت به معارف توحیدی و تربیت دینی مردم امری نبود که بتوان یکباره و با یک فرمان عملی کرد. تربیت دینی، امری تدریجی و مرحله ای بود؛ هم در جهت از بین بردن آثار شرک و هم در راه جایگزین کردن مفاهیم جدید. اقدام به تبلیغ مرحله ای، سیاستی بود که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در بیان مفاهیم و معارف اسلامی به کار گرفت. اسلام آموزش مفاهیم خود را از مسایل اعتقادی آغاز کرد. زیرا در قدم نخست،



می بایست باورهای شرک آلود را از بین برد تا بتوان توحید را جایگزین آن کرد. مسایل اعتقادی بر محور توحید، نبوت و معاد بود.

نوبت تبیین تکالیف و دستورات دینی، در مرحله بعد قرار داشت. از میان احکام اسلامی تنها نماز در دوران مکه بر مسلمانان واجب شده و این به دلیل نقش محوری آن در پاسداری از انسان در برابر گناه و استحکام پیوند انسان و خدا بود. در سوره های مکی، بیشتر مسائل اعتقادی و فکری آمده است. در این سوره ها، افزون بر کلیات اعتقادی، داستان های پیامبران که مشتمل بر نکات فکری و بینشی اسلام و ادیان الهی و نصایح دینی و عبرت های تاریخی است، مطرح شده است.

گفتنی است: گرچه احکام شرعی در مرحله نخست واجب نشد، اما بخشی از دستورات اخلاقی اسلام که با فطرت انسان ها به طور طبیعی سازگار است، در همان مکه به مسلمانان توصیه شد. اسلام مردم را به پرهیز از فواحش یا کارهای زشت و دوری از گناه فرا خواند. مقصود از کارهای زشت، کارهایی بود که همه انسان ها بر نادرستی آنها هماهنگ بودند.

در آیات مکی، مردم به این قبیل کارها توصیه شده اند: نهی از کشتن یکدیگر؛ رعایت عدالت؛ نخوردن مال یتیم و رعایت عهد و پیمان با خدا. (انعام / ۱۵۱ - ۱۵۳) فراخوانی مردم به ارزش های اخلاقی و اصول کلی انسانی در آن جامعه فاسد جاهلی، می توانست نور امید به آینده ای نیک را در دل مستضعفان بتاباند و آنان را به سوی اسلام هدایت کند.

اشراف مشرک منحرف کننده مستضعفان

ساکنان شهر مکه که از گروهی به اسلام دوری کرده با آن به مخالفت برخاستند، دو گروه بودند: نخست کسانی که رهبری فکری جامعه مکه را در امور فکری، سیاسی و اجتماعی عهده دار بودند و قرآن از آنان به عنوان ملاً یاد می کند. اینان اشراف قریش بوده و نفوذ قابل ملاحظه ای میان مردم داشتند. دوم توده مردم بودند که از نظر اقتصادی و فکری، در حدّ تصمیم گیری نبوده از گروه نخست پیروی می کردند. این گروه، شامل افراد معمولی قبیله قریش، همپیمانان قریش در مکه، و بردگان و کنیزکانی می شد که وابسته به قریش بودند. خداوند در قرآن، گروه نخست را مستکبران و گروه دوم را مستضعفان می نامد. گروه دوم در بینش قرآنی، کسانی هستند که به دست گروه نخست منحرف شده و گرفتار فتنه آنها شده اند. مستضعفان در روز قیامت، در حالی که در جهنم اند، مستکبران را چنین سرزنش می کنند:

«اگر شما نبودید، ما ایمان آورده بودیم.» [ در آن وقت [مستکبران به مستضعفان پاسخ می دهند: آیا پس از آن که شما را به راه هدایت فراخواندند، ما شما را بازداشتیم؟ نه، شما خود گناهکار بودید و مستضعفان گویند: نه، شما شب و روز حیل می کردید؛ آن گاه که به ما دستور می دادید که به خدای یکتا کافر شویم. (سبأ / ۳۰ - ۳۲)

بدین ترتیب اشراف بت پرست و سران قریش عامل گمراهی توده های عرب بودند؛ گرچه از نگاه قرآن، این امر سبب سلب مسؤولیت از مستضعفان نمی شود. خداوند در جای دیگری از قرآن در برابر این توجیه مستضعفان که استضعاف خود را در محیط تحت سلطه اشراف، مطرح می کنند می فرماید:

«آیا زمین خداوند آن قدر وسعت نداشت تا در آن هجرت کنید؟» (نساء/ ۹۷)

ستیز اشراف بت پرست با اسلام

نکاتی در قرآن و نیز اخبار تاریخی در باره علل مخالفت و ستیز اشراف قریش با اسلام آمده است که می توان در دو بخش «عوامل اجتماعی» و «عوامل فکری» از آنها یاد کرد.

الف : عوامل اجتماعی

از آن جا که نظام فکری شرک، هیچ گونه چهارچوب استدلالی نداشت، پای بندی مشرکان بدان، بیشتر ناشی از مسایل اجتماعی و روانی بود. به همین دلیل، پیش از آن که از عوامل فکری یاد کنیم، باید از عوامل اجتماعی سخن بگوییم. در این زمینه از چند نکته می توان یاد کرد.

۱ - حق در انحصار اشراف بت پرست!

اشرافیت خصلت ها و ویژگی های خاص خود را دارد. یکی از این خصلت ها آن است که به گونه طبیعی برای خویش حقوقی را می شناسد که تنها ویژه اوست و دیگران از آن محرومند. اشراف، خود را از دیگران برتر دانسته و آنها را، در برابر خود که «شریف» اند، «وضیع»، یعنی پست می شمردند. در چنین شرایطی، آنان درک و فهم خود را ملاک درستی و نادرستی افکار و اندیشه ها گرفته برای فکر دیگران ارزشی قایل نمی شوند. از آن جا که آنان خود را از دیگران بالاتر می بینند، خویشان را محق تر و راست روتر از دیگران می پندارند.

اشرافیت موجود در مکه که محصول اندیشه های شرک آلود، تعصبات قبیله ای و موقعیت ویژه اقتصادی و اجتماعی مکه بود، از این قاعده برکنار نبود؛ اشراف بر این باور بودند که باورهای آنان حق و آنچه را که

اسلام عرضه کرده ناحق است. دلیل آن نیز همین است که آنان بالاتر و به تصور خودشان حق دارترند. این برتری طلبی، همان است که قرآن آن را استکبار می نامد. خداوند در باره مستکبران می فرماید:

«چون به آنان گفته می شد جز خدای یکتا، خدایی نیست، تکبر می کردند.» ( صافات / ۳۵ )

بنابراین شنیدن جمله «لا اله الا الله» که شعار اصلی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بود، برتری طلبی اشراف را تحریک کرده آنان را به کبر و ریزی و ستیز با اسلام می کشاند.

## ۲ - دنیاپرستی اشراف

اشراف قریش برتری خویش را در گرو فزون طلبی و دنیا پرستی و به سخن دیگر، ثروت و قدرت می دیدند. آنان با چنین روحیه ای پرورش یافته و کمترین اعتقادی به آخرت و محاسبه اعمال و کردار نداشتند. در برابر، اسلام دنیا را مقدمه آخرت دانسته و مردمان را به این اصل مهم فرا می خواند. خداوند به مردم فرمود:

«بدانید که زندگی این جهانی بازیچه است و بیهودگی و آرایش و فخر فروشی و افزون جویی در اموال و اولاد. همانند بارانی به وقت است که رویدنی هایش کافران را به شگفت افکند؛ سپس پژمرده می شود و بینی که زرد و خاشاک شده است.» ( حدید / ۲۰ )

و همچنین می فرماید:

«وای بر هر غیبت کننده عیب جویی، آن که مالی فراهم آورد و حساب آن نگه داشت، می پندارد که دارایی اش جاویدانش گرداند.» ( همزه / ۲ - ۴ )

اشراف تحمل چنین توصیه هایی را نداشتند. لذا خداوند فرمود:

«تحمل آنچه بدان دعوت می کنید بر مشرکان دشوار است.» ( شوری / ۱۳ )

## ۳ - اشراف در برابر مساوات جویی اسلام

برتری طلبی اشراف، آنها را در برابر دینی قرار می داد که معیار فضیلت را تقوا می دانست و مال و فرزند فراوان را معیار برتری نمی دانست. دین اسلام نه تنها اشراف را با افراد عادی قبیله برابر می دانست، بلکه با بردگان و کنیزکان یکسان می شمرد. این دعوت برای اشراف، قابل تحمل نبود. آنان نه تنها خود را از پیروان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بالاتر می دیدند، بلکه خود را از پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز برتر می شمردند. شکایت و شکوه آنان به خدا این بود که چرا به جای محمد:

«این قرآن بر مردی از بزرگمردان آن دو قریه [ مکه و طائف ] نازل نشده است؟» ( زخرف / ۳۱ )

آنان، همچنین با اشاره به مسلمانان فرودست می گفتند:

«آیا از میان ما [ تنها ] اینان بودند که خدا به آنان نعمت داد؟ آیا خدا به سپاسگزاران داناتر نیست؟» ( انعام /

۵۳ )

این شکوه نشان داد که روحیه استکباری آنان تا بدان پایه رسیده است که بر خدا نیز اعتراض می کنند. روشن است که خداوند همه انسان ها را، صرف نظر از نژاد، رنگ و ثروت دنیایی برابر می داند و تنها ایمان و تقوا را ملاک برتری می شناسد.

۴ - منفعت طلبی از رهگذر شرک

اصرار مشرکان به ویژه اشراف بر حفظ بت پرستی و نظام کهن، جنبه مادی و مالی داشت. اشراف مکه و نقاط دیگر، در پرتو شرک و بت پرستی، سروری خویش را بر عرب حفظ می کردند. اگر این باورها از میان می رفت و نظام جاهلی دست خوش دگرگونی می شد، امنیت و ثبات جامعه جاهلی از میان می رفت. در آن صورت، اشراف تاجر پیشه قریش، کارشان به کساد می گرایید، ثروتشان از دست می رفت و روشن نبود چه زمانی پس از درهم ریختن نظام کهن، نظام جدیدی شکل می گیرد. در آن صورت، روشن نبود که آیا آنان در نظام جدید جایی خواهند داشت یا نه؟

آنان می دانستند که در صورت تحقق اسلام اصیل، اشراف در نظام جدید جایگاهی نخواهند داشت؛ مگر آن که ماهیت خویش را - حتی به ظاهر - دگرگون کنند. آیا اشراف توانایی چنین تحوّل را در خود به صورت عادی داشتند؟ البته در آن شرایط نداشتند و لزومی هم بر این کار نمی دیدند؛ چون تصور نمی کردند اسلام پیروز شود. بنابراین تنها یک راه در برابر آنان بود و آن ستیز با اسلام بود.

۵ - رقابت های طایفه ای

عامل اجتماعی دیگر مربوط به مناسبات درونی طوایف قریش بود. طوایف مختلف قریش به ویژه سه طایفه بنی هاشم، بنی امیه و بنی مخزوم، رقیب یکدیگر به شمار می آمدند. برخاستن نور نبوت از جبین فرزند عبدالله، طوایف دیگر را بر آن داشت تا به ستیز با رقیب خویش بپردازند. ابوجهل رئیس بنی مخزوم می گفت: «ما و فرزندان عبدمناف در «شرف» با یکدیگر رقیب و البته برابر بودیم. آنان به زایران مکه طعام دادند، ما نیز چنین کردیم؛ آنان بذل و بخشش کردند، ما نیز چنین کردیم، تا آن که برابر شدیم. ناگاه بنی هاشم گفتند: بر ما

وحی نازل می شود! ما چگونه به چنین چیزی دست می یافتیم؟ به خدا سوگند که هرگز به او ایمان نیاورده تصدیقش نمی کنیم.»

بدین ترتیب روشن می شود که رقابت ابوجهل با بنی هاشم آنان را به ستیز با اسلام واداشته است. همین مسأله در باره خاندان امیه هم صادق بود. رقابت پایدار این طایفه با بنی هاشم، حتی پس از آن که مسلمان شدند، شاهی بر رقابت ستیزه برانگیز این طوایف در درون قریش است.

## ۶ - تعصّب قبیله ای

از دیگر عوامل بازدارنده مشرکان در گرویدن به اسلام، پای بندی به سنت های قبیله ای و پیروی از اجداد و بزرگان بود. نظام قبیله ای در پی حفظ «هویت قبیله» است و حفظ هویت قبیله، حفظ پیوندهای خویشی، ارزش های قبیله ای و خاطرات اجداد بزرگان قبیله است. فرهنگ، دین، آداب و رسوم و هر چیزی که از این طریق به دست آید، باید پاسداری شود. اگر به کناری گذاشته شود، اجداد و بزرگان نفی شده اند؛ چنین برخوردی نفی گذشته و به معنای از دست دادن داشت های قبیله است. خداوند در قرآن پیروی مشرکان را از آبا و اجدادشان، سبب گمراهیشان می داند. [اعراف / ۷۰؛ ابراهیم / ۱۰؛ بقره / ۱۷۰] چنان که از آن سوی، بت پرستان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را متهم می کردند که به پدران آنان نسبت گمراهی داده است. آگاه کردن مردم از این مسأله و بازداشتنشان از یک سنت اجتماعی کهنه، بسیار دشوار بود و نیاز به زمان داشت.

## ب : عوامل فکری

در کنار عوامل اجتماعی که مانع از اسلام آوردن اشراف و بزرگان مکه می شد، مسایلی مطرح بود که به نحوی با اندیشه و فکر پیوند داشت. برخی از این نکات، بهانه هایی بود که مشرکان از آنها به عنوان پوششی برای مخالفت های کینه توزانه خود بر ضد اسلام، استفاده می کردند. در این جا نیز به دو مورد اشاره می کنیم:

### ۱ - انسان بودن محمد (صلی الله علیه و آله)

یکی از بهانه های فکری بت پرستان در مخالفت با اسلام و نپذیرفتن آن، این بود که چرا فرستاده خدا از جنس آدمیان است. آنان بر این باور بودند که اگر قرار است خداوند فرستاده ای به سوی بشر بفرستد، نباید از جنس آدمیان باشد. شاید به این دلیل که بشر نمی تواند با خداوند تماس برقرار کند! به سخن دیگر، به

دیده آنان، فرستاده خداوند می بایست از جنس کسی باشد که او را فرستاده است. آنان بارها این نکته را ابراز می کردند تا جایی که خداوند فرمود:

«هیچ چیز مردم را از ایمان آوردن، آنگاه که هدایتشان می کردند باز نداشت مگر این که می گفتند: آیا خدا انسانی را به رسالت می فرستد؟» (اسراء / ۹۴)

شگفتی مشرکان از این بود:

«چيست این پیامبر را که غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ چرا فرشته ای با او فرود نمی آید تا با او بیم دهنده باشد.» (فرقان / ۸)

به نظر می رسد که باور مسیحیان در باره مسیح (علیه السلام) که وی را فرزند خدا می دانستند، سبب زایش چنین باوری میان عرب ها شده بود. بت پرستان می گفتند:

«چرا فرشتگان بر ما نازل نمی شوند؟ یا، چرا پروردگار خود را نمی بینیم؟» (فرقان / ۲۰)

خداوند این سخن آنان را ناشی از روحیه استکباریشان دانسته به دنبال آن فرمود:

«به راستی که خود را بزرگ شمردند و طغیان کردند؛ طغیانی بزرگ.»

و در جای دیگر فرمود:

«و اگر ما فرشتگان را بر آنها نازل کرده بودیم و مردگان با ایشان سخن می گفتند... باز هم ایمان نمی آوردند.» (انعام / ۱۱۱)

اسلام برای نفی هر گونه تصور خداگرایانه نسبت به رسولش، مکرر بر بشر بودن آن حضرت اصرار کرده و مردم را از غلو در دین پرهیز داده است.

۲ - تفکر حسّی به جای تفکر عقلانی

مشرکان با وجود قرآن که برترین معجزه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بود، خواستار انجام کارهای خارق العاده بودند. آنان انجام این اعمال را به عنوان دلیلی بر درستی رسالت آن حضرت درخواست می کردند. کارهای درخواستی آنها نشان از سیطره تفکر حس گرایانه در آنها دارد، در حالی که قرآن بر آن بود تا تفکر عقلانی را تقویت کند. اعجاز قرآن و درک آن بر پایه احیای تفکر عقلانی بود، تفکری که پایه اصلی تمدن

اسلامی را که تمدنی «معقول» بود تشکیل می داد. درخواست های مشرکان نه تنها «حسی» بود، بلکه «سودجویانه» نیز بود. مشرکان می گفتند:

«چرا از آسمان گنجی برایش افکنده نشود؟ چرا او را باغی نیست که از آن بخورد؟ و ستمکاران گفتند: شما از مردم جادو شده ای پیروی می کنید... بزرگ و بزرگوار است آن کسی که اگر خواهد بهتر از آن به تو ارزانی دارد؛ باغ هایی که در آنها، نهرها جاری باشد و برایت قصرها پدید آورد.» (فرقان / ۸، ۱۰)

و نیز می گفتند:

«به تو ایمان نمی آوریم تا برای ما از زمین چشمه ای روان سازی؛ یا تو را باغی باشد از درختان خرما و انگور که در خلالش نهرها جاری گردانی یا چنان که گفته ای [ وعده عذاب ] آسمان را پاره پاره بر سر ما افکنی، یا خدا یا فرشتگان را پیش ما حاضر آری؛ یا تو را خانه ای از طلا باشد، یا به آسمان بالا روی!» (اسراء / ۹۰ - ۹۳)

پاسخ خداوند آن بود که برای اثبات رسالت، قرآن به تنهایی کفایت می کند:

«و گفتند: چرا از جانب پروردگارش آیاتی [ معجزاتی ] بر او نازل نمی شود؟ بگو: جز این نیست که آیات در نزد خداست و جز این نیست که من بیم دهنده ای آشکار هستم؛ آیا آنان را بسنده نیست که بر تو کتاب فرستاده ایم و بر آنها خوانده می شود. در این کتاب برای مؤمنان رحمت و اندرز است.» (عنکبوت / ۵۰ - ۵۱)

راه های مبارزه اشراف با اسلام

از زمانی که مشرکان عرب دریافتند اسلام مهم ترین خطر برای کیان جاهلی آنهاست، کوشیدند تا به هر صورت با آن مبارزه کنند. آنان با سه عنصر مهم که در نهضت دینی جدید، مهم ترین نقش را دارا بودند، برخورد کردند: نخست آنها «پیامبر (صلی الله علیه و آله)»، دوم «قرآن» و سوم «مسلمانان» بودند.

الف: برخورد با پیامبر (صلی الله علیه و آله)

اولین اقدام بت پرستان در برابر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کشاندن آن حضرت به نوعی «سازش» و وادار کردن آن حضرت به تغییر موضع خود از «تهاجم» بر ضد شرک، به برخورد «مسالمت جویانه» بود. آنان از پیامبر (صلی الله علیه و آله) خواستند تا با گرفتن امتیازات مالی، خانوادگی و قبیله ای، دست از دعوت خویش بردارد.

تلاش دیگر آنها کشاندن پیامبر(صلی الله علیه وآله) به سمت نوعی «سازش عبادی» بود. بدین معنا که یک سال او خدایان آنها را بپرستند، یک سال آنان خدای واحد او را. خداوند سوره «کافرون» را در رد این درخواست نازل کرد. در جای دیگر از قرآن خداوند خطاب به پیامبرش فرمود:

«نزدیک بود تو را از آنچه بر تو وحی کرده بودیم منحرف سازند تا چیز دیگری جز آن را به دروغ به ما نسبت دهی، آن گاه با تو دوستی کنند! و اگر نه آن بود که پایداری ات داده بودیم، نزدیک بود اندکی به آنان میل کنی، آن گاه تو را دوچندان در آخرت عذاب می کردیم و برای خود در برابر ما یآوری نمی یافتی.» (اسراء ۷۳ - ۷۴)

زمانی که خدا و رسول درخواست های سازشکارانه آنان را رد کردند، بت پرستان دست به شدت عمل زدند. مهم ترین سیاست آنان خانه نشین کردن و منزوی ساختن رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بود. متهم کردن آن حضرت به سحر و دادن نسبت دیوانگی در جهت بی اعتبار کردن شخصیت آن حضرت و پراکندن مردمان از اطراف او، از دیگر اقدام های آنان بود. آزار و اذیت های جسمی نیز به دست برخی از نزدیکان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) همچون ابولهب انجام می شد. افزون بر اینها، مشرکان می کوشیدند تا مردمان ساده دل را علیه آن حضرت برانگیزند. آنان به مردم می گفتند: «این شخص میان ما اختلاف افکنده و پدران ما را گمراه می داند».

ب : برخورد با قرآن

گفتیم که قرآن سهم زیادی در جذب مردم به اسلام داشت. بت پرستان کوشیدند تا اعتبار قرآن را از میان ببرند. آنان ضمن اتهام های خود قرآن را «شعر» نامیدند و پیامبر(صلی الله علیه وآله) را «شاعر». و خداوند هر دو نسبت را تکذیب کرد. (یس / ۶۹)

اتهام دیگر آنان این بود که قرآن داستان های اقوام کهن است که «اهل کتاب» آنها را به رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آموزش داده اند. آنان، همچنین آیات قرآنی را همانند دعاهای کاهنان دانستند. خداوند این نسبت را هم تکذیب کرد. (الحاقه / ۴۲) مشرکان می کوشیدند تا مردم را از شنیدن آیات قرآنی بازدارند. افزون بر اینها، با ساختن کلمات سجع گونه مضحک، به استهزای آیات قرآنی می پرداختند. تلاش مشرکان ثروتمند قریش، سبب فریب شماری از مستضعفان مکه شد و پیشرفت اسلام را در این شهر با کندی روبرو کرد.



ج : برخورد با مسلمانان

مشکل دیگر مشرکان بت پرست، روی آوردن شماری از مکیان به اسلام بود. آنان تلاش زیادی برای بازداشتن آنها از گروهش به دین جدید کردند. افراد سرشناس هر طایفه، مردمان طایفه خود را بر آن می داشتند تا از پیامبر(صلی الله علیه وآله)فاصله بگیرند. طبیعی است که در یک جامعه قبیله ای، سران قبیله تا چه اندازه در افراد قبیله خود نفوذ دارند. کسانی از میان بردگان و افراد بی سرپناه که به اسلام می گرویدند، با آزارهای جسمی سختی روبرو بودند. مشرکان با به شهادت رساندن تنی چند از مسلمانان، جوّ رعبوحشت را میان مستضعفان مکه به وجود آوردند. کسانی که از افراد قبیله ایمان می آوردند، تحت فشار قرار گرفته و از امتیازهای فراوانی محروم می شدند. خداوند در قرآن از زبان برخی از مردم نقل کرده که می گفتند:

«اگر از کیش تو پیروی کنیم ما را از سرزمینمان بیرون اندازند.» ( قصص / ۵۷ )

#### فصل ۴

فشار مشرکان مکه، زمینه هجرت به مدینه

زندگی در شعب ابوطالب

در سال هفتم بعثت، قریش که شاهد گسترش هرچه بیشتر شمار مسلمانان بود، مصمم شد بر فشارها و محدودیت های خود بیفزاید. به همین جهت، ده ها نفر از سران قریش گرد آمدند و قراردادی را امضا کردند. آنان پیمان بستند تا همگی پیوند خود را با بنی هاشم قطع کنند، به گونه ای که هیچ نوع رابطه خانوادگی و تجاری میان آنان نباشد، مگر آن که بنی هاشم اجازه دهند تا مشرکان پیامبر(صلی الله علیه وآله) را بکشند.

فلسفه این اقدام بر این اساس بود که بت پرستان مکه در هر اقدامی بر ضد پیامبر، می بایست بنی هاشم را راضی می کردند. زیرا نمی توانستند بدون رضایت آنان، پیامبر(صلی الله علیه وآله) را بکشند. امضای این قرارداد بنی هاشم را تحت فشار قرار می داد تا از حمایت پیامبر(صلی الله علیه وآله) دست بردارند. گفته شده محل امضای این قرارداد در عقبه، در انتهای منی بود؛ جایی که پیامبر(صلی الله علیه وآله)چند سال بعد نخستین و دومین بیعت خود را با انصار در آن نقطه انجام داد.

بنی هاشم در برابر این پیمان ایستادگی کرده حاضر به پذیرش خواست پلید مشرکان نشد. از این رو باید تن به نوعی محدودیت می داد. نتیجه آن شد که بنی هاشم باید در شعب ابوطالب که محل زندگی بنی هاشم بوده و در ضمن محل تولد خود پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود، بماند و از آن جا خارج نشود. تنها در این صورت بود که می توانستند از پیامبر(صلی الله علیه وآله) دفاع کنند.

بنی هاشم سه سال تمام را با صبوری در شعب زندگی کردند. در این سه سال که از سال هفتم تا دهم بعثت بود، با مشکلات بی شماری روبرو بودند. آنچه از دارایی خدیجه باقی بود و نیز اندوخته های دیگران، همه از میان رفت. با این حال این مقدار، هزینه سنگین زندگی آنان را تأمین نمی کرد. آنان با فقر و ناداری روبرو شدند، اما مقاومت کردند. بت پرستان قریش، نه خرید و فروشی با بنی هاشم داشتند و نه اجازه می دادند تا دیگر اعراب بدین کار مبادرت ورزند. مسلمانان نیز جز در ماه های حرام از شعب خارج نمی شدند؛ مگر به طور مخفیانه که تنها برای تهیه برخی از نیازمندی های خود به بازار می آمدند.

پس از تحمل سه سال رنج و مشقت، خداوند به پیامبرش مژده داد که قرارداد بسته شده میان مشرکان، توسط موربانه خورده شده و جز نام خدا - باسمک اللهم - چیزی از آن باقی نمانده است. بسیاری از قریش، به دلایل خویشاوندانه و گاه خیرخواهانه، از محاصره بنی هاشم ناراضی بودند و میل داشتند قرارداد را از میان ببرند. از این رو، اتحاد و یکپارچگی قریش از هم گسست. در نتیجه، با از میان رفتن قرارداد و توافق مشرکان، بنی هاشم از محدودیت زندگی در شعب رهایی یافتند. شکست سیاست قریش در این ماجرا، تجربه دیگری از ناکامی های قریش در برابر اسلام بود که خداوند پیروزی آن را تعهد کرده بود.

#### تشدید آزار قریش

مشرکان در آزار پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اصحاب وی تلاش فراوانی می کردند. گرچه آنان نمی توانستند پیامبر(صلی الله علیه وآله) را زندانی کرده و شکنجه کنند، اما به شیوه های دیگری به ایشان آزار می رساندند. ابولهب عموی پیامبر(صلی الله علیه وآله) با همسرش در این آزار و اذیت ها بیشترین سهم را داشتند.

مشرکان، پیامبر(صلی الله علیه وآله) و آیات الهی را به استهزا و تمسخر می گرفتند. آنان همچنین مسلمانان فقیر و تهیدست را مسخره می کردند. پیامبر(صلی الله علیه وآله) می کوشید تا با خواندن آیات قرآن، رفتار جنون آمیزشان را پاسخی معقول دهد. وی از اصحاب خود می خواست تا به بت ها دشنام ندهند، چرا که مشرکان نیز به خداوند دشنام می دادند.

نضر بن حارث یکی از مشرکان، قصه های کهن ایرانی را در مکه بر مردم می خواند و می گفت که قصه هایش از داستان های قرآن زیباتر است! او می کوشید تا با سخنان بیهوده، مردم را از راه خداوند دور کند. وی می گفت: «قرآن چیزی جز داستان های پیشینیان نیست».

هرگاه که مشرکان از ایستادگی پیامبر(صلی الله علیه وآله) به ستوه می آمدند، اندیشه مصالحه را مطرح می کردند. آنها قصد داشتند مانع پیشرفت پیامبر(صلی الله علیه وآله) گردند. اما پیامبر(صلی الله علیه وآله) به فرمان

خداوند، به هیچ نوع سازشی با مشرکان تن نداد. درخواست مشرکان این بود تا به باورهای نادرست و ابلهانه آنان در باره بت ها احترام گذاشته شود و این از سوی پیامبر(صلی الله علیه وآله) پذیرفتنی نبود.

یک بار نیز ابلهی، خاک بر سر و روی پیامبر(صلی الله علیه وآله) ریخت. وقتی پیامبر(صلی الله علیه وآله) به خانه آمد، دخترش فاطمه(علیها السلام) با گریه صورت حضرت را شست. پیامبر(صلی الله علیه وآله) به او دلگرمی داد و فرمود که خداوند از پدرت حراست خواهد کرد. همین رفتار مادرانه حضرت فاطمه بود که پیامبر(صلی الله علیه وآله) او را ام اییها - دختری که برای پدرش مادری می کند - نامید.

مشرکان به ویژه در آزار روحی پیامبر(صلی الله علیه وآله) سخت کوشیدند. آنان پیامبر را دروغ گو، دیوانه، شاعر و ساحر خواندند؛ اما صلابت و درایت پیامبر(صلی الله علیه وآله) تمامی این نسبت های ناروا را پاسخ گفت. خداوند نیز تسکین و آرامش را بر دل و روح وی فرو می فرستاد.

#### وفات ابوطالب و خدیجه

بیش از دو ماه از پایان یافتن رهایی بنی هاشم از محدودیت نگذشته بود که در ماه رمضان سال دهم بعثت، ابوطالب رحلت کرد. سه روز پس از آن، خدیجه هم از دنیا رفت. این دو حادثه پیامبر(صلی الله علیه وآله) را در اندوه فراوانی فروبرد. ابوطالب در آن زمان بیش از هشتاد سال سن داشت. وی از هشت سالگی پیامبر(صلی الله علیه وآله) کفالت وی را بر عهده داشت و چونان پدری مهربان از او سرپرستی کرده بود. او از همان آغاز علنی شدن دعوت پیامبر(صلی الله علیه وآله) و شروع آزار مشرکان، از حامیان واقعی پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود. پس از اسلام آوردن امام علی(علیه السلام)، از جعفر، فرزند دیگرش خواست تا به رسول خدا(صلی الله علیه وآله) ایمان آورد. وی همان گونه که گذشت، خود نیز در پنهانی ایمان آورد تا به آسانی بتواند میان مشرکان از پیامبر(صلی الله علیه وآله) دفاع کند. اشعار فراوانی از وی باقی مانده که حمایت او از پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اعتقاد بی شائبه اش را به اسلام نشان می دهد. در شعب ابوطالب، گاه خودش و گاه فرزندش امام علی(علیه السلام) از پیامبر(صلی الله علیه وآله) حراست می کردند، تا مبادا مشرکان بر ضد جان آن حضرت توطئه کنند.

خدیجه نیز همسر وفاداری بود که تمام دارایی خود را در راه اسلام انفاق کرد. او یاور تنهایی های پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود. زمانی که پیامبر(صلی الله علیه وآله) در خارج از منزل مورد حمله سفیهان قریش قرار می گرفت، مهر و محبت و دلداری خدیجه در خانه او را آرام می کرد. سال دهم بعثت، به مناسبت رحلت این دو بزرگوار سال اندوه یا عام الحزن نامیده شد. این مسأله شدت علاقه پیامبر(صلی الله علیه وآله) را به آن دو یار نشان می داد.

با از دست دادن حمایت ابوطالب، پیامبر(صلی الله علیه وآله) مجبور شد کمتر در مکه و میان قریش آشکار شود. او تصمیم گرفت تا برای دوری از قریش و نیز برای ابلاغ رسالت خود به شهر طائف برود. این شهر که در فاصله یک صد کیلومتری مکه قرار دارد، از مناطق خوش آب و هوای حجاز بوده و محل زندگی قبیله تقیف است.

پیامبر(صلی الله علیه وآله) به مدت ده روز و بر اساس آنچه برخی مورخان گفته اند یک ماه در طائف ماند. او با بیشتر مردم سخن گفت، اما کسی دعوت وی را نپذیرفت. حتی مردم طائف غلامان خود را در پی پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرستادند تا وی را سنگ باران کرده از شهر بیرون کنند.

مردم طائف به دلیل پیوند اقتصادی و دینی با مکه و قریش، به شدت تحت نفوذ آنها بودند و قراردادهایی نیز با یکدیگر داشتند. بسیاری از قبایل دیگر نیز با این مشکل مواجه بودند و لذا تا زمانی که مکه فتح شد و قریش شکست خورد، این گونه قبایل، جرأت ایمان آوردن نداشتند. پیامبر(صلی الله علیه وآله) چند روزی نیز نزد قبیله بنی صَعَصَعَه رفته و آنان را به پذیرش اسلام فرا خواند.

پیامبر(صلی الله علیه وآله) و مسافران مکه

شهر مکه چون مرکزیت تجاری و عبادی داشت، هر ساله شمار زیادی از عرب ها برای زیارت کعبه و بت ها و نیز تجارت، راهی این شهر می شدند. این وضعیت فرصت مناسبی برای تبلیغ اسلام به وجود می آورد.

پیامبر(صلی الله علیه وآله) از همان آغاز به طور پراکنده با این مسافران سخن می گفت؛ زیرا در سال های نخستین اسلام بیشترین وقت وی صرف هدایت قریش و سایر اهالی مکه بود. با این حال رفت و آمد به مکه خبر ظهور اسلام را به دورترین نقاط جزیره العرب برده بود. بسیاری از بادیه نشینانی که دارای درونی صاف و پاک بودند، پس از شنیدن همین اخبار راهی مکه شده اسلام را پذیرفتند.

در چند سال پایانی اقامت مسلمانان در مکه، پیامبر(صلی الله علیه وآله) حرکت جدیدی را آغاز کرد. ایشان که از تبلیغ میان قریش ناامید شده بود، در پی آن بود تا راهی جدید برای نفوذ اسلام در جزیره العرب بیابد. روزهایی که بازار مکه برپا بود، نزد رؤسای قبایل و دیگر مسافران می رفت و با آنان در باره اسلام سخن می گفت. این حرکت جدید بسیار مؤثر واقع شد و با پذیرش اسلام توسط برخی مسافران برای نخستین بار، اسلام به یثرب و نقاط دیگر راه یافت. در مقابل، مشرکان نیز می کوشیدند تا آثار این حرکت تبلیغی پیامبر(صلی الله علیه وآله) را خنثا کنند. آنان از مسافران می خواستند تا وقت طواف، پنبه در گوش هایشان بگذارند تا

قرآن خواندن پیامبر(صلی الله علیه وآله) را نشنوند. خود نیز سروصدا برپا می کردند تا کسی نتواند آیات خداوند را بشنود.

با این حال کسانی نصیحت قریش را نشنیده گرفته و نزد پیامبر(صلی الله علیه وآله) می آمدند. طفیل بن عمرو از آن جمله بود. او به قریش گفت که خود عقل دارد و می تواند درستی و نادرستی سخن پیامبر(صلی الله علیه وآله) را تشخیص دهد. زمانی که نزد پیامبر(صلی الله علیه وآله) آمد، پس از شنیدن آیات الهی، مسلمان شد.

بدین ترتیب باید سه سال آخر حضور در مکه را بعد از دوره ای خاموش و ساکت، دوران شکوفایی مجدد اسلام و نفوذ آن به داخل قبایل بدانیم و این رهاورد شیوه جدید پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود.

نتایج دعوت در دوره مکه

سیزده سال دعوت مکیان، سبب شد تا شماری از آنان اسلام را بپذیرند. مانع عمده بر سر راه دعوت اسلامی، اشراف قریش بودند؛ کسانی که سخت در برابر اسلام ایستادند و به هر کوششی برای محدود کردن اسلام دست زدند. بعدها در یثرب، به دلیل آن که چنین طبقه ای از اشراف وجود نداشت، اسلام به سرعت رشد کرد و با مانع عمده ای رو برو نشد. مخالفت اشراف با دعوت اسلامی در قرآن انعکاس یافته و در آیات زیادی از نقش منفی «ملاً» و «مترفین» سخن گفته شده است.

اسلام با وجود همه این مخالفت ها و به رغم آن که در مکه پیروز نشد، اما پایه های شرک را متزلزل کرد و ثبات دینی جامعه جاهلی را از بین برد. مردمی که هر صبح و شام با دعوت جدید رو برو بودند، حتی اگر به آن نمی گرویدند، نمی توانستند بر باورهای شرک آلودشان استوار بمانند. بت پرستی هم دارای نظام فکری استواری نبود که بتواند در برابر اسلام مقاومت زیادی بکند.

در این دوره، افزون بر آن که نظام فکری و ارزشی جاهلی در معرض تردید قرار گرفت، نظام قبیله ای نیز تا اندازه ای دچار درهم ریختگی شد. مسلمانان هر کدام از قبیله ای بودند. آنان با پذیرش اسلام، از یک سو پیوند قبیله ای خود را تضعیف کردند، و از سوی دیگر ارتباط تازه ای بر اساس اسلام با برادران مسلمان خود به وجود آوردند.

در این دوران، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به تربیت نیرو پرداخت. نیروهایی که می بایست به عنوان ذخیره اسلام بمانند و پس از ایجاد دولت و حکومت، به رسول خدا(صلی الله علیه وآله) کمک کنند.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در این سیزده سال، با سیاست مسالمت آمیز خود، دشمن را تا اندازه ای از اقدامات خشن باز داشت. آن حضرت به هیچ روی برخورد انتقام جویانه نکرد و به یاران خود سفارش نمود تا همه دشواری ها را تحمل کنند، اما عکس العمل تندی از خود بروز ندهند. این اقدام، گرچه برای برخی مسلمانان سخت بود، آثار پرباری داشت.

یکی از این آثار آن بود که جوّ مکه کمتر دچار تشنج شد و رسول خدا(صلی الله علیه وآله)توانست به تبلیغ اسلام بپردازد. یک اقدام ناشیانه نظامی یا شبه نظامی، اشراف قریش را بیش از پیش تحریک می کرد و به اقدامات سرکوبگرانه وا می داشت. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به رغم مشکلات، توانست شمار زیادی را مسلمان کند، اما نتوانست بر مکه پیروز شود. این کاری بود که هشت سال پس از هجرت، در فتح مکه رخ داد.

پیمان مردم یثرب با پیامبر(صلی الله علیه وآله)

شهر یثرب از ابتدای بعثت، ندای اسلام را شنیده بود. برای نخستین بار دو نفر از ساکنانش در سال دهم بعثت ایمان آورده بودند. در سال یازدهم بعثت، در پی سیاست تبلیغی جدید پیامبر(صلی الله علیه وآله) شش نفر از اهالی یثرب مسلمان شدند. این اولین نفوذ جدی اسلام در یثرب بود.

دو قبیله اوس و خزرج ساکنان اصلی شهر یثرب بودند. آنان پس از سال ها درگیری، در پی مصالحه با یکدیگر بودند و اسلام، وحدت میان آنان را تضمین می کرد. افزون بر آنها، یهودیان ساکن این شهر، پیش از این، خبر ظهور پیامبر جدید را داده بودند؛ گرچه خود به این بهانه که پیامبر جدید از نژاد بنی اسرائیل نبود، دعوت او را نپذیرفتند!

در سال دوازدهم بعثت، دوازده نفر از مردم یثرب به مکه آمدند. آنان در محلی به نام عَقَبَه با پیامبر(صلی الله علیه وآله) بیعت کردند. این بیعت را پیمان عَقَبَه اول می نامند. محل این بیعت، در انتهای سرزمین منی، در جایی است که مسجد بیعت در آن جا بنا شده و قرنهایست که مورد توجه مسلمانان است. آنان در این بیعت، وفاداری خویش را به اسلام و فرمان های آن اعلام کردند. زمانی که به یثرب بازگشتند، پیامبر(صلی الله علیه وآله) یکی از یاران دانای خود به نام مُصَعَب بن عُمَیر را همراهشان فرستاد تا به آنان قرآن بیاموزد و اسلام را تعلیم دهد. بر اثر کوشش های این صحابی فداکار، شمار زیادی از مردم یثرب اسلام را پذیرفتند.

در سال سیزدهم بعثت، شمار بیشتری از مردم یثرب به مکه آمدند و با پیامبر(صلی الله علیه وآله) بیعت کردند. این بیعت را پیمان عَقَبَه دوم می نامند. مسلمانان یثرب، در این نوبت، آمادگی خود را برای هجرت پیامبر(صلی

الله علیه وآله) و اصحابش به شهرشان مطرح کرده و گفتند: «در صورت هجرت چون عزیزان خود از وی دفاع خواهند کرد.» پیامبر(صلی الله علیه وآله) از میان آنان دوازده نفر را با عنوان نقیب برگزید تا هر کدام سرپرستی گروهی را بر عهده بگیرند. این پیمان ها و بیعت ها دور از چشم قریش و پنهانی صورت می گرفت.

توطئه دارالندوه

پس از بیعت عقبه دوم، مسلمانان به دستور پیامبر(صلی الله علیه وآله)، به تدریج و پنهانی مکه را به سوی مدینه ترک کردند. قریش با شنیدن خبر مهاجرت آنان، احساس خطر کرد؛ چرا که به زودی مدینه به صورت پایگاه مستحکمی در برابر آنان درمی آمد.

به همین جهت سران قریش در دارالندوه اجتماع کردند تا در این باره به مشورت پردازند. دارالندوه، محلی بود که قُصی بن کلاب (یکی از اجداد پیامبر(صلی الله علیه وآله) آن را ساخته بود تا قریش در امور مهم خود در آن جا به مشورت پردازند. قریش، شخص پیامبر(صلی الله علیه وآله) را کانون خطر می دانست و مصمم شد تا او را از سر راه بردارد.

پس از مشورت، سه راه حل را در پیش رو داشتند: زندانی کردن، تبعید کردن و کشتن پیامبر. آنان راه سوم را برگزیدند. زیرا دو راه نخست نمی توانست این خطر را به طور اساسی از میان بردارد. مشکل اصلی که تا آن زمان مانع اقدام آنها در کشتن پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود، دفاع سرسختانه بنی هاشم از آن حضرت بود. خاندان های قریش مایل نبودند تا به صورت تک، با قتل پیامبر(صلی الله علیه وآله) خود را با بنی هاشم درگیر کنند.

این بار تصمیم گرفتند جمعی از قریشیان، از تمامی خاندان های قریش، بر سر پیامبر(صلی الله علیه وآله) رفته او را بکشند. در این صورت هیچ خاندان خاصی در برابر بنی هاشم قرار نمی گرفت و بنی هاشم مجبور می شد ساکت بماند و به خونبها راضی شود. آنان جمعی از جنگجویان عشیره های مختلف قریش را جمع کردند و شمشیرهایی به دست آنان سپردند تا شبانه بر بستر پیامبر(صلی الله علیه وآله) ریخته وی را بکشند. اما زمانی که بر بالای بستر رسیدند، به جای پیامبر(صلی الله علیه وآله) پسر عمویش، علی بن ابی طالب(علیه السلام) را دیدند. او مردانه این ایثار را کرده بود تا قریش را در غفلت نگاه دارد، به طوری که گمان کنند پیامبر(صلی الله علیه وآله) در بستر خود آرمیده است.

«هَجْر» در لغت عرب به معنای فاصله گرفتن و دوری گزیدن است. هجرت از شرک، یعنی پرهیز و دوری کردن از شرک. هجرت از یک شهر و منطقه، یعنی ترک کردن و دور شدن از آن و هجرت از گناه به معنای پرهیز از گناه است. هجرت از قوم و خویش، یعنی ترک خانواده و طایفه و قبیله.

اصطلاح هجرت میان مسلمانان، مربوط به رخداد مهم و سرنوشت ساز ترک مکه از سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یاران آن حضرت، و رفتن به سوی یثرب است. با این حال، همین کلمه در احادیث پیامبر (صلی الله علیه و آله) به معنای «دوری از بدی ها»، هجرت از دیگران به سوی پروردگار و ترک بدی ها و محرّمات الهی به کار رفته است.

پیش از هجرت به مدینه، در سال های نخست بعثت، گروهی از مسلمانان به حبشه رفته بودند. گرچه آن حادثه را هجرت نامیده اند، اما در برخی احادیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آن به عنوان هجرت یاد شده است. آن حضرت به کسانی که از حبشه به مدینه باز گشته بودند، فرمودند: «شما دو هجرت داشتید: یکی به حبشه و دیگری به مدینه.»

#### هجرت برای حفظ دین

آشنایی مردم یثرب با اسلام سه سال پیش از هجرت آغاز شده بود. در آستانه هجرت، بیشتر ساکنان آن شهر مسلمان شده بودند. بنابراین می توان گفت، زمینه مناسبی برای پیشرفت اسلام در این شهر فراهم شده بود. در برابر، مسلمانان شهر مکه، در سال های پایانی دوره بعثت، با فشار روز افزون اشراف قریش روبرو بوده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و یارانش گرفتار محدودیت های فراوانی شده بودند. دعوت مسلمانان یثرب از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای آمدن به آن شهر و تعهد آنان در دفاع از آن حضرت، راه را برای هجرت هموار کرد.

دو ضرورت برای این هجرت وجود داشت: از یک سو، مکه تبدیل به محیط بسته ای برای مسلمانان شده و آنان نه تنها توانایی گسترش اسلام را نداشتند، بلکه خود نیز گرفتار انواع فشارها و آزارها بودند. از سوی دیگر، محیطی آزاد با نام یثرب که در فاصله چهارصد و پنجاه کیلومتری مکه قرار داشت، مشتاق ورود آنان بود. مؤمنان یثرب تعهد کرده بودند تا از پیامبر (صلی الله علیه و آله) حمایت و دفاع کنند. بدین ترتیب راه برای هجرت فراهم شد.



انتخاب یثرب، افزون بر نفوذ اسلام در آن، بدین دلیل هم بود که مسلمانان آشنایی با آن دیار داشتند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) خطاب به یارانش در باره یثرب فرمودند: «خداوند برای شما، برادران و خانه هایی قرار داده که در آن امنیت داشته باشید.»

هجرت رسول خدا(صلی الله علیه وآله)

گروهی از مسلمانان پیش از آن که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) هجرت کند، به دستور آن حضرت به مدینه رفتند. زمانی که قریش احساس خطر کرد و تصمیم به کشتن پیامبر(صلی الله علیه وآله) گرفت، آن حضرت شبانه مکه را به سوی یثرب ترک کرد. تصمیم به قتل رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به آن دلیل بود که مشرکان دریافتند، اگر تاکنون اسلام در مکه محصور بود و آنان می توانستند جلوی آن را بگیرند، این بار شهری به اسلام گرویده و مسلمانان مکه نیز در حال پیوستن به آنان هستند. بنابراین مسلمانان، اندکی پس از آن، خواهند توانست با یک نیروی نظامی توانمند مکه را تصرف کنند. مسلمانان یثرب در اولین قدم، برای قریش که راه بازرگانی اش از نزدیکی یثرب می گذشت، مزاحمت هایی را فراهم کردند.

بنابراین، قریش تصمیم گرفت قبل از آن که رهبری نهضت میان یاران وفادارش قرار گیرد، او را از بین ببرد. اما، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به لطف خداوند، از خانه ای که در محاصره قریش بود بیرون آمد و از مکه خارج شد. فداکاری و ایثار امام علی(علیه السلام) در خوابیدن در بستر رسول خدا(صلی الله علیه وآله) دشمن را تا سپیده دم پیرامون خانه نگاه داشت. زمانی که مشرکان دریافتند مرغ از قفس پریده، باخشم و نفرت برای یافتن رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در هر کوی و برزن به جستجو پرداختند. اقدام آنان بی نتیجه ماند، زیرا رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نه به سوی شمال که راه یثرب بود، بلکه به سوی جنوب مکه حرکت کرد و به همراه ابوبکر که در راه به وی پیوست، در غار ثور پنهان گردید. قریشیان در جستجوی پیامبر(صلی الله علیه وآله) تا نزدیکی غار آمدند، آن اندازه که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) صدای پایشان را شنید. اما به لطف خداوند بازگشتند. خداوند در این باره می فرماید:

«اگر شما یاریش نکنید، آن گاه که کافران بیرونش کردند، خدا یاری اش کرد.» (توبه / ۳۹)

به روایت مورخان، در مدتی که آن حضرت در غار بود، امام علی(علیه السلام) برای وی غذا و آب می برد. اندکی بعد که قریش مطمئن شد رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از دسترش دور شده و از شدت جستجوی خود کاست، آن حضرت به سمت یثرب به راه افتاد.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در قُبا و یثرب

قبا در فاصله شش کیلومتری مرکز یثرب قرار دارد. پیش از آن، بیشتر مسلمانانی که هجرت کرده بودند در این محل فرود آمده در خانه افراد تازه مسلمان آن ناحیه سکونت گزیده بودند. آنان که خبر هجرت رسول خدا (صلی الله علیه وآله) را شنیده بودند، هر روز در انتظار ورود آن حضرت بودند. زمانی که آن حضرت به قبا وارد شد، پانصد نفر از مردم یثرب به قبا آمده از ایشان استقبال کردند. شعار مردم در وقت ورود آن حضرت الله اکبر بود. مردم مدینه در حالی که مسلح بودند از رسول خدا (صلی الله علیه وآله) استقبال کردند؛ تا تعهد خویش را در حفظ جان پیامبر نشان دهند. آن حضرت چند روزی در قبا ماند، تا برخی از خویشانش از جمله امام علی (علیه السلام) و دخترش فاطمه (علیها السلام) به او پیوستند. پس از آن به سوی یثرب که مرکز استقرار طوایف مختلف دو قبیله اوس و خزرج و شماری از قبایل یهودی بود، به راه افتاد.

در راه رفتن به مرکز یثرب، در مکانی که اکنون به نام مسجد جمعه شناخته می شود، برای نخستین بار نماز جمعه را اقامه کردند. پس از آن به یثرب رفتند.

#### موقعیت جغرافیایی یثرب

منطقه ای که پیش از اسلام یثرب و پس از مهاجرت پیامبر (صلی الله علیه وآله) مدینه نامیده شده، از سه طرف در حصار سنگلاخ های سیاه سختی قرار داشت که از آنها به عنوان «حَرَّة» یاد شده است. این سنگلاخ ها که کیلومترها از سطح زمین را پوشانده و بهویژه شرق و غرب مدینه و تا حدی جنوب را دربر گرفته بود، مانع از عبور و مرور کاروان ها و لشکرها بود و تنها در برخی قسمت ها به زحمت امکان حرکت وجود داشت. تنها مرز شمالی مدینه، در کنار کوه احد، زمین هموار و بدون سنگلاخ بود. بدین ترتیب یثرب جز از سوی شمال در درون یک قلعه طبیعی قرار داشت.

در محدوده میانی این سنگلاخ ها، طوایف مختلف اوس و خزرج زندگی می کردند. هر ناحیه اختصاص به یکی از طوایف اوس و خزرج و یا یهودیان داشت. مسلمانان هر طایفه انتظار آن را داشتند تا رسول خدا (صلی الله علیه وآله) میان طایفه آنان فرود آید، تا افتخار میزبانی آن حضرت را داشته باشند. آن حضرت برای آن که بی دلیل طایفه ای را بر طایفه دیگر ترجیح ندهد، اعلام کرد: «محل فرود او همان جایی خواهد بود که شترش زانو بزند.» شتر در نهایت در محلی که در نزدیکی خانه ابویوب انصاری بود فرود آمد. ابو ایوب، اسباب و اثاثیه آن حضرت را به خانه اش برد و در حالی که تنها دو اتاق داشت، یکی را در اختیار رسول خدا (صلی الله علیه وآله) گذاشت. آن حضرت هفت ماه در خانه او بود تا آن که در کنار مسجد، خانه کوچکی که آن را حُجْرَه می نامیدند برای خود بنا کرد.

بدین ترتیب به افتخار ورود نور نبوت، مردمان یثرب از شدت علاقه به اسلام و پیامبر(صلی الله علیه و آله) نام شهرشان را عوض کرده آن را مدینه الرسول و به اختصار مدینه نامیدند.

استقبال انصار از مهاجران

اوج گیری هجرت مسلمانان از مکه و دیگر نقاط به مدینه، امکانات ویژه ای را در مدینه طلب می کرد. آنان نیاز به مسکن و غذا داشتند. ساکنان تازه مسلمان مدینه، با گرمی از آنان استقبال کرده و دارایی خود را با آنان تقسیم کردند. مسلمانان مدینه یعنی انصار تا ماه ها غذا و سایر نیازهای مسلمانان مهاجر و خود پیامبر(صلی الله علیه و آله) را تأمین می کردند. خداوند این عمل آنان را ایثار خواند:

و کسانی که پیش از آمدن مهاجران در دیار خود بوده اند و ایمان آورده اند، آنهایی را که به سوی شان مهاجرت کردند دوست می دارند و در باره آنچه به مهاجران داده شود، در دل احساس حسد نمی کنند و دیگران را بر خویش ترجیح می دهند، هرچند خود نیازمند باشند. و آنان که از بخل خویش در امان مانده باشند، رستگارانند. (حشر / ۹)

این آیه در شرایطی نازل شد که غنایمی از یهود به دست مسلمانان افتاد. رسول خدا(صلی الله علیه و آله) خطاب به انصار فرمودند: «اگر می خواهید غنایم را میان همه قسمت می کنیم و مهاجران در خانه های شما بمانند. و اگر خواهید فقط به مهاجران دهیم و از خانه های شما در آیند.» انصار گفتند: «آن را میان مهاجران قسمت کنید و در خانه های ما نیز بمانند.»

لقب انصار و مهاجر را خداوند به این دو گروه داده و بدین ترتیب به جای عناوین قبیله ای، القابی اسلامی بر مؤمنان نهاده شد. بسیاری از انصار، اموال خویش را با مهاجری که در خانه شان سکن گزیده بود، نصف کردند و حتی برای بردن مهاجران جدید به خانه هایشان با یکدیگر رقابت می کردند.

سال های نخست هجرت، اوج دوستی و رواج روح برادری میان مسلمانان بود. زمانی که شمار مهاجران بیش از حد گسترش یافت، کسانی در گوشه مسجد جای داده شدند که به نام اهل صُفّه شناخته می شدند. آنان کسانی بودند که خانه و اموال خود را رها کرده به مدینه آمده و روی صُفّه (ایوان) مسجد نشسته بودند، تا آماده جهاد باشند. رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در باره افتخار عنوان انصار فرمود: «اگر هجرت نبود من در شمار انصار می بودم.»

## هجرت همگانی

تا پیش از هجرت، مرکزی نبود که مسلمانان بتوانند در آن جا اجتماع کرده مناسبات خویش را بر اساس اصولی که دین جدید مطرح کرده بود، استوار سازند. اکنون مدینه به چنین مرکزی تبدیل شده بود. ساکنان مدینه، جز دو یا سه درصد همگی به اسلام گرویدند و محیط برای ایجاد جامعه مؤمنین فراهم شد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به پیروی از آیات قرآنی، از همه مسلمانان خواست تا شهر و دیار و قبیله خویش را ترک گفته به مدینه مهاجرت کنند. این یک تکلیف شرعی همگانی اما موقت بود که هیچ کس حق سرپیچی از آن را نداشت، مگر آن که از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) اجازه گرفته باشد. خداوند در باره مسلمانان غیرمهاجر فرمود:

«آنان دوست دارند تا شما نیز همچون آنان به کفر در آید و برابر با آنان شوید. پس شما از میان آنان دوستان برنگیرید مگر آن که در راه خدا هجرت کنند، اگر چنین نکردند [همانند سایر کافران] آنان را دریابید و هر کجا یافتید بکشید.» (نساء / ۸۹)

بر پایه این آیه، مؤمن حقیقی تنها به کسی گفته می شد که در هر کجا زندگی می کرد، آنچه در دست دارد بر زمین بگذارد و به مدینه هجرت کند. خداوند در جای دیگری در قرآن می فرماید:

«آنان که ایمان آوردند و هجرت کردند و جهاد با مال و جانشان در راه خدا کردند و آنان که به آنان پناه داده و حمایتشان کردند، برخی اولیای برخی دیگرند. اما کسانی که ایمان آوردند اما هجرت نکردند، تاوقتی هجرت نکنند، به هیچ روی اولیای شما نخواهند بود.» (انفال / ۷۲)

یکی از دلایل این تکلیف شرعی همگانی آن بود تا این افراد در محیطی دینی زندگی کرده و در سایه احکام شرع مقدس اسلام تربیت شوند. روشن است که یک مؤمن در جامعه ای که کافران در آن زندگی می کنند نمی تواند بر دین خود اطمینان کافی داشته باشد و از داشتن امنیت دینی محروم می ماند. به همین دلیل خداوند می فرماید:

«از آنان که در حق خود ظلم کرده بودند سؤال شد شما در کجا بودید؟ آنان گفتند: ما مستضعفان روی زمین بودیم. به آنان پاسخ داده شده: آیا سرزمین خدا وسیع نبود تا در آن هجرت کنید.» (نساء / ۹۷ - ۹۸)

مسئله مهم تر حفظ امنیت مدینه به عنوان پایگاه منحصر به فرد اسلام و تنها دارالاسلام موجود بود. روشن بود که بت پرستان مکه آرام نخواهند نشست و با همپیمانان خود، مدینه را رها نمی کنند. بنابراین مسلمانان باید برای دفاع از دارالاسلام آماده شوند و تمام نیروی خود را بسیج کنند. افزون بر مسأله دفاع، تلاش برای

گسترش اسلام، نیاز به امکانات و نیروی انسانی داشت. به همین دلیل بود که هجرت به عنوان یک تکلیف شرعی و سیاسی در آمد.

خداوند در آیات زیادی از قرآن سه مفهوم «ایمان»، «هجرت» و «جهاد» را با یکدیگر آورده است. این سه مفهوم، سه عنصر اصلی شخصیت یک مؤمن را در جامعه اسلامی مدینه تشکیل می داد. آنان باید ایمانی قوی می داشتند، آن گاه هجرت می کردند، پس از آن برای دفاع از اسلام و توسعه آن به جهاد می پرداختند.

لزوم هجرت به مدینه تا سال هشتم هجری، یعنی سال فتح مکه ادامه داشت. پس از آن این حکم برداشته شد، زیرا در آن وقت، دارالاسلام منحصر به مدینه نبود، بلکه مکه و بسیاری از نقاط دیگر به آغوش اسلام در آمده بودند، در حالی که پیش از آن غیر از مدینه، همه جا دارالکفر بود. در فرهنگ سیاسی اسلام، در تقسیم بندی جغرافیای انسانی، جدای از دو مفهوم دارالاسلام و دارالکفر، عنوان سوم دارالحرب است؛ یعنی سرزمینی از دارالکفر که با مسلمانان در حال جنگ است. در دوره هشت ساله نخست هجرت، دارالکفر مساوی با دارالحرب بود؛ بدین معنا که تمامی کفار آماده جنگ بر ضد اسلام بودند؛ چنان که در جنگ خندق، بیشتر احزاب بت پرست در جنگ علیه اسلام مشارکت داشتند.

#### هجرت مبدأ تاریخ اسلام

اهمیت هجرت در ایجاد امت واحده اسلامی در مدینه، پس از گذشت سیزده سال از آغاز بعثت، سبب شد تا آن را به عنوان مبدأ تاریخ اسلامی معین کنند. تا پیش از آن، اعراب از داشتن مبدأ تاریخی واحدی که بر اساس آن جایگاه تاریخی حوادث را طی سال های متوالی مشخص کنند، محروم بودند. آنان هر از چندی که رخداد مهمی صورت می گرفت، آن را برای چند سال، به عنوان مبدأ تاریخی استفاده و پس از آن که رخداد مهم دیگری صورت می گرفت، مبدأ پیشین را رها می کردند و تاریخ را بر اساس رخداد جدید محاسبه می کردند. به عنوان نمونه عام الفیل که همان سال تولد رسول خداست، یک مبدأ تاریخی بود؛ سالی که سپاه ابرهه به مکه حمله کرد و گرفتار غضب الهی شد.

از زمانی که مسلمانان به مدینه هجرت کردند، از پراکندگی نجات یافته و به یکپارچگی و وحدت و به عبارت دیگر امت واحده دست یافتند. از آن پس، حرکت تاریخی خود را به عنوان یک امت آغاز کرده و تلاش جدی خود را در بستر تاریخ دنبال کردند. در طی ده سال نخست هجرت، رخدادهای مهم را بر اساس ماه هایی که از هجرت گذشته بود محاسبه می کردند و به صورت غیررسمی، هجرت را مبدأ محاسبه سال رخدادهای این دوره قرار می دادند. کسانی از صحابه، تولد، بعثت یا وفات رسول خدا را پیشنهاد کردند؛ اما امام علی (علیه السلام) هجرت را مطرح کردند و خلیفه دوم آن را پذیرفت.

مسلمانان در همه دوره های تاریخی خود، از تاریخ هجری استفاده می کردند؛ اما متأسفانه امروزه برخی از کشورهای اسلامی، به جای تاریخ هجری از تاریخ مسیحی استفاده می کنند. این امر پشت کردن به میراث دینی و اسلامی بوده و برای دنیای اسلام اقدامی ضد فرهنگی به شمار می آید.

## فصل ۶

### شکل گیری امت و تشکیل دولت

#### جامعه مؤمنان

استقرار رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در مدینه، ضرورت های خاصی را به همراه داشت. از آن پس، مردم در انتظار نزول آیات قرآنی و فرمان های رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بودند، تا بر اساس آنها «زندگی نوین» خود را آغاز کنند. برای همگان روشن بود که مدینه زندگی تازه ای را شروع کرده و ارزش های دیگری را جز آنچه در جاهلیت بود، مبنای زندگی جدید خویش قرار داده است. شکل دادن به این «حیات اسلامی جدید» نیازمند اقداماتی بود که انجام آنها جز در صلاحیت رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نبود. نامی که برای تشکّل جدید انتخاب شده بود جامعه مؤمنان بود؛ خطاب های یا ایها الذین آمنوا در قرآن، خطاب به این جامعه نوین ایمانی است. در قرآن، افزون بر اصطلاح مؤمنین از جامعه نوین به امت واحد نیز تعبیر شده است. این تعبیر در برابر ساختارهای قبیله ای بود که بر مبنای نسب شکل گرفته بود. برای سر و سامان دادن به این جامعه، لازم بود اقداماتی انجام شود.

#### تأسیس مسجد

مسجد محل سجده در برابر خداست؛ مکان مقدسی که مؤمنان برای عبادت در آن جا حضور می یابند. در آیات مکی و مدنی از مسجد الحرام یاد شده؛ چنان که از مسجد الاقصی نیز سخن گفته شده است.

پیش از اسلام، یهود و نصارا مکان های مقدسی داشتند که تنها مجاز بودند در همان جا به عبادت و نماز بپردازند. اسلام مسجد را برای عبادت برگزید؛ اما خداوند این امتیاز را به امت اسلامی داد که در هر زمین پاک نمازش را اقامه کند. در واقع، همه جای زمین برای یک مسلمان مسجد است. با آمدن رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به مدینه، مسلمانان نخستین مسجد را در محله قبا که در جنوب مدینه بود، بنا کردند. مسجد، افزون بر آن که محل نماز است، مکانی برای حضور جماعت مسلمانان است. در کنار مفهوم عبادت، مفهوم «جماعت» در ارتباط با «مسجد» مطرح می شود. «جماعت» مفهومی است دینی و سیاسی که حکایت از حضور جامعه مسلمانان به صورت یکپارچه دارد.

مسجد قبا، نخستین مسجدی است که ساخته شد و نماز جماعت در آن برقرار گردید. خداوند در مقایسه میان مسجد قبا، مسجد ضرار فرمود:

«هرگز در آن مسجد [ ضرار ] نماز مگذار؛ مسجدی که از روز نخست بر پرهیزگاری بنیان شده [ مسجد قبا ] شایسته تر است که در آن جا نماز کنی.» (توبه / ۱۰۸)

گذشت که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در راه آمدن به یثرب، نماز جمعه خواند. مسلمانان آن ناحیه، در محل نمازگزاردن پیامبر(صلی الله علیه وآله) مسجدی ساختند که به مسجد جمعه شهرت یافت.

زمانی که آن حضرت به مدینه آمد، در همان روزهای نخست به بنای مسجد پرداخت. پیش از آمدن آن حضرت، مسلمانان در زمینی در حوالی خانه ابویوب انصاری نماز می گزاردند. آن حضرت زمین یاد شده را به عنوان محلی برای ساختن مسجد برگزید.

این زمین از آن دو یتیم بود که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آن را از سرپرست آنان خریداری کرد. به دنبال آن، مسلمانان با تلاش فراوان دیواری پیرامون آن کشیدند؛ آن گاه ستون هایی از درخت خرما برپا کرده و سقف را با شاخه های درخت خرما پوشاندند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) هم در ساختن مسجد مشارکت فعال داشت.

بدین ترتیب «مسجد النبی(صلی الله علیه وآله)» ساخته شد، مسجدی که در گذر تاریخ بارها و بارها بازسای شده و یاد آور بهترین خاطرات تاریخ صدر اسلام برای همه مسلمانان بوده و هست. قبر، منبر و محراب پیامبر(صلی الله علیه وآله) و همچنین ستون هایی که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بر آن تکیه می کرد، از آثار برجای مانده همان دوران است. افزون بر آن برخی از حجراتی که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) و دیگر یاران وی در آنها می زیستند، در اطراف مسجد بوده است. در حال حاضر، خانه حضرت زهرا(علیها السلام) در کنار خانه ای که مدفن پیامبر(صلی الله علیه وآله) است، در یک پنج ضلعی قرار داد.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) افزون بر مسجدی که خود امامت آن را داشت، هر از چندی به میان طوایف اطراف می رفت و به درخواست مردم در محلی مشخص نماز می گزارد. پس از آن، مردم آن ناحیه، در محل مذکور مسجدی بنا می کردند. اکنون در گوشه و کنار شهر مدینه، چندین مسجد می توان یافت که برای نخستین بار رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در آن جا نماز گزارده است. نقش مسجد در تمدن اسلامی از این زمان آغاز شد. مهم ترین نقش مسجد در تربیت دینی و فکری و در مواردی سیاسی بوده است.

مسجد نقش مهمی هم در تمام دوره ها در معماری اسلامی داشته است؛ هم به عنوان یک بنای اسلامی با طرح های مختلف و هم نقش آن در شکل دهی به ساختار شهرهای اسلامی. در زمان رسول خدا(صلی الله علیه وآله)، مسجد نه تنها محل عبادت بلکه به عبارتی دارالحکومه هم بود. این نوع بهره گیری از مسجد، در دورانی بود که هنوز ارکان دولت اسلامی شکل نگرفته بود. بعدها که امور حکومتی سامان بیشتری یافت، نقش اصلی مسجد در زمینه عبادت و تربیت فکری و درسی متمرکز شد.

#### پیمان و پیوند اخوت

یکی دیگر از اقدام های نخست رسول خدا(صلی الله علیه وآله)، برقراری پیوند برادری میان مسلمانان به صورت دونفره بود. این پیوند را «عقد مؤاخاه» یعنی پیمان برادری می شناسند. زمان اقدام به آن در سال نخست هجری بود، اما تا چند سال پس از آن نیز ادامه داشت. برخی نوشته اند که پیش از هجرت هم به نوعی عقد برادری میان مسلمانان مکه بوده است.

پیمان برادری میان دونفر مهاجر، یا دو نفر از انصار و یا یک نفر از مهاجر و نفر دیگری از انصار برقرار می شد. دونفری که با یکدیگر پیمان برادری می بستند، به طور رسمی به عنوان برادر یکدیگر شناخته می شدند. کوشش می شد تا در انتخاب آنها، روحیات مشترک در نظر گرفته شود؛ یعنی کسانی با یکدیگر برادر شوند که زمینه سازگاری میان آنان فراهم باشد.

اقدام به بستن پیوند برادری، افزون بر آن که برای مهاجرانی که از قبیله خود جدا شده بودند، بسیار سودمند بود، پیوند اسلامی جدیدی را، صرف نظر از خون و نژاد و طایفه، میان مسلمانان رواج می داد. اعراب تا آن زمان برادری را تنها در پیوند خانوادگی می دیدند، اما اسلام برادری اسلامی را نیز مطرح کرد. اخوت مزبور گرچه میان دونفر بود، اما روحیه جمعی برادری را میان مسلمانان تقویت می کرد. میان امت اسلامی، آنچه که همیشه نمایش احساس همدردی میان مسلمانان در شرق غرب عالم اسلامی بوده و هست، در همین مفهوم اخوت اسلامی جلوه گر می شود.

در آغاز، پیمان برادری آن چنان قوی و قدرتمند بود که دو برادر از یکدیگر ارث می بردند. اما بعدها مسأله ارث در محدوده «ذوی الارحام» یعنی رابطه خویشی و خانوادگی استقرار یافت. اسلام با طرح پیمان برادری، قصد برهم زدن مبانی خانواده را نداشت، بلکه فراتر از آن، در صدد ایجاد رابطه ای اسلامی میان عموم مسلمانان بود. به عبارت بهتر، در آغاز که مهاجران از داشتن خانواده محروم بودند، در جمع مسلمانان برادری می یافتند که در صورت درگذشت یکی، دیگری از او ارث می برد. بعدها که نوع خانواده ها مسلمان شدند، ارث بر اساس رابطه خویشی استوار شد و خداوند عموم مسلمانان را با یکدیگر برادر کرد.



پس از آن که هجرت بر هر مسلمانی واجب شد، گروه های زیادی از مسلمانان به مدینه هجرت کردند. در این زمان، جمعیت مدینه شامل قبایل مختلف عرب و یهود بود. دو قبیله عمده عرب خزرجیان و اوسیان بودند و یهودیان در سه طایفه معروف بنی نضیر و بنی قینقاع و بنی قریظه و شماری طوایف کوچک زندگی می کردند. علاوه بر آن، شماری از افراد سایر قبایل بدین شهر آمده بودند. پس از اسلام، قبایل بر اساس سنت های قبیله ای، درگیری های خویش را حل و فصل کردند.

اکنون که اسلام قدرتی به دست آورده بود، می بایست مشکلات و برخوردهای موجود میان قبایل را با اصول خاص خود حل کند. در نظام جدید، دولتی فراتر از خواست های گروهی و قبیله ای، به رهبری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ایجاد شده بود؛ طبعاً نظام جدید، نمی توانست بدون نظامنامه باشد؛ اصولی که بر پایه آنها درگیری ها حل شده و حقوق عمومی مسلمانان در آن تبیین شده باشد. افزون بر آن، یهودیانی نیز در مدینه بودند که دولت جدید باید تکلیف خود را با آنان روشن می کرد. حقوقی که آنان از آن برخوردارند، به علاوه تعهداتی که در قبال حقوق شناخته شده داشتند، می بایست تبیین می شد. در واقع نیازی به نوعی معاهده و پیمان نامه با آنها محسوس بود. افزون بر اینها، لازم بود تا قبایل دریابند که در نظام جدید از حقوق مساوی برخوردارند و مجری قانون و مرجع تشخیص این حقوق، خدا و رسول می باشند. قبایل می بایست تن به حکومت مرکزی داده از سلطه جویی و برتری طلبی پرهیز کنند. در این باره خداوند فرمود:

«ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و از اولی الامر خویش فرمان برید و چون در امری اختلاف کردید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، به خدا و پیامبر رجوع کنید. در این، خیر شماست و سرانجامی بهتر دارد.» (نساء / ۵۹)

و باز فرمود:

«هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و پیامبرش در کاری حکمی کردند، آنها را در آن کارشان اختیاری باشد؛ هر که از خدا و پیامبرش نافرمانی کند، سخت در گمراهی افتاده است.» (احزاب / ۳۶)

به این اصل به عنوان یکی از اصول مهم و حاکم بر سایر اصول، در نظامنامه تصریح شده بود. مسایل دیگر نظامنامه، مربوط به امور اداری و قضایی می شد. این بخش، اختلاف های جاری زندگی قبایل عربی را حل می کرد. در آغاز نظامنامه که همان پیمان دینی - سیاسی قبایل است، آمده است:

این کتاب محمد(صلی الله علیه وآله) است میان مؤمنان و مسلمانان از قریش و مردم یثرب و هر کسی که از آنان پیروی کرد و به آن ملحق شد و به همراه آن جهاد کرد. آنان همه «امت واحده» هستند.

تعبیر امت واحده از مبنایی ترین مفاهیم سیاسی - دینی اسلام است که در تمامی مفاهیم دیگر جریان داشته و چهارچوب اساسی سیاست اسلامی را معین می کند.

بخشی از اصول پیمان مزبور بدین قرار بود:

\* هر طایفه ای برای اسیری که در دست دیگران دارد، بر اساس رعایت قسط میان مسلمانان، فدیة پرداخت خواهد کرد.

\* مسلمانان میان خود بدهکاری را که بدهی سنگینی دارد، رها نمی کنند و او را در دادن دیه یا فدیة یاری خواهند کرد.

\* مؤمنان و پرهیزکاران بر ضد کسی که از میان خودشان بر آنان تجاوز کرده و یا هر کسی که در پی ظلم و دشمنی و ایجاد فساد میان مؤمنان باشد، متحد خواهند بود؛ حتی اگر [تجاوزگر] فرزند یکی از آنان باشد.

\* هیچ مؤمنی، مؤمن دیگر را به جهت کافری نخواهد کشت و هیچ کافری را بر ضد مؤمنی یاری نخواهد کرد؛ عهد و امان حرمت خداوند [ذمه الله] برای همه یکسان و به یک اندازه است. (این بدان معنا بود که همه از حقوق مساوی برخوردارند و در امنیت الهی به طور یکسان شریکند).

\* هر یهودی که مسلمان شد از او حمایت خواهد شد و به دشمنان او کمک نخواهد شد.

\* در زمان جنگ همه گروه های مسلمانان یکی پس از دیگری در جنگ شرکت خواهند کرد [تا] کسانی که خونشان در راه خدا ریخته می شود، از میان همه قبایل باشند.

\* هیچ کسی از مشرکان یثرب، مال و جانی از قریش را پناه نداده و بر ضد مؤمنی، آنها را یاری نخواهند کرد.

\* هر کس مؤمنی را بکشد، قصاص خواهد شد؛ مگر آن که ولی مقتول راضی شود. همه مؤمنان باید حمایت کننده این امر بوده و برای اقامه آن قیام کنند.

\* هر مؤمنی که به این «صحیفه» اقرار کرد و به خدا و قیامت ایمان آورد، روا نیست که از فتنه گر و بدعت پیشه حمایت کند؛ هر کسی چنین فردی را حمایت کند، لعنت و غضب خدا تا ابد بر او باد.

\* همه مؤمنان در هر چیزی که اختلاف کردند باید برای حل آن به خدا و رسول رجوع کنند.

در باره مناسبات با قبایل یهودی نیز چند نکته در نظامنامه آمده که یهودیان موافقت خود را با آن نکات اعلام کردند:

\* تا زمانی که مسلمانان مشغول جنگ، [ بر ضد مهاجمان به مدینه ] هستند، یهودیان هزینه خود را پرداخت خواهند کرد.

\* یهود بنی عوف در جمع «امت واحده» مسلمان هستند؛ همین طور یهودیان بنی نجار، یهود بنی الحارث و ... در این امت واحده مسلمانان بر دین خود، و یهودیان نیز دین خود را خواهند داشت.

\* این قرارنامه ویژه کسانی است که دچار خطا و ظلمی نشوند که در آن صورت خود و خانواده خویش را نابود خواهند کرد.

\* هیچ خانواده ای جز به اذن محمد(صلی الله علیه وآله) از این قرارنامه خارج نخواهد شد.

\* خداوند بر این صحیفه ناظر است. یهود هزینه خود را متقبل خواهند شد و مسلمانان نیز. و با هر کس که با اهل این قرارنامه به جنگ برخیزد، به یکدیگر کمک خواهند کرد؛ و میانشان نصیحت و صلح حاکم خواهد بود. و نیکی مانع از گناه است.

\* با گناه کسی، هم پیمان او مؤاخذه نخواهد شد؛ به مظلوم کمک خواهد شد.

\* مدینه برای اهل این صحیفه «حرم» خواهد بود.

\* یهودیان با قریش و کسانی که آنان را یاری کنند، تجارت نخواهند کرد.

\* این قرارنامه از ظالم و خطاکار حمایت نخواهد کرد. هر کس از مدینه بیرون رود یا در آن بماند ایمن خواهد بود، مگر آن که ظالم یا خطاکار باشد. خداوند و رسول او پناه دهنده به هر نیکوکار و پرهیزگاری هستند.

اینها بخشی از اصول نظامنامه یا پیمان دینی - سیاسی قبایل بود که در حکم قانون اساسی جامعه اسلامی جدید بود. روح حاکم بر آن یک روح اسلامی و در جهت پرهیز از سنت های جاهلی بود.

مهم ترین هدف رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در این نظامنامه، شکل دادن یک دولت مرکزی و توانمند بر پایه قوانینی بود که مبنای برخوردهای دو جانبه مردم و حکومت از همه طوایف است.

## اهداف جهاد در اسلام

یکی از بخش های مهم سیره پیامبر(صلی الله علیه وآله) در دوران مدینه، جنگ های آن حضرت با دشمنان اسلام است؛ دشمنان بیابانگردی که شغلشان غارت بود و کوچک ترین فرصتی را برای ضربه زدن به اسلام از دست نداده و تنها، قدرت نظامی مسلمانان می توانست آنها را از اندیشه تهاجم باز دارد. به همین مناسبت، تاریخ دوران مدینه را مغازی می نامند که جمع غزوه به معنای جنگ است.

قبل از هر چیز باید گفت، جهاد یکی از احکام اصلی اسلامی است که خداوند بارها و بارها در قرآن از آن سخن گفته مسلمانان را به عمل به آن واداشته است. از آن جا که رسالت انبیای الهی، پیراستن جامعه بشری از فساد و تباهی است، خداوند استفاده از ابزارهای چندی را برای اصلاح مشروع دانسته است.

نخستین راه، آشنا کردن مردم با سخن حق، تبیین راه حق و نشان دادن معیار حق و باطل است. قد تبیین الرشد من الغی. راه تبلیغ حقایق، راهی است که پیامبر(صلی الله علیه وآله) در تمام دوران مکه و پس از آن در مدینه، دنبال کرد. قرآن با ارائه استدلال و نشر تفکر، راه را برای انتخاب آگاهانه مردم باز کرد. روشن است که چنین ابزاری برای هدایت، تنها برای هدایت و اصلاح کسانی سودمند است که ظرفیت لازم را برای شنیدن سخن حق دارند و از روی ظلم و جهالت و کینه توزی و دنیاطلبی در برابر حق مقاومت نمی کنند.

اسلام کوشید تا موانع موجود بر سر راه مردم برای انتخابی آگاهانه برداشته شود. برخوردهای پیامبر(صلی الله علیه وآله) با دشمنان اسیر شده، نشانگر ایجاد آمادگی برای انتخاب درست از سوی آنهاست. حضرت در فتح مکه با رویی باز - نه انتقام جویانه - با بت پرستان مکه برخورد کرد. بر اساس دستور قرآن، بخشی از زکات را در اختیار مشرکان مایل به اسلام گذاشت که خداوند از آنها با تعبیر مؤلفه قلوبهم یاد کرده است؛ یعنی کسانی که با دادن مال، می توان جذب اسلامشان کرد.

با این حال، روشن است که همیشه و همه مردم آن گونه نبودند که به راحتی سخن حق را بپذیرند. کسانی نیز چون اشراف قریش، اهل عناد و فساد بودند و بر راه فاسد خود پافشاری می کردند. آنان شماری از مستضعفان را فریب داده و نه تنها مانع ایمان آوردن آنان می شدند، بلکه آنها را بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) می شوراندند. زبانی که این قبیل مردمان با آن آشنایند، زبان جنگ است.

خداوند متعال، فرمان جهاد را برای از میان بردن فتنه و فساد و نابود کردن سران کفر بر مردم الزام کرده است. لذا فرمود:

«با پیشوایان کفر قتال کنید که ایشان اهل عهد و پیمان نیستند.» (توبه / ۱۲)

دلیل دیگری که خداوند برای لزوم جهاد بیان فرموده، نجات مستضعفانی است که در چنگال ستمگران به اسارت درآمده، مورد ستم آنها قرار گرفته و به وسیله تبلیغات آنها منحرف می شوند. در این باره فرمود:

«چرا در راه خدا و برای مردان و زنان و کودکان ناتوانی که می گویند: ای پروردگار ما! ما را از این قریه ستمکاران بیرون آر و از جانب خود یار و مددکاری قرار ده، نمی جنگید؟» (نساء / ۷۵)

از دیگر هدف های فرمان جهاد، از میان بردن فتنه فتنه گران است:

«با آنها بجنگید؛ تا دیگر فتنه ای نباشد و دین، تنها دین خدا شود. ولی اگر از فتنه گری دست برداشتند، تجاوز جز بر ستمگران روا نیست.» (بقره / ۱۹۳)

خداوند از مسلمانان می خواهد تا با حفظ قدرت و برتری نظامی، دشمنان خدا و خود را مرعوب سازند:

«و در برابر آنها تا می توانید نیرو و اسبان سواری آماده کنید، تا دشمنان خدا و دشمنان خود را بترسانید.» (انفال / ۶۰)

باید توجه داشت که در فرهنگ قبیله ای، جنگ و تجاوز عادت روزانه شده بود و اسلام برای جنگ طلبان آنچنانی، باید خود را قوی و قدرتمند نگاه می داشت. قرآن به «جنگ و جهاد مقدس» اعتقاد داشت، جنگی که گرچه ممکن است در آن کسانی کشته شوند، اما دیگران به حیات طیبه دست خواهند یافت و مؤمنانی که شهید شده اند، نزد خداوند رزق و روزی خواهند داشت.

## جهاد و دفاع

در اسلام دو نوع جنگ شناخته شده است:

۱. جهاد؛ یعنی جنگ رهایی بخش که مسلمانان به هدف توسعه و نفوذ اسلام در سرزمین های کفار انجام می دهند.

۲. دفاع؛ یعنی جنگ با مهاجمانی که به سرزمین های اسلامی حمله می کنند.

اگر به گونه ای دقیق به این دو نوع جنگ توجه کنیم، درمی یابیم که جهاد، نوعی دفاع است؛ دفاع از ارزش های انسانی، دفاع از مستضعفانی که اسیر مستکبران شده و خود و خدا را فراموش کرده اند. با این حال، در تعریف فقهی، جهاد متفاوت با دفاع شناخته شده است. دفاع بر هر فرد مسلمانی اعم از پیر و جوان و زن و مرد واجب است، برخلاف جهاد که تنها بر مردان واجب است.

برخی از جنگ های پیامبر جهاد و برخی دیگر دفاع است. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در ماه های نخست حکومت خویش در اندیشه از میان بردن قدرت ستمگرانی بود که در مکه به مسلمانان ظلم کرده بودند. خداوند در این باره فرمود:

«به کسانی که به جنگ بر سرشان تاخت آورده اند و مورد ستم قرار گرفته اند رخصت [جنگ] داده شده و خدا بر پیروز گردانیدنشان تواناست.» (حج / ۳۹)

جنگ بدر، نخستین نبرد مسلمانان با مشرکان بر اساس همین اجازه ای بود که آنان در جنگ بر ضد ستمگران از سوی خداوند به دست آورده بودند. در جنگ احد، مسلمانان در برابر حمله مشرکان مکه به مدینه ایستادگی کردند. در جنگ خندق نیز مدینه مورد تهاجم مشرکان عرب واقع شد. فتح مکه که در سال هشتم هجری انجام شد، نتیجه تخلف قریش از تعهداتی بود که در صلح با مسلمانان پذیرفته بودند. بسیاری از اقدام های نظامی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نیز در پی شنیدن خبر تهاجم قبایل یا آماده شدن برای حمله بود که آن حضرت پیشدستی کرده راه را بر آنان می بست.

جنگ های پیامبر(صلی الله علیه وآله) با بت پرستان

گفتیم که دین رایج در جزیره العرب بت پرستی بود. رهبری دینی آن جامعه هم در اختیار قریش بود که مکه و حرم خدا را در تصرف داشت. قریش نفوذی عمیق میان قبایل عرب داشت.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از طایفه بنی هاشم، یکی از طوایف قریش بود. زمانی که خداوند، محمد(صلی الله علیه وآله) را به رسالت برانگیخت، دیگر طوایف قریش از روی جهالت و حسادت تحریک شدند و برای حفظ منافع خود، نه تنها اسلام را نپذیرفتند، بلکه به جنگ با آن پرداختند. قریش با بهره گیری از نفوذ خود، مانع از ایمان آوردن بسیاری از قبایل شده و از آنها در جنگ بر ضد اسلام بهره می گرفت. نمونه روشن آن، جنگ احزاب بود که قبایل مختلفی از اعراب قریش را همراهی کردند. بت پرستان در طول سیزده سال حضور پیامبر(صلی الله علیه وآله) در مکه، با او و اصحابش درگیر بودند و در نهایت تصمیم به قتل آن حضرت گرفتند.

با تشکیل امت واحده اسلامی در مدینه، این دشمنی شکل رویارویی نظامی به خود گرفت. این بار گروهی از قبایل در این سو و گروهی به عنوان هم پیمان با بت پرستان در آن سوی بودند. ابتکار عمل را مسلمانان در دست گرفتند. آنها با بستن راه تجارتي قریش، به آرامی مکه را تحت فشار گذاشتند. روشن بود که به زودی جنگ در می گرفت. دو حمله نیمه موفق مسلمانان به کاروان تجاری قریش، راه را برای برپایی نخستین جنگ مسلمانان با قریش باز کرد. این جنگ، نبرد بدر بود.

#### نبرد بدر

نخستین برخورد جدی مسلمانان با قریش، در روز جمعه، هفدهم رمضان سال دوم هجری در منطقه بدر - در فاصله ۱۵۵ کیلومتری مدینه، ۳۱۰ کیلومتری مکه و ۴۵ کیلومتری ساحل دریای سرخ - روی داد؛ حادثه ای که بزرگ ترین رویداد تاریخ صدر اسلام است. کاروان قریش با سرمایه بسیار بزرگی که همه زن و مرد قریش در آن سهم بودند، عازم شام بود. هنگام رفتن کاروان، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) خبر آن را داشت و در بازگشت، در انتظار آن بود تا به آن حمله کند. آن حضرت کسانی را مأمور جمع آوری خبر در باره مسیر کاروان کرد و زمانی که خبر نزدیک شدن آن را شنید، اعلام حرکت کرد. ابوسفیان که سرپرست کاروان بود، با شنیدن این خبر، از تبوک شخصی را به مکه فرستاد تا قریش را برای حمایت از کاروان بسیج کند.

سپاه قریش با قریب نهصد و پنجاه جنگجو، با همه امکانات، کف زنان و شادی کنان به راه افتاد. فرماندهی سپاه را ابوجهل بر عهده داشت.

از آن سوی رسول خدا (صلی الله علیه وآله) با دریافت خبر نزدیک شدن کاروان، روز دوازدهم رمضان از مدینه حرکت کرد. کسانی از مسلمانان حاضر به همراهی نشدند. خدا می فرماید:

«آن چنان بود که پروردگارت، تو را از خانه ات به حق بیرون آورد؛ حال آن که گروهی از مؤمنان ناخشنود بودند. با آن که حقیقت بر آنان آشکار شده، با تو مجادله می کنند. چنان قدم بر می دارند که گویی می بینند که آنها را به سوی مرگ می برند.» (انفال / ۵)

در این سوی ابوسفیان از بیراهه کاروان را نجات داد و پس از آن کسی را به سراغ سپاه قریش فرستاد تا به آنان پیغام دهد که کاروان نجات یافته و آنان خود را در معرض کشته شدن به دست اهل یثرب قرار ندهند. ابوجهل که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) او را فرعون امت می نامید، حاضر به بازگشت نشد و سپاه قریش برای رو برو شدن با سپاه اسلام به بدر آمد.

مسلمانان که با هدف حمله به کاروان عازم شده و امکانات اندکی همراه داشتند - تنها دو اسب - یکباره از حضور سپاه قریش آگاه شدند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از مردم خواست تا در صورت آمادگی بایستند و الا برگردند. یاران، به ویژه انصار اعلام حمایت کردند و قرار بر نبرد شد.

سپاه اسلام شب جمعه، هفدهم رمضان به بدر رسید. درست در همین زمان دشمن نیز در فاصله اندکی از آنها در منطقه مستقر شد. مسلمانان دریافتند که نیروی دشمن در حدود هزار نفر است؛ در حالی که آنها ۳۱۳ تا ۳۱۵ نفر بودند؛ با این حال تصمیم به نبرد گرفتند.

رسول خدا سپاه خود را آرایش داد. در آن حال، چوب دستی خود را بر شکم سواد بن غزیه زد. او از درد گله کرد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از او خواست تا قصاص کند. حضرت پیراهن بالا زد و سواد به جای قصاص، شکم رسول خدا(صلی الله علیه وآله) را بوسه زد.

صبح جمعه دو سپاه رو در روی هم قرار گرفتند. بر پایه سنت عربی، جنگ با مبارزه طلبیدن فردی آغاز شد. سه تن از قریش شیبه، عتبه، و فرزند وی ولید، در برابر سه تن از بنی هاشم یعنی حمزه، علی(علیه السلام) و عبیده بن حارث قرار گرفتند. حمزه و علی(علیه السلام) عتبه و ولید فرزند عتبه را کشتند. شیبه ضربتی بر پای عبیده زد و آن را قطع کرد. آن گاه علی و حمزه به یاری عبیده شتافتند و شیبه را کشتند. این رخداد برای قریش سنگین بود. اما ابوجهل گفت که نباید از کشته شدن آنان هراسی داشته باشیم؛ آنان در جنگ عجله کردند. او شعار داد: *إِنَّ لَنَا الْغُزَىٰ وَلَا غُزَىٰ لَكُمْ؛ مَا غُزَىٰ دَارِيمَ وَ شَمَا نَدَارِيدَ.* مسلمانان گفتند: *اللَّهُ مَوْلَانَا وَ لَا مَوْلَىٰ لَكُمْ؛ خَدَاوَنَد مَوْلَايَ مَاسْت وَ شَمَا مَوْلَىٰ نَدَارِيدَ.*

به هر روی جنگ آغاز شد و مسلمانان با کمک مستقیم خداوند توانستند دشمن را شکست دهند. هفتاد نفر از دشمن کشته شدند و هفتاد نفری نیز به اسارت درآمدند. از جمله کشته شدگان، ابوجهل بود که خبر آن رسول خدا(صلی الله علیه وآله) را بسیار مسرور کرد.

غنائم جنگ بدر بیش از یک صد و پنجاه شتر، ده اسب و مقداری چرم و پارچه و ابزارآلات جنگی بود. افراد جز آنچه از وسایل شخصی افراد کشته شده به دست خود بر می داشتند، سهمی نیز در تقسیم کلی غنائم گرفتند.

پس از پایان کارزار، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) دستور داد تا چاه های بدر را کور کرده و کشته های مشرکان را در آنها بریزند. جسد امیه بن خلف که سنگین بود، در همان هوای گرم بزودی نفخ کرده و وقتی



خواستند آن را بر روی زمین بکشند، گوشت بدنش فرو می ریخت، پس همان جا رهایش کردند. آن گاه رسول خدا بر لب چاه آمد و خطاب به مشرکان فرمود:

«ای عْتَبَه، ای شیبه، ای ابوجهل، آیا آنچه را خداوند وعده داده بود، محقق یافتید؟ من آنچه را خداوند وعده داده بود، درست یافتم؛ چه بد خویشاوندی برای پیامبرتان بودید! شما مرا تکذیب کرده از شهرم بیرون کردید؛ در حالی که دیگران مرا پناه دادند.»

در آن لحظه ابوحذیفه فرزند عتبه، چهره پدرش را دید که به خاکش می کشیدند و در چاه می انداختند. قدری ناراحت شد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) پرسید: آیا از آنچه بر پدرت رفته ناراحت شدی؟ ابوحذیفه گفت: من در پدرم عقل و شرفی می دیدم و امید هدایت او را داشتم و چون نشد خشمگین شدم.

رسول خدا در روز چهارشنبه ۲۲ رمضان، وارد مدینه گردید؛ در حالی که کودکان با شعر طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا از وی استقبال کردند. پیامبر همراه اسیران به مدینه آمد. اندکی بعد این اسیران، با پرداخت فدیة، و یا با تعهد به تعلیم خواندن و نوشتن به فرزندان مسلمانان، آزاد شدند. کسانی هم که پولی نداشتند یا نمی توانستند چنین تعهدی را بپذیرند با منت رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آزاد شدند. تنها دو اسیر که سابقه دشمنی فراوان با پیامبر(صلی الله علیه وآله) در مکه داشتند کشته شدند.

پیروزی اسلام در بدر، مشرکان و منافقان مدینه را سخت ترساند. مورخان نوشته اند: هیچ منافق و یهودی در مدینه نبود، جز آن که در برابر حادثه بدر سر فرود آورد، و یهودیان گفتند که از این پس هیچ پرچمی را بر افراشته نمی کند، جز آن که پیروزی از آن اوست. کعب بن اشرف یهودی از برجستگان یهود می گفت: دیگر ماندن در عمق زمین بهتر از زندگی روی آن است. قریش، اشراف مردم و شاهان عرب بودند، آنان اهل حرم و منطقه امن بودند و این چنین گرفتار شدند.

خداوند در سوره انفال، به حمایت مستقیم خود از مسلمانان اشاره کرده می فرماید:

«و آن گاه که از پروردگارتان یاری خواستید و خدا پذیرفت که با هزار فرشته که از پی یکدیگر می آیند یاری تان کند؛ و آن کار را خدا جز برای شادمانی شما نکرد و تا دل هایتان بدان آرام گیرد و یاری تنها از سوی خداست که او پیروزمند حکیم است.»

و در همان سوره فرمود:

«شما آنان را نکشتید، خدا بود که آنها را کشت؛ و آن گاه که تیر می انداختی نیز، تو نمی انداختی، خدا بود که تیر می انداخت، تا به مؤمنان کرامتی ارزانی دارد. هر آینه خدا شنوا و داناست.»

کوه احد، در فاصله شش کیلومتری شمال شهر مدینه بوده، و اکنون شهر تا نزدیکی دامنه آن گسترش یافته است. در روز هفتم شوال سال سوم هجرت، در دامنه این کوه، یکی از مهم ترین جنگ های صدر اسلام رخ داد؛ جنگی که تجربه ای تلخ اما آموزنده از خود برجای گذاشته و میان جنگ های صدر اسلام یک استثنا به شمار می آید. قریشیان زخم خورده در بدر، مصمم شدند تا انتقام کشتگان خود را بگیرند. پیش از آن یک بار ابوسفیان با دویست نفر، به قصد شیخون به مدینه حمله کرد، اما جز کشتن دو نفر و آتش زدن چند خانه، فرصت اقدام دیگری را نیافت. این اقدام نتوانست رضایت خاطر قریش را فراهم کند. بنابراین کاروان عظیم قریش که از بدر جان سالم به در برده بود، در دارالندوه نگاه داشته شد. قریشیان توافق کردند تا از هزار شتر و پنجاه هزار دینار که ارزش مجموعه کاروان بود، پس از پرداخت سرمایه افراد، سود آن را در راه جنگ با مسلمانان به کار گیرند. سپاه قریش، مرکب از سه هزار نفر همراه تجهیزات کافی - با سه هزار شتر و دویست اسب - دف و طبل زنان و هلله کنان به سوی مدینه به راه افتاد. مورخان می گویند: عباس بن عبدالمطلب در نامه ای، خبر حرکت قریش و شمار نیروهای آنان را به رسول خدا (صلی الله علیه وآله) داد. مردی از قبیله بنی غفار، راه را به سرعت طی کرد و در قبا نامه را بدان حضرت رساند.

قریش به حرکت خود ادامه داد تا آن که در دامنه احد در نزدیکی کوه عَیْنین استقرار یافت. فاصله میان جُرف در نزدیک مدینه تا وطاء در نزدیکی احد، زمین های زراعی بود که با شتران آبکش آبیاری می شد. مسلمانان با شنیدن خبر قریش، ابزار و وسایل کارگران را از منطقه مزبور جمع آوری کرده بودند. گفته اند محصول مسلمانان آماده درو کردن بود.

محلی که واقدی آن را محل استقرار قریش دانسته به احتمال قریب به یقین بین ۱ تا ۱/۵ کیلومتری جنب کوه احد بوده است. گفتنی است که مدخل شهر مدینه، تنها از طریق شمال شهر ممکن بوده است؛ به همین دلیل قریش که از جنوب آمده بود، شهر را دور زده و از شمال و از کنار کوه احد وارد عرصه مدینه شد.

احتمال شیخون دشمن در شب جمعه، سبب شد که مسلمانان شب را در اطراف مسجد نگاهبانی دهند. مسلمانان در باره ماندن در شهر و مقاومت و یا رفتن به میدان جنگ مردد بودند. روز جمعه، بعد از نماز، بحث مفصلی در این باره میان رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و اصحابش در گرفت. گروهی طرفدار نظر نخست بودند و گویا نظر خود پیامبر (صلی الله علیه وآله) هم بدان مایل بود. گروه دیگر که اکثریت را داشتند، ماندن در شهر را نوعی شکست می دیدند و اصرار بر رفتن به میدان نبرد داشتند. پیامبر در مسأله جنگ،

خواست مردم را در نظر گرفت، زیرا تحمل صدمات جنگ چندان آسان نبود و اگر مردم خود بر کاری موافق و بر آن مصر بودند، هر گونه پیامدی را ناشی از تصمیم خود می دیدند. به علاوه اعتنا به آنان در چنین امر مهمی، آنان را در جنگیدن، دلگرم می کرد.

سپاه اسلام عصر جمعه حرکت کرد و برای استراحت، در منطقه ای با نام شیخین توقف کرد. پیامبر(صلی الله علیه وآله)، پس از واری تک تک سپاه، افراد کم سن را از سپاه جدا کرده و بازگرداند. شب را در راه ماندند و نیمه های شب، سپاه اسلام حرکت کرد و مسلمانان نماز صبح را در احد خواندند. آنان بنابه دستور رسول خدا(صلی الله علیه وآله) راهی را انتخاب کردند تا به مشرکان بر نخورده به دامنه احد بروند.

در این لحظه عبدالله بن اُبیّ با سیصد تن از همراهان منافق خود راه بازگشت را در پیش گرفت. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) حتی به پشت سر خود نگاه نکرد، تا این اقدام تأثیر منفی بر روی افراد سپاه نگذارد. بدین ترتیب از هزار نفری که همراه آن حضرت بودند، هفتصد نفر همراهش ماندند. عبدالله بن اُبیّ درباره توجیه بازگشت خود می گفت: ما تعهد دفاع از او را در داخل شهر خود بر عهده گرفته بودیم، نه در خارج شهر؛ به علاوه از او خواستیم تا داخل شهر بماند و بجنگد، اما رأی ما را نپذیرفته تسلیم خواست بچه ها شد! مشرکان در جنوب کوه احد با فاصله یک کیلومتری کوه مستقر شده و مسلمانان از کنار آنان - سمت چپ - گذشته، به سوی کوه بالا رفته و در شعبی از کوه احد بر لبه وادی مستقر شدند. کوه کوچکی به نام عینین که بعدها کوه تیراندازان - جبل الرماة - نامیده شد، در سمت چپ محل استقرار مسلمانان قرار داشت؛ بدین ترتیب کوه احد پشت سر پیامبر(صلی الله علیه وآله)، کوه عینین سمت چپ و مدینه رودروی مسلمانان بود. این در حالی بود که مدینه پشت سر قریش بوده و سپاه قریش فاصله بیشتری تا احد داشت.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) عبدالله بن جُبیر را با پنجاه نفر بر کوه عینین که در سمت چپ آنها و در عمل پشت منطقه درگیری بود، گذاشت. توصیه رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به تیراندازان کوه عینین این بود: شما مراقب پشت سر ما باشید، ترس آن دارم که از آن سوی بر ما حمله برند. شما در جای خود بمانید و حرکت نکنید، حتی اگر دیدید که ما دشمن را شکست داده و به لشکر گاهش وارد شدیم و یا دیدید که ما کشته شدیم، باز از جای خود حرکت نکنید؛ خدایا من تو را بر ایشان گواه می گیرم.

در این جنگ، پرچم مهاجران در دست علی بن ابی طالب(علیه السلام)، پرچم انصار از قبیله اوس در دست اُسَید بن حُضیر و پرچم انصار خزرجی در دستان حُباب بن مُنذر قرار گرفت. چهره های برجسته سپاه شرک، ابوسفیان، خالد بن ولید و عکرمه بن ابی جهل بودند.

نخستین برخورد، مبارز خواهی طلحه بن ابی طلحه صاحب پرچم مشرکان و از طایفه بنی عبدالدار بود که علی (علیه السلام) پاسخ گفت و پس از مختصری جنگ، ضربتی بر او زد که فرقهش را تا ریش او شکافت. در آن لحظه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مسرور شد و تکبیر گفت. پس از طلحه، برادرش عثمان، پرچم را در دست گرفت که حمزه بر وی یورش برد و ضربتی به وی زد که دست و کتفش را جدا کرد. پرچم در دست ابوسعید بن ابی طلحه افتاد که به دست امام علی (علیه السلام) کشته شد. چند حمله دیگر نیز صورت گرفت که طی آن شماری از مشرکان به دست علی (علیه السلام)، طلحه بن عبیدالله و زبیر کشته شدند. این پیروزی شگفت در همان ساعت آغازین جنگ بسیار امیدبخش بود.

به دنبال آن درگیری آغاز شد و ساعتی نگذشت که دشمن متفرق گردید. در این فاصله چند بار خالد خواست تا از سمت کوه عینین حمله کند که با تیراندازان رو برو شد و نتوانست نفوذ کند. این وضع ادامه یافت تا آن که مسلمانان دشمن را دنبال کرده وارد لشکرگاه آنان شدند. سواران مستقر در کوه عینین که وضع را چنین دیدند، از کوه پایین آمدند و به دستور فرمانده خود بی توجهی کردند. چهل نفر آنها به قصد گردآوری غنائم راهی لشکرگاه دشمن شدند و تنها ده نفر در آن جا ماندند. در این وقت، خالد بن ولید با دو بیست سوار کوه را دور زد و پس از کشتن آن ده نفر، از پشت سر بر مسلمانان یورش برد.

مسلمانان که انتظار این وضع را نداشتند، روی به گریز نهادند. اوضاع به گونه ای آشفته شد که مسلمانان بر یکدیگر شمشیر می زدند و یکدیگر را مجروح می کردند؛ به طوری که یکی از مسلمانان به همین طریق کشته شد. در این لحظه، مصعب بن عمیر به دست مشرکان به شهادت رسید، کسی که وی را به شهادت رساند، به گمان آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را کشته، فریاد زد که محمد کشته شده است. این خبر بر پراکندگی مسلمانان افزود و بسیاری به همین دلیل صحنه جنگ را ترک کردند.

از سوی دیگر مشرکان به تصور آن که پیامبر (صلی الله علیه و آله) را کشته اند، دست از جنگ کشیدند. این در حالی بود که آن حضرت همراه اندکی از یارانش به دره ای در دل کوه رفته و از آن جا بر بالای کوه رفتند.

بت پرستان مکه به مثله کردن شهدا پرداختند و حتی جسد حمزه سیدالشهدا را هم مثله کردند. مثله کردن برخی شهدا مانند عمرو بن جُمُوح، به حدی بود که تمام اعضایش را از یکدیگر جدا کرده بودند، به طوری که شناخته نمی شد.

تلاش های فردی برخی از اصحاب نیز تأثیر عمده ای در حفظ جان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و حفظ اوضاع داشت تا آن اندازه که اسلام پایدار ماند. در شمار پایدارترین افراد امام علی (علیه السلام) بود که تا آخرین لحظه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جدا نشد.

به نقل ابن هشام آمده که ابن ابی نجیح گفت: در روز احد این صدا از آسمان شنیده شد که: لَا قَتَى إِلَّا عَلِيٌّ لَأَسِيفِ الْاَذْوَالْفَقَارِ

«هیچ جوانی چونان علی و هیچ شمشیری چونان ذوالفقار نیست.»

دو حکایت از کشتگان احد جالب توجه است: یکی از منافقان که نامش قزمان بود و همراه عبدالله بن ابی به مدینه بازگشت، مورد سرزنش زنان مدینه قرار گرفت و بار دیگر به رسول خدا (صلی الله علیه وآله) ملحق شد. او که فردی شجاع بود، در طول جنگ سخت بر دشمن یورش برد و یکی دو نفر را به قتل رساند تا آن که مجروح شد. قتاده بن نعمان به او رسید و گفت: شهادت گوارایت باد! قزمان گفت: برای «دین» ن جنگیده، بلکه برای جلوگیری از تسلط قریش بر سرزمینش جنگیده است. زمانی که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) این مطلب را شنید فرمود: او از اهل جهنم است.

در برابر این حکایت، یکی از شهدای احد، عمرو بن ثابت بود که همان روز ایمان آورد و حتی بدون آن که یک نماز بگذارد در جنگ به شهادت رسید. گفتنی است که در این جنگ رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نیز از ناحیه صورت و دهان زخمی شد. برخی از شهدا را به بقیع آوردند و بیشترشان را در احد دفن کردند. همسر عمرو بن جموح، جنازه شوهر، فرزند و برادرش را بر روی شتر انداخته به سوی شهر می آمد. او می گفت: همین که رسول خدا (صلی الله علیه وآله) سالم است، هر مصیبتی را سبک می کند. شتر او که در رفتن به سوی شهر با کندی حرکت می کرد، وقتی به سمت احد باز گردانده شد به سرعت راه می رفت و رسول خدا (صلی الله علیه وآله) فرمود آنان را در احد دفن کنند. رسول خدا در راه به حَمْتَه دختر جحش رسید. ابتدا او را به خاطر شهادت برادرش عبدالله تسلیت گفت و زن صبری کرد. بعد به خاطر شهادت دایی او حمزه: آن گاه به خاطر شهادت مُصْعَب شویش.

آمار شهدا بالغ بر هفتاد و چهار نفر بود. چهره های برجسته ای از سپاه اسلام از مهاجر و انصار میان شهدا بودند که از جمله آنها حمزه و مصعب بن عمیر بودند. تنها از طایفه بنی عبدشهل که محله آنها در نزدیکی احد بود، تعداد دوازده نفر به شهادت رسیدند.

از مشرکان بیست و سه یا چهار نفر کشته شدند. به نقل ابن اسحاق، شش تن آنها به دست امام علی (علیه السلام) به هلاکت رسیدند. یکی از آنان، ابوعزه جمحی بود که تنها اسیر مشرکان در دست مسلمانان در غزوه احد بود. او در بدر، با عجز و لابه، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) را راضی کرد تا بر او مَنّت گذارده وی را آزاد کند، زیرا عیال و فرزندان فراوان دارد. از قضا در احد اسیر شد و رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در برابر

ناله مجدد او فرمود: مؤمن دو بار از یک سوراخ گزیده نمی شود؛ اگر تو را آزاد کنم خواهی گفت که دو بار محمد را فریب دادم. آن گاه دستور داد تا گردن وی را زدند.

خداوند در سوره آل عمران مطالبی در باره جنگ احد فرموده که بسیار آموزنده است. در این باره که چرا در بدر آنها را یاری کرد، اما در احد نه. می فرماید:

«هر آینه خدا شما را در بدر یاری کرد، حال آن که ناتوان بودید؛ پس از خدا بترسید. باشد که سپاسگزار شوید. آن گاه که [توای پیامبر] به مؤمنان گفتی: اگر خدا سه هزار فرشته به یاریتان فرستد، آیا شما را کافی نخواهد بود؛ بلی، اگر پایداری کنید و پرهیزگار باشید، چون دشمنان تاخت آورند، خدا با پنج هزار فرشته صاحب علامت شما را یاری می کند. و خداوند این کار را جز برای شادمانی شما و آرامش قلبتان نکرد؛ و نیست یاری مگر از سوی خدای پیروزمند و دانا.»

خداوند مؤمنان را که ضربه ای سخت خورده اند، با بیان سنت آزمایش الهی چنین دلداری می دهد:

«و این روزگار است که هر دم آن را به مراد کسی می گردانیم، تا خداوند کسانی را که ایمان آورده اند بشناسد و از شما گواهان گیرد و خدا ستمکاران را دوست ندارد. و تا مؤمنان را پاکیزه گرداند و کافران را نابود سازد.»

و در این باره که خبر کشته شدن پیامبر (صلی الله علیه و آله) آنها را به فرار واداشته می فرماید:

«جز این نیست که محمد پیامبری است که پیش از او پیامبرانی دیگر بوده اند، آیا اگر بمیرد یا کشته شود، شما به آیین پیشین خود باز می گردید؟ هر کس باز گردد، هیچ زیانی به خدا نخواهد رسانید. خدا سپاسگزاران را پاداش خواهد داد.»

## فصل ۹

### نبرد احزاب

جنگ احزاب در سال پنجم هجرت، آخرین تلاش بت پرستان و یهودیان برای نابودی اسلام بود. یهودیان به سراغ مشرکان رفتند و آنها را به جنگ بر ضد اسلام تحریک کردند. حاصل این تلاش، یک سپاه ده هزار نفری بود که ورود آن به مدینه می توانست این شهر را با خاک یکسان کند.

یهودیان به تحریک قریش اکتفا نکرده قبایلی چون سُلَیْم و غَطَفَان، اَسَد و فَزَارَه را که پیشینه دشمنی با اسلام داشتند به همراهی فرا خواندند. یهودیان قول دادند تا در برابر کمک غَطَفَان، نصف خرمای آن سال خبیر را به آنان بدهند. قریش نیز هم پیمانان خود را به کمک طلبید و آنها نیز به سپاه قریش پیوستند. زمانی

که خبر تهاجم سپاه احزاب به مدینه رسید، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به مشورت با اصحاب نشست. مورخان نوشته اند که آن حضرت در کار جنگ، فراوان به مشورت می پرداخت. گروهی از اصحاب گفتند که ما میان ثنیة الوداع، جُرْف و بعث می ایستیم. این محل همان موضعی است که خندق در آن حفر شده است. سلمان فارسی که به تازگی به جرگه مسلمانان پیوسته بود، از تجربه ایرانیان سخن گفت. پیشنهاد او این بود که در موقع ترس از سواران دشمن، می توان خندقی حفر کرد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از این پیشنهاد استقبال کرد و همگی با سرعت تمام کار را آغاز کردند.

در این زمینه، آنچه مهم بود آن که خندقی کنده شود که تمام موارد نفوذ به مدینه را مسدود کرده و دشمن را زمین گیر کند. پیش از این اشاره به موقعیت جغرافیایی مدینه کردیم و گفتیم شهر مدینه میان دو حرّه شرقی و غربی قرار داشت. حره منطقه ای سنگلاخی با سنگ های سیاه و تیز بود که به صورت تپه های کوچک و در سطحی وسیع منطقه را پوشانده بود. این دو حرّه غرب و شرق مدینه را کاملاً پوشش داده بود و ناحیه جنوب را نیز تا حدود زیادی پوشانده به صورت نعل اسب مدینه را محافظت می کرد؛ گرچه راه های نفوذ محدودی از آن سوی وجود داشت. در این میان تنها ناحیه شمال مدینه، زمین مسطح و زراعی برای رفت و آمد به خارج مدینه باز بود. در فاصله میان نوک حره شرقی - که در شمال غرب آن احد بود - تا کوه سلع که در نزدیکی قسمت پایانی حره غربی بود، زمینی هموار و خالی از سنگلاخ قرار داشت. اگر قرار بود دشمن به مدینه در آید، تنها راه ورود آن همین ناحیه بود؛ زیرا در قسمت های دیگر یک سپاه چند هزار نفری نمی توانست به آسانی از سنگلاخ ها عبور کند. البته در سمت قبا، این سنگلاخ ها کمتر بود و احتمال ضعیفی بود که دسته های کوچکی از دشمن بتوانند از آن سوی وارد یثرب شوند.

به هر روی خندق در قسمت شمالی میان حره غربی و شرقی حفر شد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بر روی کوه سلع استقرار یافت؛ جایی که اکنون مسجد فتح قرار دارد. طول خندق را دو قسمت کرده، بخشی را انصار و بخش دیگر را مهاجران حفر کردند. در جنوب نیز تا آن جا که ممکن بود راه های نفوذی را مسدود کردند و زنان بر بام خانه ها مستقر شدند تا در صورت نفوذ دشمن، از بلندی بر سر آنها سنگ بریزند.

عمق خندق به اندازه قامت یک انسان بود و عرض آن به اندازه ای که عبور از آن برای پیادگان و سواران - بجز موارد استثنایی - ممکن نبوده است؛ احتمالاً به طور متوسط چهار متر.

مورخان نوشته اند: مسلمانانی که در کنار کوه سلع خندق می کردند، ظرف خود را پر از خاک کرده در دامنه سلع بالا آمده پس از ریختن خاک، آن را پر از سنگ می کردند، تا آنها را در یک جا جمع کرده و هنگام حمله دشمن از آنها استفاده کنند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نیز خاک را در زنبیل خود ریخته و در این

سوی تخلیه می کرد. براء بن عازب می گوید: رسول خدا(صلی الله علیه وآله) لباس سرخ پوشیده و چون سرخ بود، این لباس بسیار به او می آمد. آن حضرت در حالی که موهایش بر روی شانه هایش ریخته بود، خاک را بر پشت خود حمل می کرد. در آن روز اگر کسی سستی می کرد، همه بر او می خندیدند. سلمان فردی نیرومند و آشنای به حفر خندق بود. انصار می گفتند: سلمان از ماست و مهاجران نیز او را از خود می دانستند و از او می خواستند تا در کنار آنان باشد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود: سلمان ما اهل البیت؛ سلمان از ما اهل بیت است. سلمان به اندازه ده نفر کار می کرد. برای او منطقه ای به وسعت پنج ذرع در پنج ذرع مشخص کرده بودند که به تنهایی آن را کند.

شمار مسلمانان در این جنگ سه هزار تن بوده که شامل تقریباً همه افراد بالغ در مدینه می شده است. آنان با تلاش گسترده خود در طول شش روز خندق را آماده کردند. آن حضرت محل استقرار خود را کوه سلع - که بعدها به آن کوه احزاب گفته شد - قرار داده و در قسمتی که رو بروی آن خندق قرار داشت، خیمه ای از چرم بنا کردند. زمانی که سپاه قریش به ناحیه شمالی مدینه رسید، خندق آماده شده و آنها با شگفتی در پشت خندق متوقف شدند. این زمان محصولات نیز جمع آوری شده بود و قریش نمی توانستند در آن هوای گرم برای مدتی طولانی در انتظار بمانند. حتی گفته شده که هوا اندکی به سردی گراییده بود. سران قریش و یهود، در اندیشه نفوذ از جنوب مدینه، در محله بنی قریظه افتادند. آنها نمایندگانی فرستادند تا آنها را به عهدشکنی وادار کنند. یهود آنها را به خانه های خود راه دادند و بدین ترتیب پیمان شکستند. با این حال، نسبت به استواری قریش در این جنگ تردید داشتند و از آن هراس داشتند که قریش مدینه را ترک کند و سپاه اسلام به سراغ آنها بیاید. در این گیرودار، نزدیک هیجده روز گذشت و توافقی میان آنها حاصل نشد.

گزارش های چندی از شروع اقدامات خرابکارانه بنی قریظه در مدینه در دست است که نشان می دهد آنان فعالیت خود را آغاز کرده و مترصد فرصتی بودند تا قریش وارد حوزه مدینه شود، در آن صورت قریظیان نیز از درون کارشان را شروع کنند. پیش از رسیدن کمک، امکان یک حرکت نظامی گسترده از سوی بنی قریظه ناممکن بود.

تلاش عمده مشرکان نیز همین بود تا از خندق عبور کنند. آنان در پی یافتن جایی از خندق بودند که عرض آن کم بوده امکان عبور از آن باشد. یک بار که ابوسفیان با دسته ای از مشرکان محلی را یافته و قصد عبور داشتند با تیر و سنگ مسلمانان مجبور به بازگشت شدند.

مسلمانان از سراسر خندق مراقبت می کردند و همین امر سبب زمین گیر شدن قریش برای چندین روز پیاپی شد. قریش در انتظار حمله قریظیان از داخل، به مدینه بودند، اما همان طور که گذشت شمار نیروی آنان



کفاف یک حمله قاطع را نمی داد. ترس از آنها، مسلمانان را وادار کرده بود تا به حراست از شهر بپردازند. آنان تا صبح تکبیر می گفتند و این کار را برای تهدید دشمن و از بین بردن ترس خویش انجام می دادند.

در یکی از روزها، چند نفر از بت پرستان از خندق عبور کردند که سردسته آنها عمرو بن عبدود قهرمان عرب بود. او به این سوی آمد و مبارز طلبید. حضرت، از مسلمانان خواستند کسی به جنگ او برود. هیچ کس جرأت برخاستن نداشت. امام علی (علیه السلام) از جای خود برخاست. پیامبر (صلی الله علیه وآله) در آغاز با رفتن آن حضرت موافقت نمی کردند، اما از آن جا که فرد دیگری اعلام آمادگی نکرد، پیامبر (صلی الله علیه وآله) به علی (علیه السلام) اجازه دادند. حضرت طی یک درگیری، پای عمرو را با شمشیر قطع و عمرو را کشت. این حادثه، سبب شد تا دشمن گرفتار شکست روحی سختی شود. پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: «ضربه علی در روز خندق، بالاتر از عبادت جن و انس است.»

با این حال، دوران محاصره، دوران سختی برای مردم مدینه بود؛ زیرا به هر حال، هر لحظه ممکن بود دشمن به مدینه نفوذ کند. در این مدت، نفاق منافقان که شامل عده زیادی از افراد ضعیف الایمان و مذذب بود، آشکار شد. آنها به ریشخند مسلمانان و رسول خدا (صلی الله علیه وآله) پرداختند. در برابر، رسول خدا (صلی الله علیه وآله) وعده پیروزی به مسلمانان داد و می فرمود: امیدوار است با امنیت کامل به طواف بیت عتیق بروند و خداوند کسری و قیصر را نابود کرده، گنج های آنان را در راه خدا انفاق کند. مسلمانان در این مدت با ترس، گرسنگی و حتی سرمای برخی از شب ها، روبرو بودند.

پس از گذشت هیجده روز، یهودیان که به قریش بی اعتماد شده و دریافته بودند که قریش توان ورود به شهر را ندارد، برای حفظ وجهه خود اعلام کردند که کمکی به آنها نخواهند کرد. قریش هم که وضع را چنین دید، تصمیم گرفت بازگردد. این به معنای شکست تلاش های گسترده احزابی بود که برای آخرین بار توانسته بودند سپاهی را تجهیز کنند.

ابوسفیان شکست خورده، ضمن نامه تهدید آمیزی به پیامبر (صلی الله علیه وآله) نوشت:

«به لات و عزی سوگند که من با جمع خویش برای درمانده کردن تو، به سویت آمدم، اما دیدم که از برخورد با ما کراهت داری و خندق ها و تنگنهایی برپا کردی، نمی دانم چه کسی این را به شما تعلیم داده است. اگر از این جا برگردیم، در آینده، روزی چونان روز احد خواهیم داشت.»

رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در پاسخ او نوشت:

«تو از دیرباز در برابر خدا مغرور شده بودی، این که می گویی در جمع خود به سوی ما آمدی، و نمی خواستی بازگردی تا آن که ما را درمانده سازی، چیزی است که خدا میان تو و آن هدف مانع خواهد بود و برای ما نیز عاقبتی قرار خواهد داد که یادی از لات و عزی نکنی. اما این که چه کسی چنین چیزی را به ما تعلیم داده، خداوند برای خشمگین کردن تو و یارانت این امر را به من الهام کرد؛ روزی خواهد رسید که تنها شب ها جرأت دفاع از خود داشته باشی؛ روزی خواهد رسید که من لات و عزی و إساف و هبل را خراب کنم تا این امر را به تو یادآوری کنم.»

به هر روی احزاب نتوانستند در برابر شگرد نظامی مسلمانان چاره ای بیندیشند و ابوسفیان بر آن بود تا با متهم کردن مسلمانان به ترس، این شکست را توجیه کند.

جنگ احزاب آخرین تلاش مشرکان برای ایجاد یک جبهه قوی و همگانی بر ضد اسلام بود. پس از آن قریش رو به تحلیل رفته و حملات مکرر رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به قبایل اطراف، به ویژه آنان که هوس مخالفت و تصمیم به غارت مدینه را داشتند، همه را بر سر جایشان نشانند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) پس از رفتن مشرکان فرمودند: **الآن نَعْرُوهُم و لا یغزونا**; از این پس ما به جنگ آنان خواهیم رفت و آنان به جنگ ما نخواهند آمد.

خداوند در سوره احزاب ضمن آیاتی از این جنگ یاد کرده است؛ از لحظه حمله دشمن و دلهره مسلمانان: «آنگاه که از سمت بالا و از سمت پایین بر شما تاختند، چشم ها خیره شد و دل ها به گلوگاه رسیده بود و به خدا گمان های گوناگون می بردید.»

خداوند از برخورد منافقان در این جنگ یاد می کند و این که به خاطر ضعف ایمان، رفتار بزدلانه ای داشته و مؤمنان را به دلیل اعتقاد راسخشان به پیروزی مورد تمسخر قرار می دادند. خداوند می فرماید:

«هر چیزی را از شما دریغ می دارند، و چون وحشت فراز آید، بینی که به تو می نگرند و چشمانشان در حدقه می گردد، مثل کسی که از مرگ بیهوش شده باشد. چون وحشت از میان برود، از حرص غنایم با زبان تیز خود برنجانندتان. اینان ایمان نیاورده اند. و خدا اعمالشان را تباه کرده است و این کار بر خدا آسان است.»

## پیمان حدیبیه و فتح مکه

پس از شکستی که در جنگ احزاب بر بت پرستان وارد شد، روشن بود که آنها قدرت حمله مجدد را نخواهند داشت. جنگ احزاب آخرین تیر ترکش قریش بود. این بار مسلمانان جرأت آن را یافتند که در سال ششم هجرت، با جمعیتی نزدیک به هزار و ششصد نفر برای انجام عمره راهی مکه شوند. این تصمیم در پی آن بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خواب دید که برای انجام عمره وارد مسجدالحرام شده است. مسلمانان تنها با شمشیر به راه افتادند و سلاح دیگری برنداشتند. دلیل این کار آن بود که آنها به قصد جنگ عازم مکه نشده بودند و لازم بود تا این مسأله را به قریش بفهمانند.

زمانی که خبر نزدیک شدن مسلمانان به قریش رسید، آنان به رایزنی با یکدیگر پرداختند و مصمم شدند تا از ورود مسلمانان جلوگیری کنند. ورود مسلمانان به مکه ضربه سختی بر قریش بود، زیرا آنان سال ها برای نابودی اسلام جنگیده بودند، اکنون چگونه می توانستند چنین اجازه ای به آنها بدهند؟ لذا تصمیم به مقابله گرفتند.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) کوشید تا به قریش تفهیم کند که برای جنگ نیامده است. بنابراین نمایندگان را به سوی قریش فرستاد که نتیجه ای نداد. در این فاصله مسلمانان با آن حضرت بیعت کردند که در صورتی که جنگ در گرفت در کنار حضرت بجنگند. این بیعت را بیعت رضوان می نامند و خداوند در قرآن از آن یاد کرده است.

پس از آن قریش نمایندگان را فرستادند و در نهایت سهیل بن عمرو از طرف بت پرستان مکه قراردادی با پیامبر (صلی الله علیه و آله) امضا کرد. این پیمان در منطقه حدیبیه که در بیست و دو کیلومتری غرب مکه است، بسته شد و نام منطقه بر روی آن نهاده شد.

متن قرارداد مشتمل بر چهار اصل بود:

«الف: ده سال جنگ متوقف شود، مردم در امنیت باشند و هیچ گونه سرقت پنهانی و یا خیانت صورت نگیرد.

ب: هر طایفه ای بخواهند می توانند با محمد (صلی الله علیه و آله) یا با قریش هم پیمان باشند.

ج : اگر کسی از اصحاب محمد(صلی الله علیه وآله) به سوی قریش بازگردد، نزد محمد(صلی الله علیه وآله) بازگردانده نمی شود؛ اما اگر کسی بدون اجازه ولی خود نزد محمد(صلی الله علیه وآله) رفت، باید به مکه بازگردانده شود.

د : محمد(صلی الله علیه وآله) و اصحابش آن سال را به مدینه بازگردند و سال آینده برای سه روز در مکه بمانند و جز سلاح مسافر، سلاح دیگری همراه نخواستند و آن شمشیر غلاف شده است.»

در نقلی دیگر آمده که ضمن معاهده، بدین نکته تصریح شده بود که هر کدام از اصحاب محمد که برای حج یا عمره به مکه می آیند، امنیت خواهند داشت؛ چنان که هر فرد قریشی که برای رفتن به شام یا مصر، از مدینه عبور کند، جان و مالش در امان خواهد بود.

این قرارداد در ظاهر به نفع بت پرستان تنظیم شده بود، اما اندکی زیرکی می توانست نشان دهد که در نهایت به نفع اسلام خواهد انجامید. متأسفانه برخی از مسلمانان که ایمان سستی داشتند و از داشتن بینش سیاسی درست بی بهره بودند، سخت بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) انتقاد کردند. البته پیامبر(صلی الله علیه وآله) اعتنایی به انتقادهای نابخردانه آنها نفرمود؛ گرچه آنها را به خاطر انتقاداتشان تخطئه نکرد.

نخستین و مهم ترین نکته در این قرارداد آن بود که قریش به عنوان رهبر بت پرستان عرب، اصل موجودیت اسلام را پذیرفته بود. این مطلب پس از سال ها نبرد فکری و سیاسی و نظامی قریش بر ضد اسلام، پیروزی بزرگی برای مسلمانان بود.

دومین نکته آن بود که برای ده سال امنیت اسلام از ناحیه بت پرستان قریشی تأمین شده بود و پیامبر(صلی الله علیه وآله) و مسلمانان می توانستند به سراغ سایر قبایل و حتی نشر اسلام در خارج از جزیره العرب بروند.

افزون بر اینها، نفوذ اسلام در مکه قطعی بود. تنها فرصتی را می طلبید که آن هم چندان طولانی نشد و یک سال و اندی بعد، مکه هم اسلام را پذیرفت. خداوند سوره فتح را در باره پیمان حدیبیه نازل کرد و آن را فتحی آشکار خواند: اَنَا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا.

انتقاد برخی آن بود که چرا خواب پیامبر(صلی الله علیه وآله) محقق نشده است. خداوند در همین سوره فرمود:

«خدا رؤیای پیامبرش را به صدق پیوست که گفته بود: اگر خدا بخواهد گروهی سر تراشیده و گروهی موی کوتاه کرده بی هیچ بیمی به مسجدالحرام داخل می شوید. او چیزهایی می دانست که شما نمی دانستید و جز آن در همین نزدیکی فتحی نصیب شما کرده بود.» ( فتح / ۲۷ )

مسلمانان سال هفتم هجرت، برای سه روز داخل مکه شده و با آزادی تمام اعمال عمره را انجام داده و به مدینه بازگشتند. این رخداد عمره القضاء نامیده شده است. این قضای عمره ای بود که در سال ششم، قریش مانع از انجام آن شده بودند.

در همین روزها بود که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) ضمن نگارش نامه های دعوت به سران کشورها، از جمله قیصر روم و کسرای ایران، از آنان خواست اسلام را بپذیرند. افزون بر شاهان بزرگ، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به شاهان مناطق کوچک و رؤسای بزرگ قبایل در نقاط مختلف جزیره العرب نیز نامه نوشتند و از آنها خواستند که به اسلام بگردند. متن بسیاری از نامه ها برجای مانده است.

#### فتح مکه پایان قدرت سیاسی مشرکان در حجاز

پس از گذشت بیست و دو ماه از پیمان حدیبیه، قریش آن پیمان را نقض کردند. در این زمان بود که پیامبر خدا(صلی الله علیه وآله) تصمیم گرفت تا کار مکه را یکسره کرده به حاکمیت سیاسی شرک پایان دهد. نقض عهد چنان بود که قریش میان نزاع طایفه بنی بکر که هم پیمانش بود با خزاعه که هم پیمان پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود، از بنی بکر دفاع کرد. این برخلاف تعهدات قریش در حدیبیه بود. در این جنگ بیست و سه تن از خزاعه کشته شدند.

تبعات حادثه پیش آمده، برای سفیهان قریش قابل درک نبود. اما ابوسفیان که عقل قریش به حساب می آمد، دریافت که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از این حادثه نخواهد گذشت. او به مدینه رفت تا پیامبر(صلی الله علیه وآله) را راضی کند که از آن پس مشکلی پیش نخواهد آمد. اما نتوانست رضایت آن حضرت را به دست آورد. به ناچار بازگشت و در انتظار آمدن مسلمانان نشست.

در این سفر ابوسفیان نزد فاطمه(علیها السلام) رفت و از وی خواست تا او را پناه دهد. حضرت فرمود: این کار تنها در اختیار رسول خدا(صلی الله علیه وآله) است. ابوسفیان گفت: یکی از پسرانت را بگو تا مرا در پناه خود گیرند. فاطمه(علیها السلام) فرمود: آنها کودکنند، نمی توانند چنین کنند. آن گاه نزد علی(علیه السلام) آمد و گفت: مرا میان مردم در حمایت خود گرفته و با رسول خدا(صلی الله علیه وآله) سخن بگو تا بر مدت پیمان بیفزاید. امام فرمود:

«رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بر کاری مصمم شده و هیچ کس نمی تواند درباره آن با وی سخن گوید. چاره تو در آن است که خودت در جمع مردم برخیزی و درخواست حمایت کنی؛ گر چه می دانم این اقدام نیز سودمند نخواهد بود.»

پس از آن ابوسفیان به مسجد آمد و میان مردم برخاست و گفت: «من درخواست حمایت کرده و تصور نمی کنم محمد(صلی الله علیه وآله) مرا زبون سازد.» او سپس به نزد سعد بن عباده آمده روابط خود و آنها را در پیش از اسلام یادآور شد و از او خواست تا به عنوان نماینده مردم مدینه و از طرف آنها بر مدت پیمان بیفزاید. سعد گفت: با حضور پیامبر(صلی الله علیه وآله) هیچ کس حمایت تو را عهده دار نخواهد شد. ابوسفیان بدون نتیجه به مکه بازگشت و قریش بدون آن که توان هر تصمیمی را داشته باشد، منتظر اخبار جدید ماند.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) دستور داد تا مردم آماده جنگ شوند؛ اما مقصد خویش را آشکار نکرد. آن حضرت به اعراب مسلمان بادیه نشین پیام دادند که اگر کسی به خدا و روز قیامت ایمان دارد، ماه رمضان در مدینه باشد. همچنین نمایندگانی به قبایل مختلف فرستاد تا آنان را بسیج کنند. حاصل این تلاش تشکیل یک سپاه ده هزار نفری بود.

سه طایفه قریش، ثقیف و هوازن تنها گروه های مشرک قابل توجهی بودند که در حجاز وجود داشتند. ضعیف ترین آنها در آن شرایط قریش بود که جنگ بدر آنان را شکسته بود و علی رغم پیروزشان در احد، هرگز کمر راست نکردند. اکنون سران آنان و مشرکانی که سال ها با آن حضرت دشمنی کرده بودند، توان و انگیزه ای برای جنگ نداشتند.

تا زمانی که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به مرالظهران رسید، قریش از مقصد سپاه اسلام که فتح مکه بود، آگاهی نداشت. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در آن جا دستور داد تا در نقاط بسیار زیادی آتش روشن کردند. ابوسفیان، حکیم بن حزام و بُدَیل بن ورقاء که برای به دست آوردن خبر آمده بودند، از دور با دیدن آتش وحشت کردند. زمانی که ابوسفیان نزدیک تر شد سپاه اسلام را دید. در آن جا عباس عموی پیامبر(صلی الله علیه وآله) را دید و با وساطت او نزد پیامبر(صلی الله علیه وآله) رفت.

ابوسفیان ابتدا شهادت به توحید داد، اما وقتی قرار شد تا به نبوت شهادت دهد قدری تأمل کرد و گفت: هنوز در دلم چیزی وجود دارد، تا فردا صبح مهلت دهید! صبح آن شب، صدای اذان برخاست، ابوسفیان پرسید: این چیست؟ گفتند: وقت نماز است. پرسید: در شبانه روز چه قدر باید نماز خواند، گفتند: پنج مرتبه. گفت: به خدا سوگند که زیاد است!

پس از آن نزد رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آمد و به نبوت او شهادت داد. ابوسفیان زبان به اعتراض گشوده گفت: چرا با منشی او باش به جنگ قوم و قبیله خود آمده ای؟ رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود: شما ستمکارتر و فاجرترید، پیمانتان را شکستید و خزاعه را در حرم خدا کشتید. ابوسفیان گفت: بهتر نیست با هوازن که در خویشی دورترند بجنگی؟ حضرت فرمود: امید آن دارم که همه این امور با فتح مکه برایم حاصل شود.

همان گونه که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) انتظار داشت، فتح مکه می توانست حجاز را در تصرف اسلام درآورد، حتی اگر مقاومت های مختصری از ناحیه برخی قبایل صورت گیرد.

آن حضرت از عباس خواست تا ابوسفیان را در جایی نگاه دارد، تا عظمت سپاه اسلام را ببیند. ابوسفیان گفت: تاکنون چنین سپاهی را ندیده بودم و هیچ کس طاقت ندارد با این سپاه بجنگد. آن گاه به عباس گفت: سلطنت (ملوکیت) برادرزاده ات چه بزرگ شده است. عباس گفت: این سلطنت نیست، نبوت است.

از سوی دیگر، سهیل بن عمرو، عکرمه بن ابی جهل مردم را به جنگ بر ضد رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرا خواندند. عده ای از قریش، بنی بکر و بنی هذیل آماده جنگ شدند و گفتند که اجازه نخواهند داد که سپاه اسلام به مکه وارد شود.

سپاه اسلام از چند سو وارد مکه شد و تنها از ناحیه ای که فرماندهی آن را خالد بن ولید عهده دار بود، با مقاومت روبرو شد. حاصل درگیری مسلمانان با مشرکان بیست و چهار کشته از قریش و یک تن از هذیل بود؛ بقایای آنان گریختند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فرمود تا اعلام کنند هر کس در خانه خویش مانده یا به مسجد رفته و یا در خانه ابوسفیان برود در امان باشد. این اقدام برای آن بود که جماعت مشرکان متلاشی شده و مقاومتی صورت نگیرد. ابوسفیان نیز با فریادهای خود مردم را به رفتن به خانه هاشان تحریک کرده از آنان می خواست تا سلاح خویش را رها کنند. می توان گفت که شکسته شدن مقاومت و شخصیت ابوسفیان پیش از فتح مکه، بیش از نیمی از قوای باقی مانده قریش را بر باد داد.

زمانی که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) برای نخستین بار به مسجد وارد شد، تکبیر گفت و مسلمانان همراه آن حضرت تکبیر گفتند. شماری از مشرکان نیز بر فراز کوه ها این صحنه را نظاره می کردند. آن حضرت طواف کرد، پس از آن به سراغ بت ها رفت. در آن زمان سیصد و شصت بت در کعبه بود که بزرگ ترین آنها هُبَل بود. حضرت یکی یکی با چوب دستی خود بر آنها زده و با خواندن آیه جاء الحق و زهق الباطل آنان را بر زمین می انداختند. آن حضرت پس از ورود به کعبه تصویرهایی را که از ابراهیم(علیه السلام) و ملائکه و مریم بر دیواره های درون کعبه بود محو کردند.

به گزارش برخی مورخان از امام علی (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

«جدر آن روزج رسول خدا(صلی الله علیه وآله) مرا برداشته تا کنار کعبه برد، آن گاه فرمود: بنشین؛ من نشستم؛ آن حضرت بر شانه من قرار گرفت و فرمود: برخیز؛ زمانی که ضعف مرا در برخاستن دید فرمود: بنشین، من نشستم، آن حضرت از شانه من پایین آمد، خود نشست و فرمود: بر شانه من بالا برو؛ بر شانه آن حضرت قرار گرفتم و آن حضرت برخاست فرمود: بت بزرگ قریش را بینداز. آن بت از مس ساخته شده و اطراف آن با میخ هایی در زمین بسته شده بود. آن حضرت فرمود آن را تکان داده بر زمین اندازم، و من چنین کردم!» در نقلی آمده است که هر اثری که از شرک در مسجد بود آن را شسته و یا محو کردند. آن حضرت پس از طواف سر خویش را با آب زمزم شست. مسلمانانی که اطراف آن حضرت بودند، قطرات آبی که از سر آن حضرت می ریخت به قصد تبرک برداشته به خود می مالیدند.

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) خطبه ای در مکه ایراد کرد و ضمن آن نصایح اخلاقی چند، به ضمیمه برخی از احکام شرعی را بیان فرمود، بخش اصلی سخنان حضرت بیان تفاوت حقوق میان مردم پیش از اسلام و پس از آن بود؛ بدان معنا که مردم باید گذشته را فراموش کرده زندگی نوینی را آغاز کنند:

«هر گونه ربایی که در جاهلیت معمول بوده جطلب هایی که ثروتمندان ربا خوار داشته اندج و هر خون و مالی که برعهده داشتید، و همه افتخارات گذشته را زیر پایم گذاشتم، مگر مسأله پرده داری کعبه و سقایت حجاج. در برابر قتل غیر عمد باید دیه - که عبارت از صد ماده شتر که چهل عددش باردار باشد - پرداخته شود. خداوند کبر و نخوت جاهلی و تکبر و فخر به پدران را از بین برده است؛ همه شما فرزندان آدم هستید و آدم از خاک بود و برترین شما، باتقواترین شماست. حرمت مکه برای همیشه محفوظ است و جز یک ساعت برای من، برای هیچ کس حلال نشده و نخواهد شد... هر مسلمانی برادر مسلمان دیگر است و مسلمانان در برابر دیگران ید واحد هستند. خونشان باید محفوظ بماند. دور و نزدیک آنان برابرنند و نیرومند و ناتوان در جنگ به تساوی غنیمت می گیرند.»

دستور اخیر حضرت، نوید شکل گیری جامعه اسلامی جدیدی را می داد که در آن همه مسلمانان در برابر قانون مساوی بودند.

هنگامی که بلال بر بام کعبه اذان گفت، قریش بر بام کوه ها و اندرون خانه ها صدای او را شنیدند و هر کدام با سخنی اظهار تأسف کردند. جویریة دختر ابوجهل گفت: به جانم سوگند خدا نام محمد را برافراشت. ما به هر حال نماز می گزاریم، اما به هیچ روی کسانی که عزیزان ما را کشته اند دوست نداریم. حارث بن هشام



گفت: ای کاش مرده بودم و چنین روزی را ندیده بودم. ابوسفیان نیز نزد آنان بود. او گفت: من چیزی نمی گویم، زیرا اگر سخنی بگویم همین ریگ ها محمد(صلی الله علیه وآله) را خبر خواهند کرد.

بدین ترتیب قدرت سیاسی شرک شکسته شد و مکه پس از بیست سال مقاومت در برابر اسلام به سرپنجه تدبیر رسول خدا(صلی الله علیه وآله) تحت حاکمیت اسلام در آمد. مصداق بارز این تدبیر در فتح بدون خونریزی بود؛ آن هم در حادثه ای بزرگ چون فتح مکه و میان دو دشمن که دشمنی شان بسیار کهنه و پرجراحت بوده و حوادثی چون بدر و احد را پشت سر نهاده بودند، و این آیت قرآن که گفته شده در این باره نازل شده است، چنین به این ماجرا می پردازد:

«اوست که چون در بطن مکه پیروزیتان داد، دست آنها را از شما و دست شما را از آنها بازداشت و خدا به کارهایی که می کردید آگاه بود.» (فتح / ۲۴)

در فتح مکه حدود دوهزار تن از مردم این شهر به لشکر اسلام پیوستند، همه آنان مسلمان نبودند؛ اما روشن بود که به زودی مسلمان خواهند شد. هر چند این اسلام، ارزش اسلام پیش از فتح مکه را نداشت. خداوند این مطلب را به صراحت بیان می کند:

«و چرا در راه خدا انفاق نمی کنید و حال آن که از آن خداست میراث آسمان ها و زمین؟ از میان شما آنان که پیش از فتح جمعگهانفاق کرده و به جنگ رفته، با آنان که بعد از فتح انفاق کرده اند و به جنگ رفته اند، برابر نیستند؛ مرتبه آنان فراتر است. و خدا به همه وعده نیک می دهد و به هرکاری که می کنید آگاه است.» (حدید / ۱۰)

فتح مکه، قریش را از پای درآورد. اما هنوز قبیله هوازن و ثقیف سرپا بودند. بنابراین پس از فتح مکه، حضرت راهی حنین شد، تا با هوازن نبرد کند. مالک بن عوف نصری رهبر جوان هوازن با تکبر خاصی قبیله خود را تحریک به مقاومت کرد. وی با تشکیل سپاهی که زن و فرزندان سپاهیان نیز همراه بودند، به رویارویی با سپاه اسلام شتافت. او این اقدام را برای پایداری سپاهش انجام داده بود.

اکنون مسلمانان دوازده هزار نفر بودند. این سبب غرور سپاه اسلام شد، غروری که اسباب شکست سپاه را در مرحله اول همراه داشت. پس از آن یاری خداوند سبب پیروزی مسلمانان شد. خداوند در این باره فرمود:

«خدا شما را در بسیاری از جای ها کمک کرد و نیز در روز حنین؛ آن گاه که انبوهی لشکر، شمارا به عجب آورده بود.» (توبه / ۲۵)

زمانی که مسلمانان در راه حنین بودند، درخت بزرگی پدیدار شد. یکی از اصحاب می گوید: ما به رسول خدا (صلی الله علیه وآله) عرض کردیم: همان طور که بت پرستان درخت ذات انواط را مقدس می دانستند، شما هم برای ما این درخت را مقدس گردان! پیامبر (صلی الله علیه وآله) در برابر این درخواست دو بار تکبیر گفت و فرمود: سوگند به کسی که جانم در کف اختیار اوست، این همان است که قوم موسی به او گفتند. آن گاه این آیه را تلاوت کردند:

«و بنی اسرائیل را از دریا گذرانیدیم. آن گاه بر قومی گذشتند که به پرستش بت های خود دلبسته بودند. گفتند: ای موسی همان طور که آنها را خدایانی است برای ما هم خدایی قرار ده. گفت: شما مردمی بی خرد هستید.» (اعراف / ۱۳۸)

به هر روی سپاه به منطقه اوطاس رسید. در جنگی که در گرفت، ابتدا مسلمانان گریختند، اما با مقاومت شماری از اصحاب، سایر مسلمانان نیز بازگشتند و دشمن را شکست دادند. این دومین تجربه فرار مسلمانان در جنگ بود. بار نخست در جنگ احد رخ داده بود. حاصل این نبرد، غنایم فراوانی بود که به دست مسلمانان افتاد. حضرت پس از واگذاری سهم جنگجویان، از سهم خود که خمس غنایم بود، مقداری را به مؤلفه قلوبهم دادند. این اصطلاح اشاره به کسانی است که در آستانه اسلام آوردن هستند و با کمک مالی به آنها، می توان آنها را به اسلام جذب کرد.

پیامبر (صلی الله علیه وآله) پس از شکست دادن هوازن، عازم شهر طائف شد. مدتی این شهر را در محاصره داشت، اما نتیجه ای نبخشید. روشن بود که به زودی این مردم میان منطقه وسیعی که اسلام را پذیرفته دوامی نخواهند آورد و خود اسلام را خواهند پذیرفت. این پیش بینی درست بود و اندکی بعد، رهبران قبیله ثقیف به مدینه آمدند و به اسلام گرویدند.

## فصل ۱۱

### جهاد پیامبر (صلی الله علیه وآله) با یهودیان

پس از آن که پیامبر (صلی الله علیه وآله) وارد مدینه شد، یهود به عنوان یک اقلیت در قرارداد عمومی شرکت کرد و تعهداتی را پذیرفت. اما روشن بود که یهودیان نمی توانستند مناسبات دوستانه ای با مسلمانان داشته باشند؛ زیرا آنها شاهد تسلط اسلام بر تمامی آن نواحی بوده و آینده خویش را در خطر می دیدند. دیگر آن که قرآن از لحاظ دینی، آیین یهود را تحریف شده دانسته و به انتقاد سخت از بنی اسرائیل پرداخته بود. در این صورت یهودیان چگونه می توانستند در برابر دین جدید که به مبارزه با آنان برخاسته بود ساکت بمانند؟

خداوند در سوره بقره، بنی اسرائیل را به دشمنی با انبیا و قدرناشناسی متهم کرده و ماجرای گوساله پرستی و اشتباهات دیگر آنها را در بهانه جویی در برابر حضرت موسی یادآور شده است.

نمازخواندن مسلمانان به سوی بیت المقدس - شمال مدینه - سبب طعنه یهود شده بود. پس از گذشت شانزده یا هفده ماه از هجرت، خداوند دستور داد تا مسلمانان به سوی مکه - جنوب مدینه - نماز بگزارند. این مسأله دشمنی یهود را با اسلام بیشتر کرد.

در این زمان یهودیان بر مسلمانان طعنه زدند که چرا قبله خود را عوض کرده اند. خداوند در قرآن فرمود:

«از مردم، آنان که سفیه اند، خواهند گفت: چه چیز آنها را از قبله ای که بر آن بودند برگردانید؟ بگو: مشرق و مغرب از آن خداست و خدا هر کس را که بخواهد به راه راست هدایت می کند.» (بقره / ۱۴۲)

یهود مایل بود قبله مسلمانان به بیت المقدس برگردد، به همین دلیل، عده ای از اشراف یهود نزد رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آمده از او خواستند تا قبله را به سمت بیت المقدس بازگرداند. آنان گفتند: اگر قبله را بازگرداند، از او پیروی خواهند کرد. [سبل الهدی و الرشاد، ج ۳، ص ۵۴۱] خداوند در برابر فرمود:

«برای اهل کتاب هر برهان و نشانه ای که بیاوری از قبله تو پیروی نخواهند کرد و تو نیز از قبله آنها پیروی نمی کنی، آنها هم پیرو قبله یکدیگر نخواهند بود؛ هرگاه پس از آگاهی، پی خواهش های ایشان بروی، از ستمکاران خواهی بود.» (بقره / ۱۴۵)

نخستین مخالفت آشکار یهود با مسلمانان از سوی طایفه بنی قینقاع بود. یکی از یهودیان این طایفه به یکی از زنان مسلمان جسارت کرد و در نزاعی که در گرفت یهودی مذکور و فرد مسلمان کشته شدند. یهودیان طایفه یاد شده، با سخنان خود، توطئه های پنهانی و خیانت خویش را آشکار کردند. پیامبر(صلی الله علیه وآله) از آنان خواست تا مدینه را ترک کنند. آنان در آغاز مخالفت کردند، اما پس از محاصره پانزده روزه تسلیم شده به شام رفتند. این واقعه اندکی پس از جنگ بدر صورت گرفت.

دومین برخورد با طایفه بنی النضیر بود. آنان زمانی که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) برای مذاکره نزدشان رفته بود، توطئه قتل رسول خدا(صلی الله علیه وآله) را طراحی کردند. آن حضرت که به لطف الهی از آن آگاهی یافت، به سرعت به سوی مسجد بازگشت و با سپاهی عازم قلعه آنان شد. بنی النضیر پس از مدتی محاصره تسلیم شدند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از کشتن آنها صرف نظر کرد و از آنها خواست تا مدینه را ترک کنند و آنان چنین کردند. خداوند در سوره حشر از این رخداد سخن گفته است.

سومین برخورد مسلمانان با یهود، نبرد آنها با طایفه بنی قریظه بود. خیانت یهودیان بنی قریظه در زمان محاصره سپاه ده هزار نفری بت پرستان در جنگ احزاب، بخشودنی نبود. بنابراین فردای رفتن بت پرستان از اطراف مدینه در جنگ احزاب، پیامبر(صلی الله علیه وآله) به دستور خداوند اعلام کرد تا مسلمانان نماز عصر را در اطراف قلعه بنی قریظه بخوانند. در این عملیات، پرچم سپاه در دستان علی بن ابی طالب(علیه السلام) بود. سپاه اسلام قلعه را محاصره کردند. آن حضرت در آغاز یهودیان را به اسلام دعوت کرد، اما آنان تسلیم اسلام نشدند. بنابراین محاصره تا تسلیم شدن کامل یهودیان باید ادامه می یافت. محاصره بنی قریظه از چهارشنبه ۲۳ ذی قعدة سال پنجم آغاز شد و پانزده یا بیست روز ادامه یافت.

در این مدت تیراندازی از دو سوی در جریان بود، و یهودیان امید آن داشتند تا با مقاومت خویش، مسلمانان را پراکنده کنند. این اقدامات سودی نبخشید. یهودیان تصمیم گرفتند تا با ابولبابه که از قبیله اوس - هم پیمان یهود بنی قریظه در جاهلیت - بود مشورت کنند. زمانی که با وی مشورت می کردند، وی با اشاره به گلوی خود به آنها تفهیم کرد که در صورت تسلیم شدن، کشته خواهند شد. زمانی که ابولبابه بازگشت، از افشای این راز پشیمان شد. او مستقیم به مسجد النبی رفت و در آن جا خود را به ستونی که بعدها نامش ستون توبه شد، بست. پس از آن که چند روز از مسجد خارج نشد و سخت اظهار استغفار و توبه کرد، خداوند توبه اش را پذیرفت. این ستون هم اکنون نیز به نام ستون توبه در مسجد النبی وجود دارد.

به هر روی بنی قریظه چاره ای جز تسلیم شدن و تن دادن به حکم پیامبر(صلی الله علیه وآله) نداشتند. مورخان نوشته اند: سبب تسلیم شدن آنان این بود که علی بن ابی طالب فریاد کشید: به خدا سوگند یا شربتی که حمزه نوشید می نوشم و یا قلعه آنان را می گشایم و قدم جلو نهاد. در آن لحظه قریظیان گفتند: ای محمد! حکمیت سعد بن معاذ - رئیس طایفه اوس - را می پذیریم.

سعد در آغاز از یهودیان تعهد گرفت تا هر چه حکم کرد بپذیرند و آنان نیز پذیرفتند. پس از آن گفت: حکم من این است که مردان یهودی کشته شوند، کودکان و زنانشان به اسارت درآیند و اموالشان تقسیم شود. رسول خدا(صلی الله علیه وآله)فرمود که حکم سعد مطابق حکم خداوند است. فردای آن روز مردان قریظی را کشتند؛ یک زن نیز که سبب شهادت یکی از سربازان مسلمان شده بود به قتل رسید. یکی از کشتگان، حئی بن اخطب بود که محرک اصلی بت پرستان در برپایی جنگ احزاب بود. بدین ترتیب مدینه از لوٹ وجود یهودیان، پاک شد.

خیبر آخرین مرکز یهودیان در فاصله حدود ۱۶۰-۱۷۰ کیلومتری مدینه بود که در سال هفتم هجری به دست مسلمانان فتح شد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) اجازه داده بود که آنان روی زمین های خود کار کنند

وبخشی از درآمد خود را به دولت اسلامی بپردازند. آن زمان، قلعه های یهود مرکز توطئه یهودیان بیرون رانده شده از مدینه در سال های نخست هجری شده بود و رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بر آن شد که مرکز توطئه را از بین ببرد.

جنگ های دیگر: شمار زیادی از جنگ های محدود که در نوع آنها رسول خدا(صلی الله علیه وآله) خود حضور نداشت، در مقابل برخی از قبایل کوچک صورت گرفت که به آنها سرّیه می گویند. آنچه جدای از این جنگ ها اهمیت دارد جنگ موته است. این جنگ در نخستین ماه های سال هشتم هجری به فرماندهی سه تن از صحابه از جمله جعفر بن ابی طالب(علیه السلام) صورت گرفت. جبهه مقابل نیروهای دولت غسانی در شام بودند. در این نبرد که نیروهای دشمن چندین برابر مسلمانان بودند، شماری از مسلمانان از جمله جعفر به شهادت رسیده و باقی مانده نیروها به مدینه بازگشتند.

در سال نهم هجرت، لشکر عظیمی از سپاهیان اسلام به فرماندهی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) عازم تبوک، یعنی نواحی مرزی شامات با جزیره العرب شدند. این لشکر که انتظار می رفت با نیروهای شامی درگیر شود، به دلیل عدم حضور سپاهی از آن سوی، معاهداتی با برخی قبایل امضا کرد و بازگشت. دو جنگ موته و لشکرکشی به سوی تبوک، نخستین نفوذ مسلمانان به سرزمین شامات بود که بعد از رحلت رسول خدا(صلی الله علیه وآله)، مسلمانان آن نواحی را به سرعت فتح کردند.

تجربه جنگ: پیروزی و شکست

هر جنگی می تواند مشتمل بر تجربه های فراوانی باشد؛ تجربه هایی که توأم با شیرینی پیروزی و تلخی شکست است. جنگ به لحاظ دشواری آن، صحنه آزمایش الهی است. مردان استوار و با ایمان اهل مقاومت اند و کسانی که از ایمان ضعیفی برخوردارند توان ایستادگی در برابر دشمن را ندارند. اعتماد به خدا از عوامل مهم در استواری مؤمنان است. رعایت حرمت فرمانده جنگ و متابعت از او از عوامل قطعی پیروزی بر دشمن است. به عکس، اختلاف نظر میان جنگجویان و نزاع آنان با یکدیگر و طمع در غنایم به شکست منتهی می شود. زمانی که در احد شایع شد که پیامبر(صلی الله علیه وآله) کشته شد، بسیاری صحنه جنگ را رها کردند. خداوند در باره آنان فرمود:

«از میان شما، آنان که در روز مقاتله آن دو گروه بگریختند، به سبب پاره ای از اعمالشان، شیطان آنها را به خطا افکنده بود.» (آل عمران / ۱۵۵)

خداوند در باره بهانه آنان در گریز از صحنه جنگ فرمود:

«جز این نیست که محمد پیامبری است که پیش از او پیامبرانی دیگر بوده اند. آیا اگر بمیرد یا کشته شود شما به آیین پیشین خود باز می گردید؟ هر کس که بازگردد هیچ زبانی به خدا نخواهد رسانید. خدا سپاسگزاران را پاداش خواهد داد.» (آل عمران / ۱۴۴)

آزادی مسلمانان در اظهار نظر در برخی از مسایل و به کارگیری دانش فنی در امور جنگ، سبب پیروزی مسلمانان در برخی مراحل شد. مورخان نوشته اند: سلمان فارسی پیشنهاد کندن خندق را در جنگ احزاب داد و رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نیز پیشنهاد وی را پذیرفت. در مواردی، عجب مسلمانان به نیروی خود از لحاظ شمار جنگجویان، سبب عدم مقاومت جدی در برابر دشمن شد.

زمانی که مسلمانان با دوازده هزار نفر در غزوه حنین شرکت کردند، بسیاری گمانشان بر این بود که این بار به خاطر جمعیت گسترده خود دشمن را شکست خواهند داد. از قضا در نخستین برخورد، از صحنه جنگ گریختند و تنها با لطف خداوند بود که بر دشمن غلبه کردند. میراث مسلمانان از سیره جنگی پیامبر(صلی الله علیه وآله) همراه با تحلیل های قرآنی از جنگ ها، یکی از ارزشمندترین ابعاد سیره رسول خدا(صلی الله علیه وآله) برای مسلمانان است.

## فصل ۱۲

آخرین روزها و آخرین رخدادها

بیزاری از بت پرستان

پس از فتح مکه و نبرد حنین، قدرت سیاسی و نظامی شرک در جزیره العرب به نابودی گرایید. قریش مهم ترین نفوذ و قدرت را میان عرب داشت. قریشیان با کمک هم پیمانانشان، سپاه ده هزار نفری خود را در جنگ احزاب به راه انداخته بودند. این قدرت اکنون از میان رفته بود. دشمنان اسلام که شاهد شکست قریش بودند، مقاومت بیشتر را بیهوده دیدند و پس از فتح مکه بجز قبیله سرکش هوازن که در حنین شکست خورد، هیچ قبیله ای در اندیشه جنگ با اسلام بر نیامد. با این حال، تا ماه ها پس از آن، هنوز شمار زیادی از قبایل، بر عقاید شرک آلود خود استوار بودند و بت های زیادی را میانشان نگهداری می کردند.

مراسم حج سال نهم هجری فرا رسید. در این مراسم مسلمانان و مشرکان به طور مشترک حضور داشتند. برای اسلام که مهم ترین شعارش دعوت به توحید بود و شرک را «ظلمی بزرگ» می دانست، [لقمان / ۳۱] تحمل چنین وضعی دشوار بود. اسلام توحید را شرط اساسی انسانیت می شمرد. به همین دلیل، اهل کتاب را به دلیل باورشان به خدا می پذیرفت، اما مشرکان بت پرست را تحمل نمی کرد. آن سال، رسول خدا(صلی

الله علیه وآله) در مراسم حج شرکت نکرد، اما پیام و فرمانی به دست علی بن ابی طالب (علیه السلام) داد تا در روز حج اکبر، زمانی که همه مسلمانان در منطقه عرفات گرد می آیند آن را بر مردم بخواند.

هدف اساسی این پیام، اتمام حجت با کفار برای رها کردن بت پرستی و از بین بردن شرک در سراسر جزیره العرب بود. در این پیام، به مشرکان گفته شد تا در وقت طواف خانه خدا، سنت های جاهلی را کنار بگذارند. همچنین به آنان گفته شد که از سال آینده هیچ مشرکی حق حضور در خانه توحید را ندارد. در بندی دیگر از این فرمان، به مشرکان چهارماه فرصت داده شد تا در باره بازگشت از آیین شرک تصمیم بگیرند. در صورتی که نپذیرند برخورد سختی با آنها خواهد شد. اهمیت این پیام چنان است که خداوند چند آیه از آیات نخست سوره توبه را بدان اختصاص داد و فرمود:

«در روز حج بزرگ از جانب خدا و پیامبرش به مردم اعلام می شود که خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند؛ پس اگر توبه کنید برایتان بهتر است، ولی اگر سرپیچی کنید بدانید که از خدا نتوانید گریخت.»

خداوند ضمن تأکید بر رعایت عهد و پیمان با بت پرستانی که بر قراردادهای خود پای بند بوده اند، در باره سایر مشرکان افزود:

«و چون ماه های حرام به پایان رسید، هر جا که مشرکان را یافتید بکشید و بگیرید و به حبس افکنید و در همه جا به کمینشان نشینید. اما اگر توبه کردند و نماز خواندند و زکات دادند، از آنها دست بردارید؛ زیرا خداوند آمرزنده مهربان است. و هر گاه یکی از مشرکان به تو پناه آورد، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود، سپس به مکان امنش برسان، زیرا اینان مردمی نادانند.» (توبه / ۳-۶)

ماه های حرام آخرین فرصت بت پرستان بود. رسول خدا (صلی الله علیه وآله) مکلف بود تا برای کسانی که قصد شنیدن کلام خدا را داشته مأمونی می طلبیدند، مأمون و فرصت لازم را فراهم سازد.

روشن بود که با این پیام که از سوی دولت نیرومند مدینه اعلام می شد، به زودی شرک از سراسر جزیره العرب رخت بربندد.

شتاب قبایل برای پذیرش اسلام

تحولاتی که پس از فتح مکه روی داد، توجه قبایل اطراف و اکناف جزیره العرب را به سوی مدینه جلب کرد. دین جدید توانسته بود قدرت نظامی برتری را به وجود آورد. دولتی نو را بنیاد نهاد و قوانین اخلاقی تازه ای را عرضه کند. افزون بر آن، اکنون قریش که مهم ترین قبیله عرب بود، اسلام را پذیرفته است. این مسائل قبایل

عرب را وادار کرد تا برای پذیرش اسلام و اعلام بیعت فرمانبرداری از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به مدینه بیایند.

شکل حضور آنان بدین صورت بود که اشراف و بزرگان هر قبیله به مدینه می آمدند و ضمن دیدار با پیامبر(صلی الله علیه وآله) مسلمان می شدند. آنان چند روزی را مهمان رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بودند و در این مدت با قرآن و احکام دینی آشنا می شدند. سپس یکی از آنان که بیش از دیگران قرآن می خواند و صلاحیت های لازم را داشت، به امامت نماز آنان برگزیده می شد. پس از آن رسول خدا(صلی الله علیه وآله) نامه ای که شامل احکام دینی و تعهد پیامبر(صلی الله علیه وآله) در دفاع از حقوق آنان بود به دستشان می سپرد.

در برابر، آنان مکلف بودند تا زکات سالانه خود را پس از رسیدگی به فقرای خود، نزد رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بفرستند. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) یکی از بزرگان آن قبیله را برای گردآوری زکات، از افراد قبیله معین می کرد تا زمانی که نماینده آن حضرت به آن منطقه می رود، زکات گردآوری شده را در اختیار او بگذارد. این هیئت ها را که از طرف قبایل به مدینه می آمدند، وُقُد می نامیدند. به همین دلیل سال نهم هجری که این وفدها به مدینه می آمدند عام الوفود نامیده شده است. شماری از این وفدها در سال دهم هجری بر پیامبر(صلی الله علیه وآله) وارد شدند.

یکی از اقدامات اساسی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در برخورد با این وفود، آشنا کردن آنان با احکام دینی، قرآن و ارزش های اخلاقی اسلام بود. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از این که برخی از قبایل به راحتی و بدون اجبار به مدینه آمده و مسلمان می شدند، اظهار رضایت می کرد. برخی از قبایل که هنوز دغدغه عقاید جاهلی خود را داشتند، از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) اجازه می خواستند تا بتان خویش را به دست خود از میان نبرند. به همین دلیل، آن حضرت کسی را می فرستاد تا بتان را تخریب کند. برخی از قبایل ساده لوح، تقاضای آن را داشتند تا برای مدتی اجازه شراب خواری داشته باشند! اما آن حضرت هیچ گاه چنین اجازه ای را به آنان ندادند. پیامبر(صلی الله علیه وآله) از نمایندگان قبایل استقبال گرمی می کرد، هدایایی در اختیارشان می نهاد و آنان را باز می گرداند.

باید دانست که موج اسلام گرایی میان عرب، به هیچ روی، در همه موارد، آگاهانه و همراه با ایمان قلبی نبود. اما با پذیرفتن اسلام، به معنای تسلیم شدن در برابر دین جدید و رهبری آن، زمینه برای نفوذ ایمان واقعی در قلب آنها فراهم می شد. خداوند در باره آنان می فرماید:



«اعراب [ بادیه نشین ] گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده اید، بگویید که تسلیم شده ایم، و هنوز ایمان در دل هایتان داخل نشده است. و اگر خدا و پیامبرش را اطاعت کنید از ثواب اعمال شما کاسته نمی شود، زیرا خدا آمرزنده مهربان است. مؤمنان [ واقعی ] کسانی هستند که به خدا و پیامبر او ایمان آورده اند و دیگر شک نکرده اند و با مال و جان خویش در راه خدا جهاد کرده اند. اینان راستگویانند.» (حجرات / ۱۴)

خداوند در ادامه همین آیات از این برخورد نادرست آنان یاد می کند که برای مسلمان شدن بر رسول خدا منت گذاشته اند؛ در حالی که این خداست که با هدایت آنها باید بر ایشان منت بگذارد. اغلب کسانی که در سال آخر نامشان مسلمان بود و شمارشان بالغ بر یک صد هزار نفر می شد، هنوز تا ایمان و شناخت واقعی اسلام فاصله بس طولانی داشتند.

### گسترش نفاق

یکی از پدیده هایی که پیامبر(صلی الله علیه وآله) در دوران مدینه با آن رو برو شد، مسأله نفاق و منافقان بود. زمانی که اسلام در این شهر فراگیر شد، کسانی از اوس و خزرج به پیروی اکثریت مردم، اظهار اسلام کردند، اما در باطن بر کفر خویش باقی ماندند. به مرور، برخی از مهاجران نیز به وادی فرصت طلبی غلطیده حتی در مواردی برای قریش به جاسوسی پرداختند. در آیات و سوره هایی که در مدینه نازل شده، فراوان در باره منافقان سخن گفته شده است و نشان می دهد که این مشکل جدی و گسترده بوده است.

نخستین اقدام مهم منافقان، نقش آنها در بازگرداندن سیصد نفر از سپاه هزار نفری اسلام در جنگ احد بود؛ آن هم درست در زمانی که آنها راهی دامنه احد بودند تا با دشمن مهاجم نبرد کنند. این اقدام ضربه ای سنگین بر سپاه اسلام بود. پس از آن، در نبرد احزاب، در طی روزهایی که مدینه در محاصره بود، منافقان سخت به انتقاد از پیامبر(صلی الله علیه وآله) و زبان گشوده مردم را بر ضد آن حضرت تحریک می کردند. خداوند مردم مدینه را در این مرحله به دو بخش مؤمن و منافق تقسیم کرده می فرماید:

«در آن جا مؤمنان در معرض امتحان درآمدند و سخت متزلزل شدند؛ زیرا منافقان و آنهایی که در دل هایشان بیماری است، می گفتند: خدا و پیامبرش جز فریب به ما وعده ای ندادند.» (احزاب / ۱۱ ، ۱۲)

و باز می فرماید:

«و چون مؤمنان احزاب را دیدند، گفتند: این همان چیزی است که خدا و پیامبرش به ما وعده دادند و خدا و پیامبرش راست گفتند. و جز به ایمان و تسلیمشان نیفزود. از مؤمنان مردانی هستند که به پیمانی که با خدا

بسته بودند وفا کردند. بعضی بر سر پیمان خویش جان باختند و بعضی چشم به راهند و هیچ پیمان خود را دگرگون نکرده اند.» (احزاب / ۲۲، ۲۳)

به مرور که دولت اسلامی فراگیرتر می شد، نفاق هم توسعه می یافت. خداوند یک سوره به نام منافقون نازل کرد. در نخستین آیات این سوره آمده است:

«چون منافقان نزد تو آیند، گویند: شهادت می دهیم که تو پیامبر خدا هستی. خدا می داند که تو پیامبرش هستی، و خدا شهادت می دهد که منافقان دروغگویند. ... اینان دشمنانند. از آنها حذر کن. خدایشان بکشد. به کجا منحرف می شوند.» (منافقون / ۱، ۴)

در سال های نهم و دهم هجری، نفاق بیشتر شد. این نفاق هم شامل کسانی می شد که ایمانشان ضعیف بود و تحت تأثیر جو سازی ها، حرکتی برخلاف جنبش اسلامی داشتند، و هم شامل کسانی بود که در باطن کفر ورزیده و لحظه ای هم به اسلام ایمان نیاورده بودند. خداوند پیامبرش را از نماز خواندن بر جنازه آنان بر حذر داشت و فرمود:

«چون بمیرند بر هیچ یک از آنان نماز مکن و بر قبرشان مایست. اینان به خدا و رسولش کافر شده اند و نافرمان مرده اند.» (توبه / ۸۴)

خداوند آیات زیادی از سوره توبه را که در سال نهم هجری نازل شده، به تشریح برخوردهای منافقان و لزوم سخت گیری با آنها اختصاص داد. خداوند در این سوره تصریح فرمود که گروه هایی از اعراب بادیه نشین و نیز برخی از مردم مدینه، از جمله منافقانند. [توبه / ۱۰۰]. همچنین نقش زنان و مردان منافق را در رواج منکرات و جلوگیری از انجام کارهای خوب و نیز فسق آنها گوشزد کرد. [توبه / ۶۶]. از پیامبرش نیز خواست تا با کفار و منافقان با شدت رفتار کند [توبه / ۷۳] [و به هیچ روی برای آنها درخواست آمرزش نکند] [توبه / ۷۹].

از این آیات می توان به خوبی پی برد که در روزهای پایانی زندگی رسول خدا(صلی الله علیه و آله) منافقان فراوانی در مدینه و اطراف آن می زیسته اند که در انتظار درگذشت آن حضرت بوده اند، تا به مطامع خویش برسند.

### حَجَّةُ الْوُدَاعِ

رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در ذی قعدة سال دهم هجری، برای انجام فریضه حج تمتع، راهی مکه شد. پیش از آن یک بار در سال هفتم یک بار هم در جریان فتح مکه و بعد از حنین، عمره را انجام داده بود.

تعداد بی شماری از مسلمانان جزیره العرب که خبر حج رسول خدا(صلی الله علیه وآله) را شنیدند، راهی مکه شدند. بسیاری از مسلمانان قبایل بدوی، برای نخستین بار پیامبر(صلی الله علیه وآله) را در این سفر می دیدند. جمعیت همراه رسول خدا را تا یک صد هزار نفر گفته اند. احکام مربوط به حج در این سفر بر اساس سیره رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به روشنی تبیین و سیره آن حضرت مبنای احکام حج در فقه اسلامی شد. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در روز عرفه که آن را حج اکبر نامیده اند، برای اصحاب خویش خطبه ای خواندند. در این خطبه چند نکته مهم را یاد آور شدند:

«ای مردم! سخن مرا گوش دهید، بسا بعد از این سال، هیچ گاه شما را ملاقات نکنم. ای مردم! جان و مال شما بر یکدیگر حرام است، درست همان طور که امروز و این ماه، ماه و روز حرام است. شما در حالی به دیدار خدا خواهید رفت که از کردارتان بازخواست می شوید. هر کس امانتی از دیگری در دست دارد، به صاحب آن که او را امین بر آن دانسته بازگرداند.

ای مردم! شیطان از این که در این سرزمین پرستیده شود، برای همیشه مأیوس شده است؛ با این حال در دیتان از او بر حذر باشید. مراقب حقوق زنان خود باشید؛ آنان امانت الهی در دست شما هستند.

ای مردم! همه مسلمانان با یکدیگر برادرند و هیچ مسلمانی در مال مسلمان دیگر، جز آنچه با رضایت به او بدهد، حقی ندارد.»

با پایان یافتن مراسم حج، رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به سوی مدینه حرکت کرد.

غدیر، اعلام ولایت علی(علیه السلام)

بر اساس گفته شمار فراوانی از محدثان و مورخان اسلامی، در راه بازگشت به مدینه، خداوند این آیه را بر رسولش نازل کرد:

«ای پیامبر! آنچه را از پروردگارت بر تو نازل شده است به مردمان برسان. اگر چنین نکنی امر رسالت او را ادا نکرده ای. خدا تو را از مردم حفظ می کند، که خدا مردم کافر را هدایت نمی کند.» (مائده / ۶۷)

این آیه در باره اعلام ولایت امام علی(علیه السلام) بر مردم بوده است. از این رو رسول خدا(صلی الله علیه وآله) در راه بازگشت، در منطقه غدیر خم دستور توقف به مردم داد. آن گاه بر جهاز شتری بالا رفت و فرمود:

«ای مردم! آیا من از شما به خود شما اولی و مقدم نیستم؟ مردم گفتند: آری. آن گاه حضرت فرمود: من کنت مولا فلهذا علی مولا. اللهم وال من والاه و عاد من عاداه؛ هر کس من مولای او هستم، علی مولای اوست! خدایا! دوستان او را دوست بدار و دشمنان او را دشمن.»

پس از آن تمامی اصحاب حاضر با امام علی (علیه السلام) دست بیعت دادند و مولا شدن او را بر مسلمانان تبریک گفتند. حدیث مزبور را که نامش حدیث غدیر است، نزدیک به سی تن از صحابه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت کرده اند. پس از اعلام ولایت امام علی (علیه السلام) بود که خداوند فرمود:

«امروز دین شما را به کمال رسانیدم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و اسلام را دین شما برگزیدم.» (مائده ۳ /

رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

پس از آن که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از حجۃ الوداع بازگشت، نشانه های بیماری در آن حضرت نمایان شد. نگرانی از وضعیت آینده مسلمانان و دشواری هایی که امت اسلامی در پیش دارد، بر اندوه آن حضرت افزود. منافقان فراوان مدینه که در تبوک ماجراها آفریدند و قصد کشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را داشتند و مسجد ضرار را ساختند، در انتظار رحلت رهبر این نهضت دینی بودند. مدعیان نبوت نیز از چند سوی جزیره العرب علم مخالفت برافراشته بودند.

شبی از این شب ها، آن حضرت همراه یکی از اصحاب خود به قبرستان بقیع رفت و برای شهدای اسلام و دیگر مسلمانان مدفون در بقیع طلب مغفرت کرد؛ آن گاه روی به آن فرد صحابی کرده فرمود:

«خداوند مرا میان انتخاب یکی از دو امر آزاد گذاشت: یکی کلید گنج های عالم و زندگی جاودانی، و دیگر دیدار با پروردگارم. من لقای پروردگار را قبول کردم.»

در یکی از آخرین روزهای زندگی نیز در مسجد حضور یافت و با گرفتن تأیید در ابلاغ رسالتش از مردم، از آنان خواست تا اگر ناخودآگاه در حق کسی جفایی کرده، جلو آمده و او را قصاص کند. مردی نزدیک آمد و گفت: زمانی که قصد داشتید تازیانه بر شتری بزنید، به اشتباه بر من اصابت کرد. آن حضرت پیراهن خود را بالا زد تا او قصاص کند. آن مرد نزدیک آمد و به جای قصاص بدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بوسید.

به تدریج حال پیامبر (صلی الله علیه و آله) رو به وخامت گذاشت، تا آن که بنا بر قول مشهور در ۲۸ ماه صفر سال ۱۱ هجری رحلت کرد.

میراث رسول خدا(صلی الله علیه وآله)

زمانی که رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به پیامبری برانگیخته شد، جزیره العرب در دریایی از جهل و فساد و تباهی غوطهور بود. ارزش های انسانی از میان آنان رخت بر بسته و جنگ و قتل و غارت شیوه زندگی آنان شده بود. اکنون پس از گذشت بیست و سه سال از آن تاریخ، اوضاع عرب دگرگون شده بود. آنان آیین بت پرستی را ترک کرده به توحید و یکتا پرستی گرویده بودند. از اخلاق فاسد جاهلی دوری گزیده و به تدریج با ارزش های اخلاقی انس می گرفتند.

بیست و سه سال زندگی رسول خدا(صلی الله علیه وآله) میراث با برکتی از اخلاق و انسانیت و انصاف و عدالت را میان مسلمانان بر جای گذاشت. عربی که از علم و دانش بی بهره بود، اکنون شماری از افراد آشنای به خواندن و نوشتن را میان خود داشت، زمینه های تعالی فکری را در خود فراهم کرده بود. عربی که از هیچ گونه آثار تمدنی جدی برخوردار نبود، اکنون آماده پیمودن راه دراز رشد و تکامل علمی و معنوی بود. رسول خدا(صلی الله علیه وآله) اصحابی پرورش داد که نگرش آنان نسبت به هستی و زندگی، نگرشی الهی و ملکوتی شده بود. درسی که آنان در مکتب رسول خدا(صلی الله علیه وآله) آموخته بودند، درس حکمت و دین بود، درسی که آنان را با بسیاری از حقایق آشنا کرد و معیار و ملاک ارزش و ضد ارزش را در اختیار آنان قرارداد. این درس بنیاد نخست «تمدن اسلامی» بود. در این مکتب بود که شماری از پاک ترین انسان ها تربیت شدند. افزون بر امام علی(علیه السلام) که پس از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) برگزیده خداوند برای رهبری امت بود، چهره هایی چون سلمان و ابوذر و عمار وجود داشتند که سراسر وجودشان سرشار از ایمان به خداوند بود.

بخشی از میراث رسول خدا(صلی الله علیه وآله)، سنت آن حضرت بود. می دانیم که علاوه بر قرآن، مسلمانان به سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز عمل می کردند. از آن حضرت شمار فراوانی حدیث و خطبه در دسترس مسلمانان قرار گرفت که دریایی از علم و حکمت است. فقه اسلامی به پشتوانه حدیث رسول خدا(صلی الله علیه وآله) فقهی است پربار و حیات بخش، و معرفت دینی مسلمانان با استمداد از این سنت، معرفتی است غنی و سازنده.

بخش مهم دیگر میراث رسول خدا(صلی الله علیه وآله)، عترت و خاندان آن حضرت است. چهره درخشان اهل بیت(علیه السلام) امام علی(علیه السلام) شاگرد رسول خداست که گوشه ای از دانش بیکران آن حضرت در نهج البلاغه جلوه گر شده است. پیامبر خدا(صلی الله علیه وآله) در حدیث ثقلین به مردم فرمود:

«من دو چیز را میان شما می گذارم، تا وقتی که به آن دو تمسک کنید، گمراه نخواهید شد: یکی کتاب خدا و دیگری عترت و اهل بیت.»

این حدیث، در بسیاری از منابع برادران اهل سنت آمده و تردیدی در درستی آن نیست. متأسفانه مسلمانان آن گونه که شایسته اعتنا به دستور رسول خدا (صلی الله علیه وآله) بود، به خاندان پیامبر (صلی الله علیه وآله) اقبال نکرده و این بزرگ ترین انحرافی بود که پس از رحلت آن حضرت صورت گرفت؛ انحرافی که آثار و پیامدهای منفی فراوانی از خود برجای گذاشت.

محمد (صلی الله علیه وآله) از چشم خداوند

خداوند در جای جای کتابش از محمد (صلی الله علیه وآله) حمایت کرده و او را بسیار ستوده است، درست همان طور که نامش محمد است. این ستایشها، به خصوص در زمینه اخلاق رسول و تعاملش با مردم، با تعابیر زیبایی بیان شده است.

نمونه صریح آن، آیه معروف «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم / ۴) است. و جای دیگر که او را با آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء / ۱۰۷) ستوده است. محمد برای همه عالمیان رحمت بود، و اما به طور خاص برای مؤمنان هم رحمت: «وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ» (توبه / ۶۱). و در باره اخلاقش در جای دیگری با آیه «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِن حَوْلِكَ» (آل عمران / ۱۵۱) از او ستایش کرده می گوید، اگر تو فردی سختگیر و تند بودی مردمان از اطرافت پراکنده می گشتند.

خداوند در قرآن کریم رسول خود را «اسوه» خوانده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب / ۲۱). همین طور بارها و بارها از مردمان خواسته است تا همان گونه که خدای را اطاعت می کنند رسول را هم اطاعت کنند. هر کسی که امید به خدای می برد و دل در گرو آخرت دارد و فراوان یاد خداوند می کند، بداند که راه چاره اش پیروی از رسول و اسوه قرار دادن اوست.

اما همین رسول، تنها یک بشر است و بارها خداوند به او دستور داده است تا به مردم این نکته را یادآور شود و بگوید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف / ۱۱۰). چنان که از مردم خواسته شده است در حق او غلو نکنند. این نکته ای است که به صراحت از اهل کتاب خواسته شده تا در حق مسیح، غلو نکنند (نساء / ۱۷۱) و طبیعی است که درسی بس مهم برای مسلمانان است که اعتدال در دینشان را حفظ کرده و در باره رسول (صلی الله علیه وآله) ادعای گزاف نداشته باشند و تنها و تنها او را بشر بدانند.

خداوند در قرآن، از احساس عمیق رسولش برای جذب کافران به دین اسلام یاد می کند و این که چه اندازه در این کار حریص بود و نزدیک بود جانش را بر سر این کار بگذارد: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه / ۱۲۸). خداوند هر بار ضمن بیان کثرت و کوشش رسولش برای هدایت مردم، تأکید می کند که هدایت و ضلالت دست خداوند است و از رسولش می خواهد که خود را به سختی نیندازد که «و ما علیک الا البلاغ».

از دید خداوند، محمد (صلی الله علیه وآله) هم رسولی مانند رسولان پیشین است، با این تفاوت که نه تنها رسول الله، بلکه خاتم رسولان است و این افتخاری بس عظیم برای اوست: «وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب / ۴۰). شاید محمد (صلی الله علیه وآله) تنها رسولی است که برای تمامی بشر آمده است «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ / ۲۸). این شاید از آن روست که گو این که انبیاء اولوالعزم پنج نفرند، اما شواهدی هم وجود دارد که حتی رسولان اولو العزمی چون موسی و عیسی (علیهم السلام)، تنها برای بنی اسرائیل بودند و بس.

خداوند برای رسولش، اعتبار فراوانی قائل است و نشان به نشان آن که به جان رسولش سوگند می خورد: «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (حجر / ۷۲).

آیا اعتبار بالاتر از این که او را تا سدره المنتهی می برد: «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى» (نجم / ۱۴) و در معراج ملکوت آسمان و زمین را به وی می نمایاند.

و اما در همین قرآن، رسول از زبان خدایش، چنان و چندان متواضع است که هیچ ادعایی ندارد و تنها خود را بشری می داند که مقرر گشته است تا رسالت الهی را بر دوش بکشد و بدون تحریف برای مردم بیان کند.

گفته اند اگر رسول می خواست چیزی را پنهان کند، آیه سی و هفتم احزاب را چنین می کرد. اما رسول با امانت تمام، هرآنچه را به او وحی شده بود، بیان کرد و واقعا در حفظ آنچه به او وحی می شد، و در بیانش برای مردم، وسواسی تمام داشت و هیچ چیز را از قلم نمی انداخت. در این باره، خداوند هم که او را به رسالت برگزیده بود، سخت مراقبت داشت و خود، پاسداری از قرآنش را بر عهده گرفته بود.

خداوند بارها و بارها در قرآنش از محمد (صلی الله علیه وآله) خواست تا آیات را بدون کم و کاست برای مردم بازگو کند و او را تهدید کرد، در صورتی که از این امر تخطی کند، یعنی چیزی بر آن بیفزاید، به شدت گرفتار عذاب دنیا و آخرت خواهد کرد (حاقه / ۴۶-۴۴).

خداوند بارها تصریح می کند که رسول را برای ابلاغ رسالت فرستاده است و به همین دلیل، اگر آن چیزی را که خداوند بر او مقرر کرده است تا به مردم بگوید، به هر دلیلی نگوید، گویی هیچ چیزی برای مردم بیان نکرده است (مائده / ۶۷). در این کار، کمال جدیت از طرف خدا و رسول به کار گرفته شد.

و رسول (صلی الله علیه وآله) تمام آنچه را که باید بگوید، گفت، اما بی گمان در آخرین لحظات نگران آن بود که امت او، بی توجه به آنچه او بیان کرده است، مسیر دیگری را در پیش گیرند.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1437>



## یادی از مرحوم آیت الله خادمی اصفهانی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۴

**خلاصه:** اخیراً کتابی حاوی دو بخش، شامل نامه ها و اسناد مرحوم آیت الله خادمی و نیز فهرستی از نسخه های خطی ایشان انتشار یافته و بدین ترتیب یک بار دیگر نام این بزرگمرد به میان آمده است.

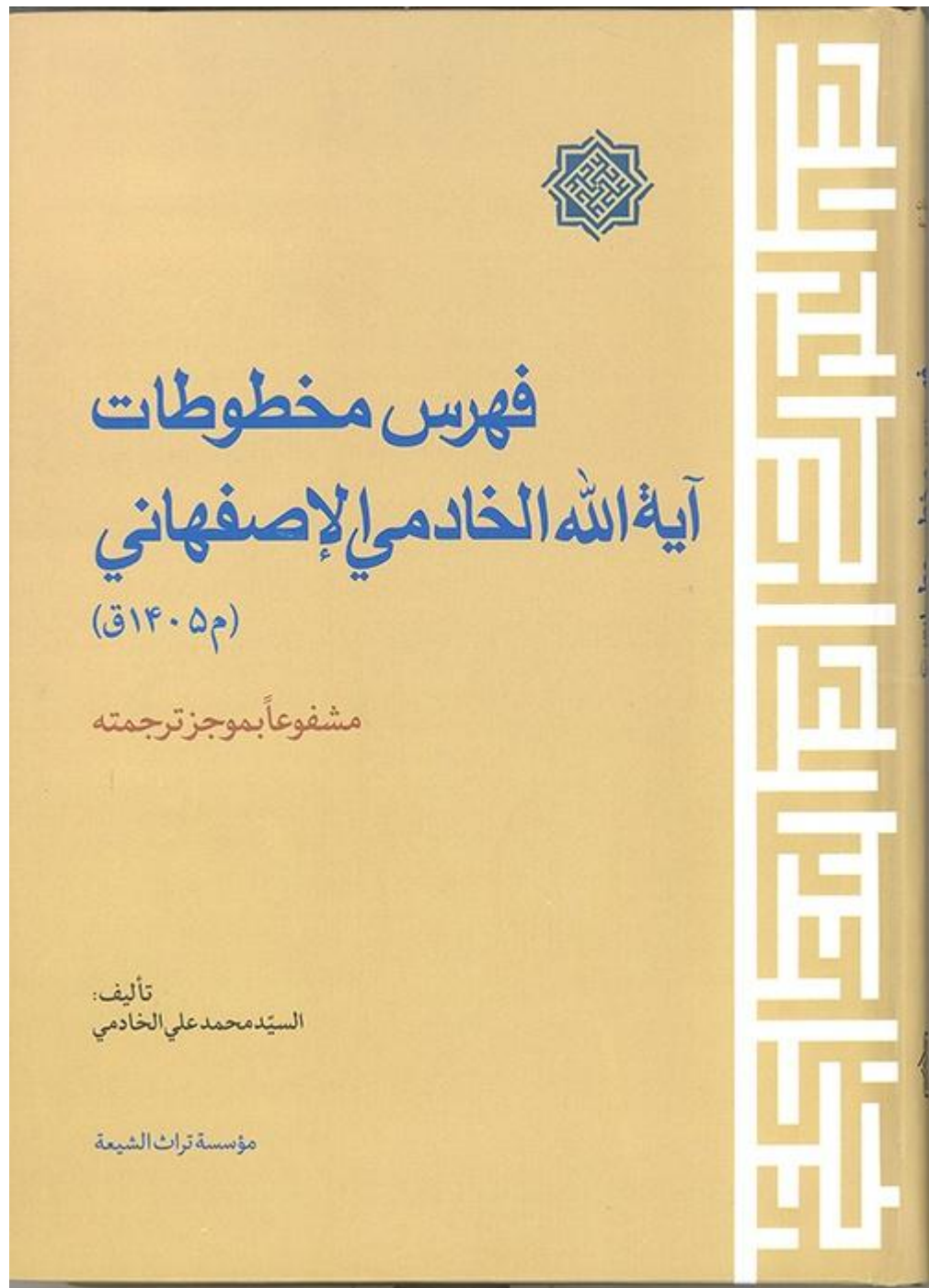
آیت الله خادمی از استوانه های علمی اصفهان در طول سالیان بود، مردی که عالمانه علمای نجف را درک کرده بود و برای اداره حوزه اصفهان به این شهر آمده و دیرزمان رهبری مذهبی این شهر را بر عهده داشت. همان زمان عالمان برجسته دیگری از جمله مرحوم خراسانی در این شهر و حوزه بودند. بعدها آقای طاهری هم که از شاگردان بسیار خوب مرحوم داماد بود به اصفهان آمد. در جریان انقلاب، دو خط تند و کند پدید آمد و مشکلاتی از بابت نزاع میان آنها بر این شهر عارض شد. در این میان، آیت الله خادمی که سالها به انقلاب خدمت کرده بود، چنان وانمود شد که گویی انقلابی نبوده و از این بابت مورد هجمه فراوان قرار گرفت. اکنون سالیانی چند از آن ماجراها گذشته و بعدها زمانه چنان شد که دیگران هم چندان در این شهر خوش ندیدند. شرحی از اسناد ساواک در باره ایشان به عنوان «خادم شریعت» چاپ شده که خدمات آن مرحوم را در انقلاب نشان می دهد.

آنچه اکنون چاپ شده، مجموعه ای است از نامه های خصوصی که افرادی از مراجع و علما برای آیت الله خادمی نوشته اند. در این میان نامه های مرحوم آیت الله میلانی طی سالهای دراز برای ایشان نوشته می شده و حاوی نکات مهمی در باره مسائل انقلاب و نیز مسائل آخوندی این شهر است. نامه هایی هم از امام خمینی به آیت الله خادمی در این مجموعه هست که جالب توجه است. قدیمی ترین آنها مربوط به سالهای ۱۳۸۲ و ۱۳۸۴ ق یعنی سالهای ۴۲ - ۴۴ و بعد از آن است. در یک نامه که گویا به بیشتر علمای شهرها نوشته شد امام به ایشان نوشتند تا از خطیبان مطرح کند تا مسائل انقلاب را مطرح کنند. در میان اینها نامه هایی برای اجازه استفاده از سهم امام هم دیده می شود. در یک نامه امام از ایشان خواسته است تا برای آشنا کردن مردم بختیاری مبلغانی را به آن نواحی اعزام کند. در نامه ای دیگر از ایشان خواسته است که به خاطر وضعیت بد مالی در نجف، بخشی از پول های سهم امام را به هر صورت شده به نجف برساند. اعلام وصول کتاب رهبر سعادت که آیت الله خادمی نوشته در نامه ای دیگر آمده است. نامه دیگری در باره سالن

مدرسه احمدیه است که از ایشان خواسته مانع از دخالت افراد خاصی شده و این موسسه تبلیغی با احتیاط کامل اداره شود. نامه های دیگری از آیت الله گلپایگانی، چندین نامه از شهید محمد باقر صدر، یک نامه از مرحوم نواب صفوی با تاریخ مهر ماه ۱۳۳۴ ش. تعدادی از نامه های آیت الله خادمی هم به دیگران در این کتاب آمده است. تعدادی از تصاویر ایشان، همراه با زندگینامه ای از ایشان هم در این کتاب آمده است. این مطالب تا صفحه ۱۶۰ آمده است.

بخش بعدی کتاب فهرست نسخه های خطی مرحوم آیت الله خادمی است که فرزند ایشان محمد علی آنها را فهرست کرده و با مراجعه و نظارت چندتن از نسخه شناسان قم، تدوین نهایی یافته است. در این فهرست ۳۰۹ نسخه خطی ایشان شناسانده شده که در بین آنها نسخه های ارجمنندی هم وجود دارد. تقریباً بیش از ۹۵ درصد نسخه ها، دینی شامل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است. در بین آنها نسخ کلامی هم دیده می شود که یکی از آنها رساله ای در رد نصارا است (ش ۹۸). به علاوه نسخه های معرفی شده، بسیاری از علمای اصفهان است که به صورت خانوادگی به مرحوم آقای خادمی انتقال یافته است. از تعدادی از صفحات پایانی این نسخ تصاویری در پایان کتاب آمده است. صفحاتی نیز که اجازات قابل توجهی روی آنها بوده در بخش پایانی به صورت عکسی به چاپ رسیده است. در یک بلاغ که روی نسخه ای از تهذیب الاحکام آمده و از سال ۱۰۵۲ است، نویسنده که سید شولستانی است به فرار خود از نجف به سبب هجوم نیروهای رومیه یعنی عثمانی ها تصریح کرده است: او می گوید که این نسخه را در شیراز نوشته بعد الفرار من المشهد الغروی من خوف ... من الطائفه الشومیة الرومیة.

باید از موسسه شیعه شناسی و شخص استاد رضا مختاری سپاسگزار بود که با انتشار این اثر دیگر از این بزرگ مرد دین یاد کرد و این اثر علمی را به دست جامعه دینی و علمی ما سپرد.



مرحوم آیت الله خادمی صبح دوشنبه بیستم اسفند ماه ۱۳۶۳ درگذشت و امام از ایشان به عنوان «عالم عادل متعهد و خدمتگزار به اسلام و مسلمین» یاد کرده نوشتند: «این عالم متقی، به حق خادم صادق شریعت و حافظ حدود اسلام و سرمشق تقوی و علم و عمل برای دیگران بود.» سزاوار است که برای سال آینده که سی ام سال درگذشت ایشان است مراسمی به پاس خدماتشان در اصفهان برگزار شود.



۲. دیدار امام با آیه الله خادمی در منزل ایشان در قم سال ۵۹



۳. آیه الله خادمی، علامه طباطبایی، آیه الله میلانی

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1439>

## نیم‌نگاهی به نقش هند و ابوسفیان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۱ / ۱۱ / ۱۳۹۲

خلاصه: بخش قابل توجهی از انساب الاشراف بلاذری (م ۲۷۹) قریب به یک سوم، به تاریخ امویان اختصاص یافته است. این تاریخ از زاویه نسب است و این نحوه ورود در تاریخ عرب بسیار منطقی است؛ دلیلش هم آن است که عرب اساس زندگی و مناسباتش را از نسب آغاز می‌کند.

امروز یعنی ۲۰ بهمن درس تاریخ اموی - عباسی داشتم. هشت دانشجوی دکتری! واقعا برای یک کلاس زیاده. چهار نفر از بچه‌های بسیار خوب هندی هستند و چهار نفر ایرانی. درس امروز بر اساس متن انساب الاشراف بخش تاریخ اموی به این شرح بود: [فکر کنم فایل رو اشتباهی باز کردید این درسه! ببخشید]

بخش قابل توجهی از انساب الاشراف بلاذری (م ۲۷۹) قریب به یک سوم، به تاریخ امویان اختصاص یافته است. این تاریخ از زاویه نسب است و این نحوه ورود در تاریخ عرب بسیار منطقی است؛ دلیلش هم آن است که عرب اساس زندگی و مناسباتش را از نسب آغاز می‌کند. یعنی شکل‌گیری زندگی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی او از چشم نسب آغاز شده و استمرار می‌یابد. پس از نسب، پای مسائل دیگر مطرح می‌شود. این زاویه دید در تاریخ عرب صدر اسلام یک اصل است و ما بدون بررسی رابطه نسبی میان اشخاص و نیز سببی که دنبال آن می‌آید نمی‌توانیم درک درستی از تاریخ اسلام داشته باشیم.

تاریخ نسب مردانه است، اما چنین نیست که زنان فراموش شوند بلکه جایگاه خود را به عنوان دختران فلان شخص یا مادران آن‌ها ادامه می‌دهند. بدون شک تاریخ نسب در این قالب، سبب شده است تا اطلاعات بیشماری در باره زنان عرب داشته باشیم، چیزی که در آن روزگاران در میان اقوام دیگر در حد صفر است. مثلا ما در باره زنان ایرانی قرن ششم هجری چه می‌دانیم؟ این مادران یا دختران ارتباط قبیله را با قبیله دیگر پدید می‌آورند. این که شخصی از قبیله دیگر دختری از قریش می‌گیرد، یا به عکس، دختری از فلان قبیله کندی یا ازدی، یا همسر فلان شخص اموی می‌شود، خطِ ربطی است که میان قبایل وجود دارد و فرزندان آنها را به هم نزدیک می‌کند. آن وقت در سیاست و اجتماع بکار می‌آید.

بسیاری از این افراد فاقد فرزند می مانند و یا دخترانی دارند که طبعاً کار پسران را در استمرار نسل نخواهند داشت. در این صورت با تعبیر «لأعقب له» ارتباط قطع می شود و عملاً ریل تاریخ نسب بیرون می رود. تعبیر دیگری که نابودی نسل کسی را با آن گزارش می کنند «درج» است مثلاً می نویسند: «ولد العویص درج» این یعنی این که نسب او منقرض شده است. خطی که ادامه می یابد مورد توجه مورخ ماست و البته در این میان افراد مهم محور هستند نه هر ننه قمری.

یکی از فواید جانبی بررسی تاریخ از نسب، آن هم در این نوع تاریخ نگاری این است که ما با فرهنگ اسامی عرب آشنا می شویم و می بینیم که چه نوع اسامی میان آنان رواج داشته است. این اسامی اگر نشأت گرفته از بینش های جاهلی، ارزش های عربی، یا هرچه باشد، می تواند فرهنگ آنان را نشان دهد و در واقع خود یک منبع اطلاعاتی بسیار قابل توجهی است.

اساس امویان از عبد شمس آغاز می شود، فرزند عبدمناف. این عبد شمس پدر امیه است که مقصود امیه کبری است و برادر دیگری هم به نام امیه صغری دارد. خاندان امیه کبری در مکه ساکن شدند اما خاندان برادر دیگر او عبد امیه و نوفل به شام رفتند. چه زمانی؟ این عبارت بلاذری است، اما روشن نیست که مقصودش پیش از اسلام است یا بعد از آن، و ترجیحاً باید مقصود بعد از اسلام باشد. همیشه افرادی از قبایل دیگر که پرت افتاده اند اگر فرصت را مناسب ببینند خود را به قبایل مشهور می چسبانند. بلاذری گوید: بعدها قومی در شهر حیره به نام عباد آمدند که به آنها بنوغمینی گفته می شد و مدعی بودند از نسل عبدالله اعرج پسر عبدشمس هستند. بلاذری این ادعا را زور و باطل می داند. معمولاً در یک طایفه، یک شاخه اهمیت می یابد و استمرار آن قبیله در این خاندان و طایفه در بستر تاریخ تضمین می شود.

مهم ترین فرزند عبدش شمس همین امیه است و در این کتاب هم مسیر کلی بحث در امیه و نسل وی ادامه می یابد. فرزند او حرب است. در اینجا از دخترانی یاد می شود که شوهرانی از ثقیف داشتند و این یعنی ارتباط نزدیک امویان با ثقیفیان که در طائف ساکن بودند و قریشیان آنجا رفت و آمد داشتند و زمین و باغستان. برای مثلاً رقیه دختر امیه عبد شمس که مادرش عمره بنت کرب کنده بوده، همسر ابوصلت بن ربیع ثقیفی شده است. ام جمیل همسر ابولهب هم دختر حرب بن امیه است و مادرش فاخته دختر عامر بن معتب ثقیفی. ام حبیبه دختر ابوسفیان هم همسر عبدالله بن عثمان ثقیفی شد که از نسل او عبدالرحمن بن ام حکم [یعنی به نام مادرش] به دنیا آمد و معاویه او را امیر معاویه و جزیره و موصل کرد [انساب چاپ سهیل زکار: ۱۰/۵].

بیفزایم که وقتی می بینیم نوشته شده است که حارث بن حرب از مادری یمنی به دنیا آمده، باید توجه داشته باشیم که یمنی های مهاجر کم یا زیاد، در مکه بوده اند، درست همان طور که امروز ملاحظه می کنیم.

معمولا گفته می شود که امیه و هاشم با هم رقابت داشته اند و این امری عادی میان عرب بوده است. در اینجا بلاذری اشاره ای به آن رقابت ندارد، اما می گوید که میان حرب و عبدالمطلب ابتدا رفاقت شدید بوده هرچند به تدریج به رقابت و تنافر انجامیده است. او می گوید که حرب، شریف بود و منادم عبدالمطلب، اما میان آنان گفتگویی شد و با هم منافره کردند و عبدالمطلب علیه او تنفیر کرد. در اینجا تنفیر یعنی این که دیگران را به حمایت از خود خواست و آنان نیز کمکش کردند. «و استنفر القوم فنفروا معه و انفروه ای نصره و مدّوه». بلاذری گوید: کسی از اهل مدینه [چه ربطی به مکه دارد و مگر در مکه زندگی می کرده که این خبر را داده!] مدعی شده بود که وقتی حرب درگذشت، زنان قریش واحریه سردادند و بعدها برای هر کسی می مرد واحریه می گفتند. [انساب: ۸/۵].

اصل خاندان امیه در نسل حرب ادامه می یابد و مهم ترین فرزند حرب، صخر یا همان ابوسفیان است. فرزندان این ابوسفیان، یکی معاویه است و دیگری عتبّه بن ابی سفیان، همان که در جنگ جمل همراه عائشه بود و بعدها حاکم مصر از طرف معاویه شد [انساب: ۱۰/۵]. این هم همراهی امویان با جنگ جمل که دم خروس در اینجا کاملا معلوم است.

این زمان نسل امویان رو به ازدیاد است و ازدواج های درون فامیلی کاملا آشکار. غالب دختران و پسران در داخل خاندان اموی وصلت می کنند هرچند کلیت ندارد و همچنان شاهدیم که مغیره بن شعبه ثقفی با آمنه دختر ابوسفیان وصلت کرده است. شماری از این ازدواج های درونی اموی ها را بلاذری یک جا در ۱۱/۵ آورده است. به جز ازدواج های درون خاندانی، پیوند میان بنی مخزوم و بنی جمح با امویان زیاد است و آن را هم می توان در اخبار نسبی و سببی امویان دنبال کرد. البته نسل همه فرزندان ابوسفیان ادامه نیافته و از آن جمله همین یزید بن ابی سفیان که او را یزید الخیر گفتند! و ابوبکر او را فرمانده سپاه در شام کرد، نسلی نداشت. امویان که به ریاست ابوسفیان اول از انتخاب ابوبکر ناراحت شدند خیلی سریع کنار هم جمع شدند و قدرت را به نوعی تقسیم کردند.

در اینجا به تدریج وارد تاریخ اسلام می شویم، و این یعنی این که اخبار تاریخ عرب و اسلام در قالب نسب ادامه می یابد، اما بار سیاسی و حکومتی آن افزایش می یابد. ابوسفیان، کلید ورود به این دوره است، کسی که به گفته بلاذری به نقل از کلبی شیعی فرماندهی جنگهای قریش را علیه رسول الله (ص) بر عهده داشت. پس از ورود پیامبر (ص) به مکه مسلمان شد. بعد از آن هم پیامبر او را ولایت نجران داد. ابوالیقظان مورخ بصری گفته است که صدقات طائف را به وی سپرد. [انساب: ۱۱ / ۵ - ۱۲]. بصری ها معمولا عثمانی مذهب هستند و در این روایات باید این ملاحظه را داشت.

هند زن ابوسفیان هم نقشی در رویدادهای قریش و رسول (ص) در جنگها داشت و طبیعی است که اخباری هم در باره وی در این منابع بیاید. قبلا هم اشاره کردیم که اطلاعات مربوط به زنان در این قبیل آثار نشانگر توجه به نقش آنها و اهمیتشان در میان عرب است. هند پیش از ابوسفیان، دوبار ازدواج کرده بود. یک بار با حفص بن مغیره مخزومی و دیگری فاکه بن مغیره که توسط بنوکنانه کشته شده بود. برخی به جای این فاکه بن مغیره، شوهر او را فاکه بن حفص گفته اند. این خبر بلاذری است اما من فکر می کنم اشتباهی رخ داده و اینها یک نفر هستند نه دو نفر. یعنی یک بار ازدواج کرده بوده اما اختلاف در اسم سبب این تصور شده است. بعد از او همزمان ابوسفیان و سهیل بن عمرو از وی خواستگاری کردند. پدرش او را اختیار داد یکی را انتخاب کند که ابوسفیان را به خاطر «حازم» بودنش یعنی عقل انتخاب کرد. داستان این انتخاب، ظاهرا به صورت یک قصه ادبی درآمده که پدرش در وصف این دو نفر جملاتی ادیبانه گفت و مجموعا حکایت از قوت رأی و تدبیر ابوسفیان داشت که هند او را برگزید. به طور کلی دستی در کار است تا این پدر و پسر را عاقل نشان دهد، اما به هر حال داستان سازی هم در این باره هست. این حزم را با حلم به آن دو نسبت می دهند. نثر این قصه های تاریخی هم بعدها ویرایش ادبی شده و از قضا همین یک نمونه آن است. این ویرایش گاهی در مسجع شدن کلمات و عبارات است که اینجا همان اتفاق افتاده است. یعنی وقتی صفات سهیل بن عمرو با ابوسفیان گفته می شود عبارات مسجع است.

در باره ابوسفیان، بلاذری حکایت دیگری هم آورده که خیلی داستانی و شگفت و چنین می نماید که کاملا ساختگی است. ابوسفیان و هند در حالی که معاویه سوار الاغی بود از شام بر می گشتند. نزدیک مکه، رسول الله او را دید. ابوسفیان به معاویه گفت: از الاغ بیا پایین تا محمد سوار شود. هند گفت: آیا به خاطر یک صابی - یعنی منحرف در مقابل حنیف - پایین بیاید. ابوسفیان گفت: او از من و تو و پسر تو بهتر است. رسول (ص) گفت: ابوسفیان و هند! مسلمان شوید من تضمین می دهم که در جهنم نیفتید [انساب: ۱۳/۵]. خیر شگفت و ساختگی است.

این خبرها از مدائنی است که بصری است و به همراه منابعش متهم هستند و البته نکات تازه محل تامل زیاد دارند. خبر دیگری هم نقل شده است که ابوجهل، کشیده ای به صورت فاطمه زهرا (س) زد. ابوسفیان را دید و از کار ابوجهل شکایت کرد. ابوسفیان با وی برگشت و به فاطمه زهرا گفت کشیده ای به ابوجهل بزند! بعدا فاطمه این خبر را به پدر رساند و رسول (ص) گفت: خدایا این را از ابوسفیان فراموش مکن. خوب این فضیلت سازی جالبی است. از همه لطیف تر در این زمینه این خبر است که گویی ابوسفیان و فرزندانش معاویه و یزید نزدیک ترین افراد به پیغمبر بوده اند: المدائنی عن عبد الرحمن بن معاویه عن اسماعیل بن أمیة قال: أفاض النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و عن يمينه أبو سفيان و عن يساره الحارث بن هشام و بين يديه يزید



و معاویة ابنا ابی سفیان علی فرسین. [انساب: ۱۳ / ۵]. پیامبر از عرفات حرکت کرد، در حالی است که سمت راست او ابوسفیان، سمت چپ حارث بن هشام، و جلوی او یزید و معاویه سوار اسب حرکت می کردند! یک اسکورت واقعی از امویان برای رسول الله (ص)

پس از آن چندین خبر آمده است که نشانگر آن است که عمر، ابوسفیان را بارها تحقیر کرد و حتی یک بار که ابوسفیان فریاد «یا لَقُصی» سر داد، او را متهم کرده که دعوت جاهلی می کند. در اینجا، شخصیت عمر مورد نظر راوی است که تلاش کرده چنین نشان دهد که او در اسلام سختگیر بوده و حتی در مقایسه با پیامبر (ص) نسبت به ابوسفیان، سختگیر تر بوده است. [ص ۱۴] راوی این اخبار زهری و مالک بن انس و برخی هم منبع مشخص نیست و با تعبیر «و قالوا» آمده است. یزید همچنان در شام موقعیت خود را داشت.

نکته تازه این است که ما دقیقا با شخصیت ابوسفیان آشنا نیستیم و این چهره در میان اخبار متعارض پنهان مانده است. بلاذری روایتی از مدائنی نقل کرده که پیامبر (ص) از ابوسفیان پرسید: چرا با این که می دانستی من رسول الله هستم با من جنگ کردی؟ گفت: علمتُ أنک صدوق لا تکذب، و إنما قاتلناک لأنک تعلم حالی فی قریش و جئت بأمر لا یبقی معه شرف، فقاتلناک حمیة و کراهة لأن تذهب شرفی. می دانستم تو صادق هستی، اما شما جایگاه من را در قریش می شناختی، و چیزی آوردی که شرفی برای من نمی ماند. من از روی حمیت و کراهت جنگیدم تا شرفم از دست نرود [ص ۱۵]. پیامبر همین پرسش را از عکرمة پسر ابوجهل کرد اما او گفت تو را پیغمبر نمی دانستم.

اخبار دیگری هم از ابوسفیان در جاهلیت هست، و اما در اسلام، یک خبر آن است که وقتی که رسول (ص) پنهانی دعوت می کرد، ابوسفیان از شام برگشت، در حالی که رسول (ص) هم مالی نزد او داشت. اما از وی طلب نکرد. ابوسفیان پرسید: فقال: یا ابن عبد الله أما ترید بضاعتک، لا أراک تذکرها، قال: یا أبا سفیان إنه لا بدّ من أن یکون فیها ربح أو وضیعة، و أی ذلک کان فأنّت مؤدّ فیہ الأمانة إن شاء الله. پسر عبدالله! متاع خود را نمی خواهی؟ رسول پاسخ داد: حتما باید سود یا ... در آن باشد، و هرچه باشد ان شاء الله تو امانت را باز خواهی گرداند. [ص ۱۷]. از اخبار دیگر از هیثم بن عدی این که رسول (ص) ابوسفیان را مسوول اسراء در حنین کرد. معلوم نیست چرا این اخبار توسط مدائنی و هیثم بن عدی روایت می شود.

یکی از مسائلی که ذهن ابوسفیان را پر کرده بود، از دست دادن همین شرف جاهلی بود که دلش می خواست احیاء شود. مخالفان وی هم مانند عمر دنبال این بودند که این شرف باز نگردد، اگرچه حاضر بودند بخشی از قدرت را به پسرش یزید و پس از مرگ او به پسر دیگر معاویه بدهند. اسم اسلام را که هر دو می توانستند داشته باشند، اما تلاش این بود که شرف قبیلگی که در جاهلیت ویژه امویان بود، در خاندان های دیگر هم

گردش کند. ابوسفیان دقیقا به این نکته توجه داشت که دین جدید سبب شده خاندان هایی جلو بیفتند و در اینجا مقصودش خاندان عمر بود، بنابراین مراقب بود تا شرایط به گونه ای شود که دست کم بتوانند در این دولت موقعیتی داشته باشند. عمر هم با این مقدار موافق بود. مدائنی گوید: وقتی ابوبکر مرد، عمر یزید پسر ابوسفیان را پس از مرگ ابوعبیده بر شما گماشت. معاویه از شام به مدینه آمد و عمر تازه از حج برگشته بود. از معاویه پرسید: کی آمدی؟ گفت: همین الان. از شما شروع کردم. عمر گفت: سراغ پدر و مادرت برو، و از هند شروع کن. او رفت و با مادر دیدار کرد. هند به او گفت که این مرد شما را بزرگ داشته، موافق خواست او عمل کنید و از کاری که بدش می آید، پرهیز کنید. ابوسفیان هم به او گفت این گروه از مهاجران [یعنی خاندان عمر و ابوبکر] بر ما سبقت گرفتند و ما عقب افتادیم. سبقت آنها به اسلام آنها را بالا برد و تخلف ما، ما را عقب انداخت. آنها رهبر شدند و ما پیرو. حالا بخش مهمی از کارها را به شما سپرده اند. با آنها مخالفت نکنید [ص ۱۷]. این که امویان برکشیده عمر هستند، تردید نباید کرد و این گزارش مدائنی هم شاهد مهمی بر این مطلب است. شواهد دیگر هم فراوان است.

یک روایت دیگر از قضاوت پیامبر (ص) در باره ابوسفیان این است که حضرت به گدایی کمک کردند. او تشکر کرد. حضرت فرمودند: لکن ابوسفیان لو اعطی لم یثن و لم یشکر، اگر به ابوسفیان چیزی داده شود تشکر نمی کند. این اشاره به چیست؟ روایت بعدی این است که ابوسفیان [در حنین] صد شتر گرفت. (ص ۱۸). آیا این دو روایت به هم مربوط است؟ یعنی این که ابوسفیان پس از گرفتن صد شتر، تشکر نکرده است؟ مثل این که خود را طلبکار می دانسته است.

نقش هند در خانه ابوسفیان چه اندازه بوده است؟ نقلهای فراوانی در باره وی در دوره جاهلیت، جنگهای صدر اسلام و تحریکات وی در احد، بیعتش با پیامبر در فتح مکه، شکایت از ابوسفیان نزد پیامبر (ص) و همین طور نقل های دیگر. به نظر می رسد زن قدرتمندی است که می توان در باره وی پژوهش بیشتری کرد. بلاذری از مدائنی به نقل از مسلمة بن محارب که از منابع خبری مهم اوست، نقل کرده است که زمانی ابوسفیان بار سفر به سوی شام بست تا نزد معاویه برود. همراه وی عتبه و عنبسه هم بودند. هند نامه ای به معاویه نوشت و گفت: پدر و برادرت به سوی تو آمده اند. پدرت را سوار اسب کن و چهار هزار درهم به او بده. برادرت را سوار قاطری کن و دو هزار درهم به او بده. عنبسه را سوار الاغ کن و هزار درهم به او بده. معاویه چنین کرد. ابوسفیان گفت: شهادت می دهم که این سخن هند بوده است. (ص ۱۸). این تسلط هند را بر معاویه نشان می دهد.

مواضع ابوسفیان پس از وفات پیامبر (ص) در مجموع جالب است. در منابع آمده است که او سعی در تحریک امام علی (ع) داشت و از این که هیچ کدام از دو خاندان برتر قریش به قدرت نرسیده اند، ناراحت بود. مدائنی به نقل از همان مسلم بن محارب گوید: وقتی رسول خدا (ص) در گذشت، ابوسفیان بر صدقات نجران بود. پرسید چه کسی حکومت را بدست گرفت؟ گفتند: ابوبکر. ابوسفیان گفت: ابوالفضیل؟ سپس ادامه داد: اینی لأری أمراً لا یسکّنه الا الدم. من امر را چنین می بینم که تنها خون آن را آرام می کند. (ص ۱۸). روایتی در بحار نشان می دهد که مقصود از ابوالفضیل ابوبکر است (بحار: ۳۳۵/۱۷) هرچه باشد پیش بینی انجام شده با همان نگاهی که از ابوسفیان می شناسیم و تلقی طایفه ای که از او در میان خاندان های قریش سراغ داریم، هماهنگ است. این خبر در انساب: ۱ / ۵۸۹ هم آمده و از قول واقدی این نقد به این روایت شده است که اصحاب ما اجماع کرده اند که وقتی پیامبر (ص) رحلت کرد، ابوسفیان در مدینه بود. داستان برخوردش با امام علی (ع) هم شاهد است. متأسفانه از این ابوالفضیل در آنجا هم اطلاعاتی نیامده و بسا ابوسفیان به ابوالفضیل تغییر شکل داده است.

در میان اخبار ابوسفیان از دوره خلفا، شاه کلید، نقلی است که هشام کلبی شیعی به نقل از منابع خود که نامشان هم آمده، نقل کرده است. در این خبر آمده است که ابوسفیان در حالی که کور شده بود، و عثمان خلیفه، وارد خانه او شد و گفت: تلقفوها یا بنی امیه تلقف الکرة، فما الامر علی ما تقولون. او خطاب به بنی امیه گفت که خلافت را دست بدست بگردانید و اجازه ندهید از دستان شما خارج شود. امر چنان نیست که شما می گوید! این نقل در منبعی دیگر خطاب به بنی عبدمناف است. در نقلی دیگر انکار اساس نبوت است چون به جای جمله اخیر که «فما الامر علی ما تقولون» آمده است که او گفت: «بعث و نشوری در کار نیست». همین بلاذری در ادامه خبر را به صورت از قول ابن سیرین آورده است که ابوسفیان گفت: تلقفوها تلقف الکرة فما من جنه و لا نار. (ص ۱۹).

در نامه ای که گفتند معتضد تهیه کرده بود تا برای لعن معاویه بر منبر آن هم در روز جمعه خوانده شود، این مطلب به صراحت آمده بود که ابوسفیان به خاطر این جمله کافر شده بوده است. در تاریخ طبری ذیل حوادث ۲۸۴ متن این نامه آمده و از جمله در آن آمده است: یا بنی عبد مناف تلقفوها تلقف الکرة، فما هناك جنه و لا نار و هذا کفر صراح یلحقه به اللعنه من الله [طبری: ۱۰ / ۵۸]. می دانیم که متن نوشته معتضد یک متن ضد معاویه و ضد اموی است که سعی کرده است چهره معاویه و امویان را چهره ای ضد اسلامی نشان دهد. این انعکاس تبلیغات اهل حدیث و سلفی های بغدادی بود که این زمان فرصت حمایت از معاویه را یافته بودند و از او به عنوان صحابی دفاع می کردند. سند مزبور نشان می دهد که احادیث نبوی در باره امویان و این که آنان همان شجره معلونه هستند و .... اساس این تنظیم سند بوده است. حکایت مربوط به ابوسفیان در منابع

حدیثی هم آمده و با حدیثی که از قول رسول (ص) در باره تسلط آینده امویان بر منبر آن حضرت به صورت بوزینگان نقل شد، تلفیق شده است. و روی الطبرانی عن ثوبان رضی الله عنه قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم: «رأيت بنى مروان يتعاورون منبري، فسأني ذلك، و رأيت بنى العباس يتعاورون منبري، فسأني ذلك»، و في لفظ: «بنی هاشم مکان بنی العباس». و روی الطبرانی فی الکبیر عن ابن عمر رضی الله عنهما قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم للحکم: «إن هذا سيخالف كتاب الله، و سنة نبیه، و يخرج من صلبه فتن يبلغ دخانها السماء، و بعضكم يومئذ شيعته». و روی الطبرانی فی الأوسط، و ابن عساکر عن ثوبان رضی الله عنه قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم: «لا تزال الخلافة في بنی أمیة يتلقفونها تلقف الكره، فإذا نزع منهم فلا خير في عيش». [ سبل الهدی، ج ۱۰، ص: ۹۱ ]

در این روایت، حدیث بالا رفتن امویان روی منبر حضرت مربوط به بنی مروان دانسته شده و سپس حدیثی هم که از رسول (ص) نقل شده در باره حکم بن ابی العاص جد مروانیا است. دنبال آن جمله منسوب به ابوسفیان به پیامبر (ص) نسبت داده شده است که بنی امیه این کار را دست به دست خواهند کرد و عجیب آن که در ادامه آمده است که وقتی از دست آنها گرفته می شود دیگر خیری در زندگی نیست. عجیب این که در بخش اول نقل، بالا رفتن امویان بر منبر در مقابل بالا رفتن عباسیان بر منبر رسول الله (ص) مقایسه شده که اولی پیامبر را ناراحت و دومی مسرور کرده است. این ترکیب در این چند نقل بسیار شگفت و نشان از نوعی حرکت تبلیغی از سوی عباسیان است. بحث دست بدست کردن در این نقل، مشکل آن جمله منسوب به ابوسفیان را بیشتر می کند.

نویسنده سُبُل الهدی بابی را به پیشگویی پیامبر در باره امویان آورده و بخشی که در بالا نقل شده، قسمتی از آن یک صفحه مطلب است. بخش دیگر این است:

الباب الرابع عشر فی إخباره صَلَّى الله عليه و سلم بولایة بنی أمیة

روی ابن عساکر عن صخره بن حبیب رضی الله عنه قال: أتى رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم بمروان بن الحکم، و هو مولود، لیحنکه فلم يفعل و قال: «ویل لأمتی من هذا و ولد هذا».

و روی أيضا عن صالح بن أبی صالح عن نافع بن جبیر بن مطعم عن أبیه رضی الله عنه قال: كنا مع النبی صَلَّى الله عليه و سلم: فمرَّ الحکم بن أبی العاص فقال: «ویل لأمتی مما فی صلب هذا».

و روی الطبرانی فی الکبیر، و البیهقی عن ابن عباس و معاویة معا و أبو یعلی عن أبی هریره، و الإمام أحمد و أبو یعلی و الطبرانی فی الکبیر، و الحاکم عن أبی سعید، و الدار قطنی و الحاکم عن سبره بن معبد، و نعیم بن

حمّاد فی الفتن، و ابن عساکر عن أبی ذرّ رضی الله عنهم أن رسول الله صلّى الله علیه و سلم قال: «إذا بلغ بنو الحكم»، و فی لفظ «بنو ابی العاص» و فی لفظ «بنو أمیة ثلاثین»، و فی لفظ: «أربعین رجلا، اتخذوا عباد الله خولا، و مال الله دولا»، و فی لفظ: «بینهم دولا و کتاب الله دغلا و فی لفظ «دخلا» و فی لفظ: «کأن دین الله دخلا»، زاد ابن عباس و معاویة فإذا بلغوا تسعة و تسعین و أربعمائة کان هلاکهم أسرع من لوک تمره، و فی روایة: قال ابن عباس لمعاویة: اللهم، نعم و ذکر مروان حاجه له، فرد مروان عبد الملك إلى معاویة فکلمه فیها فلما أدبر عبد الملك، قال معاویة: یا ابن عباس، أما تعلم أن رسول الله صلّى الله علیه و سلم ذکر هذا، فقال: أبو الجبابرة الأربعة فقال ابن عباس: اللهم، نعم.

و روى الحاکم عن أبی هريرة، و معاویة رضی الله عنهما أن رسول الله صلّى الله علیه و سلم قال: «رأیت فی منامی كأن بنی الحكم بن أبی العاص ینزون علی منبری کما تنزو القرده». و رواه البيهقي فی الدلائل، بلفظ: رأى رسول الله صلّى الله علیه و سلم بنی الحكم ینزون علی منبره، فأصبح کالمتغیظ و ذکر الحدیث قال: فما روى رسول الله صلّى الله علیه و سلم مستجمعا ضاحکا حتّى مات. [سبل الهدی: ۱۰ / ۹۰] ادامه همان نقلی است که در بالا آوردیم.

به متن انساب بر می گردیم، اما به هر حال، بررسی این پیشگویی ها که در باره بسیاری از مسائل دیگر هم هست، نیاز به بررسی بیشتر دارد. باب بعدی در سبل الهدی، پیشگویی ها حضرت رسول (ص) در باره روی کار آمدن عباسیان است.

متن نوشته شده و ارائه شده برای درس روز یکشنبه ۲۰ بهمن ۱۳۹۲

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1444>

## علوم شرعی و غیر شرعی از دیدگاه غزالی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۳ / ۱۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: گزارشی است از آنچه غزالی در باب نخست کتاب احیاءالعلوم در باره فضیلت علم و تقسیم آن به علوم شرعی و غیر شرعی بیان کرده است

تفکر در جهان اسلام از مسیر ساده دینی آن و همزمان با فربه شدن، به دو راهی عقل و نقل رسید. البته در هر کدام اینها، دیگری هم حضور داشت. کسانی که پایه را عقل قرار دادند نقل برایشان در حاشیه بود و به عکس، کسانی که نقل را پایه قرار دادند، عقل برای آنان در حاشیه بود.

این دو راهی از نظر تفاوت کمی چنان که بود که اکثریت مسلمانان (عامه + اندکی از نخبگان) در مسیر اهل حدیث و مذهب اشعری رفتند، و اقلیتی از آنان به خصوص روشنفکران و کمتر از عامه در مسیر عقل و اعتزال.

این راه ها ادامه پیدا کرد و انشعابات فرعی یافت. اساس اختلاف، چه آنها توجه به آن داشتند یا نداشتند، در مفهوم «معرفت» بود، راه معرفت خدا و هستی. آنچه از اصول شناختنی بود و آنچه از صناعت و فن برای زندگی لازم. عبادات و مقولات دینی هم در میان اینها می باید مورد معرفت قرار می گرفت.

مسلمانان از قرن دوم درگیر مباحث معرفتی شدند و این محصول آن بود که به جز قرآن و سنت، معارف دیگری هم پدید آمد که از نظر راه اثبات آنها، می بایست با عقل ثابت می شد، و چنین نبود که آیه یا حدیثی در باره درستی آن در دست باشد. بنابراین عقل مستقل به میدان آمد، آن هم با تجربه هایی که از آثار بیرونی مخصوصا یونانی به دست آورده بود.

در این دوره، فلاسفه قدرت زیادی گرفتند و بر اساس ضرورت فکری و حمایت هایی که از آنان صورت گرفت، جریان گسترده ای را از کندی تا فارابی و ابن سینا به راه انداختند.

معتزله یک پله پایین تر بودند، به طوری که با انگیزه کاملا دینی، از عقل استفاده می کردند. اما دست و دلبازی فلاسفه را در استدلال و ارائه طریق نمی توانستند داشته باشند.

اهل حدیث برابر اینها قرار گرفتند و تنها متکی به قرآن و حدیث آن هم ظواهر آن بودند.

مذهب اشعری، از نیمه قرن چهارم، به عنوان یک راه میانی به میدان آمد و کارش گرفت و توسعه یافت.

باید توجه داشت که در حاشیه اینها، تصوف هم قدرت یافت، جریانی که راه های معرفتی آن متفاوت با دیگران بود و آن هم مدافعان خود را داشت و به تدریج نیرومندتر می شد. در واقع در کنار عقل و نقل، به تدریج و خیلی آرام مسیر سومی باز شد که تصوف بود. اساس آن مفهوم زهد و عبادت و قلب بود. بخشی از این محدوده همچنان بحث معرفت بود. در این جا نه عقل و نقل، بلکه دریافت دل اهمیت داشت. در این باره هم تفسیرهای مختلفی شد. گسترش دنیای عباسیان، اوج گیری خلافت، زرق و برق شدن همه چیز از وزارت و امارت و خلافت تا زندگی درخشانی که در بغداد قرن پنجم بود، زمینه را برای فساد فراهم کرد. انتقاد از این اوضاع، سبب رشد تصوف شد. هرچند آن هم اندکی بعد دکانی برای رسیدن به قدرت در میان توده ها بود، اما در کل، در پرهیز از دنیا گرایی، مسیر تصوف باز شد. بهترین آثار در تصوف در قرن پنجم نوشته شد و تقریباً هیمنه آن بر دنیای اسلام غلبه کرد.

در اینجا پرسش ما این است که در این مجادلات، غزالی اشعری، آن هم از زاویه معرفتی چه جایگاهی دارد؟ به اجمال باید گفت، غزالی کسی بود که لباس تصوف را بر سر و روی اشعری ها کشید و همه چیز را در سایه آن تفسیر و ترجمه کرد. در واقع، غزالی از انتهای شاهراه اشعریت، راهی به سوی تصوف باز کرد و به تدریج امت اسلامی را به درون آن هدایت کرد. این اقدام چند نتیجه داشت:

الف: نخست تشویق زهد و عبادت و ایجاد تمایلات صوفیانه در عام مسلمانان.

ب: کم توجهی به اساس زندگی مادی و پرهیز دادن از آن

ج: دور کردن از علوم که ضروری تشخیص داده نمی شد.

د: تشویق انزوا و دور شدن از سلطان و حکومت و دولت، چیزی که مورد تأکید غزالی بود.

ه: کاستن از ارزش فقه به قیمت افزایش دل و اخلاق.

با این حال نباید، تفکر غزالی را ساده انگاشت، او یک فلسفه جامع و میانی برای این نگاه خود ارائه کرد و ضمن مبارزه با بسیاری از گروه ها و مذاهب، طرحی نو در انداخت و توانست تصوف را به صورت اخلاقی تر به جهان اسلام تبدیل کند.

بحث «علم و عقل و منطق» و در مجموع، بحث «معرفت» نمی توانست مورد بی توجهی هیچ کس قرار گیرد. تا زمانی که تکلیف این مباحث روشن نمی شد، خروجی های معارفی قیمت خود را به عنوان گزاره های مقبول پیدا نمی کردند.

غزالی از علم، تفسیر و تحلیل ویژه ای داشت و در عین حال تلاش می کرد تا خود را با گرایشی معتدل و فردی واقع بین نشان دهد.

در این که در حوزه معرفت، پرسشهای اصلی کدام و پاسخ ها چه بود که می توانست دوراهی های اصلی را در مسیر بحث و نظر نشان دهد، باید تأمل بیشتر کرد. شاید یکی از مهم ترین پرسشها این بود که «علم و خدا» چه ارتباطی با هم دارند؟ اگر خداوند عالم است، و علم مظهري از مظاهر صفات الهی است، آنچه ما در میان خود علم می نامیم، چه سنخیتی با علم الهی دارد؟ آیا این علم شعاعی از علم الهی است؟

و نیز این پرسش که بی ارتباط با مسأله ارتباط خدا و علم نبود: آیا هر آنچه بشر می داند، برگرفته از علم الهی است که در قرآن و حدیث آمده است یا آن که علم بشر ربطی به علم الهی ندارد یا دست کم، معارف انبیائی و الهی جدای از معارف بشری است؟

برای مثال، وقتی غزالی در باره منطق یا به قول خودش علم موازین سخن می گوید: می نویسد: و اما الموازین فأنا استخراجها من القرآن، و ما عندی انی سبقت الی استخراجها من القرآن، لکن اصل الموازین قد سبقت الی استخراجها و لها عند مستخرجها من المتأخرین اسماء آخر سوی ما ذکرته، و عند بعض الامم السابقة علی بعثه محمد (ص) و عیسی (ع) اسماء آخر قد تعلموها من صحف ابراهیم و موسی علیهما السلام. [القسطاس المستقیم، ص ۸۲].

غزالی در این توضیح در باره منطق که یکی از بحث های معرفتی بسیار مهم است، می گوید که آن که را از قرآن گرفته و وقتی فکر می کند که پس پیشینیان منطق را از کجا آورده بودند، بلافاصله توضیح می دهد که آنان هم منطق را از صحف ابراهیم و موسی (ع) گرفته اند.

این توضیح به این معناست که غزالی چه نوع ایده ای در باره ارتباط علم بشری و علم الهی دارد.

اما پرسش دیگر در باره معرفت، ارزش حس و عقل از نگاه غزالی است. این که آیا اینها به عنوان راه ورودی معارف در درون ما قابل اعتماد هستند یا خیر. این نکته ای است که غزالی پس از تردیدی که در اصل دانش کرد و برای مدتی حدود دو ماه در همه چیز تردید کرد و به گفته خودش سوفسطایی شد، در کتاب المنقذ من الضلال به آن پرداخت. او در مرحله نخست اعتمادش را به حس از دست داد و به عقل روی آورد، اما



پس از تأمل روی عقل نیز دریافت که به آن نیز نمی تواند اعتماد کند. در اینجا بود که او به «کشف» و «نور الهی» در امر معرفت و علم روی آورد و به آن اعتماد کرد. [شرحی در باره این سیر را بر اساس المنقذ من الضلال بنگرید در : منطق و معرفت در نگاه غزالی، ص ۶۴]. غزالی گویی کسی است که در طول قرون، مراحل مختلف عبور از اندیشه های مختلف را از حس به عقل گرای و از آنجا تا تصوف را تجربه کرده است. خودش می گوید: من در آغاز کار، از آثار متکلمان بهره فراوان بردم، اما سرانجام به تصوف پیوستم و طریقت صوفیان را برگزیدم. و نیز گوید: آنچه مرا از اعماق اقیانوس شک و بی قراری به ساحل اطمینان و آرامش رسانید، نظم دلیل و ترتیب کلام نبود، بلکه نور الهی بود که در درونم درخشیدن گرفت و این نور، همان کلیدی است که قفل معارف به وسیله آن گشوده می شود و به این ترتیب، کسانی که کشف حقایق را موقوف به دلیل و وابسته به برهان می دانند، از وسعت رحمت خداوند غافل بوده و آن را محدود و متناهی می بیندارند (المنقذ، ص ۱۴ از منطق و معرفت، ص ۶۶ - ۶۷). نتیجه این امر آن است که وی حتی در اصول اعتقادی هم تقلید را جایز می داند. [الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۹، معرفت و منطق، ص ۶۸].

#### علم اولین باب کتاب احیاء العلوم

این که بحث از علم نخستین باب از ربع عبادات کتاب مهم احیاء العلوم را تشکیل می دهد، در نخستین نگاه، نشانگر اعتباری است که غزالی برای علم قائل است. اما آیا واقعا، وی در تفسیر و تحلیلی که از علم دارد، و با توجه به مشی صوفیانه و کشف و شهودی خود، و نیز موضع ضد خردی که دارد، حقیقتا وفادار به اعتبار و ارزش علم است؟

بہتر است عناوینی را که وی در باب مربوط به علم دارد، عینا درج کنیم و سپس به بحث در باره آن پردازیم:

#### باب اول در فضل علم و تعلم و تعلیم

باب دوم کدام علم فرض عین است و کدام فرض کفایت، و بیان آن چه [فقه و] کلام در چه مرتبه اند از علم دین، و بیان علم آخرت و علم دنیا

باب سوم در آن چه عامه آن را از علوم دین شمرند و از آن جمله نیست، و در وی بیان جنس علم مذموم و مقدار آن است

باب چهارم در آفات مناظره و سبب مشغول شدن مردمان به خلاف و جدل

باب پنجم در آداب معلم و متعلم

باب ششم در علم و عمل و علامتهایی که بدان میان علمای دنیا و علمای آخرت فرق توان کرد

باب هفتم در عقل و شرف او، و حقیقت و اقسام او [احیاء علوم الدین، ترجمه خوارزمی، تصحیح خدیو جم، ۲۳/۱]

در باب اول، تمامی آیات، روایات، و آثاری که در باره فضیلت علم و دانایی است، تحت چندین عنوان آمده است. تقریباً هیچ فضیلتی در اسلام مانند علم نیست، و جایگاه آن در جهانی که اسلام تصویر کرده، در صدر قرار دارد. همه ما بارها این آیات و روایات را دیده ایم و هرچند ممکن است در برخی از این روایات به دلیل مضمون های شگفتی که دارد تردید کنیم، اما با توجه به اهمیتی که قرآن برای علم قائل است، تردید نداریم که در فرهنگ مسلمانی همین جایگاه را داشته است. بسا به خاطر تشویق دیگران، روایاتی هم منسوب به رسول (ص) یا دیگران نقل شده اما در هر حال، همانها نیز جهت گیری کلی علم را نشان می دهد. مثلاً این روایت «و قوله علیه السلام: صنفان من امتی إذا صلحوا صلح الناس: الامراء و الفقهاء» ترکیبی که از امراء و فقهاء در آن آمده، به نظر نمی آید که روایتی از رسول (ص) باشد و علی القاعده باید بر اساس آموزه های اصلی، بعدها انتساب یافته باشد.

به هر روی، این آیات و روایات و آثار در سه بخش علم، تعلم و تعلیم تقسیم شده و در موارد اندکی، توضیحی در باره آنها آمده است.

غزالی پس از آوردن این آیات و روایات و اساس قرار دادن فضل علم بر اساس گفته های الهی و بزرگان دین، تازه یادش می آید که بحث عقلی هم در این باره داشته باشد.

یک اشکال این است که اصولاً غزالی تعریفی از علم ندارد. گویا وی تعریف آن را بدیهی شمرده است. این در حالی است که تعریف علم در همین آغاز بحث بسیار اهمیت دارد. اگر علم به معنای کشف از واقع باشد، مقید به هیچ قیدی نخواهد بود. اما غزالی نباید چنین تعریفی دست کم در وقتی که شیفته علم دینی است، در ذهنش باشد. او نمی تواند علم را از مفهوم خدا جدا کند.

نکته دیگر این است که نفس این که از نظر غزالی و بنابر آنچه به تفصیل در باب اول احیاء آورده، فضیلت علم مبتنی بر توصیه قرآن و روایات باشد، خود یک مسأله قابل تأمل است، زیرا این دین است که به علم مشروعیت می بخشد نه آن که علم ذاتاً امری مشروع و سودمند باشد.

البته وقتی علم را فضیلت می شمرد در باره ماهیت این «فضیلت» این بحث را دارد که به طور معمول، فضل هر چیزی بر چیزی دیگر، به اضافه و در نسبت با موضوعی است، جز علم که فضیلت آن علی الاطلاق

است و بدون هیچ قیدی: پس «معلوم شد که فضیلت علم علی الاطلاق بی‌اضافت». [احیاء: ۱ / ۴۲ ترجمه فارسی]. وی در این باره مثالهایی می‌زند. چنان که در مقایسه با زر و سیم، فضیلت علم، لذاته است، یعنی زر و سیم فضیلت دارند اما برای آن که فایده‌ای جز خود برای ما دارند، اما علم خودش لذت بخش و دارای فضیلت است: «و بدین اعتبار چون در علم نظر کنی او را در نفس خویش لذیذ بینی، پس مطلوب لذاته بود». تا اینجا نکته خوبی است، گرچه غزالی بعداً در تناقض با این مطلب، نکات دیگری دارد.

از نظر غزالی، علم، یک فضیلت دیگر هم دارد، و آن این که سبب «سعادت آخرت و وسیلت قرب حضرت باری» است. این قید مهمی است. در اینجا، علم فایده‌اش برای سعادت آخرت و نزدیکی به خداوند است. باید پرسید در اینجا، سعادت دنیا چه جایگاهی دارد؟ نیز باید پرسید: مقصود از این علم کدام علم است که وسیله سعادت آخرت و قرب باری است؟ علوم دینی یا تمامی علم یا ماهیت علم علی الاطلاق؟

از نظر غزالی، این نقش علم، یعنی آخرت‌گرایی آن مهم است. در اینجا علم خودش یک «عمل صالح» است یا به قول او «پس اصل سعادت در دنیا و آخرت علم است. پس علم افضل اعمال است. و چگونه افضل اعمال نباشد که فضیلت چیزی به شرف ثمره آن هم بتوان شناخت، و دانسته‌ای که ثمره علم قرب حضرت حق - سبحانه و تعالی - است و پیوستن به افق ملایکه و مقاربت ملاً اعلی»

غزالی در پایان این بحث می‌گوید: «آنچه این چه تقریر افتاد فضیلت مطلق علم است» در حالی که فضیلت مطلق علم نبود، فضیلت علم معطوف به آخرت با نوعی تقید بود.

از یک نقطه معین، از این علم که به طور کلی علم دینی است، به علم دنیوی می‌رسیم. داستان این ارتباط این است که نظام دین، با نظام دنیا قوام می‌یابد، و از آنجا که دنیا مزرعه آخرت است، بنابراین ما از آن علم دینی باید حرکت کرده، به دنیا برسیم و آن را اصلاح کنیم.

اصلاح این مزرعه، به تعلیم است و از همین جاست، که تعلیم هم فضیلت می‌یابد: «کار دنیا منتظم نشود مگر به اعمال آدمیان». از اینجاست که آموختن صناعات مهم است. اینجا دیگر علم نیست، بلکه نوعی صناعت ارزش دارد که دنیا را اصلاح کند. صناعت ترکیبی از علم و عمل یا به عبارتی علم معطوف به عمل است. مثل بنایی.

اینجاست که غزالی از اهمیت تعلیم چند نوع صناعت برای آباد کردن دنیا به اعتبار آن که مزرعه آخرت است، سخن می‌گوید. اول: صناعاتی که «بی آن عالم را قوام نتواند بود»: برزگری، جولاهگی، بنایی، و سیاست.

دوم: مقدمات این چهار صنعت است: آهنگری، ریسمان بافی ... سوم: صنعتی که در به کمال رساندن آن صناعات اصلی بکار می آید مانند آس کردن و پختن و...

البته اصل ما فوق این صناعت، سیاست است که «اشرف این صناعات اصول آن است، و اشرف اصول آن سیاست است به سبب تألیف و استصلاح». مرتبه اعلاهی این سیاست هم «سیاست انبیاء» است. بعد «سیاست خلفا و ملوک» سپس «سیاست علما» که علی القاعده مقصود علمای دین است، چهارم «سیاست واعظان» که مقصود همین منبرهاست. در این سیاست، اصل «تعلیم» مهم ترین است و بدین ترتیب غزالی به اوج فضیلت تعلیم می رسد: «و اشرف این هر چهار سیاست - پس از نبوت - افادت علم است».

علم فرض عین کدام است

علمی که هر فردی باید فرا گیرد، فرض عین است، اما علمی که فقط نیاز خاصی را بر طرف کند، فرض کفایت. مصداق علم فرض عین که در حدیث منسوب به رسول (ص) آمده است که همه باید فرا گیرند، تفسیرهای مختلفی پیدا کرده است. اما آنچه هست، این که، از حیطة علوم دین خارج نیست.

متکلمان گفته اند که واجب علم کلام است.

فقها گفته اند که علم فقه است.

مفسران و محدثان گفته اند که علم کتاب و سنت است.

صوفیان گفته اند که علم ماست...

آنگاه خود غزالی، علمی را فرض عین می داند که مبنای عمل است. وی پس از توضیحات مفصلی گوید: «این است صریح حق در علمی که فرض عین است، و معنی او آموختن کیفیت عمل واجب است. پس هر که عمل واجب و وقت و جوب آن بداند، علمی را که فرض عین است بداند». [احیاء: ۱ / ۵۰]. «پس روشن شد که پیغامبر - علیه الصلاة والسلام - به لفظ علم، که آن را به «ألف و لام» معرف کرده است، در این حدیث که طلب العلم فریضه، علم عملی خواسته است که وجوب آن عمل بر مسلمانان مشهور است، نه علمی دیگر».

در اینجا چند نکته را باید محل تأمل قرار داد:

۱ - آنچه در اینجا محل توجه قرار گرفته، مصداق و متعلق علم است نه خود علم. بحث بر این که کدام علم فرض عین یا کفایت است، جدای از این است که اصل علم، یعنی دانایی از هر نوع و قسم آن، و صرف نظر

از این که به چه موضوعی تعلق گیرد، می توان «فرض باشد». بنابراین نباید فکر کرد که غزالی به علم به عنوان کشف از واقع به صورت مطلق یا امری لافسه نگاه می کند.

۲ - نکته دیگر این است که اساسا «فرض» به معنای یک واجب شرعی است، آیا آموختن علم یک واجب شرعی مانند نماز و روزه است؟ وقتی قرار شد پیش فرض ارزش علم به وجوب شرعی باشد، طبیعی است که هر مقدار هم از اهمیت علم گفته شود، باز هم فرع بر دین و شریعت خواهد بود.

۳ - همین جا این نکته هم هست که وقتی برای علم «ارزش» قائل می شویم و آن را ارزشی می دانیم، چه مقصودی داریم؟ به عبارت دیگر تقسیم علم به محمود و مذموم و مباح چه نوعی تقسیم است؟ آیا اصل علم یا متعلق آن؟ هرچه هست گویی ما از اصل علم صرف نظر کرده به سراغ متعلق آن آمده ایم.

۴ - جالب است که مفهوم «فضیلت» و «فضل» هم که غزالی آن قدر روی آن تأکید داشت، در ادامه تغییر می کند. وی [ص ۵۱] وقتی از علوم غیر شرعی به عنوان ممدوح و مذموم یاد می کند، تنها آن را شامل علمی می داند که به درد کار دنیا می خورد، جز این باشد فقط فضیلت است. یعنی نوعی دانایی به خاصیت.

در اینجا وقتی دو مفهوم «وجوب شرعی» و «معتلق علم» در دامن «علم» گذاشته می شود، طبیعی است که بحث فرض عین و کفایت مطرح خواهد شد. این بار ممکن است بحث وجوب و حرمت نباشد - که آن هم هست - اما پای ممدوح و مذموم و مباح به میان می آید. البته غزالی هم مثل همه آدمها می داند که بخشی از علم، ربطی به شرع ندارد، اما از آنجایی که هر چیزی باید حکم شرعی داشته باشد، حتی آموختن علم، و این یعنی همه چیز زیر سایه شرع است، بناچار بحث فرض عین و کفایت را درست در ذیل علم قرار داده و پایین آن، بحث از تقسیم علوم را به شرعی و غیر شرعی مطرح می کند.

آیا غزالی نخستین کسی است که علوم را به شرعی و غیر شرعی تقسیم کرده است؟ این امر نیازمند استقراء بیشتر است، اما هرچه هست، غزالی در بسط این نظریه، تمام تلاش خود را کرده است. تازه باید توجه داشت که او علم را به شرعی و غیر شرعی تقسیم نمی کند، بلکه در عمل، غیر شرعی به عنوان مقدمه، زیر عنوان شرعی می آید و اگر بخواهیم جدی تر بگوییم در حکم مقدمه واجب است و بس.

بیان علمی که فرض کفایت است

در اینجا و پس از آن که از نظر غزالی دانستیم که علم فرض عین، همان علمی است که برای عمل است، به سراغ علمی می رویم که با فرض کفایت مطرح می شوند، علمی که بر اساس «نیاز» و به مقدار «نیاز» مورد نیاز است و بالاتر و صرف نظر از نیاز، نسبت به آنها «فرض و وجوبی» در کار نخواهد بود.

اما علوم، بر حسب «اضافت با غرضی» که از آنها داریم، به علوم شرعی و غیر شرعی تقسیم می شوند. شرعی آن است «که از انبیا- علیهم الصلاة والسلام- مستفاد است» در مقابل علومی چون حساب و طب و لغت که اولی از عقل، دومی از تجربه و سومی از شنیدن بدست می آید.

علوم با فرض کفایت اما غیر شرعی سه حکم دارند: «اما محمود است و اما مذموم و اما مباح».

علم غیر شرعی محمود «آن است که مصالح دنیا بدان باز بسته است، چون طب و حساب». این دو علم هم به طور کلی «فرض کفایت» نیست، بلکه «یک قسم آن فرض کفایت و قسم دوم آن فضیلت است و فرض نیست». بدین ترتیب در باره علوم دنیوی، که با تعبیر «غیر شرعی» بیان شده، باید توجه داشت که اولاً «وجوب» بالای سر آن است، ثانیاً «واجب کفایی» است آن هم، نه همه آن، بلکه بخشی از آن، باقی مانده «فضیلت» است که البته ذیلاً تعریف می شود. این تعریف بر اساس «نیاز» است و این یعنی این که «علم با نیاز» ارزش گذاری می شود.

با این حال، باید توجه داشت که علوم دنیوی مورد نظر است و از نظر غزالی فقیه - صوفی دور نمانده است! به نوشته او «فرض کفایت هر آن علمی است که در قوام کارهای دنیا از آن بی نیاز نتوان بود، چون طب که او به سبب حاجت بقای تنها ضروری است. و این، آن علمهاست که اگر شهری خالی باشد از کسی که بدان قیام نماید، جمله اهل آن شهر در حرج باشند. و اگر یک کس بدان قیام نماید کافی باشد، و فرض از دیگران ساقط شود».

این تعریف تنها شامل علم طب و حساب که نیاز روزمره زندگی مردم است نمی شود، بلکه بسیاری از پیشه های دیگر هم همین حکم را دارند: «از این چه می گوئیم که طب و حساب از فرضهای کفایت است تعجب نباید کرد، که اصول پیشه ها نیز از فرضهای کفایت است، چون کشاورزی و جولا هگی و سیاست، بل حجامت. چه اگر در شهری حجام نباشد، هلاک به اهل آن شهر مسارعت نماید، و بدانچه خود را در معرض هلاک دارند به اهمال حجامت، همگنان در حرج باشند» [ص ۵۲].

یک پرسش این است که آنچه در باره فرض کفایت به عنوان نیاز مطرح می شود چیست؟ یعنی نیاز تا چه اندازه است؟ در طب، هلاکت معیار است، یعنی تا آنجا باید در طب پیش رفت که اسباب هلاکت از میان برود. اما همین هم مرز مشخصی ندارد. در حساب چطور؟ کجا فرض است و کجا فضل؟ چون گفته شد که خارج از فرض، فضل به حساب می آید. غزالی در تعیین مرز فضل برای علم حساب و طب گوید: «اما آن

چه در فضایل معدود است، نه در فرایض، تعمق و توسع است در دقایق حساب و حقایق طب و غیر آن، از جمله آن چه از آن بی‌نیاز توان بود و لکن به سبب آن مزید قوتی حاصل شود در آن مقدار که بدان حاجت بود». لاجرم باید گفت که در شرایط عادی، خیلی طبیعی است که کسانی تصور کنند که غور کردن زیاد در علم حساب و طب، نوعی فضل به حساب می‌آید و به هیچ روی لزومی به دنبال کردن آن نیست.

این در دانش ممدوح است، اما مذموم که توضیح زیادی نیافته، علم سحر و طلسمات و شعبده و تلبیسات. علم مباح، مصداق روشنش، علم اشعار به شرط آن که سخیف نباشد و علم تاریخ است که طبعاً به نظر او نه تنها فرض نیست که فضل هم نیست و عملاً هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نه. [ص ۵۲].

تا این جا علوم غیر شرعی تحت عنوان ممدوح، مذموم و مباح به اختصار معرفی شد، زین پس در باره علمای شرعی بحث می‌شود که اساساً همه «ممدوح» است، هر چند ممکن است اشتباه‌ها، علوم مذمومی داخل علوم شرعی شده باشد. بنابراین می‌توان در باره بخشی از آنچه هست، تعبیر مذموم را هم بکار برد.

آنچه در اینجا آمده، اشارتی به اصول یعنی شناخت قرآن و حدیث و آثار صحابه است، فروع که مقصود فقه است و مقدمات مانند علم لغت و قرائت و متممات مانند علم رجال و جز اینهاست. غزالی اینها را به اختصار گفته اما تنها یک نکته مهم دارد و آن این که علم فقه را علم دنیوی می‌داند، علمی که در کنار سلطان، وظیفه اش سامان دادن به دنیای مردم است. اگر هم به آخرت مربوط می‌شود، باز ازین باب است که دنیا مزرعه آخرت است. وی در این باره تکلیف «دل» را جدا می‌کند و تصریح دارد که فقه بر دل تسلط ندارد. بنابراین دو علم فقه و اخلاق یکی بر ظاهر و دیگری بر باطن باید فرمانروایی کند: «یکی آن چه به مصالح دنیا تعلق دارد، و فن فقه جامع آن است، و فقها متکفل آن‌اند، و ایشان از علمای دنیااند. و دوم آن چه به آخرت متعلق است، و آن علم احوال دل و اخلاق ستوده و نکوهیده آن است». [ص ۵۳]. وی خود را مجبور دیده که توضیح بدهد که چرا علم فقه، علم دنیوی است و در این باره که «چرا فقه را به علم دنیا و فقها را به علمای دنیا پیوستی؟» او در پاسخ تأکید دارد که فقیه راهنمای سلطان است و بدین ترتیب کار او این است که «فقیه معلم سلطان و راه نماینده او شد به طریق سیاست خلق و ضبط ایشان تا به سبب استقامت کارهای ایشان انتظام پذیرد».

این سخن شگفتی است که غزالی، فقهاء را دنیوی می‌داند، و تنها چیزهایی را که از سخنان فقیه به آخرت نزدیک می‌داند «اسلام، و نماز و زکات، و حلال و حرام». اما در واقع «چون غایت نظر فقیه را در آن سه باب تأمل کنی، بدانی که از حد دنیا در نمی‌گذرد، و به آخرت نمی‌رسد». [ص ۵۵]. این به تعریف غزالی از دین باز می‌گردد که آن را صوفیانه و از روی دل می‌فهمد، نه امر ظاهر. آنچه در ظاهر است، هر چند فقهی، امری

دنیوی است و فقیه و دانش فقه رکنی از ارکان اداره ظاهر در کنار سلطان است: «فقیه حکم کند به صحت اسلام کسی که در سایه شمشیر اسلام آرد، با آن چه می‌داند که شمشیر شبهتی را از وی کشف نکرده باشد، و پرده جهل و حیرت را از دل وی بر نداشته. و لکن فقیه مشیر و معلّم صاحب شمشیر است، چه دست در مال وی گشاده است و تیغ برای گردن وی کشیده، و این کلمه بر زبان راندن رقبه و مال وی را نگاه می‌دارد تا آن گاه که وی را رقبه و مال است. و این در دنیا است». این در اصل اسلام، اما در نماز و غیره نیز فتاوی فقیه، باز تا حدی دنیاوی است. شرایطی که او برای نماز بیان می‌کند، صرفاً برای قبولی ظاهر است و کاری به دل ندارد. فقیه هیچ گاه خشوع از نمازگزار نمی‌خواهد، در حالی که به نظر غزالی این مسأله در نماز اصل است. بنابراین از نظر او فقه یک دانش دنیوی است. وضع زکات از این هم روشن تر است. در حلال و حرام هم باز آنچه مورد نظر فقه و فقیه است، وضع ظاهر است نه ورع از نوعی که صدیقان و صالحان واقعی دارند. [ص ۵۶]. می‌بینیم که نگاه غزالی به علم فقه که شاید دینی ترین بخش در تفکر دینی رایج در تمدن اسلامی باشد، نگاهی صوفیانه است، نگاهی که تکلیف کلی علم را هم مشخص می‌کند.

آنچه گذشت تنها یک مرور ساده بر بخشی از باب نخست کتاب احیاء العلوم در باره علم بود. بحث از تئوری غزالی در باره معرفت، بی اعتباری فلسفه و استدلالهای مربوطه، بحث از اعتبار کشف و شهود، و نیز آنچه که وی به طور پراکنده در باره علوم فلسفی بیان کرده، می‌تواند این طرح یعنی نگاه غزالی را به علم نشان دهد. در این باره، مباحث قابل توجهی در کتاب منطق و معرفت در نظر غزالی اثر استاد ارجمند جناب دکتر دینانی آمده که می‌توان آن را مطالعه کرد. مسلماً آنچه در اینجا ارائه کردیم تنها بر پایه یک اثر غزالی است و برای رسیدن به دیدگاه کامل وی باید باقی آثار وی از جمله تهافت الفلاسفه، میزان العمل و المنفذ من الضلال و... را باید مرور شود.

درس کلاس فرهنگ و تمدن اسلامی برای دانشجویان کارشناسی ارشد (روز ۳ / ۱۲ / ۱۳۹۲).

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1447>



## ۱۵۲ سال بعد: بیانیه دولت عباسی علیه امویان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۴ / ۱۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: بحث از اختلافات مذهبی و ترکیب آنها با سیاست حاکمان در تاریخ اسلام از بحث های جذاب و پر تجربه است، این که چطور حکومت ها در میان اختلافات مذهبی سفره خویش را پهن می کنند و از آنها ابزاری برای سوگیری سیاسی خود و کشاندن توده ها به صحنه بهره می برند.

یک پدیده جالب این است که دولت عباسی که سال ۱۳۲ جانشین دولت اموی شد، درست ۱۵۲ سال پس از سقوط این دولت، بیانیه ای علیه بنیانگذار و دیگر خلفای آن تنظیم کرده و خلیفه سنی عباسی، خواست تا این بیانیه علنا در بغداد بر مردم خوانده شود. دلیل این امر چه بود؟ چرا باید پس از گذشت یک قرن و نیم، دولت عباسی چنین تصمیمی بگیرد؟ این داستان نباید یک داستان سیاسی باشد که معمولا در طول یک قرن و نیم، سیاست کهنه می شود، بلکه باید یک جنبه مذهبی داشته باشد که یک قرن و نیم که سهل است، می تواند بیش از هزار و پانصد سال زنده بماند و آشوب و اختلاف برپا کند.

بنیانگذار دولت اموی در سال ۴۱ معاویه فرزند ابوسفیان بود که مواضع او و خاندانش در دوره شکل گیری اسلام و عصر نبوی (ص) در منابع آمده است. خاندان یاد شده به عنوان طلقا در فتح مکه اسلام آورد و بلافاصله توانست موقعیت از دست رفته سیاسی خود را بدست آورد. قوی ترین نیروی این خانواده معاویه بود که توانست جانشین برادرش یزید در شام شود و سالهای پایانی خلافت عمر و تمام دوره عثمان را به عنوان امیر شام و شامات سپری کند. او در یک جدال نظامی سخت توانست امام علی (ع) را شکست داده و پس از صلح با امام حسن (ع) دولت اموی را استوار کند، دولتی که تا سال ۱۳۲ ادامه یافت تا آن که عباسیان توانستند با کمک اعراب مقیم ایران و نیز ایرانیان، بساط آن را برچینند. نباید فراموش کرد که شاخه ای از امویان تا چند قرن پس از آن در اندلس باقی ماند.

معاویه در اندیشه سیاسی و دینی مسلمانان شخصیتی با فراز و فرود بوده و هست که گاه در حد یک صحابی عادل مورد تأیید و گاه در حد حاکمی که با امام و خلیفه رسمی زمان درگیر شده و در این راه خطا کرده و حتی این که در باطن هیچ گاه اسلام نیاورده، معرفی شده است. جدای از شیعیان که تکلیفشان با او روشن بوده، سایر مسلمانان گاه او را تقدیس می کردند و گاه او را مورد حمله قرار می دادند. در این باره، فرقه های

اسلامی گرفتار نوعی تعارض بودند. در میان سه طایفه حاکم در جهان اسلام نیز این تعارض وجود داشت. امویان، عباسیان و طالبیان. این سه گروه همواره برابر هم بودند. عباسیان و طالبیان به اجماع علیه امویان بودند، هرچند خود نیز با یکدیگر درگیر بودند. فرقه های مذهبی و رجال برجسته صدر اسلام در میان تابعین هم در باره بحث خلافت و امامت، دیدگاه های متفاوتی داشتند. مذهب عثمانی، مذهب عامه در دوره امویان که در عصر عباسی انتظام مذهبی بیشتری یافت، مدافع تقدیس معاویه بود، هرچند کاری هزینه بر و دشوار برای آنان به حساب می آمد. آنها معاویه را که تا فتح مکه با پیامبر جنگیده و بعدها با امام علی (ع) نبرد کرده، و متهم اصلی شهادت سبط پیامبر (ص) امام حسن بود، به عنوان کاتب وحی و به دلیل آن که خواهرش ام حبیبه همسر رسول (ص) بود، به عنوان خال المؤمنین مطرح می کردند. عبدالله بن مبارک می گفت: معاویه برای ما «محنه» و وسیله سنجش است، کسی که نگاه تندی به معاویه کند، ما او را نسبت به صحابه متهم می کنیم «اتهمناه علی القوم، اعنی علی أصحاب محمد (ص)». چنان که ابوتوبه حلبی گوید: معاویه پرده اصحاب رسول الله (ص) است، اگر این پرده دریده شود، جرأت به بالاتر هم خواهد بود. کسی از فضل بن عنبسه پرسید: معاویه افضل است یا عمر بن عبدالعزیز؟ او با شگفتی گفت: سبحان الله! کسی که پیامبر (ص) را دیده با کسی که ندیده در کنار هم می گذاری؟ [هر سه نقل در: تاریخ دمشق، ۲۰۸/۵۹ - ۲۰۹]. از سوی دیگر معاویه یک سلطان تلقی می شد و از نظر مبانی سیاسی پذیرفته شده، به عنوان یک سلطان رسمی حق انتقاد از او به رسمیت شناخته نمی شد.

این نقلها و نقلهای دیگر در اطراف آن دیدگاه اهل حدیث در قرن سوم است که اساس آن قداست صحابه از یک طرف و قداست سلطان از سوی دیگر است. در این باره از ندای هاتف گرفته تا خواب هم به کمک آمده که نباید نسبت به معاویه، جسارتی صورت گیرد [تاریخ دمشق، ۲۱۲/۵۹]. همانجا تعداد قابل ملاحظه ای خواب در تأیید او نقل شده است.

اما مذهب عثمانی که برکشیده خود امویان و مروج این قداست بود، به عنوان یک مذهب عمومی، و همزمان با روی کار آمدن عباسیان، دچار محدودیت شد. این زمان، دیگر امکان این که نام معاویه با تقدیس برده شود، لااقل برای یک مدت که دولت عباسی به انقلاب خود علیه عباسیان ایمان داشت، وجود نداشت. بعدها که اختلاف مذهبی صورت روشن تری پیدا کرد مسلمانان اهل حدیث از نوع عثمانی آن به خصوص در قرن سوم، روی این مسأله به اعتبار صحابی بودن معاویه و در اصل به خاطر جدالی که بین شیعه و اهل حدیث عثمانی مانده بود، نسبت به معاویه اظهار عقیده کردند و این مسأله آشکارا حتی در بغداد وجود داشت. البته باید توجه داشت که در عقیده نامه ها، نامی از معاویه در کنار نام خلفای چهارگانه برده نمی شد، اما در

توضیحات گفته می شد که هیچ نوع تندی نسبت به هیچ صحابی قابل قبول نیست. به علاوه عامه مردم که معتقد به این مبانی بودند، معاویه را با تعبیر رحمه الله بدرقه می کردند.

همین مسأله بود که معتضد را یکصد و پنجاه و دو سال پس از سقوط امویان، یعنی در سال ۲۸۴ بر آن داشت تا بیانیه لعن بر معاویه را صادر کند، بیانیه ای که اصل آن در زمان مأمون (م ۲۱۸) تهیه شده بود. در اصل باید به نکته دیگری هم توجه داشت، و آن این که سنت لعن بر افراد، سنتی بود که معاویه و به طور خاص زیاد بن ابیه، پایه گذار آن بود و بدستور وی خلیفه پیش از او، یعنی امام علی (ع) روی منابر لعن می شد. این رفتار به جز استثناءهای بسیار کوتاه، تا پایان دولت اموی استمرار داشت. [بنگرید: المختصر فی اخبار البشر: ۱۲۹/۱: کان معاویه و عماله یدعون لعثمان فی الخطبة يوم الجمعة و یسبون علیا، و یقعون فیه، و لما کان المغیره متولی الکوفه کان یفعل ذلک طاعة لمعاویه. در این باره منابع بی شمار است. برای دیدن منابع متعدد دیگر بنگرید به: ایقاف الناظرین علی سب الامویین لامیر المؤمنین و آله الطاهرین، امین بن صالح هران الحداء، صنعاً، ۲۰۱۳].

اما به طور کلی باید توجه داشت که حتی اهل حدیث، آنچه را از «تاریخ» داخل در «عقاید حقه» می کردند، بحث از خلافت خلفای ثلاث اول یا حداکثر «چهار خلیفه اول» بود. به این معنا که داشتن عقیده درست دینی، منوط به این بود که این چهار نفر نیز پذیرفته شوند. بنابراین، زمینه ای برای طرح بحث معاویه به عنوان یک بحث دینی نبود. به علاوه یک روایت وجود داشت که شخصی به نام سفینه از موالی پیامبر (ص) نقل کرده بود که رسول (ص) فرموده است: خلافت سی سال است و بعد از آن سلطنت خواهد بود. این روایت مقبول عموم اهل سنت بود، و به همین دلیل، آنچه را تقدیس می کردند تا پایان شهادت امام علی (ع) یعنی سال چهل بود. البته در این باره هم تأویلات متفاوت اندکی بود اما در کل معاویه خارج از چهارچوب قرار گرفته بود.

در این سوی، مسأله مهم، نکته دیگری بود و آن این که معاویه به هر حال صحابی است، و اگر در یک مورد قاعده تقدیس صحابه بهم بریزید، راه برای انتقاد از صحابه باز خواهد شد. بنابراین، از او هم دفاع صورت می گرفت.

هرچه بود، در قرن سوم، در بغداد گرایش به معاویه وجود داشت و از بغداد به برخی از شهرهای دیگر نیز سرایت کرده بود. مقدسی [م ۳۸۰] از حضور حنابله غالی در منطقه جبال و از جمله اصفهان یاد می کند که در دوستی معاویه افراط می کنند «اما غوال حنابله یفرطون فی حب معاویه». [احسن التقاسیم ص ۳۸۴]. در جای دیگری [احسن التقاسیم، ص ۱۲۶] در باره حنابله عراق گوید: «و حنابله العراق غالیة مشبهة یفرطون

فی حبّ معاویة و یروون فی ذلک اخبارا». به طور کلی یکی از تکیه کلامهای مقدسی، همین افراط در حب معاویه است که او از آن به عنوان یک شاخص در بیان مذاهب و افراطی بودن صاحبان آن مذهب، از آن یاد می‌کند. درباره اصفهان یک بار دیگر هم اشاره می‌کند «و فی اهل اصفهان بُلّه [ابلهی به عکس آنچه معروف است که ما اصفهانی زرنگ هستیم] و غلوّ فی معاویة» و سپس این که کسی از اهالی این شهر به او گفته است: معاویه کان مرسلًا. معاویه پیغمبر است! مقدسی در پاسخ گفته است: چنین نیست. بلکه «اما الاربعه فکانوا خلفاء و معاویة کان ملکا» سپس همان روایت «الخلافة بعدی الی ثلاثین سنه ثم تکون ملکا» را برای او نقل می‌کند. اما آن مرد بر وی تشنیع کرده و گوید: هذا رجل رافضی. یعنی مقدسی مردی شیعی است. [احسن التقاسیم، ص ۳۹۹].

اجازه بدهید پیش از اشاره به بیانیه معتضد از منظر تاریخ نگاری نیز نقبی به این مسأله بزنیم. تاریخ نگاری عراقی که اساس بود، وقتی به نگارش وقایع سالهای خلافت امام علی (ع) و به خصوص جنگ صفین و پس از آن ماجراهای دیگری مانند قتل عمرو بن حَمِق خزاعی یا حجر بن عدی و جز اینها می پرداخت، تصویر بسیار بدی از معاویه بر جای می گذاشت. از آن سوی تاریخ نگاری عثمانی، با این شدت در این باره برخورد نمی کرد، اما دلیلی هم نداشت روی این مبحث پافشاری کند، چون شواهد بیشماری وجود داشت که نه امکان تکذیب آنها بود و نه قابل دفاع.

با این حال، بالا گرفتن دوستی نسبت به معاویه در بغداد و برخی از شهرها، باید معتضد را وادار کرده باشد تا این بیانیه را تهیه کرده و اصرار در خواندن آن داشته باشد، هرچند عاقبت به خاطر آن که آل ابی طالب سرک نکشند، و خود را که به عکس عباسیان، در دوره امویان گرفتار هزار جور محرومیت بوده اند، محق ندانند، از خواندن آن بر منابر خودداری کرد.

منبع اصلی در باره بیانیه

اصل این حکایت در چند منبع کهن آمده است، اما اصل همه آنها تاریخ طبری است، هرچند احتمال دارد گزارش های مختصر دیگری هم وجود داشته که برخی از آنها استفاده کرده اند.

اجازه دهید ابتدا گزارش جمع و جور و کوتاه ابن مسکویه [م ۴۲۱] را که از طبری هم گرفته شده نقل کنیم. ابن مسکویه گوید:

سال دویست و هشتاد و چهارم آغاز شد: در محرم این سال فرستاده عمرو بن لیث، سر رافع بن هرثمه را بیاورد، معتضد دستور داد: آنرا در کرانه خاوری و پس از آن، تا شبانگاه در کرانه باختری به نمایش نهادند.

سپس آنرا به دار السلطان باز گردانیدند. در این سال معتضد بر آن شد که لعنت بر معاویه را بر منبرها آشکار دارد. او دستور داد تا فرمانی برای آن نوشته شود و بر مردم بخوانند! عیید الله بن سلیمان او را از نشستن و داستانسرائی بر سر کوچه‌ها نیز جلوگیری نمود. این فرمان در نسخه‌ها نوشته و در دو بخش بغداد به میدانها و بازارها خوانده شد، آرایشگران و دیگر پیشه‌وران را نیز، از کار کردن در مسجد به روز آدینه، و از دستفروشی کنار دیواره‌ها و درون آن جلوگیری کرد. مردم را از گرد آمدن به دور داستانسرایان و مانند ایشان بازداشت، در دو مسجد آدینه دو کرانه آگهی کردند که هر کس به مناظره یا کشاکش پردازد، در امان نخواهد بود. هر کس چنین کند جان خود به خطر نهاده باشد. او به سقایان و همانند آنان دستور داد، به معاویه درود فرستند و از او یاد نمایند. معتضد دستور داد نامه بلند را که بدستور مأمون در نکوهش معاویه نگاشته شده بود بیرون آوردند. گویند عیید الله بن سلیمان، از ترس آشوب مردم یوسف بن یعقوب دادرس را بخوانده از وی خواست تا با ترفندی رأی معتضد را بگرداند، دادرس یوسف با معتضد سخن رانده گفت: من می‌ترسم عامه با خواندن این نامه به شورش آیند، معتضد گفت: اگر عامه به خروش آیند یا سخنی گویند شمشیر در میان آنها بنهم! گفت: با طالبیان چه کنی، که جرأت یافته از هر سو برخیزند و مردم بسیار از آنان پیروی کنند، و هر گاه این نامه را که ستایشگر ایشان است ببینند، بر گرایش ایشان افزوده شود، زیرا که اکنون زبان ایشان بازتر است و سخن استوارتر دارند. معتضد پاسخی نداد و پس از آن «نامه مأمون» را دنبال ننمود. [تجارب الامم، ۳/۵ - ۴ ترجمه فارسی].

منبع دیگری که به احتمال زیاد از طبری گرفته، گردیزی [م ۴۳۳] در زین الاخبار است که تنها اشارتی چند سطری به آن بیانیه دارد: و معتضد خواست که بر معاویه و یزید و بو سفیان بر منبرها لعنت فرماید، و چون نامه‌ها فرمود نوشتن به همه مسلمانی. عیید الله بن سلیمان بن وهب او را فرو داشت و از آن منع کرد [زین الاخبار، ص ۱۸۶]

اما ابن اثیر (م ۶۳۰) به رغم آن که اغلب از طبری استفاده می‌کند، گزارشی اندک متفاوت دارد. وی ذیل رویدادهای سال ۲۸۴ می‌نویسد: معتضد در این سال قصد لعن معاویه را روی منابر داشت و به همین جهت دستور داد کتابی برای مردم خوانده شود که کتاب بلندی بود که زیبا نوشته شده بود، جز آن که در آن به احادیثی تمسک شده بود که دلالت بر وجوب لعن معاویه از پیامبر داشت، اما صحیح نبود. او در این کتاب از یزید و دیگر امویان هم یاد کرده بود. از روی این کتاب نسخه‌هایی فراهم آمد و در دو ناحیه بغداد خوانده شد. او همچنین قصاص و عامه را از نشستن اطراف دو جامع نهی کرده و از جمع شدن در اطراف قصاص برای مناظره و همین طور جدل در امر دین منع کرده و دستور داد تا از دادن آب در دو جامع در حالی که رحمت بر معاویه می‌فرستند، خودداری کنند. عیید الله بن سلیمان گفت که از شورش عامه و برآمدن فتنه

هراس دارد، اما معتضد گوش نداد. عبدالله به قاضی یوسف بن یعقوب گفت تا در این باره با معتضد صحبت کند و او چنین کرده از عامه برحذرش داشت که باز معتضد نپذیرفت، اما او گفت که با آل ابی طالب چه کنیم که از هر سوی بر می آشوبند و مردم به خاطر خویشی آنان با رسول (ص) به آنان می پیوندند. وقتی مردم این مطالب را در این بیانیه ببینند، بیشتر به سمت و سوی آنان متمایل می شوند، آنان زبان بازتری خواهند داشت و حجت آشکارتر. اینجا بود که معتضد قانع شد و بعد از آن در باره آن نوشته دیگر چیزی نگفت. ابن اثیر می افزاید: عبدالله منحرف از امام علی (ع) بود. (الکامل: ۴۸۶/۷) نکات افزوده وی برخی تحلیل و برخی هم خبر است. نکته جالب تأکید وی رو عبدالله وزیر است که وی را منحرف از امام علی (ع) دانسته است. این به نوعی تفسیر خود ابن اثیر را هم نشان می دهد، ضمن آنکه روشن که همه آن احادیث را علیه معاویه درست نمی داند. به هر حال این خبر را بعدها منابع قرون پسین نیز به تکرار آوردند [بنگرید: مجمل فصیحی، ۴۱۸/۱، روضه الصفا، ۳/۲۶۸۵]. ابن ابی الحدید (۱۷۱/۱۵ - ۱۷۲) هم تصریح می کند که این گزارش را به اختصار از تاریخ طبری آورده است. او اشاره دارد که اخبار طبری از این ماجرا، حاکی است که این نامه بر مردم خوانده شد. این نکته درست است و به نظر می رسد آنچه ابن اثیر آورده که در دو سوی بغداد خوانده شد، یا از منبع دیگری است یا خطایی رخ داده است.

اقتباس از بیانیه مأمون

گذشت که طبری اصل این ماجرا را آورده و متن نامه را هم ذکر کرده است، اما در این که این نامه انشاء خود معتضد بوده یا آن که متن آن از زمان مأمون بوده، گویی تردید دارد. علی القاعده ماجرا در دوره مأمون مطرح بوده، اما در دوره معتضد مطالب تندتری نسبت به امویان در آن آمده است. اشاراتی که موضع مأمون را به علنی کردن لعن معاویه در تواریخ هست بدین شرح است:

طبری در ذیل حوادث سال ۲۱۱ نوشته است: در این سال مأمون گفت اعلام کنند: هر کسی که معاویه را به نیکی یاد کند، یا او را بر یکی از یاران رسول (ص) برتری دهد، او ذمه خود از وی بر خواهد داشت. [و فیها امر المأمون منادیا فنادی: برئت الذمه ممن ذکر معاویه بخیر، او فضله علی احد من اصحاب رسول الله]. [تاریخ الطبری: ۶۱۸/۸. و بنگرید: المنتظم، ۱۰/۲۳۵]. در اخباری که طبری از روزگار مأمون و اختلاف نظرهای فکری آن دوره آورده، بویژه متن هایی که در سال ۲۱۸ در باره باورهای مذهبی تنظیم شد، ذکری از معاویه به میان نیامده است. اقدام مأمون در لعن معاویه، در منابع دیگر هم مورد تأیید قرار گرفته است.

زبیر بن بکار (م ۲۵۶) از عمویش معصب بن عبدالله زبیری نقل کرده است که گفت: مأمون خواست تا معاویه را لعن کند، اما یحیی بن اکثم او را از این کار باز داشت و گفت: ای امیر مؤمنان، عامه، چنین چیزی را تحمل

نخواهند کرد، به خصوص خراسانیان، و تو از نفرت آنان ایمن نخواهی بود. کاری را که به عاقبتش آگاه نیستی، بگذار مردم در آن به حال خود باشند. تو چنین نشان نده که تنها به یک فرقه تمایل داری. این به مصلحت سیاسی تو به تدبیر نزدیک تر است. مأمون سخن وی را پذیرفت. زمانی که ثمامه بن اشرس نزد وی آمد، مأمون این حکایت باز گفت، این که چه تصمیمی در باره معاویه داشته و سپس به خاطر امر تدبیر مملکت و نگاه داشتن عامه، از آن کار خودداری کرده است. او گفت که یحیی بن اکثم وی را ترسانده و گفته است که کار درستی نیست. ثمامه هم فصلی در باره جهل عامه گفت و این مطالب را تأیید کرد. [الانخبار الموفیقات: ۴۱ - ۴۲]. مانند همین گزارش در المحاسن و المساوی بیهقی [بیروت، ۱۴۲۰، ص ۱۰۹] آمده است.

مسعودی هم که ید طولایی در ارائه مطالب علیه معاویه و امویان دارد، خبر موفقیات را آورده و شرحی در این باره گفته است دایر بر این که یکی از ندما و مشاورین مأمون حکایتی را از مطرف بن مغیره از سفر خودش همراه با پدرش مغیره نقل کرده و در این سفر به شام، معاویه از این که صدای «محمد» در اذان روزانه چندین بار آمده ناراحت شده است. این خبر مغیره را ناراحت کرده، و مأمون هم با شنیدن آن، تحریک شده است تا لعن بر معاویه را علنی کند. در حالی که با احتمال شورش عامه، دست از آن برداشته و عقب نشینی کرده است. [مروج الذهب، ۴۵۴/۳].

مقدسی هم اشاره به این نکته دارد که مأمون پس از استقرار بر تخت خلافت، امر به امتحان قضات و محدثین [در امر خلق قرآن] کرد و دنبال آن می گوید: و نادى منادیه: برئت الذمه ممن ذكر معاوية بخير و فضله على أحد من الصحابة [البدء و التاريخ، ۱۱۲/۶، و بنگرید: العبر فی خبر من غیر، ۱/، ۲۸۲، دول الاسلام ذهبی، ۱۸۳ و توضیحات بیشتر در الوافی بالوفیات، ۶۵۸/۱۷، فوات الوفیات، ۲۳۸/۲، تاریخ ابن الوردی، ۲۰۹/۱، تاریخ الخمیس، ۳۳۶/۲، تاریخ الخلفاء سیوطی، ۳۶۴، قلادة النحر فی وفيات اعیان الدهر، ۴۴۵/۲، ۴۴۶، شذرات الذهب، ۵۲/۳]. سبط بن جوزی هم از قول صولی آورده است که مأمون، علی را دوست می داشت و به همه بلاد نوشت که: أن علیا افضل الخلق بعد رسول الله، و ان لا یذکر معاوية بخیر و من ذکره بخیر یباح دمه و ماله. [تذکره الخواص، ص ۳۱۹]. سپس اشعاری از مأمون در ستایش امام علی (ع) آورده است.

این خبر در منابع شیعه هم انعکاس یافته است، از آن جمله عماد طبری در تحفه الابرار آن را آورده است [تحفه الابرار، ترجمه عربی، ص ۸۸]

ارائه این نامه، تا آنجا که می دانیم تنها از سوی طبری، بسیار شگفت است، و نشان می دهد که بسا طبری از امویان تنفر داشته و مهم تر این که متن نامه را از دیوان بدست آورده و در کتابش ثبت کرده است. اگر واقعا

نسبت به آنان اندک تمایلی داشت، نباید این نامه را می آورد، نامه ای که سراسر محکومیت امویان و شخص معاویه و بیان جنایاتی است که در آن به امویان منسوب شده است.

این که چرا معتضد دست به این اقدام زده باید علت مشخصی داشته باشد. آیا معتضد صرفاً به دلیل آن که از عباسیان است و عباسیان دولتی سخت مخالف با امویان است و آن را برانداخته، دست به این کار زده است یا آن که مسأله خاصی پیش آمده است؟

پیش از آن که متن آن نامه و گزارش طبری آورده شود، حکایتی را از کتاب نثر الدر آبی باید مرور کرد، حکایتی که پیشینه این ماجرا را از سال ۲۷۰ نشان می دهد. او می گوید: وقتی که سر صاحب البصره را حرکت کردند، معتضد در سپاهی که مانند آن دیده نشده بود حرکت کرد. زمانی که به باب الطاق رسید، از در یکی از خانه ها این صدا شنیده شد که «رحم الله معاویه» تکرار شد تا صدای آن بالا گرفت. معتضد از این که در این ماجرا یادی از معاویه می شود تعجب کرد. او از تلاشی که برای این ماجرا [کشتن صاحب البصره] کرده بود یاد کرد و گفت: اینها نه بر عباس رحمت نمی فرستند، نه عبدالله بن عباس، نه یکی از اولاد او که خلیفه شدند. همین طور رحمت فرستادن بر امیر المؤمنین علی و حمزه و جعفر و حسن و حسین را ترک می کنند. من باید اینها را ادب کنم تا دیگر باره چنین نکنند. آنگاه دستور داد نقاطین [نفت داران] جمع شده تا این محله را آتش بزنند. صاعد بن علاء گوید من گفتم: این روزها از بهترین روزهای جهان اسلام است، آن را با جهل گروهی که اخلاق ندارند، خرابش نکنید. آن قدر گفتم تا آرام گرفت و رد شد. [نثر الدر، ۳/ ۹۶ و ابن ابی الحدید ۲۱۲/۸ به نقل از نثر الدر آبی]. دنبال این یک خبری هم نقل می کند که از علائق شیعی او و تمایلش به علویان نشان دارد و آن این که وقتی می شنود که حسن بن زید مخفیانه از طبرستان برای طالبیان بغداد پول می فرستد، به علی بن محمد قطان که مسوول توزیع این پولها بود، پیغام می دهد که: چرا این پول را مخفیانه می فرستید؟ بهتر آن است تا علنی این کار را بکنید تا مردم برای انجام این قبیل کار تشویق شوند و به کننده آن دعا کنند. اما واقعه مزبور باید مربوط به سال ۲۷۰ هجری باشد که صاحب البصره یا همان صاحب الزنج علی بن محمد کشته شد. این زمان پدر معتمد عباسی خلیفه بود و برادرش موفق (م ۲۸۷) را به جنگ صاحب الزنج فرستاد. بنا به گزارش طبری، پس از کشته شدن صاحب الزنج، سر او را که از وی با عنوان «صاحب البصره» یاد شده، همراه ابوالعباس معتضد وارد بغداد کردند [تاریخ الطبری، ۹/ ۶۶۳]. هرچه هست این ماجرا که سال ۲۷۰ اتفاق افتاده با آنچه در سال ۲۸۴ پیش آمد، باید ارتباط داشته باشد. ما باید از وزیر ابوسعید آبی سپاسگزار باشیم که گزارش یاد شده را برای ما نگه داشته است، گزارشی که می تواند این ماجرا را بهتر روشن کند.



اما اکنون باز گردیم به متن بیانیه معتضد که روشن است روی آن دقیق کار شده و فهرستی از آنچه که از جهات مختلف می تواند روشنگر ماهیت امویان باشد، در آن ارائه شده است.

«در این سال، معتضد عزمش را جزم کرد تا روی منابر، معاویه را لعن کند. او دستور انشای نوشته‌ای را داد تا بر مردم خوانده شود. عبیدالله بن سلیمان بن وهب، او را از شورش عامه ترساند و گفت ایمن از فتنه نخواهد بود، اما او به سخن وی توجه نکرد. در جمادی الاخره آن سال دستور داد تا اجتماع مردم در اطراف قصه گویان یا دیگران ممنون شود. در روز یازدهم که روز جمعه بود، گفت که او ذمه خود را از کسی که در آنجا به بحث و جدل پردازد برداشته است و کسی که این کار را بکند، زدن خود را مجاز شمرده است. همچنین از سقایان که در دو جامع آب داده و رحمت بر معاویه می کردند خواست چنین نکرده و او را به نیکی یاد نکنند.»

طبری سپس گزارش بیانیه ای را که معتضد تهیه کرد را چنین آورده است:

خبر بیانیه معتضد در شأن امویان به روایت طبری

مردم گفتند: کتابی که معتضد دستور به انشای آن در باره لعن معاویه داد تا بعد از نماز جمعه روی منبر خوانده شود، چنین شد که وقتی نماز جمعه تمام شد، مردم به رواق مسجد رفتند تا آن را گوش دهند، اما خوانده نشد. گفته شده است که معتضد دستور داد تا کتابی را که مأمون امر به انشای آن در لعن معاویه کرده بود، بیرون آوردند و این نامه را از دیوان خارج کردند. آنگاه از مجموع آن نسخه این نوشته را برگرفت. گفته شده است که متن نوشته ای که معتضد دستور نوشتن آن را داد، چنین است: [تاریخ طبری: ۵۴ / ۱۰]:

بنام خداوند بخشنده مهربان، ستایش مر خدای علیّ عظیم است .... [ده سطر ستایش خداوند] «سپاس خدای را که محمد پیمبر خویش را از همه مخلوق خویش برگزید و او را برای رسالت خویش انتخاب کرد و با هدایت و دین پسندیده به همه بندگان خویش فرستاد و کتاب روشن و روشنی بخش را بر او نازل کرد و او را از نصرت و غلبه خبر داد به قدرت و برهان قوی تأیید کرد....»

و «ستایش خدای را که امیر مؤمنان را با اسلاف هدایت یافته وی وارثان ختم پیمبران و سرور رسولان کرد که پیادارندگان دینند....»

«....امیر مؤمنان از وضع گروهی از عامه خبر یافته که در دین خویش به شبهه افتاده‌اند و اعتقادشان تباهی گرفته و به غلبه هوس در عصبیّتی افتاده‌اند که بی معرفت و تأمل از آن سخن کرده‌اند و بدون برهان و بصیرت از خاندان ضلالت تبعیت کرده‌اند و از سنّت های متبع به هوس های مبتدع رفته‌اند که خدای عزوجل فرموده:

«وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» [قصص: ۵۰] یعنی: ستمگرتر از آنکه هوس خویش را بدون هدایت خدا پیروی کند کیست که خدا گروه ستمکاران را هدایت نمی‌کند. از جماعت برون شده‌اند و سوی فتنه شتاب آورده‌اند، و تفرقه و اختلاف را برگزیده‌اند، و با کسی که خدای روشنی را از او برگرفته و از عصمت خدا بریده و از دین برونش کرده و لعنت وی را واجب کرده، دوستی آورده‌اند، و یکی از بنی امیه، شجره ملعون، را که خدایش حقیر شمرده و کارش را سست کرده و به زبونی انداخته بزرگ می‌دارند، و با کسی از خاندان برکت و رحمت که خدایشان به وسیله وی از هلاکت نجات داده و نعمتشان داده مخالفت آورده‌اند. خدای عز و جل فرموده: «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» [بقره: ۱۰۵] یعنی: هر که را خواهد خاص رحمت خود کند و خدا دارای کرمی بزرگ است.

امیر مؤمنان [یعنی معتضد] آنچه را شنیده بود سخت بزرگ دانست و چنان دید که خود داری از انکار آن موجب حرج در دین است و تباهی مسلمانانی که خدای کارشان را بدو سپرده و اهمال در تکلیف مقرر خدای که به استقامت آوردن مخالفان است و روشن کردن جاهلان و اقامه حجت بر شلکان و جلو گیری از معاندان.

ای گروه مردم، امیر مؤمنان به شما می‌گوید که خدا عزوجل وقتی محمد را با دین خویش برانگیخت و دستورش داد که کار خویش را آشکار کند، از کسان و قوم خویش آغاز کرد و آنها را به پروردگار خویش خواند و بیمشان داد و بشارتشان رسانید و اندرزشان گفت و ارشادشان کرد. آنها که اجابت وی کردند و گفتارش را باور داشتند و دستورش را پیروی کردند. گروهی اندک بودند از اقوام نزدیک وی که بعضیشان به آنچه از پروردگار خویش آورده بود مؤمن شدند، و بعضی دیگر اگرچه پیرو دین وی نشدند، یاری او می‌کردند که وی را عزیز داشتند و مشفق وی بودند که در علم خدای گذشته بود که کسانی از آنها نخبه باشند و به مشیت وی خلافت خدای و میراث پیمبر وی به آنها سپرده شود. به رعایت قرابت پیمبر به یاری وی کوشش کردند، و مخالفان وی را دفع می‌کردند، و معاندان وی را سرکوب می‌دادند، و از یاران و پشتیبانان وی اطمینان می‌جستند، و از کسانی که به یاری وی می‌شدند بیعت می‌گرفتند، و اخبار دشمنان را می‌جستند و در غیاب نیز چون حضور برای وی تدبیر می‌کردند. تا مدت به سر رفت و وقت هدایت رسید که به دین خدا و اطاعت وی و تصدیق پیمبر خدا و ایمان بدو درآمدند با نصرت استوار و هدایت و رغبت نکو که خدا آنها را اهل بیت رحمت و اهل بیت دین کرد و ناپاکی را از آنها ببرد و پاکیزه شان کرد که معدن حکمت و وارثان نبوت و محل خلافت شدند و فضیلتشان را مقرر داشت و بندگان را به اطاعتشان ملزم داشت. بیشتر عشیره پیمبر به معاندت و مخالفت و تکذیب و مقابله وی پرداختند، وی را آزار و تهدید کردند، دشمنی کردند، به نبرد وی رفتند، کسانی را که سوی او می‌خواستند رفت باز می‌داشتند، پیروان وی را شکنجه می‌کردند. از آن جمله

کسی که در دشمنی و مخالفت از همه سختتر بود و در هر نبردی پیشقدم بود و هر پرچمی بر ضد اسلام بالا می‌رفت از آن وی بود و در همه نبردها از بدر و احد و خندق و فتح (مکه) سالار و سر بود، ابو سفیان بن حرب بود و یارانش از بنی امیه که در کتاب خدای لعنت شده‌اند. پس از آن نیز در چند محل و مورد بر زبان پیمبر خدای لعنت شده‌اند که نفاق و کفرشان در علم خدای مقرر شده بود. ابو سفیان نبرد کرد، مخالفت آورد، دشمنی کرد تا وقتی که شمشیر او را مقهور کرد و کار خدا غلبه یافت و آنها خوشدل نبودند، پس به گفتار مسلمان شد، نه به دل، که در نهان کافر بود و از آن دل نکنده بود، پیمبر خدای صلی الله علیه و سلم او را بدین گونه می‌شناخت، مسلمانان نیز، و او را جزو المؤلفه قلوبهم آورد و او را و پسرش را با علم به احوالشان پذیرفت، از جمله لعنتها که خدایشان، به زبان پیمبر خویش - صلی الله علیه و سلم - کرد و در کتاب خویش آورد این بود که: «وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نُحُوفِهِمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا [بنی اسرائیل، ۶۰] یعنی: ... با درخت ملعون که در قرآن هست (جز برای امتحان مردم) نکرده‌ایم، بیمشان می‌دهیم اما جز طغیان سخت نمی‌فزایدشان. و هیچکس اختلاف ندارد که از این آیه بنی امیه را منظور داشت.

«و هم از آن جمله گفتار پیمبر خداست که وقتی ابو سفیان را دید که بر خری می‌آید و معاویه خر را می‌کشد و یزید پسرش آنرا می‌راند فرمود: «خدای کشنده و سوار و راننده را لعنت کند.» «و هم از آن جمله روایتی است که از گفتار ابو سفیان آورده‌اند که: ای بنی عبدمناف! خلافت را چون گوی دست به دست کنید که نه بهشتی هست و نه جهنمی. و این کفر صریح است که به سبب آن لعنت خدای بدو می‌رسد چنانکه آن کسان از پسران اسرائیل که به کفر گراییدند به زبان داود و عیسی پسر مریم لعنت شدند برای آنکه عصیان ورزیدند و تعدی می‌کردند. و هم از آن جمله این روایت است که وقتی کور شده بود بر بلندی احد ایستاد و به کسی که او را می‌کشید گفت اینجا بود که محمد و یاران وی را پس زدیم و نیز آن رویا که پیمبر صلی الله علیه و سلم دید که به سبب آن غمین بود و پس از آن کسی وی را خندان ندید و خدا چنین نازل فرمود: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ [بنی اسرائیل: ۶۰] یعنی: و رؤیائی را که به تو نمودار کردیم جز برای امتحان مردم نکرده‌ایم. که گویند وی کسانی از بنی امیه را دید که بر منبر وی می‌جهند. و هم از آن جمله این بود که پیمبر خدای صلی الله حکم بن ابی العاص را که تقلید حرکت وی را می‌کرده بود، تبعید کرد، و خدای به دعای پیمبر نشانی دایم در او به جای گذاشت که وقتی پیمبر او را دید که لرزش می‌نماید بدو گفت: «چنین باش» و همه عمر بر این حال باقی ماند. بعلاوه آنچه مروان کرد که نخستین فتنه را که در اسلام بود پدید آورد که هر چه خون ناحق در اثنای فتنه یا پس از آن ریخته شد نتیجه کار وی بود. و نیز آنچه خدای بر پیمبر خویش نازل فرمود در سوره قدر که: «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ یعنی شب قدر از هزار ماه بهتر است که منظور ملک بنی امیه است. و هم از آن جمله این بود که پیمبر معاویه را خواست که به دستور وی پیش

روی وی چیز نویسد، اما فرمان وی را معطل نهاد و خوردن خویش را بهانه کرد و پیمبر فرمود: «خدا شکمش را سیر نکند.» و چنان شد که هرگز سیر نمی‌شد و می‌گفت: «به خدا به سبب سیری از غذا دست نمی‌کشم بلکه خسته می‌شوم.» «و هم از آن جمله اینکه پیمبر خدای - صلی الله علیه و سلم - فرمود: «از این دره یکی از امت من می‌آید که بر غیر دین من محشور می‌شود و معاویه نمایان شد. و هم از آن جمله اینکه پیمبر خدای - صلی الله علیه و سلم - فرمود: «وقتی معاویه را بر منبر من دیدید او را بکشید.» و هم از آن جمله حدیث مشهور منتسب به پیمبر است که فرمود: «معاویه در تابوتی آتشین است در طبقه پائین تر جهنم و بانگ می‌زند. یا حنان یا منان، اکنون که پیش از این نافرمانی آورده‌ام و از تباہکاران بوده‌ام. و هم از آن جمله اقدام وی به نبرد با علی بن ابی طالب بوده که مقام وی در اسلام از همه مسلمانان برتر بود و در مسلمانی از همه پیشتر بود و از همه مؤثرتر و بنام‌تر. و با باطل خویش درباره حق وی نزاع می‌کرد و با ضاللتگران و یاغیان خویش با یاران وی پیکار می‌کرد و چنان می‌خواست کرد که وی و پدرش پیوسته می‌خواستند بودند که نور خدا را خاموش کنند و دین وی را انکار کنند و «خدا نمی‌خواهد جز آنکه نور خویش را آشکار کند و گرچه کافران کراهت داشته باشند.» که با مکاری و سرکشی خویش مردم خرف را فریب می‌داد و اهل جهالت را به خطا می‌افکند، همان کسان که پیمبر خدای - صلی الله علیه و سلم - از پیش از آنها خبر داده بود و به عمار گفته بود: «گروه سرکش ترا می‌کشند، تو آنها را به بهشت می‌خوانی و آنها تو را به جهنم می‌خوانند.» از آن رو که حاضر را برگزیده بود و به آخرت کافر بود و از قید اسلام به در رفته بود و خون ناحق را روا می‌داشت چندان که در فتنه خویش و راه ضلالت خویش گروهی بی‌شمار از نخبه مسلمانان را که از دین خدای دفاع می‌کردند و حق وی را نصرت می‌دادند و در راه خدا پیکار می‌کردند و می‌کوشیدند بکشت تا خدای را عصیان کنند و اطاعت نکنند و احکام وی باطل ماند و بپای نماند و با دین وی مخالفت کنند و آنرا گردن نهند که کلمه ضلالت بالا گیرد و دعوت باطل برتر شود، اما کلمه خدا برتر است و دین وی منصور است و حکم وی متبع و روان است و فرمان وی غالب و حيله مخالف آن مغلوب و در هم کوفته. و گناه این پیکارها را با پیکارها که پس از آن بود عهده کرد و آن خونها را با خونها که پس از آن ریخته شد به گردن گرفت و روشهای تباہی را پیش آورد که گناه آن و گناه همه عاملان آن تا به روز رستاخیز بر او بار است، محرمات را بر مرتکبان روا داشت و حقوق را از اهل آن بداشت، فرصت او را مغرور کرد و مهلت او را به گناه کشانید، اما خدای در کمین وی بود.

«و نیز از چیزها که موجب لعنت وی شد آن بود که کسانی از اخیار صحابه و تابعان و اهل فضیلت و دیانت را دست بسته کشت. چون عمرو بن حَمِق و حُجر بن عدی با کسان دیگر امثال آنها، تا عزت و ملک و غلبه از آن وی شود، اما عزت و ملک و قدرت از آن خداست. خدا عز و جل می‌فرماید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِمِدًا

فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا [نساء: ۹۳] یعنی: هر که مؤمنی را به عمد بکشد سزای او جهنم است که جاودانه در آن باشد و خدا بر او غضب آورد و لعنتش کند و عذابی بزرگ برای او مهیا دارد. «از جمله چیزها که به سبب آن مستحق لعنت خدای و پیمبر وی شد آن بود که به خدای جرئت آورد و دعوی نسب زیاد بن سمیه کرد. خدای تعالی می‌فرماید: ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ [نور: ۵] یعنی: پسرخواندگان را به نام پدرانشان بخوانید که این بنزد خدا منصفانه‌تر است. «پیمبر خدای صلی الله علیه و سلم می‌فرماید: هر که جز پدر خویش را دعوی کند و جز به وابستگان خویش انتساب جوید ملعون است. و هم او گوید: فرزند از آن پسر است و از آن زناکار سنگ. وی آشکارا با حکم خدای عز و جل و سنت پیمبر وی، صلی الله علیه و سلم، مخالفت آورد و فرزند را جز برای بستر نهاد که زناکاری زناکار را، زیان نزند و با این انتساب ام حبیبه همسر پیمبر را، صلی الله علیه و سلم، و غیر او را به معرض محرمات خدای و محرمات پیمبر وی برد و روهایی را نمایان کرد که خدای حرام کرده بود و قرابتی را اثبات کرد که خدا آنرا دور نهاده بود و چیزی را روا داشت که خدا ممنوع داشته بود و خللی همانند این در اسلام نیفتاده بود و دین دستخوش تغییری همانند آن نشده بود.

«از جمله آن بود که دین خدا را بازیچه کرد و بندگان خدا را سوی پسر خویش یزید متکبر شرابخواره خروس باز یوزباز میمون باز، خواند و برای وی از اختیار مسلمانان با قهر و سطوت و تهدید و بیم دادن و هراس افکندن بیعت گرفت، در صورتی که سفاقت وی را می‌دانست و از خبث وی خبر داشت و مستی و بدکاری و کفر وی را معاینه می‌دید. و چون قدرتی که برای یزید فراهم آورده بود و به سبب آن عصیان خدا و پیمبر کرده بود بر او راست شد به انتقامجویی مشرکان از مسلمانان پرداخت و با اهل حرّه نبردی کرد که در اسلام شنیع‌تر و زشت‌تر از آن نبود که در اثنای آن پارسایان را از پای درآورد و خشم خویش را فرو نشانید و پنداشت که از دوستان خدای انتقام گرفته و مقصود خویش را به سبب دشمنان خدای انجام داده و به ابراز کفر و اظهار شرک گفت:

|                           |                          |
|---------------------------|--------------------------|
| لیت أشياخى بدير شهدوا     | جزع الخزرج من وقع الأسل  |
| قد قتلنا القوم من ساداتكم | و عدلنا ميل بدر فاعتدل   |
| فأهلوا و استهلوا فرحا     | ثم قالوا: يا يزيد لا تسل |
| لست من خندف ان لم انتقم   | من بنى احمد ما كان فعل   |
| ولعت هاشم بالملك فلا      | خبر جاء، و لا وحى نزل    |

ای کاش پیران من که به بدر بوده بودند «دیده بودند که خزر جیان» از ضربت شمشیر می‌نالند.

گروه سروران شما را کشتیم «و انحراف بدر را به اصلاح آوردیم» که به اعتدال بازگشت «که از خرسندی غریو کردند» و گفتند ای یزید آفرین.

از خندف نباشم اگر از فرزندان احمد از کرده‌های وی انتقام نگیرم که نه خبری آمد و نه وحیی نزول یافت بلکه هاشمیان به ملک دلبسته بودند. این برون شدن از دین است و گفتار کسی که به خدای و دین وی و کتاب وی و پیمبر وی، باز نمی‌گردد و به خدا و آنچه از نزد خدا آمده ایمان ندارد.

بدترین حرمتی که شکست و بزرگترین خطایی که کرد آن بود که خون حسین ابن علی و پسر فاطمه دختر پیمبر خدای را، صلی الله علیه و سلم، ریخت با وجود مقام و منزلتی که به نزد پیمبر خدای و در دین و فضیلت داشته بود و پیمبر خدا صلی الله علیه و سلم درباره وی و برادرش شهادت داده بود که سرور جوانان اهل بهشتند و این را از روی جسارت با خدای و انکار دین و دشمنی پیمبر خدای و مخالفت با خاندان وی و سبک گرفتن حرمت وی کرد که گویی با کشتن حسین و خاندان وی جمعی از کافران ترک و دیلم را می‌کشت و از عذاب و سطوت خدای باک نداشت که خدای عمر وی را ببرید و اصل و فرعش را از ریشه درآورد و آنچه را به دست داشت از وی گرفت و عذاب و عقوبتی را که به سبب نافرمانی خدای در خور آن بود، برایش مهیا کرد.

«این همه بود بعلاوه آنچه بنی مروان کردند که کتاب خدا را تغییر دادند و احکام وی را معوق نهادند و مال خدا را خاص خویش کردند و خانه وی را ویران کردند و حرمت آن را روا شمردند و منجنیقها مقابل آن نهادند و آتش به خانه افکندند و از سوختن و ویران کردن آن باز نماندند و از شکستن حرمت آن دریغ نکردند و پناهندگان خانه را کشتند و سرکوب کردند و کسانی را که خدا به سبب آن ایمنشان داشته بود بترسانیدند و برانندند تا وقتی که عذاب برایشان مقرر شد و در- خور انتقام خدای شدند و زمین را از جور و تعدی پر کردند و ستم و تجاوزشان بر بندگان خدای عام شد و مشمول غضب شدند و سطوت خدای بر آنها فرود آمد، خدای کسی از خاندان پیمبر و میراث بران وی را مهیا کرد که با خلافت وی بندگان را از آنها نجات داد، چنانکه خداوند گذشتگان مؤمن و نیاکان مجاهدشان را برای قدمای کافر اینان مهیا کرده بود و بدست آنها، خونهایشان را در حال ارتداد ریخت، چنانکه بدست پدرانشان خونهای پدران کافر مشرک را ریخته بود و خدای گروه ستمگران را نابود کرد و سپاس خدا را پروردگار جهانیان، و زبونان را نیرو داد و حق را به مستحقانش پس داد چنانکه او جل شأنه فرمود: «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ

نَجْعَلَهُمْ أُيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ [قصص: ۴] یعنی: ولی ما می‌خواستیم بر آن کسان که در آن سرزمین زبون بشمار رفته بودند منت نهیم و پیشوایانشان کنیم و وارثانشان کنیم.

«ای مردم بدانید که خدا عز و جل فرمان داده که اطاعتش کنند و دستور داده که به انجام برند و حکم کرده که بپذیرند و سنت پیمبر خویش را، صلی الله علیه و سلم فرض فرموده که پیروی کنند، اما بسیاری از ضلالت پیشگان و منحرفان و بگشتگان، اهل جهالت و سفاهت، جبران و راهبان خویش را به جای خدا پروردگارا گرفته‌اند.

خدای عزوجل فرموده: «فَقَاتِلُوا أُيْمَةَ الْكُفْرِ [توبه: ۱۲] یعنی: با پیشوایان کفر نبرد کنید.» «ای گروه مردمان از آنچه مایه خشم خداست بس کنید و بدانچه مایه رضای اوست بازگردید و به چیزی که خدا برایتان برگزیده رضایت دهید و بدانچه فرمانتان داده پای بند باشید و از آنچه منعتان کرده دوری کنید و از راه راست و حجت روشن و راههای عیان و اهل خاندان رحمت که خدای بدانها هدایتتان فرموده و از جور و تعدی نجاتتان داده و در سایه دولتشان به آرامش و امان و صلاح دین و معاشرت رسانیده، پیروی کنید و کسی را که خدای و پیمبر وی لعنتش کرده لعن گوئید و از کسی که تقرب خدای جز به جدایی وی میسر است نیست، دوری کنید.

اللهم العن أبا سفیان بن حرب، و معاویة ابنه، و یزید بن معاویة، و مروان بن الحکم و ولده، اللهم العن ائمة الکفر، و قادة الضلالة، و أعداء الدین، و مجاهدی الرسول، و مغیری الأحکام، و مبدلی الکتاب، و سفاکی الدم الحرام. اللهم انا نتبرأ إلیک من موالاة اعدائک، و من الاغماض لأهل معصیتک، كما قلت: «لا تجد قوما يؤمنون بالله و الیوم الآخر یوادون من حاد الله و رسوله».

«خدایا، ابو سفیان بن حرب و معاویة پسرش و یزید پسر معاویة و مروان بن حکم و پسرانش را لعنت کن. خدایا پیشوایان کفر و رهبران ضلال و دشمنان دین و مخالفان پیمبر و تغییر دهندگان احکام و تبدیل کنندگان کتاب و ریزندگان خون حرام را لعنت کن. خدایا در پیشگاه تو از دوستی دشمنانت و چشم پوشی از عصیانگرانت بیزاری می‌کنم چنانکه فرموده‌ای: گروهی که به خدا و روز جزا ایمان دارند نبینی که با مخالفان خدا و رسول وی دوستی کنند.

ای مردم، حق را بشناسید، در راههای ضلالت بنگرید تا رهگذر آنرا بشناسید که اعمال کسان مبین حالشان است و پدرانشان آنها را به ضلال یا به صلاح پیوسته می‌کنند. در کار خدای از ملامت ملامتگری نهراسید و فریب فریبکار و مکر مکار و اطاعت کسی که اطاعتش موجب معصیت پروردگار است شما را منحرف نکند.

ای مردم، خدای شما را به سبب ما هدایت کرد، ماییم که فرمان خدای را میان شما حفاظت می‌کنیم، ما وارثان پیمبر خداییم که دین خدا را بیای می‌داریم، آنجا که متوقفان می‌کنیم، متوقف شوید و آنچه را فرمانتان می‌دهیم اجرا کنید که تا وقتی از خلیفگان خدا و پیشوایان هدایت اطاعت می‌کنید در راه ایمان و تقوی می‌روید.

امیر مؤمنان از خدا برای شما دوری از گناه می‌طلبد و توفیق‌تان را مسئلت می‌کند و از او می‌خواهد، که شما را به هدایت و رشاد برد و دین خویش را برای شما محفوظ دارد که وقتی به پیشگاه وی می‌روید قرین طاعت و مستوجب رحمت وی باشید. در کار شما امیر مؤمنان را خدای بس که بر او تکیه دارد و در امورتان که آنرا عهده کرده از خدای کمک می‌جوید که امیر مؤمنان را قدرت و توانی جز به وسیله خدا نیست و درود بر شما باد.

«ابو القاسم عبید الله بن سلیمان نوشت به سال دویست و هشتاد و چهارم.»

گویند: عبید الله بن سلیمان، یوسف بن یعقوب قاضی را احضار کرد و دستورش داد برای جلوگیری از تصمیم معتضد تدبیر کند. یوسف بن یعقوب برفت و با معتضد در این باب سخن کرد و بدو گفت: «ای امیر مؤمنان بیم دارم که مردم آشفته شوند و به وقت استماع این مکتوب جنبشی کنند.» گفت: «اگر مردم جنبش کردند یا سخنی آوردند شمشیر خویش را در آنها می‌نهم.» گفت: «ای امیر مؤمنان با طالبیانی که در هر ناحیه قیام می‌کنند و بسیاری از مردم به سبب خویشاوندی پیمبر و مآثرشان بدانها متمایل می‌شوند چه می‌کنی که مدحشان در این مکتوب هست؟ (یا چیزی نظیر این گفت) و چون مردم این را بشنوند بیشتر به آنها متمایل شوند و زبان طالبیان از آنچه اکنون هست درازتر شود و حجتشان استوارتر.» معتضد خاموش ماند و پاسخی بدو نداد و پس از آن درباره مکتوب دستوری نداد. [تاریخ الطبری ترجمه فارسی: ۶۶۸۸ - ۶۶۸۰/۱۵]

مرور بر این بیانیه

نخستین نکته در این باره، این است که عامه مردم یعنی اهل حدیث در بغداد، علاقه مند به معاویه بوده و حتی سقایان وقتی آب به مردم می‌داده اند، رحمت بر معاویه می‌فرستاده اند. این رویه در اواخر قرن سوم، بعد از چند دهه تلاش اهل حدیث برای غلبه بر اوضاع مذهبی این شهر است. همین افراد هستند که وقتی طبری از دنیا می‌رود، آن هم ۲۶ سال بعد، یعنی در سال ۳۱۰ اجازه تشییع جنازه و دفن او را نمی‌دهند و تنها چند روز بعد از آن وی به خاک سپرده می‌شود. بنابراین عادی است که در سال ۲۸۴ بدانیم تعداد اینان در بغداد قابل توجه بوده است. این منازعات در روزگار پس از معتضد بسیار جدی تر و تند شد، چنان که رویدادهای مربوط به دوره الراضی بالله (۳۲۲ تا ۳۲۹) که توسط ابومحمد حسن بن علی بر بهاری حنبلی [م]



۳۲۹] برپا می شد در منابع درج شده است [بنگرید: تاریخ الموصل: ۲ / ۲۴۵]. در سال ۳۲۷ که گروهی از شیعیان برای زیارت قبر امام حسین (ع) حرکت کردند، حنابله به صورت گروهی با آنان درگیر شدند. حکومت علیه آنان اقدام کرده دو نفرشان را کشت، تعدادی را مجروح کرد و بسیاری از خانه هاشان را از بین برد که از آن جمله خانه خود بربهاری بود [العیون و الحدائق، القسم الاول، ج ۴ ص ۳۳۲]. این در عهد الراضی بالله بود. بربهاری مخفی شد تا آن که در سال ۳۲۹ مرد.

این وضعیت ادامه داشت تا آن که در دهه چهارم این قرن، آل بویه بر بغداد تسلط یافتند و حنابله را محدود کردند، گرچه منازعات همچنان ادامه داشت. جریان حنابله در بغداد، اهل سنت را به دو گروه تقسیم کرده بود، دو گروهی که هر دو از یک نحله به حساب می آمدند اما در باب برخی از مسائل کلامی اختلاف داشتند. اینان حتی ابوالحسن اشعری را هم قبول نداشتند و زمانی که وی به بغداد آمد، در اولین ملاقات بربهاری به او تفهیم کرد که ارزشی برای دیدگاه های او قائل نیست و هر آنچه احمد بن حنبل گفته درست است [طبقات الحنابله، ۲ / ۱۸]

نکته دوم این است که معتضد یک خلیفه سنی - عباسی [خلافت از ۲۷۹ تا ۲۸۹] است که مانند برخی از محدثان اهل سنت که گهگاه روایتی در فضائل اهل بیت (ع) نقل می کنند، متهم شده که تشیع مختصری در او هست. ذهبی ضمن معرفی وی به این که فردعی شجاع و مهیب و عاقل بوده می افزاید: فیه تشیع [العبر فی خبر من غبر: ۱ / ۴۱۵] اما این تعبیر را به هیچ روی نباید جدی گرفت. قرنها چنین افرادی از علمای برجسته اهل سنت بودند، اما چنین اتهامی از سوی اهل حدیث به آنان زده می شد. اگر قرار باشد، این افراد را از جرگه اهل تسنن خارج کنیم، برخی از بزرگترین عالمان اهل سنت مانند حاکم نیشابوری یا طبری را باید شیعه بدانیم. معتضد در این نامه، برخلاف متوکل عباسی، نسبت به امام علی (ع) علاقه مند است و به خصوص بالاترین جرم یزید را قتل امام حسین علیه السلام می داند و می نویسد: « بدترین حرمتی که شکست و بزرگترین خطایی که کرد آن بود که خون حسین ابن علی و پسر فاطمه دختر پیمبر خدای را ریخت». باید توجه داشت که در میان خلفای عباسی، چندین گرایش مختلف وجود داشت، برخی به تشیع نزدیک تر و برخی دورتر بودند. مأمون دست کم در ظاهر، دارای نوعی تشیع بود. متوکل به اهل حدیث نزدیک بود، و معتضد هم در گرایش مذهبی خود فردی میانه رو بود. گفتنی است که آل ثوابه که شیعه بودند، در دستگاه عباسیان نفوذی در امر کتابت و دبیری داشتند و یکی از آنها با نام محمد بن احمد بن ثوابه کاتب معتضد عباسی بود. [بنگرید: اعیان الشیعه: ۳ / ۸۹]. در همین دوره، نوبختی ها هم در دستگاه اداری عباسی نفوذ قابل توجهی داشتند. این وضعیت بعد از آن هم ادامه یافت. ابن الرومی هم که شاعر شیعی بود [الغدیر: ۳ / ۶۵ - ۶۸. بیشتر با تمایلات زیدی و معتزلی] فراوان از معتضد ستایش می کرد، گرچه چنان که شوقی ضیف گفته،

تشیع وی سبب دور بودن و شدن او از قصر عباسی بود. با این حال اشعار زیادی در ستایش معتضد دارد [تاریخ الادب العربی، ۴ / ۳۱۰]. [گفته اند که در سال ۲۸۳ توسط وزیر معتضد قاسم بن عبیدالله بن سلیمان مسموم شد و درگذشت] نباید غفلت کرد که آل وهب از سال ۲۸۷ به وزارت معتضد رسیدند و اینها نیز خاندانی شیعه بودند و بماند که یکی از همین آل وهب متهم بود که ابن الرومی را مسموم کرده است.

نکته سوم در این بیانیه، استفاده کامل از احادیثی است که راویان در باره معاویه نقل می کرده و در دسترس مردم بوده است. بسیاری از این روایات در مجامیع حدیثی اهل سنت نقل شده است، هرچند نه در بخاری یا مسلم. در واقع یک بند کامل این نامه اختصاص به همین روایاتی دارد که به نقل از رسول خدا (ص) در باره معاویه و بنی امیه است: یک مورد در باره آیه «و الشجره الملعونه فی القرآن و نخوفهم فما یزیدهم الا طغیانا کبیرا» که گفته شده: لا اختلاف بین احد انه اراد بها بنی امیه. دیگری روایتی است که رسول، ابوسفیان سوار الاغ بود و معاویه و یزید در کنارش بودند و رسول گفت: لعن الله القائد و الراكب و السائق و منه». همین طور این نقل از ابوسفیان که پس از روی کار آمدن عثمان بر او وارد شد و گفت: یا بنی عبد مناف تلقفوها تلقف الکره، فما هناک جنه و لا نار». به نظر معتضد این جمله کفر آشکار است: و هذا کفر صراح یلحقه به اللعنه من الله. و نیز این سخن ابوسفیان پس از آن که نابینا شد در کنار کوه احد، [سالها پس از جنگ احد]: هاهنا ذبينا محمدا و اصحابه. و نیز این روایت که رسول (ص) خوابی دید و آشفته برخاست و بعد از آن هیچ گاه خندان دیده نشد و این آیت اشاره به آن دانسته شده: «و ما جعلنا الرؤیا التي أرىناک الا فتنه للناس»، حضرت در آن خواب دید که امویان بر منبر او می روند. و چند روایت دیگر از جمله نفرین رسول در باره معاویه که هیچ گاه سیر نشود: لا اشبع الله بطنه، فبقی لا یشبع، و یقول: و الله ما اترک الطعام شعبا، و لکن اعیاء. و این روایت رسول: یطلع من هذا الفج رجل من امتی یحشر علی غیر ملتى، فطلع معاویة؛ و این حدیث: إذا رایتم معاویه علی منبری فاقتلوه؛ و این حدیث مرفوع مشهور: ان معاویه فی تابوت من نار فی اسفل درک منها ینادی: یا حنان یا منان، الان و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین. [تاریخ الطبری: ۱۰ / ۵۹]. این احادیث باید از لحاظ سندی با دقت مورد بررسی قرار گیرد، زیرا به هر حال، عباسیان و بسیاری دیگر با امویان دشمنی داشتند و بنابراین لازم است تا معیارهای علمی در بررسی این نقلها بکار گرفته شود.

اقدام مأمون و معتضد را باید درآمدی برای آل بویه دانست که اراده قطعی بر لعن خلفا را در منابر بغداد داشتند، اما آن زمان نیز همچنان شرایط بگونه ای بود که می بایست احتیاط می کردند، به همین دلیل به جمله «لعن الله الظالمین من ال محمد من الاولین و الاخرین» بسنده کردند و تنها به آوردن نام معاویه و یزید اکتفا نمودند [ذهبی ذیل حوادث سال ۳۵۱ گوید: و فی هذا الوقت کان الرّفص و النّفاق نافق السوق ببغداد، و کتبوا علی أبواب المساجد شتم معاویة، و شتم من غضب فاطمة الزّهراء حقّها، و شتم من نفی أبأذر، فمحته المسلمون

بالليل، فأمر معز الدولة بإعادته، فأشار عليه المهلبى الوزير أن يكتب: ألا لعنة الله على الظالمين لآل محمد صلى الله عليه و سلم، و لعنة معاوية- رضى الله تعالى عنه- ففعل [دول الاسلام: ٣٢٠]. تعبیر رضى الله عنه برای معاویه، از سوی ذهبی، معنایش این است که او نسبت به معاویه به مثابه یک صحابی، رفتار می کند.

بعدها، رسمی که زمان صفویه با دست و دلبازی رواج یافت نباید با آنچه قرن‌ها پیش از آن اتفاق افتاده بود بی ارتباط باشد. جالب است که خیر مربوط به اقدام معتضد، مورد توجه کامل منابع تاریخی عصر صفوی قرار گرفت [برای نمونه بنگرید: خلاصه التواریخ، احمد منشی قمی، تهران، ۱۳۸۳، ۶۴/۱، روضه الصفویه، میرزا بیگ جنابدی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۹۰۵. و وقایع السنین و الاعوام، ص ۱۹۴ که خبر را از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید گرفته است].

متن کمک درس تاریخ اموی - عباسی (۴ اسفند ۱۳۹۲)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1449>

## «بادیه» نقطه تلاقی تاریخ، جغرافیا، ادب و عرفان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۸ / ۱۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: سالها بود که مفهوم «بادیه» را در شعر و ادب ملاحظه می کردم. بعدها که به کارهای حج پرداختم، دیدم نام بادیه در آنجا کمتر از شعر و ادب نیست. مفهومی که عرفا و شعرا فراوان از آن بهره برده اند. تاریخ و جغرافیای این کلمه در کجاست؟ این نوشته پاسخ به این پرسش است.

به بوی آنکه شبی در حرم بیاسایند

هزار بادیه سهل است اگر بیمایند

اسلام با آمدن اعراب مسلمان به ایران فتح شد و پس از آمدن آنان، اسلامی شدن ایران از دو جهت آغازیدن گرفت. نخست با حمایت حکومت که در پی مسلمان کردن مردم بود و دیگری سکونت اعراب در نواحی مختلف از شهر و روستاها که در غالب آنها، به خصوص قرایی که نزدیک شهرها بود سکونت گزیدند. اینان با حمایت حکومت برای خود مسجد ساختند و به تدریج در کنار آنان، ساکنان بومی نیز با اسلام آشنا شدند. این آشنایی نخست با خواندن قرآن و برگزاری نماز بود، اما به تدریج با حدیث نبوی و کم کم فتوا و فقه آشنا شدند. بحث زکات نیز که مربوط به حکومت بود، آنان را با بخش دیگری از دین آشنا کرد. به تدریج در دل ایران، در میان ساکنان بومی و مهاجر، اسلام جای خود را باز کرد. بدون شک، این روند، با نوعی تقابل - تعامل با آیین زرتشتی قرار داشت و تحت تأثیر فرهنگ بومی ایرانی، با مقابله یا معامله، راه برای شکل گیری افکار و اندیشه‌های جدید فراهم می گشت. در باره خود اسلام هم، اختلافات مذهبی پدید آمده، در عراق کم کم به ایران کشیده شد و مانند همان گرایش‌ها در نواحی ایران نیز پدید آمد، اما پس از چندی، شاید از قرن دوم به بعد، به تدریج خود سرزمین ایران با زایش‌های فکری - مذهبی نقش مؤثر در شکل دهی به فرقه‌های بعدی داشت. هر چه بود فرهنگ اسلامی در ایران شکل گرفت.

یکی از ارکان این اسلام، رفتن به حج بود که طبقات مختلف مردم، به خصوص افراد فرهیخته که صاحب مکتبی بودند، و از آن جمله عالمان، در آن مشارکت داشتند. آنان پس از عزیمت به حج، شهر به شهر حرکت کرده، در بغداد تأملی کرده، از آنجا به حرمین می رفتند. این مسأله برای تأثیر گذاری فکری روی ایران با توجه

به دیداری که این افراد از کانون‌های فکری در بغداد و کوفه و مکه و مدینه داشتند، بسیار اهمیت داشت. این سنت سالیانه بود و بی‌وقفه ادامه داشت؛ زیرا درست است که حج در فاصله چند روز انجام می‌شد، اما کاروان حج که هر کدام از حاجیان از نقطه‌ای بودند، بیش از شش ماه ذهن جماعتی از حاضرین در کاروان یا مرتبطین و منسوبین با آن‌ها را در شهرها مشغول می‌کرد.

این توضیحات به آن دلیل بود که اهمیت حج در فرهنگ عمومی ایرانی، تا حدی نشان داده شود و مورد تأکید قرار گیرد. علاقه شگفت ایرانیان، به خصوص خراسانیان به حج، پدیده‌ای شگفت است که خود می‌تواند موضوع رساله‌ای مستقل باشد.

از سوی دیگر بررسی مسائل حج در ادبیات دینی ایران، کاری مهم و پردامنه است، اما آنچه به عنوان نمونه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، موضوعی است که این مقاله به آن اختصاص یافته و عنوان آن همان است که برای مقاله انتخاب کرده‌ایم و شرح آن نیاز به یک مقدمه کوتاه دارد.

زمانی که کاروان حج از هر نقطه ایران حرکت کرده، به بغداد می‌آمد، با سازماندهی جدید و البته در دل یک کاروان بزرگ، با شکل گرفتن کاروان‌های کوچک محلی، مسیر عراق تا حجاز - که در میان بادیه بود - آغاز می‌شد. این مسیر شامل دو بخش بود؛ نخست از عراق تا حجاز، دو راهی که کسی می‌توانست مکه یا مدینه را انتخاب کرده و به آن نقطه حرکت کند. دوم، پس از رفتن به هر کدام از شهرهای مکه یا مدینه در مرحله نخست، طی فاصله این دو شهر. کسی که اول به حج رفته بود، پس از آن باید به مدینه می‌رفت. بنابراین، باید بخش دیگری از بادیه را در آنجا طی می‌کرد که بیش از چهارصد کیلومتر بود. عکس این مطلب هم صادق بود. به هر حال «قطع بادیه» یا طی کردن این بادیه، در مرحله اول بیش از یک ماه و در مرحله میان مکه و مدینه بیش از ده روز به طول می‌انجامید.

پرسش ما این است که پیمودن بادیه و این تجربه دشوار، که مقدمه انجام حج بود، چه اثری در مجموع اثرات حج در فرهنگ ادبی - عرفانی ما داشته است؟

آنچه در مرحله نخست مهم است، توضیحی است که باید در باره موقعیت تاریخی - جغرافیایی بادیه دارد. این کار ضمن آنکه اشاره شد، به صورت مختصر توضیح دیگری را هم خواهد داشت.

اما به لحاظ تأثیر دو جنبه جدا از هم اما از درون متصل و مرتبط را باید دنبال کرد؛ نخست بحث بادیه در ادبیات فارسی شامل نظم و نثر است و دیگر، بحث از بادیه در ادبیات عرفانی. این دو جدا و مربوط به دو حوزه ادب و دیگری عرفان است، و دایره هر کدام مستقل، اما از آنجا که زبان شعر به زبان عرفان نزدیک و

در ادب فارسی کاملاً به هم تنیده است، این اشتراک نظر در فرهنگ اسلامی - ایرانی در باره بادیه، ادبیات مشترکی را پدید آورده که غالباً یک سوی آن در ادبیات فارسی و سوی دیگرش در ادبیات عرفانی است. ما ضمن مرور کردن به موارد، هم مسائلی را به استقلال مطرح خواهیم کرد و هم مواردی را که این دو وجه کاملاً در هم تنیده است.

اما در بخش ادب فارسی آن باید گفت، کمتر شاعری از شعرای قرون طلایی شعر فارسی، قرن‌های پنجم و ششم وجود دارد که بخشی از درون مایه‌های شعری خود را مدیون حج و مظاهر آن از راه و احرام و طواف و زیارت نباشد. برخی به جد و واقعی، به استقبال حج رفته‌اند و بسیاری هم با استفاده از اصطلاحات و معارف حج، به عنوان ابزاری برای تشبیه و استعاره، غزل‌ها و قصاید خود را زینت داده‌اند. ماهیت نمادین مناسک حج، این امکان را در اختیار آنان گذاشته است تا به بهترین شکل از آن برای مضماین شعری خویش استفاده کنند. در این باره تقریباً همه این شاعران، توانایی‌های خود را به منصف ظهور نهاده‌اند اما در این میان برخی بسیار جدی‌تر وارد شده‌اند. این نکته‌ای است که متخصصان تاریخ ادبیات باید آن را دنبال کنند. برخی از این شاعران؛ مانند خاقانی (م ۵۹۵) به حج، به مثابه اصلی‌ترین مضمون برای اشعار خود توجه کرده است و چنان که در لباب الألباب آمده است:

«اکثر اشعار او در جدّ و حکمت و صفت کعبه و بادیه و نعت رسول است»، [۱] و دیگران، به جز آنان که اشعاری در خصوص حج یا حاجیان خاص سروده‌اند؛ مانند آنچه خاقانی در باره عصمه‌الدین بانو به جهت توفیق در ادای حج سروده [۲] یا آنچه سمرقندی سوزنی به سال ۵۵۳ در باره صدر جهان در بازگشت از حج سروده یا آنچه اوحدی (م ۷۳۸) در ترکیب «در آروزی کعبه و زیارت مرقد رسول» [۳] سروده، از مفاهیم حج، به عنوان نمادهای بسیار رایج در تشریح دیدگاه‌های خود در غزل‌ها و قصاید استفاده کرده‌اند. زمانی که صدر جهان در سال ۵۵۲ - ۵۵۳ از حج برگشت، سوزنی قصیده‌ای در ستایش وی با این مطلع سرود: محترم شاه شریعت آمد از بیت الحرم \* \* \* آمد از بیت الحرم شاه شریعت محترم [۴]

که تا پایان آن، همه ابیات گزارش حج و چگونگی آن و استفاده از مضامین آن در ترسیم یک فضای ادبی - عرفانی از حج است. سلمان ساوجی (م ۷۷۸) هم قصایدی دارد که به طور کامل بر محور حج سروده شده است؛ چنان که در مطلع یکی از این قصاید آمده است: دارم آهنگ حجاز، ای بت عشاق نواز \* \* \* راست ساز و نوایی ز پی راه حجاز. [۵]

این غزل تا آخر با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات حج شکل گرفته است. همین وضع را در قصیده‌ای با مطلع زیر شاهدیم:

ای سر کوی تو را کعبه رسانیده سلام \* \* عاشقان را حرم کعبه کوی تو مقام» [۶]

بادیه عرب کجاست؟

باید در ابتدای کار بادیه را تعریف کنیم. بادیه مورد نظر، بیابانی است حد فاصل میان بغداد یا نجف تا حجاز. سرزمینی که راهی به نجد دارد و با گذر از بادیه‌های هولناک، آن هم پس از یک ماه یا بیشتر، حاجی به مکه یا مدینه می‌رسد. این دیار بی‌آب و علف در طول هزاران سال راه انسانهایی بوده است که می‌خواستند از عراق به حجاز بروند. پس از اسلام، این راه، برای حاجیان و تاجران و سیاستمدارانی که ربطی به عراق و حجاز داشتند، استفاده می‌شد. این همان بادیه‌ای است که امام حسین ۷ هم از آن عبور کرد و با طی کردن آن در سال ۶۰، از مکه به کوفه آمد.

در تمام متون جغرافیایی اسلامی که طی قرن‌های سوم تا ششم و هفتم نوشته شده، بخشی از بحث به بادیه عرب که سرزمینی است وسیع و شامل نجد، یمامه و حجاز می‌شود، سخن گفته‌اند. آنان به اهمیت این بیابان، به عنوان یک «راه ارتباطی» میان سواحل خلیج فارس تا عمان از یک سو و با عراق و شام و یمن در سه سوی دیگر، توجه داده‌اند. مقدسی در قرن چهارم شرحی در باره بادیه دارد و آن را منطقه‌ای بسیار گسترده، از سواحل دریای سرخ تا سواحل خلیج فارس در غرب و شرق و عراق و یمن در شمال و جنوب می‌داند. وی می‌گوید: «دوازده راه مهم در این بادیه هست که مردمان از آن راه‌ها به حجاز و مکه می‌رسند. این بادیه، تمام مناطق متمدن اطراف را به مکه می‌رساند و مردمان برای رسیدن به مکه راهی جز آن ندارند. از این دوازده راه، نه تای آن‌ها به درازا تا مکه می‌رسند و سه تای دیگر در پهنا و به شام می‌رسند.» وی سپس شرحی از راه‌هایی که از میان این بادیه می‌گذرد داده است. برخی از این راه‌ها مخصوص خود عرب‌ها است، اما راه عراق به مکه، دو مسیر دارد؛ نخست راه قادسیه و دیگری راه بصره. وی سپس به توصیف برخی از منزلگاه‌های این راه؛ مانند ثعلبیه و زباله و فید و غیره پرداخته است. برای مثال، در باره فید که یکی از منزلگاه‌های اصلی حاجیان است می‌نویسد: «فید: شهری کوچک است که دو دژ و یک گرمابه و برکه با درهای آهنین دارد و آثاری از عضد الدوله در آن است. همه گونه چیزهای مفید در آن هست. حاجیان توشه خود را در آنجا می‌سپرنند که مردم درستکار دارد. چشمه‌ها، چاه‌ها، برکه‌های گوارا و کمی دورتر آبی شیرین دارد. از شهرهای حجاز به شمار است، ولی ما از راه قادسیه بدانجا رسیدیم.»

و در باره نَبَاج می‌نویسد: «آن نیز به وسیله حاجیان آباد است، دژی دارد که حاجیان بصره توشه خود را در آن می‌نهند که مردمی درستکارند.»

ویژگی این بادیه، کم آبی، حضور اعراب فقیر و طبعاً راهزن در نواحی مختلف، بادهای تند، باران‌های موقت و سیل آسا، ریگزار بودن، وجود گیاهان بیابانی خاص و گرمای فراوان است. برای مسلمانان این راه از منظر «راه حج» مورد توجه قرار گرفته و آنچه در باره آن گفته شده، از این زاویه بوده است. به عبارت دیگر، بادیه پیمایی به دلیل ویژگی‌های خاصی- که دارد، سوژه‌ای شده است تا در ادب عرفانی حج از یک سو، و بعدها غزل سرایی‌های شاعران و نیز در قصاید، مورد استفاده‌های فراوان قرار گیرد.

تعریف یک جغرافی‌دان متأخر از بادیه ناظر به همین معناست؛ آنجا که نوشته است: «بادیه در لغت عرب دشت و صحرا باشد، اما مشهورترین آن بادیه، بادیه العرب است و در آن بلاد و امصار کم و همکی از اقلیم دویم و سیّم و هوایش گرم و سالم و آب روان ندارد. طولش از ارض شام تا بحر فارس و عرضش از مکه معظمه الی نجف اشرف زراعات و باغات بغایت کم و معاش ساکنان آنجا بر نتاج شتر و سایر دواب و لحوم وحوش مانند سوسمار و موش و مار باشد و ساکنان بادیه کلّهم عرب و گروهی بی ادب باشند. اگرچه ظاهراً مسلمان اند لیکن از اسلام بجز نام ندانند. اکثر ایشان دزد و قطع الطریق و شیخ نجد را رفیق اند و از مراتب مردمی محروم و قوم شومن اد. الله تعالی در مذمت آن قوم فرمود: (الأعرابُ أشدُّ کُفراً و نِفاقاً...) تفصیل احوال ایشان در حرف عین خواهد آمد.» [۷]

به طور کلی دو راه شمال به جنوب در میان این بادیه وجود داشت که نخست آن از بصره به سمت نجد تا حجاز بود و راه دوم از کوفه به سمت نجد تا حجاز، یا از منطقه جبل، جایی که امروز حائل نام دارد و از آنجا تا به حجاز برسد. [۸] اطلاعات فراوانی در باره این بادیه در متون قدیم و جدید وجود دارد. راه اصلی کوفه به مکه در طول تاریخ به دلیل اهمیت آن برای حجاز، مورد توجه حکومت‌ها و افراد نیکوکار بوده است. زبیده همسر هارون، خدمات زیادی برای آبادانی این راه کرد و برای قرن‌ها مسیر یاد شده به نام درب زبیده شناخته می‌شد. بعدها بسیاری از امیران و سلاطین و افراد نیکوکار در ساختن حوض‌ها و کندن جاه‌ها و برآوردن رباط‌ها در میان بادیه تلاش کردند؛ چنان که نوشته‌اند که نظام الملک سلطان ملک‌شاه را از آن روی تشویق به حج کرد تا «سم ستور آن سلطان عالی گهر به جمیع ممالک برسد و خیرات و تصدقات آن پادشاه به خواص و عوام عاید گردد و اخراجاتی که از حجاج بیت الله می‌ستانند، بر طرف سازد و در بادیه چاه‌ها و رباط‌ها بسازد.» [۹]

در باره مهدی عباسی هم آمده است که «اندر سال صد و شصت و یک [۱۶۱ هجری] مهدی به حج رفت و اندر بادیه، مصنع‌ها و آبگیرها فرمود کردن و منزل‌ها، و راه مکه آبادان کرد بر آن سان که هست.»



به هر حال، سختی‌های این راه؛ اعم از گرمای سوزان، کم آبی، خشونت صحرا، راهزنی بدویان، ریگزارهای داغ، بادهای مسموم و... چنان در خاطر حجاج اثر می‌گذاشت که آثار آن را در امثال و اشعار و حکایات و متون نظم و نثر فارسی به وضوح شاهد هستیم.

گسترده‌گی کاربرد بادیه و کعبه در متون ادب و عرفان

حال که با مفهوم جغرافیایی بادیه آشنا شدیم، باید عرض کنیم محور این مقاله مفهوم بادیه و کاربرد آن است و چنان که خواهیم داد، این دامنه بسیار وسیع و همراه با تشبیهات و تمثیلات فراوانی است که هم در ذهن شاعرانه و هم صوفیانه جایگاهی بس فرازمند دارد. این کاربرد، هم در نثر و هم در زمان است؛ چنان که برای مثال، در اکبرنامه اثری از اواخر قرن دهم از ابوالفضل مبارک (م ۱۰۱۱) در باره کسی که روزگار بر او سخت گرفته و لذا عزم حج کرده آمده است: «در دیار سند نقش مراد ننشست و عیار جوهر نامردمی مردم گرفته آمد و بی‌اخلاصی لشکر و بد مددی برادران و بی‌خردی اقربا و نامساعدی روزگار مشاهده افتاد، خواستند که در لباس تجرید و تفرید قدم شوق در بادیه رهروان راه خدا زنند و حلقه کعبه مراد و سررشته دامن مقصود به دست آرند.» [۱۰] و در جای دیگر: «بر مقتضای قضیه الرفیق ثم الطریق، طلب رفیقی می‌کرد که در این طریق مساعد و معاضد او گردد و به واسطه رشد و هدایت او از این بادیه عنا و عناد به کعبه مرام و مراد رسد.» [۱۱] تعبیر و تراکبایی که برای بادیه و کعبه در نظم و نثر آمده، نشان از تنیدگی بسیار گسترده این دو مفهوم در یکدیگر دارد. یک نمونه این عبارت است که: «جوان در وقت، از بادیه حرمان روی به کعبه درمان نهاد...» [۱۲] دو تعبیر «بادیه حرمان» و «کعبه درمان» و باز تعبیر «بادیه فراق» و «کعبه وصال» از همان ظهیری سمرقندی، [۱۳] دو مورد از دهها نمونه ترکیبی است که محصول نگاه شاعرانه و عارفانه و درعین حال متکی به تجربه تاریخی حج است؛ چنان که تعبیر «بادیه کعبه» نیز مکرر به کار رفته است، آنجا که شاعری از دوره صفوی گوید:

«در بادیه کعبه عشقت ز ره شوق \* \* \* رقصند ملایک به صدای جرس ما» [۱۴]

و عطار گوید:

ما شب-روان بادیه کعبه دلیم \* \* \* با شاهدان روح ملاقات می‌کنیم [۱۵]

یک مرور ساده در متون کهن ادبی ما نشان می‌دهد که ادبیات فارسی ما سرشار از اشعاری است که در وصف کعبه و حج و بادیه سروده شده است و در این میان شاه بیت این توصیفات در هم تنیدگی دو مفهوم بادیه و کعبه، بسان راه و هدف است. طی بادیه با تمام دشواری‌ها و رسیدن به کعبه مقصود با تمام آرزوها و احترام‌ها.

گر بدی ها بینی اندر بادیه صبری بکن \* \* تا در احرام حریم کعبه یابی احترام [۱۶]

و این بیت:

با بادیة هجر تو ای دوست برانیم \* \* دلشاد سوی کعبه وصل تو رهینیم [۱۷]

و این شعر شمس طبسی از شعرای اوایل قرن هفتم:

زین پس کنم ز بادیه پر سموم آز \* \* قصد جناب کعبه اعیان روزگار [۱۸]

در باره دلایل این کاربرد گسترده به دو نکته می توان اشاره کرد:

الف: نخست آن-که استفاده عملی و در چهارچوب جغرافی، از بادیه برای رفتن به حج که هر ساله تکرار می شد و داستانهای زیادی از مصائب آن بر سر زبانها بود، یکی از مهم ترین دلایل آن به شمار می آمد. در واقع، رفتن به حج و فراوانی استفاده از این تعبیر در متون نظم و نثر، رابطه مستقیم با یکدیگر داشت. در این باره گفتاری از غزالی (م ۵۰۴) بسیار راهگشاست. وی در کیمیای سعادت، در بحث «سماع مجاز و مشروع» ضمن بحث از شنیدن سماع، موارد مجاز آن را بر می شمرد. اساس این مجاز بودن در این است که در کل، اگر سماع سبب تقویت نوعی حس محمود و خوب در وجود آدمی باشد و شعر سماع بتواند آن حس را قوی سازد، از نظر غزالی آن سماع مجاز و مشروع است. در نظر وی، سماع مشروع چند قسمت و نخستین آن اشعاری است که مردمان در وصف بادیه و کعبه گفته اند و وقتی خوانده می شود، روح حج را در آدمی زنده می کند. وی گوید: «نوع اول سرود و اشعار حاجیان بود در صفت بادیه و کعبه، که آتش شوق خانه خدای را در دل بجنباند و از این سماع مزد بود کسی را که روا بود که به حج شود. اما کسی را که مادر و پدر دارد و دستوری ندهند، یا به سبب دیگر وی را حج نشاید کرد، روا نبود که این سماع کند و این آرزو در دل خویش قوی گرداند، مگر که داند که اگر چه شوق وی قوی خواهد شد، وی قادر بود بر آنکه بنشود و بایستد.» [۱۹]

این احساس در حج خراسانیان که ادیب بودند، در این عبارت ابن مازه آشکار می شود که گوید: «جمله بادیه دل و دیده عزیزان حق است، باید که [حاجی] به حرمت، سرود و تکبیر می گوید و از ذکر و قرآن خواندن غافل نباشد.» [۲۰]

ب: نکته دوم آن است که حج و اعمال و مراحل آن، نوعی نماد است و برای آدمی که به سوی خدا می رود استفاده می شود. طی بادیه ای دهشتناک برای رسیدن به هدفی در حد کعبه که در واقع رسیدن به خداست، یکی از زیباترین سوژه هایی است که اهل ادب و عرفان می توانند از آن برای نشان دادن طی مراحل معنوی استفاده کنند. عبارت نجم رازی در این باره؛ یعنی استفاده نمادین از اعمال و مناسک حج برای تفسیر و تفهیم

مفاهیم عرفانی و تربیتی مثالی عالی است: پادشاه صاحب دولت آن است که جاه و مال دنیا را بر مثال زاد و راحله شناسد و امتداد ایام عمر را بر مثال اشهر حج داند و اجل محتوم را بر مثال روز وقفه و خود را بر مثال قاصد بیت الله ببندد و صفات نفس اماره را بر مثال بادیه و پیغامبر - علیه الصلاة و السلام - را بر مثال دلیل و یقین شناسد که زاد و راحله بدان جهت به وی داده‌اند تا بادیه نفس اماره قطع کند که حجاب میان او و کعبه - که مقصد و مقصود است - جز بادیه نفس نیست که: «لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ» و دلیل را فرستاده‌اند تا بر راه راست: «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ» او را به مقصد رساند که: «وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». پس اگر به ضد این دولت، چون گذر او بر بغداد طبیعت افتد، او را هوای کنار دجله هوا خوش آید، به سوق سلطان انانیت - که بیشتر سلاطین آنجا فرو آیند - و بر گند [ه] پیر رعنای دنیا عشق آورد و عصای غربت بیندازد و بار کربت فرو نهد و مسافر مقیم گردد... آری و به مزخرفات نعیم دنیاوی فریفته غرور شیطان شوی، برخیز و مردانه این همه بند و پابند خویش و پیوند بر هم گسل و خانمان طبیعت را بمان... و به قدم صدق، منازل و مراحل بادیه صفات نفس قطع کن و از عقبه شیطان بگذر و به میقات احرامگاه دل آی. آنجا به آب انابت غسلی بکن و از لباس بشریت مجرد شو و احرام عبودیت در بند و لئیک عاشقانه بزن و به عرفات معرفت در آی و بر جبل الرحمه عنایت برآ و قدم در حریم حرم قرب نه و به مشعر الحرام شعار بندگی بیاتی بکن و به مزدلفه الفت بگذر و به منای منی آی و نفس بهیمی را در آن منحرف قربان کن و موی رعونات و هوسات را حلق کن و از هرچه ماسوای حق است سنگ اندازی بکن و انگه قصد کعبه وصال کن... [۲۱] این یکی از بهترین نمونه های بهره‌گیری نمادین از مناسک حج است که بخشی از آن طی بادیه است.

#### اصطلاحات حج در ادب فارسی - عرفانی

اشاره شد که کاربرد مفهوم «بادیه» در دو نوع متن، مستقل از هم اما مرتبط است؛ نخست متون عرفانی و دیگری متون ادبی. این تفاوت کاربرد به نوع تلقی این دو علم در استفاده از تعبیر برای کاربردهای درونی خود آنها است، گرچه هر دو به کاربردهای نمادین می‌پردازند. به علاوه، عارف به نوعی تربیت و تهذیب اخلاقی می‌اندیشید و می‌کوشید بر اساس توصیه شریعت، معنای عمیق‌تری از مفهوم حج و نمادهای آن عرضه کند. هدف کلی عرفان اسلامی، تأکید بر طی راه، عدم تعلق خاطر به دنیا و اندیشیدن به مقصد و هدف بود. در این زمینه، حج امکانات لازم را داشت و به راحتی می‌توانست نوعی گردش شریعت - طریقت را با تمامی لوازم آن استفاده کند. زمانی که یک مسلمان خراسانی، برای حجگزاری به راه می‌افتاد، طول سفر را باید از هشت ماه تا یک سال در نظر می‌گرفت. او مسیر سفر را از ایران آغاز می‌کرد تا به بغداد می‌رسید. از آنجا وارد بادیه می‌شد و با پشت سر گذاشتن تمام سختی‌های بادیه حج می‌گزارد و اگر زنده باز می‌گشت،

«حاجی» لقب می-گرفت. تحمل این سختی برای رسیدن به آن غایت، چیزی بود که زمینه کاربرد دو گانه را در متون عرفانی فراهم می‌کرد. در اینجا دو نوع جغرافیا وجود داشت؛ «جغرافیای روی زمین» که طی می‌شد و «جغرافیای باطنی» که منطبق بود بر جغرافیای ظاهری و طبعاً باید همزمان طی می‌شد تا حاجی اهلیت دریافت لقب «وصول الی الله» را پیدا کند.

در متون عرفانی، بخشی از بهره‌گیری-ها از نمادهای حج، در قالب توضیح و تبیین‌های تئوریک است و بخش دیگر در بیان حکایات تاریخی یا عارفانه‌هایی است که در باره مشایخ تصوف گفته-اند.

در بخش دوم، به عنوان مثال می‌توانند به داستان‌هایی توجه دهند که در باره ابراهیم خواص یا رابعه عدویه و همین طور شبلی و دیگران گفته شده است؛ برای مثال، در باره ابراهیم خواص (متوفای ۲۸۴ یا ۲۹۱) آمده است: «ابراهیم خواص از مکه درآمد و تنها به سوی کوفه می‌رفت. در طول راه هرگز تیمم نساخت، چون که در طول راه از آب خوردنی خود فقط وضو ساخت و آن را نخورد!»

در ادامه بحث، نمونه‌هایی از این کاربردها را با توجه به مضمون عرفانی یا ادبی - که برای بادیه در نظر گرفته شده - مرور خواهیم کرد.

اما همان طور که اشاره شد، جدا از حکایت، نوعی متن‌های تفسیری - عرفانی هم برای حج وجود دارد که گرچه در اینجا کلیت آن به کار ما نمی‌آید و نیازی به دنبال کردن آنها نیست اما نمونه‌ای را که در آن به تفسیر بادیه توجه داده شده، ارائه می‌کنیم:

در کتاب «شمائل الأتقیاء» [۲۲] یک اثر عرفانی مقتبس از متون کهن، بخشی به حج اختصاص یافته و در این باره آمده است:

«معنی قبله، توجه کردن است به چیزی. هر که روی به چیزی آورد، قبله او آن بود ظاهراً و باطناً. چنانکه قبله انبیا و امم ایشان بیت المقدس بود، قبله حضرت رسالت و امتانش کعبه شد... قبله چهار است: اول، قبله جوارح است که بر جمیع مؤمنان و مسلمانان فرض شده است تا بدان سمت نماز بگذارند. دوم، قبله دل است که اصحاب طریقت را توجه بدان است و مشغولی ایشان در آن. سیم، قبله پیر است که توجه مریدان به شیخ باشد. چهارم، قبله الله است و آن ماحی جمله قبله-هاست... معنای حج قصد کردن است. هر که قصد چیزی کند و قدم ظاهر و باطن در آن راه زند، حج او همان باشد و حاجیان به انجام مآرب و مقاصد دینی و دنیای خود، طواف کعبه کنند تا اسم آثم از جریده اعمال، آمال ایشان محو شود؛ فاما مقصد مشتاقان و محبان و عاشقان و عارفان به قرب ربّ الکعبه بود و احرام بستن آنان به هفت طور دل تا محرم اسرار الوهیت گردند...»

احرام عاشقان به از احرام حاجیان است

کاین ره به سوی کعبه بود آن به سوی دوست..

کعبه عام است و کعبه خاص؛ کعبه عام ظاهر است و درش گشاده و محل زیارت خلق است و کعبه خاص باطن است و در او بسته تا از اغیار محفوظ ماند و طوارق قهر در وی هیچ نرسد و آن محل زیارت نور احدیت است... بادیه در راه کعبه برای آن نهاده‌اند که در رفتن و آمدن سوخته گردند. پس ساخته شوند و اگر همه جا سوخته شوند، کعبه به زیارتشان آمده ساخته شود، و گرد سر آنان طواف کند. استقبال نمودن کعبه رابعه را [۲۳] و طواف کردن او گرد سر خواجه معین الدین چشتی مشهور است بیت:

حاجت ز کعبه خواست جهانی و بر درش \* \* \* آید ز بهر حاجت خود کعبه دم بدم....

عجب آید از ایشان که به وادی قطع کنند و در کوه و کوهسار قدم زنند تا به خانه دوست که از سنگ و گل برآوردند، رسند. سبب آنکه آثار اولیا و انبیا در آن است، [اما] قطع بادیه نفس و هوا... نکنند تا به کعبه دل و سر و روح وصول یابند که در آن آثار و انواع ذات حق تعالی [است] و قبله و کعبه مقام خدمت است و دل و روح محل محبت و معرفت... حج رفتن کار کسانی است که ایشان را از نعمت تحیر و استغراق حظی نباشد به هوای نفس، خود را برون زنند. آن را که با دوست کار و بارست، با کعبه و حج چه کارست. بیت:

کعبه کجا روم چه کنم رنج بادیه \* \* \* قبله است کوی دلبر و کعبه است روی دوست [۲۴]

این عبارات نمونه‌ای است از برداشتی که صوفیان از حج می‌کردند و در این میان، برای بادیه تفسیری خاص داشتند. غزالی که نگاهی عرفانی و صوفیانه به فقه؛ از جمله فقه حج دارد و تحت تأثیر ادبیات سنگین عرفانی در خراسان است، وقتی به بحث از حج و مقدمات آن می‌رسد، در باب «بیان عمل‌های باطن و وجه اخلاص در نیت و طریق عبرت گرفتن از مشهدهای شریف و کیفیت تفکر در آن و یاد کردن اسرار و معانی آن، از اول حج تا آخر» می‌گوید:

«بدان که اول حج دریافتن است. دریافتن آن که حج را از دین چه موقع است. پس آرزوی آن، پس عزیمت بر آن، پس قطع علایق که از آن مانع باشد، پس خریدن جامه احرام، پس خریدن زاد، پس کرا گرفتن راحله، پس بیرون آمدن، پس رفتن در بادیه، پس احرام از میقات با تلبیه، پس در رفتن مکه، پس اتمام افعال، چنانکه سابق شده است. و در هر یک از این [کارها] یاد کننده را تذکره‌ای است و عبرت گیرنده را عبرتی و مرید صادق را [تنبیهی] و زیرک را تعریفی و اشارتی.» [۲۵]

در مقابل کسانی از زاهدان و صوفیان که به حج می‌رفتند، بودند عارفانی - که رفتن این بادیه طولانی و این زحمات را نوعی زیارت صوری دانسته و اساساً حج رفتن را یک عمل صوری می‌شمردند و در برابر، معتقد به - کعبه دل و طواف معنوی و باطنی بودند. استاد شفیعی در باره ابوسعید ابوالخیر نوشته است:

«یکی از نقاط ضعفی که معاصران وی در زندگی او جست‌اند، بی‌توجهی اوست نسبت به حج. در موقعیتی که غالب صوفیان عصر او شصت بار و هفتاد بار حج گزارده و زحمت بادیه را بر خویش هموار کرده‌اند، از بو سعید در شگفت می‌شده‌اند که حتی یک بار هم به زیارت مکه نرفته است! نه تنها خود به حج نرفته که غالب مریدان را نیز از رفتن به حج باز می‌داشته و می‌گفته است: به جای این کار، چند بار بر گرد مزار ابو الفضل حسن سرخسی بگردند و آن را حج خویش انگارند!» [۲۶]

در بسیاری از صوفیانه‌های نقل شده از مشایخ در باب حج، این مضمون را مشاهده می‌کنیم، گرچه از نظر بسیاری از آنها، این دو منافات با یکدیگر ندارد و لازم و ملزوم یکدیگر است.

در اینجا کاربردهای مفهومی بادیه از واقعیت جغرافی تا تفسیرهای ادبی و عرفانی را در دو بخش بیان می‌کنیم: دشواری های بادیه

ساده‌ترین و عمومی‌ترین وجه نمادین برای بادیه، سختی این راه و طولانی بودن آن با فرض نبودن امکانات به - ویژه آب است. وقتی کسی این راه سخت را برای رسیدن به حج - که یکی از عالیترین مفاهیم دینی و عرفانی در اسلام است - طی می‌کند، خود به خود زمینه برای ساختن یک سوژه مهم «تحمل سختی برای رسیدن به هدف» فراهم می‌شود؛ هدفی که ارزش تحمل هر نوع سختی را دارد. اگر کسی این مشقت را تحمل کند اما حج درستی نگذارد، سزوار سرزنش است که رنج بیهوده‌ای را بر جان خریده است.

چنان که ناصر خسرو در همان قصیده «حاجیان آمدند با تعظیم» این چنین سروده است:

گفتم ای دوست پس نکردی حج \* \* \* نشدی در مقام محو مقیم

رفته و مکه دیده آمده باز \* \* \* محنت بادیه خریده بسیم [۲۷]

شاید یکی از بهترین تشبیهات برای بادیه این شعر سلمان ساوجی باشد:

سالکان طرق عشق تو هم کرده فدا \* \* \* جان در آن بادیه بی دیه خون آشام [۲۸]

اگر بدانیم که تمامی طول این بادیه را بسیاری از فقیران و درویشان پیاده می‌رفتند یا زاهدانی بودند که ترجیح می‌دادند پیاده بروند تا ثواب بیشتری نصیبشان شود، آن وقت رنجی را که متحمل می‌شدند و یکی از هزار

پاهای زخم خورده و خونین بود، عمق نگاهی را که در پشت تعبیر بادیه بود در می‌یافتیم. سلمان ساوجی گوید:

طریق بادیه را از شتر سوار مپرس \* \* بیا ببین که به پای پیادگان چند است [۲۹]

به هر حال این که کسی بتواند بادیه را پشت سر بگذارد و به کعبه برسد، باید خیلی خوش اقبال و خوش بخت باشد، لذاست که سلمان ساوجی گوید:

بختم از بادیه در کعبه علیا آورد \* \* بازم اقبال بدین حضرت اعلا آورد [۳۰]

بادیه در اینجا یک واقعیت از یک طرف و یک نماد از طرف دیگر است. واقعیت آن، همان بیابان برهوت بادیه‌الشام و حائل و نجد است و نماد چیزی است که عرفا از آن به تناسب واقعیت بادیه که بیابان، بی‌آبی، راهزنی، کاروان، و غیره است، از آن ساخته و پرداخته‌اند.

بادیه جای خطرناکی است؛ چون تشنگی و اعرابِ راهزن و غولان بیابانی و خارهای آن، تو را تهدید می‌کنند. بنابراین باید هوشیار باشی:

بادیه پر غول و تو در خواب غفلت مانده‌ای \* \* با چنین خفتن عجب باشد اگر یابی امان

کعبه مقصود دور است و تو غافل خفته‌ای \* \* خیز و محمل بند چون در جنبش آمد کاروان [۳۱]

همین خار مگیلان، گاه گلی هم می‌داد که زیبایی خاص خود را داشت. آنجا که سلمان ساوجی در یاد از بادیه و خار مگیلاننش گوید:

گر صبای روضه خلقت وزد در بادیه بعد از آن خار مگیلانش گل سوری دهد [۳۲]

الف: خار مگیلان

یکی از دشواری‌های بادیه، خارهای بلندی است که آن را به نام خار مگیلان می‌شناسند که سبب زخمی شدن پای شترسواران می‌شود و به آن‌ها گیر می‌کند و بدین ترتیب سوژه بسیار مهمی برای نشان دادن دشواری‌های این سفر است. ام‌گیلان نام درختی است که به تدریج و با نوعی اشباع تبدیل به مگیلان شده است. در سایت واژیک در تعریف آن آمده است: «مگیلان درختچه‌ای است پر از خار، به ارتفاع دو تا هشت متر که در کنار دریای سرخ از سودان تا سنگال می‌روید. این گیاه دارای انواع مختلف بوده و در خانواده اقاچیا قرار دارد. از تمام گونه‌های مختلف آن، صمغی به دست می‌آید که به آن «صمغ عربی» گویند و بهترین صمغ عربی از مگیلان معمولی گرفته می‌شود.

در برخی از نواحی بادیه و بیابان میان مکه و مدینه، خارهای مغیلان چندان فراوان و بزرگ و تودرتوست که بسان جنگل می‌نماید! یک مسافر دوره قاجاری که از بادیه رفته، در این باره نوشته است: «در میان جنگ عواف کرده که همه درخت‌های آن جنگل، خار مغیلان و درخت گز که یولقون هم گویند، زیادی خشکیده و زیادی سبز و خرم بود.» [۳۳] وی سپس اشاره می‌کند که خار مغیلان را روشن می‌کردند تا قطار حجاج از آن به عنوان راهنما استفاده کنند. این آتش به قدری بزرگ بود که از ده فرسنگ دیده می‌شد و آنگاه می‌گوید: «چندان در آن بیابان درخت خار مغیلان بود که بر وصف در بزرگی و زیاد نمی‌آید.» این مربوط به راه میان مکه و مدینه است. وی در جای دیگری هم گوید: «در زیر پا خار مغیلان حساب ندارد. بر همان اکتفا مکن بر شنیدن اسم خار مغیلان که دراز است به قرار یک گره، و سخت است مثال استخوان، و تیز است مثال خنجر.» [۳۴] و در جای دیگر می‌نویسد: «این چند ساعتی که از بیراهه آمدیم، همه جنگل بود که به همدیگر وصل و آن هم خار مغیلان. وقتی از زیر درخت‌ها می‌گذشتیم، کجاوه بر درخت خورده خار مغیلان مثال باران بر روی ما می‌بارید و قدرت حرکت در میان کجاوه نداشتیم و حرکتی که شتر بر کجاوه می‌داد، خارها مثال نیزه بر هر جا که دلش می‌خواست فرو می‌رفت. به جهت آنکه لخت و عور بودیم، مثال آدمی که تازه بر دنیا آمده، هر خاری که فرو می‌رفت یک فحش بر دلیل می‌رسید و آه و ناله از هر کجاوه بلند بود.» [۳۵] فرهاد میرزا هم در باره خار مغیلان گوید: «درخت‌های مغیلان در این صحاری بسیار است. جمال‌ها اعتنایی ندارند که در راه ملاحظه یمین و یسار را بکنند. وقتی خبردار می‌شوی که، از خار مغیلان یک تخته روپوش کجاوه بر هوا رفته است. شعر خواجه به یاد آمد:

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم \* \* سرزنش‌ها گر کند خار مغیلان غم مخور

برگ او خیلی شباهت دارد به برگ‌های تازه ریزه درخت ابریشم که سبز شده باشد. صمغ خوب عربی صمغ درخت مغیلان است که عربان ام‌غیلان گویند. گل زردی هم دارد که در وقت بهار گل می‌کند. می‌گویند رایحه تندی دارد.» [۳۶]

شخصی دیگر، بزرگی این درختان مغیلان را در حد بیدهای ایران می‌داند:

«در این بیابان درخت‌های مغیلان بزرگ بقدر بیدهای بزرگ خودمان بود، مثل باغستان، اینقدر درخت مغیلان بود.»

خار مغیلان نه تنها خود آسیب می‌زد که محلی برای پنهان شدن راهزنان عرب بود. مسافری در این باره نوشته است: «به اندک غفلت اعراب بدوی که شغلشان دزدی است در وقت گذشتن کاروان در زیر درختان خار مغیلان مترصد نشسته، علی الغفله خود را به قافله زده، هرچه ممکن است خواهند برد و همین که دو



قدم دورتر شدند محال است آنها را گرفت.» [۳۷] ناصرالسلطنه هم نوشته است: «طلوع آفتاب از آنجا راهی شده، همه جا کوه و دره و سختان و جنگل بود. مقصود از جنگل فقط درختهای مغیلان است که به جز این که متصل خارها به بار و کجاوه و لباس احرام بند شده، پاره نماید و از شاخه‌ها در عبور توی تخت و کجاوه خار ریخته دست و پا را زخم نماید، فایده دیگر ندارد.» [۳۸]

در میان مغیلان حتی کسی که سوار بر شتر است پایش ممکن است به خار مغیلان برخورد کرده، زخمی شود. بلندی این خارها چنان است که اگر کسی به اجبار از شتر پایین بیاید، بسا در میان این خارها گم شود و نتواند راه خود را پیدا کند، چنان که مولانا گوید:

چو حجاج گمشده اندر مغیلان فن \* \* نور آن مه چون سهیل و شهر تبریز آن یمن [۳۹]

از نظر عارف، تحمل خار مغیلان برای کسی که به کعبه مقصود می‌رود، کار دشواری نیست، چون هدف آن قدر مهم است که رنج خار مغیلان به چشم نمی‌آید. این شعر حافظ را همه به خاطر داریم که گفت:

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم \* \* سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور [۴۰]

و سعدی هم گوید:

این بادیه هجران تا عشق حرم باشد \* \* عشاق نیندیشند از خار مغیلانت [۴۱]

سعدی وقتی می‌خواهد بگوید که آدمی اگر قصد رسیدن به جانان را دارد، نباید ترس از جان داشته باشد می‌افزاید:

مغیلان چیست تا حاجی عنان از کعبه برپیچد \* \* خسک در راه مشتاقان بساط پرنیان باشد [۴۲]

و این بیت مشهور استاد سخن سعدی:

جمال کعبه چنان می‌دواندم به نشاط \* \* که خارهای مغیلان حریر می‌آید [۴۳]

عبید زاکانی هم گوید:

روی در کعبه جان کرده به سر می‌پویم \* \* غمی از بادیه و خار مغیلانم نیست [۴۴]

و جای دیگر گوید:

توی ای خار مغیلان خورده در راه \* \* جمال کعبه خواهی دید ناگاه [۴۵]

اگر جز زیارت کعبه مطرح بود، چه کسی حاضر بود بیش از یک ماه در این بادیه و میان این خارها عبور کند؟ آنچه هست کعبه است که حاجی را به سوی خود می‌کشد:

من ز وصلت چون به هجران می روم \* \* در بیابان مگیلان می روم [۴۶]

و قاسم انوار گوید:

ای قاسم اگر کعبه مقصود تراست \* \* در راه حریر است همه خار مگیلان [۴۷]

بدین ترتیب «بادیه و خار مگیلان» قرینه هم هستند؛ چرا که هر کس به حج رفته و در طلب کعبه است باید از بادیه و خارهای آن عبور کند. این کلمات در ادبیات عرفانی، معمولاً با مکه و کعبه قرین هستند.

چو عاشقان حرم کعبه لقا جویند \* \* قدم چو سست شود در رهش بسر پویند

بیوی دوست چو احرام صدق بر بندند \* \* ز خار بادیه گلهای آرزو بویند [۴۸]

سلمان ساوجی در این باره چنان گوید که طالبان روضه دوست، حتی اگر در بادیه باشند، چندان و چنان-اند که همان منزل نخست را سرابستان رضوان می‌کنند:

طالبان روضه اش طویی لهم در بادیه اولین منزل سرابستان رضوان کرده-اند [۴۹]

تحمل خار مگیلان، برای یک مؤمن بسیار با ارزش است، اما، به مانند بسیاری از مشقات دیگری که مؤمنان در راه خدا متحمل می‌شوند، این آفت را دارد که آدمی را گرفتار عجب و خودخواهی کند. در اینجا است که سعدی وارد میدان شده و برای نشان دادن بستر فراهم آمدن عجب و از خود راضی شدن از تمثیلی استفاده می‌کند که به گذار پیرمردی زاهد از راه بادیه یا همان راه حجاز مربوط می‌شود. این پیر در راه توجهی به خار مگیلان ندارد و همچنان راه می‌رود، اما همین راه رفتن سبب می‌شود تا او از خودش خوشش بیاید و گرفتار خود پسندی شود:

شنیدم که پیری به راه حجاز \* \* به هر خطوه کردی دو رکعت نماز

چنان گرم رو در طریق خدای \* \* که خار مگیلان نکندی ز پای

به آخر ز وسواس خاطر پریش پسند آمدش در نظر کار خویش

به تلبیس ابلیس در چاه رفت که نتوان از این خوب تر راه رفت

گرش رحمت حق نه دریافتی غرورش سر از جاده برتافتی

یکی هاتف از غیث آواز داد که ای نیکبخت مبارک نهاد

مپندار اگر طاعتی کرده‌ای که نزلی بدین حضرت آورده‌ای

به احسانی آسوده کردن دلی به از الف رکعت به هر منزلی [۵۰]

در عوض، گاه ترس از همین بادیه و خار مگیلان، افراد جبان و ترسو را از رفتن به حج باز می‌داشت؛ چنان که در باره پسر حیدر تونی گفته شده که «به غایت جبان و بی دل بود» و وقتی در سال ۹۸۵ در لزمت پادشاه درآمد، از «نشستن در کشتی و هول آن تقریر می‌کرد.» کسی از وی پرسید: شاید از رفتن حج پشیمان شده باشی؟ و آن گاه این بیت را برای وی خوانده بود:

از رنج ره بادیه و خار مگیلان \* \* از آمدن کعبه پشیمان شده باشی؟ [۵۱]

یک نگاه دیگر هم این بود که اگر حرم؛ یعنی کعبه واقعی همین دل است و طبعاً کنار در خانه، چرا باید این قدر زحمت خار مگیلان را کشید؟

بشناس حرم را که هم این جا بدر تست \* \* با بادیه و ریگ مگیلان چکار است [۵۲]

به تدریج و در این اواخر، کاربرد این مفاهیم مجردتر و مجردتر شده، برای عاشقانه‌ها بکار می‌رود:

سر می‌نهم به خار مگیلان به جای پای \* \* گر وصل تست از پس هفتاد مرحله [۵۳]

و این شعر:

حسن بتان کعبه-ای است عشق بیابان او \* \* سرنش ناکسان، خار مگیلان او [۵۴]

ب: اعراب راهزن

اشاره کردیم که یکی از دشواری‌های بادیه، حمله اعراب بدوی به کاروان حج است. آنان می‌گفتند «رزق حجاج بر خداست و رزق ما بر حجاج!» معنای این سخن این است که حجاج به زبان خوش یا به زور باید بخشی از هزینه زندگی اعراب نیمه راه را بدهند. آنان حمله به کاروان حج را طبیعی می‌دانستند. این علاوه بر گروهی بود که به صورت دولتی محلی یا رؤسای قبایل در مرزهای ورودی، به صورت سرانه پولی از حجاج می‌گرفتند. تعبیر «بادیه خونخوار» [۵۵] می‌توانست اشاره به همه مشکلات بادیه باشد که جان افراد را می‌گرفت، اما در این میان نقش راهزنان در اطلاق تعبیر خونخوار بر بادیه جدی بود؛ چنان که خواجوی کرمانی گوید:

با شوق حرم سر مکش از تیغ حرامی \* \* \* وز بادیه و وادی خونخوار میندیش [۵۶]

از سوی دیگر توجه داریم که کاروان عجم که عبارت از مؤمنان ایرانی بود، از این مسیر می‌رفت و دشمن عرب بود؛ یعنی نوعی جنگ عرب و عجم در اینجا ظاهر می‌شد. به این شعر خاقانی بنگرید:

روزی میان بادیه بر لشکر عجم \* \* \* دست عرب چو غمزه ترکان سنان کشید

دیوان میغ رنگ سنان کش چو آفتاب \* \* \* کز نوک نیزه‌شان سرکیوان زبان کشید

میغ از هوا به یاری آمیخ چهرگان \* \* \* آمد ز برق نیزه آتش فشان کشید

من در کمان نظاره که ناگه برید بخت \* \* \* چون آب در دوید و چو آتش زبان کشید

گفتا مترس ازین گره ناخدای ترس \* \* \* کاینک خدای کعبه بر ایشان کمان کشید [۵۷]

داستان حمله اعراب بدوی به کاروان حج، در سراسر تواریخ عمومی جهان اسلام آمده و گردآوری آن‌ها می‌تواند چندین مجلد کتاب شود. این حملات در حدی بود که گاه سال‌ها حج تعطیل یا دست کم از مسیره‌های خاصی ممنوع می‌شد. انعکاس این حملات در کتابهای فقهی نیز آمده بود و بحثی در باره پرداخت این وجوه به بدوی‌ها که پول زور است یا خیر، شده بود.

ج: ریگزاره‌های بادیه

ریگ‌های بادیه فراوان بوده و این مسأله مورد توجه شاعران ما قرار گرفته که یا خود در این سفرها شاهد آن بوده‌اند، یا آن که وصف آن را از مسافران شنوده‌اند. اوحدی در قصیده‌ای که در باره آرزوی سفر حج سروده گوید:

دل من روشن از آن است که از روزن فکر \* \* \* ریگ آن بادیه در دیده بیناست مرا

گرد ریگی که از آن زیر قدمها ریزد \* \* \* سرمه‌وارش همه در دیده سر باید کرد [۵۸]

به روایت قاضی نورالله، لسانی شاعر نیز در مدیحه‌ای گوید:

ریگ بیابان او سرمه عین الجنان \* \* \* خاک مغیلان او گلبن جنت سرا [۵۹]

شوریده بودن بادیه پدیده‌ای که در اثر کم‌آبی و خشکسالی پدید می‌آید، گاه سبب می‌شد خراسانیان مسیر را تغییر داده از راه شام به حج روند. در باره قتل حسنگ وزیر این اتهامی شد برای اثبات قرمطی‌گری و قتل وی توسط سلطان غزنوی؛ چنان که گردیزی نوشته است: «سبب آن بود کی اندر آن وقت کی امیر حسنگ از

امیر محمود، رحمه الله، دستوری خواست و به حج رفت و چون از حج بازآمد، به راه شام، از آنک راه بادیه شوریده بود و از شام به مصر رفت و از عزیز مصر خلعت ستد، او را متهم کردند کی او به عزیز مصر میل کرد و بدین تهمت رجم بر وی لازم شد. پس امیر مسعود بفرمود تا خودی بر سر او نهادند و او را بر دار کردند و سنگریز کردندش و پس سر او را برداشتند و به بغداد، نزدیک قاهر فرستادند.» [۶۰] (گردیزی، ۲۸۳).

د: سموم بادیه

یکی از سختی‌های بادیه، بادهای سمی است که آزار دهنده و حتی کشنده است! وقتی این باد بر می‌خیزد، همراه آن خاک‌های سمی به هوا رفته و استشمام آن افراد را گرفتار مرگ می‌کند. این مسأله سوژه دیگری است که در این شعر نزاری قهستانی شاعر قرن هفتم هجری بکار رفته است:

روندگان ره کعبه را ز غایت شوق \* \* \* سموم بادیه خوشتر ز سایه طوبی [۶۱]

چنان که خاقانی گفته:

گر در سموم بادیه «لا» تبه شوی \* \* \* آرد نسیم کعبه الالهت شفا [۶۲]

در باره ابوتراب نخشی هم گفته‌اند: «ابو تراب در بادیه در نماز بود، باد سموم وی را بسوخت. یک سال بر پای بماند. در سنه خمس و اربعین و مأتین، در آن سال که ذوالنون برفت از دنیا.» [۶۳]

ه: سرگشتگی و گم گشتگی در بادیه

بادیه بیابانی است که ابتدا و انتهایش معلوم نیست؛ چنان که راه نیز در وی آشکار نه. روزهای متوالی در بیابانی که هیچ نشانی از کوه و درخت ندارد باید حرکت کرد. در اینجا تنها اعراب بدوی هستند که می‌توانند راهنمای شما باشند. بنابراین، چاره‌ای ندارید جز این که با آن‌ها باشید و همه لطمات و صدماتی که حتی از ناحیه آن‌ها بر شما وارد می‌شود تحمل کنید. در این مدت، شما اسیر آن‌ها هستید. بدین ترتیب بادیه جایی است که اگر شما گم شدید، دیگر راه به جایی نخواهید برد.

بادیه، به نوعی مظهر غوایت و گمراهی و گمگشتی هم هست. «بادیه غوایت» اصطلاحی است که معمولاً به‌کار می‌رود. (مواهب علیه، ص ۱۲۸) و نیز بادیه ضلالت، بادیه گمان، بادیه خذلان و...

در اشعار فارسی منسوب به حلاج هم آمده است:

سرگشته در این بادیه تا چند بپویم \* \* \* ای کعبه مقصود تو را از که بجویم؟ [۶۴]

سلمان ساوجی در باره گم شدن در بادیه گوید:

تا به مقصود از این جا که تویی یک قدم است \* \* \* قدمی از پی مقصود، فرا باید رفت

رهبری جو، که درین بادیه هر سوی رهی است \* \* \* مرد سرگشته چه داند که کجا باید رفت

عاشقان را چو هوای حرم کعبه بود \* \* \* بر سر خار مغیلان به صفا باید رفت [۶۵]

بعید نمی‌نماید که مسافری در بادیه بماند و به مقصود نرسد؛ چنان که امیر خسرو دهلوی گوید:

ای قافله در بادیه-ام پای فرو ماند \* \* \* بگذر تو که در کعبه به این پا نتوان رفت [۶۶]

نبودن راه در بادیه، یک وجهش همین گمگشتگی است که باید مراقب بود. اما وجه دیگرش هم این است که این بادیه بی راه، الهام بخش این معنا و مفهوم است که گویی از هر جای آن به آسمان کعبه راهی هست. به گفته عارف دارابی:

در بادیه کعبه از آن جاده نیست \* \* \* یعنی که ز هر طرف که آیی راهست [۶۷]

و: تشنگی

کمبود آب در سراسر بادیه، از ویژگی‌های اصلی آن است و هر کس، هر زمانی خواسته خدمتی در راه حجاج و برای حجاج بکند، ساختن حوض و کندن چاه بهترین خدمت بوده است. در این باره مثال فراوان است اما این شعر اوحدی این مشکل را با دشواری-های دیگر در این اشعار آورده است:

ناگزیرست در آن بادیه از خشک لبی \* \* \* تکیه بر گریه این دیده تر باید کرد

گرد ریگی که از آن زیر قدم-ها ریزد \* \* \* سرمه وارش همه در دیده سر باید کرد

آب و نان و شتر و راحله تشویش دل است \* \* \* خورد آن مرحله از خون جگر باید کرد [۶۸]

به طور کلی تشنگی بادیه، یکی از مهم‌ترین مشکلات این راه است، و لذا نزد شاعران ضرب المثل شده است؛ چنان که همین سلمان ساوجی گوید:

تشنه بادیه چون است به زمزم مایل \* \* \* بیش از آن است به دیدار تو سلمان مشتاق [۶۹]

این تشنگی دست مایه تشبیه بسیار زیبایی برای خواجوی کرمانی شده، آنجا که می‌گوید:

به راه بادیه مستسقی جمال حرم \* \* \* بود لبالبش از آب دیدگان منزل [۷۰]

و در جای دیگر گوید:

از تشنگان بادیه هجر یاد کن \* \* \* روزی گرت به کعبه قربت بود وصول [۷۱]

جنبه های تمثیلی بادیه در حوزه عرفان

صوفیان تلقی خاصی از حج دارند و به مانند بسیاری از مفاهیم شریعت، برای آن نیز تعبیر و تفاسیر رمزگونه و نمادین ارائه کنند. در این باب، استاد شفیعی کدکنی، شرحی با عنوان «حج صوفی» دارند [۷۲] و در آنجا گفته-اند: به رغم آن-که صوفیان عصر اول، مانند دیگران، از حج یک تلقی واقعی و جدی داشتند، به تدریج، به سمت و سوی معنای رمزی برای آن رفتند و آرام آرام به مخالفت با اصل حج پرداختند. داستان گفتگوی شبلی با یک حجگزار که بعدها در قالب شعری به نام «ناصر خسرو» درآمد - و استاد شفیعی آن را از ناصر خسرو نمی دانند - یکی از مفصل ترین توجیحات رمزی و نمادین برای حج است. هرچه هست، ادبیات عرفانی حج با این نگاه، ادبیاتی نیرومند و غنی است که بخش اندکی از آن هم در باره بادیه است.

الف: ماندن در بادیه و واماندن از کعبه

یکی از وجوه بهره مندی نمادین از بادیه این است که کسی به بادیه پردازد و از کعبه مقصود باز ماند. با توجه به خطراتی که در بادیه هست، این شخص بدون تردید از میان خواهد رفت و از تشنگی هلاک خواهد شد. صدرالدین قونوی گوید:

«مثال ایشان چون حاجیی است که در میان بادیه به تعهد و اعداد آب و علف مرکوب خود مشغول شود و کعبه را که مقصود اصلی است فراموش کند تا قافله بگذرد و او را در بادیه، جوع و عطش هلاک کند و طعمه حشرات و سباع شود (یا ایهها الذین آمنوا ما لکم اذا قیل لکم انفرؤا فی سبیل اللّٰه اناقلتم اِلی الارض ارضیتم بِالْحَیَاةِ الدُّنْیَا مِنَ الْآخِرَةِ). [۷۳]

ب: سرگشتگی در بادیه نیاز به راهبر

بادیه نشانی از راه و آبادی ندارد و اگر کسی بدون آشنایی قبلی در آن قرار گیرد یا از قافله بماند، راه به جایی نخواهد برد. اینجاست که سفر بادیه ابزاری است برای اثبات لزوم داشتن راهبر در مسیر هدایت. در این میان، راهبری خضر، در مثل، برای اثبات لزوم مرشد برای مرید تازه کار، بسان بادیه دانسته شده که آدمی اگر بدون صدای جرس بخواد برود، راه را گم خواهد کرد؛ چنان که در شعر نیازی شیرازی آمده است:

چون خضر رهی نیست در این بادیه باید \* \* \* ناچار به دنبال صدای جرس افتاد [۷۴]

البته اینجاست که پروین اعتصامی هم تأکید می‌کند در راه بادیه، مباد که از شیطان راهنمایی بخواهید، حتی اگر در مسیر کعبه است!

ز ابلیس، ره خود مپرس گرچه \* \* در بادیه کعبه رهسپار است [۷۵]

این قبیل مشکلات؛ از جمله وجود راهزنان و گمگشتگی‌ها است که وجود همراهان را در کنار شما ایجاب می‌کند. آنجا که مولانا می‌نویسد: «هر چند که راه عظیم‌تر باشد، همراه بیش باید؛ چنانک راه بادیه و حج عظیم‌تر است و صعب‌تر، قافله بزرگ باید و همراه بسیار و امیر حاج پس تا بخانه خدا چنین همراهان تا به حضرت خداوند خانه که چندین حجاب است و بیابان است و کوه است و ره زن است چگونه یاران بباید.» عطار هم از گمگشتی در بادیه یاد کرده، آنجا که می‌گوید:

دردا که درین بادیه بسیار دویدیم \* \* در خود برسیدیم و بجایی نرسیدیم

بسیار درین بادیه شوریده برفتیم \* \* بسیار درین واقعه مردانه چخیدیم [۷۶]

از دید عارفانی که با حج صوری میانه‌ای ندارند، رفتن این راه طولانی و سرگشتگی در آن، در حالی که کعبه دل همین جاست و ما به راحتی می‌توانیم آن را طواف کنیم، درست نیست. مولانا در این باره گوید:

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید؟ \* \* معشوق همینجاست بیاید بیاید

معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار \* \* در بادیه سرگشته شما در چه هوایید [۷۷]

سلیمان ساوجی هم اینگونه سروده است:

شب است و بادیه و باد و من چنین گمره \* \* مگر سعادت از غیب رهنمون آید [۷۸]

از دید خواجوی کرمانی، بادیه مظهر کثرت و کعبه مظهر وحدت است:

ساکن نشدم در حرم کعبه وحدت \* \* تا بادیه عالم کثرت نبریدم [۷۹]

ج: کعبه مراد و بادیه مشقت [۸۰]

تحمل مشقت‌های بادیه که انواع و اقسام دارد، همیشه به عنوان طی یک مقدمه دشوار برای رسیدن به مقصودی که ارزش رسیدن به آن را دارد، مورد توجه عرفا و شاعران بوده است.



خاقانی در ستایش بانویی که از حج بازگشته گوید:

گر زخم یافته دلت از رنج بادیه \* \* دیدار کعبه مرهم راحت رسان شده [۸۱]

این شعر خواجوی کرمانی هم جالب است:

مشتاق کعبه گر نکشد رنج بادیه \* \* چندین جفای خار مگیلان که می برد؟ [۸۲]

و در جای دیگر:

حیف است تو در بادیه و زبیم حرامی \* \* بی وصل حرم مرده و حج بر در خانه [۸۳]

و جای دیگر گوید:

حاجی از کعبه کجا روی بتابد خواجه \* \* گر همه بادیه بر خار مگیلان گذرد [۸۴]

و در جای دیگر:

گر صفای مروه خواهی خاک یثرب سرمه ساز

ور هوای کعبه داری از بیابان درگذر [۸۵]

پیمودن راهی به این سختی و درازی برای انجام حج، وقتی ارزش دارد که آدمی بتواند بت نفس را بشکند

وگرنه رفتن این راه طولانی چه خاصیتی خواهد داشت اگر این هدف از سفر کعبه فراهم نشود؟

ادهم خلخالی گوید:

قصد از سفر کعبه شکست بت نفس است \* \* ورنه به عبث بادیه پیما نتوان شد [۸۶]

آنچه مهم است این است که قطع بادیه؛ یعنی پیمایش آن با خلوص باشد نه به ریا. در حالی که اگر قطع بادیه

ریاکارانه باشد، حتی یک گام هم به کعبه نزدیک نخواهی شد: جهان خاتون از شاهدخت‌های شیراز در قرن

هشتم گوید:

گر دو صد بادیه هر دم به ریا قطع کنی \* \* در راه کعبه اخلاص بگامی نرسد [۸۷]

د: قطع بادیه به تجرید

این تعبیر، مورد علاقه متون عرفانی است و معنای آن این است که پیمایش بادیه به تنهایی، محبوب عرفایی

است که می‌خواهند در بادیه به تنهایی سفر کنند و با خدای خویش به راز و نیاز پردازند. در این باره خاطرات

و داستانهایی از صوفیان هست: «[از ابو الحسن فارسی شنیدم که می‌گوید]، ابو الحسن مزین گفت: به بادیه اندر آمدم تنها بر طریق تجرید و با من زاد و راحله و رفیق نبود، چون رسیدم به عمق [نام منزلی است در راه مکه] به کناره حوضی بنشستم. نفس من با من چنین می‌گفت که بادیه را به طریق تجرید قطع کردم و اندک عجبی در نفس من پیدا شد. چون این خاطر بر سر من بگذشت، ابو بکر کتانی - رحمه الله علیه - یا غیر او که من شک دارم از آن سوی حوض نشسته بود، این خاطر سر من بدانت، پس مرا آواز داد که ای حجام! تا کی با نفس خویش باطل می‌گویی [و روایت شده است که او را گفت]: یا حجام! دل را نگاه دار و با نفس خویش سخن‌های باطل مگوی.» [۸۸]

همچنین از عارف بزرگی نقل می‌کنند که گفت: «به تنهایی در بادیه رفتم و رنج‌ها کشیدم تا به مکه رسیدم و خودبینی و خودپسندی (عجب) در نفس من فرادید آمد! پیرزنی مرا دید و گفت: ای فلان، من با تو در بادیه هم‌سفر بودم و با تو سخن نگفتم تا تو را از ذکر خود باز ندارم، این‌گونه وسوسه‌ها را یعنی عجب از خود دور کن!» [۸۹]

در همین زمینه عبدالرحمان جامی در باره محمد بن یوسف بن معدان البناء نوشته است:

کنیت او «ابو عبد الله» است. گفته‌اند که وی از سیصد شیخ کتابت حدیث کرده بود. پس ارادت خلوت و انقطاع بر وی غالب شد و به عزیمت مکه بیرون رفت، و بادیه را به قدم تجرید قطع کرد. [۹۰]

ه: بادیه و «الای» لا اله الا الله

بادیه مفهومی برای «گذار» است، گذار از نقطه‌ای به نقطه دیگر که البته نقطه دوم بسیار ارزشمند است و هدف محسوب می‌شود. وقتی در این سوی «لا اله» باشد با عبور از «الای» به «الله» می‌رسیم. این تشبیهی است که در متون کهن عرفانی آمده است. به این نمونه بنگرید: «ای جوانمرد همت این جوانمردان به کعبه و بیت المقدس و آسمان و زمین طوف نکند؛ زیرا که او را کعبه‌ای است و رای همه کعبه‌ها. سرایر را کعبه‌ای ساخته‌اند و ظواهر را کعبه‌ای ساخته‌اند. سرایر به کعبه ظواهر نیاساید و ظواهر به کعبه اسرار نیاساید. عجب کاری است مرد نشسته و پای در دامن کشیده و سر او در طواف. آری، در عالم «لا اله الا الله» کعبه‌ای است که صورت لا اله الا الله در مقابله آن کعبه همچنان است که صورت این عالم در مقابله آن کعبه. اسرار که طواف کند، گرد وی کند، سر عالم صورت حرم است و سر حرم مکه و سر مکه کعبه و سر عالم حقیقت قرآن است، و سر قرآن کلمه و سر کلمه الله. میدان لا اله باید برید و در بادیه الای باید رفت و از سر شوقی این بادیه به سر باید برد تا به کعبه الله رسی، آنکه مجرد وار طوفی از سر رجا و خوفی بیاورد و نفس را به منای وقت خود آری و قربان کنی.» [۹۱]

و: بادیه محل ریاضت

درست است که بادیه محل گذر است و باید آن را رفت و از آن عبور کرد و به مقصود که همان کعبه است رسید، اما منهای جنبهٔ مقدمی داشتن برای حج، خودش ارزش ریاضت کشیدن دارد. لذا اتفاق افتاد که عارفی سال‌ها در بادیه ماند و ریاضت کشید تا خود را تهذیب کرده، برای رسیدن به مقصود آماده کند. در بادیه که هیچ چیز وجود ندارد، فقط «توکل» به کار می‌آید. اعتماد بر خداست که در این نبرد مطلق شما را که امید و توکل بر خدا دارید، زنده نگاه می‌دارد.

ابراهیم خواص - رحمه الله علیه - گوید: «در بادیه می‌رفتم، جوانی را دیدم لطیف و ظریف و با وی هیچ معلومی نه. گفتم: جوانا! کجا می‌روی؟ گفت: به مکه. گفتم: بی‌زاد و راحله؟ راه دراز در پیش گرفته‌ای! گفت: آن که آسمان و زمین را نگه تواند داشتن بی‌عدتی، این قدرت ندارد که درویشی را بی‌زاد و راحله به مکه رساند؟ چون به مکه رسیدم. وی را دیدم، گرد کعبه طواف می‌کرد، هیچ نقصانی و ضعفی در وی نیامده بود.» [۹۲]

یک عارف در مقایسه میان زندگی مرفه در محلهٔ کرخ بغداد با بادیه که همه‌اش سختی و دشواری است، چگونه می‌اندیشد؟ آنکه در بادیه است آن را چنان می‌بیند که گویی محلهٔ کرخ بغداد است یا آن-که در محلهٔ کرخ بغداد است آن را چون بادیه تلقی خواهد کرد؟ این حکایت در کشف المحجوب ناظر به این معناست: «درویشی دو بودند از محتشمان فقرا؛ یکی صاحب قهر بود و یکی صاحب لطف، و پیوسته با یکدیگر به نثار بودند و هر یکی مر روزگار خود را مزیت می‌نهادندی بر روزگار صاحب خود یکی می‌گفتی لطف از حق به بنده اشرف اشیاست؛ لقوله تعالی: (اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ) و دیگری می‌گفتی قهر از حق به بنده اکمل اشیاست؛ لقوله تعالی: (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) این سخن میان ایشان دراز شد تا وقتی این صاحب لطف قصد مکه کرد و به بادیه فرو شد و به مکه نرسید. سال‌ها کس خبر وی نیافت تا وقتی یکی از مکه به بغداد آمد، وی را دید بر سر راه، گفت: ای اخی، به عراق شوی، آن رفیق مرا بگوی اندر کرخ اگر خواهی تا بادیه را با مشقت وی چون کرخ بغداد بینی با عجایب آن بیا و بنگر اینک بادیه اندر حق من چون کرخ بغداد است. چون آن درویش بیامد و مر آن رفیق وی را طلب کرد و پیغام بگذارد، رفیق گفت: چون بازگردی بگوی که اندر آن شرفی نباشد که بادیه مشقت را اندر حق تو چون کرخ بغداد کرده‌اند تا از درگاه نگریزی؛ عجب این باشد که کرخ بغداد را با چندان انعام و عجوبات اندر حق یکی بادیه گردانند با مشقت تا وی در آن حرم باشد.» [۹۳]

ابراهیم ادهم چهارده سال در بادیه می‌ماند تا آمادگی حج پیدا کند؛ نقل است که چهارده سال بایست تا بادیه را قطع کند. همه راه در نماز و تضرع بود تا به مکه رسید. [۹۴]

عارف و زاهدی که در بادیه می ماند و خار مغیلان را تحمل می کند، برای آن است که علاوه بر حج، ریاضت هم بکشد. مهم آن است که بتواند این مشقت را تحمل کند و حتی به آن بی توجه باشد. احمد خضرویه بلخی گفت:

«به بادیه یک باری به توکل به راه حج درآمدم. پاره-ای برفتم. خاری مغیلان در پایم شکست. بیرون نکردم. [گفتم: توکل باطل شود. همچنان می رفتم. پایم آماس گرفت. هم بیرون نکردم]. لنگان لنگان به مکه رسیدم و حج بگزاردم و هم-چنان بازگشتم و جمله راه از او چیزی می آمد و من در رنجی تمام بودم. مردمان چنان دیدند و آن خار از پایم بیرون کردند. با پای مجروح روی به بسطام نهادم، به نزدیک بایزید درآمدم. بایزید را چشم بر من افتاد. تبسمی کرد و گفت: «آن اشکال که بر پایت نهادند، چه کردی؟». گفتم: «اختیار خویش به اختیار او بگذاشتم». شیخ گفت: «ای مشرک، اختیار من می گویی؟» یعنی تو را نیز وجودی هست و اختیاری داری؟ این شرک نبود؟». [۹۵]

زخم خار مغیلان در این نگاه، خودش مرهم درمان شده است؛ چنان که سلمان ساوجی گوید:

در مغیلان گاه عشقت خستگان درد را \* \* زخم هر خار مغیلان مرهم درمان شده [۹۶]

در سفری که حاجی به مکه می-رود، دیگر خار مغیلان، خار نیست بلکه گل و نسرين است:

یا رب این کعبه مقصود تماشاگه کیست \* \* که مغیلان طریقتش گل و نسرين من است [۹۷]

ابراهیم خواص به بوی سیبی بادیه قطع کردی؛ یعنی بی هیچ خوردن و آشامیدنی راه مکه را می پیمود! [۹۸]

ز : در بادیه فقط زر خالص بکار می آید

این عنوان یک تشبیه دیگر از بادیه در تفهیم کاربرد مفهوم تقوا در یک انسان عارف است. وقتی آدمی در بادیه است، هیچ عربی جز زر خالص از شما چیزی در ازای خدماتی که از آب و غذا می دهد قبول نمی کند و شما اگر بخواهید جان سالم بدر برید و نجات یابید، تنها سرمایه ای که به کار شما می آید، زر ناب است. در اینجا بادیه مثال قیامت است و این-که در قیامت جز عمل خالص و تقوای ناب چیزی به کار نمی آید؛ غزالی گوید:

پس مخلصان... دانسته بودند که خدای - عزوجل - روز قیامت جز خالص قبول نکند و شدت حاجت و فاقه خود در قیامت می دانستند که آن روزی است که مال و فرزندان در آن منفعت نکنند و پدر از فرزند خود هیچ کفایت نتواند کرد، و صدیقان به نفس خود مشغول شوند و هر یکی «نفسی نفسی» گوید تا کار به غیر ایشان رسد. پس همچون زائران خانه خدای بودند، چون روی به مکه آرند، چه ایشان با خود زر خالص تمام عیار

برند، بدانچه دانند که بر اهل بادیه جز آن رایج نشود و حاجت در بادیه سخت‌تر باشد و وطنی نباشد که بدان پناهند و دوستی نبود که بدو تمسک نمایند، پس جز نقد خالص نرهند. پس ارباب دل‌ها همچین دیدند روز قیامت را و توشه‌ای را که بر آن می‌باید ساخت از تقوی.» [۹۹]

ط: بادیه محل کرامات و استجابت دعای زاهدان

نجات یافتن از بادیه به خصوص در وقت سختی، یک معجزه یا کرامت است. چون بادیه آن قدر جای سختی است که آدمی وقتی گرفتار شد، به سادگی از آن نجات نخواهد یافت. حاجی وامانده از کاروان، آنگاه که شترش بخوابد و برنخیزد، جز مرگ چیزی پیش رو ندارد، مگر آن‌که از غیب یار و یآوری برسد. در این وقت است که یا باید طی الأرض کند و به کاروان برسد، یا عربی ناشناس از راه برسد و شترش را به او بدهد. کرامت دیگر این است که کسی این بادیه به این عریض و طویلی را یک لحظه بی‌ماید، چیزی که فقط می‌تواند یک معجزه باشد و البته کاری است که امثال عطار در تذکره الاولیاء به راحتی از عهده انجامش بر می‌آیند. در باره عبدالله بن مبارک، زاهد و محدث معروف خراسان آمده است که گفت:

«روز ترویبه شبانگاه به دلم در آمد که فردا روز بازار دوستان است و موسم حاجیان، که به عرفات بایستند و با خداوند هفت آسمان و هفت زمین مناجات کنند. من که از این حال محروم مانده‌ام، باری در خانه چرا نشینم؟ خیزم به صحرا روم و از محرومی خویش باللّه تعالی زارم. گفتا به صحرا بیرون رفتم و گوشه‌ای اختیار کردم و با خود می‌گفتم: ای عاجز، کی بود که چنان گردی که هر جا که مرادت بود قدم آنجا نهی؟ در این اندیشه بودم که زنی می‌آمد میان بسته، بسان سیاحان عصایی به دست گرفته، چون مرا دید، گفت: یا عبدالله دوستان چون از خانه بیرون آیند هم بر در خانه منزل نکنند، تو چرا منزل کرده‌ای؟ از وطن خود می‌آیم و منزلگاهم خانه کعبه است. گفتم: از خانه کی بیرون آمده‌ای؟ گفت: امشب نماز خفتن به سپیجاب کرده‌ام و سنت بلب جیحون گزارده‌ام و وتر به مکه خواهم گزارد، گفتم: ای خواهر، چون بدان مقام معظم مقدّس رسی، مرا به دعا یاد دار. گفت: یا عبد الله موافقت کن. گفتم: همّت من موافقت می‌کند، لکن تن مرا این محل نیست. گفت: یا عبد الله، دوستان را همّت بسنده بود. خیز تا رویم. برخاستند و روی به راه نهادند. عبد الله گفت: همی رفتم و چنان می‌پنداشتم که زمین در زیر قدم من می‌نوردند. گفتا در ساعت چشمه‌ای آب دیدم. گفت: غسلی برآر، غسلی برآوردم. ساعتی دیگر بود صحرائی فراخ دیدم. گفت: یا عبد الله، صحرای قیامت یاد کن و حاجتی که داری از الله تعالی بخواه. چنان کردم. ساعتی دیگر بود خانه کعبه دیدم و من چنان متحیر بودم که ندانستم که آن کعبه است. از آنجا به موضعی دیگر شدم. گفت: اینجا بیاسای و لختی نماز کن که مقامی بزرگوارست. چند رکعت نماز کردم. از آنجا فراتر شدم. کوهی عظیم دیدم. بر سر آن کوه شدم، خلقی

عظیم دیدم. گفتم این چه جای است و این قوم چه قوم-اند؟ گفت: نمی‌دانی اینان حاجیان-اند که بر مروه ایستاده‌اند و دعا می‌گویند و تو بر کوه صفایی. گفتم: ما نیز آنجا رویم. گفت: نه، اینجا بنشین که ما آنچه بایست کرد کردیم. آن گه گفت: ای عبد الله، آن چشمه که بدان غسل آوردی، سر بادیه بود و آن صحرا که آنجا بایستادی زمین عرفات بود و آن خانه که دست بر او نهادی، خانه کعبه بود. چون این سخن بشنیدم، از هیبت بلرزیدم و بی‌هوش شدم، چون به هوش بازآمدم در خود تعجب همی‌کردم. گفت: ای عبد الله، چه تعجب می‌کنی به آنک به ساعتی چند از مروه به مکه آمدی؟ آن کس که از مروه به مکه به ساعتی بیاید، او را به حقیقت با عرفات و خانه چه کار؟! چنان به که آن دوستان که به عرفات ایستند، پیش عرش ایستند و ایشان که گرد خانه طواف می‌کنند.» [۱۰۰]

البته همه این کرامات فقط برای راحت کردن سختی‌ها و جبران کمبودها و دشواری‌های موجود نیست، بلکه می‌تواند شامل بروز برخی از حالات عارفانه و دریافته‌های ویژه و خواب هم باشد.

این خبر که رابعه عدویه در سفر حج و در بادیه چنان بوده که کعبه در وسط بادیه به دیدارش رفته، نمونه دیگری از آمال و آرزوهای کرامت-گونه در بادیه است؛ نقل است-که وقتی دیگر به مکه می‌رفت. در میان بادیه کعبه را دید که به استقبال او آمده بود. رابعه گفت: «مرا ربّ البیت می‌باید. کعبه را چه کنم؟ مرا استطاعت کعبه نیست. به جمال کعبه چه شادی؟ مرا استقبال «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا» می‌باید. کعبه را چه بینم؟»

نقل است که ابراهیم ادهم - رحمه الله علیه - چهارده سال سلوک کرد تا به کعبه رسید و گفت: «دیگران این بادیه به قدم رفتند، من به دیده روم.» دو رکعت نماز می‌کرد و قدمی می‌نهاد. چون به مکه رسید، خانه را باز ندید. گفت: «آه! چه حادثه است؟ مگر چشم مرا خللی رسیده است؟». هاتفی آواز داد که: «چشم تو را هیچ خلل نیست. اما کعبه به استقبال ضعیفه‌یی رفته است، که روی در اینجا دارد.» ابراهیم از غیرت بخروشید و گفت: «که باشد این؟» تا رابعه را دید که می‌آمد، عصا زنان، کعبه به مقام خود باز رفت. ابراهیم گفت: «ای رابعه این چه شور و کار و بار است که در جهان افکنده‌ای؟!» رابعه گفت: «تو شور در جهان افکنده‌ای که چهارده سال درنگ کرده‌ای تا به خانه رسیده‌ای.» ابراهیم گفت: «بلی، چهارده سال در نماز بادیه را قطع کردم.» رابعه گفت: «تو در نماز قطع کردی و من در نیاز» پس حج بگزارد و زار بگریست و گفت: «الهی! تو، هم بر حج وعده نیک داده‌ای و هم بر مصیبت. اکنون [اگر] حجّم قبول نیست [بزرگ مصیبتی است]. ثواب مصیبتم کو؟ پس با بصره آمد تا دیگر سال. پس گفت: «اگر پار کعبه به استقبال من آمد، امسال من استقبال کعبه کنم.» [۱۰۱]

اما رسیدن کمک‌های غیبی هم در میان بادیه، جایگاه خاص خود را دارد؛ چنان که جامی در نفحات آورده است:

«احنف همدانی که از کبار مشایخ همدان بود، گفته که در بادیه بودم. تنها مانده شدم؛ دست نیاز برداشتم و گفتم: خداوندا! ضعیفم و بر جای مانده و به ضیافت تو آمدم. چون این گفتم در دل من افتاد که مرا می‌گویند که تو را که خوانده است؟ گفتم: یا رب، این مملکتی است که طفیلی را گنجایی دارد. ناگاه کسی از پس پشت آوازی داد. باز نگریستم، دیدم که اعرابی‌ای است بر شتر سوار. گفت: ای عجمی، کجا می‌روی؟ گفتم: به مکه. گفت: تو را خوانده است؟ گفتم: نمی‌دانم. گفت: وی نه در این راه، استطاعت را شرط کرده است؟ گفتم: آری، ولیکن من طفیلی‌ام. گفت: نیکو طفیلی تو مملکت گشاده است. گفت: می‌توانی که این شتر را غمخوارگی کنی؟ گفتم: آری. از شتر فرود آمد و به من داد و گفت برو به خانه‌ی خدای تعالی.» [۱۰۲]

دعای زاهد کی اجابت می‌شود؟ وقتی که او همه‌ی سختی‌ها را تحمل کند. این سختی‌ها در بادیه بسیار است، اما زاهد که همه‌ی این دشواری‌ها را تحمل کرده، مورد عنایات خاص الهی است و دعایش مستجاب. این داستان مولانا، هم وصفی از بادیه است و هم زاهد و هم آنکه او محل کرامات است و استجابت دعا:

زاهدی بد در میان بادیه \* \* در عبادت غرق چون عبّادیه

حاجیان آنجا رسیدند از بلاد \* \* دیده‌شان بر زاهد خشک او افتاد

جای زاهد خشک بود او ترمزاج \* \* از سموم بادیه بودش علاج

حاجیان حیران شدند از وحدتش \* \* و آن سلامت در میان آفتش

در نماز استاده بد بر روی ریگ \* \* ریگ کز تفش بجوشد آب دیگ

گفتی سرمست در سبزه و گلست \* \* یا سواره بر براق و دل‌لست

یا که پایش بر حریر و حله‌هاست \* \* یا سموم او را به از باد صباست

پس بمانند آن جماعت با نیاز \* \* تا شود درویش فارغ از نماز

چون ز استغراق باز آمد فقیر \* \* زان جماعت زنده روشن ضمیر

دید کآبش می‌چکید از دست و رو \* \* جامه‌اش تر بود از آثار وضو

پس بپرسیدش که آبت از کجاست \* \* دست را بر داشت کز سوی سماست

گفت هر گاهی که خواهی می‌رسد \* \* بی ز چاه و بی ز حبل من مسد  
مشکل ما حل کن ای سلطان دین \* \* تا ببخشد حال تو ما را یقین  
و نما سَرّی ز اسرارَت بما \* \* تا ببریم از میان زناها  
چشم را بگشود سوی آسمان \* \* که اجابت کن دعای حاجیان  
رزق جویی را ز بالا خوگرم \* \* تو ز بالا بر گشودستی درم  
ای نموده تو مکان از لامکان \* \* فی السماء رزقکم کرده عیان  
در میان این مناجات ابر خوش \* \* زود پیدا شد چو پیل آب کش  
همچو آب از مشک باریدن گرفت \* \* در گو و در غارها مسکن گرفت  
ابر می‌بارید چون مشک اشگها \* \* حاجیان جمله گشاده مشکها  
یک جماعت زان عجایب کارها \* \* می‌بریدند از میان زناها  
قوم دیگر را یقین در ازدیاد \* \* زین عجب والله اعلم بالرشاد  
قوم دیگر ناپذیرا ترش و خام \* \* ناقصان سرمدی تم الکلام [۱۰۳]

وقتی کسی رنج این بادیه را کشید، لاجرم به کعبه که رسید، حتی اگر در کعبه به رویش بسته باشد، درهای الهی برای استجابت دعایش باز است. این داستان از ادبیات ماوراءالنهر برجای مانده است که بانوی صابره زنی مؤمنه در ولایت ماوراءالنهر با شوهر و برادر خود روانه مکه معظمه شدند. چون به بغداد رسیدند، شوهرش در دجله افتاد غرق شد. آن عورت بی‌صبری نکرد و جزع و اضطراب نمود. چون به بادیه رسیدند، برادرش از شتر افتاد و جان به حق تسلیم کرد. زن گفت: اِنَّا لِلّٰه و اِنَّا اِلَيْهِ راجعون و صبر کرد و بی‌تابی نمود. چون به میقات رسیدند، دزدان بر قافله زدند و اموال آن زن تمام به-غارت رفت. آن زن صبر کرد و جزع نمود و گفت: «خداوندا! راضی-ام به آنچه رضای تو در آن است.

چون احرام بست و به در مسجد الحرام رسید، خواست داخل شود که او را عادت زنان دست داد و حایض گردید. آن زن در مقابل کعبه سر بجانب آسمان کرد و آهی سرد از ته دل کشید و گفت:

«الهی تو دانایی که مرا از وطن و خویش و تبارم جدا ساختی و شوهر مرا در دجله غرق کردی و برادر مرا در بادیه هلاک نمودی و اموال مرا در بیابان به تاراج دزد دادی، چون به در خانه تو رسیدم، در به روی من



بستی. آیا در این، چه حکمت است؟» آن زن در حال مناجات آوازی شنید که ای زن صالحه دل خود را خوش دار که چندین لبیک حاجیان و یا رب یا رب متقیان در هوا معلق مانده است و قدرت ندارند که در این درگاه دم زنند، اما صبر تو در بلای ما ضایع نیست. دعای تو بدرجه قبول و حج تو مقبول است در مقابل آن صبری که کردی.» [۱۰۴]

در حکایت حلاج هم که همراه چند صد نفر روی به بادیه رفت و کرامت او توسط عطار نقل شده، آمده است:

«نقل است که رشید خرد سمرقندی عزم کعبه کرد و در راه مجلس می‌گفت. روایت کرد که حلاج با چهار صد صوفی روی به بادیه نهاد. چون روزی چیزی نیافتند، حسین را گفتند که ما را سر بریان می‌باید. گفت: بنشینید! دست در هوا می‌کرد و سر بریانی با دو قرص به یکی می‌داد. چهار صد سر بریان و هشتصد قرص بداد. بعد از آن گفتند: ما را رطب می‌باید، برخاست و گفت: مرا بیفشانید. بیفشانند. رطب از وی می‌بارید تا سیر بخوردند. پس در راه هر جا که پشت به خاربنی باز نهاد، رطب بار آورد. نقل است که طایفه‌ای در بادیه او را گفتند: ما را انجیر می‌باید. دست در هوا کرد و طبقی انجیر تازه پیش ایشان نهاد. نقل است که یکبار او را در بادیه حلوا خواستند. طبق حلوای شکر پیش ایشان نهاد. گفتند: این حلوای باب الطاق بغداد است. گفت: پیش ما چه بادیه و چه بغداد. [۱۰۵] از این لحن نباید بشگفت آمد که چنین اخبار و قصصی در ادبیات صوفیانه فراوان، اما غیر قابل سنجش علمی است.

ی: سفر در بادیه راه حجاز و سفر در بادیه دل

عارفان و زاهدان خراسان، فراوان به حج می‌رفتند، اما کسانی مانند ابوسعید ابوالخیر هم بودند که به حج نرفتند و کعبه دل را طواف کردند. در این باره حتی آنان که به حج می‌رفتند، همیشه تأکید داشتند: حج واقعی آن است-که در کعبه دل انجام شود. میدی در تفسیر کشف الاسرار که تفسیری عرفانی است گوید:

«رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ» و در آن سوره دیگر گفت: «وَطَهَّرُ بَيْتِي». در این سوره اضافه ربوبیت با خانه کرد که: رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ؛ خداوند این خانه، و در آن سوره اضافه خانه با خود کرد که: «وَطَهَّرُ بَيْتِي» پاک کن و پاک دار خانه من را. این چنان است که خانه را گفت: من آن تو ام، تو آن من. از این عجب‌تر هر که قصد خانه کعبه دارد، به حج و عمره، ایشان را کسان خویش خواند و زائران، تا بر لسان نبوت برفت که: «الحاج وفد الله علی بینه و العمار زوار الله و حق علی المزور ان یكرم زائره». [۱۰۶] ارباب معارف را اندر این معنی زبانی دیگر است؛ گفتند: حج دو نوع است؛ یکی از خانه خود شود به بیت الحرام، یکی از نهاد خود برخیزد به درگاه ذو الجلال و الاکرام. آن یکی تا عرفات است و این یکی تا معرفت معروف. آنجا چشمه زمزم است، اینجا اقداح

شراب لطف دمامم. آنجا قدمگاه خلیل است، اینجا نظرگاه خداوند جلیل. آنجا آیات بینات است و اینجا رایات و الآیات. آنجا رکن شامی و یمانی است، اینجا گنج معانی. آنجا به قدم روند، اینجا بهم روند:

آری به سرای دوست بس راهی نیست \* \* آن را که جز از دوست نظر گاهی نیست

آن یکی را حاجّ مکّه گویند، این یکی را حاجّ حقّ. ایشان کعبه از راه بادیه جستند، اینان از راه دل. در خبر است که فرشتگان، حاجّ مکّه را استقبال کنند، راکبان را مصافحه کنند، پیادگان را معانقه کنند. اما حاجّ حقّ آن قوم باشند که فرشتگان ایشان را نبینند. آسمان و زمین بوی ایشان نشنود. عرش و کرسی بر ساق دولت ایشان نرسد! ای مسکین اگر قوت آن نداری که با مسافران راه حقیقت در بادیه صفت سفر کنی، باری سفر بادیه صورت را میان در بند که الله تعالی چنین می گوید: (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) کم از آن نباشد که با ساکنان کوی ما به خانه ما آیی. اگر پیل نتوانی بود، باری از پشه‌ای کم مباش که بر صورت پیل است! [۱۰۷]

و در متن کهن دیگری آمده است:

«سعی که به سوی او می‌نمایم و توجّهی که بدان کو می‌کنم، حجّی است مرا مبرور که «عرفات عشق‌بازان سر کوی یار باشد»؛ هر وقفه‌ای که بر آن باب، پای مرا دست می‌دهد، سایر وقفات حجّاج عالم را در میزان انتقاد اعمال، معادل است:

کعبه کجا برم چه کشم رنج بادیه \* \* کعبه ست کوی دلبر و قبله ست روی دوست [۱۰۸]

در این باره داده‌های فراوانی در کتب عرفانی آمده که قابل توجه است؛ چنان که در کشف المحجوب آمده است:

«عجب دارم از آنک، بادی‌ها و بیابان‌ها ببرد تا به خانه وی رسد که اندرو آثار انبیای وی است چرا بادیه نفس و دریای هوا را نبرد تا به دل خود رسد که اندرو آثار مولای وی است؛ یعنی دل کی محلّ معرفت است بزرگوارتر از کعبه کی قبله خدمت است، کعبه آن بود کی پیوسته نظر بنده بدو بود و دل آنک پیوسته نظر حقّ بدو بود آنجا که دل دوست من آنجا، آنجا که حکم وی مراد من آنجا و آنجا که اثر انبیای من قبله، دوستان من آنجا و الله اعلم.» [۱۰۹]

اطلاق بادیه نفس نوعی استفاده استعاری از بادیه برای عبور از خواهش‌های نفسانی است. در این باره عبارت خواجه عبدالله بسیار رساست: «میان حاجی و کعبه، بادیه درمیان است و میان بنده و حق، نفس در میان است.» [۱۱۰]

و خواجه عبدالله باز گوید:

لبیک عاشقان به از احرام حاجیان \* \* کانست سوی کعبه و آن است سوی دوست

کعبه کجا برم چه برم راه بادیه \* \* کعبه ست کوی دلبر و قبله ست روی دوست [۱۱۱]

ایضا میبیدی گوید:

«پیر طریقت گفت: این علم سرّ حق است و این مردمان صاحب اسرار، پاسبان را بار از ملوک چه کار؟ در

پیش آن کعبه ظاهر بادیه مردم خوار، و در پیش این کعبه باطن بادیه اندوه و تیمار!»

عالمی در بادیه عشق تو سر گردان شدند \* \* تا که یابد بر در کعبه قبولت بر و بار

آن کعبه قبله معاملت است و این کعبه قبله مشاهدات، آن موجب مکاشف و این مقتضی معاینت، آن درگاه

عزت و عظمت و این پیشگاه لطف و مباسطت!

گر نباشد قبله عالم مرا \* \* قبله من کوی معشوقست و بس

در زیارت آن کعبه ازار وردا معلوم است. در زیارت این کعبه ازار تفرید و رداء تجرید است. احرام آن، لبیک

زبان است، و احرام این، بیزاری از هر دو جهان است!

سپس شعر بالا؛ یعنی «لبیک عاشقان به از احرام حاجیان...» از خواجه عبدالله آمده است. [۱۱۲]

نیز رشیدالدین میبیدی گوید:

«آنجا طواف کعبه صورت است و اینجا طواف کعبه دل:

در راه خدا دو کعبه آمد منزل \* \* یک کعبه صورت است و یک کعبه دل

تا بتوانی زیارت دلها کن \* \* بهتر ز هزار کعبه باشد یک دل

آن یکی را حاج مکّه گویند و این یکی را حاج حق! آنان کعبه را از راه بادیه جستند و اینان از راه دل! [۱۱۳]

در همین زمینه علاءالدوله سمنانی نوشته است:

«اگر به خاطر آید که به کعبه می باید رفت، جواب آن خاطر چنین می باید گفت که: مرا در صدر، کعبه هست

که آن را دل گویند، آنجا به راه کعبه بغداد است از بغداد بیرون می باید رفتن و به کوفه درآمدن، از آنجا قدم

در بادیه نهادن؛ اینجا نیز به راه کعبه باطن، بغداد دنیاست از او بیرون می باید آمدن و در کوفه کفایت درآمدن،

بعد از آن قدم در بادیهٔ نفس نهادن. چون با چنین استعداد قدم در بادیه نفس نهاد از راهزنان که خواطر شیطانی و نفسانی اند امن باشد. اما اگر بی این آلات و استعداد درآید این راهزنان هلاکش کنند، چون این بادیه را قطع کرد به عرفات معرفت رسید و به مزدلفه زلفت و به آن منی خواهد رسید که منی بیندازد، اینجا سنگ بر شیطان زدن آسان گردد. سخن دراز نمی‌کنم که جزوها باید تا تمام شود، ندانم که به صد سال چنین حاجی پیدا شود یا نه و هر سال چندین هزار حاجی می‌گردند. شنودم که آن فرزند را به سفر کعبه اجازت نداده‌اند، اگر رجوع کند و به ریاضت و مجاهدت و خلوت مشغول گردد، آن فرزند را به آید، چون بدین مشغول گردد، آن نیز مسلم گردد «إن شاء الله تعالی» [۱۱۴]

ادامه و استمرار ادبیات بادیه و حج تا دورهٔ معاصر

در اشعار دورهٔ قاجار همچنان بحث کعبه و بادیه دیده می‌شود و این رویه از سنت کهن ادبی باقی مانده و به ارث به این دوره رسیده است، در حالی در همین عصر، بادیهٔ الشام، همچنان دشواری‌هایش بر سر حجاج ایرانی وجود داشت و اعراب راهزن و بی‌آبی گسترده، جان بسیاری از حجاج ایرانی را می‌گرفت، اما آنچه بود این تجربه به دایرهٔ ادب وارد نمی‌شد. از میان شعرای محلی اصفهان در دورهٔ قاجار، رجبعلی گلزار گوید:

بهر سفر کوی تو ای کعبهٔ مقصود \* \* ما را به جز از فقر و فنا راحله‌ای نیست

در بادیه عشق تو از خار فراقت \* \* کس نیست که بر پای دلش، آبله‌ای نیست [۱۱۵]

و در اینجا شعری هم از امام خمینی بخوانیم که نشانگر استمرار آن ادبیات است:

همه جا خانه یار است که یارم همه جاست \* \* پس ز بتخانه سوی کعبه چسان آمده‌ام

راز بگشا و گره باز و معما حل کن \* \* که از این بادیه بی تاب و توان آمده‌ام

تا که از هیچ کنم کوچ به سوی همه چیز \* \* بو الهوس در طمع گنج نمان آمده‌ام [۱۱۶]

منابع:

[۱]. تذکرهٔ لباب الالباب، (تهران، ۱۳۶۱) ص ۷۰۹

[۲]. دیوان خاقانی، ص ۴۰۰

[۳]. دیوان اوحدی مراغی، (تصحیح امیر احمد اشرفی، تهران، ۱۳۶۲) ص ۷۷

[۴]. حکیم سوزنی سمرقندی (به اهتمام ناصرالدین شاه حسینی، تهران، چاپخانه سپهر، بی تا) صص ۱۸۸ و ۱۸۹

[۵]. دیوان سلمان ساوجی (تصحیح عباسعلی وفایی، تهران، انجمن مفاخر، ۱۳۷۶) ص ۱۱۸

[۶]. همان، ص ۱۴۹

[۷]. بستان السیاحه، (میرزا زین العابدین شیروانی م ۱۲۵۳ق ۱، تهران، سنایی، بی تا) صص ۱۳۰ و ۱۳۱

[۸]. در باره راه های حج بنگرید به اثر نویسنده همین سطور با عنوان «راه حج»، [تهران، سازمان جغرافیایی وزارت دفاع، ۱۳۸۹]، در خصوص راه جبل و برخی از گزارشها در باره آن بنگرید به مقاله بنده با عنوان «یک گزارش و سه سند در باره حجاج ایرانی راه جبل، نشریه میقات حج، شماره ۸۲ (زمستان ۱۳۹۱).

[۹]. جامع مفیدی، (مفیدی بافقی، به کوشش ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵) ج ۱، ص ۷۵

[۱۰]. اکبر نامه، (ابوالفضل مبارک، تهران، ۱۳۸۵)، ص ۲۶۷

[۱۱]. تاریخ شاهی، (به کوشش باستانی پاریزی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵) ص ۱۸۸

[۱۲]. سندباد نامه (ظهیری سمرقندی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱) ص ۱۴۳

[۱۳]. سند باد نامه، ص ۵۰

[۱۴]. خلاصه الاشعار، قسم کاشان (تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴) ص ۲۵۴ (شعر از ابوتراب بیک انجدانی است).

[۱۵]. دیوان عطار، (با تصحیح تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۱) ۵۰۹ و ۵۱۰

[۱۶]. بدایع الوقایع، ج ۱، ص ۳۴۱

[۱۷]. بیاض تاج الدین وزیر، (قم، مجمع الذخائر، ۱۴۲۳) ج ۱، ص ۱۷۲

[۱۸]. تاریخ ادبیات ایران (ذبیح الله صفا، ج ۲، ص ۸۴۰

[۱۹]. کیمیای سعادت، ج ۱ ص ۴۷۸

[۲۰]. لطائف الاذکار، نسخه خطی، تصویر شخصی، برگ ۲۸ الف.

- [۲۱]. مرموزات اسدی در مزمورات داودی (نجم الدین دایه رازی، به کوشش شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۶) ص ۹۰
- [۲۲]. در باره نسخه های این کتاب بنگرید: فهرست دنا، ج ۶، ص ۱۲۲۲
- [۲۳]. خاقانی گویا در اشاره به همین مسأله چنین گفته است: کعبه استقبالشان فرموده هم در بادیه، پس همه ره با همه لبیک گویان آمده.
- [۲۴]. رساله شمائل الاتقیاء نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش ۵۲۰۴ برگ ۴۲ و ۴۳
- [۲۵]. ترجمه احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۵۷۷
- [۲۶]. اسرار التوحید، (تصحیح شفیعی کدکنی) ج ۱، ص ۱۰۰
- [۲۷]. دیوان ناصر خسرو، (تصحیح مینوی و محقق، تهران، دانشگاه، ۱۳۶۵)، صص ۳۰۰ و ۳۰۱
- [۲۸]. دیوان سلمان ساوجی، (تصحیح عباسعلی وفایی، تهران، ۱۳۷۵) ص ۱۴۹
- [۲۹]. دیوان سلمان ساوجی، ص ۲۳۶
- [۳۰]. دیوان سلمان ساوجی، ص ۸۱
- [۳۱]. دیوان منصور حلاج، ص ۱۴۶
- [۳۲]. دیوان سلمان ساوجی، ۴۳۴
- [۳۳]. سفرنامه های حج قاجاری، سفرنامه میرزا یعقوب، ج ۲، صص ۴۲۰ و ۴۲۱
- [۳۴]. همان، ص ۴۴۶
- [۳۵]. همان، ص ۴۵۲
- [۳۶]. سفرنامه های حج قاجاری، سفرنامه فرهاد میرزا، ج ۳، ص ۱۸۴
- [۳۷]. سفرنامه های حج قاجاری، سفرنامه حسینی طباطبایی تبریزی، ج ۳، ص ۶۸۸
- [۳۸]. سفرنامه ناصری، ص ۱۳۸
- [۳۹]. دیوان شمس، ج ۱، ص ۸۶

- [۴۰]. دیوان حافظ، (تصحیح قزوینی و غنی)، غزل ۲۵۵، ص ۱۷۳
- [۴۱]. کلیات سعدی، ص ۵۲۹
- [۴۲]. کلیات سعدی، ص ۵۵۴
- [۴۳]. همان، ص ۶۰۸
- [۴۴]. کلیات عبید زاکانی، (به کوشش اقبال و اتابکی، تهران، ۱۳۴۳) ص ۶۸
- [۴۵]. همان، ص ۱۳۱
- [۴۶]. دیوان شمس، ج ۴، ص ۲۶
- [۴۷]. دیوان قاسم انوار، ص ۲۵۱
- [۴۸]. دیوان منسوب به حلاج، ص ۵۷
- [۴۹]. ترجیعات سلمان ساوجی، ص ۴۶۶
- [۵۰]. کلیات سعدی، (تهران، ققنوس) ص ۲۷۲
- [۵۱]. منتخب التواریخ، ج ۱، ص ۳۲۹ (عبدالقادر شاه بداونی، تهران، ۱۳۷۹)
- [۵۲]. دیوان ناصر خسرو، ص ۸۸
- [۵۳]. آثار عجم، (محمد نصیر فرصت شیرازی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۷) ج ۲، ص ۸۷۲
- [۵۴]. تاریخ تذکره‌های فارسی، (گلچین معانی، تهران، سنایی، ۱۳۶۳) ج ۲، ص ۳۸۷
- [۵۵]. فرائد السلوک، [اسحاق سجاسی (قرن هفتم)، تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال و غلامرضا افراسیابی، تهران، ۱۳۶۸] ص ۴۴۴
- [۵۶]. دیوان خواجوی کرمانی، غزل ۵۶۶
- [۵۷]. دیوان خاقانی، ص ۸۵۹
- [۵۸]. دیوان اوحدی مراغی، ص ۷۷
- [۵۹]. مجالس المؤمنین، (قاضی نورالله شوشتری، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷) ج ۲، ص ۶۹۷

- [۶۰]. زین الاخبار گردیزی، ص ۲۸۳
- [۶۱]. تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۴۱
- [۶۲]. تذکره ریاض العارفین، ص ۳۸۵
- [۶۳]. طبقات الصوفیه انصاری، صص ۹۰، نفعات الانس، ص ۴۹
- [۶۴]. دیوان حلاج، ص ۱۳۶
- [۶۵]. دیوان سلمان ساوجی، ص ۵۸
- [۶۶]. دیوان کامل امیر خسرو دهلوی، (به کوشش سعید نفیسی، تهران، جاویدان، ۱۳۶۱) ص ۴۳
- [۶۷]. تاریخ تذکره های فارسی ج ۲، ص ۱۰۴
- [۶۸]. دیوان اوحدی مراغی، ص ۷۷
- [۶۹]. دیوان سلمان ساوجی، ص ۳۴۱
- [۷۰]. دیوان خواجه کرمانی (به کوشش احمد سهیلی، تهران، پازنگ، ۱۳۶۹)، ص ۷۱۶
- [۷۱]. همان، ص ۷۱۷
- [۷۲]. زبان شعر در نثر صوفیه، (تهران، سخن، ۱۳۹۲) صص ۲۰۱ - ۱۸۵
- [۷۳]. تبصره المبتدی چاپ شده به اسم آفاق معرفت، ص ۹۶ (قم، ۱۳۸۱)
- [۷۴]. تذکره ریاض العارفین، ص ۷۱۵
- [۷۵]. دیوان پروین اعتصامی، (به کوشش منوچهر مظفریان، تهران، ایران، ۱۳۶۷) ص ۳۸
- [۷۶]. دیوان عطار، ص ۴۹۷
- [۷۷]. کلیات شمس، ج ۲، ص ۶۵
- [۷۸]. دیوان سلمان ساوجی، ص ۱۴۸
- [۷۹]. دیوان خواجه کرمانی، ص ۳۰۱
- [۸۰]. تعبیری که در ظفرنامه تیموری (ص ۱۸۷ تهران، ۱۳۶۳) آمده است.



- [۸۱]. دیوان خاقانی، ص ۴۰۱
- [۸۲]. دیوان غزلیات خواجوی کرمانی، ص ۱۲۸ (تهران، ۱۳۷۸).
- [۸۳]. همان، ص ۳۸۰
- [۸۴]. دیوان اشعار خواجو کرمانی، صص ۶۸۸ و ۶۸۹
- [۸۵]. دیوان خواجو کرمانی، ص ۷۰۴
- [۸۶]. رسائل فارسی ادهم خلخالی ص ۶۵۳
- [۸۷]. تاریخ ادبیات ایران صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۱۰۵۴
- [۸۸]. کتاب التعرف، ص ۴۷۵
- [۸۹]. خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن، ج ۱، ص: ۵۳۵ [رشیدالدین میبدی، تهران، ۱۳۸۳]
- [۹۰]. نفحات الانس، ص ۱۰۵
- [۹۱]. روح الارواح، (مؤلف: احمد سمعانی (م ۵۳۴) تهران، ۱۳۸۴) ص ۱۰۳
- [۹۲]. مناقب الصوفیه، ص ۸۰
- [۹۳]. کشف المحجوب، متن، ص ۴۹۳
- [۹۴]. تذکره الاولیاء، ص ۹۱
- [۹۵]. تذکره الاولیاء، ص ۳۰۵
- [۹۶]. دیوان سلمان ساوجی، قصیده شماره ۸۷
- [۹۷]. دیوان حافظ، غزل شماره ۵۲
- [۹۸]. تذکره الاولیاء، ص ۸۴۱
- [۹۹]. ترجمه احیاء علوم الدین ج ۳، ص ۱۳۹، و بنگرید: راه روشن ترجمه المحجّه البيضاء، ج ۶، ص ۲۳۴
- [۱۰۰]. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۵، ص ۷۵۴
- [۱۰۱]. تذکره الاولیاء، ص ۶۴

- [۱۰۲]. شرح عرفانی غزلهای حافظ، ج ۱ ص ۳۲۸
- [۱۰۳]. مثنوی معنوی، کتاب دوم، بخش ۱۱۵
- [۱۰۴]. ریاحین الشریعه، (تهران، ۱۳۷۰) ج ۴، ص: ۱۹ از جامع التمثیل
- [۱۰۵]. مجمل فصیحی، (احمد بن محمد فصیح خوافی م ۸۴۵، به کوشش ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶) ج ۲ ص ۴۵۲
- [۱۰۶]. بحار، ج ۱۰، ص ۱۱۲
- [۱۰۷]. کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۱۰، ص ۶۲۹
- [۱۰۸]. (شرح نظم الدر (شرح قصیده تائیه ابن فارض) ص ۱۸۷ (تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴).
- [۱۰۹]. کشف المحجوب، (هجویری، تهران، طهوری، ۱۳۷۵) ص ۱۷۷
- [۱۱۰]. رسائل خواجه عبدالله انصاری، ج ۲، ص ۴۶۸
- [۱۱۱]. مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری، ص ۳۸
- [۱۱۲]. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۵۵۲
- [۱۱۳]. خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن، ج ۲، ص ۶۴۱
- [۱۱۴]. مصنفات فارسی سمنانی، ص ۳۵۵
- [۱۱۵]. رجال و مشاهیر اصفهان، (میر سید علی جناب، به کوشش رضوان عصارپور، اصفهان، ۱۳۸۵) ص ۴۶۴
- [۱۱۶]. دیوان امام، ص ۱۴۰

میقات حج، شماره ۸۴

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1450>

## متنی نو در زندگی امامان از آغاز قرن ششم هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲/۱۲/۰۹

**خلاصه:** کتاب رأس مال الندیم اثری از یک مورخ شیعه کاشانی است که در سال ۵۰۱ در تاریخ عمومی اسلام نوشته شده و شش صفحه از آن اختصاص به زندگی دوازده امام (ع) دارد که ترجمه آن را همراه با گزارشی از این کتاب در اینجا ملاحظه می کنید.

### در باره نویسنده و کتاب

کتاب رأس مال الندیم فی تواریخ اعیان اهل الاسلام از ابوالعباس احمد بن علی بن بابیه القاشی (کاشی) متوفای ۵۱۰ است [بر اساس: ایضاح المکنون: ۱ [546/ که این کتاب را در سال ۵۰۱ هجری نوشته است.

کتاب «رأس مال الندیم» یک اثری تاریخی است و متن چاپی آن بر اساس نسخه استانبول توسط محمد عبدالقادر خریسات [از مردمان اردن] تصحیح و در سال ۲۰۰۱ در امارات [مرکز زاید] منتشر شده است. همانجا شرح حال مختصری نیز از وی بدست داده شده است.

سالها پیش، آقای آل داود مطلبی مختصر در باره این کتاب با عنوان اثری ناشناخته در تاریخ غزنویان نوشتند که در مجله تحقیقات کتابداری و اطلاع رسانی (بهار ۱۳۷۶ ش ۲۶ - ۲۷) چاپ شد.

ابن بابیه کاشانی بوده و به نظر می رسد با فرهنگ شیعی کاملاً آشنایی داشته است. وی اواخر عمر به مرو رفته و همانجا درگذشته است. خودش در ص ۳۹۲ به رفتنش به خراسان یاد کرده است.

بر اساس آنچه در این کتاب آمده، سعی کرده بی طرفانه مطالب را بنویسد، اما پیداست که بر فرهنگ شیعی تسلط کافی داشته و از اخبار و باورهای رایج در میان امامیان آگاه بوده است. چنان که به جای نام بردن از امام دوازدهم تعبیر «القائم الحجّه» را بکار می برد.

سمعانی (م ۵۶۲) ذیل مدخل بساسیری مطلبی از او به نقل از تاریخ ابوالوفاء اخصیکتی نقل کرده است [۲/ ۲۱۹] «همو در جای دیگری هم نوشته است»: القاشی نسبة إلى قاشان أيضا و هی بلدة قریبة من أصبهان، و المشهور بهذه النسبة أحمد بن علی بن بابیه القاشی الأدیب، کان فاضلا، یعرف الأدب و التاریخ، صاحب کتب

حسان، و جمع اشیاء، روی لنا عنه أبو مضر طاهر بن مهدی الطبری.» و بدین ترتیب از ابن بابیه، به عنوان فردی فاضل که ادب و تاریخ می دانسته یاد کرده و این که کتابهای خوبی داشته و مطالبی را گردآوری کرده بوده است. واسطه او ابن بابیه، ابومضر طار بن مهدی طبری بوده است. [انساب. 10/ 299]:

یاقوت مطلب او را در باره بساسیری آورده است (معجم: ۱/ ۴۱۲). همین نقل در در بغیه الطلب فی تاریخ حلب (۱۳۵۵/۳) آمده است. لابد منع آنها همان سمعانی است.

اما نکته دیگر، مطلبی است که یاقوت حموی ذیل مدخل «قاشان» در معجم البلدان از کتابی از او که در باره فرق شیعه بوده یاد کرده است.

عبارت یاقوت این است: قاشان، شهری است نزدیک اصفهان که معمولاً با قم یاد می شود. ظروف کاشی از آنجا به دست می آید و مردم عادی آن را قاشی [کاشی] می گویند. مردمانش همه شیعه امامی هستند. من در کتابی که آن را ابوالعباس احمد بن علی بن بابیه قرشی در باره فرق شیعه نوشته مطالبی خواندم تا آنجا که به «منتظر» پرداخته و گوید: از عجایب آنچه من در بلاد خودم شاهد بودم این است که کسانی از علویان از اصحاب تنایات [کشاورزان] که معتقد به این مذهب هستند، هر صبحگاه منتظر طلوع قائم هستند و تنها به انتظار بسنده نمی کنند بلکه همه آنها سوار اسب و در حالی که شمشیر بدست هستند و سلاح بر تن، از قرای خود بیرون آمده به استقبال امام می روند و متأسف از این که ظهور نشده، باز می گردند. [معجم البلدان: ۴/ ۴۹۶].

اما کتاب رأس مال الندیم، یک اثر عمومی در تاریخ و فرهنگ دنیای اسلام است، اثری که سبک آن تلفیقی از نگارشهای مختلفی است که از قرن دوم به بعد در حوزه تاریخ اسلام و عرب نوشته است. برای مثال بخشی از آن شبیه آثار محمد بن حبیب در المنمق و المحبر است که در تاریخ عرب جاهلی و انساب و نوعی تاریخ نگاری قبیله ای خاص است. بخشی دیگر بحث از اوائل و مشابه آثاری است که در اوائل نوشته شده است. بابی به معمرین اختصاص داده شده و بخشی دیگر خلفای اولیه و تاریخ امویان و عباسیان و سلسله های ایرانی است. بخشی دیگر مداخل جغرافی مانند دارالندوه، اهرام مصر، مناره اسکندریه و ... است. قسمتی از کتاب هم به نوادر و ملح و داستان های لطیف اختصاص یافته است. شماری از شعرا هم در بخشی دیگر معرفی شده اند. بدین ترتیب رأس مال الندیم گویا به این معناست که یک کسی که ندیم است، چه سرمایه ای باید داشته باشد تا بتواند برای سلطان و یا وزیر سودمند باشد. خودش می گوید: جمعت فیه احاسن الاخبار، و عیون الاحادیث، و الاشیاء المتشاکله و المتضاده و الاتفاقات العجیبه و الامور الغریبه، چیزهایی که

یک ندیم باید بداند. [ص 16] و در پایان کتاب با اشاره به سفرش به خراسان، تجربه کارهای ندیمان را توضیح داده و ارتباط تألیف اثر حاضر را با آن بیان کرده است.

وی در این کتاب، سند نقلها را نیاورده و غالباً منبع خود را هم ذکر نکرده است، با این حال در مواردی نام افرادی چون کلبی، ابن کلبی، جاحظ، مبرد، اصمعی، صولی و واقدی آمده است. نقل او از کتاب مفاخر خراسان از ابوالقاسم کعبی باید از موارد دیگر جالب تر باشد. وی گفته است که کتاب را برای رئیس سعد الملک ابوالفتح محمد بن بهرام بن علی نوشته شد است تا «دستورا له و مشوقه الی وراء ذلک قیاسا علی ما کانت تجری به العاده فی العراق منذ وصول بنی العباس الی الخلفه» تا دستور و قانونی باشد برای او برای شناختن آنچه در عراق از زمان پس از روی کار آمدن عباسیان به صورت عادت و قاعده رخ می دهد. [ص ۳۹۴]. در پایان رساله هم آمده است که نگارش آن در رمضان ۵۰۱ پایان یافته است. نام کتاب هم همانجا آمده و گفته شده است: «و سمیته رأس مال الندیم.»

ابن بابه در بیان تاریخ خلفا اولیه و امویان و عباسیان، از هر خلیفه یاد کرده و اطلاعاتی مختصر در باره تولد و وفات او دارد. به علاوه نکاتی را هم در باره آنها یا وزیرانشان نقل می کند. وی پس از بیان خلافت قائم که آغازش در ۴۲۱ پس از القادر بوده یاد کرده وفات وی را در ۴۶۷ بیان کرده و این که ولی عهد او مقتدی بوده و با وی بیعت شده است. وی از مستظهر عباسی که پس از درگذشت مقتدی در سال ۴۸۷ آمده یاد نکرده است!

پس از آن با آوردن عنوان «ائمة الشیعه اثنا عشر نفرا» شرح حال دوازده امام را در صفحات ۳۵۷ تا ۳۶۳ دارد. آنگاه و در ادامه ذیل عنوان «ائمة الباطنیة السبعة» خلفای فاطمی را از المهدی تا المستعلی معرفی کرده و گوید که وفات مستنصر را و این که چه زمانی مستعلی بر سر کار آمده نمی داند و قول داده که اگر مطلبی یافت بنویسد: اذا ظفرت بمن یتحقق ذلک من اهل العلم الحقت هنا. اگر چیزی به دست آوردم این جا اضافه خواهم کرد. (ص ۳۶۹).

از اینجا به بعد امرای طاهری (تا ۳۷۳) سامانی (۳۷۶) دیلمی یعنی آل بویه (۳۸۳) غزنوی (۳۹۵) دارد و همین جا کتاب پایان می یابد.

در بیشتر این قسمت ها اطلاعات جالبی هست که باید با منابع دیگر مقایسه شود.



اما بخش امامان شیعه که در ضمن باورهای خود او را هم نشان می دهد، در اینجا مورد نظر است. یک مورد هم با اشاره به نابود شدن نسب امویان با تعبیر «و لایسمع بنسمة من عقب العاص بن وائل و لا ابنه اللئیم» می افزاید این در حالی است که دنیا از عترت رسول (ص) پر شده است: «ان الدنیا ملأى من عتره الرسول (ص) شرقا و غربا، برا و بحرا» (ص ۲۰۳).

در اینجا، نوشته وی در تاریخ زندگی دوازده امام را عینا ترجمه می کنیم. متأسفانه وی منبع مطالب خویش را نقل نکرده است. به رغم آن که برخی از این نقلها محل تأمل است، اما به هر روی با توجه به قدمت آن، می توان روی آن به عنوان یک منبع قابل استفاده، تأکید کرد.

## شرح حال کوتاه دوازده امام (ع)

علی، حسن، حسین، علی، محمد، [جعفر]، موسی، علی، محمد، علی، حسن، القائم.

[از این فهرست نام جعفر افتاده که محتمل است ناسخ یا مصحح انداخته باشد، چون در ادامه آمده است].

علی بن بی ابی طالب، ابوالحسن و الحسین و ابن عم پیامبر (ص) و هم نسب اوست. در باره سن وی میان راویان اختلاف است. او در ماه رمضان سال ۴۰ هجری در کوفه به شهادت رسید. برخی از راویان گفته اند: وقتی وحی بر رسول (ص) نازل شد، وی دوازده سال داشت. برخی گفته اند ده سال داشت. دیگران گفته اند هشت سال داشت. اما همه تصریح دارند که او بالغ نشده بود. سخن خود او علیه السلام حکایت از این مسأله داد:

سبقتکم الی الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حُلُمی

از همیشه شما جلوتر ایمان آوردم، در حالی که هنوز بالغ نشده بودم.

اگر او ده ساله باشد، در وقت وفات، ۶۳ سال داشته است. به نظر می رسد همین درست باشد. عبدالرحمن بن ملجم مرادی با فتک او را به شهادت رساند. او نخستین هاشمی است که پدر و مادرش هاشمی بودند. مادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم است. وقتی مجروح شد وصیت کرد که موضع قبر وی را پنهان دارند و شبانه او را دفن کنند. قبر وی تا زمان هارون مخفی بود تا آن که در غری بیرون کوفه آشکار شد. امروزه بسیاری از مردم [عالم من الناس] آن را زیارت می کنند، و خلقی از آنان در آنجا ساکن شده اند. قبر او پناهگاه هر مصیبت زده و مأوای هر فراری است. در نواحی آن هیچ مفسدی عبور نمی کند و هیچ صیادی صید. [صار قبره مأوی کل لهیف و ملجأ کل هارب، لایجوز بناوایه مفسد و لا یصید حوالیه صای].

اما حسن، ابومحمد، مادرش فاطمه دختر رسول (ص) در رمضان سال سوم هجرت دنیا آمد. برای هفت سال در دامن رسول (ص) تربیت شد. سی سال هم پس از جدش با پدرش بود. در زمان معاویه هم نه سال زندگی کرد. در سال ۴۹ هجری وفات یافت و وصیت کرد در کنار رسول (ص) دفن شود. مروان مانع شد و برادرش حسین او را در بقیع کنار مادرش فاطمه و جده اش فاطمه [بنت اسد] دفن کرد. مردم گفتند که او مسموم شده است و کسی که به او سم داده جعده دختر اشعث بن قیس کندی بوده است. عمرش ۴۶ سال و اندی بوده و راویان در باره سن وی اختلاف دارند همان طور که در باره پدرش.

اما حسین، کنیه اش ابو عبدالله در شعبان سال چهارم هجری بدینا آمد. شیعیان بر این تصورند که شش ماهه بدینا آمد و آیه «و حمله و فصاله ثلاثون شهرا» در باره او نازل گشت. شش سال در دامن رسول (ص) پرورش یافت، پس از آن ۳۱ سال با پدر بود و همراه برادرش نه سال در دوران معاویه بود و ده سال هم پس از آن. او به منازعه با یزید برخاست و این به دعوت اهل کوفه بود. آنان به او خیانت کرده و حمایتش نکردند و متمایل به ابن مرجانه شدند. او در کربلا از سرزمین کوفه، کشته شد و این در روز عاشورای سال ۶۱ بود، در حالی که ۵۷ سال داشت. همراه او پنج برادرش به نام های عباس، عبدالله، محمد اصغر، عثمان و جعفر فرزندان علی (ع) کشته شدند. از فرزندان سه نفر، علی اکبر، ابراهیم، و محمد فرزندان حسین. از فرزندان برادرش حسن: علی و قاسم و حسن و عبدالله و ابوبکر فرزندان حسن بن علی. عون و محمد از فرزندان جعفر بن ابی طالب کشته شدند. عبدالرحمان و عبدالله فرزندان عقیل کشته شدند که مادرشان ام ولد بود. جعفر فرزند دیگر عقیل هم کشته شد که مادرش کلایه بود. عبدالله بن مسلم بن عقیل و خود مسلم هم کشته شدند. مسلم را عبدالله اندکی پیش از قتل حسین، از بالای قصر کوفه در کناسه، به زیر انداخت. جمعا ۲۰ نفر از نسل ابوطالب کشته شدند.

**چهارم** علی بن الحسین، ابوالحسن علی بن حسین بن ابی طالب (ع)، ملقب به زین العابدین یا سجاد و ذی الثنات است. گفته می شود که او هر شب و روز، هزار رکعت نماز می گذارد. سال ۳۸ هجری بدینا آمد و جدش (ع) را دید.

**پنجم** محمد بن علی بن الحسین بن علی ملقب به باقر (ع). (شیعه روایت می کنند که رسول (ص) این لقب را به او داد و به جابر بن عبدالله انصاری فرمود: وقتی فرزندم محمد باقر را دیدار کردی، سلام مرا به او برسان. وی با توجه به ملاقات جابر، از تابعین به شمار می آید. سال ۵۷ هجری بدینا آمد و سال ۱۱۴ درگذشت، بنابراین عمرش ۵۷ سال بود. وی در مدینه درگذشت و در بقیع کنار خانواده اش دفن شد.

**ششم** ابو عبدالله جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی (ع)، ملقب به صادق، سال ۸۳ هجری بدینا آمد و سال ۱۴۸ در روزگار منصور درگذشت. بنابراین عمر او ۶۵ سال بود که پس از پدرش ۳۴ سال عمر کرد.

**هفتم** موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی (ع)، کنیه اش ابوابراهیم و ابوحمزه، هر دو، بود. مادرش حمیده دختر صاعد بربریه بود. گفته شده که نام مادرش جیداء یا لبابه بوده است. سال ۱۲۸ در ابواء بدینا آمد و سال ۱۸۳ درگذشت و بنابراین عمر او ۵۵ سال می شد. در سمت غربی بغداد در جایی که به مقابر قریش شهرت دارد، دفن شد. درگذشت وی در زندان رشید، در خانه سندی بن شاهک، رئیس پلیس [الحرس] او بود. او را در زندان، درگذشته یافتند، پس از آن روی پل آوردند و ندا داد که این موسی بن جعفر است



که خودش در گذشته است [حتف انفه]. مردم او را نگاه می کردند و تفرّس [حدس] می زدند که صورت او نشان مسمومیت داشته است.

**هشتم** علی بن موسی بن جعفر (ع)، کنیه اش ابوالحسن و ملقب به رضا بود. در سال ۱۵۳ به دنیا آمد. مادرش کنیز [ام ولد] سندیه به نام نرگس بود. فضل بن سهل به مأمون گفت که او را جانشین خود سازد و این کار انجام شد. اما مأمون از این کار پشیمان شد و هر دو را کشت. فضل را در حمامی در سرخس کشت، و علی بن موسی الرضا را در طوس مسموم کرد و همانجا درگذشت. سپس دستور داد او را کنار پدرش رشید در سناباد دفن کردند و این در صفر سال ۲۰۳ بود. عمر او ۴۹ سال بود.

**نهم** ابوجعفر ثانی محمد بن علی بن موسی ملقب به جواد است. مأمون دخترش ام فضل را به او داده، وی را محترمانه از طوس به بغداد آورد و تا زنده بود او را زیر نظر داشت [و لم یزل فی ایامه ملاحظا مرقوما]. وقتی ایام مأمون و معتصم و واثق و زمانی از متوکل گذشت، در سال ۲۴۰ درگذشت در حالی که ۴۵ سال داشت. گفته اند که ام فضل، خرقة ای مسموم کرد و به او داد تا وقت مباشرت بپوشد و این سبب شد که بدنش از هم پاشید [فاخترق بدنه] و درگذشت. شیعه بر این باورند که روی صورت او خوردگی پدید آمد و به این دلیل درگذشت. وی را در مقابر قریش در بغداد، کنار جدش موسی بن جعفر دفن کردند. وفات او ۲۳ ذی حجه سال ۲۴۰ بود.

**دهم** علی بن محمد بن علی بن موسی (ع)، کنیه اش ابوالحسن و ملقب به هادی بود. ادیب و فاضل و عاقل بود. در رجب سال ۲۱۴ به دنیا آمد. چهل سال عمر کرد و در حالی که مسموم شده بود در سرمن رآی، بر اساس آنچه خانواده اش روایت کرده اند، به شهادت رسید. و این در ۲۷ جمادی الاخره سال 254 بود. وی را در خانه اش در سامرا دفن کردند و همانجا قبر او مزار است.

**یازدهم** حسن بن علی بن محمد بن موسی (ع) که به حسن بن علی عسکری شناخته می شود. در سال ۲۳۰ بدنی آمد و در روزگار معتمد در ربیع الاول ۲۶۰ درگذشت. شیعه بر این باورند که در سال ۲۵۸ فرزندی برای وی بدنی آمد که نامش را محمد و کنیه اش را ابوالقاسم نهاد. وقتی در سال ۲۶۰ درگذشت همین فرزند او را غسل داده و کفن کرده و همراه یارانش بر وی نماز گذارد. سپس او را در حضور مردم بیرون آوردند که ابوعلی محمد بن متوکل بر او نماز خواند. فرزندش ابوالقاسم از چشم دشمنان غیبت کرده، و این تا زمانی است که خداوند اجازه ظهور به او بدهد. برخی از آنها گویند که حسن بن علی درگذشت در حالی که فرزند نداشت، اما یکی از جاریه های او آبستن بود که در سردابی در سامرا بچه اش را به دنیا آورد. کودک برخاست و در، برابر وی باز شد، و او وارد گردید. شیعیان منتظر خروج او هستند و او امام منتظر است.

دوازدهم که او را الحجّة القائم من آل محمد (ص) گویند و کسی است که رسول (ص) در باره اش فرمود:  
سیخرج من ولدی فی آخر الزمان رجل اسمه اسمی و کنیته کنیتی، یملاء الارض عدلا ما ملئت جورا. فذلک  
مهدی امتی. از فرزندان من، مردی در آخر الزمان خروج خواهد کرد که نام و کنیه اش همانند من است و او  
زمین را پس از آن که از ستم پر شده، پر از عدل خواهد کرد. او مهدی امت من است. [تمام]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1451>

## فرقه های باورهای شگفت

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۵ / ۱۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: گزارشی است از کتاب معرفی المذاهب

فرقه های باورهای شگفت

در باره رساله معرفت مذاهب

رساله معرفت المذاهب یکی از رساله های قابل توجه در شناخت فرقه ها و مذاهب هاست که نسخی از آن در لندن و ایران وجود دارد. این رساله در سال ۱۳۳۵ توسط مرحوم علی اصغر حکمت در ضمیمه شماره اول از سال چهارم نشریه دانشکده ادبیات منتشر شد. ایشان در مقدمه نوشته اند که در لندن، در کتابخانه دفتر هندوستان، چهار نسخه از این کتاب را یافته اند و بر اساس آن این متن را فراهم آورده اند.

همانجا شماره نسخه ها را نیز قید کرده اند، اما در تصحیح، ظاهراً یک متن را از مجموع آنها فراهم آورده اند، و تنها در یک مورد، مطلبی را از یکی از نسخ که کاملاً متفاوت بوده در پاورقی یاد کرده اند.

دو نسخه از آن چهار نسخه تاریخدار بوده، یکی به سال ۱۰۴۴ و دیگری ۱۱۳۷. مؤلف [کاتب؟] آن هم شخصی به نام محمود یا محمد طاهر غزالی است که خود را مدرس مدرسه جلالی خوانده است. همچنان این شک هست که آیا وی کاتب است یا مؤلف و یا حتی مترجم؛ زیرا تفاوت نسخه ها در موارد اندک، نشان از ترجمه از متن دیگری دارد. اگر این نباشد، تحریرها تا حدی متفاوت است.

اخیراً نسخه ای از این اثر در سایت گالیکا یافت شد و ضمن مقابله با نسخه چاپی معلوم شد که تفاوت های کلی با آن متن دارد.

متأسفانه به دلیل این که مرحوم حکمت نسخه بدلهای آن چهار نسخه را نیاورده و اساساً یک متنی تلفیقی از آنها بدست داده، روشن نیست که نسخه ها چگونه تفاوت هایی با هم داشته است. آنچه هست، میان نسخه حاضر و نسخه چاپی تفاوت های قابل ملاحظه هست که یکی از هدف های ما برای تایپ دوباره این متن در اینجاست.

یک نسخه دیگر از این رساله با شرح و بسط به شماره ۲۵۱ در مجموعه خطی دانشکده حقوق [فریم ۱۴۴ - ۱۵۹] است که تفاوت‌هایی به خصوص در مقدمه با نسخه‌های چاپی و خطی گالیکا دارد. بخش اولیه که نگاهی به باورهای ده گانه اهل سنت دارد، با شرح و بسط آمده است. در این نسخه نیز اغلاط املائی فراوان است. در اینجا با این هدف که متن حاضر هم بتواند نسخه پنجمی برای آن چهار نسخه باشد، اساس را همان نسخه گالیکا گذاشته و صرفاً اگر نکته‌ای در نسخه ما نامفهوم بوده، یا کلمه یا کلماتی به قطعیت از آن سقط شده بوده، از متن چاپی کمک گرفته شده و عبارت تکمیل شده است. این اضافات در گروه آمده است. ضمن این که تأکید می‌کنم که این رساله همچنان نیازمند یک تصحیح انتقادی مبسوط است.

اما اهمیت این رساله در این است که باورهای شگفتی را به گروه‌ها و فرقه‌ها نسبت می‌دهد که جالب توجه است. در این زمینه، برخی از نامها نیز غیر عادی و ناشناخته است.

البته این احتمال وجود دارد که بتوان بسیاری را در کتابهایی چون مقالات الاسلامیین یا آثار دیگر یافت، اما در اینجا به مناسبت درس ملل و نحل که این ترم دارم، برخی از نکات را یادآور می‌شوم.

اولاً به طور کلی باید گفت که این قبیل آثار، با عنایت به این که به قول خودشان از ۷۳ فرقه، فقط یکی درست و ۷۲ فرقه باقی مانده باطل هستند، تلاش می‌کنند تا عجایب و غرایبی را به بقیه فرقه‌ها نسبت دهند. بنابراین در این رساله، علاوه بر شیعه به بسیاری از گروه‌های دیگر نیز مطالبی نسبت داده شده که باید مورد بررسی قرار گیرد. به طور کلی خاستگاه این اثر نه معتزلی، نه اشعری، نه حنبلی، نه جهمی، نه مرجئی و نه شیعی است، بلکه نوعی باور کلی سنی است که شاید قرابتی با اندیشه‌های ماتریدی داشته باشد. نویسنده حنفی است و نه تنها از نظر فقهی که از نظر کلامی، خود را پیرو ابوحنیفه دانسته و دست کم دو بار از رساله الفقه الاکبر یاد کرده و مطالبی آورده است. در آخر هم مطلبی از ابوالقاسم رازی نقل کرده که تکمله‌ای است در بیان برقی از فرق دیگر که عجالتاً نشناختم.

در این میان، برخی از آنچه به عنوان آراء مذاهب گزارش شده، مطالب قابل توجه و شگفتی است و نشان می‌دهد که در مجموع، تنوعی شگفتی در میان مذاهب اسلامی بوده است. برخی از مسائل معرفتی است، برخی کلامی اعم از قرآن و نبوت و ... شماری هم مباحث فقهی است. علی‌الرسم، ابتدا مذهب اهل سنت را با ده ویژگی که آنها هم شامل مسائل تاریخی و کلامی و فقهی می‌شود، از باقی مذاهب متمایز کرده و سپس به بیان دیدگاه‌های دیگر پرداخته است. در ادامه، باز گهگاه به تطبیق آنچه دیگران دارند با آراء اهل سنت پرداخته است.

در میان همه این مسائل، مباحث مربوط به خدا و صفات خدا از برجستگی خاصی برخوردار است. همین طور بحث جبر و اختیار. اما در مبحث فقهی به جز آن چه مربوط به نماز می شود، شاید مهم ترین نکته که در این مختصر چندین بار تکرار شده بحث اطاعت از پادشاهان، عدم خروج و بغی بر آنها، نماز خواندن پشت سر فاسق و فاجر از آنها، عدم درنگ در بیعت با آنان و مسائلی از این دست است که با صراحت خاصی در این رساله به آنها پرداخته شده است.

در باره مباحث معرفتی نیز در جاهای مختلف نکات جالبی طرح شده است. یک مسأله در باره برابری علم و عقل است و این که آیا اینها برابرند یا عقل برتر است. نکته دیگر در باره برابری علم، مسلمانان و اهل کتاب است، که کدام یک بیشتر است. نکته دیگر در باره فرقه فکریه است که از همه شگفت تر است. بنابه آنچه در این رساله آمده این فرقه بر این باورند که: «فکر به از عبادت است و هر کرا علم زیادت شود، عبادت ازو ساقط گردد بر آن مقدار، و واجب شود مر او را بر خلق مایحتاج او، پس او شریک باشد در مالهای مردمان [و] هر که بازدارد او را به آن چیز، او ظالم باشد». این نکته هم که فرقه ای بر این باور است که ایمان عبارت از علم است جالب است، چون آنچه قبلا بود، این بود که ایمان، به زبان یا دل است یا آن که به این دو و عمل و نیت است، اما عبارت بودن آن از علم جالب است و مقصود آن است که اگر کسی دین را نشناسد، ایمان ندارد. این هم که فرقه ای به نام «غیریه» بگویم رسول حکیم بود نه پیامبر، نکته عجیبی است.

نکاتی نیز در باره قرآن مطرح شده که شگفت می نماید. بحث از حادث و قدیم بودن قرآن که مدتها به صورت یک مسأله مهم بود در اینجا انعکاس گسترده دارد. اما جدای از آن باوری مانند این که «و آنچه در مُصحفهاست، حکایت قرآن است جز قرآن» یا این که «دهم لفظیه گویند: لفظ و ملفوظ هر دو یکی است، یعنی قرآن، سخن خواننده نه سخن خدای است، و ما میگوییم لفظ و ملفوظ قرآن از خدای تعالی است» از این دست مطالب شگفت است.

آنچه در باره شیعه گفته، مانند بقیه فرقه ها، خیلی به اجمال و آمیخته به درست و نادرست است. این که شیعیان نماز جماعت را سنت نمی دانند، درست نمی نماید، اما این که به هر حال، شیعه نسبت به صحابه منتقد است، درست اما همه آنان با بکار بردن الفاظ تند در باره آنان موافق نیستند. طبعاً شیعیان، فاطمه را برتر و فاضل تر از عائشه می دانند و در این باره روایات فراوانی در مآخذ اهل سنت هست و حاکم نیشابوری هم رساله ای در این باره دارد. بحث طلاق و تراویح درست عنوان شده ولی جالب است که می گوید شیعیان اجازه نمی دهند خطیبان لباس سیاه بپوشند که علی القاعده باید مربوط به زمان عباسیان باشد. در باره غروب و مغرب هم تفاوت درستی را اشاره کرده مربوط به افطار کردن و خواندن مغرب با اندکی تأخیر در مقایسه

با اهل سنت است. در قسمتی که به اختلاف آراء میان شیعیان اشاره کرده، بیشتر از غالیان یاد کرده که نمونه آن بحث ابر و رعد و برق است. در باره امامیه گفته است: «هفتم امامیه زمین را خالی ندانند از امامی که غیب داند، و نماز نگزارند پس امام فاجر و گویند که خلیفه روا نیست جز بنی هاشم». در باره غیب البته باید گفت که آن را منحصر به خداوند می دانند مگر آن که مطلب خاصی به آنان گفته شده باشد. در باره فرقه متربصیه از شیعه که معلوم نیست این کلمه از کجا آمده گفته است: «خروج کردن یعنی عاصی شدن و به جنگ پیش آمدن بر پادشاهان مسلمانان روا دارند و حرام ندانند».

باوری هم که به شمراخیه نسبت داده شده و ظاهراً اگرچه نام این فرقه و برخی از معتقدات وی هست، اشاره ای به این مطلب نشده، شگفت است. البته عبارت هم قدری نارساست، اما در هر حال مفهوم است: «دوازدهم شمراخیه، گویند زنان چون ریاحین اند، همچنانک بوی ریاحین مباحند، و [برای] مردان بوی ریاحین بی ملک مباحست، روی زنان نیز بر مردان مباح است.

همین عبارت در نسخه چاپی این رساله چنین آمده است: گویند: زنان همچون ریاحین اند یعنی بوی ریحان بی ملک مباح است، پس هر زنی که هست بی نکاح مباح است و روی زنان بیگانه دیدن بی نکاح مباح است. نثر فارسی کتاب، نوعی پارسی هند و ماوراءالنهر قرنهای هشتم تا دهم است و گهگاه نکات املائی متفاوت در آن دیده می شود. در این رساله همه «زیرا چه» به جای «زیرا که» به کار برده شده است.

همان طور که اشاره کردم، این رساله، قدری متفاوت با کتابهای رایج در باب فرق و مذاهب است و نمی توان آن را زیاد جدی گرفت. این به این معناست که باید به صورت تطبیقی، تمامی اسامی فرقه ها و نیز باورهای ارائه شده در این رساله، با متون اصیل سنجیده شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المحمود الطاهر المعبود الباطن والظاهر والصلوة على رسوله الكامل والماهر و آله الى انتهاء الاجسام والجواهر.

می گوید بنده ضعیف امیدوار به رحمت متعالی محمد طاهر غزالی عُرف بنظام، [مدرس] مدرسه جلالی - احسن الله اليه وغفر له ولوالديه - که إله دانا و پادشاه توانا - تضاعفت آلاؤه وترادفت نعمائوه - چنین می فرماید: وان هذا صراطی مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ؛ یعنی این راه که من شما را نموده‌ام و در رفتن این شارع فرمان فرموده‌ام، راهی راست است. این راه گیرید و برین راه روید، و [در] راههای دیگر

چون کیشهای مختلفه و ملت‌های باطله مشوید که شما را پراکنده از دین رحمانی و دور افکند از راه راست مسلمانی.

و سید انام - علیه الصلوٰه والسلام - بدین جمله باز نماید: ستفترق امتی علی ثلاثه و سبعین فرقه، اثنان و سبعون، منها هالکة و واحده منها ناجیه. و فی روایه: کلهم فی النار الا السواد الاعظم، یعنی زمانه ای آید که امتان من هفتاد و سه گروه شوند، هفتاد و دو از آن در دوزخ روند، و یکی در بهشت که آن اهل سنت و جماعت‌اند که مشغول عبادت و طاعت‌اند.

حاصل آنچه مرا در نظر آمده بود، از حکم‌های این هفتاد و سه گروه در هفت فصل آوردم، و این رساله را که در مذهب‌ها شناخته میشود، [معرفة] المذاهب نام کردم که این کتاب را بخواند، اختلافی که در مذهب‌هاست بداند، از راه‌های کثر بیزار شود، و بر راه راست استوار شود، بمشیئه الله تعالی.

#### فصل اول

در بیان سنت و جماعت و آنچه بدان تعلق دارد چون ایمان و اسلام و توحید و اعتقاد و شریعت و مذهب و اجتهاد و ملت و دین.

عبدالله بن عباس گفت - رضه - که سنت و جماعت ده چیز است، هر که این ده چیز را بجای آرد سنی باشد: یکی فاضل داشتن دو پیر یعنی ابوبکر و عمر (رضه عنهما).

دوم بزرگ داشتن دو داماد یعنی عثمان و علی (رضه عنهما).

سیوم بزرگ داشتن دو قبله، یعنی بیت المقدس که قبله جمله انبیاست علیهم [السلام]، و کعبه که قبله پیغمبر ماست محمد (ع م).

چهارم روا داشتن مسح بر موزه.

پنجم باز بودن از دو گواهی دادن، یعنی نه بر کسی گواهی دادن که حقیقت بهشتی است و نه بر کسی گواهی دادن که حقیقت دوزخی است.

ششم پشت دو امام نماز گزاردن، یعنی صالح و فاسق.

هفتم هر دو به تقدیر خدای تعالی شناختن یعنی نیکی و بدی.

هشتم بر دو جنازه نماز گزاردن یعنی مطیع و عاصی.

نهم هر دو فرض گزاردن، یعنی نماز و زکوت.

دهم فرمان برداری کردن دو امیر را، یعنی سلطان عادل و سلطان ظالم.

اما هر که بگردد بخدای تعالی و به فریشتگان و به کتابها و به رسولان و روز قیامت، او مؤمن باشد؛ زیرا چه [= که] معنی ایمان، گرویدن است، و هر که گردن نهد فرمانهای خدای را، یعنی گواهی دهد که نیست سزاء پرستن جز خدای تعالی، و محمد بنده اوست، و رسول او و نماز بر پای دارد و زکوت مال بدهد و روزهای ماه رمضان بدارد، و حج خانه کعبه اگر بتواند بجای آرد، او مسلمانی باشد، زیرا چه [= که] معنی اسلام گردن نهادن است.

بعضی گفته‌اند که میان ایمان و اسلام فرق نیست، هر که مؤمن [است، او] مسلمان است و هر که مسلمان است، مؤمن است.

و بعضی گفته‌اند که فرق هست، زیرا چه [= که] رسول (عه م) معنی ایمان دیگر گفت و معنی اسلام دیگر؛ چنانچه بیان کردیم.

و هر که خدای را یکی گوید او موحد باشد، زیرا چه معنی توحید خدای را یکی گفتن است. و هر که دل و جان بر یکی گره بندد، یعنی متفق کند بر چیزی، او معتقد باشد، زیرا چه [= که] معنی اعتقاد گره بستن است، اما شریعت راهی است پیدا به راستی، و هر پیغمبری را کاری و شریعتی است؛ و مذهب [روش و رفتار کسی را گویند در کار و در شریعت مذهب] مجتهدان را باشد چون ابوحنیفه - رحمه الله علیه - [کوفی و شافعی و مالک و امثال ایشان]. و صاحب مذهبان، آن را گویند که بر سیرت خلفاء راشدین و بر شریعت رسول باشد. روا نیست که صاحب مذهب به صاحب مذهب دیگر اقتدا کند همچنانک صاحب شریعت به صاحب دیگر. و شریعتی که اگر در شریعت دیگر یافته شود و یا حکم مذهبی در مذهب دیگر باشد، آن را اتفاقی خوانند [در حاشیه]. [مقصود از «اتفاقی»، «اجماعی» است]

و هر که بکوشد به صواب جستن در حکمی که بر صلاح و فساد آن واقف است، او مجتهد باشد، زیرا چه معنی اجتهاد کوشیدن است.

و «ملت» جمع شده را گویند بر چیزی، خواه بر حق باشند و خواه بر باطل.

و فرقه را همین معنی است.

و هر که در کیش اسلام ثابت شود، او مسلم و دین‌دار باشد.



اما امام اعظم ابوحنیفه کوفی - رحمه الله علیه - در فقه الاکبر آورده است که چون این چهار چیز جمع شود، دین گردد: توحید و معرفت و ایمان و اسلام.

بیان کردن سنت و جماعت که حق است، این بود.

اما آن هفتاد و دو گروه که بر باطلند در اصل شش گروه‌اند:

رافضیه، خارجیّه، جبریه، قدریه، جهمیّه، مرجیه.

و هر گروهی ازین شش، دوازده گروه شده‌اند. چون شش را در دوازده ضرب کنی، هفتاد و دو گروه باشد، چنانکه بیان کرده شود.

فصل دوم در بیان دوازده گروه رافضیه

بدین اسامی علویّه، ایدیّه [بتریه]، شیعیّه، اسحاقیه، زیدیّه، عباسیه، امامیه، نواسیه، مناسیحیه، لاینیه، راجعیه، متربصیه.

اما در آنچه هر دوازده گروه را اتفاق است، این است که [نماز بـ شاید نماز با:] جماعت را سنت ندانند، و مسح موزه روا ندارند، و ابوبکر و عمر و عثمان (رضه) ل... کنند، و از یاران پیغمبر بیزار شود، مگر از علی (رضه)، و گمان برند که فاطمه فاضل تر از عایشه است (رضه) و گویند که بیغمبر (عه م = علیه السلام) بنفس خویش در رسالت نتواند ایستاد مگر بیاری غیر خود، و بر طلحه و زبیر نام بد نهند، و ایشان را مجتهد ندانند، و نومید باشند از رحمت خدای، و اقامت نماز تراویح را سنت نشناسند، و اگر کسی سه طلاق به یک لفظ گوید، هر سه را واقع ندانند تا بر سه بار نگویند، و آن یکان یکان گفتن است، و دست راست بر دست چپ نهادن در نماز، و خطیبان را لباس سیاه پوشیده [کذا. احتمالاً: پوشیده. در چاپی: و خطیبان را در پوشیدن لباس سیاه منع کنند]، و تعجیل در افطار، و تعجیل گزاردن نماز شام بر نور که آفتاب فرو شود سنت ندانند، و در آن تأخیر کنند تا آنگاه که ستارگان روشن نماید.

و در آنچه اختلاف است، این است:

اول، علویه، علی را نبی گویند.

دوم ایدیّه [بتریه] علی را شریک گویند در نبوت.

سیوم شیعیه هر که علی را از دیگر صحابه دوستی [فاضل تر] ندارد، او را کافر گویند.

چهارم اسحاقیه، زمین را هیچ وقتی از بیغمبر خالی نداند، یعنی نگویند که نبوت ختم شده است.

پنجم زیدیه جز اولاد علی را دیگر در نماز امام نداند.

ششم عباسیه، جز عباس عبدالمطلب را امام نداند [و فرزندان او را در نماز امام و پادشاه بدانند].

هفتم امامیه زمین را خالی نداند از امامی که غیب داند، و نماز نگزارند پس امام فاجر و گویند که خلیفه روا نیست جز بنی هاشم.

هشتم ناسیه هر که خود را بر دیگری فاضل داند، او را کافر گویند.

نهم متناسخیه گویند که چون جان از کالبدی بیرون آید رواست که در کالبد دیگر رود. دهم لاعنیه، معاویه را [و] طلحه و زبیر و عایشه را (رضه) ل.... کنند.

یازدهم راجعیه گویند که علی باز به دنیا خواهد آمد پیش از قیامت، و امروز در ابر است. و رعد از تک پای اسب اوست، و برق و درخشش آتش سُنْب‌های اسب اوست.

دوازدهم متربصیه، خروج کردن یعنی عاصی شدن و به جنگ پیش آمدن بر پادشاهان مسلمانان روا دارند [و حرام ندانند].

فصل سوم در بیان دوازده گروه خارجیّه

برین اسامی ازرقیه، اباحیه [اباضیه]، ثعلبیه، خازمیه [چاپی: حازمیه]، خلفیه، کورویه [کوزیه]، کنزیه، معتزلیه، میمونیه، محکمیه، اخنسیه، شمراخیه.

اما در آنچه هر دوازده را اتفاق است این است که: جماعت را حق ندانند، و اهل قبله را به گناه کافر گویند، و بر پادشاه ظالم خروج کنند، یعنی عاصی شوند. و گویند که علی بر حق نبود که بر معاویه خروج کرد. [در چاپی: و گویند که علی و پسران او بر حق بودند در امامت که بر کسان معاویه خروج کردند].

و در آنچه اختلاف است این است:

اول ازرقیه گویند: مؤمن در خواب هیچ نیکویی نبیند، زیرا چه [= زیرا که]، وحی منقطع شده است.

دوم اباحیه [چاپی: اباضیه] گویند که، ایمان قول است و عمل است، و نیت است و سنت است.

سیوم ثعلبیه گویند که، کارهای ما بخواست خدای است نه به قضا و تقدیر او! [در چاپی: گویند که کارها به خواست خدا نیست یعنی به قضا و تقدیر او].

چهارم حازمیه گویند: ایمان فرض مجهول است، یعنی فرضیت او ما را شناخته نشده است.

پنجم خلفیه گویند: ترک آرنده غزات، کافر است.

ششم کورویه [کوزیه]: غلو کنند در طهارت و سخت بمانند اندام را در شستن.

هفتم کنزیه: مالها را در گنج نهند و زکوت ندهند، یعنی زکوت را فریضه ندانند.

هشتم معتزلیه: بیزارند از هر دو حکم، و نگویند که بدی و نیکی از تقدیر خداست، زیرا چه [= که لازم آید که] آن را ظلم دانند؛ و نگویند که از تقدیر او نیست، زیرا چه آن را عجز دانند و نماز نگزارند پس بد مردم [و بر مرده نماز نگذارند]. و گویند که ایمان کسب بنده است و مخلوق نیست و قرآن محدث است، و آنچه در مُصحفهاست، حکایت قرآن است جز قرآن. و فعلهای بنده گان مخلوق است، و مرده گانرا از صدقه و دعاء زنده گان هیچ منفعتی نیست، و مر هیچ کس را ولایت شفاعت نه، و معراج تا بیت المقدس بیش نبود، و کتاب و حساب و میزان نیست، و گذشتن بر صراط حضور بیش نه، و مسلمان فاسق میان بهشت و دوزخ بماند، و فریشتگان فاضلتر از مؤمنانند، و عقل کافران و مسلمانان برابریست، و دیدار خدای تعالی کس نخواهد دیدن، و کرامت اولیا حق نیست [و خدای تعالی آفریدگار آنگاه شد که بیافرید و روزی دهنده آنگاه شد که روزی داد] پیش از [این] خالق و رازق نبود. خدای قادر به ذات خود است نه بعلم و قدرت، یعنی خدای را صفات نیست، و آنچه در عدم است که هنوز در وجود نیامد است، شیء است، یعنی جواهر در عدم جواهر بود. و روا باشد که اهل بهشت بمیرند، و بخسبند و مست [میت] شوند، و دیگر، آن که کشته شود به اجل خویش نمرده باشد، و علامت قیامت منکرند، چون بیرون آمدن دجال و یأجوج و مأجوج، [و مطلقه ثلاثه را بی آنکه حلاله کنند عقد جائز دارند] و گویند که عقل فاضلتر است از علم، و بعضی گویند هر دو برابریست. و پیغمبر در شب معراج سخن خدای به حقیقت بی واسطه نشیند، و عرش عبارت از بلندی است، و کرسی از علم، و حجابها از منع دیدار، و لوح از جمله حکمها و قلم [عبارت] از تقدیر و پیغامبر بیش از آن پیغمبر نبود، بعد از آن شد، و پس از مردن نبی نیست، و پیش از وحی نه مؤمن بود و نه کافر، و انبیا و اولیا از زلت معصومند، و حرام، رزق نیست، و مثل این بسیار است که می گویند بر خلاف سنت و جماعت.

نهم میمونیه گویند که، ایمان به غیب باطل است.

دهم محکمیه گویند که، خدای را بر مخلوق حکمی نیست.

یازدهم اخنسیه گویند: هر که مُرد عمل او بدو نرسد، یعنی جزاء عمل که کرده است، نیابد. [در چایی: گویند

هر که بمیرد عمل او بدو رسد یعنی جز عمل که کرده است نیابد]. [!]

دوازدهم شمراخیه، گویند زنان چون ریاحین اند، همچنانک بوی ریاحین مباحند، و [برای] مردان بوی ریاحین بی ملک مباحست، روی زنان نیز بر مردان مباح است. [در چایی: گویند: زنان همچون ریاحین اند یعنی بوی ریحان بی ملک مباح است، پس هر زنی که هست بی نکاح مباح است و روی زنان بیگانه دیدن بی نکاح مباح است].

### فصل چهارم در بیان دوازده گروه جبریه

بدین اسامی: مضطریه، افعالیه، معیه، مرفوعیه [مرفوضیه]، نجاریه، متحلیه [متمنیه]، کسبیه، سابقیه، حبیبیه، خوفیه، فکریه، حبسیه.

اول مضطریه گویند: خیر و شر خدای راست، ما را در آن فعلی نیست.

دوم افعالیه گویند که مر خلق را فعلی هست ولکن قدورت [قدرت] نیست.

سوم معیه گویند: خلق را قدرت است ولکن با فعلی، یعنی فعلی و قدرت هر دو مر بنده راست.

چهارم مرفوعیه [مرفوضیه] گویند آنچه نیست شده است [چایی: گویند آنچه شدنی است شده است]، یعنی این ساعت از کسی چیزی پیدا نمی آید.

پنجم نجاریه گویند که خدای تعالی خلق را آفرید بر علم نه بر معلوم، و عذاب کند خلق را بر فعلهای خویش نه بر فعلهای ایشان.

ششم متحلیه [متمنیه] گویند که خیر آنست که ساکن شود نفس بر آن.

هفتم کسبیه گویند که ثواب و عقاب زیادت نشود بعمل نیک و بد.

هشتم سابقیه گویند که سعادت و شقاوت بیش ازین نبشته شده است، طاعت سود ندارد، و گناه زیان ندارد.

نهم حبیبیه گویند که دوست عذاب نکند مر دوست را، و خدای تو دوست باشد.

دهم خوفیه گویند دوست نترساند دوست را.

یازدهم فکریه گویند: فکر به از عبادت است و هر کرا علم زیادت شود، عبادت ازو ساقط گردد بر آن مقدار، و واجب شود مر او را بر خلق مایحتاج او، پس او شریک باشد در مالهای مردمان [و] هر که بازدارد او را به آن چیز، او ظالم باشد.

دوازدهم حبسیه گویند قسمت نیست در مالها، یعنی میراث نیست.

و بعضی ازین دوازده گروه گویند توفیق بیش از فعل است.

### فصل پنجم در بیان دوازده گروه قدریه

بدین اسامی: احمدیه [احدیه]، ثنویه، کسلیه، شیطانیه، شریکیه، وهمیه، رویدیه، ناکثیه، متبریه، قاسطیه، نظامیه، منزلیه.

در آنچه دوازده را اتفاق است این است: روا باشد چیزی که نزدیک [خدا] کفر است، نزدیک [خلق] ایمان باشد. و نماز جنازه را واجب ندانند و نگزارند، و تقدیر نیکی و بدی را از خدای ندانند، از خود دانند و گویند توفیق بعد از فعل است که جبریه پیش از فعل می گویند، و در مذهب سنت و جماعت توفیق و فعل هر دو برابرند، چنانچه در فقه اکبر مذکور است. و گمان برند که معراج در خواب بود. و گویند ما نمی دانیم که مؤمنیم نزدیک خدای یا کافر. و میثاق را منکرند، یعنی روز الست را.

و در آنچه اختلاف [دارند]

اول احمدیه [احدیه]: گویند به فرض اقرار می کنند، و سنت را انکار میدارند. [در چایی: گویند: ما را بر فرض از نبوت پیغامبر اقرار هست و قبول می کنیم اما بر سنت های او کاری و گذری نیست و ندانیم].

دوم ثنویه گویند که، نیکی از یزدان است و بدی از اهرمن.

سیوم الکسائیه [یا: کسلیه. در چایی: کیسانیه!] است گویند نمی دانیم که افعال ما مخلوق است یا نه.

چهارم شیطانیه گویند خدای شیطان را نیافریده است، یعنی شیطان را وجود نیست.

پنجم شریکیه گویند: ایمان مخلوق است.

ششم وهمیه گویند: فعلها ما را نیست.

هفتم رویدیه گویند: جهان منسوخ نشود.

هشتم ناکثیه [چایی: ناکسیه] گویند: روا باشد درنگ کردن به بیعت بر امامان یعنی پادشاهان. [در چایی: روا باشد جنگ کردن با امامان یعنی بر پادشاهان].

نهم متبریه: گویند هر که گناه کرد، توبه او قبول نشود. [در چایی: هر که گنهکار گشت کافر گشت توبه وی قبول نشود].

دهم قاسطیه: گویند کسب فریضه [است] و نکوهیده [دارند] زهد را.

یازدهم نظامیه گویند: خدای شیء نیست [که او را توان دیدن].

دوازدهم منزلیه گویند ما نمی‌دانیم که تقدیر کرده شده است بدی یا نه.

فصل ششم در بیان دوازده گروه جهمیه

بدین اسامی: معطلیه، مرابصیه [مترابصیه]، متراقبه، واردیه، حرقیه، مخلوقیه، غبریه، فانیه، زنادقیه، لفظیه، قبریّه، واقفیه.

اما آنچه هر دوازده را اتفاق است این است: گویند ایمان به دل است جز [نه به] زبان، و عذاب گور و سوال منکر و نکیر و حوض کوثر و ملک الموت و سخن گفتن موسی را بحقیقت با خدای منکرند.

و در آنچه اختلاف است اینست:

اول معطلیه گویند: نامهای خدای تعالی و صفات او مخلوق است.

دوم مرابصیه گویند: علم و قدرت و مشیت مخلوق است، و خلق غیر مخلوق است.

سوم متراقبه [متراقبه] گویند خدای تعالی بر جای است.

چهارم واردیه گویند: هر که در دوزخ رفت بیرون نیامد، و مؤمن در دوزخ نرود.

پنجم حرقیه گویند که، اهل آتش چنان سوزند که از ایشان یکی هم در دوزخ نماند.

ششم مخلوقیه گویند: قرآن مخلوق است.

هفتم غبریه گویند: محمد (عه م) حکیم بود نه رسول.

هشتم فانیه گویند که بهشت و دوزخ فانی شود.

نهم زنادقیه گویند: معراج بجان بود نه بتن، یعنی جان بیغمبر در معراج رفته بود بی تن، و خدای تعالی را در دنیا دیده نشود، و قیامت را منکرند، و گویند عالم قدیم است، و معدوم شیء است.

دهم لفظیه گویند: لفظ و ملفوظ هر دو یکی است، یعنی قرآن، سخن خواننده نه سخن خدای است، و ما میگوییم لفظ و ملفوظ قرآن از خدای تعالی است.

یازدهم قبریّه گویند: عذاب گور را منکرند. [در چایی: عذاب قبر نیست بعد از مردن، یعنی ایشان عذاب و ثواب و پرسش را در گور منکرند].

دوازدهم واقفیه، گویند: در قرآن ما را توقف است، یعنی تأمل است، نگوئیم که مخلوق است یا نه. [در چاپی: در قرآن ما را ایستادن است، یعنی تأمل است، و نگوئیم که مخلوق نیست].

فصل هفتم در بیان دوازده گروه مرجیه

بدین اسامی: تارکیه، شاییه [شانیه]، راجیه، شاکیه، بیهشیه [بهشمیه]، عملیه، منقوصیه، مستنیه، اثریه، بدعیه، مشبهه، حشویه.

[اما آنچه هر دوازده را اتفاق است این است که گویند بعد از نماز فریضه ای نیست و هر که ایمان آورد و بعد از آن هرچه خواهد بکند باکی نیست.

و در آنچه اختلاف است این است:].

اول تارکیه گویند که، بعد از ایمان چیزی دیگر فریضه نیست، هر که ایمان آورده بعد از آن هرچه خواهد بکند. [در چاپی اصلاً این عبارت نیامده و به جای آن این است: گویند: علم از برای جمع کردن دنیا باشد و عمل از برای نعمت عقبا. این همه به ترک باید کرد و در حضور با مولی مشغول باید شد].

دوم شاییه [شانیه] گویند که: هر که بگردد و لا اله الا الله بگوید، بعد از آن خواه طاعت کند خواه معصیت [زیان ندارد].

سیوم راجیه گویند بنده را به طاعت، مطیع نام کرده نشود، زیرا چه [= که] ممکن است بر خلاف گردد. [در چاپی: بنده به فرمانبرداری به عالم صالح نام کرده نشود و به معصیت عاصی نام کرده نشود، زیرا که ممکن است خلاف هر دو باشد].

چهارم شاکیه گویند: ایمان شکر آرند در ایمان. [گویند: ما نمی گوئیم از ایمان، زیرا که مستقیم نیست، لیکن هرچه گوئیم از روح و عقل گوئیم شاید، زیرا که ما شک داریم در ایمان زیرا ه متیقن نیست، لکن هرچه گوئیم از روح و عقل گوئیم زیرا که ایشان متصرف اند در وجود انسان.

پنجم بهشمیه گویند: ایمان علم است، هر که نداند جمله امرها و نهیها را، او کافر باشد.

ششم عملیه گویند ایمان عمل است.

هفتم منقوصیه: گویند ایمان زیادت و کم شود. [گویند: ایمان زیاده شود به لطف وی، و کم گردد به قهر وی، هیچ نوع بنده را مدخل نیست].

هشتم مستنبیه گویند: من مؤمنم ان شاء الله.

نهم اثریه، گویند: قیاس باطل است، یعنی دلیل را نشاید.

دهم بدعیه گویند: فرمان برداری پادشاه بیاید کرد، اگرچه کناه کردن فرماید. [گویند: هر مشکلی نو که در جهان پیدا می شود بی خواست و ارادت او نیست، و هر پادشاه نو که پیدا می شود فرمانبرداری او بیاید کرد، اگرچه گنه کردن فرماید.

یازدهم مشبهیه گویند: حق تعالی بیافرید آدم را بر صورت خویش.

دوازدهم حشویه گویند: واجب و سنت و نقل هر سه یکی است، زیرا چه [که] امر به یک لفظ است.

بیان هفتاد دو ملت [باطل این] بود [که کردیم].

اما امام ابوالقاسم رازی - رحمه الله - در رساله خویش هفت گروه دیگر بیان میکند، بدین اسامی هر یک را:

کرامیه، دهریه، حنابلیه، اباحتیه، باطنیه، براهیمه، اشعریه.

اول کرامیه گویند گمان برند که ایمان اقرار به زبان است و بس. قرآن محدث است. و مرده بنشیند در گور، گرفته شود، آنگاه سوال گور پرسیده آید. و گویند معراج نردبانی بود از زر و نقره و یاقوت و مرجانی، و ولی را فاضلتر از نبی دانند. آنچه در مصحفهاست حکایت قرآن است جز از قرآن، و عرش جای [نشستن] خدای است؛ و خدای جسم است و راست شدن او بر عرش به کیفیت است، و ملک الموت عاجز شود و مانده گردد، و نور معرفت در دل و زبان مخلوق است و غیر آن، نی. و ایمان ما از روز میثاق باز است، و امام روا بود که قریشی باشد، و بیغمبر بنفس خویش حجت نیست بر خلق مگر به معجزه، و محمد خدای را به چشم سر دید در شب معراج، و گمان برند که عرش جای نشستن است، و کرسی جای دو پای؛ و از انبیا کفر و گناه آید، و کسب را واجب ندارند، نزدیک ضرورت [کذا] و تفکر در ذات و صفات جایز دارند. [بخش مهمی از این بند در متن چاپی نیامده، هرچند در پاورقی از یکی از نسخه ها مشابه این جملات آمده است. جمله اخیر هم چنین آمده است: و نیز دیگر تصور آن و تفکر در ذات و صفات خدای تعالی را جایز ندارند].

دوم دهریه گویند: طبعها را قدیم گویند و ستاره گان را عاقل [چاپی: فاعل] و مختار دانند؛ و خوابی که بینند آن را تعبیر حق ندانند [چاپی: دانند]، و در خدای و قرآن و صحابه و ستارگان تقدیر و قبله و محراب و طهارت و هم شک آرند.



سیوم حنابلیه گویند: من مؤمنم اگر خدای خواهد؛ و روا بود که بنده کافر باشد به نزدیک خدای و مؤمن باشد نزدیک خلق یا برعکس این؛ و قرآن از مجرد حروف است، و خالق را بخلق مانده کنند.

چهارم اباحتیه گویند: خدای دیده شود در دنیا، و ولی فاضل تر از نبی باشد، و مؤمنان را گناه زیان ندارد، و تکلیف بدوستی برداشته شود و ختم کار را نپرسند.

پنجم باطنیه گویند: احادیثی را که درو علامت قیامت است تأویل کنند.

ششم براهمیه گویند: رسالت را منکرند و گویند معجزه شمشیر است.

هفتم اشعریه گویند: عقل نوعی از نوعها [چاپی: علمهای] ضرورت است، و اشعریه [از] فروع معتزله آید.

و یک ملت دیگر امام اعظم ابوحنیفه کوفی - رحمه الله علیه - در فقه اکبر آورده است آن مجسمیه است که خدای تعالی را جسم گویند، و این ملت از فروع کرامیه است.

حاصل آنک هرچه مثل این ملتها باشد، از فروع این هفتاد و دو ملت باشد که نخست بیان کردیم، و هرچه مثل این اختلافهاست که بر [خلاف] مذهب سنت و جماعت است، از ملتهای باطل است.

حق تعالی هیچکس را بر آن راههای کژ نرساناد [در چاپی: بر آن راهها گذر نیارد] و همه را بر صراط مستقیم که شاه [راه است یعنی] سنت و جماعت است ثابت قدم دارد بحرمه النبی وآله اجمعین. تمت.

[در چاپی: تمام شد. کار من به نظام شد در وقت ظهر روز چهارشنبه پنجم شهر رجب المرجب ۱۱۳۷].

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1453>

## مدل حکومت اموی بر اساس روایات بلاذری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۱۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: عمرو بن عاص، با شماری از مردمان حمص نزد معاویه آمد. او برای تحقیر معاویه به آنان گفت به اسم خلیفه بر او سلام نکنند، اما وقتی آنان وارد شدند گفتند: السلام عليك يا رسول الله، و این را مکرر گفتند. معاویه خنده اش گرفت. بعد از آن، عمرو بن عاص به آن مردم گفت: من گفتم شما به خلافت هم سلام نکنید به نبوت سلام کردید؟ لعنت خدا بر شما باد: عليكم لعنة الله.

لاذری در مجلد مربوط به امویان از انساب الاشراف، تا صفحه ۲۰ اخبار امویان پیش از معاویه را تمام کرده و از اینجا وارد بحث معاویه می شود. کسی که بنیانگذار دولت اموی است، هرچند ممکن است کسی عثمان را بنیانگزار بداند، زیرا او، هم اموی است و هم ممکن است به گفته کسانی چون سید قطب و مودودی روشهای او در اداره اموی و بکارگیری خاندان اموی و مسائل مالی، شبیه به چیزی باشد که بعدا در دوره معاویه بکار گرفته شد. سید قطب به خاطر داشتن این دیدگاه، مورد حمله نگره های سنتی از مذهب اهل سنت است. در واقع قدسیتی که خلیفه سوم به عنوان یکی از خلفای راشدین در نزد اهل سنت دارد و اجماعی که تقریباً روی او وجود دارد، همیشه مانع آن بوده است که انتقاداتی شبیه آنچه مودودی یا سید قطب از او دارند، مقبول افتد. به علاوه معمولاً تلاش شده که او از دایره امویان خارج دانسته شود.

معاویه، مانند پدرش دیرتر اسلام آورد، حتی دیر از ابوسفیان که پیش از فتح مکه اسلام آورد. خودش مدعی شد که اسلام در قلبش وارد شده بوده، اما پدر و مادرش مانع بوده و به او می گفتند که اگر اسلام بیاورد، پولی به او نخواهند داد: «و لكن ابویّ كانا يقولان لئن اسلمت لمنمنعك القوت» [انساب: ۲۰/۵]. پس از آغاز فتوحات و زمانی که مهاجرت اعراب فراوان و گرسنه جزیره العرب به نقاط مختلف در عراق و شام آغاز شد، معاویه همراه با برادرش یزید به شام رفت. پس از مرگ یزید، عمر، معاویه را به جای او گماشت و در سراسر دوره عثمان هم وی حاکم شام بود. اصولاً گماشتن این دو برادر، نوعی داد و ستدی قومی و سیاسی بین جناح های مختلف قریش بود.

بلاذری گهگاه در لابلای اخبار، از ویژگی های شخصی بنیانگزار دولت اموی می گوید. زمانی به مدینه آمد و ابن عریض او را به خانه اش دعوت کرد. وقتی غذا آورد، طیب معاویه آمد و به او گفت: فلان غذا را

بخور، فلان را نخور... [ص ۲۱]. این مربوط به زمان خلافت اوست و نشان می دهد که طیب مخصوص داشته است. معلوم است آن زمان هم روی چیزهایی شبیه قند و چربی حساس بوده اند!

بخشی از اخبار بلاذری در این بخش در باره چگونگی اداره امور توسط معاویه است و هرچند نظم ندارد، اما اگر با یک نظم و ترتیب کنار هم چیده شود، می تواند تصویری از دولت اموی بدست دهد.

خبری در باره نعمان بن بشیر و این که وی حکومت کوفه یافت. پدرش بشیر بن سعد کسی بود که حق زیادی در سقیفه بر گردن خلیفه اول داشت، چون سعد بن عباده را از میدان بیرون راند. پسرش بشیر نتیجه این تلاش را دید. وقتی معاویه او را در کوفه که آتش زیر خاکستر بود گماشت، به او گفت: آنچه از بیت المال به مردم داده می شود، بر هر کس، ده دینار افزوده شود. او این دستور را برای همه اعمال نکرد، تا دوباره مردم از معاویه نامه آوردند. نعمان می گفت: من قفل هستم و کلید آن در شام است! همین نعمان روی منبر فراوان قرآن می خواند و شاعری هم روش او را با روش پیشینیانش مقایسه کرد و از او خواست تا به حق همان قرآنی که می خواند در باره آنها درست عمل کند، یعنی آن پول را بدهد. نعمان هم می گفت: «ان فقدتمونی لم تجدوا احدا یحدثکم عن رسول الله» اگر من را نیابید دیگر کسی نیست که از رسول خدا (ص) برای شما بگوید. معلوم می شود که وی روی منبر جامع کوفه اخبار و احادیثی از پیامبر (ص) برای مردم می گفته است. همین شاعر زبان او را با زبان حکام قبلی که - شاید زیاد- مقایسه کرده و او را نرم تر خوانده است، اما خواسته که همان طور که رفتارش است، سرکیسه پول را هم شل کند! (ص ۲۲).

روایت دیگری از مدائنی خبری درباره نوع تعامل با قبایل را از سوی معاویه نشان می دهد. او در نامه ای به زیاد بن می گوید: اطراف تو در عراق، مضر، ربیع و یمن هستند. کارها را به مضر بسپار و برخی را بر برخی دیگر بگمار، به اشراف ربیع اکرام کن که افراد آنان تابع اشرافشان هستند، اما در باره یمنی ها، در ظاهر به آنان اکرام کن، اما در پنهان، سختگیر باشد. [ص ۲۲]. این تعارض تا آخر دولت اموی ماند و عاقبت هم کار دست آنها داد.

مخالفان عمده بنی امیه در مدینه متمرکز بودند، کسانی که آنها را ابناء صحابه نخستین باید خواند. معاویه دایما مراقب اینها بود و یک بار هم که مالک بن هبیره از اشراف بنی سکون به مدینه رفت، معاویه نظرش را در باره فرزندان صحابه پرسید. او گفت: عبدالله بن عمر به خودش مشغول است. حسن بن علی هم ظاهر الجمال و طاهر القلب است، عبدالله بن مطیع دوست دارد فقیه خوانده شود، و ابن زبیر کسی است که اگر یک نفر را داشته باشد، او را ده نفر خواهد کرد و دنبال چیزی است که اهلیت آن را ندارد (ص ۲۳). یعنی شورش خواهد کرد.

در این جا یک حکایت در نشان دادن حلم معاویه نقل شده است، حلمی که گویند معاویه داشت و بعدا هم در این باره توضیحاتی خواهیم داد.. عبدالرحمان پسر حسان بن ثابت شعری در تغزل نسبت به خواهر معاویه سرود. یزید اصرار داشت او کشته شود، اما معاویه گفت که با دادن پول و صلح زبانش را ننگه داریم بهتر از قتل است (ص ۲۴ - ۲۵).

نوعی خاص از تاریخنگاری ادبی حاوی کلمات قصار با گفتگوهای کوتاهی است که از چهره های صدر اسلام برجای مانده و در این میان معاویه جایگاه ویژه ای دارد. جملات ادبی که مانند امثال و حکم است در زندگی فرهنگی قبیله ای، جایی که زبان شعر و شاعری هم بود، رواج کامل داشت و در مجالس عمومی زیاد رد و بدل می شد و بعدهم به دیگران منتقل می شد. بلاذری در نخستین بخش، شماری از این کلمات را نقل می کند که هر کدام می تواند به نوعی دیدگاه های معاویه، خصائص جامعه عربی، نوع مدیریت مخالف و موافق و ماهیت نظام اجتماعی و قبیله ای محیط را نشان دهد.

احنف بن قیس رئیس قبیله بسیار بزرگ تمیم در جنگ جمل بود که از امام علی (ع) علیه جناح مقابل دفاع کرد زمانی که معاویه به خلافت رسید به او گفت: آیا سخن تو را به ابوالحسن فراموش کرده ام؟ وقتی که راضی به «ذبح قریش» در بصره شدی، درست همان طور که بچه شتر را ذبح می کنند. اما من خواستم کار تو و قوم تو را اصلاح کنم. من آنچه را به من مربوط است درست می کنم تو هم طرف خودت را. (ص ۲۶). یعنی بنی تمیم را آرام نگاه دار.

این سخن معاویه تحلیل او را از جنگ جمل نشان می دهد که آن را جنگ میان قریش و امام علی (ع) با تمامی هوادارانش از قبایل دیگر می دید. تعبیر ذبح قریش یک تعبیر و تحلیل قبیله ای جالب از نگاه امویان نسبت به رخدادهای مهم سیاسی است که در این دوره جریان داشته است. برای دیگران هم این معنا روشن بود. احنف بن قیس در نقل دیگری که دنباله نقل بالاست و هر دو از مدائنی، به معاویه گفت: ما نزد تو نیامده ایم که ما را از گمراهی، نجات داده و هدایت کنی یا از فقر نجاتمان دهی یا ذلت را از ما منع کنی، بلکه برای اطاعت آمده ایم. (ص ۲۷). تعبیر لتهدینا من ضلاله تأکید بر این است که کسی از معاویه انتظار هدایت نداشت، مهم قدرت و تنظیم مسائل سیاسی و روابط میان یک قبیله مهم که شهر بزرگی چون بصره را در تصرف داشت با حکومت اموی بود. اندکی پیش از آن هم از هیثم بن عدی به نقل شیخی از حمیر نقل شده که عمرو بن عاص به معاویه گفت: به خدا سوگند تو و علی با هم نمی جنگید تا آن که غالب آمد داخل بهشت شود. شما جز به خاطر دنیا با هم نمی جنگید. از آنچه را می خوری به ما هم بده تا از تو دفاع کنیم (ص ۲۶). هم معاویه و هم عمرو بن عاص، یک نگاه کاملاً دنیوی به حکومت داشتند و چنان چه در نقلهای

فراوان مشابه آمده، پس از پیروزی که با کمک یکدیگر به دست آوردند، به تقسیم غنائم پرداختند. شام و شرق اسلام برای معاویه و مصر برای عمرو بن عاص.

نقلی دیگر در اینجا حکایت از آن دارد که معاویه ارتباط و پیوند خود را با حجاز و در واقع منشأ قبیله اموی و شهر مقدسی که هر سال هزاران نفر برای حج و زیارت به آن می رفتند، قطع نکرده بود. در این روایت که اصمعی راوی اخبار مهم اجتماعی این دوره نقل کرده آمده است که معاویه همراه عبدالله بن صفوان بن امیه جُمَحی به مکه آمد، جایی که در آنجا مالی (مزرعه) داشت. وی در آنجا درختان و زراعت داشت. صفوان به او طعنه زد که در جایی درخت و زراعت کرده که خدا آن را وادی غیر زرع خوانده است (ص ۲۶). و بدین ترتیب خواست بر او طعنه ای بزند. علی القاعده امویان در حجاز اعم از مکه، طائف و مدینه تعلقات مادی و ملکی داشته اند.

تمایل دولت اموی به مالداری و ثروت گرایی امر پنهانی نبود و معاویه و پدرش پیش از اسلام نیز مهم ترین کارشان همین بود، اما این که این نگاه، توجیه دینی هم می یافت جالب بود. از زمان خلیفه سوم این اختلاف نظر در میان صحابه مطرح شده بود که حاکم چه اختیاراتی در مال مردم دارد؟ آیا می تواند بذل و بخشش های بی قاعده و حساب و کتاب از بیت المال به اشخاص داشته باشد؟ آنچه تکلیف این مسأله را از نگاه شرع حل می کرد، دست کم از نظر آنان، این بود که آیا اموالی که در اختیار حاکم است، ملک اوست که به اختیار خود می تواند ببخشد یا ملک مردم است و او تنها مدیریت می کند؟ البته این مسأله می توانست به این صورت هم باشد که حتی اگر این اموال متعلق به حاکم نیست، آیا خداوند اختیار تام و تمام آن را در اختیار او نهاده است یا خیر؟ در این باره یک گفتگو میان معاویه و صعصعه بن صوحان رخ داد. صعصعه از اطرافیان امام علی و شیعه و از طایفه شیعی عبدالقیس بود که در جمل به امام خدمت فراوان کردند بود. این گفتگوی جالب، نوع نگاه این دو جریان را نشان می دهد: راوی ین نقل محمد بن سعد بصری از واقدی و او از یزید بن عیاض است. یک سند کاملاً سنی. معاویه گفت: الأرض لله و أنا خلیفه الله فما أخذت فلی، و ما ترکته للناس فبالفضل منی، فقال صعصعه بن صوحان: ما أنت و أقصى الأمة فی ذلک إلا سواء، و لکن من ملک استأثر. فغضب معاویه. معاویه گفت: زمین از آن خداست و من هم خلیفه خدا هستم، هرچه از آن برگیرم از آن من است و آنچه را واگذارم متعلق به مردم است و این تفضل من بر آنهاست. صعصعه گفت: تو و پایین ترین مردم در این امر مساوی هستید، اما چنین است که هر کسی شاهی و قدرت را گیرد، همه چیز را برای خود می خواهد. معاویه از این سخن خشمگین شد. (ص ۲۷).

معاویه که همیشه خود را به حلم می ستود، در برابر چنین اعتراضی، خشمگین می شد و این همان کسی بود که می گفتند در برابر اعتراض دیگران حلیم بود. البته خودش از این حلم تفسیر خاصی داشت. به روایت مدائنی، زمانی کسی با تندی با معاویه سخن گفت. معاویه حلم ورزید. از او در این باره پرسیدند. گفت: اینی لا أحوال بین الناس و ألسنتهم ما لم يحولوا بیننا و بین ملکنا. بردباری ما برابر اعتراض دیگران تا وقتی است که میان ما و حکومت ما حائل نشوند. (ص ۲۷).

به روایت مدائنی از علی بن مالک، معاویه می گفت: ما کاری را با پول بتوانیم بکنیم، با زبان نمی کنیم. کاری را که با زبان می شود کرد با شلاق نمی کنیم و کاری را با شلاق بتوان کرد با شمشیر نمی کنیم. وقتی ناچار بودیم از شمشیر استفاده خواهیم کرد. (ص ۲۶)

کار در چارچوب قبیله ای برای معاویه که خاستگاهش یک نظام قبیله ای عربی از نوع بسیار بسیار عربی آن بود، اصل بود و لذا مشاور وی هم دغفل نسابه بود. بنی امیه در ایجاد توازن میان قبایل عربی و بخشش به رؤسای برای تقسیم میان بدویان که درآمد چندانی هم نداشتند، تلاش می کرد و می کوشید تا با پولی که از بلاد می رسید دهن آنها را بندد. این تجربه معاویه بود که باید به تمام قبایل رسید و آنها را چنان سامان داد که بر اقوام دیگر غلبه کنند. این تحلیل را به گونه ای دیگر از زبان خود معاویه داریم، داستانی که به منازعه داخلی طوایف قریش مربوط می شود.

مدائنی از سعید بن ابی سعید نقل کرده است که گفت: اغلظ أبو الجهم بن حذیفه العدوی لمعاویة و قال: أراحنا الله منک یا معاویة، فقال: ویحک إلی من: الی بنی زهره فما عندهم نصر و لا فضل، أم الی بنی مخزوم فو الله لو نالوا من الأمر شیئا ما کلموکم کبرا، أم الی بنی هاشم فو الله لو نالوها لاستأثروا علیکم، و إنا علی ما فینا لنعطی السائل و نجود بالنائل، و لا تزال العرب غلب الرقاب ما رأوا أشیاخنا علی المنابر. (ص: ۲۹)

مدائنی گوید: ابوالجهم بن حذیفه یکی از طایفه بنی عدی - طایفه ای از قریش که عمر بن خطاب همان از آن بود - با تندی با معاویه سخن گفته، از خدا خواست تا آنها را از دست معاویه راحت کند. معاویه گفت: به چه کسی می خواهید پناه ببرید؟ به بنی زهره [طایفه ای دیگر از قریش]؟ هیچ یاری و کمکی از آنها به شما نخواهد رسید. به بنی مخزوم؟ اگر غلبه کنند از روی کبر با شما سخن نخواهند گفت. به بنی هاشم؟ اگر به قدرت برسند همه چیز را برای خود می خواهند. ما هرچه هستیم، حداقل به سائل می رسیم و جودی داریم. عرب تا وقتی که مشایخ ما را روی منبر ببیند دست بالا را خواهد داشت. (ص ۲۸). این تحلیل خلدونی از نظام قبیله ای و نقش قریش و امویان برای حفظ این موقعیت، درکی بود که معاویه از اوضاع داشت و بر اساس آن عمل می کرد.

در این باره که او حلیم بوده یا زیرک، نقلهایی آمده و قبلا هم اشارتی کردیم. اما گفتیم که حلم او تا جایی بود که کسی رقیب سیاسی آنان نباشد یا بدخواه امویان نه. یکی از مواردی که نشان می دهد حلم داشتن او بیشتر تبلیغات است، روایتی است که همین جا از مدائنی نقل شده است. حدثنی المدائنی عن عبد الله بن فائد و سحیم بن حفص قالا: کتب معاویة الی المغیره بن شعبه: أظهر شتم علی و تنقصه، فکتب إلیه: ما أحب لک یا أمیر المؤمنین أن کلمًا عتبت تنقصت، و کلمًا غضبت ضربت، لیس بینک و بین ذلک حاجز من حلمک و لا تجاوز بعفوک. او که صبور نیست و حالا که بر علی پیروز شده، به مغیره که در کوفه است می نویسد که علی را دشنام دهد و او را تنقیص کند و در مقابل این مغیره است که او را به خاطر خشم بی فایده اش که فاقد حلم و عفو و گذشت است سرزنش می کند. (ص ۳۰).

نقل دیگری هم این کمی حلم معاویه را تأکید می کند، جز آن که روش وی برای نابود کردن دشمنانش متفاوت است. مدائنی گوید: معاویه به ابوهوذه باهلی گفت: اراده داشتم شماری از باهله را سوار کشتی کرده، در دریا غرق کنم. او گفت: طبعاً در این صورت، ما به کشتن همان مقدار از بنی امیه راضی نمی شدیم (بلکه تعداد بیشتری را نابود می کردیم). معاویه با خطاب یا کلاغ به او گفت ساکت باشد. باهلی گفت: کلاغ گاه با نوک خود مغز شکار خود را در آورده و چشمانش را از حدقه خارج می کند. یزید به پدرش گفت: او را بکش. معاویه گفت: صبور باشد. بعدها معاویه او را به جنگی فرستاد که در آن کشته شد. در این وقت معاویه به یزید گفت: این پنهانی تر بود (قال: مه، ثم إن معاویة وجهه بعد فی سریة فقتل، فقال معاویة لیزید: یا بنی هذا أخفی). آیا این حلم است؟

آگاه بودن از دیدگاه های امویان و کسانی که به مذاق آنان سخن می گفتند، در لابلاهی برخی از این اقوال بدست می آید. معاویه از اطرافیانش می پرسد که فصیح ترین عرب کیست. کسی به او گفت: قریش چنین اند. آنان نه لکننت عراقی ها را دارند و نه دیگر عیوب کلامی قبیله بکر و اسد را. (ص ۳۰). امویان زبان قریش را در تمام دوره خویش حاکم کردند. این امر به بهانه حفظ لحن قرآن بود. کاری که عثمان هم کرد و اجازه نداد قرآن با لحن های دیگر بماند. خوب یا بد، زبان عربی با لهجه قریش به عنوان محور و اساس زبان عربی باقی ماند. این وضعیتی است که بعدها در دوره عباسی تغییر می کند. بخشی از تسلط دولت اموی، حفظ زبان و لحن و لهجه آنان بود که امویان در حفظ آن تلاش می کردند.

تفسیر مذهب در دوره خلفا چگونه بود؟ داستان این مسأله مفصل است این که آیا خلفا فتوا می دادند؟ آیا از صحابه مشورت می گرفتند؟ مبانی آنان برای این کار و شیوه آنان چگونه بود؟ اختلافات مذهبی چگونه تولید شد؟ در فقه یا کلام؟ این ها بحث های مهمی است که پایه های تفکر مذهبی و فقهی دوره های بعد را ساخته

است. اینجا بحث در باره آغاز دولت اموی است. آیا دولت اموی روی امور مذهبی نظارت داشت؟ این امر در دوره های اخیر اموی تا حدودی روشن است، عمر بن عبدالعزیز رسماً یکی از فقهای مدینه را به گردآوری حدیث نبوی گماشت، کاری که تا آن موقع منظم انجام نشده بود. همچنین فقیهانی مانند شعبی و شهاب زهری به طور رسمی مفتی دولت اموی بودند. اما پیش از آن و در زمان معاویه، به تناسب، چه نوع سیاست هایی برای امور مذهبی و نظارت بر آنها پیش گرفته می شد؟ در این باره مثلاً فراوان است که نشان دهد، اساساً دولت اموی حساس بود و می کوشید تا مراجع مذهبی ویژه ای برای مردم معین کند. معاویه در این باره مکاتباتی با عائشه داشت و پرسشهای فقهی خود را از او می پرسید. این کار منافع زیادی برای او داشت که یکی از آنها استوار کردن موقعیت او بود. عایشه همسر رسول خدا، دختر خلیفه اول و مورد احترام زیاد خلیفه دوم بود. معاویه به رغم دشمنی های میان عثمان و عایشه، اما به دلیل جمل، لازم بود تا سخت به او احترام بگذارد. بدین ترتیب مردم به او سوق می یافتند. با این حال عایشه بر اساس برخی از نقلها موضع انتقادی هم داشت و وی را نصیحت هم می کرد. راوی خبر ذیل هشام بن عروه بن زبیر است، کسی که از مهم ترین منابع خبری از عایشه است. او می گوید: کتبت عائشه الی معاویه: اتق الله فإنک إذ اتقیته کفاک الناس، و إذا اتقیته الناس لم یغنوا عنک من الله شیئاً. (ص ۳۱). و روایت دیگر که با این قرابتی دارد و نشان از آن که معاویه شروع کننده بوده است. مدائنی از سفیان بن عیینه نقل کرده که معاویه از عایشه خواست او را نصیحت کند، اما کوتاه. به او نوشت: از رسول شنیده است که کسی رضایت مردم را به سخط الهی کسب کند، خدا او را به همان مردم وا می گذارد تا آنجا که مادحانش او را مذمت خواهند کرد. اما کسی که رضایت خدا را حتی با خشم مردم کسب کرد، خدا او را از دست مردم کافی است (ص ۳۶)

مدینه، همواره منتقد ماند، گرچه از پول معاویه استفاده می کرد. یک روایت را مورخان کوفی نقل کرده اند که معمولاً موضعشان انتقادی است. عباس به هشام کلبی از پدرش از جدش است. سعد بن ابی وقاص نزد معاویه می رود و با خطاب «السلام علیک ایها الملک» او را پادشاه خطاب می کند. معاویه می خندد و می گوید: چه می شد اگر امیر المؤمنین خطاب می کردی؟ سعد گفت: آیا دیده ای که تنه بی سر درختی خندان باشد؟ به خدا دوست ندارم حکومتی به مانند حکومتی که تو داری می داشتم. (ص ۳۱). این نگاه انتقادی برای صحابه قدیم نسبت به معاویه و بعد هم ابناء الصحابه، نگاهی شناخته شده است، همان نگاهی که میراثش به دولت زبیری رسید و با همان شعار علیه امویان ایستاد و چند سالی مقاومت کرد.

قبلاً اشاره کردیم که در میراث عرب جاهلی، حکمت جایگاه خاصی داشت و گاه از مجله لقمان هم یاد شده است. این حکمت کلمات حکیمانه و پیرمردانه بود. معاویه هم مجالسی داشت که در آن از این قبیل کلمات گفته می شد. این که چگونه اینها حفظ شده و چگونه این میراث به نسلهای بعدی رسیده و مثل حدیث منتقل



شده، بحث دیگری است. در لابلای اینها، اخلاق عربی، ادب عربی و نیز دیدگاه های اخلاقی و حتی اخلاق حکومتی هم دیده می شود. اگر تمامی این اخبار از معاویه گردآوری شود، مجالسی که یا خودش چیزی گفته یا دیگران، مجموعه ای خواهد شد که می تواند بخشی از نگاه های او را بدست آورد. این قبیل کلمات حتی از زیاد و حجاج هم گاه گفته می شود. در واقع این نوعی کلاس هم بود که اینها کلمات حکیمانه بگویند و عرب سینه به سینه نقل کند... مانند این مورد: مدائنی گوید: معاویه می گفت: من کتم سرّه کان الخیار له، و من أفشاه کان الخیار علیه. (ص ۳۲)

رؤسای قبایل هم در این گفتگوها مشارکت داده می شدند: معاویه به احنف بن قیس رئیس بنی تمیم عراق گفت: یا ابا بحر ما المروءة؟ قال: الفقه فی الدین و العفاف و برّ الوالدین، فقال معاویة: هو ذاک. (ص ۳۲ - ۳۳). مروت، فقه در دین، عفاف، و نیکی به پدر و مادر است. معاویه هم تایید کردند!

یک نمونه دیگر که از جهت دیگری جالب هم هست این است: حدیثی هشام بن عمّار عن الولید قال: بلغنی أنّ معاویة قال: العیال أرضه المال، یدهب المال و یرقی العیال، و ما فی الأرض تبذیر إلا الی جانبه حقّ مضاع. عیال، مورثانه مال است. مال می رود و عیال می ماند! هر کجا در زمین تبذیر هست، کنار آن حق کسی ضایع شده است! این جمله ما را به یاد کدامین جمله می اندازد؟ فرمایشی از امام علی (ع) در نهج البلاغه که فرمود: ما رأیت ثروه موفوره إلا الی جانبها حقّ مضیع. گفتن چنین سخنی از معاویه که اهل تبذیر است، نباید واقعی باشد. هرچند هر چیزی از هر کسی احتمال دارد.

در میان این نصایح، که نوع نصایح بخشی از همان میراث ادبی است، نصیحتی هم از معاویه به یزید وجود دارد. این برای حکومت داری است، راه آمدن با ذوی الاحساب یا رؤسای قبایل و کسب دوستی آنها تا از دشمنی آنها محفوظ ماند. دست را هم باید باز گذاشت و بذل و بخشش کرد. شرافت یعنی همه که پول را میان روسای قبایل پخش کنیم تا همه چیز آرام بماند. قال معاویة لیزید: یا بنی اتخذ المعروف عند ذوی الأحساب لتستمیل به مودّتهم و تعظم به فی أعینهم و تکفّ به عنک عادیتهم، و إیّاک و المنع فإنّه مفسده للمروءة و إزراء بالشریف. (ص ۳۲). معاویه به یزید می گوید ذوالاحساب را مراقبت کند و دوستی شان را نگه دارد. اینها همان رؤسای قبایل هستند. یزید باید عظمت خود را در چشم آنها نگاه دارد تا بتواند دشمنی آنان را از خود دور کند. بذل و بخشش هم باید داشته باشد. اسم این مروت است و نگاه داری شرف در همین است.

معاویه در تمام این دوره و با ابزار پول شرایطی را فراهم کرده بود که برخی از اطرافیان امام علی (ع) هم نزد او بیایند. آدمها نیازمند هستند و خیلی ها تسلیم. گاه حرفشان را هم می زنند اما به هر حال می آیند. یکی از

آنها ابوالاسود است. مدائنی گوید: یکبار نزد معاویه آمد و صحبت کرد و ناگهان صدایی از او خارج شد. در این وقت از معاویه خواست تا این مطلب را به همنشین دایمی اش عمرو بن عاص نگوید، اما معاویه گفت. وقتی ابوالاسود خبردار شد، به معاویه گفت: اگر خلیفه نتواند امانت دار یک شرطه باشد چگونه می تواند امین بر امر امت باشد؟ إن من لم يؤتمن علی شرطه لجدیر ألاً يؤتمن علی أمر الأمة. (ص ۳۲)

استقرار اصول موروثی در امر خلافت، اصلی بود که معاویه آن را استوار کرد. او هر چیزی را از هر کسی ممکن بود تحمل کند، اما حتی شوخی و فضولی در امر خلافت یزید را از هیچ کس، حتی از کسی که او را به زور برادرش کرده بود نمی پذیرفت. وقتی زیاد همراه گروهی نزد معاویه رفت. شاعری که همراهش بود در مصرع دومی بیتی گفت: ... إن الأمير بعده زیاد. این خبر به معاویه رسید و خشمگین شد و گفت: حکومت به منافق و اهل دعابه [مرد شوخ طبع که طعنه ای بود که عمر روی علی (ع) گذاشت] نمی رسد. زیاد عذرخواهی کرد و گفت که این کار یعنی سرایش شعر از طرف او نبوده و وی را تنبیه کرده است. در این وقت معاویه راضی شد (ص ۳۴)

معاویه خودش را چنان نشان می داد که پیرو خلیفه دوم است. این برای او در میان مردمی که عمر را دوست می داشتند، یک امتیاز بود که نخستین بار از طرف او به شام منصوب شده است. بعدها از این مطلب در میان فضائل او یاد می شد. او تلاش می کرد تا خود را ادامه طبیعی خلیفه دوم نشان دهد. یک نقل در این باره جالب است. مدائنی از محمد بن حکم از پدرش نقل کرده است که معاویه وصیت کرد تا نیمی از مالش را به بیت المال بدهند. او می خواست مالش پاک باشد، و این کاری بود که عمر کرد و اموالش را تقسیم کرد (أن معاویة أوصی بنصف ماله أن یرد الی بیت المال، کأنه أراد أن یطیب له الباقی لأن عمر قاسم عماله). (ص ۳۴). یکبار هم معاویه از کنار سقیفه بنی ساعده رد شد گفت: آدم باید از افراد باتجربه کمک بگیرد و الا کار را رها کند. اگر ابوبکر الان اینجا بود خیلی شرایط دشواری داشت: لما حجّ معاویة مرّ بالمدينة فأتی سقیفه بنی ساعده فقال: مارس بعود أو دع إن کان أبو بکر هاهنا لعلی أعظم الخطر. (ص ۳۵)

معاویه نوعی انسجام میان امویان ایجاد کرد و آنان را بهم پیوند داد. این رمز غلبه آنها بود و اصول خلدونی هم همین اقتضا را داشت. یک راوی عراقی خبری را در این باره گزارش داده که جالب است: عباس پسر هشام کلبی از پدرش از عوانه بن حکم نقل کرده است که به عبدالله بن عباس گفتند: ولید بن عقبه می گفت: من هیچ کس را سزاوارتر از معاویه به خلافت ندیدم. ابن عباس گفت: اگر ولید این را نگوید چه کسی باید بگوید! قیل لعبد الله بن العباس إن الولید بن عقبه یقول: ما رأیت أحداً أحقّ بما هو فیهِ من معاویة، فقال: إذا لم یقل الولید هذا فمن یقوله. (ص ۳۵)

معاویه روی منبر چه می گفت؟ در میان اخبار گهگاه به آن اشاره شده است. هشام بن عمار از پدرش نقل کرده که گفت: معاویه روی منبر گفت: هر کسی تقوای الهی را ترک کند، هم آنان که او را ستایش می کردند، به مذمتش می پردازند. (ص ۳۶)

اشاره به رفت و آمد شیعیان نزد معاویه کردم. آنها زبان خود را داشتند، چنان که محبتشان را نسبت به اهل بیت پنهان نمی کردند. معاویه این نوع مطالب را جدی نمی گرفت و همین رفت و آمد برایش مهم بود. این خبر بلاذری که به احتمال مربوط به مجلسی در مدینه است، جالب است: مدائنی از سحیم نقل کرده که معاویه گفت: کیست که از نظر پدر و مادر و جد و جده و عم و عمه و خال و خاله بر دیگران برتری دارد. صعصعه بن صوحان یا عبدالله بن عجلان گفتند: همین حسن بن علی که اینجا نشسته است: جدّه رسول الله، و جدّه خدیجه بنت خویلد الطاهره، و أبوه علی بن ابی طالب، و أمّه فاطمه بنت رسول الله، و عمّه جعفر بن ابی طالب، و عمّه امّ هانئ بنت ابی طالب، و خاله القاسم ابن رسول الله، و خالته زینب بنت رسول الله. (ص ۳۷)

و اما در باره حماقت شامیان بلکه اهل حمص که به حمق در شام شهره اند، این حکایت مدائنی جالب است و بیش از آن نوعی تربیتی که امویان به مردم این مناطق داده اند، مردمی که بسیار از مدینه دور بودند و اسلام را از دریچه امویان می شناختند. عمرو بن عاص، با شماری از مردمان حمص نزد معاویه آمد. او برای تحقیر معاویه به آنان گفت به اسم خلیفه بر او سلام نکنند، اما آنان وقتی وارد شدند گفتند: السلام علیک یا رسول الله، و این را مکرر گفتند. معاویه خنده اش گرفت. بعد از آن، عمرو بن عاص به آن مردم گفت: من گفتم شما به خلافت هم سلام نکنید به نبوت سلام کردید؟ لعنت خدا بر شما باد: علیکم لعنة الله.

این متن هم بخش دیگری از درس تاریخ اموی است که امروز ۱۸ / ۱۲ / ۱۳۹۲ در کلاس ارائه کردم.

[داستان ادامه دارد... ان شاء الله]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1454>

## رساله منازل الحج بنده علی بن میرزا خیرات علی

تصحیح : رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۱۲ / ۱۳۹۲

خلاصه: یک منزل نامه برای راه حج از سال ۱۲۱۹ که به دست توانای یک ایرانی فرهیخته نوشته شده و در آن راه حج، شهرها و روستاهای در مسیر و نیز مکه و مدینه را برای ما وصف کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

این متن با عنوان منازل الحج که به طور ویژه در باره راه های حج و منازل آن است، در سال ۱۲۱۹ هجری قمری نوشته شده است.

نویسنده آن، بنده علی بن میرزا خیرات علی است و چنان که محتوای این رساله نشان می دهد، فردی ایرانی است که در هند زندگی می کرده است. وی این سفر را از هند رفته، هرچند از راه هند به حج که معمولاً راه دریایی است، یاد نکرده است. به احتمال زیاد از هند به عراق آمده پس از زیارت عتبات از راه جبل عازم حج شده است. او از شخصی به نام حاجی عبدالوهاب که سی و سه بار به عنوان کاروان دار از شهرهای مختلف ایران به حج رفته یاد کرده و گفته است که این بار از هند عزیمت حج کرده و نویسنده ما هم همراه وی رفته است.

نویسنده عربی و فارسی را می داند و فارسی را نه هندی بلکه کاملاً ایرانی نگاشته است.

این که یک بار احد را اهد نوشته اسباب شگفتی است و از این قبیل موارد اندک است، هرچند نام برخی از قبایل و قریه ها را لابد بر اساس آنچه شنیده ضبط کرده و دقیق نیست. به هر حال فرهنگ او ایرانی - هندی است و یک جا عمارات شهر مکه را به بنارس تشبیه کرده و نوشته است: « گرمی مکه معظمه مانند هند است، و بلا شباهت عمارت شهر بنارس، شباهت تام به عمارت شهر مکه دارد.» و بعد هم نوشته است:

به سیر کعبه و دیریم گاه اینجا و گاه آنجا / مطلب جستجوی اوست خواه اینجا و خواه آنجا. جای دیگری هم شهر هیت را در شام، شبیه یزدخواست اصفهان دانسته و منار حله را به منار جنبان اصفهان تشبیه کرده است.

نویسنده تصمیم می‌گیرد همراه حاجی عبدالوهاب به هند برود اما سرور او از سادات صفوی و کسی که او وی را سلطان بن سلطان بن سلطان نامیده و صاحب کتاب تحفه الشعراء است، به وی دستور داده تا منازل نامه‌ای برای حج بنویسد، چرا که «جمیع خصوصیات منازل حج را تا ابتدای بنای کعبه، بل از آدم تا این دم که احدی به رشته تحریر و تسطیر در نیاورده، و هیچ یک از سلاطین روی زمین علما و حکماء فضیلت و حکمت آئین باین فکر بکر نرسیده درآورده، آن را کتابی مختصر سازد، و به تفصیل منازل آن پردازد تا قاصدان حجاز را راه نمای و واقفان طریق حقیقت و مجاز را مونس با وفای باشد.» وی این خواسته را پذیرفته و این رساله را نوشته است. وی سخت ارادتمند این ابوالفتح میرزا است و چندین بار از کتاب او اشعاری را نقل کرده است.

نوشته حاضر عمدتاً! روی راه زبیده یا همان راه جبل و نیز راه شام به سمت مدینه متمرکز است، اما در این ضمن، از راه مصر تا شام نیز سخن گفته و به برخی از راه‌های فرعی مانند شام به بیت المقدس و نواحی دیگر و حتی راه‌های آبی خلیج فارس به سمت دریای عمان اشارت بسیار اندک دارد. وصف وی از روستاها و شهرها کوتاه اما بسیار خوب است. طبعاً به شهرهای بزرگ مانند، بغداد، کاظمین، کربلا، نجف و سپس حلب و شام و مدینه و مکه با تفصیل بیشتری سخن گفته است. در مجموع هدفش نگارش سفرنامه نبوده، اما آنچه را که دیده یا شنیده نقل کرده است. خودش می‌گوید که برخی از مطالب را از دیگران تحقیق کرده و نوشته است.

تاریخ نگارش این رساله جالب توجه است، یعنی سال ۱۲۱۹ که ما گزارش‌های بسیار اندکی از این دوره از راه حج داریم. وی راه زبیده را می‌شناخته و به خصوص در باره شهر حائل و جبل شمر و نجد و ظهور عبدالوهاب نیز اشارات کوتاه اما سودمندی دارد. «و از ام البلاد بصره، ده منزل می‌رود به درعیه که مقر خلافت عبدالعزیز بن سعود بن محمد است، و صبیبه شیخ محمد بن عبدالوهاب در نکاح عبدالعزیز است که مجتهد عبدالعزیز فرقه وهابی است.»

در باره نشان‌هایی هم که از آبادی‌های قدیم این راه از زمان زبیده و یا اصلاحات دوره بعدی بوده یاد کرده که آنها هم مغتنم است.

به مدینه و مکه که رسیده، اطلاعات بهتری داده اما همه کوتاه است. در باره حج نیز مطالبی گفته که احتمالاً باید مورد مذاقه بیشتر قرار گیرد، گرچه به جامع عباسی ارجاع داده و شاید مطالب را از همان جا گرفته است. گزارش وی از جمیعت شهرها یکی از بهترین نقاط این کتاب است که بر اساس آن می‌توان جدولی را

بدست آورد. ممکن است وی فردی اداری و یا حتی افسر نظامی بوده و این از برخی از موارد بدست می آید.

نسخه رساله از سایت دانشگاه میشگان بدست آمد و از این بابت باید از مسوولان آن سپاسگزار بود که صدها نسخه فارسی و عربی خود را به آسانی در اختیار پژوهشگران گذاشته اند.

رب یسّر و تمم بالخیر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل منازل الحج وسيلة للشهود، و أكرم الحُجاج من سائر قافلة الوجود الذى أنزل فى شأن الكعبة ومن دخله كان آمناً، ولم يقرّ قطّ بتلك السعادة الكبرى إلا من كان بالصدق مؤمناً، فنعم من كان أهلها لما وصلوا بثمرات البركات، والرزق الالهى بحكم دعاء ابراهيم الخليل الفاخر «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ». [بقره: ۱۲۶]

و یا لها مَنْ طاب نفسا بدخولها [۱۷] وحصل من الآخرة والاولى، فطافا حولها، و أذبح و دخل مقام ابراهيم، و صلى كما قال جلّ وعلی « وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ آمِنًا وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّیً » [بقره، ۱۲۵] فسبحانه ما اسرى بعباده فى بوادى الشوك والتيهان، وتقبل من عباده مناسك الحج من الوقوف والطواف والقربان، فمرحباً بالمسرعين اليها على راحله الشوق، ولم يكن لهم مانع من ولد ولا زوجة و الآمال عن ذلك الذوق حتى يفوزوا بالسعى والهرولة بدولة السعى بين الصفا والمروة، ناظرين الى آثار الله، عزّ من قال «ان الصفا والمروة من شعائر الله» فى أهل المنا، سيروا الى المشعر الحرام و الخيف و المنا وارتحلوا اليها كيف ما كان راحلاً و راحلاً ليصير [۱۸] انفسكم متسمه باسم العتيق امثالاً لامره تعالى « وَ اُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ». [حج، ۲۷]

والصلوة على نبيه البيئه بمقامات العرفان الذى كان زبده اولاد من بنى ذاك المكان، واشتاق بعباده اليه حتى صار متقلبا وجهه فى السماء، ليمتاز دينه عن اليهود التى هم أكلة السحت والحرام، كما قال الله تعالى فى حقه - عليه الصلوة والسلام: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ [بقره، ۱۴۴] صاحب قاب قوسين او أدنى، النبىّ المكى الحجازى ذى الخيف المنى .... [يك كلمه ناخوانا] درجات العلى سيّد الورى محمد، المصطفى - صلى الله عليه وآله، عترته [۱۹] و ذريته و أصحابه ممن اصطفى، خصوصاً على من تولّد فى الحلّ والحرم، صاحب مقامات الاعظم، الوصىّ المكرّم والهزبر المفخّم، الروح المجسّم، اكمل اولاد آدم، قارى آيات او ايل البراءة فى الخيف و المنا و العرفات، ذى لواء الاحمدى،

سید السادات من عترت المحمّدی، الولیّ الصفیّ علیّ الوفیّ - علیه التحیه والسلام و الثناء - وعلی باقی أئمة الهدی.

حمد بی حد مر خالق ذوالمجد را سزاوار است که به سالکان خود صراط مستقیم منازل معرفت بنمود، و عاشقان خود را بخیر رفاقت توفیق منزل به منزل تا وصول ذات مقدس خود هدایت فرمود. هادی که سلوک مشتاقان حجاز را موقوف بر زاد راحله نداشته [۲۰] و به استطاعت ذاتی شان به تفهیم آیت قدسی در آیت «وعلی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً» [آل عمران، ۹۷] علم امتیاز برافراشته. قادری که به اولیای خود قدرت طی منازل بخشید. و کریمی که به حکم اولیای تخت قبای دوستان خویش را در قباب امکنه شریفه محفوظ و محفوظ گردانید.

هر که او را شناخت، به جمیع مقام و منزل راه یافت، و هرکه اسب همّت بسوی معرفتش تاخت، عنان انقیاد از اغوای غول نفس لوّامه برتافت. آواز خدی سائق سالکان راه کمال اوست، و ششقه رواحل جمال هادی بدیدار جمال او، و درود نامحدود [شاید: نامعدود] بر بانی مبانی وجود که هستی کعبه چه بل وجود همه موجود است [۲۱] به طفیل جود آن مفخر کاینات است، و مقامات اهل شهود به تبعیت نور شریعت آن سر حلقه اهل وجود. صاحب بطحا و حجاز مفترض الطاعه در جمیع امور مثل روزه و نماز.

سید الکونین ختم المرسلین / فخر آمد بود فخر الاولین

آنکه آمد نه فلک معراج او / انبیاء و اولیا محتاج او

شد وجودش رحمه للعالمین / مسجد او شد همه روی زمین

صلی الله علیه وآله وسلّم.

اما بعد بر ارباب الباب مخفی و محتجب نماناد که درین اوان بهجت نشان که سیاح بلاد به اصلاح و سداد خیر البلاد که عبارت از ام القری مکه و حجاز و بطحا باشد، اعنی حاجی ناجی کامیاب حمله دار بغداد نیک بنیاد [۲۲] حاجی عبدالوهاب که شصت مرحله از مراحل زندگانی شریفش گذشته بود، و سی و سه بار به دل آگاه به زیارت بیت الله سرفراز گشته، و پیوسته آن بینوا به زمزمه ی حسینی و نوای باعشاق از راه راست به تمنای معشوق حقیقی منحرف، از طریق آهنگ مخالف بوده، از مقام عراق و اصفهان و نیریز و نیشابور و بیات، از کوچک و بزرگ، از هر شعبه و شش آوازه دلفریب، از گوشه حاجیانی و نوروز عجم و آذربایجان و به زمزمه بیات عجم و ترک و قجر و ماوراء النهر آهنگ نوروز عرب و حجاز داشته، و جمیع منازل و مراحل را به قلم محبت رقم به سینه دل می نگاشت، چون از سوانح زمان به کشور هندوستان [۲۳] رسید و نظر بطالع

بلند و بخت ارجمند شریف یاب کورنش و ملازمت بندگان اعلی حضرت قدر قدرت قضا صوت خاقان دارا، دربان سکندر پاسبان سلیمان شان ظل ظلیل حضرت رحمان، دُر ڈرج خلافت و جهانداری، اختر برج آسمان سلطنت و شهریاری، واقف اسرار الهی، مظهر کرامات نامتناهی، مرجع سلاطین عظیم الشان، ملجاء خواقین بلند مکان، ناصب لوای عدل و انصاف، هادم بنیاد جور و اعتساف، شاهین ترازوی دادگستری، قوت بازوی دین پروری، سهی سرو گلزار مصطفوی، نونهال گلشن مرتضوی، گل سر سبد بوستان حسینی، نوگل گلبن گلستان موسوی، [۲۴] برگزیده‌ی اولاد صفوی، اعنی فخر السلاطین فضیلت آئین، الممدوح بلسان العبد و الحر، معز السلطنه والخلافه، السلطان بن السلطان، والخاقان بن الخاقان ابوالفتح سلطان محمد میرزای الصفوی الموسوی الحسینی - ادام الله سلطانه - گردید، و به این بنده درگاه خلائق امیدگاه بنده علی بن میرزا خیرات علی ارشاد هدایت بنیاد گشت که جمیع خصوصیات منازل حج را تا ابتدای بنای کعبه، بل از آدم تا این دم که احدی به رشته تحریر و تسطیر در نیاورده، و هیچ یک از سلاطین روی زمین علما و حکماء فضیلت و حکمت آئین باین فکر بکر نرسیده درآورده، آن را کتابی مختصر سازد، و به تفصیل منازل آن پردازد تا قاصدان حجاز را راه نمای [۲۵] و واقفان طریق حقیقت و مجاز را مونس با وفای باشد.

بحسب الامر اشرف اقدس ارفع اعلی - روحی فدا - بال کبوتر شوق مقصود به اهتزاز آمده و مطالب منظوره مسطوره صفحه‌های رنگین را طراز پس کلک حقیقت سلک برداشتم، و منازل حج را چنانچه بود از حاجی ناجی موصوف تحقیق نموده، هو به هو برنگاشتم، و نام نامی کرامی عظامی این صحیفه را منازل الحج گذاشتم و تاریخ اتمام این صحیفه شریفه متبرکه را از الفاظ جاده آخرت یافتم بر علما و حکما و عقلا و فضلا واضح و لایح است که از نوشتن و خواندن این صحیفه شریفه آگاهی دنیوی و ثواب آخروی است.

حق سبحانه تعالی - جل شأنه - همه را توفیق رفیق کرامت کند، و به دیدار جمال با کمال بیت الله [۲۶] الحرام مستعد و فایز گرداناد و بحرمت النبی وآله الامجاد.

نیست جز گوهر متاعی گر ز دریا یادگار / چون قلم اینجا سخن میماند از ما یادگار /

توقع از فضلاست، اگر سهو و خطائی یابند، به قلم عطوفت رقم اصلاح نمایند.

العدر عند کرام الناس مقبول. و من الله التوفیق والاستعانه.

احوال دریافت مسافت از دارالسلام بغداد الی مکه معظمه - الف الف تحیه و الثنا از راه نجف اشرف بدین موجب است:

بغداد. دو بغداد است: بغداد نو و بغداد کهنه.



اما بغداد کهنه در میان شطّ فرات و دجله بغداد واقع شده، و دجله بغداد جبری دارد که در شطّ بغدادین، شطّ فرات، جبری دارد که جسر مسیب می گویند [۲۷] که در هفت فرسنگی کربلای معلی واقع است. بغداد نوبه سمت کرمان شاهان است، و احداث آن قلعه رفیعیه از شاه طهماسب ماضی صفوی است - انار الله برهانه - و درین اوقات در دور بغداد کهنه، سلیمان پاشا قلعه ای احداث کرده است، و از کاظمین - علیهما السلام - تا بغداد، یک فرسنگ است، و کاظمین دو گنبد است. در یک صحن و در وسط شهر واقع است، و حضرت امام موسی کاظم و امام محمد تقی - علیهما السلام - در دو مرقداند. آقا محمد خان قاجار هر دو گنبد متصل را با چهار گلدسته مطلقاً نمود، و ضریح آهن واحد است. و بنای گنبد طلا از ابتدا از شاه طهماسب ماضی بن شاه اسمعیل صفوی - انار الله برهانه - است [۲۸] که گنبد حضرت امام رضا - علیه التحیه والثنا - را که در سناباد شش فرسنگی شهر طوس واقع است و الحال مشهور به مشهد مقدس است، طلا نمودند، و همچنین ضریح طلا و سرطوق طلا و دروازه مرصع از جواهر زواهر نیز از آن حضرت یادگار است، و شاه طهماسب ثانی صفوی - رحمه الله علیه - صحن مبارک مشهد مقدس را طلا نمودند، و منار طلا از احداث نادر سلطان است، و سلطان شاهرخ بن امیر تیمور کورگان - رحمهما الله تعالی - مسجدی بزرگ در قرب جوار مزار مشهد رضا وصل به دار السیاده از سنگ و کاشی لاجورد بنا نهاد و بایسنقر میرزا بن شاهرخ کتبه از آیات قرآن به خط رقاع در پیش طاق آن مسجد در نهایت خوش خطی در کاشی نوشته، هر الف آن، به قد نیزه ای که حیرت افزای دیده خطاطان و سیاحان جهان است.

و از مشهد مقدس تا نجف اشرف دو ماهه راه است و بقعه ابوحنیفه کوفی در یک فرسنگی بغداد نو است. و مقبره شیخ عبدالقادر جیلانی در اندرون بغداد نو است. و مزار سلمان فارسی - علیه الرحمه - در چهار فرسنگی بغداد [۲۹] در مداین است، و متصل به طاق کسری است، از سمت مشرق، و قبر خواجه نصیر طوسی قمی - علیه الرحمه - و سید رضی - علیه الرحمه والغفران - در کاظمین - علیهما السلام - است، و مقابر شیخ معروف کرخی در بغداد کهنه است، و مقابر قنبر و شیخ جنید و شیخ شهاب الدین در بغداد نو است. انوری در وصف بغداد قصیده گفته که این ابیات از تحفه الشعرا ابوالفتح سلطان محمد میرزای الصفوی الموسوی الحسینی ادام الله سلطانه نوشته شده:

خوشا نواحی بغداد جای فضل و هنر

کسی نشان ندهد در جهان چنان کشور

سواد او به مثل چون سپهر مینا رنگ

هوای او به صفت چون نسیم جان پرور

به خاصیت همه سنگش عقیق لولو بار

[۳۰] به منفعت همه خاکش عبیر غالیه بر

صبا سرشته به خاکش طراوت طوبی هوا نهفته در آبش حلاوت کوثر

کنار دجله ز ترکان سیمتن خلخ

میان رحبه ز خوبان ماه رخ کشر

هزار زورق خورشید شکل بر سر آب

بدان صفت که پراکنده بر سپهر شرر

به وقت آنکه به برج شرف رسد خورشید

بگاه آن که به صحرا صبا کشد لشکر

دهان لاکه کند ابر معدن لولو

کنار سبزه کند باد مسکن عنبر

شبیبه باغ شود آسمان به وقت غروب

به شکل چرخ شود بوستان بگاه سحر

بوقت شام همی این بان سپارد گل

بگاه بام همی آن به این دهد اختر

به رنگ عارض خوبان خلخی در باغ

میان سبزه درخشان شود گل احمر [دیوان انوری: قصیده ۷۳]

[۳۱] نوای بلبل و قُمری خورش عکّه و سار خجل کنند همی لحن‌های خنیاگر

و از بغداد کهنه تا کاروان سرای احمد پاشا دو فرسنگ است، و شط به کنار خان احمد پاشا می گذرد؛ و سی

خانه‌وار عرب بیرون خان احمد پاشا مسکن دارند.

و از خان احمد پاشا الی خانه زاد دو فرسنگ است، و در پهلوی کاروان سرای خانه زاد، قرب سی و چهل خانه وار عرب مسکن دارند، و زمین جاده صاف است.

و از خانه زاد تا کاروان سرای بیرئص دو فرسنگ است، و راه صاف است، به قدر پنجاه خانه وار عرب در کنار کاروان سرای مسکن دارند، و از بیرئص تا خان حاجی محمد علی مضراقچی دو فرسنگ و جاده صاف است، و در کنار خان چهل خانه وار عرب [۳۲] سکنا دارند و از خان مضراقچی تا مسیب که قریه است، و مزار پسران مسلم در آنجاست، قرب چهارصد و پنجاه خانه وار عرب در آنجا مسکن دارند، و نخلستان هم دارد، و شطّ فرات کنار مسیب می گذرد و جسر نیز دارد، و زمین جاده صاف است.

و از مسیب به کربلای معلی هفت فرسنگ است، و در میانه، تپه است که او را تپه سلام گویند که از آنجا کربلای معلی نمودار است.

و از تپه سلام کشت [و] زرع تا کربلا می شود، و در راه نهرهای کوچک دارد.

و صفت شهر کربلای معلی محتاج به نگارش و گزارش نیست. در قدیم زمین ماریه می نامیده اند، شهر بند است، و روضه ی مطهر منور حضرت سید الشهداء حسین بن علی - علیه الصلوٰه [۳۳] والسّلام و حضرت عباس علی، و حضرت علی اکبر، و حضرت قاسم، و حضرت علی اصغر که عبارت از هفتاد و دو تن شهداء - رضوان الله تعالی علیهم اجمعین - باشند در پائین پای آن حضرت آسوده اند.

و بارگاه حضرت عباس علی، قدری فاصله به بارگاه حضرت سیدالشهداء دارد، و قبر حرّ شهید در یک فرسنگی کربلای معلی به سمت شمال است، و ده هزار خانه وار به کربلای معلی ساکن اند، و گنبد سید الشهداء را آقا محمد خان خواجه قاجار، با چهار گلدسته طلا نمود، و از کربلای معلی الی نجف اشرف بدین موجب است که از کربلای معلی تا شور اول چهار فرسنگ است، و راه صاف دارد، و قرب چهل خانه وار عرب در کنار خان ساکن اند [۳۴] و از شور اول تا کاروان سرای سید مهدی طباطبائی سه فرسنگ است، و از سرای سید مهدی تا ذوالکفل که از پیغمبران بنی اسرائیل است، و صد خانه وار عرب در آنجا کشت زرع می کنند، یک فرسنگ است، و از ذوالکفل تا چاه قنبر دو فرسنگ است، و راه صاف دارد، و از چاه قنبر تا به نجف اشرف دو فرسنگ.

و نجف اشرف شهری است که قلعه و توپخانه هم دارد، و قرب پنج هزار خانه وار عرب و عجم ساکن اند، و در شهر نجف روضه منور مطهر حضرت علی مرتضی - علیه الصلوٰه والسّلام - است.

و از نجف اشرف به شهر کوفه یک فرسنگ است، و قرب ده خانه وار عرب در کنار مسجد کوفه ساکن اند.

و شهر کوفه خراب است، [۳۵] و در کنج احاطه [حیاط] مسجد کوفه، مرقد مسلم بن عقیل، و هانی بن عروه مذحجی است، و دریای خشک نجف اشرف در کنار قلعه واقع است که در نجف از آنجا است، و رود شاه که شاه اسماعیل صفوی و دیگر سلاطین جنت مکین صفوی - انار الله برهانهم - در ایام دولت خود به کوفه و نجف و ذوالکفل آورده‌اند، الحال رود اصفیه ایرانیه هندیه از فرات تا به دریای نجف رسیده، و در کنار رود اعراب نشیمن دارند، و کشت زرع می‌نمایند.

و گنبد نجف اشرف را نادر سلطان افشار، با دو گلدسته و پیش طاق طلا نمود، و اصل بنای گنبد از عضد الدوله دیلمی است، و صحن از کاشی لاجورد است، و در کتب های نظم و نثر مسطور است که عضد الدوله دیلمی بویهی، در صحرای نجف در شکار اندازی بودی که آهوان بسیاری بر تپه پناه بردند. غلامان وی هر یک که تیر به طرف شکار می‌انداختند، تیر بر می‌گشت. عضدالدوله آن تپه را طلسم دانسته، حکم کرد که با زمین برابر سازند. چون بفرموده ی او عمل نمودند، سه لوح قبر به نظر آمد: اول قبر آدم صفی الله، دوم قبر نوح نبی الله، سیم قبر علی ولی الله - علیهم السلام - بود. پس گنبد مذکور را احداث نمود، و تعزیه‌داری عشره محرم نیز از آن پادشاه دین پناه اسلام یادگار است.

و سید محمد شیرازی المتخلص به عرفی، قصیده ی بدیهه در مدح بارگاه [۳۶] آن حضرت فرموده، در پیش طاق آن ثبت است، الحق سحر است نه شعر، این پنج بیت از تحفه الشعراى ابوالفتح سلطان محمد میرزای صفوی نوشته شد:

این بارگاه کیست که گویند بی هراس کی اوج عرش سطح حضيض تو را مماس  
گفت آسمان مرا که بگو این چه منظر است کز رفعتش نه وهم نشان داد نه قیاس  
گفتم که عرش نیست زجاج است و لب گزید گفتا نعوذ بالله ازین طبع دون اساس  
شرمی بکن چه عرش و چه کرسی که بارها گفتم بصرفه حرف زن ای پایه ناشناس  
این بارگاه واسطه آفرینش است یعنی علی جهان معانی امام ناس

مخفی نماناد که راه بغداد به حله، بدین موجب است [۳۷] که از بیرنص تا اسکندریه دو فرسنگ است، قرب سی خانه‌وار عرب در کنار خان سکونت دارند.

از اسکندریه تا خان حاجی سلیمان دو فرسنگ است، و بیست خانه‌وار عرب سکنا دارند. [در حاشیه: خان به لغت ترکی کاروان سرای را گویند و ایرانیان سردار را خان می‌نامند و همچنین با واو که نوشته شود به معنی

سفره و خواندن آید و شور نیز به معنی کاروان سراسر است، و فرسنگ عبارت از دو و نیم کروه هند است. مکه را بطحا و مدینه را یثرب نامند و شام را دمشق و دماشقه نیز می گویند [راه صاف است و از خان حاجی سلیمان تا مهاویل دو فرسنگ و در قریه مهاویل سه هزار خانه وار اعراب اند، و در دور کاروان سرای مهاویل صد خانه وار عرب سکنا دارند، و در کنار کاروان سرای، رود آب می گذرد].

و از سرای مهاویل تا به شهر حلّه چهار فرسنگ است، در میان راه بلندی و پستی و خم و راست بسیار است. و حلّه شهری است، بسیار بزرگ که بفرمان شاه صفی صفوی - انار الله برهانه - [۳۸] ساخته شده است، و مزار علامه حلّی در وسط شهر است.

و از حلّه تا ذوالکفل هفت فرسنگ است که آبادانی ندارد، و زمین جاده صاف است، و از ذوالکفل تا نجف اشرف به قلم درآمده، و از حلّه تا کربلای معلّی هفت فرسنگ است، و آبادی در راه ندارد.

در حله بیرون شهر مسجدی است موسوم به مشهد شمس، در آنجا مناری است که چون آن منار را به نام علی مرتضی - صلوات الله علیه - قسم می دهند، منار به جنبش می آید. در این سخن شبهه نیست و شنیده می شود که در یک فرسنگی اصفهان نیز قریه ای است و در آن هم مناری است که بعینه خاصیت منار حلّه دارد که گذشت.

و از کاظمین تا به سرّمن رای دو منزل است: منزل اول دوجیر نام دارد، و فیما بین [۳۹] کاظمین و دوجیر، کاروان سرای است که خلق ندارد. پنج فرسنگ است، و در دوجیر سه صد خانه وار اعراب نشیمن دارند، و نخلستان و باغات انار نیز دارد، و راه صاف است.

و در یک فرسنگی دوجیر شطّ بغداد است که جسر دارد، و از جسر گذشته تا سرّمن رای آبادی ندارد، و هفت فرسنگ است، و شهر سرّمن رای شهر بند است، پانصد خانه وار اعراب مجاور ساکن اند، و در سماجت و لجاجت طاق، و مشهور آفاق اند، و در یک ضریح دو امام اند: اوّل حضرت امام علی النقی، دوم حضرت امام حسن عسکری - علیهما السلام - و گنبد سفید است، و در سرّمن رای مسجدی است در صحن، و در زیر مسجد شبستان است، و در کنج [۴۰] شبستان دربیچه است، و اندرون دربیچه خانه ای است، و در میان خانه، چاهی است که به عقیده فرقه ی امامیه، حضرت صاحب الزمان امام محمد مهدی قایم آل محمد (ع) در چاه، غیب شده اند، و در بیرون مسجد چاهی است که هر که نظر کند، چون ماه شب چهاردهم در نظر آید.

و از نجف اشرف به راه زیبده خاتون که آن راه احداث او است به مکه معظمه، بدین موجب است که نجف اشرف تا رهبه پنج فرسنگ است، و قریه ای است که الحال در آنجا صد خانه وار زراعت می کنند، و راه

نشیب فراز دارد. گویند که زبیده خاتون از رهبه تا به بغداد، در هر دو فرسنگ، مناره هایی ساخته بود، و چون قافله حجاج، در شب، [۴۱] از منزل رُهبه روانه می شدند، و در منار رهبه فانوس روشن می کردند، و متعینه مردمان مناره های دیگر تا بغداد روشنایی منار گردیده، فانوسها روشن می کردند، و در بغداد بر زبیده خاتون معلوم می شد که در این شب، قافله حاج روانه گشته است. الحال اثر مناره ها جزوی معلوم می شود.

و از رهبه تا ام القرون دوازده فرسنگ است که حوض پخته [= یعنی از آجر] دارد، و آبادانی ندارد، و حوضش از آب باران مملو می گردد.

و از ام القرون تا برکه دوازده فرسنگ است که آبادی ندارد.

و از برکه تا برکه سنگ چقماق که سنگ چقماق دارد، دوازده فرسنگ است.

و از برکه سنگ چقماق تا حمام دوازده فرسنگ که زبیده [۴۲] حمام ساخته بود، الحال خراب است، و از حمام تا برکه، دوازده فرسنگ است.

باز تا برکه دیگر دوازده فرسنگ، باز تا برکه دیگر دوازده فرسنگ است از برکه تا لینه دوازده فرسنگ که سه صد و شصت و شش چاه دارد که آب گاه عرب شمّر است که حضرت سلیمان ساخته است، و تعمیر همگی چاهها از سنگ است.

و از لینه تا اوّل ریگستان یک فرسنگ است، و سه منزل ریگستان است، و بی آب و این ریگستان طولش بسیار است.

و بعد از سه منزل ریگستان مذکور اوّل آب گاه جبل شمّر است. و از چاه دوازده فرسنگ راه تا به کوه جبل شمّر می رسد که از کوه جبل شمّر داخل قلعه موسوم به حایل می شود که شش [۴۳] فرسنگ راه است، و قبایل شمّر در آنجا نشیمن دارند.

و این شمّر که یکی از شهرهای نجد است که در ملک نجد شهرها بسیار است. و اهل قلعه شمّر پانزده هزار خانهواراند، و اعراب چهل هزار خانهوار در بیابان آب گاهای آنجااند که شتر و گوسفندان و مادیان دارند، شیخ بهاءالدین محمد عاملی - علیه الرحمه - می فرماید:

بازگو از نجد و از یاران نجد

تا در و دیوار را آری به وجد

و اسپ نجدی مشهور است.

و از قلعه حایل تا غُفار چهار فرسنگ است که پنج هزار خانه اهل غفار در آنجااند.

و از غفار تا سه منزل بیابان آب ندارد که سی و شش فرسنگ است، می رسد به آب گاه که او را غزاله می نامند، و چاه آب است. [۴۴]

و از غزاله سه منزل که سی و شش فرسنگ باشد آب ندارد و به چاه می رسد که او را ملح می گویند، و از چاه ملح بیست و چهار فرسنگ است تا داخل طریق سلطانی، و به آب گاه می رسد، و از آب گاه دوازده فرسنگ است تا برکه شریف که مکان احرام است و اوّلِ وادی العقیق است که اولی می نامند که مقام احرام فرقه ناجیه امامیه است.

و از مقام برکه شریف که دوازده فرسنگ است تا اوساط که مقام احرام اهل سنّت و جماعت است و اوساط وادی العقیق است، و بدست راست راه طایف که وادی سیل است که شش فرسنگ است که مقام احرام گاه اهل سنت و جماعت و خلق طایف است، و از آنجا یک منزل [۴۵] شهر طایف است، و شهر طایف در وفور میوه جات الوان و لطافت آب و هوا بهشت برین است.

و فرقه امامیه در قرن المنازل احرام می بندند، در بالای کوه کراع، و از وادی اوساط تا وادی لیمو دوازده فرسنگ است، و نهر و آب جاری و باغات مرکبات و نخلستان دارد، و هندوانه و خربوزه در آنجا بسیار می شود که ازین قریه به مکه معظمه می برند.

و از وادی لیمو از راه برود که کوهستان است تا علمین شش فرسنگ است، و کنایه از علمین، دو منار مربع که از چهار طرف مکه معظمه ساخته اند که اول علمین داخل اول حرم است که صید در آنجا نمی شود.

و از علمین تا مکه معظمه سه فرسنگ است و راه [۴۶] جنگل است و از اینجا راه مدینه منوره متبرکه، بدین موجب است که از غفار تا حاره سبع سه منزل سی و شش فرسنگ است و از حاره سبع تا اصل خیبر یک منزل دوازده فرسنگ است، و در آنجا اعراب انیزه [عنیزه] ساکن اند، و بسیاراند، و قلعه مستحکم دارد.

و از حاره آبها در غدیر کوه دارد تا مدینه معظمه، و از خیبر سه منزل بیابان و کوه است. سی و شش فرسنگ تا مدینه منوره است.

و در قلعه مدینه، قریب پنج هزار خانه وار هستند، و شهر مدینه در بیرون قلعه است.

و روضه منوره متبرکه ختم المرسلین رسول رب العالمین در حجره ای است که خود آن حضرت احداث فرموده بودند. و در آن [۴۷] حجره مقابر خلیفه اوّل و ثانی در آنجاست، و ضریح آهن دور خانه است، و

مسجد متصل است به دست راست. و گویند قبر خلیفه ثالث در قبرستان یهودان، در بیرون مدینه است. در جایی که مقبره خلیفه ثالث و می نمایند، گویند آن قبر جناب عثمان نام آن نیز یکی از اصحاب پیغمبر بود. علمایی که از کتب احادیث و تواریخ بهره وافی و ممیزه صافی داشته باشند، بمعنی کلام صدق انجام راقم حروف می رسند که درین مقام شبهه بسیار است، و العهده علی الراوی.

و قطعه ترکی به آب زر در پیش طاق آن حجره مطهر از نابی تخلص افندی رومی است، از زبان گوهر بیان ابوالفتح سلطان محمد میرزای صفوی شنیده نوشته شد: [۴۸]

صاقن ترک اد بدن کوی محبوب خدا دُر بُو

نظرگاه الهی دُر مقام مصطفی دُر بُو

بوخاکین پرتو نندن اُلدی دیجور عدم زایل

عمادن آچدی موجودات دو چشمه توتیا دُر بُو

و بقیع در بیرون دروازه از طرف کوه احد که کوه در یک فرسنگی شهر واقع است، و در زیر کوه روضه حمزه شهید است.

و در یک بقعه بقیع، در یک صندوق، چهار امام است: اوّل حضرت امام حسن، دوم حضرت امام زین العابدین، و سیوم حضرت امام محمد باقر، و چهارم حضرت امام جعفر صادق - علیهم السلام - است. و ضریح آهن است. و حضرت عباس عم پیغمبر در صندوق دیگر در همان بقعه است، و روضه منوره حضرت فاطمه زهرا - علیها السلام - در کنار [۴۹] دیوار قبله بقعه خبر می دهند که قرب چهار امام است، متصل به بیت الحزن است.

و در شهر مدینه قرب پنجاه هزار خانه وار با عوالی و مسجد قوا [قبا] می شوند، و از مدینه منوره از راه سلطانی تا بیار [آبار] علی دو فرسنگ است.

و مسجد شجره که دو صد خانه وار دارد، و در آنجا احرام گاه فرقه ناجیه امامیه است. از بیار [آبار] علی تا شرفا که شهدای ... [شاید: بدر] قدری در آنجا آسوده اند دوازده فرسنگ است، و اعراب نشسته اند.

و از شرفا تا نجیف دوازده فرسنگ است. باغات و آب روان دارد، و مشایخ حرب در آنجا ساکن اند، و باج از حاج پاشای شام و مصر می گیرند با اینکه زیاده از دو هزار خانه در آنجا [۵۰] نیستند.



و در راه از دو طرف کوه است، و از خیف تا به حمرا که آب روان و نخلستان دارد، و کوهستان است، و اول آبادیش حمرا نام دارد، و سطرش سفرا نام دارد که اباذر غفاری - علیه الرحمه - در آنجا آسوده است، و آخر آبادیش بطحا نام دارد. از اوّل آبادیش که حمرا باشد تا به بطحا، شش فرسنگ است.

و عرب حرب در آنجا نشیمن دارند، و مذهب زیدیه دارند.

و از بطحا تا به بدر، چار فرسنگ است. باغات و نخلستان و آب روان دارد، و طبقه حرب می‌نشینند. و حاج مصر و شام درین منزل به یکدیگر ملحق می‌شوند، راه کوهستان است، و مقام عرب حرب است. و از بدر تا به قع بیابان است، و آب ندارد، ده فرسنگ و جاده صاف است. [۵۱]

و از قع تا به رابق، دوازده فرسنگ است، و آب ندارد و راه صاف است، و مکان احرام گاه اهل سنت و جماعت است، و دست راست، دریای عمان است، به فاصله سه فرسنگ است.

و از رابق تا خلیص چهارده فرسنگ است، و بیابان صاف است، و سه فرسنگ به خلیص باقی مانده، گردنه کوه است که عقبه خلیص می‌نامند.

و از نشیب تا به فراز یک فرسنگ است و ریگ بسیار دارد، و آب روان است. و قریه‌ای است. نیز نخلستان دارد، و پانصد خانه‌وار حرب می‌نشینند.

و از خلیص تا سبیل جوخه چی ده فرسنگ است، و کوهستان سنگ دارد، و جنگل مغیلان است، و از سبیل جوخه چی تا بوادی فاطمه (ع) [۵۲] که حدود مکه معظمه است، کوه و جنگل دارد. و قریه‌ای است که از چشمه‌های متعدد و مرکبات و سبزیها و خرما، از آنجا به مکه معظمه به مصرف می‌رسد، شش فرسنگ است. و از وادی فاطمه (ع) تا مکه معظمه پنج فرسنگ است و راه کوه و جنگل است.

و از احرام گاه تا مکه معظمه، حجّاج لبیک گویند تا به خانه‌های کعبه می‌رسند، و غسل دخول حرم می‌کنند، و داخل خانه‌های مکه می‌شوند. و بعد از غسل دخول مسجدالحرام می‌کنند و داخل مسجد می‌شوند.

و مسجد در وسط شهر مکه معظمه [= مسجد الحرام و کعبه] است. اوّل به چاه زمزم رسیده، قدری آب بر سر میریزند، بعد برابر حجرالاسود رفته، نیت طواف عمره تمتع کرده، هفت شوط طواف می‌کنند، و سنگ حجرالاسود به قدر دو کف دست نمودار [۵۳] و سیاه رنگ است، و دست انسان به او می‌رسد، و در رکن شامی در دیوار نصب است، متصل به در کعبه. و نظر باستعمال خلق قدری تهی گشته.

و بعد هفت شوط طواف، دو رکعت نماز در مقام ابراهیم می گذارند، و شبیه مقام ابراهیم، مانند عمارت هشتی است، و مکانی است که صندوق هشتی دارد، و دورش ضریح آهن است که حضرت ابراهیم در آنجا نشسته‌اند.

و خانه مکه ی معظمه از سنگ سیاه است، و مربع، و یک دروازه به طرف مقام ابراهیم دارد، پهلوی حطیم که زیر بیت المعمور است که می گویند در آنجا دعا مستجاب است. و دروازه‌اش از چوب است، و نقره گرفته‌اند. و پیراهن مکه معظمه را که سیاه است، یوم دهم ذی الحجّه [۵۴] می پوشانند، و از مصر از طرف پادشاه روم می آید.

خانه مکه معظمه، در هر چهار طرف پانزده ذرع در پانزده ذرع می شود، و بلندیش دوازده ذرع، و در هر سال هفت دفعه دروازه باز می شود، و در اندرون سه ستون از چوب دارد که دورش بقدر یک بغل است، و اسم هر سه ستون حنّان و منّان و دیّان است.

و بعد از هفت شوط طواف باید سعی صفا و مروه که دو کوه است که پانصد قدم فاصله به یکدیگر دارد، و پشت مسجدالحرام در میان بازار است.

بعد از سعی صفا و مروه، تقصیر کرده، بعد از تقصیر دوباره در زیر میزاب رحمت در حجر اسماعیل که در احاطه [حیاط] است، تجدید عقد احرام می کنند، و لبیک می گویند، و واجب می دانند، و بعد [۵۵] به منا می روند که روز هشتم ذی الحجّه است که منا مسافت یک فرسنگ به مکه معظمه دارد، و در مذهب امامیه مانند بیوته منا را واجب می دانند، و اهل سنت بعرفه می روند، و فرقه امامیه صبح نهم از منا کوچ کرده، به عرفه می روند که چهار فرسنگ به منا است.

و روز نهم، فرقه امامیه به وقت ظهر غسل توقف کرده تا غروب آفتاب در عرفه می مانند، و بعد غروب، کوچ کرده به مشعر الحرام می آیند که فیما بین منا و عرفه است که از واجبات حج است، و در وقت رفتن توقف نمی کنند، و هفتاد سنگریزه، در شب شمع روشن کرده، در پای کوه مشعر جمع می نمایند، به یک قطع که سرخ و سیاه باشد و نیت خواب بیتوته [۵۶] کرده تا طلوع فجر. از طلوع فجر نیت وقوف کرده تا طلوع آفتاب. وقت طلوع آفتاب روانه منا می شوند.

و در منا که رسیدند، گوسفند قربانی خریده، هفت سنگریزه برداشته، به عقبه اخری می زنند. بعد تقصیر، یعنی تقصیر سر تراشیدن است که عبارت از تقصیر است، گوسفند قربانی می نمایند، و اگر عرق چین بر سر گذارند یک کوسفند می دهند که این تقصیر کبرا است. و اگر موی از ریش کنده شود، یک مشت گندم بدهد که این تقصیر صغراست.

و این تقصیر در احرام می کنند، و همچنین گوسفند قربانی را سه حصّه کنند، یک حصّه ی خود است، و یک حصّه ی همسایه، و یک حصّه صدقه است.

و بعد از منا برگشته که روز دهم است، طواف مکه هفت [۵۷] شوط کرده، سعی، یعنی می روند و می آیند، و در میانه دو مناره هروله می کنند. معنی هروله یعنی خود را می جنبانند. معنی احرام یعنی برهنه می شوند و لنگ می بندند، و واجبات احرام بعمل می آورند. و مفصل اعمال حج در جامع عباسی و دیگر کتب ثبت است، از آنجا جویند.

سعی صفا و مروه هفت شوط می کنند، یعنی هفت دفعه می روند و می آیند که هروله بین منارین که دو صد قدم فاصله دارد، از جمله واجبات حج است.

و بعد هفت شوط بر امامیه، طواف نسا است که دور مکه معظمه [= کعبه] می کنند، و فرقه اهل سنت و جماعت حج نسا نمی کنند.

و روز دهم باز باید به منا بروند، و به روز یازدهم بیست و یک جمره باید [۵۸] بزنند. از اولی گرفته تا اوساط، و آخری که هر یک هفت باشد.

و روز دوازدهم نیز به شرح مذکور جمره باید بزنند. و حصّه روز سیزدهم سنگها را دفن می کنند، و عصر دوازدهم روانه مکه می شوند که الحال حج تمام است.

و در شهر مکه معظمه، قرب هشت هزار خانه وار جمعیت دارد، و شریف مکه از اولاد زید بن حضرت امام حسن است، و به قدر بیست هزار جمعیت لشکر فراهم می تواند کرد.

و شهر مکه در میان کوه واقع شده است، و اعراب مکه از عطیبه [= عتیبه] و حدید و قریش اند، و از بندر جدّه تا مکه چهارده فرسنگ است، و به تصرف شریف است، و یک وزیر از طرف شریف، و یک وزیر از جانب سلطان روم در جدّه است، و وزارت [۵۹] مدینه هم با وزیر سلطان روم که در جدّه است. و گرمی مکه معظمه مانند هند است، و بلا شباهت عمارت شهر بنارس، شباهت تام به عمارت شهر مکه دارد.

به سیر کعبه و دیریم گاه اینجا و گاه آنجا

چو مطلب جستجوی اوست خواه اینجا و خواه آنجا

و مسجد الحرام، چهل و یک دروازه دارد، و خانه مکه در میان مسجد واقع است، و چهار دور مسجد الحرام، بازار و خانه هاست، و به چندین آشیان است.

و از مصر به مکه معظمه، چهل منزل است. راقم حروف بشرح دیگر منازل به شهرها نپرداخته که حجاج ممالک ایران را زیاده ازین احتیاج نبود.

مسافت از بغداد به راه شام از کاظمین - علیهما السلام - که در مغربی بغداد [۶۰] واقع شده است تا بغداد یک فرسنگ است، و تا به حیط [هیت] سی و شش فرسنگ است، و حیط [هیت] مانند قلعه ایزد خاص [ایزد خواست] که فیما بین شیراز و اصفهان واقع است، شباهت تام دارد، و چشمه در حیط [هیت] است که نفت سیاه و گوگرد و قیر از آن یک چشمه بعمل می‌آید، و نمک آن چشمه زار بسیار اعلی است، و صحراست، و آب‌شان از شطّ فرات به مصرف می‌رسد، و قدری بلندی و پستی نیز دارد. و جمعیت قلعه حیط [هیت] هزار خانه‌وار عرب می‌شود، و نخلستان دارد، و در حیط [هیت] چرخ‌ها از چوب تعبیه کرده‌اند که آب را از شطّ فرات ببالا می‌اندازد، و ازو کشت زرع می‌شود.

و از حیط [هیت] تا به شرایع، سی و شش فرسنگ است که در کنار فرات واقع است که [۶۱] در مقابل شرایع، آنه و جبه، این هر دو قریه‌ای است که آن طرف آب است. راه بلندی و پستی دارد، و آبادی ندارد، و شرایع نیز خراب است.

و از شرایع تا جبه غنم، سی و شش فرسنگ است که بیابان است، و جبه غنم چند چاه دارد، و از جبه غنم تا شرایع ثانی سی و شش فرسنگ است، و راه بلندی و پستی دارد، و ریگ است، و آبادی در شرایع ندارد، و آبش از فرات است که از آنجا می‌گذرد.

و از شرایع ثانی تا به سخنه، بیست و چهار فرسنگ است، و قریه ای است که هزار خانه‌وار دارد، و از قریه جات شام است، و خلقتش از اعراب و نخلستان ندارد.

و از سخنه به حلب چهار روزه راه است، و داک طبقه رفیعه [۶۲] انگلیسیه از آنجا به حلب، و از حلب به شهر لندن می‌رود، و از آنجا راه جدا شده، به طرف شام می‌رود.

و از سخنه تا تدمر بیست و چهار فرسنگ است، و قلعه تدمر از سنگ است، و قصری ست که سلیمان برای بلقیس ساخته است، و پانصد خانه‌وار عرب نشیمن دارند، و چهار بازار از سنگ بیرون قلعه است، و قصر بلقیس در بالای کوه است که فاصله دو فرسنگ به قصر مذکور دارد که عقل انسانی در دیدن آن حیرانی دارد، و گویند عمل دیوان است.

و از سُخنه تا تدمر کنار کوه، جاده ای است بلندی و پستی دارد، و زیر کوه و بیابان را بریده، آب فرات را به تدمر رسانیده‌اند، و آن رود را مثل کهریزهای ایران بریده، او را ابوالفوارس نامند؛ و گویند اینجا هم [۶۳] عمل دیوان است. الحق کاری کرده‌اند.

و از تدمر به قریتین که از اعمال شام است، بیست و چهار فرسنگ راه در بین دو کوه است، و در قریتین سه هزار خانه‌وار از عرب حوران دارد.

و از قریتین دوازده فرسنگ است تا قطیفه؛ و قافله حلب نیز به قطیفه می‌آیند، و به شام می‌روند، و حجاج آذربایجان به ارزن الروم می‌روند و از آنجا به حلب می‌رسند، و از حلب تا قطیفه هشت منزل است. و از اسلامبول نیز به قطیفه رسیده، به شام می‌روند.

و قرب ده قریه که باغات دارند، نزدیک بهم‌اند و کاروان سرای دارد که هم بازار و هم مسجد و هم حمام و هم مدرسه دارد، و ده هزار لشکر که داخل آن خان شود، جا می‌شود.

و قطیفه در [۶۴] کمر کوه واقع است. و از قطیفه تا قصیر دوازده فرسنگ است، و از اینجا اول باغات شام است، و آب روان دارد، و چشمه‌های متعدّداند.

و از قصیر تا شام ده فرسنگ است که باغات زیتون و انگور و انار و باقی میوه‌های الوان ممتاز در آن باغات می‌شود، و زمین سنگ بند و خیابان است.

و شهر شام را بهشت دنیا شمرده‌اند، و در هر خانه، آب روان دارد، و کثرت خلق شام بسیار است، و در لطافت آب و هوا محتاج به نگارش نیست، و زنان‌شان سرخ و سفید می‌شوند، و در هر سال بی‌پرده زنان‌شان برای تماشای قافله ی حجاج بر سر راه می‌آیند. و عمارت‌شان از سنگ‌های سرخ و سفید و سیاه و الوان است. و مسجدی است که سنگ‌ها از سماق بسیار [۶۵] پرعرض و طول که سرخ و سبز و زرداند و آن مسجد مرجع نام دارد، و در دمشق به مسجد اموی قبر حضرت یحیی بن زکریا است، و قبر ابوسفیان و معویه و یزید لعین در قبرستان شام است. و شرح دکاکین و زینت آن کاروان سراها و حمام‌های او و عمارت عالیّه او تا کجا شرح توان داد. لمؤلفه مصرع: «صبح را شام کی توان گفتن»

و بیت المقدس در ده منزلی شام است به طرف جنوب، و از شام تا نکره حوران سه منزل است، و منزل سیوم را ضیرب می‌گویند، و پاشای شام از شام روانه مکه می‌شود و هفت روز قافله حجاج در آنجا مقام می‌نمایند که صدها قریه در میان راه است، و جاده کوهستان سنگستان است، [۶۶] و اگر باران در کوهستان نکره بشود، اگر لک سوار و پیاده باشند، در گل و آب آن به سلامت جان نتوانند برد.

و مضیرب تا به ذرقه سه منزل، چهل و پنج فرسنگ است، و آبادی ندارد مگر در هر منزل قلعه ای کوچک دارد و بیست و پنج نیکچر [در حاشیه: باصطلاح رومیان نیکچری پیاده تفنکچی را نامند]. می پیوسته در آن قلعه‌ها متعین‌اند، و آذوقه حاج را محافظت می نمایند.

و در قلعه چاه هاست که از آنجا آب کشیده داخل برکه‌ها [در حاشیه: حوض را برکه می نامند] می کنند، و برکه‌ها در بیرون قلعه است، و بعضی برکه‌ها آب باران جمع می شود، و کوهستان است.

و از ذرقه تا به برکه یک منزل است، پانزده فرسنگ راه بیابان و کوه است. و از برکه به قیطرانی پانزده فرسنگ راه کوه است، و [۶۷] سنگلاخ دارد.

و از قیطرانی تا به اُنیزه پانزده فرسنگ، و بسیار سردسیر است. و در این منازلها [کذا] قلعه‌هاست که بیست و پنج نیکچری در آنجا می مانند، و کوهستان است.

و از اُنیزه [= عنیزه] به معان پانزده فرسنگ است. دو معان‌اند و به همدیگر نزدیک، و باغات انار و غیره دارد، و سردسیر است، و راه دو روزه به دست راست معان که به سمت بیت المقدس باشد، وادی طور است. و خلق معان بسیار شیراند، و جمعیت هر دو معان، قریب دو هزار اعراب می شوند، و قلعه هم دارد از سنگ، و قریه در بیرون قلعه است.

و از معان تا تبوک سه منزل است، چهل و پنج فرسنگ و قلعه دارد، و قریه در بیرون قلعه است، و دو صد خانه‌وار [۶۸] عرب دارد. در قلعه نیکچریهای مذکوراند، و از معان یک منزل که گذشتی، در منزل ثانی سرازیری دارد، و داخل خاک حجاز می شود، و داخل گرمسیر است تا تبوک می رسد، جاده ریگستان است. و از تبوک به اخضر، بیست و پنج فرسنگ است، و قلعه دارد که نیکچریهای مزبور در آنجااند، در میان کوه است.

و از اخضر به برکه معظم، بیست و پنج فرسنگ است، و قلعه دارد که نیکچری‌ها در آن‌اند، و آب باران در برکه جمع می شود. و درین بیابانها و کوه‌ها سنا بسیار دارد.

و از برکه معظم از راه جوف که بیابان است، و جوف قلعه است که اعراب دارند، تا به کربلای معلی دوازده منزل می توان رفت. پس گردش راه را دریافت نمایند.

و از برکه معظم تا مداین [۶۹] صالح، بیست و پنج فرسنگ است، و این مقام آن ست که ناقه صالح را پی کرده‌اند، قلعه را نیکچری‌ها نشسته‌اند و کوه را تراشیده، خانه‌ها را یک پاره کوه ساخته‌اند، و جمعیت خلق ندارد، و این یکی از هفت مداین است، و همگی متصل یکدیگراند.

و از مداین تا به غُلا، هشت فرسنگ است، و خلقتش شیرین است. و قلعه ندارد، و خلق قریه، پانصد خانه‌واراند، و کوهستان است.

و از غُلا تا بیارغنم، هشت فرسنگ است، و راه کوه است، و از یک طرف بیابان است.

و از راه بیارغنم تا هدیه، پانزده فرسنگ است. این منزلی است که پاشای جرده برای مراجعت حاج آذوقه به حکم پادشاه روم به هدیه می‌رساند، تا خبر رسید [۷۰] پاشای جرده نرسد، پاشای شام از مدینه کوچ به سمت شام نمی‌کند.

و آب هدیه از خشک رود است که رود را یک گز که کنند آب بیرون می‌آید، و از آن آب اوقات می‌گذرانند. قلعه در بالای کوه، نیکچری‌ها ساکن‌اند.

و از شام تا به مکه معظمه، پاشای شام با توپخانه و لشکر که سه هزار سوار و پیاده می‌شوند، برای رسانیدن حاج همراه است، و در اوّل کوچ یک توپ می‌زنند، و هنگام روانه شدن، نیز یک توپ دیگر شلیک می‌نمایند. و وقت وارد منزل، توپ دیگر می‌زنند. و ده ضرب توپ همراه پاشای شام می‌باشد.

و اکثر حجاج محمل سوار، و بعضی سرنشین شتراند.

و از هدیه تا مدینه منوره، سه منزل است، چهل و پنج فرسنگ، [۷۱] و راهش کوه است، و جنگل خار مغیلان و غیره و آبادی ندارد، و راه سنگلاخ است، و حاجی زین العابدین اصفهانی تاجر، المتخلص [ب] عابد که الحق عابد زاهد بود، غزلی در راه فرموده بودند که مطلعش این است:

چرا بسر نروی راه کوه جانان را      که پا بسر نهی ای بی‌ادب مغیلان را

و در شب که حجاج به راه می‌روند، عجب تماشایی است که مشعلهای بسیار روشن، و هر ساربان فانوس‌ها در دست دارند که تمام بیابان که گویی چراغان کرده‌اند، و چنان تماشا، کمتر دیده شده باشد، بلکه منحصر بر آن باشد.

منزل‌های شام به مکه معظمه، از ورود به منزل تا هنگام بار بستن، و روانه شدن، زیاده از دو پاس توقف در منزل نمی‌شود، بلکه زیاده از شش پاس [۷۲] به راه رفتن می‌گذرد. یک پاس از روز گذشته، حجاج وارد

منزل می شوند، و آخر پاس روز روانه می گردند، و از ام البلاد بصره، ده منزل می رود به درعیه که مقر خلافت عبد العزیز بن سعود بن محمد است، و صبیبه شیخ محمد بن عبدالوهاب در نکاح عبدالعزیز است که مجتهد عبدالعزیز فرقه وهابی است، و از آنجا ده منزل است تا مکه معظمه، و از لهسا [لحسا] تا درعیه هفت منزل است، و از بندر ابوشهر تا دارالمومنین بحرین، به سواری کشتی، به امداد باد دو روزه راه است، و از جزیره بحرین تا به بندر اجیر از راه دریا، دو روزه راه است، و از اجیر از راه خشکی دو روزه به لهسا [لحسا] می رود.

و از بصره به نجف اشرف، از راه خشکی و شطّ فرات، [۷۳] ده روزه راه است، و از موصل به بغداد ده منزل، و از کرمان شاهان به بغداد ده منزل است.

و به سواری جهاز از بندرات فارس و بندرات ملک عرب، و بندرات هندوستان به راه دریای عمان، به مکه معظمه که اختیار به دست باد مراد است، نوشتن آن حاصلی نداشت. علاوه راههای بر غیر معمول بسیار [که] راقم این حروف به این جهت به شرح آنها نپرداخت.

تمت

تمام شد کتاب منازل الحج،

و بتاریخ هفدهم جمادی الاول سنه ۱۲۱۹ هجری از تحریر فراغ یافت.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1455>



## اندر شناخت یک اثر ناشناخته در تاریخ عمومی اسلام

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۶



**خلاصه:** نوشته زیر مروری است بر یک اثر خطی در تاریخ عمومی اسلام که در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می شود.

کتابی در تاریخ اسلام به شماره ۱۸۵۰ در کتابخانه سلیمانیه استانبول مشتمل بر ۱۲۱ برگ موجود است که بنده نام و نشان آن را در میان کتابهای در دسترس نیافتم. روی صفحه نخست چند یادداشت کوتاه هست. از جمله قید شده: «تاریخ خلفا». زیر آن باز نوشته شده است: «تاریخ الخلفاء للام ابن عبدربه». «دو تملک هم روی آن آمده و در بالای صفحه نوشته شده است: «کتاب فلک المعانی لابن الهباربه [یه] نقل عنه المصنف کثیرا فی هذا الکتاب. بنده که نام این کتاب را در این مرور نیافتم.

از ترکیب نسخه آشکار است که صفحات آغازین آن افتادگی داشته و بنابراین سه صفحه و نیم از روی نسخه ای تاریخ الخلفای ابن عبدربه باز نویسی و ضمیمه این نسخه شده است. این بخش تاریخ دوره پیامبر (ص) بوده و اصل نسخه کتاب از ابتدای «ذکر اخبار ابی بکر» آغاز می شود.

به نظر می رسد کسی که این صفحات اول را بازنویسی کرده و در اینجا گذاشته، به هر دلیل تصور کرده است که این کتاب اخبار الخلفاء ابن عبدربه یعنی بخشی از کتاب العقد الفرید است که در چاپ دارالکتب العلمیه

مجلد پنجم آن کتاب (۳۸۸ ص) می شود. بر این اساس آمده و قسمت تاریخ رسول الله (ص) را که اطلاعاتی کلی در باره ولادت، وفات، اولاد و ازواج و عمت و غیره است از آن کتاب بر ابتدای این نسخه افزوده است. محتمل است که منشأ اشتباه وی این بوده که پیش از او کسی این کتاب را همان اخبار الخلفاء ابن عبدربه دانسته است.

پیش از هر چیز اشاره کنیم که ابن عبدربه متوفای ۳۲۸ است و بنابراین، این کتاب که در تمامی اطلاعاتی بعدی با تاریخ الخلفاء کتاب العقد الفرید ناسازگار است، حتی بدون تطبیق روشن می شود که ربطی به آن ندارد، چرا که نسخه مزبور رویدادهای تا سال ۴۳۰ را دارد.

و یک نکته عجیب دیگر هم پیش از توضیح در باره این نسخه اشاره کنیم و آن این که، به رغم آن که ابن عبدربه متوفای ۳۲۸ است، در کتاب العقد الفرید، تاریخ خلفاء تا دوره مطیع آمده است. مطیع عباسی در ۲۳ شعبان ۳۳۴ روی کار آمد و پس از ۲۳ سال خلافت در سال ۳۶۳ خلع شد و سال بعد هم درگذشت. این که چطور اطلاعات مربوط به مطیع که دوره پس از حیات ابن عبدربه است در آن کتاب آمده، نکته ای است که باید توجیهی برای آن یافت. یکی از این توجیهاست آن است که کسی اطلاعات آن دوره را بر کتاب افزوده است، امری که مشابه هم دارد.

اما به این نسخه باز گردیم.

همان طور که اشاره شد از برگ ۳ تاریخ با دوره ابوبکر آغاز می شود. برگ اول آسیب زده و ضمن آن که بخشی هم در اثر صحافی محو شود، مرور بر آن دشوار است، هرچند محال نیست.

پرسش این است که این چه کتابی است و نام آن و نویسنده اش چیست؟ بدون شک این کار نیاز به خواندن تمام متن و تطبیق آن با متون دیگر دارد که حتی با این حال هم شاید نتوان به سادگی به نویسنده پی برد. بنده عجالتا در حد یک مرور آنچه را به نظرم آمده اشاره خواهم کرد.

این کتاب، یک دوره تاریخ عمومی اسلام در قالب سالشمار است، هرچند در برخی از سالها، به شرح و بسط بیشتر رویدادها پرداخته و ضمن عناوین چندی، اطلاعاتی را بدست داده شده است.

در همان برگ ۳ (رو و پشت آن) دو بار از «التاریخ المظفری» مطلبی در باره سقیفه بنی ساعده نقل کرده است. این اثر از ابن ابی الدم الحموی (۵۸۳ - 642) است که نسخه ای از آن که متعلق به کتابخانه شهرداری اسکندریه است، در اختیار بشار عواد معروف بوده و در برخی از آثار تصحیحی خود از جمله به صورت

گسترده در «تاریخ الاسلام ذهبی» به آن ارجاع داده است. کشف الظنون ۴/ ۳۰۵ آن را تاریخ الملة الاسلامیه در شش مجلد وصف کرده است.

تا اینجا می توان حدس زد که کتاب تاریخ ما مربوط به قرن هفتم و بعد از آن است. نقلها از کتاب مظفری ادامه یافته و از جمله در برگ ۴ نیز باز با تعبیر «قال المظفری» مطالبی در باره سقیفه نقل کرده است. از جمله این نقل که وقتی پس از سقیفه و بیعت با ابوبکر بیعت شد، ابوسفیان همراه با صدقاتی که گرفته بود وارد مدینه شد. عمر به ابوبکر گفت: این آدم شری است، صدقات را به خودش بده [یا کار صدقات را به همو بسپار]. او چنین کرد و ابوسفیان هم راضی شد! [فقال عمر لابی بکر: هو فاعل شر، فدع له ما بیده من الصدقه ففعل ابوبکر و رضی ابوسفیان...]

در برگ ۴ مطلبی از «صاحب تاریخ حماه» در باره افرادی که از بیعت تخلف کردند و به علی مایل شدند نقل کرده است. مقصود از این کتاب می تواند کتاب تاریخ حماه ابن واصل باشد که در برخی از منابع از جمله کنز الدرر و جامع الغرر ۶/۷ از آن نقل کرده اند. این ابن واصل که به ابن واصل الحموی شهرت دارد و نام کاملش جمال الدین أبو عبد الله محمد بن سالم بن نصر الله (م ۶۹۷) است نویسنده کتاب مفروج الکروب فی اخبار بنی ایوب است. این که مظفری و ابن واصل هر دو حموی منسوب به شهر حما هستند، شاید این گمان را تقویت کند که کتاب مربوط به قرن هفتم یا هشتم در حوزه شامات در منطقه حماه باشد. در برگ ۳۲ هم از جمال الدین ابن واصل مطلبی نقل کرده که ما مطمئن می کند که مقصود همین شخص است.

نویسنده، اخبار دوره ابوبکر از جمله رفتن سپاه اسامه و اختلاف بر سر اعزام آن و نیز مدعیان نبوت و مسائل مشهور به مرتدین را آورده است. این اخبار که تا برگ ۹ ادامه می یابد، بدون ذکر منبع است. یک بار «قال ابن درید» دارد و چند بار هم: «قال الرواه». وی اخبار این بخش را به تفصیل آورده است. در برگ ۸ (پشت) و ۹ تفصیل خبر مالک بن نویره و مسائل مربوط به خالد درج شده است. احتمال این که نکات تازه ای در این بخش باشد وجود دارد. نویسنده تا برگ ۱۱ اخبار مسیلمه را آورده و به نقل از ابن الجوزی در برگ ۱۱ نقل کرده است که از المنتظم ۴/ ۸۳ است.

در ادامه اخبار مرتدین بحرین و عمان، مطلبی را با تعبیر «قال الاصفهانی» در باره ارتداد عمرو بن معدی کرب دارد که علی القاعده باید مقصود اغانی باشد، و مطلب مزبور در مجلد ۱۵/ ۳۹ آمده است. با این حال بیشتر مطالب با تعبیر «قالت الرواه» است.

از برگ ۱۴ اخبار دوره عمر آغاز شده و نخستین بحث در باره جمع قرآن است. پس از آن اخبار فتوحات آمده است. تقریباً همه این مطالب با همان تعبیر قالت الرواه نقل شده است. از برگ ۲۰ (پ) اخبار دوره

عثمان آغاز شده است. نظم بحث به صورت سالشمار از اینجا دقیق تر شده و نویسنده ذیل هر سال به نقل خلاصه اخبار معروف و مشهور در منابع می پردازد. اخبار مخالفت ها و شورش علیه عثمان و قتل وی هم طبق روال آمده است (برگ ۲۱ - ۲۴). در این اخبار گاه نام ابن سیرین یا زهری به عنوان راوی دیده می شود که البته اینها راوی خبر هستند نه منبع مولف. مثلا با این عبارت «حکی بعض علماء التاریخ عن الزهری» (برگ ۲۴).

در ۲۴ پ مطلبی از الاستیعاب ابن عبدالبر نقل کرده است.

از برگ ۲۵ با عنوان ذکر خلافت امیر المومنین علی بن ابی طالب، تاریخ این دوره آمده است. در برگ ۲۶ از طبقات ابن سعد نقل شده، اما غالبا بدون ذکر منبع مطالب آمده است. اخبار شهادت امام در برگ ۲۸-۲۹ آمده و در برگ ۳۰ و پس آن از اخلاقیات و ویژگی های امام یاد شده است.

در برگ ۳۱ شهادت امام حسن (ع) را توسط همسرش و به امر معاویه دانسته و پس از آن اخبار خلافت معاویه را بر حسب سنوات آورده است. طبق معمول از رویدادها و درگذشته های هر سال یاد شده است. در برگ ۳۲ با عبارت «قال القاضی جمال الدین بن واصل» مطلبی را به نقل از ابن جوزی آورده است. شاید نقلهای دیگر از المنتظم هم بواسطه وی باشد و البته می تواند مستقیم از آن نقل شده باشد. در برگ ۲۳ پ نقلهایی در باره حلم معاویه از همین جمال الدین دارد: حکای القاضی جمال الدین بن واصل فی تاریخه... این نقلها ما را به این صرافت می اندازد که کتاب یاد شده از منابع اصلی او در این بخشهاست. ایضا در برگ ۳۹ پ.

در برگ ۲۴ پ و ۲۵ داستان کربلا و مقتل الحسین علیه السلام آمده است. عبارت «قال محمد بن جریر» نشان از آن دارد که یا مستقیم یا مع الواسطه از طبری استفاده شده است. اخبار حره هم از واقدی در برگ ۲۶ نقل شده که باید مع الواسطه باشد.

پس از آن اخبار امویان به ترتیب سال نقل شده و غالب قریب به اتفاق بدون نقل منبع است. اخبار دعوت عباسی از برگ ۴۱ آغاز شده و پس از آن از برگ ۴۲ به ترتیب از خلفای عباسی یاد شده است. این مطالب باید با منابع دیگر تطبیق داده شود، کاری که بنده قصد انجام آن را ندارم و صرفا هدفم معرفی کوتاهی از این منبع است.

ذیل رویدادهای سال ۱۴۸ از وفات امام جعفر صادق (ع) یاد کرده و نوشته است که «احد الائمة الاثنی عشر علی رأی الامامیه... و سمی جعفر الصادق لصدقه و له کلام فی صنعة الکیمیا و الزجر و الفال...». برگ ۴۴

در برگ ۴۷ نیز خبر وفات امام کاظم علیه السلام را آورده و نوشته است: هو سابع الاثمه الاثني عشر علی رأی الامامیه و ولد موسی المذكور فی سنه تسع و تشرین و مائه توفی فی سنه ثلاث و ثمانین و مائه لخمس بقین من رجب ببغداد و قبره مشهور هناك علیه مشهد عظیم فی الجانب الغربی من بغداد.»

نویسنده به جز رویدادها گاهی از برخی از افراد شرح حال های مفصل تری هم بدست می دهد چنان که در برگ ۴۹ تحت عنوان ترجمه صالح بن عبدالقدوس در باره وی مطالبی آورده است.

در برگ ۴۹ مطلبی به نقل از قاضی تنوخی [نویسنده نشوار المحاضره] آمده است، چنان که در ۵۱ پ از بلاذری مطالبی در باره فرزندان مهدی درج شده است. محتملا این مطالب از الفرج بعد شده است که در برگ ۵۲ نیز باز مطلبی در باره درگذشت هادی عباسی از آن کتاب نقل کرده است.

نقل مطالبی در برگ ۵۳ پ از ابن ابی الدنيا در باره هارون هم جالب است. این که این نقلها از کدام کتاب ابن ابی الدنيا است، مهم است، زیرا بسیاری از رسائل تاریخی او از دست رفته است. نقلهایی که از ابومعشر است محتملا از منابع دیگری است. از کتاب جعفر بن قدامه [قدامه بن جعفر] هم در برگ ۵۵ نقل شده است.

در برگ ۵۶ نقلی از کتاب بلوغ الاداب و لطایف العتاب دارد که عجالتا یادی از این کتاب در منابع در دسترس نیافتیم. نقلی هم از ابونعیم در باره عبدالله بن مبار - که باید در حلیه الاولیاء باشد - در برگ ۵۷ پ آمده است. اخبار جعفر برمکی و مسائل خاندان آنها هم نسبتا مفصل به نقل از خطیب و دیگران در برگهای ۵۹ و ۶۰ آمده است. طبعاً مقصود باید تاریخ بغداد باشد که نقل دیگری هم که در برگ ۶۰ پ از خطیب آمده در تاریخ بغداد ۱۶۸ / ۷ هست. بعد از آن هم مطالب دیگری از خطیب آمده است.

تمامی این مطالب مربوط به دوره هارون است که عمدتاً بدون تقید به سالشمار به صورت موضوعی و تحت عناوین خاص آمده است. به نظر می رسد که در این میانه مطالبی نه در قالب سالشمار به کتاب افزوده شده است. در برگ ۶۰ پ و ۶۱ شرح حالی از بخاری آمده است. اخبار این بخش با تعبیر «قال علماء السیر» و معمولاً بدون یاد از منبع آمده است. همان طور که اشاره شد نویسنده پس از هارون سراغ مهتدی رفته است. بعد از آن از متوکل و و منتصر یاد شده است. جالب است که باز در برگ ۶۴ پ به مهتدی برگشته در حالی که پیش از آن از وصیف ترکی و مطالب دیگر سخن گفته است. به نظر می رسد این بخش ها به نحو خاصی در داخل این تاریخ گنجانده شده و این وضعیت تا برگ ۸۳ ادامه یافته است، جایی که دوباره سالشمار و اخبار امین و امین آغاز شده است. اما پیش از آن:

در برگ ۶۶ پس از سه صفحه که در باره مهتدی سخن گفته عنوانی دارد به این عبارت: «ذکر طرف من علم علی بن محمد بن علی بن موی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب رضی الله عنه و عن آبائه». «پس از آن متن مفصلی به نقل از صولی و خبری هم از خطیب نقل کرده که مشابه آن اما با تفاوت های قابل توجه، در تذکره الخواص (ص ۳۲۴) آمده است. مقایسه اینها و تفاوت در عبارت جالب خواهد بود. در ادامه این بخش اخبار دیگری هم از صولی در باره شعرا و فصحای عرب نقل شده است. (برگ ۶۷ - ۶۸) خبر شهید فح نیز مفصل نقل شده است (برگ ۷۰ - ۷۱)

شرح حال مالک بن انس نیز مفصل آمده که برخی از نقلهای آن از ابونعیم است که می تواند از حلیه الاولیاء باشد. (برگ ۷۴ پ - ۷۵). همین طور شرح شماری از علما و فضلاهی عهد هارون در ادامه آمده است (ص ۷۵ پ - ۷۶). بیشتر اطلاعات این شرح حالها از خطیب یعنی تاریخ بغداد است.

در برگ ۸۱ به مناسب شرح حال مفصلی از امام موسی بن جعفر آورده که گرچه اخبار آن در منابع دیگر هم هست، اما لازم است تا با دقت هر چند خبری که در باره امام دارد بامنابع دیگر تطبیق داده شود. بخشی از مطالب نقل شده در آن شرح حال، از منتظم ابن جوزی است.

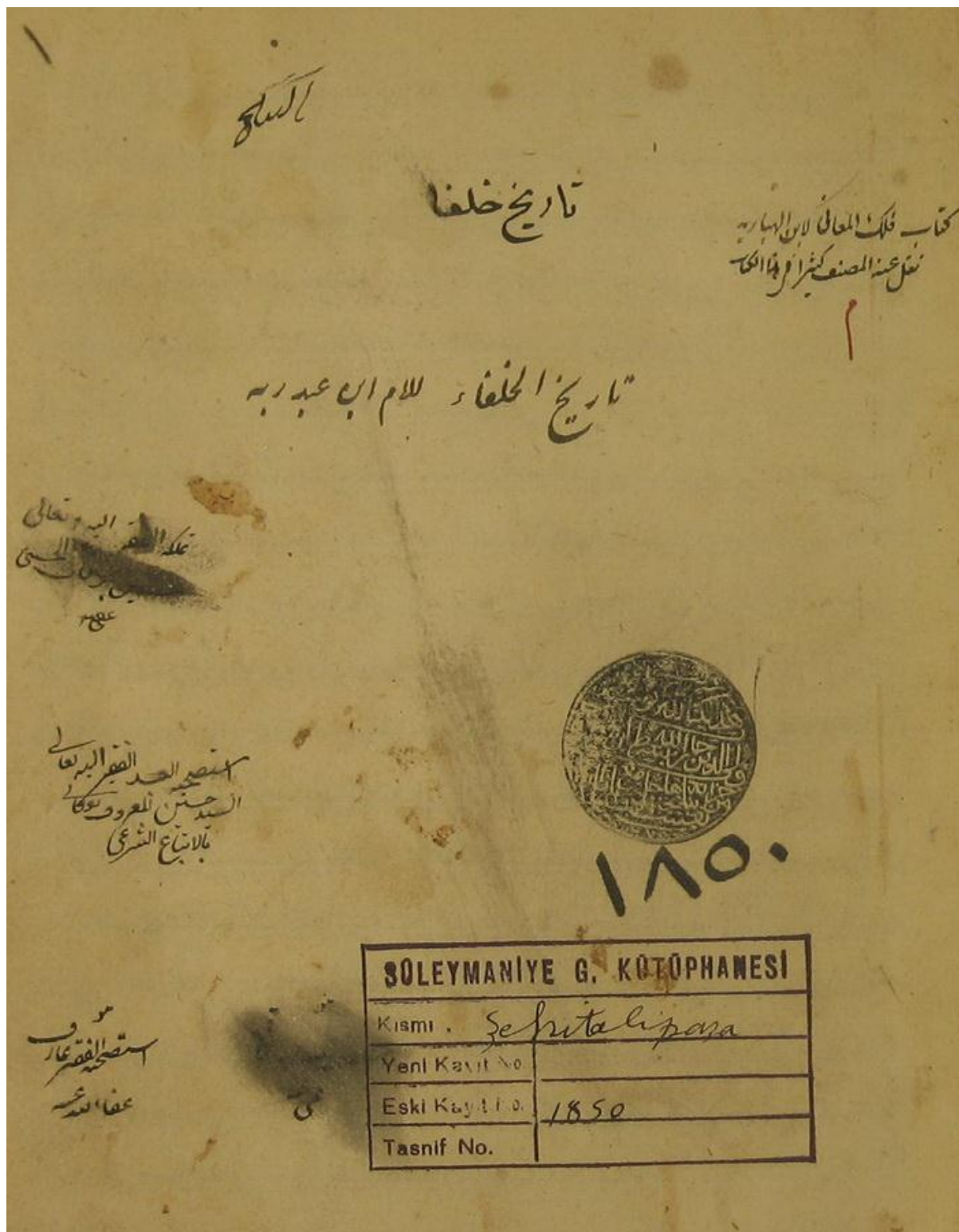
زین پس یعنی برگ ۸۳ به بعد باز سالشمار آغاز شده و همان طور که اشاره شد، نزدیک بیست برگ در این میانه، مباحث متفرقه ای در اخبار علما و شعراء و خلفا و برخی از امامان آمده است. از برگ ۸۳ به بعد ادامه تاریخ هارون و ماجراهای امین و مأمون آمده و اشارتی هم به رحلت امام رضا (ع) شده است (برگ ۸۷). در این بخش تا پایان کتاب که می تواند تلخیصی از المنتظم یا منابع مشابه دیگر باشد، کمتر نام کتابی به چشم می خورد. محور رویدادهای سالها و یاد از خلفاست.

باورهای رسمی وی تسنن است، اما از این که گهگاه حریتی در ارائه برخی از نقلها از خود نشان می دهد، و نیز این که مثلا از حنابله بغداد به عنوان «ذکر فتنه الحنابله» (برگ ۱۰۱) یاد می کند نشانی از اعتدال در وی دیده می شود.

آخرین سالی که وقایع آن به اختصار آمده سال ۴۳۰ است. سه چهار سطر آخرین برگ کتاب هم با خط دیگری نوشته شده و معلوم نیست اصل کتاب ادامه داشته است یا نه.

همان طور در ابتدا اشاره شد، کتاب از مآخذی نقل می کند که در قرن هفتم نوشته شده و به نظر می رسد کتاب از آثار شامی اواخر قرن هفتم یا اوائل قرن هشتم باشد. تاریخی روی نسخه نیست و خط نیز همان دوره زمانی را نشان می دهد.

در صفحه سفید پایانی کتاب نوشته شده: کتاب تواریخ اخبار الخلفاء للامام القاضی الادیب المشهور بابن عبدربه. کسی دیگر نوشته: لم نعلم مولفه و لم نظفر به، که تأکیدی است بر این که در اصل کتاب نامی از مولف یاد نشده است.



ذكر مقتل امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه قيل اجتمع ثلاثة من الجوارح هم  
عبد الرحمن بن بلج المادي وعمرو بن بكر التميمي والبرك بن عبد الله العميري ايضا وتعال انا سمة الحجاج فردوا  
لخزانة من المعارفة العقولين بالتميم وان قالوا لو قلنا اية الصلاة ارحنا منهم البلاد فقال عبد الرحمن  
بن بلج المادي انا لفيكم عليا وقال البرك انا لفيكم معاوية وقال عمرو بن بكر انا لفيكم عمرو بن العاص  
**وكانت الحجاج** في سلمة فان ولاتين بقوا علي بن ابي طالب في اول حركته في من الله الرجال والله يقول  
ان الحكمة الا لله يصفي الحق وهذا قد ثبت لرد القرآن وعدم الحكيم به فتوله تعالى من لم يكلمها انزل الله  
فادلهما الى فزون فادرس للمهر عبد الله بن عباس في المناظرة وكان منسورا للقران فابطل سبهم بتفسير  
ما استدلوا به وقال تسمون الحكيم وقد قال الله تعالى ما بعثنا من قبلك من قبلك الا ما نزلنا من قبلك  
ولا عدل منكم فخرج منهم هير وسائر المصنفون فليتهم عبد الله بن الحجاب والارث ومعه زوجته تسالوا  
له من انت فانفسلهم فالوة عن ابن عمر وعثمان وعلي فاسى عليهم ورضى عنهم ودحوا امراسه  
وكانت حاملا فبقروا بطنها م ساروا الحرب على وجهت بلهم وبينه مكان يبال له المصروفان وعلى الحجاج  
عبد الله بن وهب الساسي وهزمهم على وقال منهم حلاقون حيوة وقتل عبد الله بن وهب ولم يعقل من حشر  
على الا باعتر رحلا او سبعة فاقدم في ملكه لرواية **كثرت** لما ابا عبد الله بن عباس الى الحجاج يناظرهم  
فقال ما تسمون من نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم وصغره فقالوا نقيم عليه ثلاثا مودا والاول انه حكم  
الرجال في من الله ولا حكم الا الله تعالى لما في انه قال فلم يسب ولم يعين ومن حل فقال له حل بسببه وعينه  
والان لم يحل بسببه لم يحل قتاله الثالث محي اسمه ان يسمى امير المؤمنين ومن لم ليس امير المؤمنين وله  
امرة فهو امير المؤمنين فقال ابن عباس غير هذا تسمون قالوا لا فقال بن عباس ارايتم ان اجتمعتم من حجاب  
الله ان لا تسمه عليه ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم انتم را جعون قالوا وما يصيدنا بعد الحجاب  
الصحيح عن الرجوع الى قرانه تعالى فقال ابن عباس ما قولكم حكم الرجال فقد اجبنا عند قوله تعالى فالتقوا  
حكما من الله وحكما من اهلنا وكنت ينصل خصومة حكم الزوجين بالحميين ولا تنصل خصومة الغيتين  
وقال تعالى حكيم بدد واعدل منكم فاد اجل الحكيم عمدة ليستدل به على سنن الجوز وقدره فكيف المحل  
عمره ما يرفع المالك والمستعد فاعظم من الجوز والخطا وسع والسبي في رد القتل محمل على مثل في الجوز  
اخرجت من هذه قالوا نعم قال واما قولكم قاتل ولم يسب فانه ان قال ام المؤمنين عائشة قال تعالي  
التي ادبى بالمؤمنين من اسمهم ورزوا عنه انها لهم فان رجمتم ان فعلت باكم فليست من المؤمنين وان اقرتم  
انها اتمت فلا يحل سبها وايضا تطيب نفسه ان يسبها ولو فاض العهد والميثاق من رسول الله صلى  
الله عليه وسلم ما لينا فانتم في ذلك بين ضلالتين اما اخراج النفوس من صلبه الايمان واما ادخالها في  
استحلال ما حرم الله واهما فان كتمتم به اخرجت من هذه الاخرى قالوا نعم قال واما قولكم محي اسمه  
من امير المؤمنين انا انبييكم بما يشيرون وروى اما علمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الخديجة  
حين جرى الكتاب بينه وبين سهيل بن عمرو وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعالي انبت بعد اسمي للرحم  
هذا انا فاض عليه محمد رسول الله فقال سهيل لو تعلم انك رسول الله ما فاندك ولا صدقك ماك عن سيد  
ولكن انبت اسمك واسم ابيك فقال النبي صلى الله عليه وسلم ليلي احمها فقال علي والله لا احمها فاحه عسا  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فبها بعد ان امر عليا ان يحمها فان عليه فقال انبت هذا ما فاض عليه  
محمد بن عبد الله فما الحرحه هو (من النبوة ولم يجرح علي بحول اسمه من الامرة هذا قالوا والله فقال



## اشعار ترکی در ستایش اقدام شاه عباس در فتح بغداد به سال ۱۰۳۳

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۶

**خلاصه:** مقاله ای است بر اساس چند یادداشت که در پشت یک نسخه خطی با همان تاریخ آمده و شاعر ترک زبان در ستایش جنگ شاه عباس اول [سلطنت ۹۹۶ - ۱۰۳۸] با عوامل عثمانی اشعاری را سروده و در پشت این نسخه یادداشت کرده است.

این نوشته شامل دو بخش خواهد بود. نخست مروری تاریخی بر فتح بغداد توسط شاه عباس [سلطنت ۹۹۶ - ۱۰۳۸]، رویدادی که در سال ۱۰۳۲ اتفاق افتاد و ادامه آن تلاشی که برای لایروبی مسیر آب نجف در نهر شاهی صورت گرفت. دوم یادداشت های پشت نسخه خطی **ارشاد الازهان** که اشعاری به ترکی در باره فتح بغداد توسط شاه عباس و آب نجف دارد. در واقع، بخش دوم است که سبب شده تا بخش اول این گزارش تنظیم شود.

### 1. فتح بغداد توسط شاه عباس

اسکندر بیک ذیل رویدادهای سال ۱۰۳۲ از اراده شاه عباس برای فتح بغداد سخن می گوید و این که آرزوی تسلط بر عراق عرب که در حقیقت تسلط بر عتبات عالیات بوده، خواست درونی و فطری شاه عباس بوده است؛ از این رو او که «همیشه خود را کلب آستان سعادت آشیان عز و شرف اعنی سلطان خطه نجف می شمارد و پیوسته آرزوی خاکروبی آن روضه مقدس و مرقد مطهر اقدس و زیارات مراقده متبرکه ائمه کرام - سلام الله علیهم اجمعین - در ضمیر منیر اخلاص گزین»ش بوده، تا این زمان نتوانسته بود آن را محقق کند، اما «درین وقت که رومیه به پادشاه خود عصیان ورزیده، بقتل سلطان عثمان ... دلیری کردند، و در هر سری سودایی پدید آمده، حکام و پاشایان رومی در سرحداتها به امور مغایر صلح اقدام نموده، هیچیک مقید به امر و نهی دیگری نبود، به تخصیص مردم بغداد که نه مطیع رومی بودند و نه منقاد قزلباش، و اختلال احوال سکنه آن ملک و مجاورین عتبات عالیات بر ضمیر منیر اشرف پرتو ظهور انداخت» پس از استخاره که با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز شد، مصمم به رفتن این سفر شد. [عالم آرا: ۳] 998 / تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲].

گفتنی است که از مدتها قبل دشواری‌هایی به خصوص به دلیل قحط و غلا برای بغداد پیش آمده بود و بکر صوباشی که حاکم آن ایالت بود، به دلیل آن که هیچ کمکی از ناحیه عثمانی‌ها ندید، در مشورت با بزرگان بغداد، مصمم شد تسلیم ایرانی‌ها شود. وی نامه‌ای به شاه عباس نوشت و گفت: بغداد را به تو می‌سپارم، مشروط بر آن که تنها خطبه و سکه به نام شما باشد [تاریخ العراق بین احتلالین، [عباس العزاوی، بیروت، ۱۴۲۵] ۴/ ۲۱۲]

شاه عباس، سپاه خویش را جلوتر فرستاد و مقرر شد تا بکر صوباشی [صوباشی] که در بغداد حکمرانی داشت، حاکم ایالت بماند. اما بکر صوباشی، به رغم آن که در آغاز با سپاه قزلباش رفت و شدی داشت، گویا از کرده خود پشیمان شده، باب رفت و آمد را بست و بنای مقاومت برابر قزلباش گذاشت. به واقع، احمد حافظ پاشا از دولت‌مردان متنفذ عثمانی که پیش از آن قصد برانداختن بکر را داشت، با شنیدن خبر آمدن ایرانیان، دوباره بکر صوباشی را به عنوان حاکم بغداد تعیین کرده و گفت که از تقصیرات سابق او درگذشته است. همین امر بود که بکر را برای تسلیم بغداد به ایرانیان، به تردید انداخت. [تاریخ العراق: ۴/ ۲۱۳]

شاه عباس با دیدن وضع جدید تأکید کرد که این سفر به قصد زیارت عتبات آمده و مایل نیست جنگی صورت گیرد؛ بنابراین بار دیگر فرمانی به نام بکر صوباشی صادر کرد و گفت که «هر گاه بر جاده اخلاص و یک جهتی چنانچه مکرر عرض نموده ثابت قدم و راسخ دم بوده باشد، حکومت بغداد بدستور به او متعلق است و ما را بجز ادراک سعادت زیارت مطلب دیگر نیست.»

رفتار زشت بکر صوباشی با یکی از فرستادگان و تسلیم نشدن او سبب شد تا «امواج بحر غضب شاهانه در تلاطم آمده» و بحث فتح و تسخیر آن ولایت پیش آید. [عالم آرا: ۳/ ۹۹۹] سپاه پیشرو قزلباش ابتدا قلعه محمد لک را گرفتند و سپس در برخورد با نیروهای بکر صوباشی که در آن سوی دجله بودند، پیروزی مقدماتی بدست آورد و راه برای فتح بغداد گشوده شد. تفصیل این مطالب را اسکندر بیک آورده است. [همان، ۱۰۰۰ - ۱۰۰۲]. اطلاعات جزئی تر از مصادر مختلف در «تاریخ العراق بین احتلالین: ۴/ ۲۱۵ - ۲۱۹] آمده است.

در این وقت شاه عباس مصمم شد تا این سفر، تنها سفر زیارتی نباشد، و عراق عرب در شرایطی که وضع عثمانی‌ها در هم ریخته، تحت سلطه قزلباش درآید. بنابراین «چون اراده ازلی بآن تعلق گرفته بود که مملکت عراق عرب که از تسلط خودسران او باش از استقامت افتاده محل فتن و فتور گشته بود به زیور معدلت و انصاف آراسته مهبط امن و امان» آراسته شود، خود وارد میدان شد. در این زمان، باز هم برای جلوگیری از جنگ، کسی را به سراغ بکر صوباشی فرستاد، اما وی حاضر به آنچه تعهد کرده بود نشد. بنابراین قزلباش به محاصره بغداد پرداخت. در این میانه، نیروی کمکی برای بکر صوباشی از موصل رسید که راه به جایی نبرد.

قزلباشان با سختکوشی توانستند نارین قلعه را تصرف کرده روی به شهر بغداد بگذارند. به دنبال آن شهر بغداد که تا این زمان «کمند همت هیچیک از پادشاهان سلسله صفویه بر کنگره آن حصن حصین نرسیده بود بقوت قاهره یزدانی و نیروی دولت و اقبال حضرت اعلی خاقانی مسخر اولیای دولت روز افزون بتصرف درآمد.»

اسکندر بیک با شوق تمام این خبر را نوشته و آروز کرده است که «تا ظهور قائم آل محمد صلی الله علیه و آله توفیق خدمت روضات مطهرات آن ارض مقدس معلی کرامت کناد.»

شاه عباس پس از نبرد از اسرای شیعه گذشت، حتی اگر در این درگیریها حضور داشتند: «هر کدام شیعه مذهب بودند با آنکه خلاف و عناد بظهور آورده با جنود قاهره جنگ و جدال مینمودند و حجت بر ایشان تمام شده به جهات مختلفه مستحق انواع عقوبات شده بودند به یمن تشیع و ولای اهل بیت طیبین و طاهرین بجان و مال امان یافته بقیه ظلمه و اهل عدوان بجزای اعمال ناصواب رسیدند.» [عالم آراء: ۳ / ۱۰۰۳ - ۱۰۰۴]. ورود شاه عباس به بغداد در یکشنبه ۲۳ ربیع الاول سال ۱۰۳۲ بود و این بعد از آنی بود که محمد بن بکر صوباشی که از رسیدن کمک از ناحیه عثمانی ها ناامید شده بود، شهر را کاملاً تسلیم ایرانیان کرد. در این ماجرا بکر صوباشی و عده‌ای دیگر دستگیر و سپس کشته شدند. [تفصیل این وقایع را عباس العزاوی از منابع ترکی و عربی و فارسی آورده و منابع دیگری را هم معرفی کرده است: تاریخ العراق: ۴ / ۲۱۹].

نکته مهم این که به نوشته اسکندر بیک «در روز جمعه بیست و هشتم ماه مذکور در مسجد جامع قدیم که در زمان مستنصر بالله خلیفه عباسی تعمیر یافته بوده و اسم او در کتابه درگاه مرقوم و منقوش است خطبه دوازده امام علیه السلام بنام نامی فرخنده فرجام همایون خوانده شده، فراز منابر که چندین سال ازین میمنت عاری و عاطل بود بعد حمد الهی و درود رسالت پناهی بذکر مناقب و مفاخر اثنی عشر علیهم صلوات الله الملك الاکبر زیب و آرایش یافت.» [4/1004].

ماجرای فتح بغداد تبعاتی هم در ارتباط با بحث های شیعه و سنی داشت که عزاوی به بخشی اشاره کرده [تاریخ العراق: ۴ / ۲۲۳] اما باید مورد بررسی مجدد قرار گیرد.

#### ورود شاه عباس به نجف و تعمیر مسیر آب نجف

کم آبی در نجف یکی از مشکلات همیشگی این شهر بوده و زمانی که شاه اسماعیل به عراق عرب آمد، در این باره اقدام کرده، دستور داد نهری را حفر کردند که آب را تا چهار فرسنگی نجف می رساند و به همین مناسبت به نهر شاهی شهرت یافت. در خلاصه التواریخ در باره قاضی جهان که از سادات قزوین بوده و در

خدمت شاه اسماعیل آمده است: قاضی در بدو حال در دار السلطنه قزوین به امر قضا اشتغال داشته‌اند ... به اردوی همایون پادشاه جلیل ابوالبقاء سلطان شاه اسمعیل تشریف برده‌اند و اول به خدمتی که مأمور گشته‌اند بیرون آوردن نهر شاهی است که از آب فرات جدا کرده به چهار فرسخی نجف اشرف آورده‌اند و مبلغ دو هزار تومان خرج آن نهر کثیر الفایده شد و محصولات کلی از آن بهم رسید و وی به نوعی از روی اخلاص و اعتقاد آن خدمت را سر کرد که از صحیح القولی استماع افتاد که عربان بادیه که به فعلگی آن نهر شریف اقدام می‌نمودند و دستهای ایشان مجروح می‌شد وی از روی محبت دستهای آن جماعت را بوسه می‌کرد و اجرت ایشان می‌افزود». [خلاصه التواریخ: ۳۶۳/۱ - ۳۶۴، به کوشش احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران.]

در مرحله بعد شاه طهماسب، وقفنامه ای برای آن نوشت که متن آن را برجای مانده است [فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایراج افشار: ۳۱۳/۱۴].

نوبت بعدی رسیدگی به آب نجف در دوره شاه عباس اول و در همین زمان فتح بغداد است. زمانی که بغداد فتح شد، صفی قلی خان حاکم همدان، با حفظ سمت، به عنوان حاکم ایالت بغداد تعیین شد. شاه عباس هم یک ماهی در بغداد مانده و مرتب به زیارت کاظمین (ع) می‌رفت. در این مدت به مفروش کردن حرم نیز پرداخت و کمکهای مالی فراوانی به اهالی شد، پس «از انجام ضروریه بغداد روی توجه به خاکپای نجف اشرف آورده در یک منزلی آستان ملایک آشیان سلطان سریر ولایت شاهنشاه کشور خلافت و امامت امام المشارق و المغرب اسد الله الغالب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - با جهان جهان شوق و عالم عالم اخلاص پیاده قدم در راه نهاده در کمال ذوق و وفور شوق طی مسافت نموده، به شرف خاکبوسی آن عتبه علیه مشرف گشتند و تا ده روز در آن سده سنیه بمراسم دعا و زیارت اقدام نموده، به خدمت جاروب کشی آن روضه بهشت آسا مشغولی داشتند.»

از اقدات شاه عباس برای نجف، که در اشعار ترکی و فارسی پشت نسخه خطی مورد بحث هم آمده، بحث تعمیر راه آب نجف بود. اسکندر بیک می‌گوید که شاه عباس طی روزهایی که در نجف بود «به نظم و نسق آن سرکار فیض آثار قیام نموده، نهر آبی که پادشاه غفران پناه جد اعلی همایون ابوالبقا شاه اسماعیل - نور الله مرقد - حفر نموده از شط فرات آب بخطه نجف برده بودند و به تصاریف زمان و استیلائی مخالفان انباشته گشته بود احیاء فرموده، کل عساکر ظفر نشان بدان خدمت مأمور شدند و آب را تا مسجد کوفه که بروی زمین جریان می‌یافت جاری ساختند». علاوه بر این طرحی در کار بوده تا آب از کوفه به نجف انتقال داده شود: «چون از زمین کوفه تا ارض مقدس نجف زمین ارتفاع کلی دارد قرارداد خاطر انور آن است که ان شاء الله تعالی از کوفه بطریق قنات چاه‌ها حفر نموده، آب را از روضه مقدس گذرانیده به دریای نجف سر

دهند و در آن خطه شریفه برکه‌ها و پایاب‌ها بجهت آب برداشتن ترتیب دهنه که بزینه پایه رفته آب بردارند و من بعد سکنه و مجاورین آنجا که بآب تلخ و شور چاه قناعت می‌کردند از تلخکامی خلاصی یابند». [عالم آرا: ۳ / ۱۰۰۵].

چهارمین نکته در باره آب نجف، تلاش شاه صفی [۱۰۳۸ - ۱۰۵۲] است. گذشت که اقدام شاه عباس، لایروبی، مسیر آبی موسوم به نهر شاهی بود که از زمان شاه اسماعیل باقی مانده بود. بعدها در دوره شاه صفی بار دیگر در این زمینه تلاشهایی صورت گرفت. واله اصفهانی در این باره به تفصیل سخن گفته پس از بیان اقدامات شاه صفی برای تعمیر گنبد امام علی (ع) می‌نویسد: «خدا کرام آن آستان آسمان‌شأن و سایر سکنه و متوطنین نجف اشرف نیز از کمی آب مانند حباب بر روی آب سرگردان و خانه خرابند، چه مردم آن خطه خلدنشان آب از حوالی مسجد متبرکه کوفه و جوار قلعه مشهوره به قلعه برگزیده کردگار جلیل ابوالمؤید شاه اسماعیل - سقی الله ثراه - که قرب یک فرسنگ راه است آورده به تعب و مشقت بسیار مدار می‌گذرانیدند و قیمت آب خانه عجزه و تهیدستان را به آب رسانیده از این رهگذر بیشتر خراب و ویران داشت، لا جرم در اواخر این سال فرخ‌فال، رای آفتاب اشراق شهریار آفاق و خاقان به استحقاق به تجدید قبه و رواق آن روضه سدره مرتبه پرتو ظهور افکنده... فرمان واجب الاذعان به عزّ نفاذ پیوست که معماران صائب اندیشه و بنایان سنمار پیشه و سایر عمله و فعله از اطراف و اکناف ممالک محروسه به آن خطه خلدنشان نقل مکان و به صلاح و صوابدید سرکار مشار الیه در پذیرای امور متعلقه به انجام و مهام مذکور سعی و اهتمام تمام نمایند...». شاه دستور داده بود که برای تعمیر حرم، سنگهای مناسب از بقایای طاق کسری و جز آن به آنجا انتقال یابد که دشوار بوده است. در همین اثنا، در جریان کندن زمین برای آب، سنگهای تراشیده منظمی یافت شد که بکار تعمیر بنای حضرت امیر آمد و به گفته واله دلیل «ظهور کرامات و خوارق عادات» بود. به نوشته واله «در حوالی ارض مقدس نجف اشرف کان سنگی معدن آب‌ورنگ که مگر گفتی که قطعات آن را سنگ تراشان چابک‌دست به اندازه بریده از برای همین کار به انبار آن مکان کشیده‌اند به هم رسید و هریک از قطعات آن که به طول و عرض مناسب هر کار چهره می‌گشود در دیده ارباب دید، لوحی بود کرامت شاه ولایت و خرق عادت مستمره آن حضرت بر آن مسطور». با همین سنگها بود که حرم امام علی (ع) تعمیر گردید و ضمناً آبی از سمت حله به نجف انتقال یافت: «و چون رشحی از دریای بی‌کران نفاذ فرمان، آوردن آب به آن خاک پاک بود نهری عریض عمیق از حوالی حله فروبرده از جوار مسجد کوفه و عمارت خورنق که از بناهای نعمان بن منذر در زمان بهرام گور است گذرانیده آب فرات را به دریای نجف رسانیدند و به جهت جمع آمدن آب دریاچه در میان دریا بنا نهاده قرار به آن دادند که در سال دیگر چون وقت کار دررسد از آن دریاچه آب را به نقب و کاریز به درون حصار نجف اشرف روان و از آنجا به چرخ و دولاب بر روی

زمین جاری سازند». وی ادامه می دهد: «چون از جویبار فرمان لازم الاذعان خاقان روزگار اجرای آب فرات به آن کعبه حاجات شده بود و چنانچه گذشت آب آن چشمه سار به دریای نجف جاری گشت، شعرای بلاغت پیشه در بحر اندیشه فرورفته گوهرهای آبدار از برای ضبط تاریخ به کنار آوردند، از آن جمله گوهر تاریخی است که میرزا صالح منشی برادرزاده مؤلف تاریخ عالم‌آرا به غوص آن پرداخته به زبان حال ساکنان آن خطه خلد مثال تاریخ اجرای آن ساخته و هو هذا: قطعه: شاه اقبال قرین خسرو دین شاه صفی / آن که خاک قدمش زیور افسر آمد / یافت توفیق که آرد به نجف آب فرات / این بشارت شه از ساقی کوثر آمد / ساکنان نجف از تشنگی آزاد شدند / رحمت حق همه را شامل و یاور آمد / سال تاریخ چو پرسیدم از ایشان گفتند / آب ما از مدد ساقی کوثر آمد) ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم [خلد برین] [به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۸۲، صص، ۱۱۰ - ۱۱۳]

### به بحث فتح بغداد باز گردیم.

شاه عباس، پس از اقامت ده روزه در نجف، عازم کربلا شده و چند روزی هم در آن شهر اقامت گزیده و به زیارت حرم امام حسین (ع) مشرف می شد. کسی که در این سفر از علما، همراه شاه عباس بود و در مسجد جامع بغداد خطبه بنام دوازده امام خواند میر جمال الدین کاشی بود که به نوشته اسکندر بیک «از جمله فضلاء دهر و متقیان روزگار بود» که سال پیش از آن «پیشنمازی مسجد مبارک جامع جدید عباسی اصفهان باو مفوض گردیده بود». وی در همین سفر به کربلا که رسید بیمار شده و همان جا درگذشت. [عالم آرا: ۳ / ۱۰۱۰].

شاه عباس بار دیگر به نجف برگشت و مجدداً به کربلا رفت و در این فاصله، توجه خاصی به آباد کردن حرم‌ها داشت. به علاوه، سلطان بیگدلی را به عنوان متولی عتبات تعیین کرد و همان شخص را به عنوان حاکم حله هم تعیین نمود. [همان، ۳ / ۱۰۱۲]. شاه عباس بار دیگر به بغداد آمده به زیارت کاظمین رفت و از آنجا عازم سامرا شده «در کمال مکنّت و نیاز بسعادت زیارت آستانه رفیعه عسکریین و مقام حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن قائم آل محمد - صلی الله علیه و آله - که بلا شبهه و ریب مهبط فیض و رحمت یزدان و محل اجابت و استجابت دعاء مستمندان و نیازمندان است فایز گردیده، کل سکنه آن مکان متبرک را از مذکر و مؤنث حتی اطفال و کودکان شیرخواره بشماره درآورده و هر یک را نصیبی و قسمتی دادند.»

پس از آن بود که «عنان فیروزی عیان بصوب مراجعت انعطاف داده چند روز در طاق و سلطان رحل اقامت انداخته بسان عساکر ظفر نشان پرداختند و غازیان را رخصت انصراف بمساکن و اوطان دادند و موکب نصرت نشان بجانب دار السلطنه اصفهان در حرکت آمده به تاریخ روز پنجشنبه هفدهم شهر رمضان در مقر سلطنت

و مستقر خلافت نزول اجلال فرمودند». [همان، ۱۰۱۲]. البته ماجراهای بغداد ادامه یافت و مدتی بعد بار دیگر شاه عباس عزیمت این شهر کرد که شرح آن را اسکندر بیک آورده است [همان، ۱۰۳۲].

## ۲. یادداشت پشت نسخه ای در باره فتح بغداد توسط شاه عباس

نسخه‌ای از کتاب فقهی ارشاد الازدهان الی احکام الایمان از علامه حلی (م ۷۲۶ با تاریخ کتابت ۹۷۳ در کتابخانه ابن مسکویه اصفهان موجود است که به دلیل حواشی فراوان و نیز برخی از یادداشت نسخه قابل توجهی است. این نسخه توسط عبدالکاظم بن سلام الله موغاری در سال ۹۷۳ کتابت شده و تحریر آن در ۲۰ محرم آن سال خاتمه یافته است.

موغار روستایی که در سی کیلومتری اردستان در میان مهاباد و بادرود است و به احتمال زیاد کاتب از اهالی آنجا بوده است.

شمار صفحات متن اصلی کتاب ۳۲۶ است و البته چند صفحه‌ای در ابتدا و انتها نیز وجود دارد که یادداشتهایی روی آن‌ها نوشته شده است.

در صفحه نخست، تعدادی یادداشت و تملک هست که اسامی افراد از روی آن محو شده است. یکی از کهن‌ترین آنها که از سال ۹۹۲ است بدین شرح است: انتقل من عواری الزمان الی اضعف العباد المحتاج الی رحمۃ الله امللک السبحانی روح الله بن محمد الهمدانی عفی عنهما فی دارالمسلمین [؟] الاصفهان حمی عن الحدیث سنه ۹۹۲. در این بخش برخی از کلمات محو شده که از آن جمله همین همدانی است که کم رنگ مشخص و از روی یادداشت های دیگر قابل تأیید است.

خواهیم دید که این روح الله تا ۱۰۰۶ قطعا و به احتمال تا ۱۰۲۶ و حتی شب نوروز ۱۰۳۴ زنده بوده است. در جریان محو برخی از مهرها و اسامی، چند جا اسم پدر وی و لقب شهری او که همدانی است محو شده، اما در مواردی برجای مانده است. برای مثال، در روی آخرین صفحه کتاب، شعری آمده و در آغاز آن گفته شده: لروحنا الهمدانی صاحب الکتاب:

ما توشه ای از کفر حقیقی بستیم

وز وحشت اسلام مجازی جستیم

در نفی وجود ما سوا دست زدیم

وز پرتو نیستی ز هستی رستیم

در همان صفحه، شعری هم از «محمد باقر داماد سلمه الله» آمده است:

گفتم شب هجرت ز چه تب می زاید

آخر شب غم روز طرب می زاید

آبستن روز است شب، اما شب من

هر صبح به جای روز شب می زاید

در این صفحه، یعنی صفحه پایانی کتاب، چندین یادداشت دیگر بوده که همه به عمد محو شده است.

این که این روح الله همدانی کیست، مع الاسف اطلاعی نداریم. ذیل مدخل «روح الله» در الروضة النضرة [فهرست رجال شیعه قرن یازدهم از طبقات اعلام الشیعه] یک روح الامین آمده که از اواخر قرن یازدهم است و نمی تواند شخص مورد نظر ما باشد. همانجا از «روح الله» یاد شده که افندی از او به عنوان عالمی از اواسط دوره صفوی که کتابی با نام خرد الامالی [شاید: خرد نامه و شاید حرز الامانی] در اصول دین به فارسی دارد، یاد کرده است [طبقات اعلام الشیعه: ۸ / ۲۳۰]. احتمال دارد مقصود همین شخص باشد، اما هیچ اطمینانی در این باره نداریم و این فقط یک احتمال است.

در نخستین صفحه کتاب، پیش از شروع اصل کتاب، چندین یادداشت در این صفحه بوده که کاملاً محو شده است.

اما خود اثر بیش از همه به دلیل حاشیه‌های بسیار فراوانی که در کنار متن آمده ارزش دارد. حواشی مزبور در حکم شرح و حاشیه بر این کتاب است و ضمن آن‌ها، تلاش شده است تا برخی از نکات ابهام متن توضیح داده شده یا نظرات دیگران درباره آنچه در متن آمده بیان شود. این یادداشت‌ها باید از همان روح الله باشد که نامش را در یادداشت بالا دیدیم. وی نوشته است: قرأت من اولی الی منتخب الحج فی هذا البلد عند من هو اولی من العز [؟] و قیدت المسموعات و بادرت بحل العبارات بتوفیق من هو فیاض الخیرات. روح.

یادداشت تملک دیگری هم روی صفحه اول هست که «صاحبہ ... حرر هذا فی سلخ شهر رمضان المبارک فی حول ۱۰۲۹» آن معلوم است.

در میانه این صفحه ایضاً آمده است: مولانا جمال الدین الهزارجریبی رحمه الله، بدون این که معلوم شود برای چه این نام آمده است.



در جایی روی این صفحه آمده است: قد اشتریت هذا الكتاب فی ذلک البلد الذی یسمى بالشیراز .... الموسوی الاصفهانی فی سنه ۱۲۶۱ [؟]. در باره تاریخ مطمئن نیستیم که همین عدد باشد.

بدین ترتیب معلوم می شود این نسخه به شیراز رفته و دوباره به اصفهان برگشت داده شده است.

یکی دو بار هم نام کتاب به عنوان «کتاب ارشاد مرحوم علامه آمده است.

به هر روی تعمدی بوده است که نام و نشان افراد مالک نسخه محو شود و این در بسیاری از نسخه ها دیده می شود.

در ص ۲۴۴ در گوشه سمت چپ بالا نوشته شده است: شرعت فی مطالعۀ کتاب القضاء فی الشیراز ۱۰۰۶ فی شهر جمادی الاول و انا روح الله الهمدانی [؟] [بدین ترتیب شیراز رفتن نسخه توسط همین جناب روح الله بوده و از سال ۹۹۲ تا ۱۰۰۶ همچنان حواشی بر این نسخه می نوشته که به احتمال زیاد بعد از آن هم ادامه یافته است.

در میان این حواشی، گهگاه ترجمه فارسی برخی از کلمات هم دیده می شود که از قضا در همان صفحه اول یک جا المجازة به معنای «پاداش دادن» و در جای دیگر المتفرد به معنای «یگانه شدن» و التطول به معنای «فضل کردن» آمده است. اسمل به معنای چشم برکنده. این قبیل ترجمه فارسی برای لغات مشکل در صفحات بعد گهگاه آمده است.

حواشی موجود در کنار صفحات و حتی بین سطور گاه به قدری زیاد است که صفحه را به طور کامل پوشانده است. بسیاری از این عبارات از آثار دیگر مثلا دروس یا رساله جعفریه و غیر اینها بر متن افزوده شده است. علاوه بر آنچه در کنار کتاب نوشته شده، مطالبی نیز در برگه های مستقل و لابلائی کتاب گذاشته شده است. از فریم چهلم به بعد، هر چند نه در همه صفحات، از تراکم حواشی به تدریج کم می شود.

در یک مورد (فریم ۴۰) چند بیت رباعی در کنار کتاب نبشته شده که ربطی به متن ندارد با تعبیر «و له» [که باید همین روح الله باشد] آمده است: یا رب تو مرا بری ز ایمان نکنی / خوار دونان زار کریمان نکنی / هر چیز که خواهی بکن مختاری / خواهم که مرا ز مستحقان نکنی». [کذا] و دیگری: «نه نشان من از جهانیان شد عالی / نه کیسه خالیم ازیشان مالی / چون غنچه شاداب که بالذ بر خود / در پوست نمی گنجم ازین خوشحالی» و دیگر: آن زاده سفلی که جگر خوار افتد / در راه ارادتم ازو خار افتد / خصمیش درین توده نجویم زیرا / در علم علوی بمنش کار افتد». گویا یک رباعی دیگر هم بود که عمدا پاک شده است. باید این

اشعار هم از همین «روح» باشد. این یک حدس است، اما می دانیم که این نسخه در اختیار او بوده و شعرهای پایانی هم از خود اوست.

در آخر صفحه کتاب، تملکی هست با این عبارت: هو المالك بالاستحقاق: قد انتقل هذا الكتاب المستطاب بالبيع الصحيحة الشرعی الی و قد كان لغيری سیکون کما كان و انا اقل طلاب المعانی محمد امین ابن حسینعلی غفر لهما. [بدون تاریخ]. نام اصلی پاک شده بوده و نام محمد امین بن حسینعلی با خط دیگری نوشته شده است. مهر نامی که پیش از آن بوده هنوز هست، هرچند نیمی از آن به عمد پاک شده است. کلمه یا امام محمد... در آن معلوم است. از همین مهر، یک بار هم بالای صفحه آخر نسخه خورده که آنجا هم همان نیمه دومش که نام شخص بوده، محو شده است. محمد امین هم مهر خود را کنار آن زده است که محمد امین در آن خواناست.

در سمت دیگر آن نوشته هست چون به تاریخ ۱۱۴۲ کمترین .... [؟]

روی همین صفحه، نوشته دیگری هم بوده که می تواند یک تملک دیگر بوده باشد که به کلی محو شده است.

در دو صفحه پایانی چند یادداشت قابل توجه دیده می شود. نخست متنی است به عربی در باره زیارت امام حسین (ع) در نیمه رجب که از مصباح المتهجد نقل شده است.

پس از آن اشعاری به فارسی و ترکی درباره شاه عباس و فتح بغداد دارد که در باره فتح بغداد سخن گفتیم. این اشعار هم می تواند از «روح» کسی که حواشی را بر این نسخه گرفته باشد. اما آیا او تا سال ۱۰۳۴ زنده بوده است؟ یک شاهد بر این مطلب وجود دارد و آن این که در یک مورد ابتدای اشعار فارسی آمده است: **ایضا للشاه روح**. اگر این حدس درست باشد، این روح باید یک نفر ترک باشد که مقیم اصفهان بوده، بعد به شیراز رفته، و به فارسی و ترکی شعر می سروده است.

در حاشیه این اشعار نوشته شده است: وقع هذه .... [ شاید: التركیبات ] لیلۃ نیروز ۱۰۳۴. بنابراین این که شعرها در شب نوروز سال ۱۰۳۴ سروده شده باشد، بسیار محتمل است.

اما آنچه سبب نگارش این نوشته شد، اشعاری است که در یک صفحه مانده به پایان کتاب در باره جریان فتح بغداد و ستایش شاه عباس و آب نجف آمده است. چند بیت فارسی و بیشتر آنها به ترکی است. با سپاس از آقایان بیک بابا پور و نیکبخت که در خواندن اشعار و ترجمه آنها همراهیم کردند. طبعاً بنده توانایی خواندن و ترجمه آنها را نداشتم. دقت در این اشعار می تواند تصویری را که میان عامه مردم از شاه عباس بوده است

نشان دهد. به جز ستایش بابت سیادت، عدالت، عظمت و تلاش شاه برای مرکزیت بخشیدن به اصفهان، دو نکته مهم در این اشعار هست. یکی این که اگر روش تیرائی کنار گذاشته شود، شاه جهان می شود. دیگر توجه شاعر به رقص مولویه است که پدیده ای شگفت در اصفهان این دوره است.

### الف) اشعار فارسی:

تواریخ که قبل از فتح بغداد گفته شد:

شاه عباس که از پرتو عدل و احسان / بهر او فتح و ظفر گشته مهیا امروز  
ملک بغداد مسخر شدش و شد مفتوح / بر رخ او دری از عرش معلا امروز  
می تاریخ چو در جام فشردم گفتم / «باطن شاه نجف کرد مددها امروز»

\*\*\*

دو چیز از تن من برون کرد پوست / شماتت ز دشمن، کرامت ز دوست

\*\*\*

### تاریخ آب نجف:

شاه عباس آن عطای اله / که ورا شاهی است و سروریست  
شد چو مفتوح از او عراق عرب / شکر کآن ملک از ستم بریست  
آب بر کف گرفتم و گفتم / جوی آبی ز نهر کوثریست

### ب) اشعار ترکی:

#### ایضاً للشاه روح

خسرو ایران که بو اقبال و بو توفیق ایله / هر بیرر سلطانی، هر خانی بیرر جمجاه اولور

[خسرو ایران که با این اقبال و توفیق که دارد، هر سلطان و هر خانی را مورد عنایت قرار دهد، صاحب جاه جم می کند.]

بو عدالت، بو مروّت بو کرم کیم اونده وار / ذات مهدی تک خلیفه حضرت الله اولور

[با این عدالت و با این کرم که در وی وجود دارد، همچون ذات حضرت مهدی خلیفه حضرت الله می شود] [یا شده است].

اتدی ایران آلکھ سینی رشک گلزار جنان / او یله کیم رضوان اگر گؤرسه انکا دلخواه اولور

[کشور ایران را باعث رشک گلزار جنان کرده، به گونه ای که اگر باغ رضوان به ایران نظر کند، دلخواهش می شود]

اصفهانہ عرش اعظمدن ملایک خیلیدین / کفر و ایمان گؤرمک ایچون کهکشاندی راه اولور

[خیل ملایک از عرش اعظم برای دیدن کفر و ایمان (تجلی صفات جلالیه و جمالیه الهی) از کهکشان به سمت شهر اصفهان به راه می افتند]

بیر طرف آتسه تبرائی اگر اول شاه دین / جامع ادیان نه، پس کل جهانہ شاه اولور

[اگر تبرایش را آن شاه دین به یک سو نهد نه تنها جامع ادیان بلکه برکل جهان شاه می شود].

حق تجلیسی مظاهرده جلال ایلہ جمال / عارف کامل یاننده کفر ایلہ ایمان اولور

[تجلی مظاهر صفات جلالیه و جمالیه خدا در نزد عارف کامل کفر و ایمان می شود].

یتمشن ایکی ملتک طورینه حق اتدی ظهور / هامو یوللر دوستنک اطوارنه یکسان اولور

[بر طور هفتاد و دو ملت حق ظهور کرد، همه راهها و طریقتها به خاطر اطوار و کردار دوست یکی می شود].

حق اگر ایستر برابایی [کذا] بیر امت ایدر / کیم او تک درمانی درد و دردی دا درمان اولور

[اگر خدا بخواهد کسی را سرور امتی قرار دهد، [می دهد]، چه کسی مانند او درمان را درد و درد را درمان می کند].

حاصلاً بو شاه دین بو نسل خیر المرسلین / کیم او تک القابی حقدن سید شاهان اولور

[خلاصه و حاصل اینکه این شاه دین از نسل خیر المرسلین است، چه کسی مانند او القابش را سوی حق [گرفته و به] سید و آقای شاهان ملقب شده است].

خیره سرنی کسدره، عدل ایلوب، ظلمی قروب / ملک ایرانک محقر کلبه سی رضوان اولور

[اواخره سری را ریشه کن کرده و با عدل رشتۀ ظلم را پاره کرده است، کلبۀ محقر ایران را بهشت رضوان کرده است.]

اختلاف دینیده منع اتمسه هر کسلینی / بو قوتی تک شوره گانی دا نگارستان اولور؟

[اگر در اختلاف دین هر کسی را منع نمی کرد؟ آیا در این فضای بسته شوره زار می شد نگارستانی به وجود آید؟.]

\*\*\*

وله

اول شاه کانگا چرخچی مریخدور / اعدایه او تک شوکتنی توبیخدور

[آن پادشاه که چرخچی او مریخ است، شوکت او بر اعدایش توبیخ است.]

بغداد آندی و او تک فیضیدن / «توفیقات آله» [۱۰۳۳] تاریخدور

[بغداد فتح شد و از فیضی این چنین، «توفیقات اله» تاریخ آن است.]

\*\*\*

وله

ایشتمزم محیل فلکندن بهانه لر / جسرنک قراقین ایسترم و قهوه خانه لر

[از فلک محیل بهانه ها را نمی شنوم، کنار جسر و قهوه خانه ها را می خواهم.]

رقص و سماع مولوینی حقدن ایسترم / کیم علم قال وسوسه سی در فسانه لر

[رقص و سماع مولویه را از حق می خواهم، چرا که وسوسه علم قال و قیل افسانه ای بیش نیست.]

\*\*\*

ایضاً فی تاریخ الفتح (معنی ترکی)

آلدی عراق عزلی شاهنک ترانه لری / بو فتحه تاریخ الودی «ایبی قهوه خانه لری»

[همچنین به حساب ابجدی مصادف با تاریخ ۱۰۳۳ق. است: (ای ی ی ق ه و ه خ ا ن ه ل ر ی: ۱+۱۰+ ۱۰+۱+۱۰+۱۰۰+۱۰+۵+۶+۵+۶+۵+۶+۵+۱۰۰+۱۰+۱۰+۵۰).]  $5+20+200+10=1033$

[گرفت عراق عرب را ترانه‌های شاهی (اراده و خواسته)، تاریخ این فتح شد «ایبی قهوه‌خانه‌لری»: قهوه‌خانه‌های زیبا.]

\*\*\*

ایضاً له

حقدن همیشه عارفه فیض و صفا یتر / بغداد فتح‌نامه‌سی بیزلار نه‌ها یتر

[همیشه از جانب حق به عارف فیض و صفا می‌رسد، فتح‌نامه بغداد بین که به ما چه نویده‌هایی می‌دهد.]

ملک عراق مکیده‌ک شاهه پیشکش / عارفه اولانه حله‌ایله کربلا یتر

[ملک عراق تا به مکه پیشکش شاه، بر کسی که عارف و آگاه باشد حله و کربلا می‌رسد.]

\*\*\*

وله

گاه کربلاده ساکن اولم، گاه نجفده کیم / شهباز روحه هانی بيله آشیانه‌لر؟

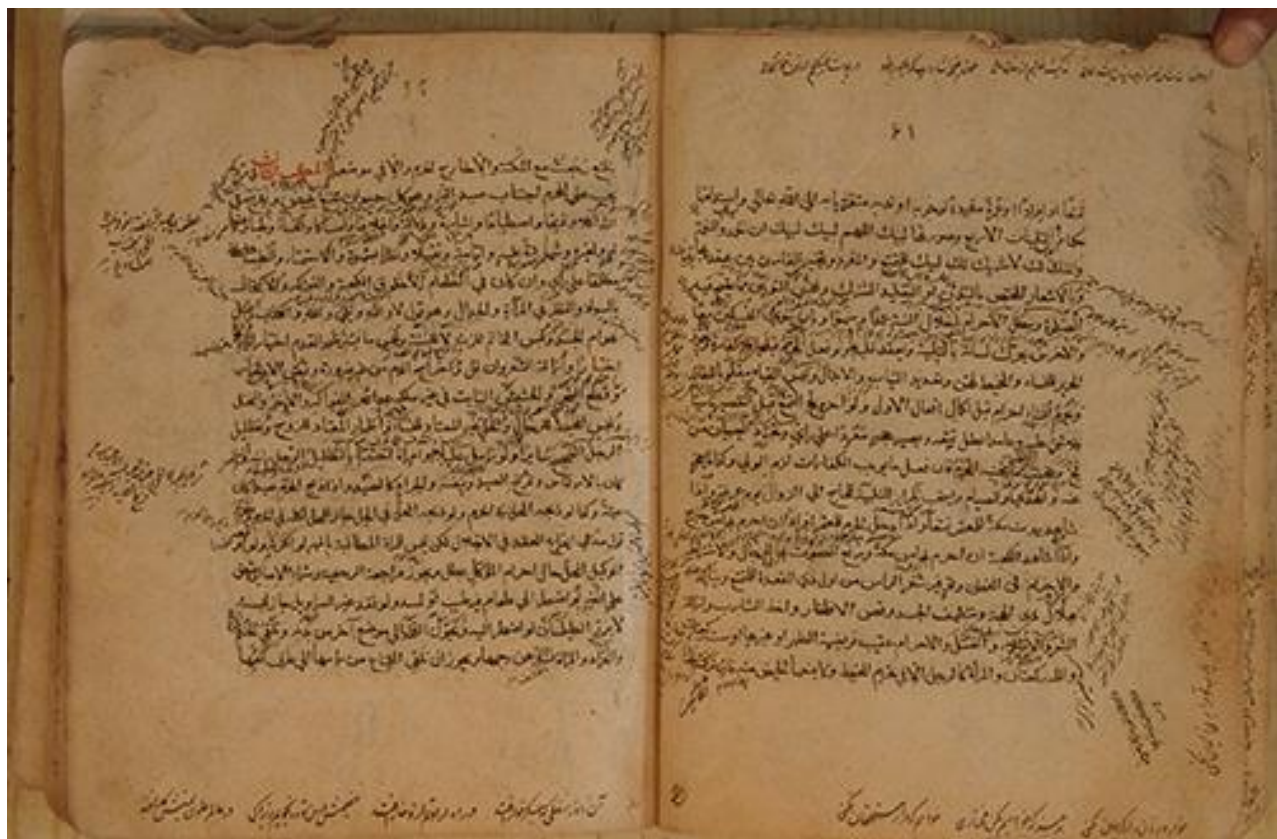
[گاه ساکن کربلا باشم و گاه نجف، برای شهباز روح کی و کجا چنین آشیانه‌هایی خواهد بود؟]

\*\*\*

وله

آلندی خسرو ایران‌ایچون عراق عرب / که صرف ایده نجف و کربلاده نقد طرب

[برای خسرو ایران عراق عرب مسخر گردید (گرفته شد) که نقد طرب را در نجف و کربلا صرف کند]









<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1458>

## جامعه النجف، حرکتی نو در اصلاح نظام آموزشی حوزوی در نجف

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۱ / ۰۲ / ۱۳۹۳

خلاصه: کندوکاوی است در باره داستان تاسیس جامعه النجف و برنامه های درسی آن، مدرسه ای که به همت یکی از روحانیون فعال و نوگرای نجف در اوائل دهه چهل شمسی و با حمایت مالی یکی از تجار ایران تاسیس شد و سالها به کار تربیت طلاب می پرداخت.

چکیده: جامعه النجف الدینیّه، به عنوان مدرسه گرا در نجف، در سال ۱۳۷۶ به دست سیدای نوپرداز و تحویل محمد کلانتر (۱۳۳۵ - ۱۴۲۰) و با سرمایه حاج محمد تقی اتفاق (متولد ۱۳۲۵) بنیانگذاری شد. این مقاله مروری است بر تاریخچه مدرسه، انگیزه تاسیس، برنامه درسی، و بازتاب تاسیس آن.

همچنین تاریخ شفاهی این مرکز آموزشی با نقل و بیان خاطراتی از محمد ابراهیم جناتی، شیخ عبد الله لنکرانی، محمد جواهری، و سید محسن تهرانی زاده، در مورد سید محمد کلانتر، و تلاش او در نشر دو کتاب مهم درسی حوزه (لمعه و مکاسب) و نظریات میرزا حسن بجنوردی، شیخ حسین حلّی و مرتضی آل یاسین در مورد این دو کتاب. نویسنده همچنین متن وقفنامه مفصل مدرسه در ۲۸ فصل به تاریخ ۱۳۸۵ را آورده است.

کلید واژه‌ها: جامعه النجف الدینیّه؛ نجف - حوزه علمیه قرن ۱۴؛ کلانتر، سید محمد؛ اتفاق، محمد تقی؛ وقفنامه جامعه النجف؛ لمعه (کتاب) - چاپ نجف؛ مکاسب (کتاب) - چاپ نجف؛ حوزه علمیه نجف - تاریخ شفاهی.

مقدمه

حوزه نجف، وارث روش درسی مهمی است که در قرون میانه اسلامی در عراق، به ویژه در شهرهای بغداد و سپس حله و خود نجف شکل گرفته بود. طی این هزار سال، تغییراتی در این حوزه صورت گرفت که بیشتر در چهارچوب تفکر شیعه و متون مورد علاقه آن بود؛ با این حال به لحاظ درسی، سنت فقهی، فلسفی و ادبی حوزه علمی عراق فارغ از تشیع و تسنن در این مرکز حفظ شده بود.

این چهارچوب شیعی حاکم بر حوزه نجف از قرن هشتم به بعد - که قدری متفاوت از مدارس علمی بغداد قرن چهارم بود، بیشتر به دلیل رواج مباحث فقهی بر اصل اجتهاد، کنار گذاشتن حدیث از بحث‌های رسمی

درسی، رواج فلسفه و متون کلامی و منطق و نیز برخی از مسائل تبلیغی و مذهبی، شناخته شده بود. در عین حال، از زمان رسوخ تدریجی ایرانیان در این حوزه - که عمدتاً از دوره صفوی به این سو بود، جایگاه ادب عربی اندکی تنزل یافت، نزولی که به تدریج در قرن سیزدهم و چهاردهم، حتی همزمان با تقویت بخش عربی حوزه نجف، دوباره رو به صعود گذاشت و نجف ادیبان برجسته‌ای را در خود جای داد. [۱]

با وجود همه تغییراتی که در نظام آموزش رسمی در عثمانی و ایران پدید آمد، و حتی با وجود تغییراتی که در الازهر استقرار یافت، روال عادی حوزه علمیه نجف، ثابت ماند. این رویه برای چهار قرن حاکم بود تا آن که به تدریج جرقه‌های نوگرایی در نجف زده شد و نخستین مرکز مهم آموزشی، پژوهشی با عنوان «منتدی النشر و کلیه الفقه» پدید آمد. پس از آن بود که «جامعه النجف الدینیة»، «دارالحکمه» و سپس «کلیه اصول الدین» تأسیس گردید. در میان اینها منتدی النشر بسیار شاخص و کاملاً متفاوت بود. به همین قیاس در ایران نیز تحولاتی در حوزه قم پدید آمد که باید در جای دیگری به آن پرداخت.

مؤسس اصلی دانشکده فقه مرحوم آیه‌الله شیخ محمدرضا مظفر (۵ شعبان ۱۳۲۲ - ۱۶ رمضان ۱۳۸۳ق) بود که تلاش کرد در بخش آموزش و پژوهش، بویژه تدوین کتابهای درسی، حوزه نجف را در حد و قالب یک مرکز آموزش عالی در حد آنچه در دانشگاه‌های عراق معمول بود، بالا ببرد. مظفر اندکی با فرهنگ جدید از طریق ارتباط با معلمان مدارس جدید و همین طور از طریق مجلات مصری آشنا شده و انگیزه‌ای برای ایجاد تغییر به سمت نوگرایی در نظام آموزشی نجف در وی پدید آمده بود. این در حالی بود که وی از خانواده‌ای سنتی از بصره و از اهل علم بود و خود دروس حوزوی را با دقت تمام فرا گرفته بود. تأسیس منتدی النشر و کلیه الفقه، نخستین گام حساب شده‌ای بود که به دست او برای ایجاد تحول در حوزه نجف برداشته شد، کاری که بسیار دشوار و سخت بود، اما وی آن را شدنی کرد. اگر کسی توجه داشته باشد که تغییر در یک نظام سنتی هزار ساله تا چه اندازه دشوار است، می‌تواند اهمیت این تغییر را درک کند.

به جز تأسیس مرکز یاد شده، تدوین دو کتاب درسی مهم با عنوان المنطق و اصول الفقه، آن هم با قلم ساده و روان که با زبانی برای آموزش و تحصیل و برخلاف رویه سخت نویسی رایج در حوزه بود، و جا افتادن آن در دروس حوزوی، می‌باید یکی از شاخص‌ترین کارهای وی در ایجاد تحول در حوزه نجف به شمار آید.

بدین ترتیب تأسیس جمعیت منتدی النشر در سال ۱۳۵۴ (۱۹۵۵) آغازی بر تحول در نجف به شمار می‌آید. در کنار آن یکی از تلاشهای وی ایجاد مدارس ابتدایی و متوسطه برای نوجوانان و جوانان نجف بود که بتواند

نوعی تربیت دینی را در کنار آموزشهای روز فراگیر کند. کاری که با همه فراز و نشیبها بالاخره در دهه ۱۳۶۰ قمری آغاز شد و تا حوالی سال ۱۳۸۳ق به چندین مدرسه ابتدایی و متوسطه رسید.[۲]

در خصوص حوزه، اصلاحات مورد نظر وی، قبل از هر چیز به معنای اصلاح نظام درسی، متون تدریسی، امتحانات، مواد امتحانی، مدارک علمی و مانند اینها بود، چیزی که وی معتقد بود اینها مسائلی است که اگر اصلاح نشود، کشتی این مرکز علمی کهن در مواجهه با موجهای عصر جدید و دریای متلاطم آن، غرق خواهد شد.[۳] پس از تأسیس متدی و به رغم همه اعتراضها و انتقادهایی که علیه آن بود، فعالیت دیگری در نجف آغاز شد. این فعالیت تأسیس مدرسه دیگری در نجف بود که گرچه در آن حد و اندازه نبود، اما رسالت آن اصلاح و منظم کردن اوضاع آموزشی حوزه بود. این مرکز که برای انتظام امر آموزش طلاب در همان قالب کهن پدید آمد «جامعه النجف الدینیه» بود. طبعاً به دلیل این که اولاً مانند کلیه الفقه به دنبال مدرک دولتی نبود و ثانیاً تأکید داشت که زیر نظر مرجعیت است، آسانتر راه خود را در نجف باز کرد.

به طور کلی باید گفت طی قرون گذشته، بویژه از زمان روی کار آمدن صفویه به این سو، دو عامل مهم در توسعه مدارس نجف اهمیت داشت.

الف) شاهان و شاهزادگان صفوی و قاجاری؛

ب) حمایت مالی ثروتمندان و بازاریان متدین.

این دو گروه، حمایت مالی از بنا و توسعه مدارس را بر عهده داشتند و این علاوه بر آن بود که دو گروه یاد شده، همواره برای آبادی و عمارت حرم مطهر امامان؟ عهده؟ تلاش می کردند. در این سوی، واسطه آنان برای انجام اقدامات لازم، مراجع تقلید و گاه فضلالی برجسته بودند. این که مدرسه‌ای به اسم مرحوم آیه‌الله سید محمد کاظم یزدی یا آخوند خراسانی یا آیه‌الله بروجردی ساخته شد، به این معنا بود که پول آن مدارس، توسط بانیان که مقلدان علمای یاد شده بودند، در اختیار آنان قرار گرفته و به نام آنان شهرت می یافت. پیش از آن در دوره میانی قاجار نیز برخی از علمای نجف، واسطه این قبیل کارها در عمران و آبادی مراقد ائمه اطهار؟ عهده؟ نیز بودند.

این تلاشها تا سالهای نخست که بعثیها در عراق روی کار آمدند (سال ۱۹۶۳ میلادی) و هنوز ایرانیها فرصتی برای رفت و آمد داشتند، ادامه داشت. تلاشی که بخشی از آن مربوط به مرحوم حاج محمد تقی اتفاق، تاجر ایرانی بود که بانی و مؤسس مالی جامعه النجف الدینیه شد. تلاش مزبور در ادامه تلاشهایی است که نمونه آنها از دوره قاجار به این سوی جریان داشت.

بدین ترتیب جامعه النجف دو بانی مهم داشت. نخست بانی مالی که مرحوم حاجی اتفاق بود و دیگری بانی علمی و مدیریتی که مرحوم آیه الله سید محمد کلانتر بود، شخصی که چند دهه توانست تأثیر ویژه‌ای از خود را در حوزه علمیه نجف باقی بگذارد.

#### مدیر جامعه النجف

سید محمد کلانتر (متولد عید قربان ۱۳۳۵ - متوفای ۲ ماه رمضان ۱۴۲۰) فرزند سید سلطان (فرزند سید مصطفی و در اصل شوشتری) یکی از علما و فضلالی برجسته نجف است که مهم‌ترین ممیزه وی، طرفداری و تلاش او از اصلاحات آموزشی در حوزه نجف و منظم کردن برنامه‌های درسی این حوزه است

مرحوم کلانتر از شخصیت‌های علمی - فرهنگی شهر نجف بود که بیش از همه به دلیل تأسیس جامعه النجف الدینیه شناخته می‌شود. شخصیتی محقق، مدیر، مبتکر و خلاق که در شرایط حساسی در نجف، دست به تأسیس یک مرکز علمی - دینی منظم زد و توانست با گردآوردن شماری از بهترین استادان و شاگردان، تأثیر قابل توجهی در پیشرفت برنامه‌های آموزشی و تحصیلی طلاب نجف داشته باشد

زمانی که حاج محمد تقی اتفاق (متولد ۱۳۲۵ق) تصمیم به ایجاد این مدرسه گرفت، و قطعا این کار با رفاقت و مشاورت مرحوم کلانتر آغاز شده بود، اعتراضاتی در نجف آغاز شد. بخشی از این اعتراضات، به طور کلی مربوط به ترس از نوگرایی در حوزه بود، و بخش دیگر این بود که چرا در حالی که مدارس قدیمی وجود دارد و همانها نیاز به تعمیر دارد، باید مدرسه جدید ساخته شود؟

مرحوم اتفاق برای آن که پاسخی برابر این اعتراضها بیابد، مسأله را با تنی چند از علما و مراجع برجسته نجف در میان گذاشت و از آنان در باره ساختن این مدرسه استفسار کرد. آنها ضمن نوشتن پاسخ نامه ایشان، نیاز حوزه نجف را به تأسیس مدرسه تازه تأسیس اعلام کردند. سالها بعد مرحوم اتفاق تصاویر نامه‌های آیات حکیم، بجنوردی و میرزا محمد باقر زنجانی، خویی، و شاهرودی را در مجله میراث جاویدان منتشر کرد.[۴] در نامه مرحوم زنجانی آمده بود: شاهد آن که نجف نیاز به مدارس جدید دارد، همین است که آیه الله بروجردی دام ظلّه العالی، اخیرا مدرسه‌ای در نجف تأسیس کرده‌اند «فعل ایشان برای وجود محترم، اسوه حسنه بوده و رافع هر نوع تشکیکات خواهد بود».[۵] حاجی اتفاق علاوه بر بنای جامعه النجف، در تأمین هزینه درهای حرم امیرالمؤمنین و امام حسین؟ عهما؟ نیز سهیم بود که نامش نیز روی آنها ثبت شد و واسطه کار مرحوم کلانتر بود.[۶]

به گفته مرحوم حاجی اتفاق، کار احداث این ساختمان، هشت سال به طول انجامید و در شب افتتاح آن، عده زیادی از علماء، قضات، رؤسا و شخصیت‌های سرشناس عراق شرکت داشتند. معمار این مدرسه، مرحوم حاج حسین لرزاده از معماران معروف آن دوره تهران است که بسیاری از بناهای مذهبی، نام ایشان را بر خود دارد، از جمله مسجد لرزاده در میدان خراسان تهران.[۷]

درباره این مدرسه چند گزارش در منابع مختلف یا در مصاحبه با شماری از محصلان آن مدرسه تهیه شده است که ابتدا آنها را ارائه داده و در نهایت اساسنامه مدرسه و برنامه‌های داخلی آن را به دست خواهیم داد

نویسندگان نجفی و جامعه النجف

منابع تاریخ نجف در چند دهه اخیر، غالباً توضیحات یا اشاراتی در باره این مدرسه دارند. به گزارش جعفر الخلیلی، مدرسه جامعه النجف در زمینی به مساحت ۵۰۰۰ متر در سال ۱۳۷۶ ق تأسیس شد. این کار با مدیریت سید محمد الموسوی مشهور به کلانتر و با حمایت مالی محمد تقی اتفاق که مبلغ ۱۵۰ هزار دینار عراقی هزینه کرده - و بعدها نیز کمک کرد - تأسیس شد. مدرسه یاد شده با ۲۰۸ اتاق با کتابخانه‌ای به مساحت ۲۲۵ متر در دو طبقه ساخته شده که بالا مخزن و پایین آن برای مطالعه در نظر گرفته شده است. مسجدی هم در همین متراژ دارد که علاوه بر اقامه نماز در آن، برای برخی از دروس یا مراسم استفاده می‌شود. در طبقه اول ۶۲ حجره، طبقه دوم ۵۴ و در طبقه سوم ۹۲ غرفه و چندین سالن دارد. این مدرسه در این روزگار بهترین مدرسه‌ای است که در تاریخ مدارس نجف درست شده است.[۸]

در کتابچه‌ای که از سوی جامعه النجف چاپ شده، آمده است که «خداوند بر حاج محمد تقی اتفاق منت نهاده تا این بنای معظم دینی را از مال شخصی به دست محمد بن سید سلطان بن سید مصطفی موسوی کلانتر بنا کند. این بنا طی نُه سال (۱۳۷۳ - ۱۳۸۲ق) به اتمام رسید و در شب مبعث سال ۱۳۸۲ افتتاح شد. بر اساس اختیاری که از سوی آقای اتفاق به بنده «کلانتر» داده شده، تمامی این ملک را وقف کردم». سپس مشخصات ملک، طبقه اول تا سوم را یاد کرده و تولید رسمی‌را به خود و اتفاق واگذار کرده و وضعیت آن را پس از درگذشت خود یا اتفاق برای اولاد آنها تعیین نموده است. تاریخ این وقفنامه ۱۳۸۵/۱/۲۸ ق مطابق با ۱۹۶۵ م است.[۹]

عبدالحسین الرفیعی با اشاره به دور اندیشی مرحوم کلانتر در تأسیس این مدرسه، آن هم در نقطه‌ای که آن زمان با مرکز نجف فاصله داشت، اما اکنون، در مرکز آن قرار گرفته، از شخصیت متواضع و تلاشهای بی سروصدای او در این اقدام یاد کرده و از خلیقات وی ستایش می‌کند. وی از درگذشت مرحوم کلانتر درست

در روزی که امام جماعت مدرسه نیامد و خود او امامت را عهده دار شده سر نماز از هوش رفت و به ملکوت اعلی پیوست، سخت اظهار تأسف کرده است. [۱۰]

بهادلی نیز که پدرش از مدرسان این مدرسه بوده، نوشته است: در مسیر عمومی میان نجف و کوفه، ودقیقا در محله بنی سعد، ساختمان بزرگی بر پایه معماری اسلامی بنا شده، با تلفیقی از معماری جدید و قدیم. این مدرسه از زمان تأسیس تا به امروز (۱۹۹۱/۱۴۱۱) بزرگترین مدرسه دینی است که در تاریخ نجف، بنا شده است. بانی آن یک تاجر ایرانی با نام محمد تقی اتفاق است که پول سنگینی از اموال خود، نه از سهم امام، در سال ۱۹۵۶م / ۱۳۷۵ق پرداخت کرده زمین آن را تهیه کرد. از همان زمان مسئولیت ساخت مدرسه و اداره آن بر عهده سید محمد کلانتر بوده است، اقدامی که به گفته خود او بیشترین انرژی و وقت وی مصروف آن شده است. وی با اشاره به برخی از مقررات این مدرسه، می گوید: دو عامل سبب موفقیت این مدرسه بود:

نخست آن که درست در وقتی که افکار اصلاحی اهمیت یافته بود تأسیس شد؛

دیگر آن که موافقت مراجع بزرگ را به همراه داشت.

این دو نکته سبب اقبال فراوان به این مدرسه شد. به علاوه، نوعی توازن نژادی هم میان محصلان وجود داشت، هرچند در کل، این معیار در نجف اهمیتی نداشت و بیش از همه علم و اجتهاد مهم بود. با این همه، غالب طلبه‌های آن ایرانی و لبنانی بودند. وی می‌افزاید: به رغم آن که در این مدرسه، همان روش‌های سنتی تحصیل دنبال می‌شد، اما نخستین مرکزی بود که به تجدید نظر در کتابهای درسی حوزوی پرداخت.

بهادلی، سپس با نقل سخنان کلانتر در مقدمه شرح لمعه در باره ضرورت تجدید در کتابهای درسی می‌افزاید: بر این اساس بود که جامعه نجف بازچاپ کتابهای درسی را آغاز کرد که یکی از آنها شرح لمعه بود که جلد نخست آن در سال ۱۹۶۶ درآمد. اندکی بعد مکاسب هم در چهار مجلد چاپ شد. وی برخی از اساتید جامعه را به این شرح معرفی می‌کند:

شیخ محمد تقی جواهری، محمد هادی معرفت، محمد کلانتر، مسلم سرابی ملکوتی [امام جمعه سابق تبریز]، محمد اسحاق فیاض، ابراهیم جناتی و احمد بهادلی. [۱۱]

حسن عیسی الحکیم نیز شرح حالی برای وی نوشته و مرحوم کلانتر را از شاگردان آیات: سید ابوالقاسم خویی، سید محمود شاهرودی، سید عبدالاعلی سبزواری، شیخ صدرا بادکوبی، شیخ علی قوچانی، شیخ ذبیح الله قوچانی، و میرزا حسن بجنوردی دانسته است. وی با اشاره به آغاز بنای ساختمان جامعه نجف در سال ۱۳۷۵ق به نظامنامه داخلی این مدرسه اشاره کرده و علاوه بر مدرسه، به فعالیت‌های دیگر او از جمله آنچه

های در باره ضریح امام علی؟ ع؟ و درها انجام داده اشاره کرده است. بنای مرقد کمیل بن زیاد از دیگر فعالیت اوست. سپس به تألیفات وی بر اساس منابعی چون معجم رجال الفکر و الأدب فی النجف و آثار دیگر [۱۲] پرداخته است. به نوشته وی، مرحوم کلانتر در شب جمعه، اولین شب ماه رمضان ۱۴۲۰ / ۱۹۹۹ درگذشت و اربعین وی در روز جمعه، هفتم شوال ۱۴۲۰ برگزار شد. وی افزوده است که در حال حاضر مدرسه با مدیریت فرزند وی سید ضیاءالدین کلانتر اداره می‌شود. [۱۳] سپس شعری از شیخ عبدالجبار ساعدی، از دوستان نزدیک وی، در رثای او آورده است. دکتر جودت قزوینی نیز زندگینامه کوتاهی از مرحوم کلانتر در [اثر اخیر خود آورده است. ۱۴]

مدرسان و محصلان، و شخصیت و مدرسه مرحوم کلانتر

آقای جناتی از شاگردان آیه‌الله شاهرودی و از علمای وقت نجف در مصاحبه گفتند: بنده از همان روز آغاز، از شب افتتاح تا یازده سال در این مدرسه حضور داشتم و تدریس می‌کردم. سه استاد دایمی آنجا، بنده، آیه‌الله فیاض و مرحوم [شهید] شیخ محمد تقی جواهری بودیم. دروس تدریسی بنده لمعه، مکاسب و کفایه بود که سه دوره هر کدام را درس گفتم. زبان تدریس عربی و اندکی به فارسی بود.

وی با اشاره به اراده مرحوم اتفاق برای ساخت این مدرسه گفت: این که چطور آقای کلانتر را که از فضایی حوزه بود پیدا کرده بود، بنده نمی‌دانم.

[استاد هرنندی (داماد مرحوم کلانتر) فرمودند: پدر مرحوم کلانتر ساکن تهران بود. سید حسن برادر مرحوم کلانتر یکی از دخترهای خانواده مقدم را گرفته بود که این آقای مقدم شریک آقای حاجی اتفاق بود. شاید اصل آشنایی از این جا بوده است]

آقای جناتی افزود: قرار بود دروس جنبی هم در این مدرسه باشد، اما چندان جدی گرفته نشد و بیشتر همان درسهای حوزوی اما در قالب یک برنامه و منظم تدریس شد. شخصی به نام احمد امین نویسنده کتاب التکامل فی الاسلام قرار بود این دروس را تدریس کند. [آقای هرنندی گفتند که من در جامعه النجف، مدتی نزد آقای امین ریاضیات خواندم] آقای جناتی ادامه دادند: بیشتر طلبه‌های این مدرسه از مناطق عربی از جمله قطیف و احساء و بحرین و لبنان بودند. شماری ایرانی هم در آنجا بود. یکی از طلاب فاضل آنجا آقای سید جواد شهرستانی بود. در این مدرسه فعالیت سیاسی وجود نداشت، اما دست کم سه نفر از طلاب آنجا در همان دوره‌ای که من بودم دستگیر و کشته شدند. حزب الدعوه ظاهراً در این مدرسه حضور نداشت. [هرچند به گفته آقای هرنندی حضور افرادی چون آقای آصفی و افرادی از اطرافیان امام، نشانگر وجود کار سیاسی در حاشیه، در این مدرسه است.] آقای جناتی گفتند: در اواخر حضور من شمار طلبه‌ها کم شد. یکی شیخ جواد



نامی اهل حله که بعدها شنیدم صدام او را به جبهه‌های جنگ آورده و کشته شد. دیگری یک طلبه پاکستانی ها در دفتر شهید سید با نام نثار حسین که او هم دستگیر و در زندان کشته شد. این فرد، مترجم انگلیسی نامه .الله خوبی] بود محمد باقر صدر [و آیه

آقای جناتی گفت: این مدرسه مدارک تحصیلی دولتی نداشت. طلبه‌های آن که عرب بودند، برای من کمک درسی بسیار خوبی از حیث لغت و جنبه‌های دیگر بودند. گویا شب افتتاح عبدالکریم قاسم هم پیامی برای آن مراسم داده بود. در این باره مطمئن نیستم. آن زمان برای تدریس گویا ماهانه سه [یا پنج] دینار می‌دادند که مبلغ خوبی بود. مرحوم کلانتر در کنار مدیریت مدرسه، شرح لمعه و مکاسب [۱۵] را تصحیح و منتشر کرد. این کار به خصوص مکاسب که من به یاد دارم، تقریباً به صورت جمعی بود. یعنی ایشان بخش‌های مختلف را به افرادی می‌داد و چک می‌کرد.

[آقای هرندی هم گفتند که جلسه‌ای بود و متن در آن خوانده می‌شد و بعد ایشان می‌نوشت و پاورقی‌ها را می‌افزود. ایشان برای یک مورد حل نشده که فکر کنم در مکاسب، چاپ جدید، جلد نهم یا دهم است صد دینار جایزه گذاشت که کسی حل کند. من آن را حل کردم و همانجا نام بنده را هم آورده است.]

آقای جناتی گفتند: یکی از کسانی که خیلی نقش داشت، سید محمد صادق صدر (پدر صدر دوم) بود. یادم هست بخشی از مکاسب را هم من نگاه کردم. مرحوم کلانتر فردی گرم، خوش اخلاق و پرکار بود. ایشان باجناب آیه‌الله سیستانی بودند. [هر دو داماد مرحوم میرزا حسن شیرازی عموی آقای سید رضی شیرازی بودند.] مرحوم کلانتر تلاش می‌کردند جامعه‌النجف مدرن و امروزی باشد، اما در عمل به صورت یک مدرسه منظم درآمد، اما نشانی از به روز شدن نداشت.

یکی دیگر از طلاب نجف (سید صالح طباطبائی) به بنده گفتند: یکی از استادان جامعه‌النجف، مرحوم آیه‌الله شیخ مجتبی لنگرانی از اعظم مدرسین نجف بود. وی بعد از اخراج از عراق به اصفهان رفت چون دوستان فراوانی مانند مرحوم آیه‌الله شمس آبادی داشت

[آقای هرندی گفتند: من مکاسب را پیش ایشان خواندم. استادی بهتر از او نبود. یک بار دست امام را هم بوسید. رسائل را طی هفت سال تدریس کرد. رفقای اصفهانی داشت و برای همین به اصفهان رفت. شاعر و بسیار شوخ طبع بود.]

آقای طباطبائی گفتند: محل جامعه آن زمان از مرکز شهر نجف دور بود و برای رفت و آمد طلاب، ماشین گذاشته بودند. بعد از این مدرسه، دارالحکمه مرحوم آیه‌الله حکیم ساخته شد که مدرسه‌ای مانند سایر مدارس

بود، اما یک دوره آموزشی هم داشت. [۱۶] این دوره نیز برنامه‌ای منظم داشت، اما از نظر زمانی متأخر از جامعه النجف بود. از دیگر استادان جامعه النجف شیخ مسلم سرابی ملکوتی بود که بعدها در ایران امام جمعه تبریز شد. سید محمد صادق صدر - پدر شهید سید محمد صدر [دوم] - امام جماعت جامعه النجف بود. کلانتر به کثیر البکاء شهرت داشت و بسیار ولایی بود و او را در گریه کردن با حضرت یعقوب مقایسه می‌کردند.

یکی دیگر از شاگردان این مدرسه (آقای شهرستانی) گفت: تا آنجا که به یاد دارم، قدیمی‌ترین مدرسه طلبگی با برنامه، همین جامعه النجف بود. همان زمان مقاومت‌هایی صورت گرفت. از جمله روزهای قبل از افتتاح شایع کردند که عبدالکریم قاسم خواهد آمد. برای همین، آقای حکیم که قرار بود برای افتتاح بیاید، نیامد. در عوض آقای سید عبدالهادی شیرازی آمد. این تلاشی برای مقابله با این مدرسه بود. حتی شب افتتاح، غذاهایی که تهیه دیده شده بود و در ظروف یک بار مصرف بود - کاری که تا آن زمان سابقه هم نداشت - سرقت شد. قرار بود در این مدرسه درس‌های جنبی هم باشد که چندان پا نگرفت. درس نهج البلاغه را خود مرحوم کلانتر تدریس می‌کرد.

شیخ عبدالله لنگرانی فرزند آیه الله شیخ مجتبی لنگرانی که مدیریت دوره دارالحکمه را داشت گفت: پدرم یک الله حکیم احساس کرد پای ثابت استادان جامعه النجف بود. اما بنده بیشتر در دارالحکمه بودم. آقای آیه طلبه‌های عرب عراقی می‌توانند مثل ایرانی‌ها به تبلیغ بروند. قرار شد یک دوره آموزشی بگذارند. این بعد از جامعه النجف بود و هدف متفاوتی داشت. سید محمد باقر حکیم مسئولیت داشت و من و آقای سید علاء حکیم آنجا را اداره می‌کردیم. من از اول در مدیریت آنجا بودم و شهریه آنجا توسط من توزیع می‌شد. طلبه‌های عراقی از هر شهری به گواهی عالمی که در آن شهر بود می‌آمدند. محل آن آخر شارع الرسول؟ ص بود. یک شقه بزرگ که کلاسها در آنجا برگزار می‌شد. طلاب این دوره آموزشی، شب خواب نبودند و بعد از درس به حجره‌های خود در مدارس دیگر یا منازل خود می‌رفتند. این دوره از مقدمات تا مکاسب تدریس می‌شد، اما قدری مختصرتر از شکل رسمی آن در حوزه بود. سید محمدباقر حکیم رسائل می‌گفت. سید نوری اشکوری و سید محمود شاهرودی هم درس می‌دادند. شهید سید مجید حکیم، شرح لمعه می‌گفت. سید محمد صدر پدر مقتدی هر هفته یک ساعت در باره امام زمان؟ ع؟ تدریس می‌کرد. سید علاء حکیم هم درس داشت. بخش‌هایی از اقتصادنا و فلسفتنا را هم درس می‌دادند. طلبه‌های این دوره، مبلغ شدند و به بصره و نقاط دیگر می‌رفتند. یک روز امام موسی صدر آمد، سخنرانی کرد و وضعیت خود را شرح داد که چگونه کتابهای درسی رسمی را زمین گذاشته و در فکر نیازهای روز اسلام افتاده است. او روش خود را برای طلبه‌ها گفت که خیلی مؤثر واقع شد. مدتی بعد دارالحکمه در سه طبقه افتتاح شد که برای اسکان

طلاب بود و ۲۵۰ حجره داشت. مدرّس هم داشت و پدرم مرحوم لنکرانی، شیخ محمدتقی جواهری و مدرس افغانی از افراد برای سکونت در آنجا امتحان می‌گرفتند. طلبه از هر جایی در آن مدرسه بود. سید محمدرضا حکیم در مدرس این مدرسه درس می‌داد و مشرف اعلی بود. وی با سید یوسف حکیم از یک مادر بودند. این سید محمدرضا به شهادت رسید. پدر من هم در دارالحکمه مکاسب و رسائل می‌گفت. من الله و سید علاء، دوره دارالحکمه را به مدیر دیگری سپرده مدرسه دارالحکمه را اداره می‌کردیم. مرحوم آیه غروی را آوردیم که درس رسائل می‌گفت. همین طور سید محمدرضا خلخالی در مدرسه تدریس می‌کرد. الله مدنی هم مکاسب محرّمه و تفسیر می‌گفت. بعد ما به ایران سالنهای بزرگ برای تدریس داشت. مرحوم آیه رانده شدیم و جای من در دوره دارالحکمه شیخ عباس بهبهانی آمد که بعدها دستگیر و اعدام شد. مدرسه دارالحکمه هم در انتفاضه مورد استفاده انقلابیون برای زندانی کردن بعثی‌ها بود که پس از بازگشت وضع الله سید سعید حکیم آنجا را دوباره قبلی، کامل تخریب کردند. یعنی منفجرش کردند. بعد از سقوط صدام، آیه ساخت. جامعه النجف مدرسه منظمی بود و سابقه آن از پیش از دارالحکمه و دوره آن بود. مرحوم کلانتر. مرد فاضل روشنفکری بود که دلش می‌خواست کنار کتابهای قدیم، کتابهای جدید را هم رایج کند.

آقای علی کورانی هم با اشاره به جامعه النجف گفت: در حوزه نجف، ترس آن بود که دولت در صدد گرفتن حوزه است. این طور در ذهنم هست که یک بار هم بومدین به نجف آمد و جامعه النجف را دید. وقتی شنید که منبع مالی آن از تبرعات یک تاجر است، گفت: شما هیچ وقت از بین نخواهید رفت. مخالفان مدارس جدید زیاد بودند و یک نمونه جالب از طنز این مخالفان آن بود که به جای کلیه الفقه، آن را کلیه الفسقه می‌نامیدند. [۱۷]

آقای شیخ محمد جواهری - داماد مرحوم آقای کلانتر - که تا حدود ده ماه پس از انتفاضه سال ۱۹۹۱ در نجف بود و سپس به ایران آمد، می‌گوید که در دوره اخیر، یعنی پس از انقلاب اسلامی ایران که بسیاری از روحانیون نجف اخراج یا زندانی گشتند یا شهید شدند، در آنجا تدریس می‌کرده است. این در حالی است که جامعه النجف به تدریج ضعیف و ضعیف‌تر شده بود. پیش از انقلاب اسلامی، تعداد زیادی ایرانی بود که های سعودی و بعد از آن به خصوص در دوره جنگ ایران و عراق، شمار آنان کم و کمتر شد و بیشتر طلبه های عرب عراقی هم کم شدند، چون آنها را برای سربازی می‌بردند. استاد بسیار بحرینی و لبنانی بودند. طلبه کم شده بود و خود مرحوم کلانتر هم تدریس می‌کرد. ایشان گفت پدرم [شهید محمد تقی جواهری] تا قبل از دستگیری و شهادت آنجا تدریس می‌کرد و من هم مدتی در درس کفایه ایشان که در جامعه النجف بود، کردم. مرحوم بدون این که در برنامه مدرسه باشم، شرکت می‌کردم. در سالهای اخیر شرح لمعه را تدریس می‌ای یک یا دو جلسه درس اخلاق داشت. عبدالرزاق حبیبی که استاندار نجف بود، رفاقت با آقای کلانتر هفته

کلانتر داشت و به طور کلی مرحوم آقای کلانتر هم آدم سیاسی بود. ایشان افزود که سید محمدصادق صدر امام جماعت جامعه النجف بود و روابط بسیار نزدیک و دایمی با مرحوم کلانتر داشت. این اواخر سید محمد صدر هم مدتی درس خارج برای چند طلبه در جامعه النجف می‌گفت. مقتدی صدر هم آنجا درس خواند و پدرش از من در باره درسش می‌پرسید. آقای کلانتر فردی خوش برخورد و ولایی بود. جایی برای دفنش در جامعه النجف درست کرده و خاک کربلا را در آن ریخته بود. ایشان در سالهای آخر خیلی زجر کشید و [های بالا در نیمه دوم سال ۱۳۹۱ انجام شدت‌رس داشت و با دلهره کار جامعه النجف را پیش برد. مصاحبه سید محسن تهرانی زاده، [۱۸] نواده مرحوم کلانتر در مصاحبه‌ای با مجله النجف الأشرف شرحی در باره جامعه النجف و نیز شخصیت علمی مرحوم کلانتر داده و می‌گوید:

جامعه نجف، بر اساس اساسنامه دو هیئت دارد. یکی هیئت اداری که از پانزده نفر از افراد خبره و آگاه از طبقات مختلف تشکیل می‌شود که نظارت کلی بر روش تدریس و امتحانات و نشست‌های ماهانه و جز اینها دارد. هیئت اداری همچنین بر منشورات جامعه نظارت دارد. دوم هیئت تدریسیه که توسط هیئت اداری با ضوابط خاصی انتخاب می‌شود. وی سپس شرایطی را که یک استاد باید از آن برخوردار باشد تا بتواند در جامعه تدریس کند، بیان کرده و موضوعات تدریسی این مرکز را صرف، نحو، بلاغت، منطق، فلسفه، اصول، فقه، حدیث و علم کلام دانسته است. این جامعه دارای چهار مرحله درسی است که از درسهای آغازین یعنی صرف و نحو شروع شده و تا عالی‌ترین دروس فقهی و اجتهادی ادامه می‌یابد. در مرحله چهارم است که طلبه می‌تواند وارد یکی از عرصه‌های تخصصی شود

به گفته سید محسن کلانتر، در دوره صدام جامعه النجف تحت فشار فضای استبدادی بود. با این حال مرحوم کلانتر مقاومت کرده و توانست نسلی از طلاب را تربیت کند که شماری از آنان در راه اعتلای حق به شهادت رسیدند. آن زمان، جامعه زیر فشار نیروهای اطلاعاتی صدام بود. این فشارها تا حدی بود که رهبری حزب بعث تصویب کرد که جامعه منحل شده و تحت سیطره اوقاف درآمد، جز آن که عنایت الهی مانع از تحقق این امر شده و این مرکز توانست به حیات خود ادامه دهد. به گفته سید محسن کلانتر، جامعه منشوراتی نیز در گذشته داشته است که رقم آنها به ۴۱ اثر می‌رسد. از آن جمله اینهاست: ۱. جامع السعادات (سه جلد)، [۱۹] ۲. تذکره الفقهاء علامه حلی در شش مجلد، ۳. شرح الروضه البهیه در ۱۰ مجلد، ۴. شرح مکاسب شیخ انصاری در ۱۷ مجلد، ۵. شرح دعاء الصباح، ۶. مجله الدراسات الاسلامیه سه شماره، [۲۰]

مرحوم شیخ باقر شریف قرشی در مقدمه کتاب حیات الامام الحسین نوشته است که الحجة المجاهد سید محمد کلانتر او را تشجیع و تشویق به تألیف این اثر کرده است. [۲۱]

سید محسن کلانتر در این مصاحبه می‌گوید: سابقاً شمار طلاب تا ۳۰۰ نفر رسیده اما در حال حاضر ۱۷۰ نفرند که در مراحل مختلف تحصیل می‌کنند. کتابخانه جامعه، دارای پانزده هزار کتاب چاپی و تعدادی نسخ خطی است که در مخزن آن نگه داری می‌شود.

سید محسن کلانتر در باره شرح حال مرحوم کلانتر می‌گوید:

ایشان سید محمد فرزند سید سلطان فرزند سید مصطفی است که نسب‌شان به حضرت موسی بن جعفر می‌رسد. وی در روز عید قربان سال ۱۳۳۵ ق در خاندان علم و تقوی به دنیا در شهر نجف به دنیا آمده و همانجا در کنار حرم امیر المؤمنین بالیده و به تحصیل علوم دینی پرداخته است. پدرش سید سلطان از خاندانی عریق و اهل علم و عرفان بوده و مادرش علویه دختر سید محمود مرعشی از احفاد قاضی نورالله شهید بوده است. وی دروس سطح را نزد استادان برجسته وقت خوانده، مدتی شاگردی شیخ صدرالدین بادکوبه‌ای را نموده و نزد فقیه عصر سید عبدالهادی شیرازی و آیه‌الله خویی دروس خارج را گذرانده و به چندین اجازه اجتهاد نائل آمده که نخستین آنها را در سال ۱۳۶۲ گرفته است. ایشان علاوه بر شرح روضه و شرح مکاسب تألیفاتی نیز دارد که عبارت است از: ۱. کتاب البداء عند الشیعۀ الامامیۀ، ۲. کتاب دراسات فی اصول الفقه ۴ جزء، ۳. کتاب الارث - مخطوط، ۴. کتاب الزکاء مخطوط، ۵. تحقیق و تعلیق کتاب جامع السعادات للمولی محمد مهدی النراقی . .

ایشان شب جمعه دوم ماه رمضان ۱۴۲۰ در حالی که مشغول نماز جماعت بود دعوت حق را لبیک گفته و در مقبره اختصاصی خود که در جامعه‌ی النجف برای خود آماده کرده بود دفن شد.

مرحوم کلانتر چند پسر داشت. یکی سید علاء که داماد آیه‌الله سیستانی است و در حال حاضر در تهران است. دیگری سید ضیاء که در حال حاضر مدیریت جامعه‌ی النجف را دارد و داماد شهید سید محمد صدر است. یکی هم سید عماد که سابقاً ایران بود و به نجف برگشت. سید سلطان هم که در حال حاضر نجف است، داماد دیگر سید صدر است. سید کمال فرزند دیگر مرحوم کلانتر داماد سید حسن بحرالعلوم بود که در جریان انتفاضه [قیام سال ۱۹۹۱ در عراق و علیه صدام] اعدام شد. سید حسین داماد سید رضی مرعشی [داماد سید یوسف حکیم] که ایشان هم در نجف است.

دامادهای ایشان عبارتند از: شیخ مصطفی هرنندی، شیخ رضا امینی فرزند علامه امینی، شیخ محمد جواهری فرزند محمد تقی جواهری، سید محمد میلانی نوه آیه‌الله میلانی که در مشهد بود و درگذشت، سید جمیل کرد و همانجا استاد دانشگاه در عراق، سید ناصر تهرانی [پسر سید عبدالله تهرانی] که در نجف زندگی می‌تصادف کرده درگذشت.

## انعکاس افتتاح جامعه النجف در قم

پس از افتتاح این مدرسه، خبر آن به قم رسید و مجله مکتب اسلام در دی ماه ۱۳۴۱ ش (سال ۴ شماره ۱۲)، با چاپ یک عکس رنگی از این مدرسه، ضمن گزارشی از تاریخ حوزه نجف در یک صفحه، صفحه‌ای را به وصف این جامعه اختصاص داد. در این نوشته آمده است:

اخیراً قدم برجسته‌ای در این حوزه علمی وسیع برداشته شده و آن ساختمان باشکوه جامعه دینی نجف اشرف است که دورنمای آن را در عکسی که ضمیمه این شماره است ملاحظه می‌فرمایید. این بنای عظیم و باشکوه در طریق نجف به کوفه (حی السعد) پایه گذاری شده. علاوه بر حجرات فوقانی و تحتانی که مرکز سکونت دانشجویان دینی است، دارای یک کتابخانه آبرومند و مسجد مجلل می‌باشد و اسلوب ساختمان و معماری آن کاملاً امروزی و جنبه‌های بهداشتی کاملاً در آن مراعات شده است

خصوصیات جامعه: جزئیات و خصوصیات این جامعه در اساسنامه آن که به دفتر مجله ارسال گردیده ثبت شده است و برخی از خصوصیات آن را در اینجا درج می‌نماییم.

سپس بندهایی از وقفنامه را درج کرده است. [۲۲]

مرحوم کلانتر و تحقیق و نشر دو کتاب مهم درسی: لمعه و مکاسب

برای شناخت بهتر مدیر مدرسه، مناسب است از تلاشهای دیگر مرحوم کلانتر در حوزه اصلاح کتب درسی سخنی داشته باشیم. بدون شک اصلاح کتابهای درسی یکی از آرزوهای اصلاح گرانی بود که در نجف فعالیت می‌کردند. این کتابها که به سبک سنتی نوشته شده بود، هیچ نسبتی با اصول آموزشی جدید که روی تسهیل در امر فراگیری، نگارش روان، چاپ زیبا و چشم نواز و دیگر مشخصه‌های آموزشی تأکید می‌کند، نداشت. در نجف دو نفر در این زمینه مؤثر بودند. نخست مرحوم شیخ محمدرضا مظفر و دوم مرحوم سید محمد کلانتر. این دو از سالها قبل با یکدیگر آشنا بوده و حتی در تصحیح بخشی از تذکره علامه فعالیت مشترک داشتند که چند جزوه کوچک نیز از آن منتشر شد. در ادامه مرحوم مظفر به تأسیس منتدی النشر و تألیف کتابهای نوین درسی در حوزه منطق و اصول پرداخت و کلانتر نیز به کار سترگ تصحیح دو متن مهم فقهی یعنی شرح لمعه و مکاسب مشغول گشت. در واقع این دو از جهات زیادی به یکدیگر شباهت داشتند.

مرحوم کلانتر با تصحیح شرح لمعه که می‌توان از آن به عنوان عمومی‌ترین متن درسی حوزه یاد کرد، به گفته خودش، تلاش کرد تا برخی از مشکلات درسی طلاب را از سر راه بردارد. وی در مقدمه جلد اول می‌گوید:

از دیرباز در این اندیشه بوده است که کتابهای درسی رایج در مراکز علمی شیعه، نیازمند نوعی تجدید در تنسيق با ارائه چاپی منقح و زیبا بوده است. غالب این آثار در شکل بسیار نازیبا، بدون تحقیق و نازیبا عرضه می‌شود. این در حالی است که در عصر جدید، دانشگاه‌ها و مراکز علمی، کتابهای درسی مورد نیاز طلاب را به طور تجدید چاپ می‌کنند که علاقه آنان را به مطالعه آنها برانگیزد. این وضعیت سبب برانگیختن غبطه در من شد که چرا نباید ما چنین اهمیاتی درباره کتابهای درسی خود داشته باشیم. [۲۳]

وی این اقدام سترگ و بزرگ را با همکاری شماری از محققان حوزه که نام سه نفرشان را در مقدمه یاد کرده به انجام رساند. سید محمد صادق صدر که هم امام جماعت جامعه النجف بود و هم در کار تصحیح به وی کمک کرد. دیگری شیخ غلامرضا باقری اصفهانی [نجف آبادی] [۲۴] و سوم محمد هادی معرفت. [۲۵] گفتنی است که مقدمه مفصل شرح لمعه در باره تاریخ فقه از آن آقای محمد مهدی آصفی است. مقدمه مفصل مکاسب که شرح زندگانی مرحوم شیخ انصاری است و پس از آن نیز مکرر مورد استفاده قرار گرفته، گویا از خود مرحوم آقای کلانتر است.

وی همچنین در مقدمه جلد پنجم شرح لمعه یا الروضة البهیة با اشاره به مشکلاتی که در باره ارائه یک اثر خوب و مصحح دارد، از استقبالی که از مجلد اول این کتاب صورت گرفت، یاد کرده و خوشحال است که توانست مجلدات بعدی را نیز آماده سازد. وی همانجا با اشاره به حضورش در درس مرحوم آیه‌الله میرزا حسن بجنوردی [در مسجد شیخ طوسی] از دلگرمی ایشان به وی و نامه‌ای که برای او نوشت یاد کرده و متن نامه وی را در آغاز همین مجلد پنجم آورده است.

مرحوم بجنوردی در این نامه ضمن اشاره به همت والای مرحوم کلانتر در تأسیس جامعه النجف الدینی و اداره آن به بهترین شکل، همراه با رعایت جنبه‌های علمی و اخلاقی، به انتشار کتب فقهی و اخلاقی همراه با تعلیقات عالی و سودمند توسط وی کرده و یک نمونه آن را همین شرح لمعه دانست که مرحوم کلانتر نسخه‌ای از آن را به ایشان اهدا کرده بوده است. وی نوشت که شرح لمعه تصحیح شده را مطالعه کرده، تعلیقات را بسیار عالی یافته و در واقع کتاب را با این تعلیقات احیا و مشکلات آن را رفع و رجوع کرده و بویژه در مرجع یابی نقلها و روایات آن را ستوده است. این نامه در ششم ذی حجه ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۸ م نوشته شده و در مقدمه مجلد پنجم شرح لمعه (ص ۸) آمده است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: سَمَّاحَةُ الْعَلَامَةِ الْجَلِيلِ الْمُفْضَالِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ كَلَانْتَرٍ، أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَهُ. بَعْدَ السَّلَامِ عَلَيْكُمْ وَإِهْدَاءِ وَافِرِ التَّحِيَّاتِ وَالدَّعَاءِ لَكُمْ بِالتَّوْفِيقِ الدَّائِمِ لِلْخِدْمَاتِ الْجَلِيلَةِ الْمَشْكُورَةِ لَدَى جَمِيعِ حَمَلَةِ الْعِلْمِ لَا سِوَمَا الْعُلَمَاءِ الْأَعْلَامِ وَفُقَهَاءِ الْإِسْلَامِ الَّذِينَ أَكْبَرُوا فِيكَ هَذِهِ الْهَمَّةُ الْعَالِيَةُ الَّتِي ابْتَدَأَتْ بِتَشْيِيدِ «جَامِعَةِ النُّجُفِ

الدينية» العظيمة القائم بإدارتها أحسن قيام و تنظيم شؤونها بأفضل نظام و نشر الكتب الدينية الفقهية و الأخلاقية و التعليق عليها بتعليقات جيدة مفيدة عالية نفيسة و من جملتها الكتاب الذي أهديته إلى الداعي يا لها من هدية قيمة ثمينة، ألا و هي كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، للعلمين الشهيدين العظمين، رضوان الله تعالى عليهما. و لما طالعت الكتاب و نظرت في صفحاته بالدقة و جدت تعليقاتكم كافية و قد أحيتها بما علق عليها مما يحل مشكلاتها و يكشف مبهماتهما و الإشارة إلى مداركها لتعيين مواضع الروايات التي هي مستندات لفروعها و لا غرو في ذلك فإنني تفرست النبوغ فيك حينما كنت تحضر أبحاثي سنين عديدة حضور تفهم و تحقيق و تعمق و تدقيق فله درك و عليه سبحانه أجرك جزاك الله عن العلم و أهله خير الجزاء و السلام عليك و برحمة الله و بركاته.

النجف الأشرف في يوم الخميس ٦

ذى الحجة الحرام ١٣٨٧ /

حسن الموسوي البجنوردی

به همین ترتیب آیة الله شیخ حسین حلی از مراجع وقت نجف نیز برای این کتاب تقریظی نوشت که در آغاز مجلد هفتم شرح لمعه انتشار یافت. مرحوم کلانتر پیش از آوردن تقریظ حلی، در مقدمه ای که در ١٣٨٨/٩/٥ برای مجلد هفتم نگاشته، اشاره دارد که برنامه بعدی وی چاپ منقحی از مکاسب شیخ انصاری است. تقریظ مرحوم شیخ حسین حلی چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم. ولدنا العزيز الحجة السيد محمد كلانتر أیده الله و سدد خطاه - تحية مبتدئة بالسلام عليك مشفوعة بالدعاء و التوفيق لمناهج الإصلاح و كم لك منها مما نستوجب الثناء المضاعف و يستحق التقدير اللائق لك و لكل من يقف موقفك المشكور و ينتج كإنتاجك العالي الغالي و بعد فقد وصلتني هديتك الأخيرة و هو الجزء السادس متمما للأجزاء الخمسة السابقة من كتاب اللمعة الدمشقية و تصفحته كما تصفحت ما سبقه من الأجزاء. و كلها طراز واحد و إخراج كامل، زاد في بهجتها و روعتها بما علق عليها تعليقا وافيا بحل مشكلاتها و الإشارة إلى أسانيدھا و توضيح ما يوهم التعقيد فيها فارتأيت إكبارا لما رأيت أن أخط لك هذه السطور معربا عما ملأ ضميري من الإعجاب و رده لسانی من الشكر و الثناء، مصنفا ذلك لجلائل أعمالك الخالدة و جهادك المتواصل في خدمة الدين و العلم. و طالما استطار بلبی و استنطقني هاتفا بالاطراء تشييدك بناء الجامعة النجف الدينية في النجف الأشرف على أتم ما يقتضيه الإقتان و على أحسن ما ينبغي أن تكون



علمية من الروعة و على أكمل ما فرضته فيها من مناهج التدريس طلبه و أساتذته و سهرک عليها بكل شفقه مهيبا بهم للجد المنتج و العمل المثمر. وفقك الله و وفقهم و جزاك الله خير جزاء المحسنين.

و السلام عليك و رحمة الله و بركاته

١٤ شعبان ١٣٧٨

الأقل حسين الحلي.

تقريظ شيخ مرتضى آل ياسين در مقدمه جلد سوم

شيخ مرتضى آل ياسين از ديگر علمای نجف نیز دو مقدمه برای شرح لمعه نوشت: یکی برای مجلد سوم و دیگری در مجلد نهم. در هر دو مقدمه بر اهمیت و ضرورت این کار در آموزش فقه شیعه تأکید شده است. مقدمه جلد سوم این است:

عزیزی العلامة المفضل المجاهد السيد محمد كلانتر - أيده الله - بعد التحية و الدعاء و الشكر و الثناء لقد تسلمت الجزء الثاني بعد الجزء الأول من كتاب (اللمعة الدمشقية) المطبوع على نفقتكم في النجف الأشرف، و إنى إذ أشكرکم أجزل الشكر على هذه الهدية القيمة أودّ أن أقدر جهودكم المشكورة المتمثلة فيما علقتموه على هذا الكتاب توضيحا لما يحتاج منه إلى توضيح و تيسيرا لما يحتاج منه إلى تيسير. فوفرتم بعملکم هذا شطرا كبيرا من الوقت على دارس هذا الكتاب و مدرسه، كما أحسنتم أى إحسان للشهيدین السعيدین طاب ثراهما بما سلطتم على مطالبهما من الأضواء الكشافة التي أنارت الطريق إلى تفهمها و استيعابها دون أن تكلف طالبها أى جهد أو عناء. و هذا ما يجب أن يشكره لكم كل من الأستاذ و التلميذ عند دراسة هذا الكتاب الجليل. و ما أشد إعجابى باختياركم هذا العمل الإنسانى بالذات. و إنه لعمل له أهميته البالغة فى الأوساط العلمية التي يهملها بلوغ الهدف فى أقصر وقت. و سوف يخلد أثره الطيب ما خلد الفقه فى دنيا الفقهاء. و إنى لأرجو أن يؤدي بكم هذا النشاط المشكور إلى الاستمرار على مثل هذا العمل، بالنسبة إلى غير هذا الكتاب من كتب الدراسة الدينية المفتقرة إلى مثل هذا التسهيل و التيسير. و لا شك أن لكم على ذلك من الله الأجر الجزيل و من الناس الذكر الجميل.

و السلام عليكم و رحمة الله.

مرتضى آل ياسين.

در مقدمه جلد نهم نیز این تقریظ از ناحیه شیخ مرتضی آل یاسین درج شده است:

بسم الله الرحمن الرحيم. عزيزى العلامة الحجة السيد محمد كلانتر - دام تأييده، عليك منى أذكى التحيات مقرونة بأفضل الدعوات و أطيب التمنيات. و بعد فقد بلغنى - و لله الحمد - أنكم على وشك الانتهاء من مهمتكم الكبرى التى منيتم بإنجازها طوال هذه الأعوام الأربعة، دون أن يثنيكم عنها كلل أو ملل لا لشيء سوى ابتغاء وجه الله جل شأنه فما أحرأكم بالشكر الجزيل و الثناء الجميل إزاء ما أنجزتموه بعين الله و حسن توفيقه من العمل المبرور و السعى المشكور الذى سىظل شاهدا لكم أبدا على ما بذلتموه من الجهود الجبارة فى هذا السبيل.

و إنى إذ أهنيكم بهذا النجاح الباهر الذى أحرزتموه فيما علقتموه على هذا الكتاب الجليل أودّ أن أكرّر رجائى الذى تقدّمت به إليكم قبل اليوم، و هو المضى فى معالجة كتب الدراسة بمثل ما عالجتكم به هذا الكتاب و بما أنى من أولئك المعجبين جدا بتعليقاتكم الطيبة و لا سيما ما يتعلق منها بأبواب المعاملات فإنى أدبا بكم عن التقاعس عن مثل هذا العمل الإنسانى فى الرائع الذى تبنيتموه حسبة الله تعالى و خدمة لإخوانكم طلاب العلوم الدينية الذين أصبحوا يضمرون لكم فى أنفسهم من الشكر و التقدير ما الله به عليم و لا شك فى أنكم كلما ضاعفتم الجهد فى هذا المضمار ضاعف الله لكم الأجر و الثواب و حسبكم ذلك أجرا و ذخرا ليوم لا يجزى فيه إنسان إلا بما سعى.

و ختاماً أود أن أضم إلى رجائى إليكم رجاء آخر أتوجه به إلى كل مشغول بدراسة الفقه الإسلامى فى وسطى كان من هذه الأوساط العلمية أن لا يهمل دراسة الحدود و الدييات عند ما ينتهى بدراسته إلى هاتين المادتين الحيويتين لأن فيهما من التشريع السماوى الحكيم ما يزيد المسلم بصيرة فى عظمة الإسلام هذا الدين الإلهى العظيم الذى لم يغادر صغيرة و لا كبيرة إلا و أخضعها لقانون من قوانينه القيمة التى عجزت عن مجاراتها قوانين البشر رغم كل العقول المنفتحة التى ساهمت فى وضعها لأجل إسعاد هذا العالم فلم تجن منها البشرية حتى اليوم إلا التعاسة و الشقاء فى كل مكان و فى كل زمان لذلك فإن من الضرورى لكل طالب دينى إذا أراد أن يكون حاملاً لرسالة الإسلام كاملة غير منقوضة أن يوجه عنايته بعد انتهائه من دراسة الفقه فى سائر موادها إلى دراسة هاتين المادتين دراسة واعية وافية، و أن لا يتجاوزهما حتى يستوعبهما فهماً و علماً فإن التوفر على مثل هذه الدراسة هو بعض ما يلزم الطالب الذى يطلب العلم الدينى لأجل الدين. و هذه نصيحتى إليه أضعها بين يديه راجياً أن لا يضرب عنها صفحاً كما لو كانت كلمة عابرة فإنى لم أقصد من هذه النصيحة إلا صلاحه و نجاحه و الله تعالى من وراء القصد.

و هو الموفق و المعین و صلی اللہ علی محمد و آلہ الطیبین الطاہرین.

وقفنامه و اساسنامه جامعہ النجف الدینیہ

هفتمین شماره از منشورات جامعہ النجف، کتابچه‌ای است شامل وقفنامه و اساسنامه جامعہ النجف الدینیہ که علی الاصل به قلم مرحوم کلانتر نوشته شده و می‌تواند معیاری برای درک بالا و نیز روشنگر دیدگاه‌های وی در باره این مدرسه، چهارچوب اداری آن، اهداف و برنامه‌ها و انتظارات او از یک مدرسه ایده‌آل باشد. این کتابچه شامل چهار بخش است. نخست وقفنامه، دوم اساسنامه، سوم اسناد و چهارم چند تصویر که در ۶۶ صفحه تنظیم شده است.

چهارچوب وقفنامه، بر اساس آنچه که در سنت وقف به ویژه سنت وقف شیعی جاری است، نوشته شده و افزون بر آن که تولیت به دست مشرف اصلی و سپس فرزندان وی داده شده، از مجتهد اعلم شیعه در وقت نبود افراد خاندان، برای تولیت یاد شده است. در این وقف نامه، مدرسه و طبقات آن بر اساس کیفیت ساخت آن در روز نخست که تا به امروز هم مانده، به دقت وصف شده و همین نکات منبعی برای داشتن اطلاعات دقیق و دست اول در باره آن بنا در سالهای بعد شده است. مؤسس مالی آن مرحوم حاجی اتفاق و مشرف آن مرحوم کلانتر بوده و بر اساس اختیاراتی که به مرشد داده شده، وقف نامه جاری و نوشته شده است. طبیعی است که قید شده این مدرسه ویژه طلاب علوم دینی از مذهب شیعه اثنا عشری است و بس.

برنامه ریزی درسی و آموزشی

نظام طلبگی که طی قرنهای دراز در دنیای اسلام شکل گرفته بود، نظم خاص خویش را داشت. آنچه از دوران اخیر در ایران شایع شده بود و به احتمال زیاد ریشه در اعماق داشت، نوعی رابطه کاملاً دمکراتیک و آزاد در ارائه دروس و انتخاب استاد و درس توسط طلبه بود. البته باید توجه داشت که از قدیم الایام، از قرن پنجم که مدرسه سازی در ایران باب شد، هر کسی از خلفا و امرا و بزرگان که مدرسه می‌ساخت، سپرد. طبیعی است که وی تدریس در استادی از میان استادان موجود انتخاب کرده و مدرسه را به وی می‌کرد. این رسم در دوره صفوی نیز آن مدرسه را عهده دار شده و بسا استادان دیگر را هم او انتخاب می‌تقریباً و نه تحقیقا ادامه داشت. با این حال، باید توجه داشت که ارائه درس محدود به این افراد نبوده و هیچ گونه برنامه مشخص برای تعیین استاد و درس وجود نداشته است. آنچه مطرح بود تمایل طلبه به یک کرد یا به تدریج جذب استاد و درخواست از وی برای تدریس بود. او همراهانی را خود جذب می‌آمد که به تدریج و بر حسب سودمندی درس و شدند. بدین ترتیب حوزه درس کوچکی پدید می‌می‌شد. بسا به دلایل عکس، آن درس تعطیل شده و ادامه شهرت استاد و کیفیت تدریس بزرگتر و بزرگتر می

شد، اما ها می یافت. نبودن برنامه برای درسها فضای آزادی را ایجاد کرده بود و سبب انتخاب بهترین نمی هایی که در تحصیل جدی نبودند فرصتی برای گریز بود. هیچ نظارتی بر آنان وجود نداشت. برای طلبه ها داده شود، یا زمانهای پیش از آن که از موقوفات مدرسه ای به طلبه روزگاری که مقرر شد تا شهریه گرفت، گهگاه نظارتی و امتحانی وجود داشت که خود این مسأله نیز چیزی به طلاب آن مدرسه تعلق می .مسائل زیادی را در پی داشت

از ویژگی های جریان نوگرایی در عرصه تحصیل و آموزش، تأکید بر مسأله برنامه بود. ایراد آن بود که وقت بسیاری از طلبه کشاند. در صورتی که اگر برنامه منظمی باشد، این مشکل ها تلف شده و آنان را به تنبلی می از اساس حل خواهد شد. اما در مقابل، فرصت انتخاب از هر جهت، هم از حیث موضوع درس و هم استاد، از طلبه گرفته می شد. افرادی موظف بودند تا درس خاصی را تدریس کنند و طلبه نیز موظف بود تا آن درس را گرفته و در پایان امتحان بدهد.

این که دقیقا از چه زمانی برنامه ریزی درسی آغاز شد، نکته ای است که باید ضمن بررسی مدارس جدید در ایران مورد تامل قرار گیرد. این برنامه نخست در مدارس که در عصر قاجار تشکیل شد و ارتباطی نیز با دروس طلبگی نداشت آغاز شد. طبعاً آن مدارس تحت تأثیر نظامات آموزشی مغرب زمین در ایران شکل گرفت. مدارس یاد شده که تحت تأثیر دارالفنون با معلمان خارجی بود به تدریج گسترش یافت. در ادامه دارالمعلمین و سپس دانشگاه ایجاد شد و مفهوم برنامه ریزی درسی در ایران استقرار یافت. دولت پهلوی تلاش کرد تا برنامه ریزی درسی را برای مدارس طلبگی مانند مدرسه سپهسالار اجباری کند، و در قالب انجمن وعظ و خطابه بخشی از دروس منظم را به طلاب علوم دینی ارائه دهد. پس از شهریور بیست، شماری از نویسندگان به بی برنامه گی مدارس طلبگی اعتراض کرده و خواهان برنامه ریزی برای تربیت مبلغان دینی بودند. البته همه مقصود آنها در بخش برنامه ریزی نبود، بلکه بیشتر روی مسأله آموزش مبلغان برای ارائه درست دین تأکید می کردند. این روند ادامه یافت تا آن که نخست بار در نجف، تلاشهایی برای ارائه منظم دروس البته تحت عنوان کلیه الفقه پدید آمد که در آغاز این مقاله به آن اشاره کردیم. قدم بعدی در قم در حوالی سال ۴۱ برداشته شد و در نهایت جامعه النجف از مراکزی بود که با جدیت تمام در این زمینه وارد میدان شد. تا پیش از آن و حتی تا سالها بعد، ساختن مدرسه علوم دینی به معنای ارائه برنامه ریزی درسی نبود بلکه بیشتر ساختن مدرسه ای با حجراتی چند بود که طلاب تحت شرایطی در آنجا اسکان یابند و به تحصیل آزاد مشغول شوند.

تجربه‌خوانید. ای است که در اینجا می‌ای که از برنامه ریزی درسی در جامعه النجف داریم، بر اساس اساسنامه در این اساسنامه نوعی دقیق از برنامه ریزی درسی را می‌بینیم که تقریباً تمامی ابعاد آن از تعیین استاد، متون درسی، چگونگی تدریس، تقسیم متون بر اساس سنوات و حتی آداب و مقررات دیگر که به بالابردن کیفیت آموزش مربوط می‌شود، تبیین شده است

آموزش رشته‌های قدیم‌های نوین میان درس

یکی از نکات مهم در جامعه النجف، توجه به آموزش موضوعات نو در ضمن آموزش‌های دینی بود. این اصطلاح که دروس را به قدیم و جدید تقسیم می‌کردند، ناشی از تقسیم نهادهای آموزشی در ایران به مدارس جدید و قدیمه بود. رسمی که به نوعی در اروپا هم میان مراکز کلیسایی و غیر کلیسایی در روزگاری وجود داشته است. تجربه مزبور در بسیاری از کشورها قابل تأمل است. اما هرچه بود، در ایران، اصطلاح دروس قدیم و جدید که تبعات بسیار زیادی هم داشت، و در قالب حوزه و دانشگاه تعریف شد، اساس کار آموزش بوده است. در کنار آن، در بسیاری از رشته‌های دانشگاهی، آموزش دروس قدیمه مورد توجه بود، چنان که برخی از مدارس طلبگی هم در دوره جدید، به آموختن برخی از دروس جدید پرداختند.

در آموزش‌آمد، با این حال از قدیم درس فلسفه‌های طلبگی، ادبیات و سپس فقه و اصول اصل به حساب می‌و گهگاه درس‌هایی مانند تفسیر و اخلاق نیز وجود داشت. به علاوه، آموزش برخی از علوم قدیمه مانند نجوم و ریاضیات نیز در قالب تدریس متون کهن به صورت نادر دیده می‌های ایجاد مدارس شد. یکی از فلسفه جدید، وارد کردن برخی از عناوین درسی جدید بود. در اساسنامه جامعه النجف عناوین درسی عبارت بود از: نحو، صرف، بلاغت، منطق، فلسفه، اصول فقه، فقه عمومی اسلامی، فقه شیعه، فقه مقارن، حدیث، کلام، تفسیر قرآن مجید، اخلاق، روانشناسی، ریاضیات، تاریخ، جغرافیا، بهداشت، لغت‌های شرقی و غربی که عمید جامعه تعیین می‌کند.

عناوین اخیر می‌تواند ما را با اهمیتی که مدیریت اصلاح طلب جامعه النجف به محتوای آموزشی طلاب‌های داده است، آشنا کند. اهمیت طرح موضوعاتی مانند روانشناسی، تاریخ و جغرافیا، بهداشت و نیز زبان‌می شرقی و غربی برای بسیاری از علما و طلاب معلوم بود، اما طرح آن برای آموزش و تحصیل کاری بشدت آمد. البته در پی آن آمده است که برخی از دروس، اختیاری و برخی اجباری است: «فراگرفتن نو به شمار می‌تمامی این علوم بر هر دانشجویی لازم نیست، بلکه می‌تواند هر رشته‌ای را که مایل باشد اختیار نماید، مگر علم نحو و صرف و منطق و بلاغت و فقه و اصول و کلام و تفسیر و اخلاق و ریاضیات، که تمامی‌واجب» و بر هر دانشجویی لازم است

نداشتن وابستگی حزبی و گروهی یکی از نقاط قابل توجه در این اساسنامه است. در حکومت‌های استبدادی، هر نوع فعالیت آموزشی یا مشابه، منوط به آن است که رنگ سیاسی نداشته باشد. در واقع در چنین جامعه‌ای اگر کسی بخواند کار فرهنگی و آموزشی کند، چاره‌ای ندارد جز آن که اعلام کند مرکز وی رنگ و بوی سیاسی نداشته و طلاب و دانشجویان و استادان آن نباید فعالیت سیاسی داشته باشند. این شرط تأسیس و ادامه کار در چنین مرکزی است. اما فارغ از آن، نجف، از پس از سالهای مشروطه، نوعی گریز از سیاست را در خود نهادینه کرده بود. آسیبی که نجف در مشروطه خورد، عامل اصلی این گرایش بود. طبیعی است که چنین گرایشی بر اساس مداخله دین آن هم دین اسلام در امور عمومی، حتی اگر نه سیاسی در سطح بالا، سازگار نیست، اما ضربه سیاسی کاری در مشروطه و منازعات دامنه‌دار مربوط به مستبده و مشروطه در آن سالها، نجف را تا حدی توبه کار کرده بود. این وضعیت به مرور در نجف جا افتاده و طی این سالها، جدایی از کارهای سیاسی، دست کم در بخش سنتی‌تر حوزه، یک ارزش به حساب می‌آمد. این رویه، تا حدی می‌توانست ریشه در اخلاقیات یک مدیر هم داشته باشد. در باره مرحوم کلانتر باید گفت، وی کسی نبود که از سیاست گریزان باشد، زیرا با سیاستمداران عراقی کمابیش آشنایی داشت، اما به هر حال، تلاش کرد محیط جامعه النجف را از سیاست دور نگاه دارد تا بتواند در مجموع شرایط سیاسی حاکم بر عراق و نیز نگره‌های حاکم بر حوزه، و اتهامی که به دلیل جدید بودن کارش متوجه او بود، به کارش ادامه دهد.

انعکاس این مسأله در اساسنامه این مدرسه به روشنی، ضرورت آن را از نظر مؤسس آن نشان می‌دهد. برای مثال وقتی در باره منشورات جامعه صحبت می‌شود، تصریح می‌گردد که «کتب و نشریاتی که از جامعه صادر می‌شود می‌باید خالی از هرگونه میول حزبی و عنصری باشد. می‌باید تمام نشریات جامعه در راه ترقی کلمه اسلام باشد.»

در بخش دیگری ضمن تأکید بر این که دانشجویان این مدرسه باید شیعه اثناعشری باشند، مجدداً روی حزبی نبودن تأکید شده است. «شروطی که برای پذیرفتن دانشجو در این جامعه لازم است: شیعه اثنا عشری اصولی بوده، و با هیچ حزبی مربوط نبوده، پیرو هیچ گونه مرامی نباشد.» و مجدد در چند بند بعد آمده است: «پیرو حزب سیاسی و غیر سیاسی نبوده، و هیچ گونه معاونتی با آنان نداشته باشد.»

در جای دیگری هم در باره کارمندان و مستخدمین و شرایط آنان آمده است: «متممی به هیچ حزب سیاسی و غیر سیاسی نبوده، و هیچگونه معاونتی با آن.» «ها نداشته باشد

دقت در برنامه ریزی

آنچه در اساسنامه جامعه النجف آمده، حکایت از آن دارد که مدیری لایق با توجه به تمامی ابعاد زندگی طلبگی - که اساس آن تحصیل و در عین حال رعایت شؤونات متناسب با یک روحانی است - می‌کوشد برنامه درسی و اخلاقی مدرسه را تنظیم کند. نظام درسی، امتحانات، تأکید بر وجود استادان خوب، حضور و غیاب در درسها، امتحانات و بسیاری از اصول و فروع دیگر، از مسائلی است که حدود و ثغور آن در این اساسنامه قید شده است. برخی از نکات جالب در حوزه مقررات داخلی مدرسه توجه به امور جزئی اما با اهمیت در امر تعلیم و تربیت را نشان می‌دهد؛ مانند

نمازهای پنج‌گانه خود را در ایام تحصیلی در مسجد جامعه ادا نماید... جز با لباس موقر در حیاط جامعه ظاهر نشود، و از قسمت داخلی جامعه جز با لباس کامل روحانی خارج نگردد... هر صبح آیاتی چند از قرآن مجید تلاوت کند.

... ملتزم به آرامش بوده، و از عوامل ایجاد اغتشاش و سرو صدا بپرهیزد... روزنامه و مجله (عکسی یا بدون عکس) وارد جامعه ننماید، مگر آنچه با اجازه عمید باشد. آلات لهو (مانند رادیو وغیره) داخل جامعه ننماید... دانشجوی حق هیچگونه مسافرتی را بدون اخذ موافقت کتبی از عمید را ندارد... درب جامعه از ساعت یک بعد از ظهر تا سه به غروب بسته می‌شود، در این مدت دخول و خروج به هیچ وجه جایز نیست... حوض داخلی و خارجی جامعه مخصوص وضو می‌باشد... حمام را فقط برای تنظیف بدن استعمال نماید. میوه و گل از باغچه جامعه نچینند... پنکه را به قدر ضرورت باز کرده، و در شب به قصد خواب به هیچ وجه استعمال ننماید... از ماشین جامعه روزی دو بار بیشتر استفاده ننماید.

متن وقفنامه و اساسنامه جامعه النجف

صورت وقفنامه

سپاس خدایی را که قانون وقف را برای افزایش و پایداری خیرات و مبرات وسیله قرار داد. و درود پاک بر پیغمبر اسلام، آورنده و روشن کننده احکام، و بر آل او، نگه‌داران شریعت مقدسه و خوانندگان به سوی دین پاک اسلام.

یکی از منت‌های خداوند متعال بر بنده‌ی نیکوکار خود، جناب موفق مؤید آقای «حاج محمد تقی اتفاق» حفظه الله تعالی - فرزند مرحوم مغفور آقای حاج کریم اتفاق - طاب ثراه - آنکه او را برای بنیاد نهادن مؤسسه‌ای دینی به نام «جامعه النجف الدینی» برانگیخت، لذا به کوشش اینجانب «سید محمد کلانتر» جناب معظم اقدام بر ساختن آن از مال خاص و خالص خود نمودند.

بحمد الله تعالى ساختمان جامعه با طرز نوین و اسلوب جدید به فضل و تأیید خداوندی پایان، بعد از زحمات نه ساله‌ای که در راه این مشروع مقدس مبذول شد، به شکرانه‌ی نامحدود، در شب ۲۷ ماه رجب المرجب (شب عید مبعث حضرت ختمی مرتبت پیغمبر اکرم؟ ص؟ به سال ۱۳۸۲ هجری قمری توأم با جشن باشکوه و مجللی افتتاح گردید.

از نخستین روز افتتاح تاکنون - بحمد الله تعالى - روز به روز بر رونق و عظمت این جامعه افزوده گردیده، چه آن که مورد توجه خاص ولی عصر و ناموس دهر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - قرار گرفته، بدین جهت هم آقایان طلاب و افاضل و مراجع دین نظر خاصی به آن قرار داده‌اند. فعلا حاوی جمع کثیری از روحانیون می‌باشد که در پرتو تعلیمات قرآن کریم و انوار مقدسه احادیث شریفه با کمال جدیت و نشاط، اشتغال به تحصیل دارند.

بنا بر وکالت عمومی که از طرف جناب بانی محترم و مؤسس معظم «آقای حاج محمد تقی اتفاق» - حفظه الله تعالی و ایده - در خصوص اصل وقفیت و کیفیت و شرایط و متولیان آن به این جانب محول گردیده، وقف ابدی نمودم - قریه الی الله تعالی - تمام ملک شماره ۳۱۸۸/۷۴ که واقع در خیابان عمومی «نجف - کوفه» در محله حی السعد در نجف اشرف است، و در اداره ثبت اسناد عراقی به نام اینجانب به شماره ۱۴ و تاریخ آب ۱۹۶۴ م ثبت گردیده، و عمارت فعلی «جامعه النجف الدینیه» بر روی آن بنیان شده است.

عمارت جامعه فعلا دارای چهار طبقه با مشخصات ذیل است:

۱ - طبقه زمینی: این طبقه دارای دو سرداب بزرگ می‌باشد که یکی زیربنای مسجد و دیگری زیربنای کتابخانه جامعه قرار گرفته، و سه سرداب دیگر که زیر سالن‌های شرقی و جنوبی و غربی جامعه واقع شده، و محل‌های مخصوصی جهت ظرف‌شویی و لباس‌شویی در سمت جنوب، و آشپزخانه‌ای وسیع برای مناسبت‌های عمومی در طرف شرقی جامعه.

۲ - طبقه اول: دارای مدخلی است نصف دایری، در سمت راست ورودی به جامعه کتابخانه عمومی جامعه است که به مساحت ۲۵۵ متر مربع و فعلا دارای شش هزار و هفتصد و یازده کتاب در رشته‌های مختلف علمی و به زبان‌های چاپی و خطی و آثار نفیسه‌های متعدد می‌باشد. این کتابخانه با کلیه محتویاتش - از کتاب و اثاث - وقف خاص بر طلاب جامعه می‌باشد.

در سمت چپ ورودی به جامعه، مسجد جامعه است که به مساحت ۲۲۵ م و برای گزاردن نماز و درس و بحث و تشکیل جلسات مذهبی و عزاداری و جشن‌های دینی از آن استفاده می‌گردد.



جنب مسجد اتاق مخصوص منشی جامعه است، زیر این اتاق مقبره خصوصی جناب واقف معظم «آقای اتفاق» و خانواده‌شان می‌باشد که یک قبر آن نیز به اینجانب اختصاص داده شده.

پس از درب ورودی قسمت داخلی، حیاط بزرگی است که در طرف شرقی آن دو ردیف اتاق مخصوص سکونت طلاب می‌باشد و سالن وسیعی میان دو ردیف واقع گردیده است. به همین طرز نیز طرف غربی جامعه تأسیس شده. در سمت شمال و جنوب اتاق‌های مسکونی داشته و جلو آنها دو ایوان بزرگ که به ارتفاع دو طبقه سقف زده شده است، واقع گردیده.

مجموع اتاق‌های مسکونی این طبقه ۶۲ اتاق است، و دارای هشت حمام و دوازده مستراح و دوازده رو شویی می‌باشد.

۳ - طبقه دوم: مشتمل بر ۵۴ اتاق مسکونی و سه سالن مخصوص تدریس در جانب غربی جامعه است. در سمت شرقی و غربی این طبقه دو سالن بزرگ می‌باشد که بین دو ردیف اتاق، مانند طبقه اول واقع شده. این طبقه نیز دارای هشت حمام و دوازده مستراح و دوازده روشویی است.

۴ - طبقه سوم: دارای ۹۲ اتاق مسکونی و هشت حمام و دوازده مستراح و دوازده روشویی است. این طبقه نیز دارای دو سالن بزرگ شرقی و غربی است که بین دو ردیف اتاق واقع گردیده، و دو ایوان وسیع در شمال و جنوب، و ایوانی دائری در سمت شمال واقع بر مدخل دائری جامعه می‌باشد.

حیاط جامعه را شیروانی شکلی پوشانیده که آن را از گرد و غبار و باران محفوظ می‌دارد.

بر روی بام جامعه، گنبد کاشی کاری مجلل و زیبایی بنیان شده است.

تمام این جامعه با مشتملاتش را، با هرچه بعد از این تاریخ در آن تأسیس می‌گردد یا ملحق می‌شود، و آنچه اثاث و لوازم و کتاب و غیره در آن هست، وقف نمودم، وقف صحیح شرعی مؤبد - تا ظهور حضرت ولی الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف - برای طلاب علوم دینی که امامی اثنا عشری اصولی و ساکن در این جامعه و ملتزم به احکام شرعیه و مواظب آن باشند، و پیوسته اعمالشان بر طبق آن چه از پیغمبر اکرم - ص؟ - رسیده بوده باشد.

چنانچه مصلحت متقاضی باشد، جایز است اتاق سکونت یا محل تدریس یا سائر آنچه با راحتی طلاب توأم باشد، بر این ساختمان افزوده شود.

تولیت این جامعه را تا زمان حیات برای خود و جناب مؤسس معظم «آقای حاج محمد تقی اتفاق» قرار دادم، و عمادت جامعه را اختصاص به خود داده، سپس تولیت و عمادت اینجانب به ارشد اولاد ذکور خود نسلاً بعد نسل منتقل می‌شود. و چنانچه در دوری از ادوار شخصی از نسل مزبور یافت نشود، تولیت و عمادت به نزدیک‌ترین و لایق‌ترین فردی از بقیه اولاد ذکور اینجانب منتقل خواهد شد. و اگر چنانچه از اینان نیز کسی یافت نشود، به نزدیک‌ترین و لایق‌ترین فردی از نزدیکان پدری اینجانب منتقل خواهد شد، و اگر چنانچه یافت نشد به نزدیک‌ترین و لایق‌ترین فردی از نزدیکان مادری اینجانب منتقل خواهد شد.

چنانچه تمامی این نسل - والعیاذ بالله - منقرض گردید، تولیت و عمادت این جانب به دست فقیه و مرجع بزرگ شیعه اثنا عشری اصولی که مقیم نجف اشرف باشد، منتقل خواهد شد. چنانچه نباشد به دست فقیه و مرجع بزرگ شیعه اثنا عشری اصولی که در یکی از شهرهای اسلامی سکونت دارد، منتقل خواهد گردید.

و همچنین تولیت جناب واقف معظم «آقای حاج محمد تقی اتفاق» بعد از ایشان به دو فرزندشان «ناصر آقا اتفاق» و «علی آقا اتفاق» منتقل خواهد شد، و بعد از اینان به ارشد اولاد ذکور از هر دو سلسله، نسلاً بعد نسل منتقل می‌شود. مشروط بر آن که همگی عمل به وقفنامه و نظام اساسی «جامعه النجف الدینی» که از قبل مراجع تقلید عصر - ادام الله تعالی اعمارهم - تأیید شده، بنمایند.

صیغه وقفیت این جامعه را با شرایط معتبره که در نظام اساسی ذکر می‌شود، در صبح روز پنجشنبه ۱۴ ذی‌قعدة الحرام ۱۳۸۴ هجری قمری جاری نمودم.

﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [بقره: ۱۸۱]

نجف اشرف السید محمد کلانتر

۱۳۸۵/۱/۲۸ هـ عمید و متولی جامعه النجف الدینی

نظام اساسی

ماده اول:

نام این مؤسسه «جامعه النجف الدینی» می‌باشد.

ماده دوم:

جامعه دارای شخصیتی معنوی می‌باشد که حق مالک شدن املاک منقول و غیر منقول را دارد، و عمید جامعه می‌تواند تمامی آن‌ها را به نام جامعه ثبت و وقف نموده، هدایا و بخشش‌ها را قبول کند. عمید جامعه می‌تواند

در خصوص امورات جامعه به ادارات رسمی و شبه رسمی مراجعه نموده، از طرف جامعه امضا کند، یا نائبی از جانب خود برای انجام امورات اداری انتخاب نماید.

ماده سوم: (هدف‌های جامعه)

نشر تعلیمات اسلامی و توسعه تحصیلات علوم دینی بوسیله نگارش و نشر کتب دینی، و رساندن معارف و مبادی دین حنیف اسلام به تمام جهان، و کوشش در راه نگاهداری و اعلاهی «کلمه الله» و سعی در نشر مکارم اخلاقی، و ارسال مبلغین جهت ترویج مبادی اسلام در خارج.

ماده چهارم: (متولیان)

متولیان فعلی «جامعه النجف الدینی» به قرار ذیلند:

۱. جناب مؤسس و واقف معظم (آقای حاج محمد تقی اتفاق)

۲. ساعی در تأسیس جامعه و بنیان آن (آقای سید محمد کلانتر).

ماده پنجم (تولیت)

تولیت جامعه منحصر است در اولاد ذکور واقف معظم جناب آقای حاج محمد تقی اتفاق: «ناصر آقا اتفاق» و «علی آقا اتفاق» در کلیه ادوار، و در اولاد ذکور ساعی و بنیان گذار (سید محمد کلانتر) در تمامی ادوار. پس، متولیان جامعه در تمامی ادوار منحصر در سه شخص می‌باشند: (فرزند ارشد از اولاد ناصر آقا اتفاق، و فرزند ارشد از اولاد علی آقا اتفاق، و فرزند ارشد از اولاد سید محمد کلانتر).

ماده ششم: (شرایط تولیت)

متولیان باید دارای شرایط ذیل باشند:

۱. شیعه جعفری اثنا عشری اصولی.

۲. معتقد به ضروریات دین مبین و به آنچه از پیغمبر اکرم؟ ص؟ رسیده.

۳. سلامت عقل.

ماده هفتم:

چنانچه یکی از متولیان سه گانه در ادای واجب خود سستی نشان داد، یا آنکه صلاحیت تولیت را نداشت، آن متولی از تولیت معزول می‌باشد، و بر دو متولی دیگر است که شخص دیگری را که دارای شرایط تولیت و از نسل یکی از متولیان مذکور در ماده پنجم باشد، به جای او تعیین و نصب نمایند.

ماده هشتم:

۱. متولیان می‌توانند از موارد موقوفات جامعه، مبلغی را که مجموعاً از صدی ده تجاوز نکند، بردارند.
۲. چنانچه یکی از متولیان، از حق خود از مورد مذکور صرف نظر نماید، می‌باید آن را به جامعه واگذار کند.
۳. عمید (متولی مباشر) علاوه بر مبلغ مذکور، حق برداشت مبلغی که از صدی پنج تجاوز نکند، از سایر موارد مالی جامعه را دارد.

ماده نهم: (عمادت)

۱. عمید همان متولی رسمی و شرعی است که از طرف جناب مؤسس و واقف معظم «آقای حاج محمد تقی اتفاق» منصوب گردیده. و بعد از او عمادت منحصر است در اولاد ذکور عمید حالی (سید محمد کلاتر) در جمیع ادوار.
۲. عمید می‌تواند شخصی را برای معاونت خود منصوب کند، تا در کارهای جامعه با او همکاری نموده و در غیابش همه گونه تصرفات عمید را دارا باشد، مگر آنچه شخص عمید استثنا بنماید.

ماده دهم:

عمید (متولی مباشر) حق آن را دارد که در شؤونات جامعه مداخله نموده، موادی از نظام اساسی را طبق مصلحت وقت کم و زیاد نماید، و بر سایر متولیان است که حقوق خود را در این باره به او محول گردانند.

ماده یازدهم: (هیئت‌های جامعه)

جامعه دارای دو هیئت است: هیئت اداری، هیئت تدریسی.

ماده دوازدهم: (هیئت اداری)

۱. هیئت اداری جامعه، از پنج تا ده عضو، از اشخاص با لیاقت و خوش نام از طبقات مختلف به وسیله عمید تشکیل می‌شود.

۲. ریاست هیئت اداری با یکی از اعضای معروف به تدین و اخلاق است که به وسیلهٔ عمید تعیین می‌شود.
۳. اعضای هیئت اداری در هر دو سال یک مرتبه تجدید انتخاب می‌شوند.
۴. پس از انتخاب اعضای اداری، عمید جامعه از آنان شخصی را برای مدیریت ادارهٔ جامعه انتخاب می‌نماید.
۵. هیئت اداری حق عزل عضو غیر لایق از اعضای خود را پس از تصویب و موافقت عمید جامعه دارد.
۶. سمت عضویت هیئت اداری افتخاری است، مگر شخص مدیر که حقوق معینی از قبل عمید برای او تعیین می‌شود.

مادهٔ سیزدهم: (وظیفه هیئت اداری)

۱. سرپرستی برنامهٔ درسی و امتحانات جامعه.
۲. تشکیل جلسات ماهانه جهت رسیدگی به امور جامعه. عمید جامعه حق آن را دارد که در وقت اضطرار آنان را برای جلسات فوق العاده بخواهد.
۳. تعیین اعضای هیئت تدریسی و عزل آنان، و قبول طلاب جامعه و فصل آنان - پس از موافقت عمید.
۴. سرپرستی کتاب یا مجله یا منشورهایی که از جامعه صادر می‌شود.
۵. نگاه‌داری صورت جلسات و قرارهای اداری جامعه
۶. تنظیم دفترهای مخصوص جهت امورات دانشجویان جامعه. برای هر دانشجویی یک دوسیه مخصوص، که حاوی نام و تبعیت و عمر و درجه تحصیل و عکس و سایر مشخصاتش باشد، تهیه می‌شود.
۷. تنظیم اوراق مخصوص برای آقایان مدرسین و اساتید جامعه که حاوی مشخصات هر استاد درجه علمی و رشتهٔ تدریس و سایر متعلقات او باشد.
۸. ضبط وقت و شمارهٔ سخنرانی‌های اساتید جامعه در دفترهای مخصوص.
۹. ضبط نامه‌های وارده و صادره از جامعه.
۱۰. ضبط موارد مالی جامعه و صرف آن، و تهیه لیست ماهیانه و سالیانه از مخارج جامعه.
۱۱. ترتیب جشن‌های عمومی و خصوصی در مناسبت‌های دینی که از قبل عمید جامعه تعیین می‌شود.

مادهٔ چهاردهم: (هیئت تدرسی)

۱. بر هیئت اداری است که اعضای هیئت تدریسی را طبق شرایط ماده شانزدهم تعیین نموده و اعضای مزبور را در مواقع لزوم، کم یا نماید. تمامی این تصرفات باید با موافقت عمده عملی شود.
  ۲. اساتید جامعه دارای حقوقی ماهیانه می‌باشند که نظر به فراخور درجه عملی و استعداد هر استاد با در نظر گرفتن عدد دروس روزانه تعیین می‌شود.
  ۳. هیئت اداری می‌تواند حقوق بعضی از اساتید را در صورت ضرورت، پس از موافقت عمده، زیاد یا کم نماید.
  ۴. به اساتید و مدرسینی که در جامعه روی ساعت تدریس می‌نمایند، مبلغی که مناسب درجه علمی و کفایت آن استاد باشد داده می‌شود. تعیین مبلغ با شخص عمده است.
- ماده پانزدهم: (وظیفه هیئت تدریسی)
۱. اجرای برنامه درسی جامعه با رویه صحیح.
  ۲. اجرای امتحانات ماهانه و سالانه‌ای که برای طلاب تعیین می‌شود، و تنظیم نمرات امتحانی.
  ۳. تربیت دانشجو طبق تربیت صحیح اسلامی.
  ۴. مواظبت حضور و غیاب دانشجو بر سر کلاس درس، و ثبت آن در دفاتر مخصوص، و تهیه رونوشت هفتگی جهت اطلاع هیئت اداری و عمده جامعه.
  ۵. مواظبت ساعت‌های مقرر برای تمامی دروس
  ۶. اکتفا نمودن به کلاس‌های معین برای تدریس، و امتناع از درس گفتن در غیر آن
  ۷. اکتفا نمودن به تدریس کتاب‌هایی که در برنامه درسی جامعه تعیین می‌شود.
  ۸. تهیه تقریر ماهانه و سالانه از وضع درسی جامعه.
  ۹. هیئت تدریسی می‌تواند بحث‌هایی را که در جامعه تدریس می‌شود انتشار داده، و کتبی جهت تدریس در جامعه تألیف نمایند. در صورتی که یکی از اساتید یا دانشجویان جامعه در صدد نشر کتاب یا مقالی به اسم جامعه بر آید، باید با موافقت کتبی عمده جامعه باشد.
  ۱۰. اساتید می‌توانند کتب یا مجلات دینی را طبق بند (۹) از همین ماده ترجمه و نشر نمایند.

۱۱. کتب و نشریاتی که از جامعه صادر می‌شود می‌باید خالی از هرگونه میول حزبی و عنصری باشد. می‌باید تمام نشریات جامعه در راه ترقی کلمه اسلام باشد.

۱۲. استاد حق تدخل در امور درسی جامعه را که از حدود مسؤلیت‌ش خارج باشد ندارد.

۱۳. برای هر استادی واجب است که سر ساعت‌های معین برای تدریس حاضر شود، و در اوقات تدریس حق غیاب از جامعه را ندارد، مگر آن که دارای عذر موجهی باشد یا آن که قبلاً اجازه‌ای از عمید داشته باشد. در غیر این صورت از حقوقش نسبت به ساعت‌های غیاب کم می‌شود. چنانچه این عمل تکرار شود عمید می‌تواند او را عزل نموده یا قرار دیگری در حق او اتخاذ نماید.

۱۴. استاد نمی‌تواند از موضوع کتابی که به پایان رسانیده به کتاب دیگری منتقل شود، باید طبق دستورهای هیئت اداری که به مصادقت عمید رسیده انجام وظیفه نماید.

۱۵. در صورت احتیاج جامعه به دوسر اضافی در ایام تعطیل یا مناسبات دیگری که عمید تعیین می‌نماید، بر اساتید جامعه واجب است حضور نمایند.

ماده شانزدهم: (شرایط استادی جامعه)

۱. شیعه اثنی عشری اصولی باشد.

۲. از بیست و پنج سال کمتر نداشته باشد.

۳. پرهیزگار و خوش خلق بوده و مشهور به استقامت در رای و عقیده باشد.

۴. لیاقت تدریس را داشته و دارای کفایت علمی باشد.

۵. چنانچه هیئت اداری شهادت علمی که از طرف یکی از علمای مراجع شیعه تأیید شده باشد از او درخواست کند، باید حاضر نماید.

۶. اداره جامعه، استاد از خارج از نجف اشرف که در علم فقه و اصول و سائر علوم اسلامی دست داشته باشد را نیز می‌پذیرد، و اجازه سکونت در قسمت داخلی جامعه را به شرط آن که از حقوق و مزایای مادی که دانشجویان داخلی بر خوردارند بی‌بهره باشد می‌دهد.

ماده هفدهم: (تحصیلات)

۱. علوم زیر در «جامعه النجف الدینیه» تدریس می‌شود:

نحو - صرف - بلاغت - منطق - فلسفه - اصول فقه - فقه عمومی اسلامی - فقه شیعه - فقه مقارن - حدیث - کلام - تفسیر قرآن مجید - اخلاق - روانشناسی - ریاضیات - تاریخ - جغرافیا - بهداشت - لغت‌های شرقی و غربی که عمید جامعه تعیین می‌نماید.

۲. فراگفتن تمامی این علوم بر هر دانشجویی لازم نیست، بلکه می‌تواند هر رشته‌ای را که مایل باشد اختیار نماید، مگر علم نحو و صرف و منطق و بلاغت و فقه و اصول و کلام و تفسیر و اخلاق و ریاضیات، که تمامی واجب و بر هر دانشجویی لازم است.

۳. عمید، حق تغییر و تبدیل برنامه درسی جامعه را - به شرط آنکه از پیرامون اسلامی و اهداف جامعه خارج نشود - دارد.

ماده هیجدهم: (برنامه تحصیلی)

برنامه تحصیل جامعه بر پنج مرحله است، و دانشجویان جامعه طبق کفایت علمی و با موافقت عمید بر مراحل مزبوره توزیع می‌شوند:

۱. مرحله اول: کتاب جامع المقدمات (نحو و صرف و منطق)، اجرومیه، شرح قطرانندی، عقائد، رساله عملی، حساب.

۲. مرحله دوم: کتاب: البهجة المرضیه سیوطی، شرح الفیه ابن عقیل، شرح نظام در صرف، حاشیه ملا عبدالله در منطق (یا منطق مظفر)، معالم الاصول (یا اصول فقه مظفر)، شرایع الاسلام، شرح باب حادی عشر در عقاید، ریاضیات، شرح نهج البلاغه.

۳. مرحله سوم: کتاب: قوانین الاصول، شرح لمعه ج ۱ و ۲، مطول یا مختصر در بلاغت، مغنی، شرح تجرید در عقاید، تفسیر قرآن کریم، اخلاق، ریاضیات، شرح نهج البلاغه.

۴. مرحله چهارم: کتاب: مکاسب، رسائل، کفایه - ج ۱ و ۲، تفسیر قرآن مجید، اخلاق، ریاضیات، عقاید، شرح نهج البلاغه.

۵. مرحله پنجم: کتاب: سخنرانی‌های خارجی در فقه و اصول (درس خارج)، تفسیر قرآن مجید، شرح نهج البلاغه.

ماده نوزدهم: (اوقات تحصیلی)



بر هیئت اداری است که سر هر سال، برنامه عمومی تحصیلی آن سال را - که شامل روز شروع در تحصیل و تحدید تعطیل سالانه و تعیین دروس اساتید باشد - طرح نموده، و پس از موافقت و امضای عمید و جامعه آن را به هیئت تدریس محول نموده تا به مرحله اجرا گذارده شود.

ماده بیستم: (امتحانات)

۱. هر استادی در حدود مسؤولیت خود، امتحان ماهیانه‌ای از دانشجویان خود می‌نماید.
۲. امتحانات عمومی سر هر نیمه اجرا می‌شود (در ماه رجب و ذی الحجه از هر سال)
۳. طرح سؤالات و امتحانات عمومی، وظیفه هیئت اداری و تدریسی است، و باید با موافقت عمید باشد.
۴. سؤال‌های امتحانی می‌باید کاملاً تحت مراقبت دقیق قرار گرفته تا قبل از شروع در طرح سؤال به هیچ وجه فاش نشود.

۵. امتحانات عمومی جامعه بدین طرز اجرا می‌شود:

أ) «امتحان شفهی»: دانشجو صفحه‌ای از کتاب درسی خود را که استاد تعیین می‌نماید خوانده، طرز خواندن جملات و شرح مفصل آن در نظر گرفته می‌شود.

ب) «امتحان کتبی»: سؤال‌هایی از کتاب درسی مطرح می‌شود، هر دانشجویی با مراجعه به کتاب درسی و مراجع دیگر پیرامون هر سؤال مطالبی می‌نویسد.

ج) «امتحان خارجی»: سؤال‌هایی از موضوع درسی طرح شده، دانشجو بدون مراجعه به هیچ مصدری جواب نوشته و شرح کافی می‌دهد.

۶. نمرات امتحانی با شماره و حروف بدین ترتیب داده می‌شود:

أ) نمره صد (۱۰۰) بالاترین درجه تمام دروس است.

ب) نمره تجدید در یک درس کمتر از پنجاه (۵۰) است.

ج) چنانچه دانشجویی در دو درس از برنامه امتحانی نمراتی کمتر از پنجاه آورد، و معدل کل مجموع برنامه امتحانی اش پنجاه یا بالاتر بود، این دانشجو تجدیدی محسوب می‌شود.

د) چنانچه معدل کل دانشجویی کمتر از پنجاه (۵۰) بود، در آن امتحان مردود است.

۷. وقت امتحان تجدیدی‌ها با صلاح‌دید عمید تعیین می‌شود.

۸. دانشجویی که در یکی یا بیشتر از جلسات امتحانی حاضر نشود، و عذر مقبولی نداشته باشد، در امتحان آن دوره مردود شناخته می‌شود.

۹. دانشجویی که در یکی یا بیشتر از جلسات امتحانی حاضر نشود، و دارای عذر مشروعی باشد که مورد قبول هیئت اداری و عمید جامعه واقع گردد، می‌باید آن امتحان را با تجدیدی‌ها ادا نماید.

۱۰. اساتید، نمرات امتحانی دانشجویان را در دفاتر مخصوص زیر نظر هیئت اداری ثبت می‌نمایند.

۱۱. به هر دانشجویی یک کارنامه تحصیلی - که در آن تمامی نمرات امتحانی و معدل کل و نام و مشخصات و درجه تحصیلش ثبت شده - داده می‌شود.

۱۲. ریاست امتحانات عمومی همه وقت با شخص عمید است.

ماده بیست و یکم: (تعطیلات)

تحصیلات در مناسبات زیر تعطیل می‌شود:

۱. تعطیل سالانه که عمید جامعه وقت آن را تعیین می‌کند.

۲. روز جمعه از هر هفته.

۳. تولد و وفات ائمه اطهار(ع) و ایام زیارتی و مناسبت‌های دیگر دینی، بدین ترتیب:

«محرّم»: از روز هفتم تا سیزدهم (به مناسبت عاشورا)، بیست و پنجم (وفات حضرت سجاد(ع))

«صفر»: هفتم (وفات حضرت امام حسن مجتبی(ع))، هفدهم (وفات حضرت امام رضا(ع))، بیستم (اربعین سید

الشهدا(ع))، بیست و هشتم (وفات حضرت پیغمبر اکرم (ص)).

«ربیع الاول»: هشتم (وفات امام حسن عسکری(ع))، هفدهم (مولود حضرت پیغمبر اکرم (ص)).

«جمادی الاولی»: پانزدهم (وفات صدیقۀ طاهره فاطمه زهرا (س)).

«جمادی الثانیه»: سوم (وفات صدیقۀ طاهره فاطمه زهرا (س))، بیستم (میلاد صدیقۀ طاهره (س)).

«رجب»: اول (زیارت حضرت امام حسین (ع)، سوم (وفات حضرت امام علی النقی (ع)، سیزدهم (میلاد حضرت امیر المؤمنین علیه الصلاة والسلام)، پانزدهم (زیارت حضرت سیدالشهدا (ع)، بیست و پنجم (وفات حضرت موسی بن جعفر (ع)، بیست و هفتم (مبعث حضرت رسول اکرم (ص).

«شعبان»: سوم (میلاد حضرت امام حسین (ع)، پانزدهم (زیارت حضرت سیدالشهدا (ع)، و میلاد حضرت ولی عصر عجل الله فرجه الشریف).

«رمضان»: پانزدهم (میلاد حضرت امام حسن مجتبی (ع)، نوزدهم تا بیست و یکم (شهادت حضرت امیر المؤمنین علیه الصلاة والسلام)، شب بیست و سوم (شب قدر).

«شوال»: اول (عید فطر)، بیست و پنجم (وفات حضرت امام جعفر صادق (ع).

«ذی قعدة»: روز آخر ماه (وفات حضرت امام محمد تقی (ع).

«ذی حجه»: هفتم (وفات امام محمد باقر (ع)، نهم (زیارت عرفه)، دهم (عید قربان) هیجدهم (عید سعید غدیر).

۴. مناسبات دیگری که عمید جامعه تعیین می نماید.

ماده بیست و دوم: (شرایط قبول دانشجو)

شروطی که برای پذیرفتن دانشجو در این جامعه لازم است:

۱. شیعه اثنا عشری اصولی بوده، وبا هیچ حزبی مربوط نبوده، پیرو هیچ گونه مرامی نباشد.

۲. عمرش کمتر از هیجده سال و بیشتر از چهل سال نباشد.

۳. لباسش لباس روحانی (لباس اهل علم شیعه اثنا عشری: عمامه و قبا و عبا) باشد.

۴. دارای اخلاقی خوش و سمعه‌ای نیکو بوده، مؤدب و پرهیزگار باشد.

۵. با شهادت دکتری رسمی، سالم از امراض واگیر باشد.

۶. پیرو حزب سیاسی و غیر سیاسی نبوده، و هیچ گونه معاونتی با آنان نداشته باشد.

۷. می باید معلوماتی ابتدائی از ادبیات عربی در حدود کتاب «جامع المقدمات» داشته باشد.

ماده بیست و سوم: (کارمندان و مستخدمین)

کارمند و مستخدم جامعه باید دارای شرایط زیر باشد:

۱. مسلمان و شیعه اثنا عشری اصولی باشد.

۲. پایبند به اصول دین مبین اسلام باشد.

۳. متممی به هیچ حزب سیاسی و غیر سیاسی نبوده، و هیچگونه معاونتی با آن‌ها نداشته باشد

۴. پایبند به اجرای تعلیمات اداری جامعه باشد.

ماده بیست و چهارم: (نظام قسمت داخلی)

بر دانشجوی ساکن «جامعه النجف الدینیه» مراعات مواد زیر لازم است:

۱. ملتزم به عمل نمودن به نظام داخلی و درسی جامعه باشد.

۲. نمازهای پنج گانه خود را در ایام تحصیلی در مسجد جامعه ادا نماید، مگر عذر شرعی یا صحیحی داشته باشد.

۳. در ایام تحصیل، جامعه را پیش از ادای نماز جماعت ترک ننماید.

۴. احترام اعضای اداری و اساتید و تمامی کارکنان جامعه را داشته باشد.

۵. جز با لباس موقر در حیاط جامعه ظاهر نشود، و از قسمت داخلی جامعه جز با لباس کامل روحانی خارج نگردد.

۶. هر صبح آیاتی چند از قرآن مجید تلاوت کند.

۷. غیاب از جامعه در ایام تحصیلی باید با اجازه مخصوص باشد.

۸. در شب‌های تحصیلی حق ماندن بیشتر از سه ساعت از شب را در خارج جامعه ندارد. در ایام تعطیلی جایز است تا ساعت چهار از شب در خارج باشد. اما شب‌های احیا را می‌تواند تا صبح خارج جامعه بماند

۹. کاملاً ملتزم به آرامش بوده، و از عوامل ایجاد اغتشاش و سرو صدا بپرهیزد.

۱۰. روزنامه و مجله (عکسی یا بدون عکس) وارد جامعه ننماید، مگر آنچه با اجازه عمید باشد.

۱۱. آلات لهو (مانند رادیو وغیره) داخل جامعه ننماید.

۱۲. وارد اتاق دیگری جز برای بحث و درس یا خوراک دسته جمعی نشود.
۱۳. مشکلات و ناراحتی‌ها خود را با اداره جامعه در میان گذاشته، متوسل به کشمکش و استعمال وسائل زجری نشود.
۱۴. دانشجو حق هیچگونه مسافرتی را بدون اخذ موافقت کتبی از عمید را ندارد.
۱۵. چنانچه دانشجویی موافقت مسافرت گرفت، واجب است کلید اتاق خود را پس از تخلیه آن از تمام اثاث به عمید جامعه بسپارد.
۱۶. اثاث و لوازم خود را در حجره دیگری نگذاشته و هیچ دانشجویی حق قبول آن را ندارد.
۱۷. در صورت مسافرت می‌باید تمام اثاث و کتبی را که جامعه تحت اختیارش گذارده بود، تحویل اداره بدهد.
۱۸. در ظرف یک سال بیش از یک مسافرت ننموده، و سفرش می‌باید در وقتی باشد که مزاحمتی با تحصیل نداشته باشد.
۱۹. دانشجویی که از سفری برگشت، حق وارد شدن به جامعه را قبل از گرفتن موافقت ثانوی از عمید در خصوص ورود به حجره ندارد.
۲۰. درب جامعه از ساعت یک بعد از ظهر تا سه به غروب بسته می‌شود، در این مدت دخول و خروج به هیچ وجه جایز نیست.
۲۱. ورود و خروج به جامعه می‌باید از درب رئیسی جامعه باشد.
۲۲. حوض داخلی و خارجی جامعه مخصوص وضو می‌باشد.
۲۳. روشویی‌های هر طبقه فقط مخصوص وضو و شستشوی دست و رو است.
۲۴. شستن ظرف و لباس و غیره می‌باید در مکان مخصوص انجام شود.
۲۵. خاکروبه و کثافات دیگر را در محل مخصوص انداخته، و از استعمال جای دیگری احتراز نماید.
۲۶. حمام را فقط برای تنظیف بدن استعمال نماید.
۲۷. میوه و گل از باغچه جامعه نچیند.

۲۸. دانشجوی نمی‌تواند از اتاقی به اتاق دیگر، قبل از اخذ موافقت عمید منتقل شود.
۲۹. دانشجوی مسئول سلامت کتاب و اثاتی که از جامعه عاریه می‌گیرد، می‌باشد.
۳۰. پنکه را به قدر ضرورت باز کرده، و در شب به قصد خواب به هیچ وجه استعمال ننماید.
۳۱. آب سرد عمومی را فقط برای آشامیدن استعمال نموده، و از به کار بردن ظرف دیگران اجتناب نماید.
۳۲. در استعمال برق و آب تا حد امکان صرفه جویی نماید.
۳۳. در اتاق‌های دو دری، دری را که طرف سالن باز می‌شود استعمال نماید، و از در طرف حیاط، هیچ وقت رفت و آمد نکند.
۳۴. از ماشین جامعه روزی دو بار بیشتر استفاده ننماید.
۳۵. از ریختن کثافت و آب دهان و غیره در سالن‌ها و حیاط و غیره خودداری نماید و راه رو
- ماده بیست و پنجم: (معیشت و سکنی)
۱. به دانشجویی که ساکن قسمت داخلی جامعه می‌باشد کمک مالی ماهیانه‌ای داده می‌شود که تعیین مقدار آن با عمید است، و این در صورتی است که وضع مالی جامعه مساعد باشد.
۲. برای هر دانشجویی یک اتاق مجهز اختصاص داده می‌شود.
۳. چنانچه ضرورت اقتضا کرد که در حجره‌ای بیش از یک نفر سکنی گزینند، عمید جامعه اختیار تام دارد.
۴. در صورت اقتضای مصلحت، عمید حق تبدیل اتاق دانشجوی را دارد.
۵. دانشجوی جامعه نمی‌تواند بیش از هشت سال در قسمت داخلی جامعه سکنی گزینند، و حتی اگر چنانچه در خلال این مدت نتوانست دوره تحصیلاتش را به پایان برساند، عمید می‌تواند او را وادار به ترک جامعه نموده، و حجره‌اش را خالی کرده و به دانشجوی دیگری بدهد.

ماده بیست و ششم: (کتابخانه عمومی جامعه)

کتابخانه عمومی جامعه با چهار شخص (امین کتابخانه، معاون امین، دفتردار و مأمور مخزن) اداره می‌شود که تعیین تمامی آنان با عمید است، و در صورت ضرورت می‌تواند برای این عده اضافه نماید.

پست کارکنان کتابخانه به ترتیب زیر توزیع می‌شود:

۱. امین کتابخانه:

أ) جمع و نگاهداری کتاب‌های خطی و چاپی - اعم از دوره‌ای و غیره - و نشریات و نوشته‌جاتی که متعلق به آثار دینی و علمی باشد، و ثبت آنها در دفترهای مخصوص، و تنظیم آنها در فهرستی عمومی و فهرست‌های خصوصی.

ب) کوشش در حفاظت متعلقات کتابخانه و محتویات آن، و سعی در تنظیم و نظافت آن.

ج) ایجاد نشریه‌ای ماهانه از صورت کتب وارده و صادره و از نشاط کتابخانه در ظرف ماه.

د) تهیه تقریر ماهانه و سالانه از امور کتابخانه جهت اطلاع عمید کتابخانه.

هـ) ایجاد رابطه و مکاتبه با کتابخانه‌ها، و طلب ارسال کتاب و نشریات های عمومی و خصوصی و دانشگاه آنها، و مبادله مطبوعات با ارباب جراید و مجلات، بعد از موافقت عمید.

و) تعیین اوقات کار کتابخانه.

ز) کوشش در تسهیل راه اخذ کتاب برای مطالعه در داخل کتابخانه، و منع دادن کتاب به خارج کتابخانه مطلقاً.

ح) امین کتابخانه مسئولیت کم و کسر کتاب یا دفاتر یا پاره شدن آنها را به عهده دارد.

۵. معاون امین کتابخانه:

معاون امین کتابخانه تمامی صلاحیات امین را در حال غیابش دارد.

۶. دفتردار کتابخانه:

تنظیم فهرست‌ها زیر نظر امین کتابخانه، و جمع‌آوری فیش‌ها: و سپردن کتاب به مطالعه کننده و برگرداندن آن از او و اجبات دفتردار است.

۷. مأمور مخزن کتابخانه:

آوردن کتاب برای خواننده در مقابل رسید و برگرداندن آن به جای خود، نظافت کتابخانه و مخزن‌های کتاب به عهدهٔ مخزن دار است.

مادهٔ بیست و هفتم: (امام مسجد)

۱. تعیین امام جماعت برای مسجد جامعه با عمید است.

۲. امام مسجد جامعه باید دارای صلاحیت امامت، از پرهیزگاری و زهد و عدالت و صلاح باشد.

۳. امام مسجد حق تدخل در امورات جامعه را که خارج از حدود وظیفه اش باشد ندارد.

۴. طلاب جامعه یا شخص دیگری حق امامت جماعت را ندارند، مگر شخصی که اذن خاص از عمید داشته باشد.

مادهٔ بیست و هشتم: (موارد مالی جامعه)

موارد مالی جامعه منحصر است در: تبرعات، حقوق شرعی، موقوفات خصوصی.

۱. «تبرعات»: فعلاً جناب آقای حاج محمد تقی اتفاق - مؤسس و واقف معظم جامعه - تمامی مخارج جامعه را به عهده دارند.

ادارهٔ جامعه تبرعات دیگری را، مشروط به آنکه خالص از برای خدای متعال بوده و عمید جامعه حق صرف آن را در هر موردی که صلاح بدانند داشته باشد، می‌پذیرد.

۲. «حقوق شرعی»: سهم امام(ع) و سائر حقوق شرعی که با مخارج جامعه منطبق شود.

۳. «موقوفات خصوصی»: املاکی که برای جامعه - ان شاء الله - اختصاص داده می‌شود.

منابع:

[۱]. تعریفی کلی از مدرسه نجف و نظام آموزشی و آداب و ویژگی‌های آن را می‌توانید در این منبع مراجعه کنید: الشیخ محمدرضا المظفر و تطور الحركة الاصلاحیه فی النجف، محمد مهدی الاصفی، مؤسسه التوحید للنشر الثقافی، تهران، ۱۹۸۸، صص ۱۳ - ۵۴



[۲]. سیر تأسیس مدارس مربوطه و فعالیت‌های اصلاحی مرحوم شیخ محمدرضا مظفر را بنگرید در: شیخ محمد رضا مظفر و تطور الحركة الاصلاحیه فی النجف، صص ۹۰ - ۹۵. و نیز نگاه کنید به: مقدمه حاشیه‌ی مظفر علی‌المکاسب، به قلم شیخ محمد مهدی الاصفی. در آنجا توضیحات بیشتری در باره جمعیت متدی النشر (تأسیس ۱۳۵۴ ق) و کلیه الفقه (تأسیس ۱۳۷۶ق) و فعالیت‌های انتشاراتی و پژوهشی و آموزشی آنها آمده است.

[۳]. همان، ص ۹۴. ایشان خاطرات مرحوم مظفر را در دست داشته که در سال ۱۳۵۸ ق نوشته بوده و فکر اصلاحی خود را در آنجا ارائه کرده که مطالبی نقل شده است.

[۴]. بنگرید: مجله میراث جاویدان، سال سوم، شماره اول، ص ۵۵ - ۵۹

[۵]. همان، ص ۵۸

[۶]. بنگرید: تاریخ النجف الاشرف، (محمد حسین حرزالدین، قم، دلیل ما، ۱۳۸۵) ج ۱، ص، ۴۱۶، ۴۲۷. المفصل فی تاریخ النجف (حسن عیسی حکیم، قم، ۱۳۸۵) ج ۲، ص ۶۷، ۸۱ یک توضیح چند سطری دیگر هم در مجله میراث جاویدان در باره علائق مذهبی مرحوم اتفاق آمده است که حیف است در اینجا درج نشود: از دیگر آثار آقای حاج محمدتقی اتفاق، سفارش ساخت در طلای حرم مطهر حضرت علی (ع) است که صنعتکاران و هنرمندان اصفهان به مدت دو سال ذوق و هنر خویش را - از سر شوق و شیفتگی به خاندان عترت و طهارت - در آن تعبیه کردند تا این متاع گرانبهای معنوی، با آبرومندی تمام بر دیوارهای مرقد مبارک آن حضرت قامت آراند. همچنین است در حرم مطهر حضرت سیدالشهدا در کربلا، که هم به همت و هزینه ایشان ساخته شده است. به این آثار، می‌توان بیمارستان جاوید تهران و مسجد امامزاده زید را در بازار تهران - پشت هنرستان حافظ - افزود؛ و جز آن به کمکهای مادی و معنوی بسیار ایشان به بعضی از بیمارستانهای کشور و دستگیری گرفتاران و درماندگان اشاره کرد. حاج محمدتقی اتفاق به واسطه انس و الفت دیرینه‌ای که با کتابهای احادیث و روایات دارد، اوقات فراغت را به جمع‌آوری احادیث و ادعیه و آیات و روایات در موضوعات مختلف می‌گذراند و از این رهگذر، چندین مجموعه حدیث و دعا و روایت فراهم آمده که از جمله آنها جواهرالکلمات است که در نجف اشرف به چاپ رسیده و طریق‌الجنان که کتابی است مختصر در ادعیه مذهبی، و به صورت اُفست چاپ شده است و کتاب دیگر، حقیقه‌الایمان و فضیله‌الانسان که مجموعه‌ای است از ۴۵۰ حدیث از پیامبر اکرم و ائمه اطهار؟ عههم؟.

[۷]. همان، ص ۵۶. در آنجا سال افتتاح ۱۳۷۸ق آمده است که علی القاعده خطاست و منابع دیگر ۱۳۸۲ را نوشته اند.

[۸]. موسوعه العتبات المقدسه، ج ۷، قسم النجف (۲) (جعفر الخليلی، بيروت، مؤسسة الاعلمی، چاپ دوم ۱۹۸۷)، ص ۱۶۲ - ۱۶۵. مشابه این گزارش را بنگرید در: موسوعه النجف الاشرف، (جعفر الدجیلی، بيروت، دارالاضواء، ۱۹۹۵) ج ۶، ص ۳۰۶ - ۳۰۷

[۹]. موسوعه العتبات المقدسه، ج ۷، ص ۱۶۳ - ۱۶۵.

[۱۰]. النجف الاشرف ذکریات و رؤی و انطباعات و مشاهد، (عبدالحسین الرفیعی، لندن، دارالحکمه، ۲۰۰۹) ص ۱۰۸ - ۱۰۹

[۱۱]. الحوزه العلمیه فی النجف، معالمها و حرکتها الاصلاحیه، (علی احمد البهادلی، بيروت، دارالزهراء، ۱۹۹۳) ص ۳۳۷ - ۳۴۱

[۱۲]. بنگرید: معجم رجال الفكر و الأدب فی النجف ۳ / ۱۰۸۹ - ۱۰۹۰، مصادر الدراسة عن النجف و الشيخ الطوسی ص ۲۰ و ۸۹، معجم المطبوعات النجفیة ص ۱۲۲ و ۱۶۴ و ۳۸۳، معجم المؤلفین العراقيین، کورکيس عواد، ج ۳، ص ۲۳۳

[۱۳]. المفصل فی تاریخ النجف، ج ۱۰، ص ۲۷۵ - ۲۷۷

[۱۴]. تاریخ القزوينی، ج ۲۶، ص ۳۴۱ - ۳۴۲

[۱۵]. نقدی بر این چاپ مکاسب در کتاب جمع پریشان (ج ۲، ص ۴۸۱-۴۸۵) چاپ شده است. (کتاب شيعه)

[۱۶]. یک دوره در دارالحکمه برگزار شد و در جشن اشعاری خوانده شد که سید یوسف حکیم ناراحت شد و مدرسه تعطیل شد. دوره دوم، با دنبال کردن من باز شد. با سید یوسف صحبت کردم. سید کاظم برادرش آمد و گفت سید یوسف قبول کرد. و گفت شما هم تدریس کنید. من لمعه و منطق و معالم را تدریس می کردم (هرندی).

[۱۷]. گفتگوهایی که روز جمعه ۲۷ بهمن ۱۳۹۱ در موسسه آل البيت با دوستان داشتم.

[۱۸]. فرزند داماد ایشان، سید ناصر تهرانی. این مطلب از سایت [alnajafalasharaf.net](http://alnajafalasharaf.net) گرفته شده است.

[۱۹]. این کتاب ضمن منشورات جامعه النجف چاپ شده است. بعدها انتشارات اعلمی آن را در سال ۱۳۶۸ ق به صورت افست منتشر کرد.

[۲۰]. محمد هادی امینی ضمن معرفی آن نوشته است که چهار شماره از این مجله توسط جامعه النجف و مطبعة النعمان در سال ۱۳۸۴ ق / ۱۹۵۲ منتشر شد.

[۲۱]. حياة الامام الحسين (ع)، (قم، ۱۴۱۳) ج ۱، ص ۱۹

[۲۲]. مکتب اسلام، سال چهارم شماره ۱۲ دی ماه ۱۳۴۱

[۲۳]. الروضة البهية، ج، ۷ ص ۹

[۲۴]. وی شرح لمعه و جامع السعادات را در جامعه النجف تدریس می کرد. بعدها به ایران آمد، و به رغم رفاقتی که با آیت الله منتظری داشت در مسأله شهید جاوید و شریعتی با او درگیر شد. بعدها به مشهد رفت و همانجا درگذشت.

[۲۵]. الروضة البهية، ج ۱ ص ۱۸ - ۱۹

چاپ شده در مجله کتاب شیعه، شماره پنجم

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1465>

## یک اثر مفقود در تاریخ بخارا و قطعات برجای مانده از آن

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳ / ۰۲ / ۰۴

خلاصه: یکی از تواریخ محلی که منبعی منحصر به فرد در باره شهر بخارا بوده است، تاریخ بخارای غنچار بخاری است که به سال ۴۱۲ در گذشته است.

تواریخ محلی یکی از منابع بسیار با ارزش در شناخت تاریخ و جغرافیای دنیای اسلام و مهم تر از آن شناخت رجال و دانشمندان اسلامی و همین طور تحقیق در باره تمدن و فرهنگ اسلامی است. در این زمینه خراسان پیشتاز است و آثار فراوانی طی قرنهای سوم تا ششم تألیف شده است. یکی از این آثار که منبعی منحصر به فرد در باره شهر بخارا بوده است، تاریخ بخارای غنچار بخاری است که به سال ۴۱۲ در گذشته است. از این اثر نسخه ای شناخته نشده و تنها بخش هایی از آن در منابع بعدی برجای مانده است. این مقاله به بررسی زندگی غنچار، تاریخ بخارا و قطعات باقی مانده آن پرداخته است.

تاریخ بخارای غنچار و نقلهای برجای مانده از آن

مقدمه [۱]

در باره جنبش علمی تاریخ نویسی محلی که طی قرنهای سوم تا هشتم هجری جریان داشت و خروجی آن پدید آمدن آثار فراوانی در باره تاریخ شهرها شد، تاکنون مطالب زیادی گفته شده و هر بار با یافت شدن منابع جدید، تکمیل شده است. تواریخ محلی آثاری است بسیار استوار، برخاسته از نوعی معرفت و طنی - علمی در قالب علم تاریخ و جغرافی از یک سو و علم رجال و حدیث از سوی دیگر. این آثار محلی بیشتر مورد استفاده محدثان بوده و تاریخنگاران و رجال شناسان برجسته ای مانند خطیب بغدادی (م ۴۶۳) و سمعانی و بعد از آنها ذهبی (م ۷۴۸) و صفدی (م ۷۶۴) که نگاههای فرامحلی داشتند، قرار گرفت. در این میان تأسفی که وجود دارد، نابود شدن بخش عمده آن متون است که به ویژه بخش شرق جهان اسلام و در جریان حمله مغول و سقوطی که دنیای اسلام در این بخش از لحاظ فرهنگی تحمل کرد، پیش آمد. در این زمره، باید از تواریخ خراسان و شهرهای مختلف آن یاد کرد که به رغم همه اهمیتی که برای فرهنگ اسلامی - ایرانی داشته اکثر آنها برجای نمانده است. یکی از بزرگترین این آثار تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری (م ۴۰۵) است که با

همه عظمت و شمولی که داشته از دست رفته است. عبدالکریم رافعی (م ۶۲۳) نویسنده تاریخ قزوین که خوشبختانه برجای مانده در مقدمه کتابش از چند تاریخ محلی از جمله تاریخ بخارای غنجار یاد کرده و انگیزه تألیف خود را نگارش تاریخ قزوین می‌داند که پیش از آن به صورت مختصر مورد توجه قرار گرفته بوده است:

إما ببلده كتواربخ بغداد للحافظ أبى بكر الخطيب و غيره و تاريخ مصر لأبى سعد بن يونس و واسط لأسلم ابن سهل و اصبهان لأبى بكر ابن مردويه، و ابن منده، و أبى نعيم، و همدان لصالح بن أحمد الحافظ ثم لكياشيوويه، و نيسابور للحاكم، و هراء لأبى إسحاق بن معين و بلخ، لأبى إسحاق المستملى و غيره، و مرو للعباس بن مصعب، و لأحمد بن سيار و غيرهما و بخارا لأبى عبد الله غنجار و سمرقند لأبى سعد الادريسي لم أر من هذا الضرب تاريخا لقزوین إلا المختصر الذى ألفه الحافظ الخليل بن عبد الله رحمه الله. [۲]

صفدی نیز در مقدمه الوافی بالوفیات فهرستی از این تواریخ محلی را به دست داده که روشن نیست کدامیک در اختیار او بوده، اما روشن است که استفاده از آنها را در تدوین موسوعه بزرگ الوافی بالوفیات خود در دستور کار خود داشته است. وی فهرستی از تواریخ محلی را با تقسیم مناطق و بیان تواریخ هر کدام بیان کرده است. [۳] اکنون و پس از یک دوره هفتصد ساله که از نابودی آن آثار گذشته، چندین دهه است که به این تواریخ توجه شده و بازسازی آنها بر اساس قطعات باقی مانده در متون دیگر آغاز شده است. بارتولد شرحی مفصل از تواریخ و بخش‌های موجود هریک از آن آثار که برای منطقه گسترده ماوراءالنهر و ایران نگاشته شده، بدست داده است. [۴]

۲. در میان شهرهای ماوراءالنهر، شهر بخارا از شهرهایی است که به دلیل اهمیت آن در داشتن صدها بلکه هزاران محدث و مؤلف، مورد توجه رجال شناسان و محدثانی بوده که در طلب حدیث به آن وارد می‌شدند. این شهر، نسل بزرگی از اعراب مهاجر اولیه را در خود جای داد که به تدریج به علوم دینی علاقه مند شده و حوزه علمی آن را بنیاد گذاشتند و ادامه دادند. همین که کتاب بخاری از عالمی عرب و جعفی الاصل از قبایل عرب، از این شهر برآمده، نشانگر اهمیت حوزه علمی آن در آن روزگار و موقعیتی است که در میان محدثان اهل سنت داشته است. روشن است که این اهمیت نه صرفاً به خاطر جنبه های علمی، بلکه موقعیت سیاسی آن شهر در قرن سوم و چهارم بود، به طوری که بخارا در کنار شهرهایی چون سمرقند و مرو با داشتن صدها بخش و روستا، یکی از مهمترین شهرهای خراسان به شمار می‌آمد. مناسبات این شهرها با یکدیگر از لحاظ علمی، و نیز وضعیت حوزه های علمی آن، همچنان از موضوعات بکری است که روی آنها هیچ پژوهش جدی نشده و ما سخت نیازمند بازکاوی و چگونگی نظام تربیتی و آموزشی آنها بر اساس متون

برجای مانده در کتابهای رجالی و تواریخ محلی هستیم. اهمیت این مناطق از جمله شهر بخارا، سبب شده است تا تواریخ متعددی برای آن نگاشته شده که از آن میان تاریخ نرشخی که نوعی بازنویسی یک اثر کهن تر همراه با اضافات بوده، خوشبختانه برجای مانده است. مصحح در مقدمه آن اثر مروری بر تواریخ نگاشته شده برای بخارا دارد؛ [۵] طبعاً ما در اینجا آن مطالب را تکرار نخواهیم کرد. در همان مقدمه از تاریخ بخارای غنجار هم که محل بحث ما در این مقاله است، یاد شده است.

#### در باره غنجار

ابوعبدالله محمد بن احمد بن سلیمان بن کامل بخاری وراق معروف به غنجار (۳۳۷ - ۴۱۲) نویسنده اثری در تاریخ بخارا است که شهرت بسزایی در قرون پنجم تا هشتم هجری داشته و در اینجا محل بحث ماست. غنجار با توجه به معنای آن که معادل گلگون است، می تواند برگرفته از غنچه آر فارسی باشد که بسا به معنای صورتی است که شبیه به غنچه است.

از میان قدما، پس از ابن ماکولا، سمعانی بیشترین استفاده را از این اثر برده و شرح حالی از وی ذیل مدخل غنجار در الانساب بدست داده است. وی در آنجا چنین می نویسد، دو نفر به این لقب مشهور بودند که یکی عیسی بن موسی [راوی مشهور و] متوفای ۱۸۵ است [۶] که این لقب برای وی به خاطر سرخ بودن گونه‌های او یا لکه قرمزی روی صورتش بوده است. دومین آنها ابوعبدالله محمد بن احمد بن محمد بن سلیمان بن کامل بخاری وراق معروف به غنجار است که حافظ حدیث بوده و کتاب تاریخ بخارا از اوست. وی کتابی نیز با عنوان «فضائل الصحابة الاربعة» داشته است. سمعانی می افزاید وی فراوان به حدیث می پرداخته، کار وراقی داشته، و حدیث را می شناخته است. وی در پیری سراغ حدیث رفت و در پی احادیث عیسی بن موسی غنجار بود و به همین دلیل هم ملقب به غنجار شد. وی شاگردی ابوصالح خلف بن محمد بن اسماعیل خیام و ابوعمرو محمد بن محمد بن صابر بن کاتب بخاری و ابوحامد احمد بن حسین همدانی و عده بیشمار دیگری را کرد. زمانی به مرو رفت و از مشایخ آن حدیث شنود. به نظرم آن سوتر نرفت. شاگردانی هم دارد که عبارتند از ابوبکر محمد بن علی بن حیدره الجعفری، ابوالمظفر هناد بن ابراهیم نسفی، ابوالولید حسن بن محمد دربندی، ابومحمد عبدالملک بن عبدالرحمن اسدی، ابوحفص عمر بن احمد بزاز معروف به خنب، ابوبکر احمد بن عبدالرحمن حافظ شیرازی، ابوسعید احمد بن محمد بن عبدالله مالینی، ابوطاهر حسن بن علی بن سلمه همدانی و دیگران. وی در سال ۴۱۲ در بخارا درگذشت. [۷]

عبدالغافر فارسی (م ۵۲۹) در المنتخب من السیاق از تاریخ نیشابور در شرح حال وی نوشته است: محمد بن احمد بن محمد بن سلیمان بن کامل بخاری، ابوعبدالله الحافظ المعروف بالغنجاری، ثقة، من ائمة الحدیث،

صنف تاریخا لعلماء بخارا کتابا حسنا مفید و سافر فی الطلب، قدم نیسابور قدیما. حدث عن ابی احمد علی بن محمد بن عبدالله بن حبیب مروزی و عن [ابی صالح] خلف بن محمد بن اسماعیل النخیم و غیرهم، توفی سنه ۴۱۲[۸]. این تاریخ فوت برای وی در منابع دیگر هم آمده است.[۹]

یاقوت حموی (م ۶۲۶) در باره غنجاری چنین آورده است: محمد بن احمد بن محمد بن سلمان بن کامل بن عبد الله بن عامر بن سنان البخاری المعروف بالغنجار الحافظ، أبو عبد الله بن أبي بكر. وی از اهل ادب نبود تا آوردن نامش در این کتاب لازم باشد، تنها بخاطر تألیف کتاب تاریخ بخارا نام وی را در اینجا آوردم. سپس شرح حال وی را به نقل از سمعانی آورده و گوید که وی در سال ۳۳۷ به دنیا آمد و در سال ۴۱۰ درگذشت و در مقبره حوض الفدام [=المقدام] در بخارا دفن شد. سپس می‌افزاید: احمد بن ماما اصفهانی در آنچه بر تاریخ غنجار افزوده، پس از ذکر نسب غنجار به همان صورت که ما گفتیم نوشته است: نامیدنش به غنجار به خاطر تتبع احادیث ابواحمد عیسی بن موسی غنجار بخاری بوده است. ... بیشتر مشایخ وی نامشان در کتابی که در تاریخ بخارا دارد آمده است. از او شنودم که می‌گفت در سال ۳۳۷ به دنیا آمده است. او در روز جمعه در وقت طلوع خورشید در ۲۲ ماه شعبان ۴۲۲ درگذشت.[۱۰] در پاورقی همانجا منابع دیگر شرح وی نیز آمده است.[۱۱]

در برخی از نقلهای بالا شاهدیم که سال وفات وی را ۴۱۰، ۴۱۲ و ۴۲۲ آورده‌اند، اما علی القاعده همان سال ۴۱۲ باید درست باشد.

ذهبی هم در باره وی می‌نویسد: الحافظ العالم محدث ما وراء النهر أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن سلیمان بن کامل البخاری صاحب تاریخ بخاری. حدث عن خلف بن محمد النخیم وسهل بن عثمان السلمی وأبی عبید احمد ابن عروه الکریمینی ومحمد بن حفص بن أسلم وإبراهیم بن هارون الملاحمی والحسن بن یوسف بن یعقوب ومحمد بن محمد بن صابر وخلق کثیر، ولم یرحل، حدث عنه أبو المظفر هناد بن إبراهیم النسفی، ولم أظفر بترجمته كما ینبغی ومات فی سنه اثنتی عشره وأربع مائه.[۱۲]

ذهبی شرح حال دیگری که نزدیک به همین مضمون اما با تفاوت است در سیر اعلام برای وی آورده به این شرح: امام المفید الحافظ، محدث بخاری، وصاحب تاریخها أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد بن سلیمان بن کامل، البخاری. ولقبه غنجار بلقب غنجار الکبیر عیسی بن موسی البخاری. حدث أبو عبد الله عن : خلف بن محمد النخیم، وسهل بن عثمان

السلمی، وأبی عبید احمد بن عروه الکریمینی، ومحمد بن حفص بن أسلم، وإبراهیم بن هارون الملاحمی، والحسن بن یوسف بن یعقوب، وعدد کثیر من أهل تلك الدیار، ولم یرحل. حدث عنه : هناد بن إبراهیم

النسفی ، وجماعه. وما بلغتنی أخباره كما ينبغي ، وما هو ببارع المعرفة. توفی سنه اثنی عشره وأربع مئه وقد شاخ.[۱۳] سن او ۷۵ سال بوده و شاید همین سبب بکار بردن تعبیر «شاخ» شده است.

صفدی هم به طور کوتاه نوشته است: الحافظ غنجار محمد بن أحمد بن محمد بن سلیمان البخاری الحافظ أبو عبد الله غنجار، بالغین المعجمه والنون الساکنه والجیم وبعد الألف راء مصنف تاریخ بخارا کان من بقایا الحفظ بتلك الادیار توفی سنه اثنی عشره وأربع مایه.[۱۴]

در شذرات هم شرح حال وی ذیل سال ۴۱۲ نوشته است: و فیها غنجار الحافظ، صاحب «تاریخ بخاری» محمد بن أحمد بن محمد بن سلیمان بن کامل أبو عبد الله البخاری. روی عن خلف الخیام و طبقته. قال ناصرالدین: کان حافظا ثقه مصنفا.[۱۵] جایی هم به اشتباه لقب وی «فنجار» آمده که غلط چاپی است.[۱۶]

محل زندگی و مرگ وی در بخارا بوده و مسافرت چندانی به نقاط دیگر جز مرو که سمعانی هم به آن اشاره کرده، نداشته است. قبرش چنان که معین الفقراء در قرن هشتم نوشته، در پایین پای مزار سلاطین سامانی بوده است. عبارت وی چنین است: و در جانب جنوب مزارات سلاطین سامانیه، اندک مسافتی که رفته شود، مزار پرانوار عالم محدث ابو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن سلیمان بن کامل البخاری الوراق المعروف بغنجار الحافظ رحمه الله صاحب تاریخ بخارا و کتاب فضائل الصحابه الاربعه است.[۱۷] نفس این که مزار او پس از درگذشت وی در سال ۴۱۲ تا نیمه نخست قرن هشتم، زمان تألیف مزارات بخارا بوده، جالب توجه است.

زبیدی هم ذیل کلمه «غُنْجَار» نوشته است: این لقب ابواحمد عیسی بن موسی تیمی (از موالی آنها) بخاری است. فردی صدوق است از مالک سفیان ثوری و سفیان بن عیینه و لیث روایت دارد. عبدالله بن مبارک و آدم بن ابی ایاس و محمد بن سلام بیکندی از وی روایت دارند. در سال ۱۸۵ درگذشت. اسحاق بن حمزه نوشته است که او در پایان سال ۱۸۶ یا حتی ۱۸۷ درگذشت. قرمزی گونه‌هایش سبب شد تا به او غنجار گفته شود. به نظرم این کلمه معرب «غنجه آر» است. فرد دیگری که ملقب به غنجار است ابو عبدالله محمد بن ابی بکر احمد بن محمد بن سلیمان بن کامل باری نویسنده تاریخ بخاری است. به او غنجار گفته شده زیرا احادیث عیسی بن موسی غنجار را دنبال می‌کرد. از ابوصالح خیام و دیگران روایت کرده و ابوالمظفر هناد بن ابراهیم نسفی از او روایت می‌کنند. در سال ۴۱۲ درگذشت.[۱۸]



## در باره تاریخ بخارای غنجار

کتاب تاریخ بخارای وی در دوایر علمی - رجالی ایران و عراق شهرت داشته و اثری نفیس و شناخته شده به شمار می‌آمده است. یک دلیل آن دست کم این بود که وی شرح حال مفصلی از محمد بن اسماعیل بخاری در کتابش آورده بود. این اثر بسان اکثر تواریخ محلی که در واقع رجال محلی آن هم از نوع محدثان و حفاظ محلی است، علی القاعده بخش اندکی تاریخ و جغرافیا داشته و عمده آن شرح حال رجال و محدثان بخارا بوده است. طبعاً بنا به فراوانی محدثان در این شهر باید اثری نفیس و مفصل بوده باشد که امروزه خبری از آن نیست، هرچند ممکن است تا اواخر قرن نهم باقی مانده باشد. سخاوی (م ۹۰۲) گوید: و «بخارا» الغنجار محمد بن احمد البخاری الحافظ، و اختصره السلفی و الاصل عندی. [۱۹]

کتاب وی منبعی برای تلخیصی از تاریخ بخارای نرشخی بوده است. ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی (۲۸۶ - ۳۴۸) نویسنده تاریخ بخارا، پیش از غنجاری می‌زیسته، اما بعدها که کتاب وی توسط ابونصر احمد بن محمد بن نصر قباوی تلخیص شد، در آن، از کتاب غنجاوی هم در آن استفاده شد. به گفته صفا «این کتاب را در اوائل قرن ششم ابو نصر احمد بن محمد بن نصر القباوی از مردم «قبا»ی بخارا بخواهش بعضی از دوستان با تلخیص آن و حذف بعض مطالب بیارسی ترجمه کرد. و مطالبی هم از کتب دیگر مانند خزائن العلوم ابو الحسن عبد الرحمن بن محمد النیشابوری و تاریخ بخارای ابو عبد الله محمد بن احمد البخاری الغنجاری بر آن افزوده و کتاب خود را بسال ۵۲۲ پایان برده است». [۲۰]

چنان که از عبارت پیشگفته یاقوت استفاده می‌شود حافظ ابوحامد احمد بن محمد بن احمد بن ماما اصفهانی متوفای ۴۳۶ ذیلی بر کتاب تاریخ بخارای غنجار نوشته بوده است. [۲۱]

بارتولد هم تنها دو سطر در باره این کتاب آورده و چنین نوشته است: ابو عبد الله محمد بن احمد البخاری الغنجار (متوفی به سال ۴۱۲ هجری) وراق (صحاف، کاغذگر) «تاریخ بخارا» ئی نوشته که سمعانی (به نقل از تألیف مستغفری) تواریخ مربوط به سلاله سامانی را از آن اخذ کرده است.

ابن ماکولا که ظاهراً کهن ترین تراجم نویسی است که از تاریخ بخاری استفاده کرده، نسخه‌ای از تاریخ بخارا به خط غنجار داشته و از آن نقل کرده است. [۲۲]

ساختار این کتاب با آثار مشابه آن از قرن سوم و چهارم نباید تفاوت چندانی داشته باشد. بر اساس قطعاتی که از این اثر برجای مانده است می‌توان شیوه نگارش آن را در کنار دیگر تواریخ محلی این دوره نشان داد. تکیه وی بر یاد از محدثان در کنار برخی از شخصیت‌های سیاسی مانند سلاطین سامانی را می‌توان از همین

قطعات باقی مانده بدست آورد. این که فلان محدث از چه کسانی روایت کرده، یا چه کسانی از او روایت کرده‌اند و به خصوص تاریخ فوت آنان که برای رجال‌شناسان اهمیت زیادی دارد، از موارد دیگری است که در موارد باقی مانده آشکار است. همچنین تکیه روی ضبط درست اسامی، بویژه القاب شهری و روستایی که در شناخت افراد مؤثر است، از روی همین موارد برای مانده دانسته می‌شود.

در اینجا مهم ترین موارد برای مانده را از آثار کهن ارائه می‌کنیم هرچند همچنان امیدواریم - و امید برای جوانان عیب نیست! - که نسخه‌ای از این اثر در میان انبوه نسخ خطی موجود در سرزمین کهن ماوراءالنهر و در یکی از این جمهوری‌های کنونی باقی مانده باشد.

موارد برجای مانده از تاریخ بخارای غنجار

الاکمال ابن ماکولا

ابن ماکولا (۳۶۵ - ۴۳۰) که به لحاظ زمانی نزدیک به غنجار است، در الاکمال مواردی از وی نقل کرده و به خصوص تصریح کرده که از نسخه‌ای به خط غنجار نقل کرده است: ۳۲۰/۱ و جدته مضبوطا کذاک فی تاریخ بخاری بخط غنجار. و در همان: ۱۱۷/۲ در باره جلوان بن سمره بن ماهان بن خاقان بن عمر بن عبدالعزیز بن مروان بن حکم بن ابی العاص بن امیه بخاری گوید: و وجدته [هكذا] بخط غنجار به فتح الجیم ایضا. و در ۱۰۱/۴: کذا وجدته مضبوطا بخط غنجار. و در ۹۱/۶ در باره محمد بن احمد بن عبس هروی کاتب نوشته است: و وجدته فی کتاب تاریخ بخاری تصنیف ابی عبدالله محمد بن احمد بن محمد بن سلیمان بن کامل الغنجار الذی اخبرنی به غیر واحد عنه.

موارد نقل شده عبارتند از: ۲۳/۱، ۲۵ (سه مورد)، ۱۴۹، ۳۰۵، ۳۲۱، ۴۷۵، ۲۸۴/۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۵۵، ۳۶۱، ۴۶۳، ۵۷۱، ۴۶/۴، ۱۰۱، ۳۱۶، ۲۴/۵، ۱۲/۶، ۲۱، ۷/۷، ۳۶، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۶۳، ۱۸۰، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۷۴، ۳۰۹، ۳۵۰، ۳۸۵، ۳۸۸.

تاریخ بغداد

خطیب بغدادی [۳۹۲ - ۴۶۳] به لحاظ زمانی به غنجار نزدیک است و مواردی که از تاریخ بخارا نقل کرده با تعبیر «قرأت بخط ابی عبدالله الغنجار البخاری» است که نشان می‌دهد نسخه‌ای از کتاب تاریخ بخارا به خط مولف در اختیارش بوده است.

۳۴۹/۲ آمده است: قرأت بخط ابی عبدالله الغنجار البخاری: توفی ابوعلی بن زکریا بن یحیی المسبحی بجوزجانان فی سنه ۳۵۰.

٤٠٦/٤: قرأت بخط أبي عبد الله محمد بن أحمد الغنجار البخاری سمعت أبا بكر أحمد ابن سعيد يقول: ولدت ليلة السابع عشر من جمادى الآخرة سنة تسع و سبعين و مائتين، و توفي ليلة الأربعاء لخمس بقين من ذى الحجة سنة ستين و ثلاثمائة.

١٩٤/٥، أخبرنا أبو الوليد الدریندی، أخبرنا محمد بن أحمد بن محمد بن سلمان الحافظ ببخاری. قال: توفي أبو نصر أحمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن هارون - يعرف بالنيازکی - فی سنة تسع و ستين و ثلاثمائة. و كذلك قرأت أنا بخط أبي عبد الله الغنجار الحافظ. و هو وهم، لأن سماع القاضي أبي العلاء منه صحيح ثابت فی سنة سبعين و ثلاثمائة، و فیها سمع منه أيضا إبراهيم بن عمر البرمکی و غيره.

٣٩٩/٦: أخبرنا هناد بن إبراهيم النسفی، أخبرنا أبو عبد الله الغنجار الحافظ - ببخاری - قال: توفي أبو إبراهيم إسحاق بن محمد بن حمدان بن محمد بن نوح الخطیب يوم الجمعة أول يوم من ذى القعدة سنة خمس و تسعين و ثلاثمائة.

٢٩/١٠ [و أخبرني أبو الوليد الدریندی أنه سمعه منه قال لی أبو الوليد، أخبرنا الغنجار قال: توفي أبو القاسم ببغداد بعد ما انصرف من الحج، فی صفر سنة تسع و أربعين و ثلاثمائة. ١٠ / ١٤٨، ٣٦٤] قرأت بخط أبي عبد الله الغنجار الحافظ البخاری: توفي أبو محمد عبد الصمد بن محمد البخاری بالدينور سنة ثمان و ستين و ثلاثمائة]، ٤٣/١١ [قرأت بخط أبي عبد الله الغنجار الحافظ البخاری: توفي أبو محمد عبد الصمد بن محمد البخاری بالدينور سنة ثمان و ستين و ثلاثمائة]، ٢٥١/١٢. موارد متعددی مطلب از خطیب به نقل از غنجار در تاریخ دمشق نقل شده که خواهیم آورد.

#### انساب سمعانی

ابوسعبد عبدالکریم بن محمد سمعانی (م ٥٦٢) یکی از چهرهای برجسته خاندان سمعانی است که جد آنان از مذهب حنفی دست شست و به مذهب شافعی درآمد. این خانواده شهرت زیادی دارند و بویژه سمعانی ما، نقش مهمی در حفظ تاریخ و رجال این دوره دارد. آثار او مانند الانساب و نیز التحبیر و کتب دیگر، در حفظ شرح حال رجال این دوره، بسیار مهم و به خصوص در تاریخ و جغرافیای نواحی خراسان و حتی فراتر آن شهرهای دیگر شرق، اثری بسیار برجسته است. ویژگی مهم این اثر، استفاده از منابع فراوانی از تواریخ محلی است که قریب به اتفاق آنها از میان رفته و تنها تعداد انگشت شماری برجای مانده است. یکی از این آثار همین تاریخ بخارای ابوبکر غنجار است.

مواردی که از وی در الانساب یاد شده، شامل دو بخش است. بخشی اختصاص به اطلاعی در وی و غالباً اشاره به این که از فلان شخص حدیث شنوده یا فلان شخص از وی حدیث شنوده است و بنابراین هرچند ممکن است این موارد را از تاریخ بخارای او گرفته باشد، مشتمل بر مطلب توضیحی خاصی نیست. اما مواردی هم وجود دارد که او اطلاع خاصی را در باره شخصی یا نکته‌ای بیان کرده است. این احتمال بسیار قوی است که اطلاعات فراوان دیگر وی در باره بخارا هم از این اثر باشد، جز این که از غنجار نامی به میان نیاورده است. سمعانی در ۴۲/۷ در باره ابومحمد عبدالملک بن عبدالرحمن ... بن فضاله سباری گفته است که از مردمان بخارا بوده و کتاب تاریخ بخارای ابوعبدالله محمد بن احمد غنجار را از خود مؤلف روایت کرده است. [۲۳] این اطلاع خاصی است که او از این کتاب به دست داده است.

سمعانی در ذیل مدخل «سامانی» مطلبی را از غنجار نقل کرده اما بواسطه ابوالعباس مستغفری صاحب تاریخ نسف. این که تصور کنیم در همه موارد نقل شده با واسطه او بوده، قدری دشوار و ناپذیرفتنی است، به خصوص که در موارد دیگری که از غنجار نقل کرده، هیچ اشاره‌ای به این نکته ندارد.

این موارد که از او یاد شده یا مطلبی از وی نقل شده به این شرح است:

۱۰۵/۱: در باره ابوبکر عبدالله بن محمد بن علویه ابهری قاضی شاش آمده است: ... ذکره غنجار فقال: الابهري سكن بخارا و كان يتولى عمل المظالم بخراسان، و كان كذابا، و مات على باب الشاش في سنة ۳۴۲.

۳۸۳/۱، ۳۸۵، ۹۷/۲

۲۰۲/۲، ۲۷۶، ۳۱۱، ۳۲۸

در ۱۰۷/۲ ذیل مدخل بخاری گوید: تاریخ آن را ابوعبدالله محمد بن احمد بن سلیمان غنجار نوشته و «احسن فی ذلک».

۲۰۳/۲، در ۴۰۵/۲ در باره محمد بن سلام بن فرج بیکنندی گوید: اسم والده سلام علی التخیف. هكذا ذکره غنجار فی تاریخه.

۱۹۷/۳: و قال الحافظ غنجار: توفي اسحاق بن محمد بن حمدان الخطيب يوم الجمعة اول يوم من ذی القعدة سنة ۳۹۵.

۲۸۹/۳، ۲۹۰، ۳۶۸، ۳۸۱، ۳۹۷، ۴ / ۱۴، ۴۰، ۵۶، در همین صفحه و صفحه ۵۷ در باره ابواحمد علی بن محمد بن عبدالله محمد مروزی حبیبی گوید: قال غنجار: دخل الحیبی بخارا فی المحرم سنه ۳۰۵ و خرج من بخارا الی مرو فی ربیع الآخر سنه ۳۵۱ و مات بمرور الجمعه لثلاث عشره لیله بقیت من رجب سنه ۳۵۱.

۹۷/۴، ۱۱۶، ۲۱۶، ۲۸۷، ۵ / ۱۸، ۳۳، ۹۱، ۱۶۰، ۲۰۹: در این جا آمده است: و من القدماء ابورجاء احمد بن داود بن محمد الخنبونی، قال غنجار: هو من قریه خنبون العلیاء، یروی عن ابی صفوان اسحاق بن احمد السلمی و ابراهیم بن اسماعیل و علی بن الحسین بن عاصم و روی عنه ابوبکر محمد بن ابراهیم بن یعقوب الکلاباذی.

در ۲۰۷ / ۵ مطلبی از کتاب تاریخ بخارا نقل کرده به این شرح: ذکر ابوعبدالله الغنجار، قال: ولد ابوبکر بن خنب ببغداد فی سنه ۲۶۶ و دخل بخاری سنه ۲۸۷ و مات ببخاری یوم السبت رجب سنه ۳۵۰ و صلیت علی جنازته». جمله اخیر بسا به این معنا باشد که او هم بر وی نماز خوانده و این در حالی است که اگر چنین معنایی داشته باشد، او در آن وقت سیزده ساله باشد.

در ۲۵۱/۵ در باره ابن خیاطی گوید: روی عنه ابوعبدالله محمد بن احمد الغنجار، قال: و توفی بسمرقند فی ذی القعدہ سنه ۳۵۳.

نیز ۲۶۰/۵، ۳۲۴، ۳۳۶/۶، ۳۵۹ در آنجا آمده: ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالرحمن بن سابور دغولی سرخسی، عم ابوالعباس الدغولی، هکذا ذکره غنجار فی تاریخ بخاری و قال: قدم بخاری و حدث بها.

۲۸۸/۶: [زرنجر] منها ابوسلیمان داود بن طلحه بن قابوس الزرنجری، قال غنجار: من اهل زرنجری، یروی عن ابی عمران موسی بن نصر الثقفی البغدادی و محمد بن سلام البیکندی و عبدالله بن ابی حنیفه الدبوسی و غیرهم، روی عنه ابواسحاق بن المهتدی بن یونس البخاری.

۲۹۴/۶، ۳۲۴. در اینجا ذیل لقب زنبقی گوید: و المشهور بهذه النسبه عمرو بن محمد بن جعفر زنبقی بصری، یروی عن ابی عبیده معمر بن المثنی، روی عنه البخاری، قال الخطیب: رأیته بخط غنجار مضبوطا. [۲۴] ۲۰/۷، ۲۶.

در ۴۲/۷ در باره ابومحمد عبدالملک بن عبدالرحمن ... بن فضاله سباری [سیاری] گفته شده که از مردمان بخارا بوده و کتاب تاریخ بخارای ابوعبدالله محمد بن احمد غنجار را از خود مؤلف روایت کرده است.

در ۲۶/۷ ذیل مدخل سامانی مطلبی در باره سامانیان آمده و در آن مطلبی از تاریخ بخارای غنجار نقل شده که بسا همه آن از همین کتاب باشد. سمعانی در آنجا مطلبی را در تاریخ سامانیان از مآخذ مختلف باید نقل کرده باشد که دست کم به کتاب حاکم نیشابوری و غنجار اشاره می‌کند. ... کذا قاله الحاکم ابو عبدالله الحاکم ... سپس مطلبی از غنجار نقل می‌کند آن هم نه مستقیم بلکه از کتاب مستغفری [شاید تاریخ نسف] با این عبارت: ذکر ابو عبدالله بن احمد بن محمد الغنجار فیما ذکر عنه ابو العباس المستغفری ان فتح استیجاب....

۱۵۵، ۸۴/۷

۶۹/۸، در اینجا آمده است: هذه النسبة [الشخاخی] الی شخاخ و هی قریه من قری الشاش، منها ابو محمد عبدالرحمن بن محمد البخاری الشخاخی، قال غنجار: سكن الشاش فی قریه یقال لها شخاخ، یروی عن محمد بن اسماعیل البخاری و عجیف بن آدم و عبیدالله بن اسماعیل و توفی فی شهر ربیع الآخر سنه ۳۲۳ بالشاش.

۲۴۶/۸، ۲۸۵، ۲۸۶، ۶۷/۹.

۱۰۹/۹: در اینجا آمده است: ابو عبدالرحمن بن ابی الیث عبدالله بن عبیدالله ابن سریج الشیبانی الطهمانی البخاری من اهل بخارا، ... قال غنجار: کان من اهل العداله و الصدق وله کتب کثیره مصنفه یروی عن ابیه و عبدالله بن عبدالرحمن الدارمی و...

در ۵۱ - ۵۰/۱۰ ذیل مدخل الغشیدی آمده است: این نسبت به غشیدی یکی از قرای بخاری است. من خودم غشیدی شنیدم. نمی دانم همان است یا نه. اما من این صورت را در تاریخ بخاری حافظ غنجار دیدم.

و نیز ۱۷۱/۱۰، ۱۷۶: ابو موسی عمران بن القطن الفرخشی، قال غنجار: من قریه فرخشه، یروی عن عبیدالله بن موسی و ابی نعیم فضل بن دکین و یعقوب بن ابراهیم و العلاء بن عبدالجبار المکی ... روی عنه ابو عبدالله محمد بن صحاف بن خزیمه الضحاک و عبدالله منیح بن سیف و جماعه من اهل بلده.

۳۴۵، ۲۳۴/۱۰: در اینجا آمده است: قال غنجار فی تاریخ بخارا: هو محمد بن صالح بن محمد بن السمح بن صالح بن هاشم بن عریب القحطانی المالکی المعافری الاندلسی، کان فقیها حافظا، جمع تاریخ لاهل الاندلس، روی عن محمد بن رفاعه و محمد بن وضاح و ابراهیم بن الفراز و الحسن بن سعد و أحمد بن حزم و القاسم بن أصبغ الأندلسیین، و سمع بالشام خیثمه بن سلیمان الأطرابلسی، و ببغداد إسماعیل بن محمد الصفار، ذکره أبو سعد الإدریسی فی تاریخ سمرقند فقال: أبو عبد الله الفقیه القحطانی، قدم علینا سمرقند قبل الخمسین و ثلاثمائه و کتب بها عن مشایخنا، و أكثر عنهم، و جمع تاریخا للاندرلسیین سمعناه بسمرقند، و کان من أفاضل الناس و من ثقاتهم، جمع من الحدیث شیئا لا یوصف من مشایخ الأندلس و المغرب و الشام و الحجاز/ و

العراق و الجبال و خراسان و ما وراء النهر، و مات- رحمه الله- ببخارا في نيف و سبعين و ثلاثمائة. [سپس چند سطر از تاریخ نیشابور حاکم در باره وی نقل کرده و در پایان می نویسد:] قال غنجار: توفي ابو عبدالله الاندلسي ببخارا سنة تسع و سبعين و ثلاثمائة. [بخشی از این سخن غنجار در باره معافری اندلسی در نفع الطیب ۲ / ۲۹۰ آمده است]

۱۰ / ۴۷۰،

۱۱ / ۱۴۴: ابونصر الليث بن عبدالله بن عمرو بن حفص الكماري، قال غنجار: هو من قرية كماري، يروي عن الياس بن كرام البخاري، روى عنه ابو عمرو احمد بن محمد بن عمر المقرئ و توفي في المحرم سنة ۳۳۱.

۱۲ / ۹۱: در اینجا آمده است: المجبسي بفتح الميم و ضم النجيم و سكون الباء الموحدة و في آخرها السين المهملة، هذه النسبة إلى مجبس، و هي قرية من قري بخارا، و لا أدري هي السابق ذكرها أم غيرها؟ و الله أعلم، ذكر الذي قبل هذا أبو كامل البصيري في كتابه، و ذكر هذا من غير التاء غنجار في تاريخه و قال: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن هاشم المجبسي، من قرية مجبس، روى عن سعيد بن أيوب عن ابن أبي إبراهيم الجويباري و أبي عبد الله بن أبي حفص، روى عنه خلف بن محمد بن إسماعيل الخيام.

۱۲ / ۹۴، ۱۱۳، ۱۹۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۹۳، ۳۱۸: در اینجا آمده است: أحمد بن توبة الغازي المطوعي السلمی الزاهد، من أهل مرو أيضا، و هو أحد الزهاد، و يروي عن ابن المبارك، إلا أنه لم يتهدف للتحديث، و كان يقال: إنه مستجاب الدعوة و فتح إسبيجاب في أربعين رجلا، و بها أولادهم يعرفون بأولاد الأربعين يشار إليهم [في البلد]، و قال غنجار صاحب تاريخ بخارا: سكن بيكنند و مات بها، يروي عن ابن المبارك و إبراهيم بن المغيرة و أن عيينة و حرمله بن عبد العزيز بن [الربيع بن] سبرة، روى عنه إسحاق بن منصور و عبد الله بن أحمد بن شوبه و يحيى بن المثني.

۱۲ / ۳۴۱، ۱۳، ۲۹۹، ۴۵۸: در اینجا در باره یکی از نوادگان منصور عباسی به نام ابوالعباس محمد بن محمد بن السن بن ... هارون بن مهدی بن ابی جعفر منصور با ارائه اینکه از اهل بغداد بود که به ماوراءالنهر آمده افزوده است: قال غنجار: توفي ابوالعباس بفرغانة في سنة ۳۵۷

۱۲ / ۵۲۲: قال غنجار في تاريخ بخارا: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن أحمد الفقيه البصير، من درب ميدان، روى عن أبي بكر بن حريث و علي بن موسى القيسي و غيرهما، توفي في غرة ذي القعدة سنة تسع و ثلاثين و ثلاثمائة، و قال: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن بشير الميداني، من درب ميدان، روى عن القعني و سعيد بن منصور و يحيى بن يحيى و محمد بن سلام و غيرهم، روى عنه أبو عصمة أحمد بن محمد بن

أحمد اليشكري و أبو علي الحسين بن الحسين البزار، توفي ليلة الأحد لثلاث يقين من ربيع الأول اثنتين سنة

...

١٣/٤٧ - ٤٨: ذيل مدخل «النحلي» أمده است: بفتح النون و سكون الحاء المهملة، هذه النسبة إلى قرية من قرى بخارا يقال لها: النحل، و المنتسب إليها منيح بن سيف بن الخليل البخاري النحلي، حدث عن المسيب بن إسحاق و أحمد ابن حفص و المختار بن سابق و محمد بن سلام و حبان بن موسى، روى عنه ابنه عبد الله بن منيح النحلي، ذكر حديثه غنجار في تاريخ بخارا فقال: عبد الله بن منيح النحلي من قرية النحل، و مات في سنة أربع و ستين و مائتين و ابنه أبو عبد الرحمن عبد الله بن منيح النحلي، روى عن أبيه و أبي عبد الله بن أبي حفص و أبي طاهر المقدسي و ابن إشكاب و سعيد بن مسعود، يروى عنه الليث بن علي بن يحيى الأديب، و توفي في المحرم سنة سبع عشرة و ثلاثمائة.

١٣/١٦٨ - ١٦٩: ذيل مدخل «النقبوني» أمده است: بفتح النون و القاف و ضم الباء الموحدة، بعدها الواو و في آخرها النون، هذه النسبة إلى نقبون، و هي قرية من قرى بخارا يقال لها: نكبون، و سأعيد ذكرها في النون مع الكاف، و كتبت هاهنا لكي لا يظن أحد أنهما قريتان، و كلاهما قرية واحدة، منها أبو العباس جعفر بن محمد بن المكى بن حجر النقبوني، من أهل هذه القرية، يروى عن محمد بن المنذر الهروي و محمد ابن خالد بن حفص البيكندی و محمد بن يوسف بن مطر و أبي بكر السعداني و غيرهم، روى عنه غنجار، قال: و توفي في أول يوم شهر رمضان سنة أربع و سبعين و ثلاثمائة. ١٣/١٩٨، ٢٦٥، ٢٦٩

معين الفقراء در باره نسب سامانيان مطلبی نوشته و در آغاز آن آورده است: چنان که صاحب انساب رحمه الله فرموده است و از حافظ غنجار رحمه الله نقل کرده، مکتوب خواهد شد... سپس نام شاهان سامانی و تواریخ آنان را ذکر کرده است. پیش از این اشاره کردیم که در ذیل مدخل سامانی، مطلبی از غنجار به واسطه مستغفري نقل شده است. برداشت ملازاده این بوده که آن مطالب همه از غنجار است، در حالی که دست کم نکته ای از حاکم نیشابوری [طبعاً تاریخ نیشابور] هم در آن نقل شده است. عبارت سمعانی عربی است که ملازاده فارسی شده آن را آورده است. به هر حال، بی فایده نیست که عین عبارت ملازاده که او تصور می کند مربوط به غنجار است، در اینجا بیاوریم: المشهور منهم الامير العالم العادل الناصح للرعية ابو ابراهيم اسمعيل ابن احمد بن سامان، مولى امير المؤمنين رحمه الله، كتب الحديث فى الغزو و العدل و حرمة اهل العلم و تقويتهم مشهورة معروفة، ولادت حضرت او در فرغانه است، در شوال سنه اربع و ثلثين و مأتين (٢٣٤) و وفات او در بخارا است، در صفر سنه خمس و تسعين و مأتين (٢٩٥) و مدت حیات او شصت و یکسال بوده است، و او از اولاد بهرام چوبین است. منقولست که سلطان اسمعيل روزی سوار شد با خدم و



حشم، و مؤذن بر مناره بانگ نماز آغاز کرد، سلطان با خود گفت: حضرت خداوند را عز و جل یاد کنند، و من مرکب رانم بی ادبی باشد، عنان بازکشید و توقف فرمود، و جواب بانگ نماز گفت، بعد از وفات او را بخواب دیدند، و از حال او پرسیدند، فرمود: خداوند سبحانه مرا آمرزیده است، با آن تعظیم و تواضع که کردم، و والد او الامیر احمد ابن سامان هم عالم بوده است، و حدیث از سفیان بن عیینه و اسمعیل بن عیینه و یزید بن هرون و غیر ایشان روایت میکند، و وفات او در فرغانه است، در سنه خمسین و مائتین (۲۵۰) و سلطان اسمعیل را دو برادر بود، یکی ابو الحسن نصر ابن احمد و او نیز عالم بود و از اهل حدیث، وفات او در جمادی الآخره سنه تسع و سبعین و مائتین (۲۷۹) بوده است، و برادر دیگر ابو یعقوب اسحق بن احمد حاکم بخارا بود، و او نیز از اهل علم بود، وفات او در قهندز بخارا بود، در حالتی که محبوس بود، در صفر سنه احدی و ثلثمائه (۳۰۱)، و فرزند پادشاه اسمعیل، ابو نصر احمد بن اسمعیل را غلامان او شهید کردند در فربر بر کنار جیحون در جمادی الآخره سنه احدی و ثلثمائه (۳۰۱) و وفات ابو الحسن نصر بن احمد بن اسمعیل نبیره پادشاه اسمعیل در شب پنجشنبه رجب احدی و ثلثین و ثلثمائه (۳۳۱) و مدت ولایت او سی سال و یکماه و چهار روز بوده است، و وفات ابو محمد نوح بن نصر بن احمد بن اسمعیل در روز دوشنبه ربیع الآخر سنه ثلث و اربعین و ثلثمائه (۳۴۳) بوده است، و وفات ابو الفوارس عبد الملک بن نوح بن نصر بن احمد بن اسمعیل در روز چهارشنبه شوال سنه خمسین و ثلثمائه (۳۵۰) بوده است، و وفات ابو صالح منصور ابن نوح بن نصر در شوال سنه خمس و ستین و ثلثمائه (۳۶۵) بوده است، و وفات ابو القاسم نوح بن منصور بن نوح در رجب سنه سبع و ثمانین و ثلثمائه (۳۸۷) بوده است، و مدت ولایت او بیست و یکسال و نه ماه، مگر چند روز، و بعد از او هم باشارت او خطبه بنام فرزند او ابو الحارث منصور بن نوح خواندند، از ذو القعدة سنه سبع و ثمانین و ثلثمائه (۳۸۷) و در نظم، سلاطین سامانیه را جمع کرده‌اند. نظم:

نه تن بودند ز آل سامان مشهور / هر یک بولایتی و شهری مذکور

اسمعیلی و احمدی و نصری / دو نوح و دو عبدالملک و دو منصور

در نظم، دو عبد الملک گفته است، اما در کتاب انساب یکی مذکورست و گفته‌اند صد و بیست سال کمابیش، سلطنت در خاندان آل سامان بوده است. [۲۵]

تاریخ دمشق

ابن عساکر (م ۵۷۱) در تاریخ دمشق هم در مواردی به همین عبارت «قرأت بخط ابی عبدالله الغنجار البخاری» آورده است. از جمله: ۲۵۹، ۳۶

۱۸ / ۱۸۸، ۱۲ / ۱۷۵، ۱۳ / ۲۳۷، ۲۲ / ۳۱۰، ۲۳ / ۳۸۷، ۳۹۳ / ۲۹، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۱ / ۳۴۷، ۳۶ / ۱۸۵، ۳۸ / ۱۸، ۱۹، ۴۰ / ۳۵۱، ۴۲ / ۱۸۵ [در طریق حدیث منزلت]، ۴۸ / ۳۸۹، ۴۸ / ۴۳۴، ۵۲ / ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۷، ۶۸، ۷۹، ۸۵، ۹۵ [چندین روایت در شرح حال محمد بن اسماعیل بخاری صاحب صحیح که قطعا در کتاب تاریخ بخاری او بوده است]، ۵۴ / ۲۴۶، ۵۵ / ۶۸، ۵۶ / ۳۳۱، ۶۵ / ۱۵، ۱۹. این نقلها غالبا در منابع بعدی که در شرح حال بخاری نوشته شده آمده است که برای نمونه می‌توان به تعلیق التعلیق ابن حرج، ج ۵ اشاره کرد. همان گونه که اشاره شد از مواردی که تنها در یک صفحه از تاریخ دمشق: ۸۹/۵۲ در باره شرح حال محمد بن اسماعیل بخاری آمده، می‌توان گفت: کتاب غنجانار یک منبع مهم زندگی محمد بن اسماعیل بخاری است.

اما مواردی که مطلب مستقیمی از وی نقل شده عبارت است از:

۱۲۷ / ۸: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن الغنجانار، نا خلف بن محمد قال: سمعت أبا علي الحسن بن الحسين البزاز يقول: سمعت محمد بن حميدة بن فروة يقول: سمعت أبان جاء قتيبة بن سعيد يقول: الحفاظ بخراسان إسحاق بن راهويه ثم عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي ثم محمد بن إسماعيل رواها الخطيب عن هناد.

۱۸۹ / ۸: قرأت علي أبي محمد السلمى، عن أبي بكر الخطيب، قال: قرأت بخط أبي عبد الله الغنجانار البخارى سمعت أبا صالح خلف بن محمد يقول توفي حامد بن سهل سنة سبع و تسعين و مائتين.

۴۱۵ / ۲۷: أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن، أنا هناد بن إبراهيم بن محمد النسفي، أنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان بن كامل الغنجانار الوراق، قال: توفي أبو عبد الرحمن عبد الله بن حماد الأملى فى ربيع الآخر سنة تسع و ستين و مائتين.

۲۵۹ / ۳۶: محمد بن عمر بن بكير المقرئ: قرأت بخط أبي عبد الله الغنجانار الحافظ البخارى: توفي أبو محمد عبد الصمد بن محمد البخارى بالدينور سنة ثمان و ستين - يعنى و ثلاثمائة.

۲۴۲ / ۴۳: عمّار بن محمد بن مخلد بن جبیر بن عبد الله أبو ذرّ التمیمی، سكن بخاری، و حدث بها عن یحیی بن محمد بن صاعد، و أبی حامد محمد بن هارون الحضرمی، و أحمد بن إسحاق بن البهلول، و... روى عنه: أبو عبد الله محمد بن أحمد الغنجانار، و الحاكم أبو عبد الله البيهقي، و جماعة من أهل خراسان، و ما وراء النهر. و قال الغنجانار: هو عمّار بن محمد بن مخلد بن جبیر بن عبد الله بن إسماعيل بن سعد بن ربيعة بن كعب بن مرة بن غالب بن صعصعة بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفیان بن مجاشع بن دارم بن مالك بن حنظلة بن عمرو بن تمیم بن مرّ بن أدّ بن طابخة بن الياس بن مضر. قال الخطيب: و أنا أبو الوليد الحسن

بن محمد الدربندی، أنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان الحافظ - بخاری - قال: توفي أبو ذرّ عمّار بن محمد بن مخلد التميمي البغدادي - بخاری - يوم الثلاثاء الحادي عشر من صفر سنة سبع وثمانين و ثلاثمائة. قال الخطيب: و هذا أصحّ من الأول، و الله أعلم.

#### معجم البلدان

ياقوت حموي (م ۶۲۶) که شرح حالی برای وی در معجم الادباء آورده و قبلا گذشت، در معجم البلدان در مواردی به عنوان «راوی از فلان شخص» یا «فلان شخص از او روایت کرده» از او یاد کرده است: ۵۸/۱، ۳۵۶، ۴۱۶

در ۴۱۹/۱ در باره ابوحاتم محمد بن احمد بن حبان آمده است: و ذکر ابو عبدالله الغنجار الحافظ فی تاریخ بخاری انه مات بسجستان سنة ۳۵۴ و قبره بیست معروف یزار الی الآن. در آغاز همین عبارت هم نام دقیق وی را به نقل از غنجار آورده است: ابوحاتم محمد بن حبان بن معاذ بن معبد بن سعید بن شهید التمیمی، کذا نسبة ابو عبدالله محمد بن احمد بن محمد البخاری المعروف به غنجار.

در ۴۴۹/۲ در باره حسن بن محمد بن علی بن محمد صوفی بلخی معروف به دربندی گفته است که وی در طلب حدیث تا اسکندریه رفت. خطیب از وی نقلهایی دارد گاه به اسم و گاه بدون اسم. و نوشته است: «حسن بن ابی بکر اشقر به من گفت و او کسی است که تاریخ بخارا را نزد دربندی خوانده است ...» نیز ۳۵۹/۲، ۳۷۸/۳، ۵۷/۵، به عنوان راوی یا مروی عنه یاد شده است.

#### تاریخ الاسلام ذهبی

شمس الدی ذهبی (م ۷۸۴) نیز در تاریخ الاسلام در موارد فراوانی از وی به عنوان شیخ یا شاگرد از او یاد کرده است. برخی از موارد نقل یک عبارت از تاریخ بخارا و برخی تنها اشاره به شاگردی یا استادی غنجار برای عالمان و محدثان است. به نظر می رسد وی عمدتاً از منابع پیش از خود از قبیل تاریخ بغداد و یا انساب سمعانی از غنجار نقل کرده است.

۷۶/۱۰: قال غنجار فی تاریخه: ثنا ابو حفص احمد بن احمد بن حمدان، ثنا ابوسهل محمد بن عبدالله بن سهل، ثنا السری بن عباد المروزی، اخبرنی ابو جعفر محمد بن شقیق البلخی الزاهد، سمعت ابی یقول: لقیتم العلماء و اخذت من آدابهم.....

۸۴/۱۰، ۵۰/۱۴، ۳۸/۱۵، ۳۶۱/۱۶: قال غنجان: و كان له [محمد بن سلام] مصنفات في كل باب من العلم، [و همين عبارت در تذكرة الحفاظ: ۴۲۲/۲] و كان بينه و بين ابي حفص احمد بن حفص مودة و اخوة و كل واحد منهما مخالف للآخر في المذهب [همين نقل در: تهذيب الكمال: ۱۲۰۸/۳]: و قد دخل ابن سلام خوارزم مع غنجان، و سمعا بها من عبدالكريم بن الاسود البصري و المغيرة بن موسى.

۳۳ / ۱۸: ذهبى در اینجا شرح حال مفصلی از احمد بن اسحاق بن حصين، ابواسحاق سلمی بخاری معروف به سرماری - محلی در بخارا - دارد که دوبار نام غنجان را در این نقلها آورده و احتمال می رود مطالب بیشتری از وی در این شرح حال گرفته باشد: أخبرني أبو عليّ بن الخلال، أنا جعفر الهمدانيّ، أنا أبو طاهر السلفيّ، أنا المبارك بن الطيّوريّ، و أبو عليّ البردانيّ قالا: أنا هناد النّسفيّ، أنا محمد بن أحمد غنجان: سمعت أبا بكر محمد بن خالد المطوّعيّ: سمعت أبا الحسن محمد بن إدريس المطوّعيّ البخاريّ: سمعت إبراهيم بن شماس يقول: كنت أكتب أحمد بن إسحاق السّرماريّ، فكتب إليّ: إذا أردت الخروج إلى بلاد الغزيّة في شراء الأسرى فاكتب إليّ. فكتب إليه فقدم إلى سمرقند فخرجنّا... [أنگاه حکایت مفصلی نقل کرده و در ادامه می نویسد]: و به إلى غنجان: ثنا أبو عمرو أحمد بن محمد المقرئ: سمعت بكر بن منير يقول: رأيت أحمد السّرماريّ، و كان ضخما، أبيض الرأس و اللّحية. و مات بقريته سرماری، فبلغ كراء الدابة من المدينة إليها عشرة دراهم. و خلف ديونا كثيرة، فكان غرماؤه ربّما يشترون من ماله حزمة القصب من خمسين درهما إلى مائة درهم حبا له. فما رجعوا حتّى قضاوا ديونه. و به [يعني باز هم از غنجان]: سمعت أبا نصر أحمد بن أبي حامد الباهليّ: سمعت أبا موسى عمران بن محمد المطوّعيّ: سمعت أبي يقول: كان عامود السّرماريّ ثمانية عشر منّا. فلما شاخ جعله اثني عشر منّا. و كان يقاتل بالعامود. و به: .... [و نقل دیگر تا آنجا که می نویسد: توفيّ سنه اثنتين و أربعين.

در باره این شخص یعنی احمد بن اسحاق سرماری نقلی هم در اكمال تهذيب الكمال (۱۹/۱) آمده بدین شرح: قال الغنجان: كان عبد الله بن طاهر مشتاق إلى السرماری، فكلّموه في المضى إليه فلم يجب، فلما أكثروا عليه مضى إلى سابور، فدخل الحاجب وأعلم صاحب خراسان به فأدخله، فلما نظر ابن طاهر إليه مد يديه كليهما، ووسع بين رجله وهو على السرير فعانقه بيديه ورجليه وجعل يبكي، فأطال المقام، قال أوصني، فأوصاه بكلام. قال غنجان: ولما مات بلغ كراء الدابة من المدينة إلى قريته سرماری عشرة دراهم وزيادة، وخلف ديونا كثيرة، فكان غرماؤه يشترون من ماله الحزمة الواحدة من القصب من خمسين درهما إلى مائة درهم حبا له ورغبة في قضاء ديونه، فما رجعوا من جنازته حتى قضاوا ديونه.

٣٤١/١٨: قال غنجان في تاريخه: نا احمد بن ابى حامد الباهلى، ثنا حفص بن برخاش الكشى، قال: كان شيخنا يحيى بن عبدالقادر مريضا، فعاده عبد بن حميد، فبكى، و قال: لا ابقانى الله بعدك يا ابا كريا. قال: فماتا جميعا. مات يحيى، ثم مات عبد اليوم الثانى فجاؤه من غير مرض. و رفعت جنازتهما فى يوم واحد.

٤٧٨/١٨: أنا ابن الخلال، أنا جعفر، أنا السلفى، أنا أبو على البرداني، أنا هناد السلفى، أنا غنجان في «تاريخه»: ثنا أحمد بن أبي حامد الباهلى، سمعت بكر بن منير بن خليلد: سمعت محمد بن الهيثم البجليّ ببخارى يقول: كان ببغداد قائد من بعض قواد المتوكل، و كانت امرأته تلد البنات. فحملت المرأة مرة، فحلف زوجها: إن ولدت هذه المرأة بنتا فإننى أقتلك بالسيف. فلما قربت ولادتها و جلست القابلة، ألفت المرأة مثل الجريب و هو يضطرب، فشقوقه، فخرج منه أربعون ابنا، و عاشوا كلهم. قال محمد بن الهيثم: و أنا رأيتهم ببغداد ركبانا خلف أبيهم. و كان اشترى لكل واحد منهم ظئرا. قال بكر بن منير: حضرت مجلس محمد بن إسماعيل البخارى، فأخبره والدى بما حكى لنا محمد بن الهيثم فقال: اكتبوا عنه، فإنه رجل صدوق مستور. قال غنجان: توفى سنه تسع و أربعين و مائتين.

٢٤٣/١٩.

٢٤٥/١٩: قال غنجان: ثنا أبو عمرو أحمد بن محمد المقرئ، ثنا محمد بن يعقوب بن يوسف البيكندى: سمعت على بن الحسين بن عاصم البيكندى يقول: قدم علينا محمد بن إسماعيل، فاجتمعنا عنده ليلة، فقال بعضنا: سمعت إسحاق بن راهويه يقول: كأننى انظر إلى سبعين ألف حديث من كتابى. فقال محمد: أو تعجب من هذا؟ لعل فى هذا الزمان من ينظر إلى مائتى ألف حديث من كتابه. قال: و إنما عنى به نفسه.

٢٦٠/١٩: و قال غنجان: سمعت أبا عمرو أحمد بن محمد المقرئ: سمعت بكر بن منير يقول: كان محمد بن إسماعيل يصلّى ذات ليلة، فلسعه الزنبور سبع عشرة مرة، فلما قضى الصلاة قال: انظروا أيش أذانى.

٧٥/٢٠

١٢٨ / ٢٠: و قال غنجان في تاريخه: ثنا ناصر بن محمد الأزديّ بكرمينية: سمعت أبا يعلى الموصلى يقول: رحلت إلى البصرة، فبينما نحن فى السفينة إذا برجل يسأل رجلا: ما تقول فى رجل حلف بالطلاق أنك تحفظ مائتا ألف حديث؟ فأطرق رأسه ثم قال: اذهب يا هذا و أنت بارّ فى يمينك. فقلت: من هذا؟ فقيل لى: أبو زرعه الرأزىّ ينحدر إلى البصرة.

١٤٨/٢١، ٤٦١، ٤١٥/٢٠: قال غنجان البخارى: سمعت محمد بن موسى الرأزى: سمعت الحارث بن أسامة يقول: لى ست بنات، أكبرهن بنت سبعين سنه، و أصغرهن بنت ستين سنه. و ما زوجت واحدة منهن لأننى فقير، و ما

جاءني إلاً فقير، فكرهت أن أزيد في عيالي. و إني وضعت كفني على هذا الوتد منذ نيف و ثلاثين سنة، مخافة أن لا يجدوا ما يكفونني فيه. رواها علي بن محمد الرازي الطيب، عن محمد بن موسى أيضا. توفي في يوم عرفه سنة اثنتين و ثمانين، عن سبع و تسعين سنة

٢٢/٩٨، ٢٤/٢٢٦، ٢٥/٣٤٧، ٢٦/٦١، ١٧٠، ٥٥٤، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٧٧، ٦١٧، ٢٧/١١٠، ١٥١، ٢٦٥، ٣٢١، ٣٢٤/٢٨، ٣٠٠، ٣٠/٥١، ٣٩٤، ٣٩٨، ٣١/١٩٠، ٣١٠، ٣٦/٤٧٩

ذهبی در تذکره الحفاظ نیز چند مورد نقل از تاریخ بخارای غنچار دارد که یکی را در متن در باره شرح حال محمد بن سلام بیکندی اشاره کردیم. نقل دیگر در شرح حال عبدالله بن شریح شیبانی بخاری است که ذهبی پس از چند نقل در باره وی گوید: انما عقلت هذا من تاریخ غنچار و لم یؤرخ موته. [تذکره الحفاظ: ٥٨٨/٢، سیر اعلام النبلاء: ٤١/١٣] و نقلی دیگر: ٦٧٥/٢. چنین است در سیر اعلام النبلاء، ١٠/٦٥٩، ١١/٨٥، ١٢/٣٠٠، ٤٠١، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٦، ٤٤١، ٤٤٧، ٤٥٢، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٤، (شرح حال بخاری)، ١٣/٣٩، ٤١، ٢٧٧، ٤٢٥، ١٤/١٤، ١٥/٨٠، ١٥/٥١٧، ١٦/٥٢٤، ١٦/٤٨، ٧٠، ٢٠٤، ٢٩١، ٣٢٨، ٤٦٦، ٤٨١، ١٧/٣٠، ٢٥٣، ١٧/٣٠٤] [شرح حال غنچار]، ١٨/١٧٧، ٢٥٧، موارد مشابهی در میزان الاعتدال نیز آمده است.

#### منابع دیگر

ابن حجر چند مورد از این کتاب در فتح الباری در شرح صحیح بخاری نقل کرده است: مقدمه: ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٧، ٤٩٢، ٤٩٤، ٨/٢٢٨، ١١/٤٧، ١٣، ٤٤٧،

همین طور در الاصابه: ٤٣٦/١ حدیث شگفتی توسط جابر بن عبدالله عقیلی از بشر بن معاذ اسدی نقل شده که ابن حجر جابر را متهم کرده و سپس به نقل از غنچار می نویسد: قال غنچار فی تاریخه: نفاه الأمير خالد بن أحمد من بخاری، لأنه ادعی أنه سمع الحسن البصری یقول: لما ولدت حملت إلى النبی صلی الله علیه و سلم..

ابن کثیر در: البدایه و النهایه: ١١/٦٧ در باره شرح حال محمد بن عیسی بن سوره سلمی ترمذی (متوفای ١٣ رجب ٢٧٩)

بغیه الطلب فی تاریخ حلب: ٣/١٣٩٥

در الجواهر المضئیه (از محیی الدین ابومحمد عبدالقادر قرشی حنفی متوفای ٧٧٥) چندین بار مطالبی از وی نقل شده که از طریق منابع دیگر مانند خطیب بغدادی یا ذهبی است. بنگرید: ١/٤٠٠، ٢/٢٠، ٤٢٩، ٣/٦٣

دو مورد طبقات السنیه: ۲۸۱/۲، ۳۴۵/۴ نیز که نویسنده آن تقی الدین بن عبدالقادر تمیمی متوفای ۱۰۱۰ است، مع الواسطه آمده است.

همچنین نام وی در طرق احادیث فراوانی در کتاب القند فی ذکر علماء سمرقند آمده است که شمارگان آن را می توان در اعلام آن کتاب ذیل غنجار [الغنجار] دید و توجه داشت که غنجار گاه به عیسی بن موسی محدث غنجار و گاه بر مؤلف تاریخ بخارا اطلاق می شود و نباید میان آنان در مواردی که نام کامل وی نیامده، خلط کرد. بیشتر آن موارد مربوط به غنجار صاحب تاریخ بخاراست اما آنچه آمده بیشتر روایاتی است که نام غنجار در سند آنها وارد شده و تنها چند نمونه اندک ممکن است از تاریخ بخارا باشد: ۲۴۵: أبو سعید الشاه ابن جعفر بن حبيب اسمه محمد و الشاه لقب. قال محمد بن زكريا الحافظ: هو الكسي ثم النسفي. قال: أبو عبد الله الغنجار: هو بخاري الأصل أقام بکش. روى عن عبد بن حميد و غيره من اهل كش و غيرهم. روى عنه أهل بخاري و نسف و الغرباء .

صفدی (م ۷۶۴) هم در الوافی بالوفیات یک نقل از وی در ۲۷۰/۱۶ در شرح حال صاحب بن محمد بن عمرو بن حبيب اسدی معروف به جزره دارد: الحافظ جزرة: صالح بن محمد بن عمرو بن حبيب، أبو علي الأسدی الحافظ المعروف بجزرة - بالجيم و الزای و الرء المفتوحات - سكن خراسان، و كان قد سمع بدمشق هشام بن عمار و دحيما و العباس بن الوليد و غيرهم. قال أبو أحمد الحاكم: سكن بخاري، ارتبطه بها إسماعيل بن أحمد والي خراسان معلّمه؛ قال أبو عبد الله محمد بن أحمد الغنجار البخاري: كان نسيج وحده في زمانه في الحفظ و المعرفة و الإتقان، ولد سنة خمس و مائتين ببغداد، و توفي سنة أربع و تسعين و مائتين، و سمع خلقا كثيرا بمصر و الشام و العراق و خراسان و ما وراء النهر؛ روى عنه مسلم، و هو أكبر منه، و جماعة كبار، و كان ثقة عارفا، حدث من حفظه دهرا طويلا، و لم يكن يستصحب كتابا، و كان صدوقا ثبتا ذا مزاح و دعابة، مشهورا بذلك

سخاوی (م ۹۰۲) با یاد از این کتاب چنین نوشته است: و «بخارا» الغنجار محمد بن احمد البخاري الحافظ، و اختصره السلفي و الاصل عندی. [۲۶] به هر حال ادعای شگفتی است.

در میزان الاعتدال، اثر شمس الدین ذهبی (م ۷۴۸) ، ذیل نام اسحاق بن بشر بن محمد بن عبدالله بن سالم ابوحدیفه خراسانی مولی بنی هاشم آمده است: عن غنجار: مات ببخاري في رجب سنة ۲۰۶ [۲۷]

احمد بن محمود ملقب به معین الفقراء نویسنده تاریخ ملازاده نیز در باره مزار وی سخن گفته و در نیمه اول قرن نهم نوشته است: و در جانب جنوب مزارات سلاطین سامانیه، اندک مسافتی که رفته شود، مزار پرانوار عالم محدث ابو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن سليمان بن كامل البخاري الوراق المعروف بغنجار

الحافظ رحمه الله صاحب تاریخ بخارا و کتاب فضائل الصحابة الاربعه است، و او را غنجار لقب از آن جهت بود که تتبع حدیث الامام المحدث عیسی بن موسی التیمی الغنجار رحمه الله کرده است، وفات او در سنه اثنتی عشر و اربعمائه (۴۱۲) بوده است. [۲۸]

در تعلیقات غارات آمده است: دارقطنی گوید: علی علیه السلام او را والی مدینه نمود و برادرش معبد را والی مکه کرد، قثم با سعید بن عثمان بطرف سمرقند رفت و در آنجا به شهادت رسید، غنجار صاحب تاریخ بخارا گفته: او در سال ۵۷ در سمرقند وفات کرد. [۲۹]

در مجمع الاداب: ۲ / ۳۹۹ در باره عین القضاة محمود بن ابراهیم الوشی بخاری آمده است که وی از محمد بن علی بن حیدره جعفری از ابو عبدالله محمد بن احمد غنجار روایت کرده است.

ایضا نقلی در باره احمد بن حنبل که غنجار در طریق سندی آن قرار گرفته است در طبقات الحنابله: ۱۸۸ آمده است.

زیبیدی هم مواردی نقل ذیل نام اعلام یا اسامی قریه‌ها از غنجار دارد که باید مع الواسطه از منابع پیشین باشد. پیش از این شرح حال کوتاه غنجار به ویژه نظر وی را در باره وجه تسمیه غنجار که غنچه آر است ملاحظه کردیم.

نقلی از این کتاب در رساله لطایف الاذکار (از ابن مازه و تالیف در ۵۵۲) نیز از آن برجای مانده بدین شرح: «دیگر مزآر دروازه ریو: در آن مقبره بسیار بزرگانند از متقدمان و از زهاد و اسامی ایشان در تاریخ بخارا حافظ غنجاری - رحمه الله علیه - آورده است و ذکر هر یکی بتطویل انجامد».

و در جای دیگر ابن مازه در لطایف الاذکار آورده است: و دیگر زیارت مقبره حوض المقدام [۳۰] است، و آن جای بس مبارک است و بر آن تل سخت بسیار زرگانند از متقدمان. نخست حاشد کم کنأه است [۳۱] رحمه الله علیه. و حافظ غنجاری - رحمه الله علیه - در تاریخ بخارا آورده است که حاشد از امرای معروف بود، دوآزده هزار مرد تیغ زن بوده است. او را انتباهی ظاهر شد و دنیا و ظاهر و آه و خواجهگی و سلطنت، بس بشت آورد و توبه نصوح کرد اللهم، و بطلب علم و عبادت و مجاهدت مشغول شد تا علم بسیار حاصل کرد و از جمله مذکورآن و متقدمان شد، و مدتی ریاضت و عزلت کرد، و بعد از آن بماورالنهر باز کشت و بر یک جانب شانۀ کوسفندی بنوشت: ماندن کنأه اسآن تر از توبه کردن، و بر جانب دیگر بنوشت: قوله تعالی: و اما من خآف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المآوی؛ [۳۲] و هیچ ندانستی جز عبادت کردن و در آن شانۀ کوسفند، [۳۳] نگریستی - رحمه الله علیه واسعه.



محتمل است که در «لطایف» که نسخه عکسی آن در اختیار بنده است، و ان شاءالله به زودی چاپ خواهد شد، مطالب بیشتری البته بدون یاد از نام کتاب در بخش مزارات بخارا نقل شده باشد.

در تهذیب التهذیب نیز مواردی به نقل از غنجار آمده که به نظر می رسد از منابع دیگر گرفته شده است، هرچند برخی از آنها عجالتاً جز در آن یافت نشد: ۸۰/۷: عبیده بن بلال التمیمی العمی البصری نزل بخاری رأی انس بن مالک و صحب الحسن البصری و روی عن فرقد السبخی. و عنه عیسی بن موسی غنجار. قال سهل بن السری الحافظ عبیده العمی هو عبیده بن بلال شیخ بصری قدم بخاری و استوطنها و مات بها سنه ستین و مائه حکاه غنجار فی تاریخه. و بنگرید: ۹۲/۴، ۱۷۵/۵، ۱۹۱، ۴۵۶/۶، ۳۱۷/۷، ۵۳/۹، ۱۳۱، ۲۱۳، محمد بن موسی حازمی (م ۵۸۴) از «شیاب» در بخارا یاد کرده و گوید که عبدالصمد بن علی بن محمد شیابی بخارای از آنجاست و از غنجار روایت می کند (الاماکن، ص ۱۲۲ - ۱۲۳) اما ممکن است مقصودش عیسی بن موسی غنجار باشد.

منابع :

الاصابه فی تمییز الصحابه، ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تصحیح عادل احمد عبدالوجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵

الاعلام بوفیات الاعلام، ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد، بیروت، مؤسسۀ الکتب الثقافیه، بی تا  
الاعلان بالتویخ لمن ذم التاریخ، سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن، تصحیح فرانتز روزنتال - صالح احمد العلی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤلف و المختلف فی الاسماء و الکنی، ابن ماکولا، علی بن هبه الله بن ابی نصر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱

الاماکن، ما اتفق لفظه و افترق مسماه من الامکنه، حازمی، محمد بن موسی، بی تا بی جا

الامصار ذوات الاثار، ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، بیروت، دارالبشائر، ۱۴۰۶

الانساب، سمعانی، عبدالکریم بن محمد، تصحیح عبدالرحمن معلمی، حیدرآباد، ۱۳۸۲ق

- البداية و النهاية، ابن كثير، اسماعيل بن عمر، بيروت، دارالفكر، بيروت، ١٣٩٨
- بغية الطلب فى تاريخ حلب، ابن عديم، كمال الدين عمر بن احمد، بيروت، دارالفكر، بى تا.
- تاج العروس من جواهر القاموس، زبيدى، محمد بن محمد مرتضى، تصحيح على شيرى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٤
- تاريخ ادبيات فارسى بر مبنای تأليف استورى، ترجمه يحيى آرين پور، كريم كشاورز، سيروس ايزدى، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٢،
- تاريخ الاسلام، ذهبى، شمس الدين محمد، تصحيح عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٩
- تاريخ بخارا، نرشخى، ابوبكر جعفر بن محمد، تصحيح مدرس رضوى، تهران، توس، ١٣٦٣
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادى، تصحيح مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٧
- تاريخ مدينه دمشق، ابن عساكر، ابوالقاسم على بن الحسن، تصحيح على شيرى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥
- تاريخ ملازاده در ذكر مزارات بخارا، احمد بن محمود المدعو بمعين الفقراء، به اهتمام احمد گلچين معانى، تبريز، ابن سينا، ١٣٣٩
- التحفة اللطيفة فى تاريخ المدينه الشريفه، سخاوى، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٤
- التدوين فى اخبار قزوين، رافعى، عبدالكريم بن محمد، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠٨
- تذكرة الحفاظ، ذهبى، شمس الدين، بيروت، داراحياء التراث العربى، بى تا
- تركستان نامه، بارتولد، واسيلى ولاديميروويچ، ترجمه كريم كشاورز، تهران، آگاه، ١٣٦٦
- تهذيب التهذيب، ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، بيروت، دارصادر، ١٣٢٥ق
- الجواهر المضيئه فى طبقات الحنفيه، عبدالقادر بن محمد بن محمد بن سالم ابن ابى الوفاء قرشى، تصحيح عبدالفتاح محمد حلو، رياض، هجر، ١٤١٠
- سير اعلام النبلاء، ذهبى، شمس الدين محمد، تصحيح شعيب الارناؤوط، بيروت، موسسه الرساله، ١٤٠٦

شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، تصحیح عبدالقادر الارناؤوط و محمود الارناؤوط، بیروت، دارابن کثیر، ۱۴۰۶

طبقات الحنابله، ابن ابی یعلی، قاضی ابوالحسین محمد بن ابی یعلی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا  
الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیه، تقی الدین بن عبدالقادر تمیمی، تصحیح عبدالفتاح محمد حلو، ریاض،  
هجر، ۱۴۱۰

الغارات [تعلیقات]، ابراهیم بن محمد ثقفی، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران، عطارد، ۱۳۷۳

فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

القند فی ذکر علماء سمرقند، نسفی، عمر بن محمد، تصحیح یوسف الهادی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۸  
مجمع الاداب فی معجم الالقاب، ابن الفوطی، عبدالرزاق بن احمد، تصحیح محمد کاظم المحمودی، وزارت  
ارشاد، تهران، ۱۳۷۴ ش.

المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور، فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، تصحیح محمد کاظم المحمودی،  
تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴

معجم الادباء، یاقوت الحموی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، بی تا

معجم البلدان، یاقوت حموی، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۵ م

میزان الاعتدال، ذهبی، شمس الدین محمد، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۲ ق

الوافی بالوفیات، صفدی، خلیل بن ایبک، بیروت، دارالنشر فراتر شتایز، ۱۴۰۱

[۱]. مقاله‌ای با عنوان غنجان و کتابه تاریخ علماء بخاری توسط دکتر طارق فتحی سلمان در سال ۱۹۹۰ در  
مجله کلیه تربیه دانشگاه موصل (صص ۱۶۷ - ۱۸۳) نوشته شده که بخش نخست در باره تواریخ محلی،  
بخش در باره فهرست استادان و شاگردان و قسمتی هم در باره نقلهای از این کتاب است که در همه بخشها  
مع الاسف ناقص و مغلوط است. با این حال بر اساس اصل مسلم الفضل لمن سبق باید از آن یاد می‌شد،  
هرچند بنده پس از اتمام کار آن را ملاحظه کردم و چه خوب شد که از اول ندیدم تا از نوشتن این مقاله  
منصرف شوم.

[۲]. التدوین فی اخبار قزوین، ۲/۱

- [۳]. الوافی بالوفیات، ۱/ ۴۷ - ۴۹. فهرستی که در اینجا ارائه شده نسبتاً مفصل و قابل اعتناء است، اما ذکر آن به دلیل در اختیار بودن منبع، سودمند نخواهد بود.
- [۴]. ترکستان نامه، ۱ / ۳۳ به بعد که شرحی از تمامی منابعی است که در باره این دیار نوشته شده و بخشی از آنها تک نگاری‌های مربوط به تاریخ و جغرافیا و رجال شهرهاست.
- [۵]. تاریخ بخارا نرشنخی، ص ۱۴ (مقدمه)
- [۶]. ذهبی در سیر اعلام النبلاء: ۸/ ۴۸۷ شرح حال عیسی بن موسی غنجار را به نقل از تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری آورده است.
- [۷]. الانساب، ۱۰/ ۷۹
- [۸]. تاریخ نیشابور، المنتخب من السياق، ص ۴۴
- [۹]. بنگرید: الاعلام بوفیات الاعلام، ۱/ ۲۷۸
- [۱۰]. معجم الادباء، ۵/ ۲۳۴۹ [علی القاعده باید «عشر» عشرین شده باشد و آنچه درست است همان ۴۱۲ است. اهمیت این نقل بیان روز دقیق درگذشت اوست.
- [۱۱]. مانند: تذکره الحفاظ: ۱۰۵۲؛ سیر اعلام النبلاء، ۱۷: ۳۰۴ الوافی بالوفیات: ۲: ۶۰ طبقات الحفاظ: ۴۱۲؛ الشذرات ۳: ۱۹۶. ذهبی سال ۴۱۲ را سال وفات وی دانسته است.
- [۱۲]. تذکره الحفاظ، ۳/ ۱۰۵۲
- [۱۳]. سیر اعلام النبلاء، ۱۷/ ۳۰۴
- [۱۴]. الوافی بالوفیات، ۲/ ۴۵
- [۱۵]. شذرات الذهب، ۵/ ۶۶
- [۱۶]. التحفة اللطيفة فی تاریخ المدینة الشریفه، ۲/ ۲۷
- [۱۷]. تاریخ ملازاده، ص ۲۷ - ۲۸
- [۱۸]. تاج العروس، ۷/ ۳۲۴. ایضا در باره نامیده شدن این دو نفر به غنجار بنگرید: مقدمه ابن الصلاح، ص

[۱۹]. الاعلان بالتويخ لمن ذم التاريخ، ص ۲۵۳

[۲۰]. تاريخ ادبيات فارسی، ۹۷۷/۲. در باره این کتاب نیز بنگريد: تركستان نامه، ۱/ ۵۹ - ۶۰

[۲۱]. نیز بنگريد: الانساب سمعانی، ۵۸/۱۲ [منها الزیادات لتاريخ بخارا لغنچار]. الامصار ذوات الاثار، ص

۲۱۷ (تألیف ذهبي، بيروت، ۱۴۰۶، پاورقی). تاريخ الاسلام ذهبي، ۴۲۳/۲۹، الوافی بالوفیات، ۲۳۶/۷

[۲۲]. الاكمال، ۳۲۰/۱

[۲۳]. بنگريد: معجم البلدان، ۱۸۲/۳؛ تاج العروس، ۴۹۲/۹ ذیل «سبر»

[۲۴]. بنگريد: الاكمال ابن ماکولا، ۲۲۷/۴

[۲۵]. تاريخ ملازاده، ص ۲۶ - ۲۷

[۲۶]. الاعلان بالتويخ لمن ذم التاريخ، ص ۲۵۳

[۲۷]. میزان الاعتدال،

[۲۸]. تاريخ ملازاده، ص ۲۷ - ۲۸

[۲۹]. الغارات، ترجمه فارسی، ص ۵۳۳

[۳۰]. کذا در اصل که مقلام هم خوانده می شود اما در تاريخ ملازاده «ذکر مزارات حوض المقدام» آمده است. در برخی از منابع «مقبره حوض الفدام» آمده است. به هر حال از مقابر مشهور بخارا است که بارها نام آن در منابع آمده است. غنچار نویسنده تاريخ بخارا در آنجا مدفون بوده و یاقوت در این باره نوشته است: ابو عبد الله بن ابی بکر در جمله ادبا و اهل ادب نبود که ذکرش در این کتاب لازم باشد، ولی از آنجا که در تاريخ بخارا تألیفی دارد نامش را در اینجا آوردم. و از سمعانی احوال او را بدین شرح نقل نموده که: وی در سال ۴۱۰ (درست آن ۴۱۲) وفات یافت، و مولدش در سال ۳۳۷ بود، و در مقبره حوض الفدام در بخارا مدفون گردید.

[۳۱] مقصود ابو عبدالله بن حاشد بن عبدالله صوفی عابد بخاری است که نخستین کسی است که ملازاده از تربت او در مقبره حوض مقدام یاد کرده است. (تاريخ ملازاده، ص ۳۴). متن بالا هم به نقل از غنچار با تفاوت در عبارت در همانجا آمده است

[۳۲]. نازعات: ۴۰، ۴۱

[۳۳] . در اصل «گوسفند» تکرار شده است.

چاپ شده در مجله تاریخ اسلام، ش ۵۴ تابستان ۱۳۹۲

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1467>

## گزارش سفر به بیت المقدس و مکه از حوالی ۱۶۰ سال قبل

نویسنده: عبدالرحمان قادر سمرقندی

مصحح: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳ / ۰۲ / ۰۵

خلاصه: سفرنامه حج شخصی به نام عبدالرحمان قادر سمرقندی است که برای یکی از امرای بخارا به نام امیر نصرالله بهادر درگذشته در ۱۲۷۷ ق نوشته شده و ضمن آن از وضعیت بیت المقدس، مکه، مدینه و راه های حج سخن گفته شده است. این متن برای اولین بار منتشر می شود.

سفرنامه حج شخصی به نام عبدالرحمان قادر سمرقندی است که برای یکی از امرای بخارا به نام امیر نصرالله بهادر درگذشته در ۱۲۷۷ ق نوشته شده و ضمن آن از وضعیت بیت المقدس، مکه، مدینه و راه های حج سخن گفته شده است. این متن برای اولین بار منتشر می شود.

مقدمه

عنوان رساله، چنانکه از مقدمه آن بر می آید و فهرست نویسان هم نوشته-اند؛ عبارت است از: «تبيين احوال مکه المعظمه و المدینه المنوره و المسجد الأقصى»، اما در پایان نسخه، این عنوان هم آمده است: «ارکان الحج و مسافه الطريق». محتمل است که نام اول، تنها اشاره به موضوع کتاب باشد که در تبیین وضعیت مکه و مدینه و مسجد اقصی است و نام دوم که در پایان نسخه آمده، اصلی باشد.

این رساله در دوران سلطنت امیر نصرالله بهادر [امارت از ۱۲۴۲ تا ۱۲۷۷] از سلاطین مغنیتی بخارا است و بنابر این و به رغم اینکه سال ندارد، باید در طول سالهای سلطنت امیر نصر تألیف شده باشد. اطلاعات مربوط به این خانواده را در ظفرنامه خسروی (تهران، میراث مکتوب، به کوشش منوچهر ستوده، ۱۳۷۷) می توان به-دست آورد.

نویسنده، عبدالرحمان قاری سمرقندی است که در منابع دم دست چیزی نیافتم، اما چنان که خودش می گوید در شهر خلم بوده که دو مرحله‌ای شهر بلخ است. در این رساله، سال حجگزاری یا سال تألیف نیامده، اما اشاره به شهری دارد که ابراهیم پاشا دستور ساختن آن را داده و پانزده سالی است که مشغول ساخت آن در

مصر هستند. ابراهیم پاشا در سال ۱۲۶۴ [۱۸۴۸] درگذشت. البته روشن نیست این پانزده سال زمانی بود که وی درگذشته یا هنوز زنده بوده است. به هر حال رساله باید پیش از سال ۱۲۷۷ نوشته شده باشد.

از این کتاب نسخه‌های چندی در دست است. منزوی در فهرستواره در باره آن نوشته است:

تبیین احوال المکة المعظمه و المدینة المنوره و المسجد الاقصی. از عبدالرحمان سمرقندی. نسخه‌های آن در این فهرست‌ها معرفی شده است: مشترک ۱۰ / ۴۵ (نامش)؛ نسخه‌ها ۶ / ۳۹۶۷ «الرساله المبارکه...» (۱ نسخه)؛ تاجیکستان، دوشنبه ۱ / ۲۳۰؛ فرهنگستان، الفبایی ۱ / ۲۷۶ «الرساله المبارکه...». [فهرستواره، ۱ / ۱۸۱]. نسخه ما، نسخه تاجیکستان در یازده فریم است که شماره آن را هم در متن در کرشه گذاشته‌ایم و عجلالتا از نسخه‌های دیگر بی‌خبریم.

فارسی نویسی کتاب نسبتاً روان است، اما آثار فارسی ویژه بخارایی و هندی در آن دیده می‌شود. به رغم تسلط نویسندگان بر قرآن، با آوردن الف و لام سر مکه و عثمان و برخی اسامی دیگر که در متن درست شده، نشان می‌دهد که چندان از عربیت آگاهی ندارد. به علاوه، برخی کلمات فارسی خاص هم دارد که نمونه آن «گذاریدن» و «فوتیدن» و مانند اینها است که در آن نواحی رایج بوده است. به کار بردن کلمه «حوالی» به شکل «حویلی» یا «محوطه» به صورت «محاوطه» هم از موارد غیر عادی در ادبیات نگارشی این متن است.

گزارش محتوا و نکات تازه

آنچه که در زبان فارسی و ترکی در باره حج نوشته شده، جدا از متون مربوط به فقه حج، یا تاریخ مکه و مدینه، دارای عناوینی چون «سفرنامه» «منازل نامه» است. برخی بیشتر گزارش شهرها و مردمان و راه است و برخی تکیه بر مسافت‌ها و منزل‌ها و امکانات آن‌ها دارد. بیشتر آن‌ها برای راهنمایی حجاج بعدی است، اما بسیاری هم منبعی برای افزودن بر آگاهی مردمان آینده از زمان خودشان است. شماری از این آثار در ماوراءالنهر و هند نوشته شده که به مناسبت تسلط زبان فارسی در آن نواحی، به این زبان نوشته شده است. این‌ها را هم باید جزو میراث فارسی با ارزش ما در باره تاریخ حرمین شریفین از یک سو و میراث سفرنامه‌ای جهان اسلام نوشت. صد البته که نویسندگان، هر کدام بر حسب شأن علمی و سطح دانش و علائق فکری و مذهبی خود، مطالبی می‌نویسند. بسیاری از آن‌ها از منابع عمومی و مردمی استفاده کرده و این هم در نگارش این آثار و نوع مطالب و سطح آن‌ها تأثیر مستقیم دارد.

مؤلف هدف خود را از نگارش این اثر، تبیین اوضاع مکه، مدینه، و بیت المقدس نامیده و اشاره کرده که برخی از آنچه را هم مربوط به راه حج است، بیان خواهد کرد. مسیر وی از هرات به سمت تهران، از آنجا



بغداد است. در آنجا بر اساس حنفی بودن خود، به مزار ابوحنیفه و عبدالقادر گیلانی اشاره کرده و آنگاه مسیر شام را از طریق شمال عراق به سمت حلب شرح داده است. شهر کرکوک در مرحله بعدی است که اسامی پیامبران مدفون در آن را؛ مانند دانیال و عزیر نبی آورده است. در باره موصول نیز به همین ترتیب به جز اشاره به فاصله، باز مزار حضرات جرجیس و یونس را یاد کرده است. از موصول عازم شهر بیضی شده و نوشته است که «حضرت امام زین العابدین آنجا آسوده‌اند.» آنگاه شهر مروین را یاد کرده که قبر زمخشری و قاضی بیضاوی را در آنجا گزارش کرده است. می‌دانیم که قبر این بزرگان در جاهای دیگر هم گزارش شده است. در شهر عُرْفَه مزار ابراهیم خلیل است که آثار دیگری را هم از جمله جای منجیق در آن نشان داده است. از شهر عرفه به بلزرگ رفته و نوشته که قبر سکاکی در آنجاست. شهر بعدی، حلب است که با تفصیل بیشتری از آن سخن گفته است. وی سپس از حلب عازم شام شده و در میانه راه، از حمص و قبر خالد بن ولید یاد کرده و به اشتباه او را خالد بن مغیره خوانده است!

با رسیدن به شهر شام، ستایش قابل ملاحظه‌ای از آن کرده و اخباری از حضرت رسول(ص) در تعریف این شهر آورده و اینکه حضرت هم تا ابتدای این شهر آمده است! مزار هابیل و قابیل و قبر محیی الدین عربی و به خصوص دروازه‌ای که آن را قدم النبی(ص) خوانند، از جاهای دیگری است که وصف شده است و حاجیان برای رفتن در آنجا اجتماع سه روزه دارند. در قبرستان شام هم کسانی از ازواج رسول(ص) و دیگران مدفون هستند؛ از آن جمله «حضرت زین العابدین و علی اکبر و علی اصغر پسران شیر درگاه و فاطمه صغری بنت حضرت امام حسین» در میان این مدفونین هستند. نویسنده تعبیر «شیردرگاه» را در این رساله غالباً در باره امام علی(ع) به کار می‌برد اما اینجا در باره امام حسین(ع) هم به کار برده است.

وی از شام به بیروت رفته و از آنجا به بیت المقدس سفر کرده و در باره این دیار با تفصیل سخن گفته است. آنگاه از راه دریا و خشکی یاد کرده و اینکه شهر رمله که «حضرت لقمان حکیم در آن آسوده‌اند» سخن گفته است. در نزدیکی آن کوهی است که بنا به گفته وی، که لابد از مردم شنیده «یک مسجد کهنه بوده که «وی بناکرده شیر درگاه حضرت علی بوده است.» شهر غوث نزدیک آنجاست که محل عزیر و درازگوش او با داستانی است که در قرآن کریم آمده است.

تفصیل وی از بیت المقدس شامل اخباری است در باره شهر، مزارات آن، برخی روستاهای اطراف و زیارتگاه آن‌ها که غالباً بر اساس مطالبی است که مسیحیان و یهودیان آن دیار می‌شناختند. طبعاً آثار اسلامی هم در میان آن‌ها هست که منسوب به پیامبر(ص) و معراج آن حضرت است. بخشی از این‌ها مزارات انبیای بنی اسرائیل است. وی در توصیف، جهت شرقی و غربی و راههای ورودی و خروجی را به خوبی شرح داده و اگر آیه

یا آیاتی هم مربوط به هر حادثه است، بیان می‌کند. توضیحات وی در باره بیت المقدس، بیش از آن-چیزی است که در باره مکه و مدینه و حرم آن دو شهر می‌نویسد.

در کنار سنگ معلق در صخره، آثار اسلامی هم هست: «زین براق حضرت که در شب معراج سوار شده‌اند در آنجاست و جای دست کافت [= کاویدن] حضرت جبرئیل در آنجاست، و قلغان [احتمالاً قلخان باشد که به معنای سپر جنگی است]. حضرت حمزه، و ذوالفقار حضرت شیردرگاه علی مرتضی - کرم الله و جبهه - در آنجاست.» قبر سلمان فارسی هم در آنجاست.

از بیت المقدس به مصر می‌رود و شرحی از مزارات قاهره را به-دست می‌دهد. قبر شافعی و ابوليث و همین-طور شماری از اهل بیت در آنجاست؛ «در آنجا قبر حضرت زین العابدین است. قریبی دروازه مصر به درون شهر قبر زینب بنت علی شیردرگاه است و یک دختر امام حسین هم در آنجاست.» داستانی هم برای دفن رأس امام حسین(ع) آورده که شگفت است و نیز حکایتی در باره اولاد یزید و برخوردشان با این مزار و مصیبتی که گرفتار آن شدند. مسجد «الازهر» را «الظاهر» نوشته و اینکه طلبه زیادی در آنجا مشغول-اند.

پس از آن به مدینه رفته اما متأسفانه از راه و منازل میان راه یادی نکرده است. ابتدا از قبا سخن گفته و شرحی در باره استقرار اولیه حضرت رسول(ص) در آن داده است؛ «طرفه جای فرح فزا و مکان دلگشا است. بوستان و باغ و آبشارها بسیار دارد.» محل اهل صفة را هم همانجا می‌داند و داستانی صوفیانه در وصف آنان بیان می‌کند. آثاری هم به اسم خلفا در آنجا بوده و نیز «حجره حضرت علی - کرم الله و جبهه - است، و حجره کنیزک درگاه فاطمه زهرا - رضی الله عنها - است.» در اینجا از آبی که از قبا به بخش غربی شهر می‌رود یاد کرده و گفته است که حتی تا شمال می‌رسد؛ «و بقیه نصف دیگر به جانب کوه احد می‌رود. آخر این آب به جانب قبلتی منتهی می‌شود.» وصفی هم از احد دارد که تازه است؛ «در آنجا، خانقاه کلان است و مدرسه و حجرات و آش-خانه و خلائق بسیار در اطراف مقبره ساکن-اند و اهل مدینه هر روز دوشنبه به زیارت حضرت حمزه می‌آیند و آش خدایی و قربانیهای خود را به وقتش در آنجا به مردمان می‌دهند. هر شبی چند قندیل افروخته می‌شود. در آنجا یک گنبد سفید است.» شرحی از مسجد قبلتین در ادامه آمده و داستانی هم آورده که باز از همان اخبار شفاهی و غیر مکتوب در منابع است.

شرحی هم از بقیع به-دست داده و از مدفونین آنجا یاد کرده است. یکی از آن‌ها قبر خواجه محمدپارسا است که ماوراءالنهریان به وی علاقه وافر دارند. همین-طور از قبر عبدالعزیز اشترخانی که از سلاطین ماوراءالنهر بوده و از راه ایران در زمان شاه سلیمان به حج رفته، آگاهی هایی ارائه کرده است. عجیب اینکه از قبور چهار

امام یاد نکرده و آنچه را هم مربوط به قبر امام صادق(ع) نوشته، به احتمال زیاد مقصودش قبر اسماعیل فرزند امام صادق(ع) بوده است؛ زیرا اشاره-اش به قبری در بیرون بقیع است.

وصفی هم از مسجد النبی(ص) داده که البته مفصل نیست اما به هر حال نکاتی دارد. جالب است که می-نویسد: بخشی از مسجد اصلی، توسط امام علی(ع) توسعه یافته که این نکته در تواریخ نیامده است؛ «یک قطعه او مسجد حضرت عثمان است - رضی الله عنه - جنابشان ثانی خریده همراه کرده باشند. یک مسجد طولانی است که از جانب باب السلام در آیند، اول بار داخل می‌شوند. این مسجد را حضرت شیردرگاه بنا کرده باشند. میانه مسجد حضرت علی - کرم الله و جبهه - و مسجد مبارک یک پنجره دراز است.» وصفی هم از مرقد رسول و شیخین که در کنار آن است، بیان کرده است.

از مدینه تا مکه، دوازده منزل است و تنها از رابع محل محرم شدن یاد کرده است. در اینجا به تفصیل برای حج و احکام فقهی آن سخن می-گوید که متناسب با فقه اهل سنت است. از عرفات و مشعر و منا هم یاد کرده و گهگاه خطاهایی هم دارد؛ چنان که مسجد عرفات را خیف نامیده، در حالی که «نمره» درست آن است و خیف در منا است. وی در باره مراسم اهل سنت در بالای کوه عرفات هم یاد کرده است. در باره برخی از اماکن زیارتی مکه هم در منا یا مکه یاد کرده است. پس از حج است که به تدریج حجاج مصری و شام از مکه کوچ کرده، به اوطان خود باز می‌گردند.

اشاره وی به بازار مکه که حجاج وسط آن سعی می‌کنند، جالب توجه است. وصفی هم مسجد الحرام دارد که کلی و بی‌فایده می‌نماید. اشارتی به مولد پیامبر و حضرت فاطمه و دیگران دارد. رسمی را هم برای آفاقی‌ها؛ یعنی حجاج بیرونی که به مکه می‌آیند بیان می‌کند که «در بالای کوه ابوقبیس سه گوسفند را پخته گرفته برده می‌خورند. این کردار سنت است؛ چرا که جناب حضرت رسول الله در بالای کوه ابوقبیس کله گوسفند را پخته خورده باشند!»

تشبیه وی از کعبه و مسجد الحرام و حرم مکه جالب است که خداوند این‌ها را تو در تو گذاشته و «مثل پوست پیاز با هم پیچیده است» و همه «اشارت به-سوی اکرام کعبه است؛ یعنی حق تعالی کعبه را به سه لباس پیچانیده است.» دو قبه هم در مسجد الحرام هست که «در این مکان قنديل‌ها و ساعت‌ها و جاروب‌های کعبه را می‌مانند.»

برای او جالب بوده که عده‌ای زن هم در پشت مقام حنبلی ایستاده نماز به جماعت می‌خوانده‌اند؛ «عقیب مقام حنبلی، از جماعت نساء، مقدار زن ایستاده، نماز می‌کنند.» این آخرین جملات اوست.

متن رساله «ارکان الحج و مسافت الطريق»

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من وعدنا بايتان الحج و العمرة بدخول الجنة بقاء الله تعالى كما قال الله تبارك وتعالى: (وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ) [حج: ۲۷] هذه الرسالة تبين أحوال مكة المعظمة و المدينة المنورة و المسجد الأقصى الذي باركنا حوله، و ساير البلدان في طريق الحج، مع بيان أحوال ما يتعلق بها و حدودها و مرافقها، من يد العبد الضعيف الحقيير الراجي إلى غفران حضرت الباري حاجي عبدالرحمن القاري السمرقندي بالتماس بعض الرفقاء و إخوان الديني، من عظماء بلدة الخلم في عصر نادرالدوران و عمدة الخاقان أمير المؤمنين، أمير نصرالله بهادر سلطان - خلد الله تعالى ملكه و سلطانه [ و أفاض على العالمين برّه و إحسانه.

خلاصه آنکه از هرات تا به مشهد مقدس ده منزل است. از مشهد مقدس تا به طهران بیست منزل است. از آنجا تا به بغداد نیز بیست منزل است. و در شهر بغداد به درون شهر طرف شرقی او مرقد منور حضرت غوث الاعظم - رحمه الله عليه - [عبدالقادر گیلانی] و در بیرون شهر طرف غربی مرقد منور معطر حضرت امام اعظم - رحمه الله عليه - از شهر مقدار ثلاث فرسنگ است.

از بغداد تا به کربلا مقدار دو منزل است، به طرف جنوبی شهر است و به جانب شمالی شهر سفینه سلیمانی است. مسافت مقدار ده منزل است. اما راه کرکوک طرف شام شریف است. جانب غربی شهر است. از بغداد تا به کرکوک هفت منزل است. و در شهر مذکور سه پیغمبر آسوده‌اند. در بالای ارگ شهر جناب حضرت دانیال پیغمبر(ع) و حضرت عذیر پیغمبر(ع) و حضرت حنین پیغمبر(ع) .

و از شهر کرکوک تا به شهر موصل چهار منزل است. به شهر موصل سه پیغمبر، حضرت جرجیس و حضرت شیث و حضرت یونس: آسوده‌اند. حضرت جرجیس درون شهر و بزرگوار، و دیگر بیرون شهر آسوده‌اند. مسافت مقدار هزار قدم می‌باشد، اما در میانه یک نهر کلان است. از جسر گذشته زیارت می‌کنند.

از موصل تا به شهر بیضی هشت منزل است. حضرت امام زین العابدین آنجا آسوده‌اند. از آنجا تا به شهر مروین دو منزل است. این شهر در بالای کوه است. بسیار خوش باد و هوا است. مثل آن، نادر الوقوع است. در این شهر دو عالم مفسر؛ علامه زمخشری صاحب کشاف و جناب قاضی بیضاوی آسوده‌اند.

از آنجا تا به دیاربکر سه منزل است و در شهر دیاربکر قدمگاه حضرت غوث الاعظم [=عبدالقادر گیلانی] است. بسیار شهر کثیر البرکات است. علما و اسخیا در این شهر بسیارند. از آنجا تا به شهر عرفه چهار منزل

است. در شهر عرفه مقام تولد حضرت ابراهیم خلیل است(ع). در آنجا علامت منجیق نیز هست و جای آتش نمرود که گلستان و چشمه سار گذشته است. و در آنجا ماهی‌های نشانه دار است و به آن ماهیان، معلوم است از پادشاه آن شهر هر روز دو من نان وظیفه مقرر است. و در آن شهر مناره‌ای هست که بنای آن را شش هزار سال شده باشد. در جوف آن مناره، معبد نمرود ملعون است. الحال آن مناره از غیر [= بدون] کسور و فتور ایستاده است.

از شهر عرفه تا به شهر بلزرگ دو منزل است. و در این شهر جای زیارتگاهی می‌باشد که مولانا سکاکی، صاحب تلخیص در آنجا آسوده‌اند. از تخت وی دریای فرات می‌گذرد و آخر او به دریای بغداد همراه می‌شود. و از شهر بلزرگ تا به شهر حلب دو منزل است. بسیار شهر بزرگ است. در آنجا فضلا و علما و اغنیا بسیارند و در میانه شهر، یک جامع کلان است. در پیشگاه همین مسجد، مقبره حضرت زکریای پیغمبر است(ع)، و در میانه مسجد جای درختی است که سر مبارک ایشان را همراه او اژه کرده‌اند. علامتی وضع نموده، یک ستون از سنگ راست مانده، مستحکم کرده‌اند.

از شهر حلب تا به همای هموس [حما و حمص] پنج منزل است و در شهر هموس مقبره خالد بن مغیره - رض - است، [؟]: مقصود خالد بن ولید است که مقبره و مسجد بزرگی در حمص به نام اوست].

از شهر هموس تا به شام شریف نیز پنج منزل است. جناب حضرت رسالت پناهی، شام شریف را [۲] قطعه‌ای از جنت گفته‌اند و به لسان معجز بیان خود فرموده‌اند که «الشام جنة الدنيا». و در طرف غربی شام کوهی است که کوه قیس می‌گویند. در آنجا مقبره حضرت ذی الکفل پیغمبر است(ع)، و مقبره قابیل و هابیل است و غار اصحاب کهف نیز در آنجاست. و مقام چهل تن و هفت تن و سه تن در آنجاست. و در پایان کوه موضعی است که آن را صالحیه می‌نامند. در آنجا قبر محی الدین عربی است؛ صاحب فصول الحکم. و بسیار مکان متبرک است و جای اجابت دعا است. از شهر مقدار هزار قدم دور است. اهل شام به زیارت بسیار می‌برآیند بلکه هر روز حاضر می‌باشند.

بعد، دروازه‌ای که به طرف شمال شهر است. متصل دروازه، مناره‌ای سفید است که وی را مناره بیضا می‌گویند. وی محل نزول حضرت عیسی روح الله خواهد شد. در قرب همون مناره یکی از صحابه کرام که نامشان ابی بن کعب است - رض - آسوده‌اند. در باب قراءت قرآن فوق اهل زمان خود بوده‌اند. هرگاه حضرت رسالت پناهی(ص) قرآن می‌خوانده‌اند، جناب ابی بن کعب سماع می‌کرده‌اند.

بعد از آن، به طرف جنوبی شهر، دروازه‌ای هست که وی را قدم النبی [ص] می‌نامند. وی محل خروج و دخول حاجیان است. در وقت رفتن سه روز در آنجا مجتمع می‌شوند. وجه تسمیه به قدم النبی آن است که حضرت (ص) به همان دروازه آمده، به شهر داخل نشده، از همانجا برگشته‌اند. از این سبب گفته‌اند که شام جنت دنیا است؛ یعنی شهر شام مشابهت به جنت دارد. من وعده کرده‌ام که بی‌جمیع امت خود هرگز به جنت نداریم [کذا. نروم]. از این جهت داخل نشده از همانجا مراجعت کرده باشند. در قرب همین دروازه، صحابه [= صحابی] کرام حضرت دحیه کلبی آسوده‌اند، و کاتب وحی حضرت جنابشان بوده‌اند. اکثر، حضرت جبرئیل امین به صورت دحیه کلبی شده، به خدمت حضرت می‌آمده‌اند.

بعد از آن در میانه‌ی شهر جامع کلانی است. ورود و مجمع ناس در آنجاست. می‌توان گفت که اکثر اهل شام در این پنج وقت نماز در آنجا حاضر شوند و در میانه مسجد، مقبره حضرت یحیی پیغمبر است (ع)، و دیگر دو پسر حضرت غوث الاعظم - رحمه الله - [عبدالقادر گیلانی] در شام آسوده‌اند و به طرف شرقی شام قبرستان بزرگی است. اکثر موتای اهل شام در آنجا آسوده‌اند. و بعضی از اصحاب حضرت رسول الله و ازواج طاهرات نیز در آنجا مدفون‌اند. حضرت بلال و ابن [ام] مکتوم و معاویه و عمر بن عبدالعزیز و حضرت زین العابدین و علی اکبر و علی اصغر پسران شیر درگاه و فاطمه صغری بنت حضرت امام حسین - رضی الله عنهم - آسوده‌اند. و از ازواج طاهرات نبی، ام سلمه و زینب آسوده‌اند - رضی الله عنها [= عنهما] مجتمعاً در قبرستان شرقی شهر.

بعد از آن، به طرف غربی شهر که میلان به جانب جنوبی دارد، در آنجا مکان مرتفعی است و بوستان کثیر الفواکه و آبشار و انواع نعم در آنجا است، و اصناف گل و ریحان و بنفشه و درختان صنوبر سر کشیده و بلبلان و انواع طیوران در اطراف صف کشیده و آن بوستان را ربوه می‌نامند و حضرت حق سبحانه و تعالی همین بوستان را به جنت تشبیه کرده، در کلام مجید خبر داده است که: کَمَا هِيَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: (كَمَثَلِ جَنَّاتٍ بَرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ) فی سورة البقره [آیه ۲۶۵].

بعد از آن، طرف غربی شام تا شهر بهروت [بیروت] دو منزل است در کناره دریای شور است. بندرگه کلان است و به طرف شهر شرقی این شهر یک راه به کناره دریا به تلاتکه می‌رود. در آن موضع ابراهیم ادهم آسوده‌اند. از آنجا به راه خشکی از بالای شهر کنعان به طرف قدس [در اصل: قدوس] شریف می‌رود. مقدار ده منزل است و از درون دریا نیز می‌رود، اما از درون آب قدس شریف نزدیک است. به سه روز به شهر یایه می‌برآید. در آن شهر الوان نعم و لیمو و ترنج از حد افزون است تا به قدس شریف دو منزل است.

و در رفتن از راه خشکی به قدس شریف، در اثنای راه، رمله نام شهری است، در آنجا حضرت لقمان حکیم آسوده‌اند. در قریبی آن کوهی است در بالای راه، و در رفتن به-دست راست [۳] یک مسجد کهنه که آثارش معلوم است. وی بناکرده شیر درگاه حضرت علی - کرم الله و جبهه - بوده است و آن نیز محل زیارتگاه است. بعده، مقدار دو فرسنگ رفته به شهر غوث رسیده می‌شود و در این شهر حضرت عَزِيز (ع) پیغمبر(ع) آسوده‌اند. در آنجا یک مسجدی است، نزدیک وی چشمه روانی است که حضرت عزیز(ع) درازگوش خود را در آنجا بسته، به وضو کردن مشغول شده، بعد از وضو دو رکعت نماز به جای همان مسجد خوانده، به اوراد خود مشغول گشته‌اند. در آن حال، روح شریفشان از قالب مبارک خارج شده، و صد سال در آن مکان خوابیده‌اند و نیز دراز گوش ایشان در آنجا مرده است و مسافت دراز گوش تا به جسد مبارک مقدار هفت قدم راه است و طعام ایشان در آن مقام‌تر و تازه ایستاده است تا زمانی که حضرت حق سبحانه و تعالی جناب حضرت عزیز(ع) را زنده گردانید و حمار ایشان نیز باذن الله تعالی زنده گشت؛ چنانکه در کلام مجید خود خبر می‌دهد که: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامًا ثُمَّ بَعَثَهُ) فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ [آيَةُ ۲۵۹].

بعده، از شهر غوث تا بیت المقدس یک و نیم فرسنگ راه است و در بیرون شهر بیت المقدس، مقبره حضرت داود پیغمبر است(ع)، بعد از آن، به طرف جنوبی شهر مقدار نیم فرسنگ راه، مقبره حضرت الیاس پیغمبر است(ع).

بعده، مقدار یک فرسنگ راه از شهر، قریه نصارا [ناصره] می‌گویند که جای تولد حضرت عیسی است(ع). در همانجا عمارت عالی بنا کرده‌اند. در آنجا صورت بی‌بی مریم و صورت حضرت عیسی(ع) را کشیده‌اند و به آب طلائی حل کرده، مزین ساخته‌اند. جماعت نصارا در صباح و رواح می‌پرستند، و کاسه‌های کوه طوری را در آنجا می‌سازند. نزول این آیت در حق بی‌بی مریم در همین قریه شده است، كَمَا قَالَ: (يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا) فِي سُورَةِ مَرْيَمَ [آيَةُ ۲۳].

بعده، از آنجا تا خلیل الرحمان سه فرسنگ است. خلیل الرحمان قریه‌ای است که حضرت ابراهیم خلیل(ع) در آنجا آسوده‌اند. در آنجا یک مسجدی است در تحت وی یک مغاکی عظیم است که وی را «بئر الأنبياء» می‌نامند و در آن مغاک، از سنگ سرپوش کرده‌اند و به مجرد گشادن سرپوش، بوی خوشی بدماغ همچو بوی عطر می‌آید. در آنجا چند هزار انبیا: آسوده‌اند و در میانه مسجد مذکور، حضرت اسحاق(ع) مع زوجه خود آسوده‌اند و در بیرون در مسجد، ابراهیم خلیل الرحمان مع زوجه خود آسوده‌اند. در بالای سر ابراهیم خلیل

یک خانه است. حضرت یعقوب(ع) مع زوجه خود آسوده‌اند و در پهلوی آن خانه، یک خانه دیگری است که حضرت یوسف(ع) تنها در آنجا آسوده‌اند.

و در طرف راست حضرت ابراهیم خلیل الرحمان، یک مکان مخصوص می‌باشد که وی قدمگاه حضرت رسالت پناهی است(ص) آنجا نیز محل زیارتگاه است. بنای این دخمه را حضرت سلیمان(ع) کرده‌اند. سنگهای آن را جماعت دیوان آورده باشند. به نوعی سنگهای بزرگ است که عقل آدمی عاجز است. درازی هر سنگ، سی و دو وجب و عرض او هژده وجب می‌باشد. به طرف غربی حضرت خلیل الرحمان به مسافت یک فرسنگ، حضرت نوح پیغمبر(ع) آسوده‌اند.

بعده، به هلاک قوم لوط دو فرشته آمده بودند. اول بشارت حضرت اسحاق پیغمبر را به حضرت ابراهیم خلیل آورده‌اند، چنانچه کریمه (فَضَحِكْتَ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ) سوره هود [آیه ۷۱]. بعد از آن، ملائکها گفته باشند که مایان مجادله داریم که قوم لوط را هلاک نماییم که مأموریم از حق سبحانه و تعالی کما قال عزّ شأنه: (وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ) [هود: ۷۴]. بعد از آن حضرت ابراهیم [۴] خلیل الله گفته باشند که ای ملائکها، از هلاک قوم لوط باز ایستید و گناه ایشان را عفو نمایید. ملائکها در جواب حضرت ابراهیم خلیل گفته باشند که (يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ) [هود: ۷۶]

و جهت آنکه حضرت لوط(ع) برادر عروس حضرت ابراهیم خلیل الله بوده‌اند. بنابر آن، از روی شفقت عفو جرایم آن قوم را خواسته‌اند.

بعده، به طرف شرقی بیت المقدس مقبره حضرت موسی(ع) است. مسافت مقدار سه فرسنگ راه است. در آنجا کوهی است که اکثر [= اثر] تجلی الله تعالی معلوم و مشاهد است؛ چنانکه دیده شده، سنگهای همان کوه، سیاه و دود کرده می‌باشد و حضرت موسی(ع) در میانه همان سنگهای سیاه آسوده‌اند و در عمارات و فرش و فروش آن مقام، از همان سنگها می‌باشد، چنانچه در صدق این مقاله کریمه (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا) فی سوره الاعراف [آیه : ۱۴۳].

بعد از آن طرف پایان پای حضرت موسی(ع) مقدار پانصد قدم راه، مقبره شبان است که حکایت او را حضرت مولوی در مثنوی شریف آورده‌اند.

بعده، در شهر بیت المقدس، مسجد اقصی و صخره الله معلق در آنجاست. می‌توان گفت که ثلث همان شهر مشغول به صحن بوستان و حجراتی که متعلق به مسجد اقصی دارد، هست. تخمیناً اطراف محاطه [محوطه]



ده طناب می‌آید. مسافت میانه مسجد اقصی و سنگ معلق، مقدار صد قدم می‌آید. در تحت مسجد اقصی، مسجدی است که حضرت سلیمان(ع) آن را بنا کرده‌اند. بسیار مسجد بزرگ است. الحال از نظر، مخفی، و درهای او مستحکم است. آنجا کسی در نمی‌آید. سنگهای بزرگی دارد که آنها را دیوان آورده، در عمل درآورده باشند. حضرت سلیمان(ع) در حین عمارت همین مسجد، به عصای خود تکیه کرده و ایستاده در آن حال فوتیده‌اند؛ چنانکه کریمه به همین مضمون ناطق است؛ (فَلَمَّا فَضَّيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ) فی سوره سبا [آیه ۱۴]

بعده، در بالای سنگ معلق یک گنبد کاشی کاری است از درون گنبد در اطراف سنگ معلق، ستونهایی از بلور از قدیم ایستاده. بزرگی این سنگ معلق و اطراف وی، مقدار صد قدم می‌آید. در تحت سنگ معلق، حجره‌ای جهت چله خانه بنا کرده‌اند. درون وی، چهار محراب دارد. یک محراب حضرت ابراهیم خلیل الله، و یک محراب حضرت عیسی روح الله، و یک محراب حضرت جبرئیل امین، و یک محراب حضرت سرور عالم محمد مصطفی(ص). میانه سنگ معلق، به قدر آدم برآمدن، شکافی دارد. از آنجا حضرت عیسی(ع) بر آمده، بر آسمان صعود [کرده]. در اطراف سنگ معلق علامت‌ها بسیار است، و زین براق حضرت که در شب معراج سوار شده‌اند در آنجاست و جای دست کافت [= کاویدن] حضرت جبرئیل در آنجاست، و قلخان [احتمالاً قلخان باشد که به معنای سپر جنگی است]. حضرت حمزه و ذوالفقار حضرت شیردرگاه علی مرتضی - کرم الله و جبهه - در آنجاست و درازی ذوالفقار هژده و جب است و سنگ سبز که در وی میخ آهنین فرش کرده‌اند، در زیر ذوالفقار می‌باشد. آن گنبد سه دروازه دارد. دروازه طرف غربی او را باب الجنه می‌نامند در وقت سفر معراج حضرت رسول(ص) از همان در به گنبد درآمده، پای مبارک خود را بر سنگ معلق مانده باشند و آن سنگ به حضرت در تکلم درآمده باشد. الحال زبان وی معلوم است. وقتی که به معراج برآمدند، اول از براق به قریبی باب جنت نزول فرموده، در آنجا دو رکعت نماز به درگاه بی‌نیاز به اقتدای جمیع انبیا(ع) الحال نیز آنجا زیارتگاه است. چنانکه کریمه (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ...) [اسراء : ۱].

بعده، در بیرون صخره الله در کناره محاطه [محوطه] گهواره حضرت عیسی است. وی از سنگ است. باز مقدار بیست قدم جای در بلندی قلعه باب توبه می‌گویند. محل اجابت و دعاست. در جنب وی یک سنگ عمود است. در عمق وی علامت پل صراط است. در تحت وی یک خندقی هست. آنجا علامت قبر فرعون است. در بلندی وی قبر بی‌بی رابعه - علیها الرحمه - است و در جنب [۵] وی قبر حضرت سلمان فارس است - رضی الله عنه - در مقابله دروازه شهر، مقبره حضرت بی‌بی مریم والده حضرت عیسی است(ع). در

آن موضع، جماعت نصارا در روز یکشنبه به زیارت می‌آیند و در درون شهر بیت المقدس در یک خانه تخت حضرت سلیمان است (ع).

از بیت المقدس تا به شهر مصر پانزده روز راه است. از راه خشک [ی]، اما از راه دریا نزدیک است به مقدار شش روز می‌رسند. شهر مصر [= قاهره] بسیار بزرگ است. علما و فضلا و قرآی خوش خوان در آنجا بسیارند. از طرف غربی مصر، رود نیل می‌گذرد و مسافت دریا از شهر نیم فرسنگ است. آنجا بندرگه کلان است. محل نزول کاروان و حجاج است. وی را بلاق [بولاق] می‌نامند. بعض طرف آن را مصر قدیم گویند. آنجا نیز بندر کلان است. در وقت آب خیز از آنجا یک نهر عظیم آمده از میانه شهر مصر روان می‌شود.

به طرف جنوبی شهر، مقبره امام شافعی است. در جنب وی به مقدار چهار صد قدم، قبر حضرت فقیه ابی لیث است. باز به مقدار پانصد قدم قبر حضرت شیخ شاطبی است. در آنجا قبر حضرت زین العابدین [!] است. قریبی دروازه مصر به درون شهر، قبر زینب بنت علی شیردرگاه است و یک دختر امام حسین هم در آنجاست. در میانه شهر مصر، مقبره‌ای است که آن را مقبره حسین می‌نامند. زیارتگاه عظیم است. اهل مصر آنجا بسیار به زیارت می‌آیند. چنین می‌گویند که سر مبارک حضرت امام شهید همراه سر پسر یک عجزوه، در آن مکان مدفون است؛ چرا که اصحاب یزید - علیه اللعنه - سر مبارک امام حسین را بی‌ادبانه در کوچه‌ها تحقیر نموده می‌گردانیدند. یک عجزوه مسلمة مخلصه از جهت اخلاص، پسر خود را قتل نموده، سر پسر خود را عوض و بدل سر مبارک امام گذاشته، سر امام را گرفته برده به جایی دفن کرده است. بالاخره سر پسر خود را گرفته با همراهی سر مبارک امام شهید در همین مکان دفن نموده است معاً. بنابر آن، این مکان را مقبره حسین [ع] می‌نامند. الحال اتباع و اولاد یزید، همین مقبره متبرکه را به پای خود می‌زنند، از این جهت پای آن جماعت مردود و ملعون ورم و آماس نموده، به نوعی که در موزه‌های [کفش‌های] آن‌ها نمی‌درآید و نمی‌گنجد. این طریق زنان و مردان آن جماعت بطال، از شومی این بی‌ادبیشان تا دور قیامت به همین بلیه مبتلایند.

در قریبی مقبره شریف امام یک موضعی است که وی را مسجد اظهر [= الازهر] می‌نامند. در آن موضع هجوم علما و قرآ است. شب و روز به گفتگوی درس و قراءت قرآن مشغول‌اند. گویا مدرسه است. طلبه و سگان آن از پادشاه شهر موظف می‌باشند.

بعد از آن مکانی که حضرت یوسف (ع) هفت سال در آنجا بوده‌اند. وی در بالای ارگ مصر است. چنانکه آیت کریمه بر آن ناطق است؛ كَمَا قَالَ عَزَّ شَأْنُهُ: (فَأَنسَأُ الشَّيْطَانَ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ) فِي سوره یوسف (ع) [آیه ۴۲] محل زیارتگاه الحال در آنجا خانقاه حضرت یوسف (ع) بوده، الحال اثر وی معلوم

است. به جای خانقاه حضرت یوسف(ع) ابراهیم پادشاه [= ابراهیم پاشا] خانقاه عظیمی بنا کرده است. مدت پانزده سال است به عمارت آن مشغول-اند. هنوز به اتمام نرسیده.

و به طرف غربی شهر راهی است که میلان [= میل] به جانب جنوبی دارد، به مکه معظمه می‌رود و در کناره رود نیل که مشتمل به ملک سعید است [یا: سفیدانست!] به مکه معظمه می‌رسد. و بعضی به راه خشکی و بعضی به دریا می‌رود. اما یک راه دیگر از خشکی به طرف جنوبی شهر است [که] حجاج همراه [شاید: همین راه] می‌رود و مقدار بیست منزل است تا مدینه منوره. از غیر حجاج مصری به این راه رفتن محال است؛ زیرا که در این راه آب و دانه کم است.

[مدینه منوره]

بعد از آن شهر مدینه شهر مبارک است. اهل آن موضع، همه دلکش و ملایم گفتار و خوش نیکو کردارند. به طرف جنوبی شهر مدینه، موضعی است که وی را «مسجد قبا» می‌نامند و قوت الاسلام نیز می‌گویند. طرفه جای فرح فزا و مکان دلگشا است. بوستان و باغ و آبشارها بسیار دارد.

و مسجد قبا مسجد مبارک است، محل نزول و قرارگاه حضرت سرور عالم و سلطان انبیا است(ص). در ابتدای هجرت حضرت رسالت پناه، در آن مقام مدت شش ماه استقامت نموده‌اند. بعد از شش ماه که اسلام قوت یافته بود، به درون شهر داخل [۶] گشته‌اند. از این وجه، آن موضع را تسمیه به قوت الاسلام نموده‌اند؛ چون حضرت در ابتدای نزول در اینجا منزل و قرارگاه کرده‌اند. قرارگاه اهل صفه نیز همین موضع است؛ چنانکه حق سبحانه، از احوال آن جماعت متبرکه در کلام خود خبر می‌دهد؛ کما قال عزّ شأنه: (لَمَسْجِدِ أُسَسِّ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ) فی سوره توبه [آیه ۱۰۸].

در آنجا چهار محراب است. این‌ها همه محل زیارت است؛ زیرا که یک محراب محل نزول آیات مذکور است. دیگر محراب اصحاب صُفّه است و یک محراب محل نزول از ناقه است و یک محراب دیگر محل صعود بر ناقه است. همین محراب‌ها محل اجاب دعا است. در بیرون مسجد جای محل زیارت است. حجره ابوبکر است - رض - است، و حجره عمر و حجره عثمان و حجره حضرت علی - کرم الله و جهه - است و حجره کنیزک درگاه فاطمه زهرا - رضی الله عنها - است. در اینجا چاهی است، چشمه روان دارد، وی را «بئر نبی» می‌گویند. از اثر معجزه حضرت رسول الله است؛ چرا که یک انگشت مبارک خود را در آن موضع غطه داده‌اند، از جای انگشت مبارک یک سنگ آب برآمده، جاری شده است. باز یک انگشت دیگر مبارک خود را ایضاً در پای غطه داده‌اند. از آنجا نیز آب جاری شده. بینهما مقدار دو وجب می‌باشد. هر دو آب

چشمه در یکجا جمع شده، از یک روضه درآمده، به جانب شهر مدینه روان می‌شود. یک حصّه بدرون شهر مدینه می‌رود، و بقیه نصف دیگر به جانب کوه احد می‌رود. آخر این آب به جانب قبلتی منتهی می‌شود.

بعده، حق سبحانه، به حضرت نبینا - صلی الله علیه [و آله] و سلم - امر کرده است که در همین مسجد چندی از مردان از اصحاب صفة هستند که با آنها مجالست نمای که آنها از اصحاب تطهیرند [و] از آلودگی دنیا پاک می‌باشند. آن جماعت روزی به یک خرما قناعت دارند. زیاده از آن چیزی تناول نمی‌کنند. از پوشیدنی و لباس یک پارهٔ چرم به عورت خودها بسته‌اند. دیگر اعضای آنها برهنه می‌باشد. این جماعت به همین نوع قناعت کرده، از دنیا عمر به - سر برده‌اند، ملوٲ به تلویث دنیا نشده‌اند. بنابر آن، حق سبحانه و تعالی از احوال این جماعت برگزیده به حضرت (ص) خبر داده است، کما مرّ.

بعد از آن، به طرف شمالی شهر، کوه احد است به مسافت یک فرسنگ. در نصف راه احد مقبرهٔ عمّ [پیامبر] حضرت حمزه - رضی الله عنه - است. در آنجا، خانقاه کلان است و مدرسه و حجرات و آتش خانه و خلاق بسیار در اطراف مقبره ساکن - اند و اهل مدینه هر روز دوشنبه به زیارت حضرت حمزه می‌آیند و آتش خدایی و قربانیهای خود را به وقتش در آنجا به مردمان می‌دهند. هر شبی چند قندیل افروخته می‌شود. در آنجا یک گنبد سفید است و محل شهادت دندان مبارک حضرت رسول الله است. مسافت میان گنبد و مقبرهٔ حضرت حمزه - رضی الله عنه - دو صد قدم است و در میانهٔ این دو مکان اشرف هشتاد نفر از صحابهٔ کرام به شهادت رسیده، در اینجا آسوده‌اند.

بعد از آن قبلتی [قبلیتین] نیز طرف شمالی شهر است. مسافت او مقدار یک فرسنگ است. در آن موضع مسجدی است که قدم مبارک حضرت (ص) در آنجا رسیده. کلانان [= بزرگان] جماعت نصارا و یهود جمع شده آمده، گفته باشند محمد را (ص) پیغمبر آخر الزمان می‌گویند. مایان توقف داریم و امتحان می‌نماییم؛ زیرا که در تورات و انجیل خدای تعالی خبر داده است که یک علامت پیغمبر آخر الزمان آن است که ذوالقبلتین است. اگر محمد (ص) دو قبله داشته باشد، مایان ایمان می‌آریم و الا توقّف داریم. فی الحال حضرت (ص) به نماز فرض شروع نموده، به جانب مسجد اقصی نگاه کرده، تحریمهٔ [تکبیرهٔ الاحرام آغاز نماز] بسته‌اند. اصحاب متابعت نموده نیز تحریمه بستند. در این حال حضرت جبرئیل (ع) به حضرت وحی آورده گفتند که، یا رسول الله! در این هنگام روی خود را از مسجد اقصی به - سوی بیت الحرام گردان. فی الفور حضرت (ص) در اثنای نماز به امر حضرت بی‌نیاز روی خود را [۷] به - جانب کعبهٔ معظمه گردانیدند. ده نفر از اصحاب کرام بلا توقف به - سید انام تبعیت نموده، روی‌ها به جانب کعبهٔ معظمه گردانیدند. این ده کس به همین عمل ده یار بهشتی گردیدند. بعده، نصارا و یهود دانستند که حضرت ذوالقبلتین بوده‌اند. ثانیاً

مسجد اقصی منسوخ بگشت، و بیت الحرام معمول گردید؛ چنانکه آیت کریمه: (فَلْتَوَكُّبْنَ كَقَبَلَهُ تَرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) فی سوره البقره [آیه ۱۴۴] از این وجه جماعت یهود و نصارا به جناب حضرت ایمان آوردند و به رسالتشان تصدیق نمودند. الحال اثر دو محراب در آن مسجد ظاهر است.

در قریبی این مسجد، یک چاه بزرگ است که وی را «بئر العثمان» می نامند. آب وی بسیار شیرین است. بنای عثمان است (رض) در قرب این مسجد، در کمره کوه، غاری است که در آنجا قدم مبارک حضرت (ص) رسیده است، آنجا نیز محل زیارت است.

بعده، به طرف شرقی مدینه، حظیره جنت البقیع است. بسیار مکان مبارک و فرح افزاست. از حرم تا جنت البقیع مقدار پانصد قدم راه است. جانب پایان پای حضرت رسول الله است. در جنت البقیع بسیاری از صحابگان آسوده اند. عباس - رضی الله عنه - عایشه - رضی الله عنها - و دو دختر رسول الله؛ رقیه و ام کلثوم و حضرت ابراهیم پسر سرور انبیا، و عثمان - رض - و بی بی حلیمه مادر رضاعی سلطان انبیا، و از مشایخ علما، امام مالک، و امام نافع و نوفل [؟] - رض - و حضرت خواجه پارسا - علیه الرحمه - و از سلاطین عبدالعزیز بهادر سلطان و سایر اعزّه بسیار آسوده اند. [در باره این عبدالعزیز خان که پادشاه بخارا از اشترخانیان بود و در اواخر از سلطنت کناره گرفت و از راه ایران و با استقبال شاه سلیمان صفوی به حج رفت و همان جا درگذشت و در بقیع مدفون شد. بنگرید: دانشنامه ادب فارسی، ۶۲۷/۱]

در عقیب قبر عباس - رضی الله عنه - یک مسجدی است که حضرت (ص) در اوان حیات در آنجا، در سحرگاه، بسیار آمده، پروردگار خود را عبادت می کرده اند و جنت البقیع بسیار کلان است. الحال نصف او خالی است از موتی. و از قلعه مدینه بیرون است. میانه دیوار قلعه و دیوار جنت البقیع یک کوچه راه است. و حضرت [اسماعیل پسر] امام جعفر صادق (ع) بیرون تر از جنت البقیع آسوده اند.

بعده، آنکه اطراف حرم پنج مناره دارد، علی الخصوص دو مناره بلند دارد؛ یکی، او بالای سر حضرت است. وی مناره حضرت بلال - رضی الله عنه - است و یک مناره مرتفع دیگر در طرف کنج شمالی حرم است. وی را عبدالعزیز خان تعمیر کرده. در بالای مقبره مبارک یک گنبد کاشین کاری بزرگ است. در بالای او سه قبه طلا است.

بعده، مسجد مبارک مشتمل بر سه قطعه است؛ هر قطعه او جداست، علامتی و نشانی دارد؛ یک قطعه اول، مسجد قدیمی جناب حضرت است (ص) مشتمل بر منبر مبارک است. چنانکه جناب حضرت رسالت پناهی می فرمودند که منبر من در جنب محراب است و از محراب تا قبر مبارک مقدار ده قدم می آید. گویا مسجد مبارک مشتمل بر قبر مبارک است. هیچ واسطه نیست الا یک پنجره.

یک قطعه او مسجد عثمان - رض - است. جنابشان ثانی خریده همراه کرده باشند. یک مسجد طولانی است که از جانب باب السلام در آیند؛ اول بار داخل می‌شوند. این مسجد را حضرت شیردرگاه بنا کرده باشند. میانه مسجد حضرت علی - کرم الله و جبهه - و مسجد مبارک یک پنجره دراز است. درون پنجره سه محراب است. ورای محراب مبارک دیگر محراب‌ها را مسجد عثمان مشتمل میانه محراب‌ها، صندوق پر از کتابهای قراءتی قرآن است و دلایل الخیرات. هر کسی از طالبان گرفته می‌خوانند. بعد از فراغ باز آورده به صندوق می‌مانند.

بعده، آنکه کسی که قصد زیارت حضرت رسول الله را می‌کند، طریقه او آنکه حرم مبارک سه دروازه دارد؛ یکی را باب سلام می‌گویند. یکی را باب رحمت می‌نامند. هر دو به طرف غربی حرم است. میانه باب سلام و باب رحمت پنجاه قدم می‌آید و یک باب به طرف شرقی حرم است، آن را باب جنت البقیع می‌گویند. اما کسی که زیارت می‌کند، از باب سلام می‌درآید، به مسجد طولانی حضرت علی - کرم الله و جبهه - داخل می‌شود، منتهی می‌شود بر زیارتگاه حضرت.

طریقه زیارت این است که مقابل شود بر دریچه‌ای که وی محاذی جناب آن سلطان انبیا است و جناب دو یار عظام است. در همان [در اصل: همون!] دریچه سه شکاف است. اشارت به سه جناب است. [۸] روضه اول تعلق دارد به حضرت رسالت پناه(ص). روضه دویم تعلق دارد به ابوبکر - رض - روضه سوم تعلق دارد به عمر - رض -، میانه روضه‌ها مقدار سه انگشت است. جناب عزیزان در درون پنجره‌اند. به نظر نمایان نیستند. در طریق خوابشان تفرقه‌ای اندک است. به این طریقه که سر ابوبکر - رض - محاذی به سینه حضرت رسول(ص) است و سر عمر - رض - محاذی به سینه ابوبکر است - رض - .

بعده، در پایان پای مبارک حضرت نیز محل زیارتگاه است که محل چهار ملک مقرب است؛ یعنی حضرت اسرافیل و میکائیل و جبرائیل و عزرائیل؛ چرا که در زمان حیات آن سلطان انبیا، این چهار بزرگوار در آنجا مقام و قرارگاه داشته‌اند و محل جلوس آنها بوده است.

بعده، در جانب شمالی حضرت، مقبره حضرت فاطمه زهراست - رضی الله عنها - و در اطراف مقبره‌شان نیز پنجره است و در ما بین قبر پدر و دختر، یک پنجره واسطه است در یک دخمه. حضرت خیر النساء تنها آسوده‌اند.

هر روز قبیل نماز شام، پادشاه شهر مدینه لباسهای نو پوشیده در درون روضه درآمده، خود قندیل‌ها را و چراغ‌ها را روشن ساخته در عمل می‌وردارد. غیر از پادشاه کس دیگری را رخصت این عمل؛ یعنی این خدمت نیست. کذلک، سالی یک-بار از سلطان روم جهت مقبره متبرکه که قبرپوش نو می‌آید، این پوشش‌ها را نیز

پادشاه مدینه به روضه در آورده پوشانیده، لباسهای کهنه را تبرکاً به سلطان روم می‌فرستند. زیارت آن سلطان انبیا به امتان عاصی جافی، از جمله ضروریات است و موجب نجات و وعده‌های بسیار به زیارت آن سلطان ابراز شده است. چنانکه به محراب مبارک این حدیث مکتوب است؛ قال النبی (ص) : (من زار بعد مماتی فکأنما زار فی حیاتی، و من زارنی فی حیاتی دخل الجنة بلا حساب).

أیضا قال علیه السلام : «من زار البیت فبعده زار قبری ینال شفاعة فی صفوف القیامة فی بادی الرأی قبل شفاعة فاطمة و حسین - رضی الله عنهما - و قبل سایر اصحاب - رضی الله عنهم -»

[مکه مکرمه]

از مدینه منوره به مکه معظمه دوازده منزل است. در منزل پنجم، در راه، یک موضعی است آن را رابع می‌گویند. در آنجا حاجیان احرام می‌بندند. از آنجا تلبیه گویان به مکه داخل می‌شوند؛ چرا که از غیر احرام داخل شدن به مکه گناه است مر آفاقی را. اما خروج و دخول اهل مکه از غیر احرام جایز است؛ زیرا که در حق اهل مکه حرج می‌شود و حرج در دین ما مرفوع است؛ چنانکه آیت کریمه بر این معنا ناطق است؛ (وَ مَا جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) فی سوره الحج [آیه ۷۸]. اما احرام بستن در شهر معلوم جایز است؛ یعنی اوقات معلوم است که دو ماه (و) ده روز است. یعنی در اوقات زیارت و احرام بستن از عبادت محسوب است کما قال تبارک و تعالی: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ) فی سوره البقره [آیه ۱۹۷].

بعده، مکه معظمه که نمایان شد، تکبیر و تلبیه و تهلیل می‌گویند، هفت کت شوط، از غیر [بدون] سعی بین صفا و مروه؛ زیرا که اگر سعی بین صفا و مروه کنند، در طواف زیارت، سعی را ترک می‌کنند؛ زیرا که سعی در حج یک مرتبه واجب است. تکرار سعی غیر مشروع است. اما در عمره سعی می‌کنند. این زیارت را طواف قدوم می‌گویند؛ زیرا که مر آفاقی را سنت است. بعد از طواف از حرم می‌برآید ملحق به اهل کعبه می‌شود.

حاجی سه حال دارد: مفرد است یا متمتع است یا قارن. اگر قارن است تا وقت حج، از احرام نمی‌برآید تا بازگشت از عرفات. اگر متمتع باشد بعد از عمره کردن از احرام بر می‌آید تا وقت حج. اگر مفرد باشد بعد از طواف قدوم، از احرام بر می‌آید تا وقتی که اهل مکه احرام ببندند. مفرد ثانی احرام می‌بندند؛ زیرا که اهل مکه در روز هشتم ذی الحجه احرام از ماه می‌بندند، مفرد و متمتع همراه اهل مکه در روز هشتم احرام می‌بندند. مفرد آن است که تنها نیت حج کرده باشد. قارن آن است که هم نیت حج و هم نیت عمره کرده باشد. لازم است به یک احرام، هم حج و هم عمره ادا کند. از این سبب از احرام نمی‌آید تا حج [۹] عمره به جای آرد و ثانی حلال می‌شود. متمتع آن است که به یک نیت حج و عمره کرده است، لیکن اولاً عمره می‌کند. ثانی

اگر خواهد حلال می‌شود، مثل مفرد با همراهی مکه احرام بسته حج می‌کند. چنانکه آیت کریمه به همین ناطق است؛ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ [آيَةُ ۱۹۶]. اما قارن و متمتع را لازم است یک گوسفند هدیه کنند که حق تعالی دو عبارت را با ایشان روی کرده است؛ زیرا که هم ثواب حج و هم ثواب عمره یافته است. قارن و متمتع قبل از سرتراشیدن هدیه خود را به فقرای مکه می‌دهند، ثانی سر خود را می‌تراشند؛ چنانکه کریمه (وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ) ایضا فی سُورَةِ الْبَقَرَةِ [آيَةُ ۱۹۶].

بعد از آن، حاجیان در روز هشتم ذو الحجه از مکه احرام بسته به منا بر می‌آیند و در آنجا همین شب کلهم خواب می‌کنند؛ زیرا که خواب کردن در شب نهم ذی الحجه به مناسبت است. روز نهم از اینجا کوچ کرده به عرفات می‌روند. به عرفات یک مسجدی است به اطراف همان مسجد نزول می‌کنند. این مسجد را مسجد خَیْف [؟ درست آن: مسجد نمره] می‌نامند. بنای [آن] از حضرت ابراهیم خلیل الله است. تا وقت ظهر اینجا توقف می‌کنند، بعد از آن نماز پیشین [ظهر] و عصر را به یک اذان و دو اقامت به یک وقت ادا می‌نمایند؛ زیرا که در وقت عصر به وقوف عرفات مشغول می‌شوند. بعد از آن به کوه عرفات می‌برآیند.

اول امام با همراهی محمل شریف در بالای کوه عرفات یک محرابی است؛ به همان محراب قریب ایستاده، روی خود را به جانب مکه معظمه کرده، تلبیه می‌گویند و تکبیر و تهلیل گفته از دعاهای مأثوره بسیار می‌خواند. هر باری که امام تلبیه گوید سایر ناس نیز متابعت می‌نمایند. به همین حال تا فرورفتن آفتاب توقف می‌کنند. بعد از آن، اجابت دعا آن است که از آسمان باران می‌آید یا از چشمان اشتران محل شریف قطرات اشک می‌چکد. این علامت‌ها که پیدا شد، در حین غروب دعا را ختم کرده بازگشت نموده، از کوه نزول می‌نمایند.

فی الفور پادشاه شهر شام توپ زده کوچ می‌کنند. بعد از آن، پادشاه مصر توپ زده کوچ می‌کنند. حاجیان کلهم بلا توقف به جانب مزدلفه راهی می‌شوند. همه در مزدلفه جمع شده، نماز شام و نماز خفتن را یک وقت می‌گزارند. دو نماز را در وقت واحد گزاریدن در همین دو موضع در مذهب حنفی جایز است و در غیر این درست نیست؛ چنان که امام شافعی - رض - در سفر هم جمع صلاتین جایز می‌گویند، اصحاب حنفی در این، عمل نمی‌کنند.

بعد از آن، همین شب در مزدلفه خواب می‌کنند؛ زیرا که بیتوته و وقوف در مزدلفه از ضروریات حج است. در اینجا حاجیان تلبیه می‌گویند و تکبیر و تهلیل می‌خوانند؛ چنانکه آیت کریمه بر این ناطق است که: قَالَ



جَلَّ جَلَالُهُ: (فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَادْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ) فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ [آيَةُ ۱۹۸]. مراد به مشعر الحرام، مزدلفه را گویند.

صبح شد، در مزدلفه یک ساعت توقف می‌کنند از برای استماع خطبه که امام در آنجا خطبه می‌خواند. بعده، هرکسی از آنجا هفتاد عدد سنگ ریزه همراه خود گرفته، در منا برده، شیطان را به همان سنگ ریزه‌ها می‌زند. از عرفات تا مزدلفه مقدار نیم فرسنگ است. مجموعه از مکه تا عرفات دو فرسنگ است، و الله اعلم.

از مزدلفه به منا وقت ضحوة کبری می‌آیند، به-همان سنگ‌ریزه‌ها رجم شیطان می‌کنند. این عمل را [رمی] جمره عقبه می‌نامند.

بعد از آن، به مکه می‌روند و زیارت می‌کنند، اگر خواهند، قبل از طواف [یعنی قبل از رفتن به مکه] گوسفند خود را کشته، اضحیه خود را تناول نموده، می‌روند. بالاخر [کذا] از همین روز نحر زیارت را تأخیر ننمایند؛ زیرا که طواف زیارت کردن فرض است؛ از همین روز تأخیر نباید کرد؛ چرا که تا طواف زیارت نکند از احرام برآمدن منع است.

بعده، طواف زیارت را کرده، از احرام بر می‌آیند. بعده، لباسهای خود را می‌پوشند. ثانیاً اشیای مباحه حلال می‌شود، مگر جماع نسا که بعد از حلق، حلال (می-گردد)، اما حلق را گشته آمده، به منا می‌کنند. [یعنی در مکه حلق نکنند بلکه در منا]

اکنون کل فرض‌های حج بجا آمد، مگر جمرات ثلاث ماند. این جمره‌ها واجب است از برای [۱۰] این عمل، حجاج تا سه روز به منا می‌ایستند. هر سه روز [هر] سه شیطان را یک مرتبگی [رمی] جمره می‌کنند. بعده از گوشت‌های قربانی خودها می‌خورند و هم به مساکین مکه می‌دهند. چنانکه آیت کریمه ناطق است؛ كَمَا قَالَ جَلَّ جَلَالُهُ: (وَاطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ) فِي سُورَةِ الْحَجِّ [آيَةُ ۳۶]. قانع اهل مکه گویند، معتر آفاقی را گویند.

بعده، در یک طرف کوه منا، در بلندی کوه، محل ذبح جناب حضرت اسماعیل است (ع)، محل زیارتگاه است. در راه منا کوهی است آن را جبل نور می‌گویند. وی نیز زیارتگاه است. بعد از سه روز، حجاج از کوه منا کوچیده، به وادی المحصن (= محسر) نزول می‌کنند که قریب به مکه است، مقدار پانصد قدم به مکه می‌ماند. در طرف یسار او، راه کلانی است در آمدن مکه از منا، مقابل وی، در طرف راست، جنة المعلاة است. در آنجا حضرت بی‌بی خدیجه کبری آسوده‌اند (رضی الله عنهما). پنج وقت نماز را حاجیان در مکه ادا می‌کنند. مقدار سیزده روز استقامت می‌کنند.

بعده، از مکه معظمه، جانب مدینه منوره می‌شوند. اول حجّاج مصری کوچ می‌کنند. ثانی حجّاج شامی کوچ می‌نمایند. «کسی - که در ماه محرم داخل می‌شود، وی جدا می‌شود تا وقتی که داخلگی باشد. بعده، مخیر است، اگر خواهد آن کس استقامت می‌کند و اگر خواهد مانده، می‌رود» [عبارت داخل گیومه تقریباً نامفهوم است].  
طریقه زیارت این است:

اول مکه معظمه نمایان شد، تکبیر گویان و تهلیل خوانان آمده، هفت کرت (شوط) چرخ می‌زنند. در سه کرت اول مبارزانه می‌گردد؛ زیرا که این عمل سنت است. در بواقی به طور خود مانده ملایم چرخ می‌زنند. در هر مرتبه که چرخ می‌زنند استلام حجر الأسود می‌کنند؛ یعنی او را بوسه می‌زنند. این عمل نیز سنت است. بعد از آن، ملتزمه ما بین باب مبارک خانه و حجر الأسود است نیز بوسه می‌زنند. و رکن یمانی را نیز بوسه می‌دهند. بعد از هفت بار چرخ زدن در مقام حضرت ابراهیم خلیل الله، دو رکعت نماز ادا می‌کنند. بعد از آن، از باب صفا بیرون آمده، به سعی او مشغول می‌شوند و صفا و مروه به طرف شرقی کعبه است. افتتاح سعی از صفا کرده می‌شود و اختتام به مروه می‌نمایند، كما بدأ الله تعالى من الصفا، كما قال: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ [بقره : ۱۵۸] . هفت کرت که سعی نمود تمام می‌شود. اگران حج اگر خواهد، در همه اوقات بر سبیل تطوع شوط [یعنی چرخ] می‌کنند گرد خانه را، لیکن میلین اخضرین؛ یعنی دو گنبد سبز در مابین صفا و مروه است؛ یکی از آن گنبد به -دیوار حویلی [= حوالی] پادشاه مکه ملصق است و یکی از آن گنبد ملصق به دیوار حرم کعبه است. میانه راه کلان است [که] راه بازار مکه است. در اطراف این راه، اهل شوق نشسته‌اند. حاجیان در میان همین راه سعی می‌کنند.

بعده، بدان که مسجد الحرام مربع و متساوی الاضلاع است؛ یعنی چهار کنج وی برابر است. باب ابراهیم طرف غربی مکه است. باب مقابل وی به طرف شرقی مکه، از باب نبی تا باب ابراهیم صد قدم می‌آید. باب صفا طرف جنوبی مکه است.

سی و نه باب دارد؛ بیست و یک باب وی بزرگ است و دیگر وی خُرد. هفت مناره دارد و از مکه تا کوه ثور مقدار یک و نیم فرسنگ است. در جبل ثور غار حِرا است [؟ پیداست که خطاست] و در آنجا قدم مبارک حضرت رسول الله رسیده است با همراهی ابوبکر - ض - چنانکه کریمه (إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) فی سورة الاعراف [آیه ۴۰]، بر آن ناطق است. اینجا نیز محل اجابت دعا است، اما محل احرام عمره طرف شمالی مکه است. در بالای راه مدینه است. وی را «تنعیم» می‌نامند. در آنجا یک مسجدی است. او [را] عایشه - رض - بنا کرده‌اند. [بحث ساختن نبوده، عایشه در آنجا محرم شده است]. مسافت او (آن) از مکه مقدار یک فرسنگ است. از اینجا احرام بسته، تلبیه گویان می‌آیند به مکه داخل می‌شوند. هفت نوبت شوط

می‌کنند با استلام حجر الأسود، بعد از آن ایضاً در مقام حضرت ابراهیم خلیل الله دو رکعت نماز ادا می‌کنند. بعد از آن، ارکان عمره تمام می‌شود.

بعد از آن، به جای تولد حضرت رسول الله زیارتگاه است، و ایضا جای تولد حضرت فاطمه زهرا - رضی الله عنها - زیارتگاه است و حویلی [حوالی] ابوبکر - رض - جای زیارتگاه است، گنبدی و علامتی دارد و مکان جای حویلی عمر - رض - الحال مدرسه است. عالمان و عابدان در آنجا هستند. و جای حویلی عثمان [۱۱] - رض - نیز زیارتگاه است و جای حویلی ابوجهل لعین در باب سلام، کنف خانه شافعیان است و جای حویلی ابی لهب در طرف باب عمره کنف خانه مالکیان است.

در بالای کوه ابوقبیس سه گوسفند را پخته، گرفته برده، می‌خورند. این کردار سنت است؛ چرا که جناب حضرت رسول الله در بالای کوه ابوقبیس کله گوسفند را پخته خورده باشند [!]. از این جهت سنت است مر آفاقی را.

کعبه بیت الله را می‌گویند. مکه شهر وی را می‌گویند. مسجد الحرام محاطه [محوطه] گرد کعبه را می‌گویند. حِلّ گفته [کذا] اطراف مکه را می‌گویند. منا و مزدلفه و عرفات و تنعیم این‌ها داخل هستند. الله تعالی کعبه را بر مسجد الحرام مشتمل کرده است و مسجد الحرام را بر مکه مشتمل کرده است و مکه را بر حِلّ مشتمل کرده؛ مثل پوست پیاز با هم پیچیده است. اشارت به -سوی اکرام کعبه است؛ یعنی حق تعالی کعبه را به سه لباس پیچانیده است.

طرف غربی کعبه مقام امام مالک است - رض - ، مقدار بیست قدم می‌آید. طرف جنوبی کعبه مایل به شرقی، مقام امام حنبل است - رض - ، محاذی حجر الاسود مقدار پانزده قدم است. در جنب وی بی‌واسطه به طرف شرقی کعبه چاه زمزم است. در جنب چاه زمزم، زینه [نردبان یا پلکان] مبارک است. طرف شرقی کعبه مقام امام شافعی است - رض - ، و هم مقام حضرت ابراهیم خلیل است - صلوات الله علیه - صخره الله نیز در آنجاست.

در جنب مقام شافعی، منبر مبارک است، در روز جمعه امام مکه در آنجا خطبه می‌خوانند. مسافت نیز پانزده قدم است.

طرف شمالی کعبه مقام امام اعظم است - رض - ، محاذی حطیم و میزاب رحمت است. مسافت، مقدار بیست قدم است. اگر از میزاب رحمت آب ریزد به درون حطیم سریزد، از درون حطیم تا به میزاب رحمت ده قدم می‌آید. از دیوار حطیم تا مقام امام اعظم ده قدم می‌آید. مجموع بیست قدم است.

طول کعبه مقدار بیست و چهار ارش است و عرض او هر دیوارش دوازده ارش است، لیکن باب کعبه رو به جانب شرقی است. میانه باب کعبه و حجر الأسود را ملتزم می‌نامند [طبق منابع اهل سنت]. اینجا محل اجابت دعا است. میانه چاه زمزم و حجر الاسود هفتاد پیغمبر آسوده‌اند و در تحت رکن یمانی سه پیغمبر آسوده‌اند؛ حضرت صالح و حضرت هود و حضرت شعیب: و در تحت میزاب رحمت، حضرت اسماعیل (ع) مع والده خود؛ بی‌بی هاجر آسوده‌اند. اینجا علامت یک سنگ سبز است به صورت محراب در زیر سنگ آسوده‌اند، اما در عقیب چاه زمزم دو گنبد سفید است. وی را قُبَّتین می‌نامند. در این مکان قنديل‌ها و ساعت‌ها و جاروب‌های کعبه را می‌مانند. دیگر در سطح حرم غیر از این مذکورات عمارت دیگری نمی‌باشد و درخت نیز نمی‌باشد. در عقیب مقام حنبلی از جماعت نساء، مقدار زن ایستاده، نماز می‌خوانند. و الله اعلم

تمت الرسالة ، أركان الحج و مسافة الطريق

چاپ شده در مجله میقات حج شماره ۸۵ پاییز ۱۳۹۲

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1468>

## اسناد شرعی و حقوقی در دوره قاجار چگونه تنظیم می شد؟

نویسنده: رسول جعفریان

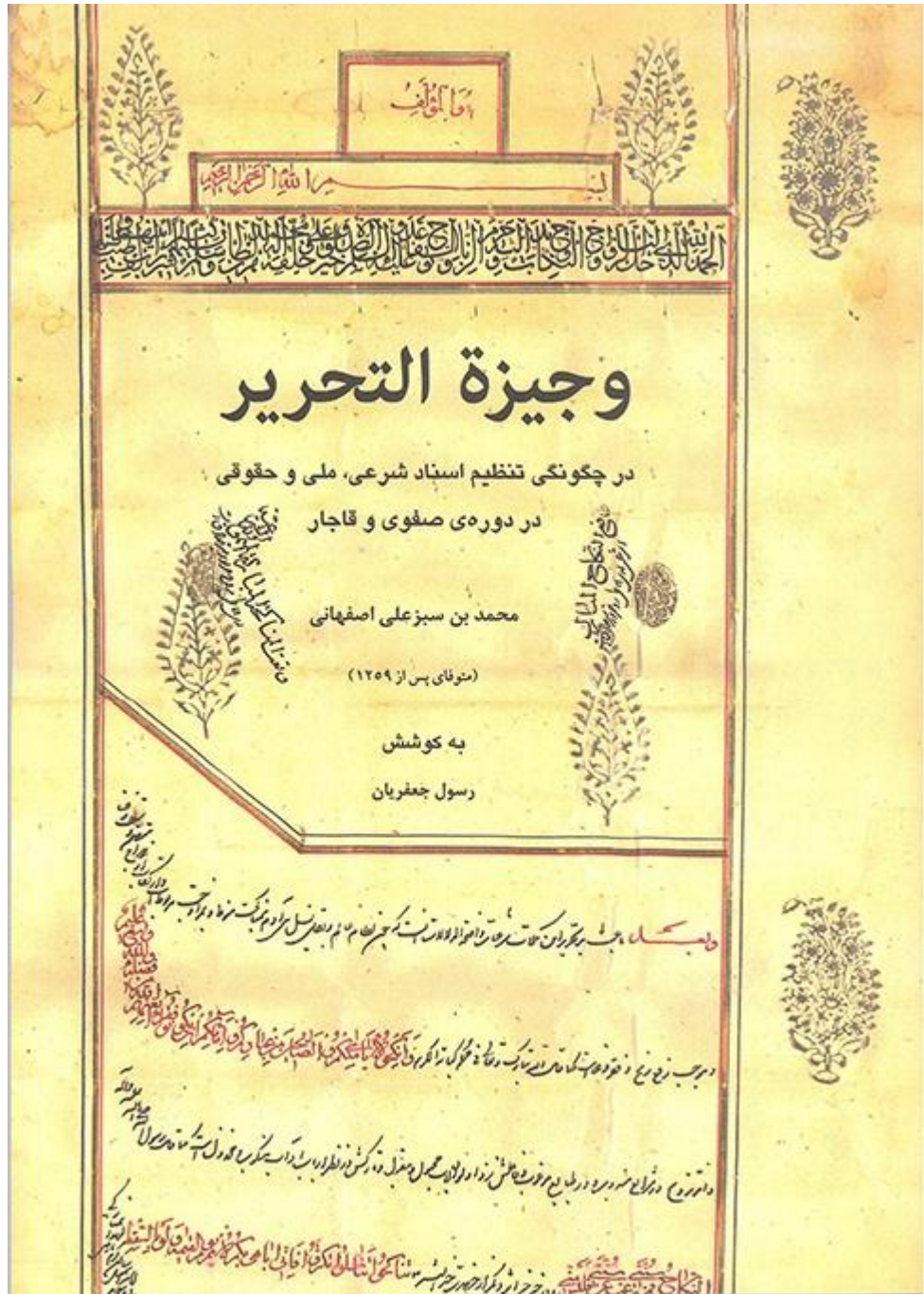
تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۲/۳۰

**خلاصه:** به تازگی موفق شدم کتاب وجیزه التحریر را که گردآوری و تدوین یکی از همشهری های این بنده خداست، یعنی محمد بن سبزعلی اصفهانی (متوفای پس از ۱۲۵۹ق) بر اساس تک نسخه برجای مانده از آن چاپ کنم. آنچه در پی می آید مقدمه ای است بر این اثر نوشته ام و در پایان چند نمونه از احکام را آورده ام. این اثر چگونگی نگارش اسناد اداری و شرعی را در زمینه های مختلف در ایران صفوی و قاجاری نشان می دهد.

### مقدمه

بنده آنچه در باره کتابهای منشآت می دانستم، و البته همان هم اندک بود، در ابتدای کتاب منشآت سلیمانی نوشتم. آن کتاب که یک اثر آموزشی در باره نگارش متن های حقوقی و شرعی در دوره شاه سلیمان صفوی (سلطنت ۱۰۷۷ - ۱۱۰۶) بود، اثری قابل توجه و مهم بشمار می آمد.

دقیقاً در همان نسخه ای که منشآت سلیمانی وجود داشت (و آن نسخه به شماره ۸۸۹۵/۱ [فهرست: ۲۵۴/۲۹ - ۲۵۶] در کتابخانه مجلس نگهداری می شود)، نسخه مهم دیگری در همان موضوع با عنوان وجیزه التحریر وجود دارد. نسخه که از پایان منشآت در صفحه ۱۹۸ آغاز شده و تا صفحه ۳۵۶ ادامه می یابد، در انتهای آن یک رساله با عنوان صیغ العقود هست که به گفته نویسنده اساس آن از رساله مجلسی گرفته شده و دو صفحه ای مطلب از مؤلف هم بر آن افزوده شده و نسخه در صفحه ۳۶۵ پایان پذیرفته است.



### نویسنده و تدوینگر وجیزه

رساله وجیزه التحرير که بنده از آن همین یک نسخه را می شناسم، (و در دنا همین یک هم معرفی نشده)، در سال ۱۲۴۵ توسط محمد بن سبزه علی اصفهانی گردآوری شده است. او در مقدمه خود را « بنده جانی ابن سبزه علی، محمد الاصفهانی» نامیده است. ملامحمد شخص ادیبی بوده و اشعاری هم داشته است که آقابزرگ به استناد آنچه در مجله یادگار بوده، از دیوان او یاد کرده است. اما نسخه وجیزه برای آقابزرگ شناخته شده نبوده است.

آقابزرگ ذیل عنوان دیوان صفایی اصفهانی نوشته اند: «نام او ملامحمد بن سبزهعلی اصفهانی است. او در حساب و موسیقی مهارت داشته و بعد از مجمر اردستانی در ۱۲۲۵ درگذشته است. نونیه ای دارد با این مدخل:

ارزن ز خواجه ای طلبیدم سه چار من    تا قوت گردد آن بر من و عیال من

چین بر جبین فکند و بسببت فزود باد    بر هم نهاد چشم و فرو شد به خویشتن

[سپس می گوید: شرح حال و شعر او در حدیقه الشعراء دیوان بیگی، و نیز در مدائح المعتمدیه، مجمع الفصحاء، و مجله یادگار سال سوم شماره ۹ و انجمن ۴ آمده است [ذریعه: ۹ قسم دوم، ص ۶۱۲].  
خواهیم دید که منبع این مطالب مقاله کوتاه مجله یادگار است.

اشاره به سال ۱۲۲۵ در ذریعه که مربوط به فوت مجمر اصفهانی در شهر تهران است، ربطی به سال درگذشت مؤلف ما ندارد؛ زیرا بر اساس این نسخه می دانیم که او در سال ۱۲۴۵ آن را تهیه و تدوین کرده بنابراین تا اینجا فوت او پس از این سال است. ایضاً خواهیم دید که دست کم تا سال ۱۲۵۹ زنده بوده است.

از نظر قدمت، تذکره های آن دوره مطالبی بدین شرح دارند:

در حدیقه الشعراء [تصحیح نوایی، تهران، ۱۰۲۶/2-1025] ذیل «صفائی اصفهانی» آمده است: «اسمش میرزا محمد، در موسیقی ماهر و در نسخ نویسی استاد قادر بود. بلکه صاحب تذکره معتمدی [المدائح المعتمدیه] اظهار فنون و علوم از موسیقی و رمل و نجوم و لغت و اعداد و حساب و عروض و حکمت از برایش نموده و گفته که تا حال که نود و اندی سال از عمرش گذشته تأهل ننموده، و اشعارش هم خیلی ستوده، و قدری از اشعارش را در آنجا ثبت کرده است. ولی این چند بیت را فقیر از جای دیگر نقل کردم.»...

دیوان بیگی در حدیقه الشعراء [ص ۱۰۱۰] باز ذیل عنوان «صفایی اصفهانی» نوشته است: «اسمش آقا محمد و مرد با کمالی بوده. خاصه در علم موسیقی و حساب و سیاق تسلط کلی داشته و احوال و اخلاقیاتش هم نیکو و درویش طبع و افتاده و آرام با این که صاحب تذکره نوشته بود که امر معاش را از کتابت می گذراند، ننوشته بود که چه خط فن او بوده. گویا طبعش هم به قصیده سرایی مایل بوده. سوای این سه شعر چیزهایی از او به نظر نرسیده و همین دلیل بر قوت طبع اوست. از خاتمه حالش هم اطلاعی حاصل نشد. منته:

ماند به نارون قد آن ترک سیمتن / گر آفتاب و ماه بود بار نارون / و آن آفتاب و ماه پر از توده توده مشک /  
و آن توده توده مشک پر از حلقه و شکن.»

نوایی ذیل این شرح حال از تذکره اختر [ص 124-125] آورده است: «اسمش ملامحمد از ملازادگان اصفهان، خود نیز در عربیت ربط کاملی دارد و در علم سیاق مسلم وقت و در فن موسیقی علماً و عملاً به کمال مهارت. جمیع خطوط را خوب می نویسد و در خط نسخ خوشنویس است. نظر به درویشی و شکسته نفسی چندان در صدد اظهار کمالات خود بر نیامده و به مصداق الخمول راحه، به انزوا و گوشه نشینی مایل و به دسترنج کتابت معاش می گذراند.»

نوایی می افزاید: «در سفینه المحمود (2/439) و نگارستان دارا (ص 222) و مجمع الفصحاء (564/5) همین مطالب را ذکر کرده و همین شعر «ماند به نارون...» را مستقلاً یا در جزو شعرهای دیگر وی آورده اند. همه این تذکره ها تخلص وی را صفایی ذکر نموده اند نه صفا» [حدیقه الشعراء، 1011/2].

در مجمع الفصحاء (564/5) شرح حال کوتاهی از این ملامحمد دارد بدین ترتیب: «اسمش ملا محمد و از معاصرین مجرد. در سیاق و موسیقی ماهر و در نگارش نسخش قدرتی کامل ظاهر بوده. گاهی نظمی نیز می سروده. از این چند بیت از خیالاتش که پسندیده افتاد زیاده ندیده ام». آنگاه شعری شامل دوازده بیت نقل کرده و سپس شعری دیگری که گذشت «ماند به نارون قد آن ترک سیمتن» از او آورده است.

در این چند متن، نام پدر او که سبزه علی است نیامده، در حالی که آقابرگ به پیروی از آنچه در مجله یادگار آمده، نام پدر را آورده است. به جز این مطلب، این متون در سایر اطلاعات از قبیل این که او در موسیقی، خط، عربیت، و کتابت تخصص داشته با هم، همداستان هستند.

شرح حال صفایی اصفهانی در المدائح المعتمدیة [تألیف در 1259] قدری روشن تر بیان شده است. جایی که شرح حال شاعرانی آمده که شعر در وصف معتمدالدوله گرجی [م 1263] گفته اند و از آن شمار یکی هم از همین صفایی اصفهانی نویسنده ماست، کسی که در این کتاب یک متن از منشآت معتمدالدوله با عنوان «فرمان امان نامه اسحق خانک تربتی و اولاد او» نقل کرده است. در المدائح [نسخه خطی مجلس] آمده است:

«صفائی هو استاد الكلّ فی الكلّ، و مصدر ارشاد الطرق و السبل، نام نامیش ملامحمد و جهات دانش را وجود سپهر نمودش محدد. پیریست صاحب طبع جوان و فقیری است با همت سلطان. مولد شریفش دارالسلطنه اصفهان، و نسب حنیفش منتهی به فضلالی آن سامان. در اوایل حال کسب کمال را بر جمع مال رجحان داده و زیب مقال را بر زیادی منال مزیت نهاده، به نوعی که دقیقه خود را از تحصیل علوم فارغ نگذاشتی و نفسی، جان را از تربیت رسوم آسوده نداشتی. چنان چه در اندک زمانی در مرحله شعر و انشاء بر استادان سابق فایق و در مرتبه تحریر و املا بر مترسلان فایق سابق گردید. خط را چنان نگاشت که در هفت قلم حوران بهشت هشت از ریزش خامه اش هر هفت ربودندی، و پایه موسیقی را بجایی گذاشت که از یک زخمه بر پنج



سیمش ربع مسکون از شش جهت شادی دو جهان نمودی. غوامض علم نجومش چنان معلوم که پنجه شماتت بر چهره کف الخضیب گذارد و مسائل ریاضیش آن سان مفهوم که دوایر افلاکش حلقه انگشتی نماید، در علم سیاق چنان مسلم آفاق که شمس را در حساب ذره نیارد، و در فن لغت چندان یگانه و طاق که جوهری را وجود عرض نگذارد، و در دانستن رمل به قسمی ماهر که همواره سرخابش به جهت تولید امهات چهره بر عتبه خارج گذارد، و در نوشتن اعداد و جفر به نوعی قادر که متصله اش قبل از نظیره چهره نماید. در قانون عروض و دوایر سته از یک تحریک شجره خامه اش پدیدار، و در بیان قافیه تأسیس روی از اظهار یک نکته اش آشکار گردد، و در تشخیص قواعد دراویش و ابدال بی بدل و در تعریف طوایف نساء و رجال ضرب المثل تا زمان نگارش این سفینه که سن شریفش به نود و اند رسیده، جز در دایره اهل تحریر نخزیده، و هرگز جا در زاویه تأمل و تعلق نگزیده بلکه همواره به قدم درایت جهان پیموده، و بدیده بصیرت یاران آزموده ابا به تحصیل دو نان بر در دونان ندویده و منت ارباب دولت و ذلت اصحاب شوکت نکشیده. به دست رنج کتابت معیشت سال و ماه و به تعلیم بزرگان قضای حوایج گاه و بیگاه گذارد از علو همت و سمو رفعت تا حال در مدح احدی قصیده نخوانده، و جز در این آستان سپهر بنیان که او را فی الحقیقه بالمدح و جدیرا بالوصف دانسته، این قصیده که روشتر از آب روان و شیرین تر از عمر جاودان است عرضه داشته. و هی هده.

زهی یگانه دوران و افتخار زمان مهین سلاله ز نسل ولات والا شان

امیر راد منوچهر خان با حشمت که کردگار جهان برگزیدش از اقران

بزرگوار تباری که حضرتش ز شرف بود چو کعبه اقبال مقبلان جهان

بیان ز فضل جلال و خصال او عاجز خرد ز نعت کمال و صفات او حیران

چنان که بود صفاهان ز حادثات خراب ز یمن مقدم تو گشته روضه رضوان

... تویی که معتمدالدوله شهسناهی شه اعتماد ندارد به جز تو بر دگران

... هزاران سال همه روز، روز تو چون عید هزار عید به تو عید تهنیت گویان»

[المدایح المعتمدی، نسخه مجلس، ذیل مدخل صفایی. این قصیده ۲۰ بیت است]

آنچه در این شرح حال مهم است، این که سن نویسنده ما را در سال تألیف المدایح، حدود نود سال دانسته است. با توجه به تألیف این کتاب در سال ۱۲۵۹ چنین معلوم می شود که ملامحمد صفایی اصفهانی [اگر

همان نویسنده ما باشد] همچنان زنده بوده است. اگر نود سال را از این تاریخ کم کنیم، سال تولد وی که ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ بدست می آید. هرچه هست در این کتاب بحث ترسل و کتابت به جد مطرح شده و این مطلب با موضوع کتاب ما کاملاً سازگار است.

فقط یک اشکال کوچک هست و آن این که مؤلف ما متنی از منشآت معتمدالدوله نقل کرده و در پایانش آورده که از منشآت مرحوم معتمدالدوله است. اگر نویسنده، کتاب را در سال ۱۲۴۵ تدوین کرده چطور در آن سال از معتمدالدوله گرجی که در ۱۲۶۳ درگذشته، با عنوان مرحوم یاد کرده است؟ در این باره می توان گفت شاید کلمه مرحوم بعدها افزوده شده یا این متن بعدها بر متن افزوده شده باشد که البته با ظاهر این نسخه که گویا منحصر باشد، این افزایش آشکار نیست. البته نباید تصور کرد که مقصود، منشآت فرهاد میرزای معتمدالدوله است که اساساً چنین متنی در آن نیست. [مقایسه کنید با منشآت فرهاد میرزا معتمدالدوله، به کوشش اسماعیل نواب صفا، تهران، ۱۳۸۳]

اما شرح حالی که در یادگار [سال سوم، شماره نهم، ص ۲۷-۳۲] آمده، بر اساس جنگی است که بدست عباس اقبال افتاده و اشعاری از شاعران عصر فتحعلی شاه و از جمله همین صفایی در آن بوده است. در این شرح حال، دقیقاً از نام پدر او که سبزه علی اصفهانی است یاد شده، و همانطور که آمد، ذریعه نیز از همین جا مطلب را گرفته است.

نویسنده مقاله گوید: «صفایی اصفهانی: یکی از گویندگان فاضل و ماهر عهد فتحعلی شاه که اگر از بدبختی او نباشد معلوم نیست به چه علت شهرتی نیافته، ملامحمد پسر ملا سبزه علی اصفهانی است که فقط ذکر او را بعضی از تذکره نویسان مثل مرحوم هدایت در جلد دوم مجمع الفصحاء و مرحوم دیوان بیگی در حدیقه الشعراء و آقا محمد علی بهار در مدایح المعتمدیه آورده و به نقل چند بیت از اشعار او اکتفا کرده اند. چیزی که از احوال او معلوم است این که صفایی اصفهانی در موسیقی و حساب و سیاق ماهر بوده و خط را نیز خوب می نوشته، و در شعر هم به قصیده سرایی بیشتر اقبال داشته و انصاف این است که قصیده را بسیار خوب می گفته است و از ملاحظه همان اشعاری که از او باقی است بخوبی معلوم می شود که از علم و ادب بهره ای وافی برده و بر نظم و نثر او را تسلطی تمام و مسلم بوده است. تعیین تاریخ فوت او نگارنده را میسر نشد. همین قدر یقین است که او بعد از مجمر اردستانی که در ۱۲۲۵ ق فوت کرده از این دنیا رخت بر بسته است. این اواخر تصادفاً مجموعه ای از اشعار چند تن از شعرای عهد قاجاریه مثل مرحوم میرزا ابوالقاسم قائم مقام و میرزا محمد تقی علی آبادی صاحب دیوان و قآنی و وصال و یغما و ساغر بدست آمد که در آن مقداری هم از اشعار ملامحمد صفایی اصفهانی نقل شده. نگارنده چون پس از مطالعه آن اشعار را بسیار

محکم و سلیس دیدم خواستم با نقل یک قسمت از آنها یاد این شاعر فراموش شده را نو کنم و از خوانندگان مستدعی شوم که اگر بشرح حال تفصیلی او دسترسی دارند آن را برای درج در مجله یادگار ارسال دارند تا ما با امتنان تمام به نشر آن مبادرت نماییم. در یک قصیده که به مطلع ذیل است «ای کرده به دربار ملک آرزوی بار / زنهار از این آرزوی بیهده زنهار» صفایی یکی از دوستان را از رفتن به طهران به آرزوی پیوستن به دربار فتحعلی شاه منع می کند و او را از هوای بد ری می ترساند. ضمناً در آن به احوال مجمر که در همین طهران به سن جوانی در سال ۱۲۲۵ فوت کرده اشاره می کند و می گوید: «ترسم چو روی سوی ری آنگاه چو مجمر / ماند به دل احساب ترا حسرت بسیار». عباس اقبال، به دنبال آن نزدیک پنج صفحه از اشعار وی را آورده و در نهایت می نویسد: شاهکار صفایی اصفهانی قطعه مفصلی است معروف به ارزویه که آن را در شرح ارزن طلبیدن خود از کسی و ابای او از آن گفته که بدبختانه قسمت اعظم آن هزل است و ما از درج آن معذوریم. قسمت اول آن قطعه که شاعر آن را در هشتاد و چند بیت فی البدیئه در کنار مادی فدن اصفهان گفته این است:

ارزن ز خواجه ای طلبیدم سه چار من / تا قوت گردد آن به من و بر عیال من

چین بر جبین فکند و بسببت فزود باد / بر هم نهاد چشم و فرو شد بخویشتن

گفتار ثمن چه داری گفتم ثنا و مدح / گفتا ثنا و مدح نخواهم زرخ مزن «...»

بنابراین باید گفت، آنچه آقابزرگ نقل کرده، برگرفته از همین اطلاعات مجله یادگار است. در پایان این شرح حال بیفزایم که بر اساس یادداشت مؤلف در انتهای کتاب، به نظر می رسد که او این اثر را به دستور یک شخصیت برجسته و به قول خودش صاحب خصال حمید نگاشته است؛ اما چنان که از نوشته او بر می آید، آن شخصیت در گذشته، لطفش نسبت به مؤلف بیشتر بوده است. این یعنی این که در زمان نگارش کتاب، به او بی توجه شده است.

### در باره این کتاب

وجیزه گزیده ای است از منشآت که در کارهای اداری، حقوقی، خانوادگی و امور مشابه مورد استفاده قرار می گیرد. از این دست کتابها در ادب پارسی فراوان است و بارها در باره آنها سخن گفته شده است. کتاب وجیزه یکی از آن جمله است که با ذوق نویسنده از منابع درجه اول انتخاب شده و هدف آن علی الاصل، آموزش نگارش نامه های شرعی و حقوقی بوده است. این متن ها، دست کم سه فایده مهم دارد. نخست این که اساساً نظام اداری و دبیری ما به چه صورت بوده و از لحاظ حقوقی بر اساس چه قوانین و در چه قالب هایی اسناد اداری و حقوقی تنظیم می شده است. دوم، فواید جنبی آنها از نظر تاریخی و اجتماعی و حتی

رجالی است. سوم، بحث ادبیات فارسی است که از جنبه های مختلف در این قبیل متون قابل بررسی است؛ به خصوص در آثاری با جنبه ادبی ویژه، که از آن جمله باید به مناکحه نامه ها اشاره کرد.

یک پرسش مهم این است که متن های حاضر از کدام منبع انتخاب شده است؟ به نظر می رسد دو راه برای تدوین این قبیل منشآت وجود داشته است. نخست، اقتباس از مجموعه هایی که پیش از او تدوین شده و دیگر استفاده از اسنادی که در دسترس وی در دفاتر دبیران شاغل در حکومت یا منازل و دفاتر علما بوده است. با توجه به این که، اسناد حاضر از دو دوره صفوی و قاجاری است، این احتمال بسیار زیاد است که بخشی از آنها از مجموعه ها و بخشی از اسنادی که به صورت پراکنده در دسترس بوده، تهیه شده باشد. با این حال، اشاره وی در مقدمه ای که بر باب اول و دوم نوشته، نشان می دهد که تقریباً اکثریت قریب به اتفاق این متن ها، به صورت تک تک از این طرف و آن طرف فراهم آمده است.

وی در مقدمه گوید: «اما بعد این مختصری است در بعضی قواعد و اصطلاحات و نسخ و نوشتجات محتاج الیه فن تحریرات شرعیّه که کُتاب و محرّرين از دانستن آن ناگزیراند و بنده جانی ابن سبز علی، محمد الاصفهانی در اوقاتی که طالب فنّ تحریر بود از هر جا جمع، و درین نسخه که مسمّی به وجیزه التحریر است ثبت و ضبط نموده ام.» [۱]

به طور کلی کتاب شامل یک مقدمه در بیان برخی از اصطلاحات و دو باب است. باب اول در نوشتجات شرعیّه و برخی از احکام دینیّه که به قول خودش آنها را تک تک از این گوشه و آن گوشه فراهم آورده است: «و چون نسخ آنها را فرداً فرداً تحصیل می نمود و در این وجیزه ثبت می کرد، لهذا تقدیم و تأخیر ملاحظه نشده. ان شاء الله الرحمن بعد از آن که مجموع نسخ تحریری به دست آید، با رعایت ترتیب نوشته می شود». این بدین معناست که آنها را از هر کجا گرفته در اینجا ثبت کرده اما، نظم و ترتیبی ندارد.

باب دوم در نوشتجات و احکام شرعیّه و بعضی از احکام ملیّه، چنان که خودش نوشته است: «در نوشتجات و احکام شرعیّه و بعضی از احکام ملیّه که محرر از آن ناگزیر و ناچار است، و چون نسخ آنها را فرداً فرداً تحصیل می نمود و در این وجیزه ثبت می کرد، لهذا تقدیم و تأخیر ملاحظه نشده، ان شاء الله الرحمن چون مجموع نسخ مشهوره به دست آمد با رعایت ترتیب نوشته خواهد شد». تفاوت این دو باب، در احکام شرعیّه و ملیّه است.

در اینجا نیز باز این اشارت هست که متن این احکام و نوشته جات، تک تک از این طرف و آن طرف گردآوری شده و همین بر اهمیت این مجموعه می افزاید.

از این توضیحات چنین بدست می آید که کتاب نظم و ترتیب درونی برای متن ها ندارد، چنان که در چندین جا از مسائل مربوط به قسم خوردن، یا آزاد نامچه سخن گفته و نمونه هایی آورده شده است. جالب است که در پایان باب اول چنین نوشته است: « معادل شصت و چهار کاغذ موافق فهرست در باب اول نوشته شده، باقی آنچه به دست آید، خواه به تکرار کاغذهای باب اول، و خواه به غیر تکرار در باب دویم از این کتاب، ان شاء الله تعالی موافق فهرست باب دویم مسطور خواهد شد». معنای این سخن این است که کاغذهایی که از این طرف و آن طرف گرد آمده، در باب اول آورده شده و پس از آن، آنچه بدست آید در باب دویم خواهد آمد. وی طبعاً به امر تکرار هم اشاره دارد. علاوه بر موردی که گفته است آن را از منشآت معتمدالدوله گرفته [و البته مقصود معتمدالدوله گرجی است نه فرهاد میرزا، و به همین دلیل، اشارت او به این است که از نگارشات او استفاده کرده نه مجموعه ای مدون آنچنان که فرهاد میرزا معتمدالدوله دارد]، نمونه ای داریم که در باره «فرمان مولودنامه شاه و وقف مزرعه به آن مکان» می گوید: «من منشآت میرزا احمد رضی ... زنجانی». در اینجا هم باز این تردید هست که «من» یعنی از نمونه نوشته های اوست یا از مجموعه ای مدون که متعلق به میرزا احمد رضی بوده است.

نکته دیگر در باره این اسناد آن است که شماری از آنها در خصوص تنظیم اسناد حقوقی است و از این جهت نشان می دهد که نویسنده جهت گیری کاملاً اداری داشته و تلاش می کرده است تا نمونه های مختلف را در اختیار بگذارد. این نمونه ها، غالباً با حذف برخی از اطلاعات که مورد استفاده ای برای شاگردان نداشته، ارائه و در عین حال، در مواردی، اطلاعات ارزشمند رجالی، جغرافیایی، شغلی و به طور کلی اجتماعی را در خود حفظ کرده اند. دسته دیگری از متن ها نیز علیرغم داشتن مورد استفاده حقوقی، از زوایه ادبی انتخاب شده است. در این زمینه، ارائه چندین مناکحه نامه یا وقف نامه که با توضیحات ادبی و البته نثر سنگین و سخت همراه است، به همین دلیل است.

### برخی از ویژگی های این مجموعه در باب منشآت

با مراجعه به مجموعه های منشآت می توان دریافت که این آثار تا چه اندازه در واگو کردن تاریخ اجتماعی ایران اهمیت دارد. با این حال در مجموعه حاضر، موارد خاصی یافت می شود که کمتر در متون دیگر آمده است. چند نمونه از این موارد بدین شرح است:

1. چندین متن در ارتباط با خرید و فروش غلام، آزاد نامچه که در باره آزاد کردن غلامان است و همین طور مکاتب نامچه که برای عبد مکاتب بکار رفته و شرح آن را در متن حاضر ملاحظه خواهید کرد. متأسفانه این احکام به صورت موضوعی در یک جا و ذیل یک عنوان نیامده بلکه در جاهای مختلف درج شده که نشان

می دهد نوشته حاضر، به تدریج و در طول زمان تدوین شده و صورت نهایی به خود نگرفته است. اما به هر حال این آزادنامهچه ها بسیار ارزشمند و منحصر به فرد است. یک مورد با عنوان «قبالچه بیع و شری غلام و کنیز» سخن از فروش یک غلام بچه است: «همگی و تمامی نفس و بدن یک نفر غلام صحیح الاعضاء و الجوارح دوازده ساله مشکین فام مستوی القامه عنبر نام را که مشتری مزبور دیده و پسندیده، و اسقاط خیرات شرعیه نموده، و به ثمن و مبلغ فلان مبیعه صحیحه شرعیّه و معاهده صریحه اسلامیّه شامله ایجاب و قبول شرعیین و اخذ ثمن و قبض مثن و رؤیت معتبره و اسقاط خیرات شرعیه، و معترف شد به صحت و شرعیت و لزوم مبیعه مزبوره و آن که دانسته و فهمیده بیع مزبور از او جاری شده.»...

2. چندین مورد توبه نامه در این مجموعه وجود دارد که نشان می دهد نگارش این متن ها نیز حتی اگر زیاد نبوده، اما وجود داشته و آداب و صیغه شرعی خاص خود را داشته است. نمونه جالب آن توبه شخصی است که گناهش گرفتن منصب در انجام کارهای دیوانی بوده و حالا از آن توبه کرده و نذر کرده که اگر دوباره چنین کند، پای پیاده به مکه برود: «توبه نامهچه موکد به نذر: حاضر شد فلان ولد فلان و به مضمون صدق مشحون التائب من الذنب کمن لا ذنب له از شغل اجاره داری و امورات دیوانی تایب و نادم گردیده، و نذر شرعی نمود که چنانچه بعد الیوم مرتکب امور دیوانی و مشاغل اجاره داری شود، پیاده مراحل و منازل مکه معظمه را قطع نماید و به صعوبت مشی اقدام خود شرفیاب طواف بیت الله الحرام گردیده، خود را معاف و مسلم ندارد، و صیغه شرعیّه گفته شد». در این زمینه درج یک مورد لعنت نامه نیز جالب است، متنی که در باره اصفهان است و اطلاعات با ارزشی را هم در این زمینه در اختیار می گذارد.

3. آموزش نگارش متن استفتاء از علما نیز در چندین مورد آمده و حتی در یک مورد که در باره حکم دیه است، متن استفتاء و سپس صدور حکم بر اساس استفتای علما نشانگر مسیری است که در باره صدور احکام قضایی وجود داشته است.

4. نیابت زیارت مکه و مشهد از جمله مواردی است که نیاز به نگارش متن تعهدنامه داشته و ضمن آن شروط زیارت هم معین شده است. در مورد حج، به قدری این متن دقیق تنظیم شده است که حتی از نحوه ورود در مسجد الحرام نیز در آن سخن گفته و شرط شده است «که از باب بنی شیبیه وارد شود». در باره زیارت مشهد هم آمده است: «و چون بعضی از شیعیان حیدر کرار را به واسطه عدم افتقار ممکن و میسر نمی شود که به این شرف عظمی مشرف گردند، نظر به آنکه از این فیض محروم نباشند، از هر شهر و دیار نواب از جهت خود تعیین می نمایند که به نیابت ایشان به زیارت مشرف شده باشند که به این وسیله نایب و منوب عنه هر دو از این فیض مستفیض شده باشند.»

در مورد مسائل مذهبی، موارد دیگری هم وجود دارد که در مجموع می تواند در بررسی اوضاع دینی این دوره مهم باشد. از آن جمله در چند مورد که بحث هبه می شود، گویی این هبه به نوجوانی است روزه گرفته و برای تقدیر از وی، چیزی به او هبه می شود. می توان پذیرفت که این یک رسم بوده است. «مزرع فردوس و باغ نعیم را صلّه ادای واجبات و جایزه اقامت صوم و صلوة مؤمنین و مؤمنات گردانید و اشرف مطالب ارباب صدق و صفا تقدیم درود سید ابرار و ائمه اطهار است - صلوات الله علیهم - که تازه نهالان ریاض ایمان و نورسیدگان چمن اسلام را به یمن نوبهار هدایت و فیض جویبار تربیت و عنایت ایشان نشو و نمای خرمی و برگ و نوای سرسبزی میسر گردانید، اما بعد هبه صحیحه معوضه شرعیّه نمود...» و باز در جای دیگر: «بنابر آن به جایزه و ارتکاب صوم ماه مبارک رمضان هبه‌ی معوضه شرعیّه نمود...». در همین زمینه یک متن درویشان هم با عنوان «مجله اختیاری چاوشان و درویشان» با اصطلاحات جالب و قابل ملاحظه ای در این باره هست که به نظر ارزشمند می آید و باید روی آن تأمل شد.

5. یکی از جالب ترین نکات قسم دادن افراد یهودی است که واقعاً خواندنی است که یهودیان را به چه چیزهایی قسم می دادند. علاوه بر آن صلح نامه چه ای هم هست که طرف های آن یهودی ها هستند. کاربرد عبارات و مفاهیم خاص در باره آنها قابل تحلیل است به خصوص تعبیر مطیع الاسلام: «... مطیعه اسلام ساره خانم معروفه به بی بی زوجه دائمیه متوفی یوسف بنت متوفی الیاء یهود...»

6. چندین مناکحه نامه در این مجموعه وجود دارد که به لحاظ ادبی بسیار عالی و زیبا و حاوی نثرهای سنگین است، متن هایی که حاصل تلاش ادبی برخی از بهترین دبیران این دوره در شهر اصفهان است. در این متن ها، علاوه بر استفاده از آیات و اشعار، از تعبیر ادبی بلندی استفاده شده است. در این میان، یک متن بسیار بلند هشت صفحه ای با عنوان «تمهید عروسی عباس میرزا» دارد که حاوی اطلاعات ادبی و فواید تاریخی هم هست. در واقع باید گفت، بخش آخر این کتاب، منهای چند صفحه پایانی که باز روال آن به سبک متن هایی است که در بخش های نخستین استفاده شده، حاوی همین مناکحه نامه ها است. در همین زمینه، چندین متن برای وقف قرآن در این اثر آمده که از این زاویه ارزشمند است.

7. اطلاعات اجتماعی و شغلی نیز در این نامه ها فراوان و نیازمند استخراج منظم و هدف دار است، اما به عنوان مثال می توان استخراج سیستم های قراردادهای ملکی و روستایی میان اربابان و رعایا را در آن دوره استخراج کرد. در یک مورد آمده است: «آقا حسن مذکور ده جریب زمین مزبور را به مال و رجال و مصالح الاملاک خود، رست آن را بریده و غرس اشجار و کروم [درخت انگور] نموده، از کندن و خاشاک افکندن و آبیاری و موبری و چینه کشی و سایر ملزومات باغبانی خود را معاف ندارد، و از حال تحریر لغایت مدت سه

سال کامل الشهور هلالی که اشجار آن مثمر می‌شود، آنچه نماء و محصول زمینی داشته باشد، مختص آقا حسن مذکور خواهد بود. و بعد از آنکه ده جریب مذکور دایر و باغبان پسند شود، به موجب شرط شرعی در ضمن عقد خارج لازم اسلامی هفت جریب آن مختص مالک، و سه جریب آن حق صدق باغبان و عامل، و صیغه جاری شد. در این موارد و موارد مشابه می‌توان به نوع توافقات از یک طرف و اصطلاحات جاری در عرف شغلی آن روزگار واقف شد.

### چند نمونه از اسناد

#### اجاره‌نامه‌چه نفس و بدن

به اجاره و مقاطعه شرعیه بداد فلان ولد فلان به فلان ولد فلان، تمامت نفس و بدن خود را از حال تحریر لغایت مدت فلان از این تاریخ، بمال الاجاره مبلغ فلان که در مدت مزبوره رساند و حسب المقطع در مدت مزبوره باید همه روزه فلان مذکور به کارخانه فلان رفته، متوجه شاگردی او بشود، و خود را معاف ندارد، و در مدت مزبوره اخراجات مأكول و ملبوس فلان مذکور در عهده‌ی خود او خواهد بود، و حسب الشرط چنانچه العیاذ بالله در مدت مزبوره به جهت فلان مذکور ناخوشی و بیماری به هم رسد و مانع از رفتن او به کارخانه مزبوره بشود، مطالبه اجرت ایام ناخوشی را نمی‌نماید، و صیغه گفته شد.

#### سند مزارعه

عقد مزارعه صحیحه شرعیه تحقق پذیرفت و جاری و واقع شد فیما بین فلان و فلان کدخدای قریه فلان به این کیفیت که در سنه آتیه اودی ثیل که هذه السنه مستدرک و ابتدای بذر شتوی افکندن آن است، کل شش دانگ قریه موسومه به فلان متعلقه به فلان واقعه در بلوک فلان را به بذر شتوی و صیفی فلان مشار الیه و مال و رجال و مصالح الاملاک خود مبذور و مزروع و منسق و جناب خالق بر حق را حاضر و ناظر و مطلع السرائر دانسته، دیناری و حبه ای حیف و میل ننمایند، و به تقصیری از خود راضی نشده، در هر باب مساعی جمیله به معرض ظهور رسانیده، کوتاهی و سهل انگاری در امر زراعت جایز ندارند، و بعد از رفع محصول به محاسبه و معامله خود رسیده، آنچه واهب بی‌منت و بخشنده بی‌منفعت، شفقت و مرحمت فرموده، به موجب شرط شرعی در ضمن عقد خارج لازم اسلامی از قرار فلان قسمت و سویت نمایند. و صیغه گفته شد. تحریراً فی دویم شهر فلان من شهور سنه فلان من الهجرة المقدسه النبویه.

#### نایب الزیاره نامه‌چه

الحمد لله الذي جعل الزيارة بالوصول الى الرضوان والسلام على من يطوف بمزارهم ملائكة الرحمن، حمد



بی حد و غایت و ستایش افزون از حد و نهایت حکیمی را سزااست که به علم وافی و حکمت شافی گروهی را خزانهدار «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» گردانیده و خلعت نبوت و ولایت را بر بالای هدایت انتمای ایشان بریده، کما قال فی محکم کتابه العظیم «الله أعلم حیث یجعل رسالته» [انعام: ۱۲۴] و طایفه ای از کمل افراد انسان را به رتبه خاص بین الاقران ممتاز به مزید شوکت و عظمت گردانیده که مروج شرع انور و مشید قواعد انبیای حمیده سیر باشند:

بی چشمه سار تیغ سلاطین نامدار      سرسبزی ریاض شریعت طمع مدار

و درود نامعدود بر سید ولد آدم و انگشت شفاعت را شریفترین خاتم، خاتم الانبیاء و اشرف اهل الارض و السماء علیه من الصلوة ازکاهها و من التّحیات انماها مادام المصلون مصلین و الزایرون زایرین، و درر غرر و صلوات نامیات زاکیات نثار دربار اقرار فلک خلافت و شمس سپهر ولایت باد که زایر مهر انور و بدر ازهر هر شام و سحر احرامبند کعبه روضات و به گردش شبانه روزی طواف مراقد ملایک مطاف ایشان می نمایند، علیهم من التّحیات اتحفها و من التسلیمات اشرفها مادامت النیران بدارهم و طاف الافلاک بمزارهم، و بعد، غرض از احرامبندی کعبه حمد و مقصود از اعتمار عمره ثنا آن است که چون کریم منان و ایزد سبحان زیارت قبور موفور الحبور امنای خود را موجب خوشنودی خود و خلاص از مهالک دارین گردانیده، سیما زیارت روضه متبرکه عرش درجه سلطان الاولیاء و برهان الاتقیاء علی بن موسی الرضا - علیه السلام - که احادیث و فضیلت آن بزرگوار متظافر بلکه متواتر بالمعنی است، و شیعیان حیدر کرار در هر شهر و دیار و از هر قطر از اقطار به شرف عتبه بوسی آن امام ابرار مشرف می گردند، بعضی را موانع بی شمار و عوارض روزگار از این شرف عظمی مانع می شود، لهذا نظر به مضمون المیسور لایسقط بالمعسور و احادیث خاصه دیگر، نایی چند جهت خود تعین می نمایند که نیابۀ عنهم بشرف زیارت مشرف گشته، ثواب آن را هبه منوب عنهم نمایند که بالمره از این فیض محروم نگردند. لهذا چون فلان را توفیق رفیق گشته و به شرف زیارت مشرف شده، مادام کونه فی المشهد الرضوی، هر صبح و شام در این روضه عرش احترام نیابۀ به جهت فلان چنانچه لازمه اخلاص کیشی است، قیام و اقدام نموده، بعد از مراجعت و فیض یابی رخصت فلان کس خادم به کشیک رابع را که قامت قابلیت او به زیور صلاح و سداد آراسته است، به نیابت زیارت فلان سابق الذکر معین و موسوم ساخت که از حال تحریر لغایت مدت فلان کامل الشهور هر روزه نیابۀ عنه به شرف زیارت مشرف شده، بعد از زیارت به مراسم دعاگویی و ازدیاد شوکت و بقای عمر معظم الیه قیام نماید، و صیغه شرعیّه بالعربیّه و الفارسیه جاری و واقع گردیده، تحریراً فی غره شهر فلان.

## استفتاء

علماء عظام امامیه و فقهای کرام اثنی عشریه - دامت برکاتهم علی البریه - چه می فرمایند در این مسئله شرعیّه که هرگاه زید مبلغی از عمرو صاحب طلب بوده باشد، و عمرو متوفی و وارث او غیر معلوم باشد، آیا در صورت ثبوت مدّعابه استیفاء طلب خود از مخلفات عمرو متوفی می تواند نمود یا نه؟ به هر چه موافق قانون شرع شریف و مطابق ملت حنیف بوده باشد، بیان فرمایند، بَیِّنُوا تَوَجَّرُوا تَثَابُوا. أَجْرُكُمْ عَلَى اللَّهِ، إِنْ اللَّهُ لَا يَضِيعُ أَجْرُ الْمُحْسِنِينَ [توبه: ۱۲۰].

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1473>

## آشنایی با افکار یک دانشمند استثنایی از قرون میانه اسلامی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۰

**خلاصه:** قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲) یکی از متفکران برزگ اسلامی است که کتابش با عنوان التعریف بطبقات الامم، اثری بس مهم در تاریخ علم میان مسلمانان و دیگر اقوام به شمار می آید. نگاه او به مفهوم علم، روش او در سنجش افکار دانشمندان، توجهش به روابط فرهنگی ملل، و اطلاعاتش در باره تاثیر یونان در تمدن اسلامی، از مباحثی است که در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است.

ابن صاعد اندلسی و مفهوم علم در تمدن اسلامی

یکی از معدود دانشمندان مسلمان که به طور استثنایی به داشتن نگاه تبیین گرایانه علمی و طبیعی شهرت دارد، قاضی صاعد اندلسی است. نام دقیق وی قاضی ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد قرطبی طلیطلی اندلسی است که در سال ۴۲۰ به دنیا آمده و پس از چهل و دو سال زندگی، به سال ۴۶۲ درگذشت. استاد جمشید نژاد اول، در مقدمه چاپ انتقادی کتاب «التعریف بطبقات الامم» که در سال 1386 توسط میراث مکتوب منتشر شده، شرح حال مفصلی از وی و آثار او به دست داده و اثر را نیز بر اساس نسخ موجود به خوبی تصحیح و منتشر کرده است.

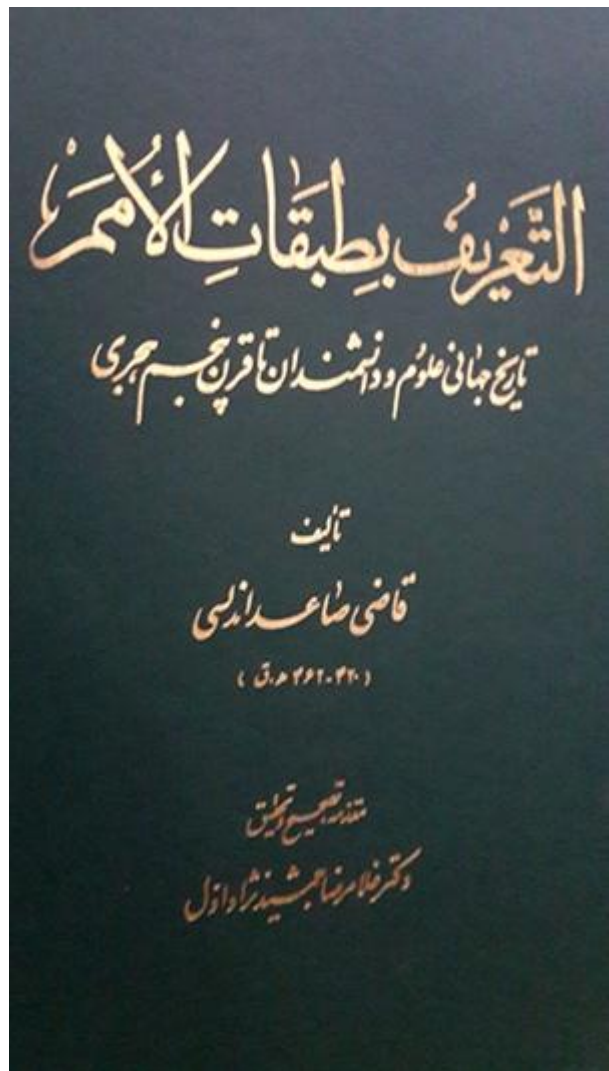
در باره این کتاب و شخص نویسنده، تحقیقات زیادی در غرب و میان عربها صورت گرفته و از وی بسان ابن خلدون، در مراکز علمی و دانشگاهی عصر جدید استقبال شده است. دلیل این توجه جز این نیست که قاضی صاعد، بنیانگزار یک روش علمی در شناخت طبقات اجتماعی و تاریخ علم است و در این زمینه، با داشتن نگاهی عالمانه، مسائل مهمی را که می توانست پایه ای برای یک نگاه علمی به مسائل اجتماعی و تاریخ علم باشد، مطرح کرد؛ هر چند این اتفاق نیفتاد، چنان که بیشتر آثار وی از بین رفت و البته خوشبختانه، اثر مهم او با عنوان «التعریف بطبقات الامم» برجای ماند.

از همین اثر و برخی نقلیهایی اندک دیگری که از آثار دیگر او برجای مانده، می توان نگاه علمی او را بدست آورد. نگاهی که بیش از هر چیز جلو بودن وی را از زمان خود از یک سو، و نگاه عالمانه به روش کاملا علمی و طبیعی او و این که این نگاه در تمدن اسلامی وجود داشته و صرفا محصول دوران مدرن نیست را

نشان می دهد. به عبارت دیگر برخی تصور می کنند وقتی کسی نگاه عالمانه و تجربی دارد، حتما تحت تأثیر دنیای مدرن به این دیدگاه رسیده است، در حالی که شواهد فراوانی و از جمله دیدگاه های همین قاضی صاعد، نشانگر آن است که این نگرش در عمق تمدن اسلامی وجود داشته است.

از سوی دیگر، به رغم آن که وی یک دانشمند استثنایی است، نباید تصور کرد که محیط علمی او در دل تمدن اسلامی، آن هم در قرن پنجم هجری که برجستگی قابل توجهی در دانش اسلامی دارد، خالی از وجود چنین نگاهی بوده است. بلاشک او استادانی داشته، و وابسته به مکتب فکری ویژه ای بوده که پشتیبان این نگاه بوده اند. همان طور که محیط علمی او نیز می بایست عناصری از این نگاه را در درون خود می داشته که او را پروریده و تحمل کرده است. یکی از استادان او ابن حزم اندلسی است که از دانشمندان برجسته این دوره تاریخی است، گرچه بیش از حد تحت تأثیر آموزه هایی به اسم دین است؛ نگاهی که چندان نگاه علمی - طبیعی را ستایش نمی کند. در این زمینه، قاضی صاعد، راه دیگری را رفته و نگاه او به «جامعه بشری» نگاهی متفاوت و متمایز است. با این حال، تنوع کارهای علمی ابن حزم، ذهن جوال و جویای او، چیزی است که به طور مطمئن روی قاضی صاعد تأثیر گذاشته و به همین دلیل، در همین کتاب التعریف از وی ستایش کرده است.

در باره کتاب التعریف وی مطالب فراوانی می توان گفت، اما نکته مورد توجه ما، نگاه وی به مفهوم «علم» است، نگاهی که بنیاد اندیشه های اوست و می تواند ما را با کلیت مفهوم علم در تمدن اسلامی، آن هم نوع مغرب اسلامی آن، آشنا کند. بدین ترتیب در این نوشتار آنچه نشانگر نگاه قاضی صاعد به علم است را خواهیم کرد و عجالتا از مسائل مهم دیگر صرف نظر خواهیم نمود.



پیش از شروع در گزارش این اثر، از زاویه‌ی تاریخ علم، باید گفت، این اثر در خلق اصطلاحات علمی و بکارگیری بهترین اصطلاحات رایج در حوزه علم، امتیاز قابل ملاحظه‌ای داشته و می‌توان بر اساس آن، اصطلاح نامه‌ی شگفت ساخت که جایگاه علم و فهم علمی را در ساحت در تمدن اسلامی نشان دهد و ما را به ظرایف آن آشنا سازد.

این یادآوری راهم باید کرد که قاضی صاعد، بیش از هرچیز به فلسفه و نجوم اهمیت می‌دهد، اما دقیقا به همه علوم طبیعی در کنار فلسفه عشق می‌ورزد، و در این میان، بیش از هرچیز به طب و ریاضی و هندسه عنایت دارد. با این حال، باید توجه داشت که در حوزه نجوم، او به احکام نجومی باور دارد، طلسمات و نیرنگات را علم می‌داند و علی القاعده به بسیاری از باورهای رایج ایمان دارد. و در مقابل، شگفت آن است که جدای از آن که فردی مؤمن و مسلمان است، تقریبا هیچ توجهی به علوم رایج دینی مانند قرآن و حدیث ندارد، و گویی اصلا آنها را علم به حساب نمی‌آورد. این یک بینش استثنایی است که به ندرت در میان

عالمان این دوره داریم. در این زمینه، کسانی که نگاه فلسفی تمام عیار دارند، تقریباً مشابه همین قاضی صاعد هستند. در این زمینه، دقیقاً نقطه مقابل ابن حزم است که به نوعی استاد خود او نیز محسوب می شود.

قاضی صاعد در درجه اول امت راها را بر اساس سه مشخصه «اخلاق» «رنگ» و «زبان» تقسیم کرده و ضمن آن، جامعه‌ی بشری روزگار خود را در هفت بخش تقسیم می کند و موقعیت جغرافیایی آن را از نظر وسطیت در ربع مسکون بودن یا در حاشیه بودن به علاوه نوع زبانشان یاد کرده است: ۱. فارس. ۲. کلدانی ها، سریانی ها، بابلی ها و... ۳. یونانی ها، رومی ها، صقالبه و روس ها ۴... قبطنیان و مغربی ها و بربرها تا مرز اقیانوس اطلس ۵. ترکها... ۶. هندیان ۷. چینی ها

در اینجا نکته شگفتی می گوید که اینها همه صابئی بودند و بت پرست، بعدها دینهایشان متعدد و زبانهایشان متفرق شده است. [ص ۱۴۱ - ۱۴۵] آیا مقصود او این است که این هفت امت که اساس امت های بشری هستند، در آغاز همه بت پرست بوده اند؟ البته چنین است، اما بت پرستی که بت ها را نشانی از خدای یکتا می داند.

اما نکته مهم، تقسیمی است که وی بلافاصله در اینجا، از تمایز این هفت گروه در ارتباط با مفهوم «علم» دارد. این موضوعی است قاضی صاعد در باب دوم گفته و آورده است که تمامی این امت ها، به رغم تعددشان، دو طبقه هستند: گروهی که «علم گرا» هستند و بانی انواعی از علوم که از آنها فنونی از معارف پدید آمده، و گروه دوم، جوامعی که توجه به علم ندارند و از آنان حکمت و فکرتی پدید نیامده است.

امتهایی چند از میان این هفت جامعه، که به علم توجه دارند، به تعبیر وی «عُنَيْتِ بالعلوم» هشت گروه اند: هندیان، ایرانیان، کلدانیان، یونانیان، رومیان، مصریان، عربان، عبرانیان. باقی امت ها، مانند اهل چین و ترک و خزر و جیلان و صقالبه و روس و بربر و سودان و نوبه و زنج و غیره اعتنایی به علم ندارند. [ص ۱۴۶]

صرف نظر از درستی یا نادرستی این تقسیم که می تواند بر اساس تجربه ای از نویسنده برای ریشه های علوم رایج روزگار وی باشد، نفس تقسیم بندی امتهای بر اساس علم، نشانه ای از محوریت مفهوم علم در ذهن قاضی صاعد است که امری متفاوت و متمایز از هر آنچه چیزی است که تا آن زمان در باره تقسیم امتهای در اذهان وجود داشت و حتی تا قرنهای پس از آن رایج بود.

قاضی صاعد مانند بسیاری از قدما، میان «علم» و «صنعت» فرق می گذارد. به همین دلیل، با اشاره به چینی ها که از نظر جمعیت، فخامت مملکت، وسعت جغرافیا و سکونت در شرق معمور بسیار بالا هستند، آنها را در «اتقان صنایع علمی» و «هنرمندی های کاری و تصویری» سرآمد می داند، اما نه در «علم». در واقع آنان

علم گرا نیستند. همچنان که ترکها در «جنگاوری» شهرت دارند، اما علم گرا نیستند. از این دو قوم که بگذریم، به نظر قاضی صاعد، باقی امت ها «اشبه بالبهائم منهم بالناس» هستند.

از نظر قاضی صاعد، علت بی توجهی آنان به علم، سردی آب و هواست، نظریه ای که او بداشتن آن شهرت دارد و بارها آن را در همین کتاب خود، مورد تاکید قرار داده است. یک گروه آنان هستند که بر اثر سردی، مزاج آنان سرد، هیكل آنها بزرگ، رنگ آنان سفید و بلاهت و جهل بر آنان غالب است. یا آن که در مناطق گرمسیر و نزدیک خط استوا هستند، دارای مزاج شدیداً گرم و اخلاق تندند و بازا جهالت بر آنان غلبه دارد. گروه دوم گروه هایی مانند حبشی ها و نوبی ها و زنگی هستند: جلالقه و بربرها و دیگر ساکنان مغرب هم امت هایی هستند که گویی خداوند طغیان و جهل را به آنان اختصاص داده و عداوت و ظلم را در میان آنان عمومیت بخشیده است. اینان به رغم این که در مناطق معتدل قرار دارند، اما گویی خداوند آنچه را می خواهد تنها به برخی از امت ها عنایت می کند: «و لکنّ اللّٰه، تعالی، یخصّ بفضله من یشاء و یعدل بنعمته عمّن یشاء».

[ص 148] امت های فراوان دیگری هستند که وضع آنان در «جهل» از اینها نیز بدتر است؛ کسانی که افکارشان را در «حکمت» به کار نگرفته اند «لم یستعملوا أفکارهم فی الحکمه، و لا راضوا أنفسهم بتعلم الفلسفه». اینها گروهی اهل شهرها، و گروهی اهل بادیه هستند.

قاضی در بخش اخیر نشان داد که اگر دلیل او، یعنی گرمی و سردی افراطی هوا در کاهش قدرت درک علمی، در جایی مصداق نداشته نباشد، برای نشان دادن این که چرا آن قوم علم گرا نیست، متوسل به «مشیت الهی» در اختصاص برخی از «نعمت ها» به برخی از اقوام می شود، در حالی که برخی دیگر بر اساس مشیت الهی، دور از آن نعمت قرار گرفته اند.

اما در باره طبقاتی که «عنایت به علم» دارند و در واقع علم گرا هستند، آنان را «صفوة الله» و «نخبگان از بندگان» می داند که توجه خود را به «نیل فضائل النفوس الناطقه» برای نوع انسان قرار داده اند و از آنچه چینی ها و ترک ها دنبالش رفته اند، یعنی صنعت و جنگاوری، پرهیز کرده اند، و از آنچه برخی از اقوام دیگر از منازعات خود را درگیر آن کرده اند، فاصله گرفته اند تا بتوانند در «علم» به جایی برسند.

از نظر وی خصلت هایی مانند آفرینش های هنری یا توانمندی و شجاعت، که مثلاً چینی ها یا ترکها دارند، خصلت هایی است که آدمی در آنها شرکایی از بهائم و حیوانات دارد، [در باره شرحی مفصل داده: ص ۱۴۹-۱۵۰] اما آنچه برای آدمی امتیاز آور و منحصر بفرد است، «علم» است که تنها این هشت امت تمایل و عنایت به آن دارند. بدین ترتیب قاضی صاعد وقتی به «صنعت» به عنوان یک امری غیر از «علم» می نگرد، شریک آدمی را مثلاً در معماری بناها، زنبورها و عنکبوتان می داند که با ظرافتی شگفت خانه می سازند. در جنگاوری

و شجاعت هم برخی از حیوانات مانند شیر شریک آدمی هستند. حتی داشتن حواس عجیب هم ویژگی خاص انسان نیست چرا که برخی از پرندگان یا حیوانات در حواس خاصی از انسان قوی تر هستند.

به نظر وی، هیچ چیزی مانند «علم» نیست، چرا که اهل علم «مصایح الدجی و أعلام الهدی و سادة البشر و خیار الأمم» هستند، آنان که «هدف باری تعالی» را از آفرینش دریافته اند و هدفی را که برای آن خلق شده اند را می شناسند. اما چه اندک اندک! [ص ۱۵۱].

قاضی صاعد از این جا به بعد، در باره تک تک این امت های هشت گانه، نیز از علوم و عالمان آنها یاد می کند و در این زمینه، از هند آغاز می کند:

## هندیان

**نخستین امت علم گرا** هندیان هستند که از نظر جمعیت و فخامت مملکت و توجهشان به حکمت شهرت دارند. آنگاه در باره عظمت پنج پادشاه، یعنی پادشاهان چین، هند، ترک، فرس، و روم یاد می کند و برای این پنج ملت ویژگی هایی بر می شمرد. پادشاه هند را «ملک الحکمه» می نامند «لفرط عنايتهم بالعلوم و تقدمهم فی جميع المعارف». پادشاه فرس و روم هم هر کدام به خاطر بزرگی مملکت و نفاست قدر و این که وسط جهان معمور و آباد زندگی می کنند، و پادشاه رومیان را با لقب ملک الرجال به خاطر داشتن مردان نیکوروی، می ستاید.

در ذهن قاضی صاعد، مرتبه هندیان در علم از همه بالاتر است و ریشه این مسأله را باید در علم ریاضی و نجوم دانست که قاضی سخت به آن دلبسته است. هندیان در تمام ادوار «معدن الحکمه» و «ینبوع العدل و السیاسه» بوده اند. آنان در رنگ به سودانی ها نزدیک اند اما از «سوء اخلاق السودان» و «سفاهت اخلاق» آنان بدورند.

این مرد دانشی که تحت تأثیر افکار و اندیشه های نجومی به خصوص احکام نجومی است - چیزی که باید آن را مهم ترین عامل در جازدگی در دانش در تمدن اسلامی دانست - دست به تحلیل عجیبی برای برتری علمی هندیان زده و آن را به آسمان مربوط می داند. او می گوید: برخی از اهل علم، در این باره «تعلیلی» دارند. علت یابی. آنان بر این باورند که زحل و عطارد بخش طبیعت هند را بر عهده دارند. حضور زحل برای تدبیر امور هندیان، رنگشان را سیاه کرده و عطارد عقلشان را خالص و اذهان آنان را لطیف کرده است. تازه، زحل در صحت عقل و کاوش عقلی آنان مشارکت دارد. برای همین، این سیاهان، با سیاهان سودان و نوبه و حبشه و زنج، متفاوت اند. و همین است که سبب شده تا علم عدد و هندسه را یاد داشته باشند و بهره ای



وافر در شناخت حرکات نجوم و اسرار فلک و دیگر علوم ریاضی داشته باشند. همین طور در طب و دارو، و شناخت طبایع و خواص موجودات آگاه ترین مردمان باشند. [ص ۱۵۳].

قاضی صعده در اینجا از باورهای ملل و نحلی آنها یاد کرده و ضمناً تأکید بر توحیدگرایی آنان در کنار بت پرستی دارد. وی بحث بیشتر در این باره را حواله به کتابی که در باره ملل و نحل نگاشته و مع الاسف نشانی از آن در دست نیست، داده است: «علی حسب ما بیّنناه فی کتابنا: المؤلف فی مقالات أهل الملل و النحل». [۱۵۵ - ۱۵۶]. او تأکید می کند که به دلیل بعد مسافت میان ما و هند، آثار آنان کمتر به ما رسیده است. سپس شرحی از آراء آنان در علم نجوم در قالب سه مکتب بیان می کند که ارتباطی با موضوع بحث فعلی ما ندارد، گرچه ضمن آن اشاره دارد که تنها یکی از این مکتب ها، مکتب نجومی «هند السند» به دست مسلمانان رسیده و آنان بر اساس آن، به تهیه زیج ها کرده اند.

روش وی در بیان این مکتب ها، عالمانه است. انتظار او این است که آراء هندیان باید از طریق مکتوبات آنان به ما برسد، بنابراین وقتی از مکتبی یاد می کند که اطلاعاتی از آن ندارد با اعتراف به این که چیزی از آن بدست نیامده، در باره آن سکوت می کند. در باره مکتب نجومی ارکند، یکی از این سه مکتب نجومی هندی، گوید: «این مکتب با دو مکتب دیگر، در بسیاری از امور مخالفت کرده که حقیقت آن به من نرسیده است»: «لم تبلغنی حقیقته». [ص ۱۵۶].

پس از آن در باره میراث هندیان در دانش موسیقی، اخلاق، عدد، با این عبارت یاد کرده است: «و مما وصل إلینا من علوم» آنچه از علوم آنان در باب موسیقی به ما رسیده... آنگاه نام کتابی را آورده، و نیز نام کتاب دیگری که در تفسیر آن است. در باره دو دانش دیگر نیز به همین ترتیب عمل می کند. غرض آن که سبک نگارش وی در باره میراث علمی هندیان، بر اساس متونی است که در اختیارش بوده است. این دقیقاً یک روش علمی در گزارش تاریخ اندیشه است: «و ممّا وصل إلینا من علومهم، فی إصلاح الأخلاق، و تهذیب النفوس: کتاب کلیله و دمنه، الّذی جلبه برزویه الحکیم الفارسی من الهند إلی أنوشروان بن قباد بن فیروز، ملک الفرس، و ترجمه له من الهندیة إلی الفارسیة. ثمّ ترجمه فی الإسلام، عبد الله بن المقفّع الخطیب، من اللّغة الفارسیة إلی اللّغة العربیة، و هو کتاب شریف الغرض، جلیل المنفعة. و ممّا وصل إلینا من علومهم فی العدد: حساب الغبار، الّذی بسطه أبو جعفر محمّد بن موسی الخوارزمی، و هو أوجز حساب، و أصغر، و أقربه تناولاً، و أسهله مأخذاً و أبدعه ترکیباً، یشهد للهند بذکاء الخواطر، و حسن التولید، و براءة الإختراع». برزویه حکیم آن را از هند نزد انوشیروان آورد و ترجمه فارسی آن را به وی اهداء کرد. سپس در اسلام، عبدالله مقفّع آنان را از فارسی به عربی درآورد. کتاب حساب الغبار هم از هند به ما رسیده و ابوجعفر خوارزمی آن را بسط

داده است. بدین ترتیب، قاضی صاعد، رابطه فرهنگی دنیای اسلام با هند را با وساطت ایران فارسی، شرح می دهد.

وی دانش شطرنج را نیز که نشأت گرفته از عقل سالم هندیان است، نمونه ای دیگر از میراث علمی هندیان دانسته است. [ص ۱۵۷]. ایضا در باره میراث نجومی هند، با استناد به سخن ابومشعر جعفر بن محمد بلخی به نقل از کتاب الالوف او از «کنکه الهندی» یاد کرده و این که بلخی گفته این مهم ترین کتاب آنهاست، و سپس گوید: «و لم یبلغنی تحدید عصره، و لا شیء من أخباره؛ غیر ما ذکرنا عنه». خبر دقیقی در باره روزگار تألیف این کتاب غیر از آنچه از ابومعشر نقل کردیم، نداریم.

این تفصیل را برای این عرض کردم که بدانیم، قاضی صاعد، نه تنها شاخص برتری امت ها را علم می داند، خودش نیز در برخورد با آراء و اندیشه، به خصوص از نظر روش پژوهش به تناسب آن روزگار، دارای روش علمی و تحقیقی پیشرفته است.

## ایرانیان

دومین امت علم گرا ایرانیان هستند که قاضی صاعد از آنها یاد کرده، آن هم با القاب و شرحی به مراتب بیش از آنچه در باره هندیان گفته بود. تعابیری چون «اوسط الامم دارا، و اشرفها اقلیما، و اسوسها ملوکا» بخشی از این اوصاف است. دولتی که پادشاهی آن درازدامن ترین پادشاهی هاست، پادشاهانی که از مردمانشان برابر دشمنان دفاع می کنند، و بر آنان غلبه می کنند. سپس شرحی از تاریخ قدیم ایران بدست داده، ضمن آن که تأکید دارد که «اهل تاریخ در باره مدت پادشاهی فرس اختلاف نظر دارند» و بحث در این باره را به کتاب دیگرش جوامع اخبار الامم من العرب و العجم حوالت داده است [ص 159-160]. وی سپس گزارشی از سلسله های ایرانی می دهد، و در عین حال تأکید می کند که یاد از آنها ربطی به این کتاب ندارد و صرفا برای این که «عظیم سلطانهم» عظمت سلطنت آنان را گزارش کند، این مطالب را آورده است.

ایرانیان چه دانشی داشتند؟ نویسنده می گوید که شهرت آنان به «حسن السیاسه و جوده التدبیر» است. این دانشی است از علوم عملی. اما به جز آن «طب» و «نجوم»، البته احکام نجومی، یعنی آنچه مربوط به تأثیر عالم علوی در عالم سفلی است، مورد توجه ایرانی هاست. منبع وی سخنان ابومعشر بلخی است که زیج خود را بر اساس مکتب ایرانی در نجوم درست کرده و از آن با عنوان «مذهب العلماء المتقدمین من اهل فارس» و نواحی اطراف آن یاد کرده است. [ص ۱۶۰] وی بر آن است که سالشمار مردمان فارس و بابل و هند و چین و بیشتر امتهای آن است که آن را «سینی العالم» می گویند، اما در روزگار ما آن را «سینی اهل فارس» می نامند.

گویا این اشاره به آن است که این سالشمار، دقیق ترین است: «فأما أهل زماننا فإنهم يسمونها «سني أهل فارس».. او می افزاید که اهل فارس کتابهای خوبی در زمینه نجوم دارند و آنگاه برخی را نام می برد.

پس از آن به بیان باورهای ملل و نحلی اهل فارس روی آورده که ارتباطی به مقاله ما ندارد. او تاریخیچه ای از آیین زرتشت داده و سپس از فتح ایران توسط مسلمانان یاد کرده و این که در روزگار وی، شماری اسلام آورده و شماری هم بر دین سابق خود به عنوان اهل ذمه هستند [ص ۱۶۲]. واقعیت آن است که چیز دندان گیری از دانش ایرانیان به دست نمی دهد، هرچند از آنچه وی گفته یا بعدها ابن خلدون در باره ایرانیان گفته، روشن است که ایران در ذهن آنان جایگاه بلندی داشته است.

### کلدانیان

سومین امت علم گرا کلدانی ها هستند که اخبار اندکی از آنان برجای مانده، اما قاضی صاعد به اهمیت میراث علمی آنان واقف است، امتی «قدیمه الرئاسة» تعبیری است که اشاره لطیفی به جایگاه علمی این قوم باستانی دارد. منبع وی کتاب ابومحمد حسن همدانی [نویسنده الاکلیل] با نام سرائر الحکمه است که گزارشی از کلدانیان آورده و پس از آن گوید که آنها علمای بزرگی در «حرفه های تعلیمی» و «علوم ریاضی» و «الهیات» داشته اند. به گفته وی، کلدانی ها در «رصد کواکب» نیز عنایت ویژه داشته اند. در اینجا قاضی اشاره به تلاش های ارضادی کلدانیان و ارتباط آن با مبحث طلسمات دارد که نشانگر باور عمیق او به این بخش از مسائل نجومی است. وی معتقد است که آنها در باره طبایع نجوم، احکام آن، خواص مولدات و قوای آنها، و امور دیگر تلاشهایی داشتند که با شناخت قوانین حاکم بر آنها، توانستند کارهای شگفت «الافاعیل الغریبه» و «نتایج شریفه» از قبیل «انشاء طلسمات» و جز آن از جمله صنعت سحر، داشته باشند [ص ۱۶۴].

آنچه به عنوان دانش هرامسه گفته می شود و در ادبیات کهن نجومی بوده، برای مورخان عرب و از جمله قاضی صاعد شناخته شده بوده است. همچنین گفته شده است که دانش نجوم ارتباط با ادیس نبی (ص) هم داشته که آن هم بخشی از همین میراث کلدانی است. قاضی توجه دارد که اطلاعات مربوط به دانش نجومی کلدانی ها از طریق یونانیانی چون فیثاغورس به دست مسلمانان رسیده است. از یکی از این هرمس های بابلی، آثاری به تمدن اسلامی رسیده و صاعد در این باره گوید: «قال صاعد: و قد وصل إلینا من مذاهب هرمس البابلی ما دلّ علی تقدّمه فی العلم. من ذلک مذهب فی مطارح شعاعات الکواکب، و مذهب فی تسویه بیوت الفلک، و من ذلک کتبه فی أحكام النجوم؛ مثل کتاب الطول، و کتاب العرض، و کتاب قضیب الذهب. و من علماء الكلدانیین بعد هرمس، ابرخس صاحب کتاب أسرار النجوم فی معرفه الملل و الدول و الملاحم».

[ص ۱۶۵]

این نمونه‌ها را اشاره کردم که نشان دهم، روش قاضی صاعد در تاریخ‌نگاری علم، روشی علمی و طبیعی است. او دقیقاً به ارتباط دانشی میان اقوام پیشین و پسین واقف و از مصادری که این گزارش‌ها را آورده‌اند، ارزش آنها و محتوای آثاری که بدست رسیده، و نوع دلالت آنها واقف است. او در نهایت و پس از اشاره به آثاری که از آن روزگار رسیده، تأکید دارد که هیچ مذهب یا به تعبیر امروزی، مکتب نجومی خاصی از کلدانی‌ها نمی‌شناسد: «و لم یصل إلینا من مذاهب البابلیین فی حرکات النجوم، و صورة هیئة الفلک مذهب مستقصی، و لا جملة کافیه، و لا عندنا من آرائهم فی ذلک»، [ص ۱۶۶]. این درست عکس چیزی است که در باره هند و مکاتب نجومی آن بیان کرد.

با این حال، قاضی همانند دیگران، با همه تکاپوی علمی و روحیه جستجوگری و دانش‌ورزی، در میان مجموعه‌ای از باورهای کهن که اکنون رنگ جدیدی هم بر آن افزوده شده و معلومات تازه‌ای نیز ضمیمه آن شده، گرفتار است و به تعبیری، در چهارچوب پارادایم ویژه‌ای قرار دارد که امکان خروج از آن حتی برای فرد پیشتازی چون او وجود ندارد.

#### یونانیان

چهارمین امت علم‌گرا که بیشترین حجم این کتاب را هم به خود اختصاص داده یونانیان هستند که با چند تعبیر از جمله «امه عظیمه القدر فی الامم» از آنان ستایش شده است. نام اسکندر، به عنوان پادشاه یونانی، به خصوص به دلیل فتح مشرق از ایران تا هند، همیشه بر تارک یونان درخشیده است. بطالسه، پس از وی آمدند، و روم را با مملکت خود یکی کردند، چنان که ایرانیان، بابل را به خود ضمیمه کرده، «مملکه واحده فارسیه» درست کردند. [ص ۱۶۷]

قاضی علی‌الرسم خود، پس از یک ستایش کلی از جغرافیای یونان و همین‌طور آراء ملل و نحلی آنها گزارشی بدست داده و سپس است، لغتی که معنایش دوستدار حکمت است. از نظر قاضی صاعد، مقام فلاسفه در یونان، بالاترین «ارفع الناس» و «اجل اهل العلم» بوده و این به خاطر آن است که ایشان توجه درستی «الاعتناء الصحیح» به فنون حکمت از قبیل ریاضی، منطق، علوم طبیعی، الهیات، و سیاست منزلیه و مدنیه داشتند.

قاضی صاعد در اینجا به اهمیت پنج نفر از فیلسوفان یونانی و نقش علمی آنان پرداخته که عبارتند از بندقلیس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو. در میان یونانیان، اجماع بر دانش این پنج نفر وجود دارد.

این ایده که اصل علوم از انبیاء الهی است، و در متون کهن اسلامی و شاید یهودی وجود داشته، در اینجا نیز خود را نشان می دهد. بندقلیس، در زمان داود (ع) بوده و حکمت را از شام گرفته و به یونان منتقل کرده است. [ص ۱۶۸]. وی آراء فلسفی او را در باره صفات خداوند نقل کرده، آنها را شبیه چیزی که علاف معتزلی گفته دانسته است. همچنین از نفوذ این مکتب فلسفی در میان شماری از باطنیه خبر داده که از آن جمله ابن مسره جبلی از اهالی قرطبه است که به فلسفه می پرداخته است. به گفته قاضی صاعد، فیثاغورس هم دانش را از اصحاب سلیمان نبی (ع) در مصر - وقتی از شام به آن وارد شدند - گرفته است و سپس به یونان منتقل کرده است. [ص ۱۶۹] به گفته وی، فیثاغورس، مبدع دانش موسیقی است، یعنی آن را به صورت ریاضی درآورده و خود بر این باور بوده که آن را از مشکات انبیاء گرفته است. «أوقعها تحت النسب العدديّة، و ادّعی أنّه استفاد ذلك من مشكاه النبوة». [ص ۱۷۰]. وی از شایستگی های دیگر فیثاغورس هم یاد کرده و آن تخصص وی در علم اعداد است که اشاره وی بیشتر به بحث خواص اعداد است که در ریاضی، مثل احکام نجوم نسبت به اصل ریاضیات است.

سقراط، فیلسوفی است که از میان علوم به الهیات بسنده کرده، به مخالفت با بت پرستی یونانیان پرداخته و همین منجر به اعدام او با سم شده است. [ص ۱۷۰ - ۱۷۱] هم سقراط و هم افلاطون، از شاگردان مکتب فیثاغورس هستند. در بیشتر این توصیفات، این فلاسفه، تحت تأثیری تصویری که در دوره اسلامی از آنان پدید آمده، تفسیر می شوند. با این حال، آثاری مترجم از آنان در اختیار بوده که قاضی صاعد، به صورت کلی به آنها اشاره دارد. اشاره وی به تمایلات فکری افلاطون، به نگارش آثاری که در آنها «رمز و اغلاق» هست و این که آثارش در «ضروب الحکمه» انواع مختلف حکمت است، نگاه او را تا حدی نسبت به وی روشن می کند. به خصوص این تصویر که وی در اواخر عمر، مدرسه را به اصحاب وا گذاشت و «تجرّد لعباده ربه» مانند برخی از عرفای عصر اسلامی. [ص ۱۷۱].

ارسطو آخرین فیلسوف از این پنج فیلسوف است که به گفته قاضی صاعد، فلسفه یونانی با وی به آخر خط می رسد: «و إلى أرسطو طاليس انتهت فلسفة اليونانيين، و هو خاتمة حکمائهم و سید علمائهم». او بیست سال شاگردی افلاطون را کرد و نخستین کسی است که «برهان» را از دیگر مهارت ها و صناعات منطقی مستقل کرد و آن را «آلة العلوم النظرية» قرار داد. ارسطو بانی علم «منطق» است [ص ۱۷۲] و در سراسر کتاب این مهم ترین نکته در ذهن قاضی صاعد در اهمیت ارسطو است.

آگاهی هایی که قاضی صاعد در باره ارسطو می دهد نسبتاً وسیع و در باره آثار نگارشی او تفصیلی است. این کتابها در سه بخش علوم فلسفی، اعمال فلسفی [علوم عملی] و علوم آلی در علم فلسفه و علوم دیگر است.

تقسیم بندی وی در باره علوم بر اساس آثار ارسطو جالب و از نظر وجود نوع تخصص های موجود در علوم طبیعی و جز آن، قابل ملاحظه است که طبعاً جای بیان آنها در اینجا نیست، هرچند نشانه حدود دقت علمی موجود در میان عالمان تا این دوره است. [ص ۱۷۳ - 176].

قاضی صاعد، پس از آن به شرح حال شمار زیادی از عالمان یونانی، همراه با بیان آثار آنها پرداخته است، به طوری که این حجم از اطلاعات به مراتب بیش از همه اطلاعاتی است که در باره اقوام پیشین داده بود. در مقایسه این همه نوشته و کتاب با آنچه از هند و کلدانی ها و ایرانی ها رسیده، حکایتگر آن است که در ذهن قاضی صاعد، یونان دارای دانش بسیار گسترده و غیر قابل مقایسه با سایر اقوام است. این تفصیل صفحات زیادی از کتاب التعریف را به خود اختصاص داده و اسامی افراد و کتابهای فراوانی را گزارش کرده است. وی علاوه بر فیلسوفانی که متخصص در علوم مختلف هستند، بخشی را به معرفی متخصصان رشته های خاص اختصاص داده و بدین ترتیب گروهی از متخصصان در طب را همراه با آثارشان معرفی کرده است.

تعبیر تخصصی کار علمی کردن را با این عبارت بیان می کند که «أما علماءهم المشهورون ببعض علوم الفلسفة المعینون بجزء من أجزائها، فكثير، منهم من المخصّصين بعلوم الطبيعة والطب أبقراط، سيد الطبيعيين في عصره، و كان قبل الإسكندر نحو مائة سنة». [ص ۱۷۷] عنوان «سید الطبيعيين» یا «رئیس الطبيعيين في عصره» جنبه علمی دارد، و شامل رشته طب و موارد مشابه می شود. در نگاه وی بقراط و جالینوس، مهم ترین دانشمندان در علوم طبیعی و طب هستند. «و لا أعلم بعد أرسطوطاليس أعلم بعلم الطبيعة من هذين الفاضلين: أعني أبقراط و جالينوس». در علوم طبیعی نیز مکتب های مختلفی وجود داشته که حکایت از غلبه نگاه های فلسفی بر آنهاست. قاضی صاعد با نام بردن از آنها اشاره به نقدهایی که ارسطو و جالینوس با دلایل و براهین واضح علیه آنها نوشته اند، اشاره کرده است [ص ۱۷۸].

این احتمال هست که وی برخی از آثار یونانی ها را که ترجمه آنها در قرن دوم و سوم انجام شده ملاحظه کرده باشد، اما مواردی هم هست که او دانش خود را از فلاسفه عرب مانند یعقوب کندی گرفته باشد. چنان که گاه به صراحت نام کندی [ص ۱۷۹] یا مسعودی را یاد می کند.

وی به اصلاح برخی از تصورات رایج میان مسلمانان در باره دانشمندان یونانی دست زده که از آن جمله برخی از مطالبی است که در باره بطليموس گفته شود و در نهایت می گوید: «وإلى بطليموس هذا انتهى علم حركات النجوم، و معرفة أسرار الفلك، و عنده اجتمع ما كان متفرقا من هذه الصناعة بأیدی اليونانيين و الروم و غيرهم من ساكنى الشقّ المغربى من الأرض». او بهترین اثر را که مانند ندارد همین مجسطی می داند که مهم ترین هنر علمای بعدی، فهمیدن آن است [ص ۱۸۲].

قاضی صاعد در رشته های مختلف علمی سه کتاب را بهترین می داند. مَجسطی در نجوم، علم المنطق از ارسطو، کتاب سیبویه در نحو. [ص ۱۸۳]. وی با اشاره به فهرستی از عالمان یونانی که از آن نام برده گوید: «فهؤلاء شمسو الیونانیین و مشاهیرهم فی الأزمان الذین انتفع الناس بآثارهم، و استضاؤوا بأنوارهم، و اهتدوا بأعلامهم.»

پس از آن باز هم می کوشد تا مکاتب فکری یونانی را تحت عنوان وجه تسمیه مکاتب و اشخاصی که مکتب به نامشان شهرت یافته بیان کند. مشهورترین آن مکتبها، مکتب فیثاغورس و افلاطون و مکتب ارسطو است که اینها دو رکن فلسفه به شمار می روند [ص ۱۸۴]. این دو، منشأ نُضج گیری دو فکر در فلسفه اسلامی است که یکی منتسب به افلاطون و دیگری ارسطو است.

قاضی صاعد متوجه حضور افکار یونانی در دنیای اسلام و واکنش های مثبت و منفی در قبال آن هست. او می گوید که زکریای رازی ضد ارسطو است و او را به خاطر کنار گذاشتن مکتب افلاطون، سرزنش می کند. به نظر صاعد، دلیل آن ناسازگاری زکریای رازی با عقاید ارسطو است، مطالبی که در گرایش به ثنویت در کتاب العلم الالهی و الطب الروحانی خود و در حمایت از عقاید براهمه در ابطال النبوه یا باور تناسخ صابئه گفته است. [ص ۱۸۶].

این نمونه اظهارات قاضی صاعد، نشانگر توجه عالمانه او به شکل گیری مکتب ها، ورود آنها در تمدن اسلامی، و روند تأثیر گذاری آنها در میان متفکران مسلمان است. شیفتگی قاضی صاعد نسبت به ارسطو در این است که معتقد است او به تصفیه عقاید فلاسفه پرداخت، کاری که با علم منطق صورت داد: «مخض آراء الفلاسفة» و بهترین ها را برگزید، بهترین هایی که «العقول السلیمه» و «البصائر النافذه» و «النفوس الطیبه» آنها را قبول می کند. تلاشی که سبب شده است تا ارسطو به عنوان «امام الحکماء» شناخته شود. [ص ۱۸۹]. این آخرین جمله ای است که وی در بحث از دانش یونانی نوشته است.

## رومیان

پنجمین امت علم گرا رومیان، هستند که از نظر قاضی صاعد اهل دانش اند. وی بنابر رسم خود، ابتدا تعریفی از این قوم و سرزمین آنان دارد و اساس آن را بر محور قسطنطنیه [استانبول فعلی] می داند، نقطه ای که در قرن چهارم با پذیرش مسیحیت، سبب شد تا این دین، در سراسر اروپا و بخشی از افریقا گسترده شود. [ص ۱۹۰].

قاضی صاعد، به فلسفه بیش از هر علمی اهمیت می دهد، و لذا در باره روم، در همان آغاز راه، می گوید که روم، حکمای بزرگی دارد که در «انواع الفلسفه» تخصص دارند. او گوشزد می کند که این که بسیاری از مردم فلاسفه مشهور یونان را به روم نسبت می دهند، خطاست. آنها یونانی هستند نه رومی، و صرفاً به دلیل نزدیکی این دو سرزمین به هم، این اشتباه پدید آمده است. البته یونانی ها و رومی ها برای کسانی که مورخان واقعی هستند، علاقه مند به فلسفه شناخته می شوند. «مشهور العنایه بالفلسفه». هرچند یونانی ها بر رومی ها فضیلت دارند. [ص ۱۹۰]

اما علمایی از مسیحیان که در «فنون العلم» تخصص دارند، و در عصر عباسی فعال بودند، از کدام جنس هستند؟ یونانی یا رومی؟ قاضی صاعد می گوید در این باره اطلاع ندارد. معروف ترین آنها بختیشوع و پسرش جبرئیل است. یوحنا بن ماسویه هم در دوره هارن و فرزندانش خیلی خدمت کرد. قاضی به این نکته مهم توجه دارد که پس از فتوح بخشی از روم، کتابهای زیادی توسط حنین بن اسحاق ترجمه شد که نمونه هایی از آنها را بر شمرده است. این یوحنا بن ماسویه «أحد مَهْرَة التراجمه» یکی از ماهرترین مترجمان در اسلام بوده که یونانی و عربی می دانسته است. [ص ۱۹۱ - ۱۹۲].

قاضی در اینجا اطلاعات با ارزشی را در باره نهضت ترجمه آثار یونانی به عربی عرضه کرده و این را از زاویه، تاریخ علم در میان مسلمانان را مورد توجه قرار داده است. این که چرا قاضی صاعد در اینجا به جای شرح در باره علوم رومی ها، از ترجمه های آثار یونانی به عربی یاد می کند، دانسته نیست، هرچه هست، فهرست جالبی از این ترجمه در اختیار گذاشته است. در اینجا همچنان او به فلسفه و نجوم اهمیت می دهد. ثابت بن قره «متفنون فی ضروب الحکمه» است. البته فلسفه اینجا شامل منطق و ریاضی و هندسه و نجوم می شود. سنان فرزند ثابت، و ثابت فرزند این سنان هم در طب و ریاضی متخصص بودند. بخشی از این اطلاعات از فهرست ابن ندیم است که همین جا به آن ارجاع می دهد [ص ۱۹۳].

## مصریان

ششمین امت علم گرا مصری ها هستند و آثاری که از آنان برجای مانده، شاهد این ماجراست. از پیش از طوفان خبری از آنان نداریم، هرچند اهرام نشانه ای از همان روزگار است. پس از طوفان، درآمیختگی قومی در آنجا پدید آمده است. قبطی ها، یونانی ها، رومی ها و عمالقه و دیگران در آنجا هستند. قاضی صاعد پس از این در باره حدود مصر سخن می گوید. به نظر او، اینها نیز در قدیم الایام بت پرست بودند، سپس مسیحی شدند، و در نهایت، مسلمانان آنجا را فتح کردند. این نگاه تاریخی قاضی صاعد جالب توجه است. پس از فتح شماری مسلمان شده و شماری بر دین خویش مانده و اهل ذمه هستند. [ص ۱۹۵]



در اینجا، اشاره ای به علم نجوم و اساس آن در ارتباط با ادريس نبی (ع) (شده است. کسی که عبرانی ها او را خونخ [یا اخنوخ] بن یارد می نامند و برخی دیگر او را هرمس اول می دانند. در بسیاری از افکار نجومی گفته شده است که ادريس نخستین کسی است که در باره «الجواهر العلیویه و الحركات النجومیه» سخن گفته است. البته دستی در طب هم داشته و شعر هم می سروده است [ص ۱۹۶]. در این باره داستانهایی هم رواج داشته و آن این که وی از ترس طوفان و این که آثار علمی از بین نرود، اهرام را ساخته است. «فخاف ذهاب العلم و دروس الصنائع». این اوست که همه علوم و تصاویر صنایع مختلف را در اهرام به ودیعت نهاده است تا علم از میان نرود! اما پس از طوفان، هم در مصر، فلسفه، ریاضی، طبیعیات، الهیات و به خصوص طلسمات و نیرنگات و آینه های سوزاننده و کیمیا بوده است. [ص ۱۹۷].

اهمیت علمی مصر، به خاطر اسکندریه است، جایی که تا زمان آمدن مسلمانان «دار العلم و الحکمة بمصر» بوده است. وی در اینجا از شماری از عالمان و آثار آنان که مصری هستند، یاد کرده است. با این حال متواضعانه می گوید که از اسکندریه چیزی نمی داند و کسی را نمی شناسد. [ص ۱۹۹]

## عربان

**هفتمین قوم علم گرا عربها** هستند. ابتدا از عرب بائده و باقیه سخن گفته، باقیه آنان هستند که در دو دوره جاهلیت و اسلام قرار دارند. از عربها، شماری امیر و رئیس قبیله در تاریخ شهرت دارند که شماری را قاضی صاعد یاد کرده است. آنچه در درجه نخست از این افراد بدست آمده، آگاهی های نجومی است که شاهان و امیران برای کارهای جاری خود از آن استفاده می کردند. این نکته ای است که او از الاکلیل نقل کرده است. البته شاهان حمیری چیزی از نجوم نمی دانستند، و اهل رصد گیری نبودند، چنان که از «علوم الفلسفه» خبری نداشتند، در این باره، دیگر ملوک عرب هم با آنان شریک هستند. قاضی پس از این نکات کلی، شرحی از زندگی عرب شهری و بدوی عربها بدست داده [ص ۲۰۵] [آنگاه در باره آراء ملل و نحلی آنها سخن گفته، ایشان را بت پرستانی دانسته که «موحده لله» بوده اند، آنان خدا را می شناختند اما به نبوت و معاد باور نداشتند. این اطلاعات را از قرآن و مصادر تاریخی آن را از ابن قتیبه و هشام کلبی آورده است.

نقطه قوت علمی عرب، یا آنچه که قابل افتخار باشد، زبان و لغت آنهاست، به علاوه «علم الاخبار» و «معرفة السیر». عرب واسطه رسیدن اخبار عرب و عجم به نسل های بعدی است. [ص ۲۰۶]. منبع مهم اخبار آنان، سفرهای تجاری آنها به نواحی مختلف است. به علاوه که اعراب ساکن حیره، در مجاورت عجم بوده اند و اخبار آنان را حفظ کرده اند.

از تاریخ که بگذریم، وی به شرحی برخی از آثار علمی اعراب پس از اسلام پرداخته و بدین ترتیب اگر تا این لحظه، جست‌وجوی گریخته وارد تمدن اسلامی می‌شد، اینجا، طبعاً چاره‌ای جز این کار نداشته است. کتاب ابوحنیفه دینوری با عنوان کتاب الانواء در علم نجوم، اثری است که از آن یاد کرده است. این نمونه از «معرفت» نزد عرب است اما فلسفه... این جمله قاضی صاعد ما را برابر این تعریف او قرار می‌دهد که معرفت چه تفاوتی با فلسفه دارد. «فهذا ما كان عند العرب من المعرفة. فأما علم الفلسفة». اما فلسفه، چیزی است که خداوند هیچ بهره‌ای از آن به عرب نداده است «فلم يمنحهم الله، تعالی، شیئا منه، و لا هیأ طباعهم للعناية به». اصلاً طبع عرب را آشنای با فلسفه نکرده است. به نظر قاضی، یعقوب کندی و حسن بن احمد همدانی صاحب کتاب الاکلیل را باید استثناء کرد. (ص ۲۰۷).

در اینجا شرحی از جغرافیای عرب بدست داده [ص ۲۰۹ - ۲۱۰] و تفصیل آن را به کتاب دیگر خود «جوامع أخبار الأمم من العرب و العجم» ارجاع داده است. اشارتی هم به عرب جاهلی دارد و آنگه به دوره اسلامی منتقل می‌شود، دوره‌ای که با پدید آمدن «دولة الاسلام» دولت‌های فارس، روم شام، قبط مصر و دیگر نواحی از میان می‌رود.

دانش در تمدن اسلامی که او آن را به عرب منتسب می‌کند، به تدریج پدید آمد. در اوائل، عرب فقط به لغت می‌پرداخت. این علاوه بر احکام شریعت و در واقع علوم دینی بود. البته طب را باید استثناء کرد که با تاکید رسول (ص) (بتدریج بیشتر مورد توجه قرار گرفت. نگاه قاضی صاعد به شکل‌گیری علم در این تمدن با نسبت دادن آن به ریشه عربی، نگاه ویژه‌ای است. هرچند به هر حال چنان که از مباحث قبل معلوم شد، او به تأثیر علوم سایر تمدن‌ها در تمدن اسلامی کاملاً واقف است. [ص: ۲۱۳]. ریشه عربی علم، برای نمونه در طب و کیمیا، به مطلبی بر می‌گردد که در باره خالد پسر یزید بن معاویه گفته می‌شود. قاضی اعتراف دارد که وضعیت علوم در دولت اموی همین اندازه بوده، اما در دوره دولت هاشمی عباسی، حرکت علمی سریع شد. خواهیم دید که این پایه ساده عربی، با دخالت تمدن یونانی و رومی، رشد کرد و دوره بعدی آن دیگر نه عربی بلکه حالت عجمی - عربی پیدا کرد.

منصور عباسی به «علوم الفلسفه» و «صناعة النجوم» رغبت داشت، اما با رسیدن خلافت به مأمون، علم‌گرایی شدید شد «فأقبل علی طلب العلم فی مواضعه، و استخراجه من معادنه، بفضل همته الشریفه، و قوه نفسه الفاضله». مأمون با برقراری ارتباط با پادشاهان روم و ارسال هدایا، از آنان خواست تا «کتب الفلاسفه» را برای او بفرستند. آنان نیز هر آنچه از آثار افلاطون و ارسطوطالیس، و ابقراط، و جالینوس، و اقلیدس، و بطلمیوس، و غیره من الفلاسفه» بود فرستادند. سپس بهترین مترجمان «مهرة التراجمه» را برای ترجمه گذاشت و بدین

ترتیب، بازار علم در دوره او گشایش یافت: «فنفقت سوق العلم فی زمانه». به تعبیر زیبای قاضی صاعد « قامت دولة الحکمة فی عصره » [ص ۲۱۴]. بنابراین قاضی صاعد تردید ندارید که علم در دنیای اسلام با اقتباس از غرب درخشیدن گرفت. از نظر وی، رشد علوم در دوره عباسی به حدی شد که دولت عباسی مانند زمان درخشش دولت روم شد «حتی کادت الدولة العباسیة تضاهی الدولة الرومیة أيام اکتمالها و زمان اجتماع شملها». از حوالی سال ۳۰۰ بعد وضعت دولت عباسی اختلال یافت و همین امر در کاهش رشد علم مؤثر افتاد: «فلم یزل الناس یزهدون فی العلم، یشغلون عنه بتراکم الفتن» به حدی که نزدیک است در روزگار ما، علم به کلی از بین برود.

بدین ترتیب قاضی صاعد که در نیمه قرن پنجم زندگی می کند، تمدن اسلامی را از سال ۳۰۰ به بعد در افول می بیند [ص ۲۱۵].

قاضی صاعد از این جا به بعد در باره علم در تمدن اسلامی سخن می گوید. تمدنی که اسلامی است چه از عرب و چه از عجم: « عربیا کان أو عجمیا ». از میان علوم فلسفی، نخستین علمی که مورد توجه مسلمانان قرار گرفت، «علم المنطق و النجوم» بود. در اینجا سیر آشنایی و ترجمه آثار یونانی در این زمینه ها، نام مترجمان و نام مؤلفان یونانی این آثار را بر می شمرد. [ص ۲۱۶] برخی از آثار را تنها نام می برد، اما در باره برخی دیگر، به واکاوی اصل و اساس آنها هم می پردازد. نمونه آن آثار نجومی هندی است که به عربی در می آید، کتابی که به دستور منصور ترجمه شد و به صورت منبع اصلی عرب در محاسبات نجومی درآمد [ص ۲۱۷].

قاضی صاعد به مأمون سخت علاقه مند است، و این نیست مگر به دلیل عنایت او به فلسفه که با تعبیر «طمحت نفسه الفاضلة الی درک الحکمه» یاد کرده، و این که همتش را مصروف «علوم الفلسفه» کرده است. در این دوره بود که علما با المجسطی آشنا شدند و آن را اساس علم نجوم قرار دادند و «الرصد المأمونی» درست شد. در تمام این دوره، علمایی که به گفته قاضی صاعد پیوند با ملوک عباسی داشتند، تا روزگار ما، «یعنون بصناعة النجوم و الهندسة و الطب و غیر ذلک من العلوم القدیمة» یکسره به نجوم و هندسه و طب و دیگر علوم قدیمه تمایل دارند.

در اینجا بکار بردن اصطلاح علوم قدیمه شگفت است. گاهی تصور می شود که در عصر جدید علوم قدیمه و جدید درست شده، اما کاربرد این تعبیر در این کتاب قرن پنجمی بسیار جالب به نظر می آید. [ص ۲۱۸]. در زمینه دانش فلسفه، از یعقوب کندی هم با احترام یاد کرده و آثار وی را برشمرده است. [۲۱۹ - ۲۲۰]. البته از این که او تمایلات افلاطونی دارد، خیلی خوشنود نیست و معتقد است که استدلال های وی در حمایت

از آرای افلاطون نادرست است. قضاوت جالب دیگر قاضی صاعد در تحلیل محتوای آثار کندی جالب است. او با اشاره به آثار وی مانند «الرد علی المنانیه» که ثنوی گرا بوده، رساله ماهیت مابعد الطبیعه، اثبات النبوه و جز اینها می افزاید: این آثار میان مردم شهرت یافت، اما تأثیری از نظر بهره گیری علمی از آنها نداشت «و هی کتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً، و قلماً یتنفع بها فی العلوم». «چرا چنین نظری را قاضی صاعد می دهد؟ او می گوید دلیلش این است که این آثار خالی از «صناعه التحلیل» است، تحلیلی که تنها راهی است که می توان با کمک آن درست را از نادرست تشخیص داد. قاضی می گوید یعقوب کندی از «صناعه التریب» استفاده می کند، اما آثارش از صناعه التحلیل خالی است. سپس می افزاید: او نمی داند چرا کندی چنین کرده است. آیا قدر آن را نمی شناخته یا آن که نسبت به بهره مند ساختن مردم از آن، خست به خرج داده است. از نظر او در رسائل او «آراء الفاسده» و «مذاهب بعیده عن الحقیقه» زیاد است. [ص ۲۲۱ - ۲۲۲]

تمام این ترکیبات و اصطلاحات نشانگر دقت قاضی صاعد در استفاده از روش تحلیلی و علمی در مرور بر افکار و اندیشه های دیگران است.

در ادامه از آثار زکریای رازی یاد می کند که بیشتر در طب است و «معارف الطبیعیه و الالهیه» است، اما از نظر قاضی صاعد، او هدف اصلی «العلم الالهی» را نفهمیده و به همین دلیل آرای او سست است. او متمایل «آراء سخیفه» و انتحال از «مذاهب خبیثه» شده است. به عکس، قاضی صاعد، فارابی را «فیلسوف المسلمین بالحقیقه» می داند. آثار او «صحیحه العبارة» است و آنچه کندی از آن غفلت ورزیده و مقصود «صناعه التحلیل» است، فارابی دارد. احصاء العلوم اثری است که پیش از وی کسی در این باره ننوشته بود، چنان که در کتاب «اغراض الفلسفه» او به تبیین فلسفه افلاطون و ارسطو پرداخت. وی در این کتاب «فنون الحکمه» را به خوبی نشان داده و این اثر بهترین کتاب برای یادگیری راه تفکر است «و هو اکبر عون علی تعلم طریق النظر» [ص ۲۲۲]. قاضی یک مرور اجمالی بر این کتاب دارد و این نشان می دهد که سخت از آن متأثر بوده است، قضاوت او در باره این اثر این است که «فلا أعلم کتاباً أهدى علی طلب الفلسفه منه». [ص ۲۲۳] هیچ کتابی هدایتگرتر از این اثر برای طالبان فلسفه نیست.

افرادی که تا اینجا از آنان یاد کرد، افراد چند دانشی بودند که به گفته قاضی صاعد «من أهل التوسع فی فنون المعارف» بودند، اما کسانی که در یکی یا دو علم شهرت دارند، فراوانند که از این پس به معرفی آنان و آثارشان می پردازد. وی برخی از مواقع، تعاریف و القاب خاصی برای این افراد نقل می کند که از نظر شناخت نوع نگاه وی جالب است. برای نمونه در باره عمر بن فرخان طبری گوید: «أحد رؤساء التراجمه و المتحققین بعلم حركات النجوم و أحكامها». همچنین در لابلای معرفی مؤلفان و آثارشان، به نوعی پیشرفت و اصلاح در

علم هم اشاره دارد. برای مثال وقتی از محمد بن سنان حرانی سخن می گوید و او را از «المقدمین فی علم الهندسه» می شمارد، به کارهای اصلاحی او نسبت به آنچه بطليموس در المجسطی بیان کرده، اشاره دارد و می افزاید که در دنیای اسلام هیچ کس را در رتبه او در تصحیح ارساد کواکب نمی داند. [ص 226]

وی به ریشه یابی برخی از این علوم و این که از کجا آمده، یا متعلق به مکتب یونانی یا هندی بوده «علی مذهب السند هند»، توجه نشان داده و برای نمونه گوشزد کرده که منجمی مانند محمد بن اسماعیل تنوخی «دخل الی الهند» [ص 229] به هند رفته و در آنجا غرائبی در علم نجوم از وی ظاهر گشته است. یا آن که مؤلفی مانند احمد بن یوسف، کتاب «شرح الثمره لبطلیموس» را نگاشته و در امتداد مکتب یونانی است. [ص 228]

قاضی صاعد گاه در باره جایگاه یک کتاب، به نقش علمی آن توجه می دهد. برای مثال وقتی از قاسم بن محمد بن هاشم مدائنی معروف به علوی و کتاب او نظم العقد [تألیف در 338] یاد می کند، می گوید: ما پیش از رسیدن این کتاب، حرکت «اقبال الفلک و ادباره» مطالبی می شنیدیم که معقول نبود و تحت هیچ قانونی در نمی آمد، اما وقتی این کتاب به ما رسید، شکل این حرکت غریبه را دریافتیم: «حتی وقع هذالکتاب الینا و فهمنا صورۀ هذه الحركة الغریبه». «قاضی صاعد از نقش این کتاب در راهنمایی او در تألیفی کتابش «فی اصلاح حرکات النجوم» سخن گفته است. [ص 229].

کتاب الاکلیل از ابومحمد همدانی که از اعراب یمنی است و اثری مهم در تاریخ است، از مصادر قاضی صاعد است که بارها در این کتاب از آن یاد کرده است. اهمیت این کتاب، جز فصلی که در باره تاریخ دارد و فهرست آن را همین جا قاضی صاعد آورده، در اطلاعات ذی قیمت، هرچند پراکنده این اثر در باب مسائل نجومی و طبیعی و «آراء الاوائل فی قدم العالم و حدثه» است. [ص 230]. وی می گوید که این همدانی در سال 334 در زندانی در صنعا درگذشته است.

اصطلاح خاص او برای افراد متخصص در یک رشته علمی، اما وارد در علوم مختلف، با این تعبیر او در باره ابوالحسین علی بن عبدالرحمن مصری معلوم می شود که در باره اش می نویسد: «کان مختصاً بعلم النجوم»، «متصرفاً فی سائر العلوم». «تخصص» در یک علم و «تصرف» در سایر علوم. تعبیر جالبی است که بیش از همه باز نشانگر تخصصی شدن علوم در نگاه قاضی صاعد در این مقطع زمانی است. [ص 231]

تا اینجا تاریخچه منجمانی است که به نجوم پرداخته اند نه لزوماً تنجیم. او از دانش نجوم به «علم النجوم التعليمی البرهانی» یاد می کند، اما کسانی هم هستند که به «احکام النجوم» می پردازند. بحث تأثیر کواکب در «عالم کون و فساد». در اینجا فهرستی از آنها بدست می دهد و آنان را با تعبیر «یجرون مجری متقاربا فی

التمهذه بمذاهب العرب في احكام النجوم» پیرو مکتب تنجیمی عربی می داند. این تعبیر قدری تحقیر آمیز است و لذا بلافاصله، به بیان محققان این صنعت یعنی احکام نجوم می پردازد: «اما المتحققون بهذه الصناعات»، اما محققان این رشته، کسانی هستند نه پیرو مذهب عرب بلکه دنباله رو مکتب فرس و یونان هستند «السالكون فيها مسالك العجم من الفرس و اليونانيين». [ص ۲۳۲]. برای قاضی صاعد علم یک وجه جهانی دارد نه محلی. به تعبیر دیگر هرچه محلی تر باشد، دارای سطحی نازل تر است. او تعامل علمی ملل را برای رشد علمی بسیار مهم می شمارد و این نگاه از تعابیر مختلف او به راحتی بدست می آید.

پس از نجوم، از طب می گوید، آنان که شهرت به علوم طب و «سائر العلوم المستنبطه من العلم الطبيعي» دارند. یکی از آنها حنین بن عمران معروف به «سم ساعه» که از بغداد به مغرب رفت و «شهر الطب و الفلسفه» بدیار المغرب. «دانش طب و فلسفه را در نواحی مغرب انتشار داد [ص ۲۳۲ - ۲۳۳]. همچنین از جابر بن حیان یاد کرده و از محمد بن سعید سرقسطی نقل کرده که او جابر را در مصر دیده که کتابی در باره اسطرلاب نوشته که شامل هزار مسأله بوده و مانند نداشته است. این خبر مربوط به اواخر قرن چهارم یا اوائل قرن پنجم باید باشد. [ص ۲۳۳]. برای وی استادی و شاگردی، همواره اهمیت دارد چنان که در باره علی بن ربن طبری صاحب فردوس الحکمه، گوید که او معلم زکریای رازی بود. [ص ۲۳۴]

در میان عالمان طب و منجم، گاه گاه اگر تألیفی در علوم انسانی - به اصطلاح امروز - هم هست، اشارتی دارد، گرچه بسیار کوتاه است. در باره ابن جزار که متطبب بوده و آثاری چون علاج الامراض و جز اینها داشته، کتابی هم در تاریخ یاد کرده با عنوان «التعريف بصحيح التاريخ». [ص ۲۳۴].

در فصل بعد، به تاریخ علم در اندلس می پردازد، زمانی پس از آمدن امویان، گروهی مشغول فلسفه شدند «جماعه غنيت بطلب الفلسفه» و بخش های زیادی از آن دست یافتند. در قدیم الايام، اندلس «خالیه من العلم» بود و کسی از آن شناخته شده نیست. البته «طلسمات قدیمه» بوده که ربطی به دوره اسلامی ندارد و «من عمل ملوک رومیه» بوده است. به هر حال این دیار «عاطله من الحکمه» بوده تا آن که در رمضان سال ۹۲ توسط مسلمانان فتح شد. پیش از آمدن امویان، تنها «علم الشریعه» و «علم اللغه» مهم بود، اما پس از آمدن آنان بود که جنبش علمی آغاز شد «تنبهوا لاثاره الحقائق». [ص ۲۳۵]. در اینجا تاریخچه ای از اوضاع سیاسی و شرحی در باره موقعیت جغرافیایی اندلس داده است [ص ۲۳۶ - ۲۳۸]. مسلمانان مغرب و اندلس را در ناحیه غرب ربع مسکون آخر دنیا می پنداشتند و از اقیانوس اطلس چنان که قاضی صاعد هم اشاره کرده، به عنوان بحر الظلمات یاد می کردند. این اصطلاح را برای اقیانوس اطلس در مروج الذهب [1/135] و دیگر آثار جغرافیایی کهن می توان یافت.

وی ابتدای زمان رشد علم در اندلس را از دوران پنجمین حاکم اموی اندلس می داند که «تحرک افراد من الناس الی طلب العلوم». این تعبیر زیبا برای آغاز رشد علمی جالب توجه است. به نظر وی این حرکت تا میان قرن چهارم ادامه یافته است [ص ۲۳۸] و لابد او هم بر این باور بوده که در روزگار خودش، کاروان علم از تحرک باز مانده است. مغرب اسلامی، علم را از شرق اسلامی از مصر و عراق و شام به ودیعت گرفت و قاضی صاعد هم ضمن شرح حال عالمان اندلسی و با اشاره به مسافرت‌های علمی آنان به شرق به این نکته توجه داده است.

قاضی صاعد می گوید که امیر مستنصر بالله (م ۳۶۶) در زمان حکومت پدرش عنایت به علوم داشت و حامی عالمان بود و آثار زیادی را از شرق اسلامی به مغرب آورد «و استجلب من بغداد و مصر و غیرهما، من دیار المشرق عیون التوالیف الجلیله، و المصنّفات الغریبه فی العلوم القدیمة و الحدیثه». در دوران خلافت وی بود که «تحرک الناس فی زمانه الی قراءه کتب الأوائل و تعلّم مذاهبهم». در دوران پسرش هشام که کودک بود، کتابهای «العلوم القدیمة» را از کتابخانه بیرون ریختند. کتابهای بیرون ریخته شده در علوم قدیمه، جز طب و حساب بوده است. عامل این اخراج، حاجب هشام بوده که «أمرهم بإخراج ما فی جملتها من کتب العلوم القدیمة المؤلفة فی المنطق و علم النجوم و غیر ذلک من علوم الأوائل حاش کتب الطبّ و الحساب». وقتی این کتابها را از بقیه جدا کردند، همه را آتش زدند و جز اندکی از آن نماند. [ص ۲۴۱ - ۲۴۲] «فأمر بإحراقها و إفسادها. فأحرق بعضها، و طرح بعضها فی آبار القصر، و هیل علیها التراب و الحجارة، و غیرت بضروب من التغاير.»

تحلیل و تعلیل قاضی صاعد در این باره آن است که حاکم مزبور این اقدام را برای تحبیب قلوب عوام کرد که این آثار را عین بی دینی «و الخروج عن الملة» می دانستند: «فعل ذلک تحبیباً الی عوام الأندلس». زین پس همزمان با ملوک الطوائفی شدن بلاد اندلس، چراغ علم هم رو به افول گذاشت. این تحلیلی است که خود قاضی صاعد کرده است. کتابهایی که در کتابخانه خلفای اموی اندلس مانده بود، در این فتنه، همه به ثمن بخش به فروش رفت و همه جا پراکنده گشت. هرچند این پراکندگی، سبب شد تا رغبتی نسبت به این علوم، در این گوشه و آن گوشه بماند که میراث آن به خود قاضی صاعد متوفای ۴۶۲ رسیده است. وی از مشکلات سیاسی و نظامی پدید آمده هم که سبب می شد هزینه کمتری برای کتاب و علم پرداخت شود، به عنوان یک عالم بی توجهی به این علوم یاد کرده است. [ص ۲۴۳]

وی سپس نام شماری از عالمان اندلس را از دوره مستنصر به بعد با آثارشان یاد می کند. استفاده از آثار شرق اسلامی، حتی فارسی هم در اندلس رواج داشته چنانچه ابوالقاسم مسلمه بن احمد معروف به مرجیطی [م

۳۹۸] که «امام الرياضيين بالاندلس» بوده و در علم نجوم درستی داشته، تواریخ زیج محمد بن موسی خوارزمی، از فارسی به عربی درآورده است: «و صرف تاریخه الفارسی إلی التاریخ العربی» [ص ۲۴۶].

اطلاعات وی در این بخش، مبتنی بر خود آثار و شناختی است که با وسایط اندک از این عالمان دارد. ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمان کرمانی [م ۴۵۸] یکی از اهالی قرطبه است که از راسخان در علم عدد و هندسه به شمار می آید. او به حران رفت، آن هم در جستجوی هندسه و طب، سپس به قرطبه برگشت. وی رسائل اخوان الصفا را همراه خود آورد که تصور می کنم هیچ کس قبل از او این کتاب را به اندلس نیاورده بود. دانش طب را خوب می دانست و تجربه های عالی داشت «مجربات فاضله». اما در «علم النجوم التعليمی» و «صناعه المنطق» بصیرتی نداشت. [ص ۲۴۶].

یک ابن خلدون اشبیلی هم بوده که «متصرفا فی علوم الفلسفه» بوده است. قبلا دیدیم که این اصطلاح را برای افراد غیر متخصص بکار می برد و لذا پس از آن او را «متشبهها بالفلاسفه» وصف می کند. [ص ۲۵۰]. این سلسله از علما را چندان نام می برد تا به روزگار خودش می رسد و در باره یکی از آنان گوید که «و هو باقی الی وقتنا هذا». [ص ۲۵۰]. چنان که در باره عالم دیگری می گوید که تا به امروز در قرطبه تدریس می کند [ص ۲۵۱].

پیش از این اشاره کردیم که قاضی صاعد، گویی علم را تنها علوم طبیعی و فلسفه می داند و به ندرت نامی از مورخان به میان می آورد. اما گهگاه در باره ابن شهر، این اشاره را دارد که «معرفة بالسیر و التواریخ» [ص ۲۵۰] چنان که در باره ابن الوقشی از اهالی طلیطله گوید که در صناعت هندسه و منطق تخصص داشته و همین طور در علوم ادب و ایضا «والإحکام بعلم الفقه و الاثر و الکلام» [ص ۲۵۴].

فهرست عالمان اندلسی تا صفحه ۲۵۵ ادامه یافته و تمام می شود و پس از آن به شرح حال برخی از معاصران پرداخته است. از میان اینها، گهگاه اشاراتی به افراد متفاوت دارد. از جمله ابوعمر و احمد بن سعید محمد علی بن احمد بن حزم، همان ابن حزم معروف، که پس از یک دوره وزارت، کار سیاسی را رها کرد و به دنبال «قراءة العلوم و تقييد الآثار و السنن» آمد. از جمله در منطق کتاب التقریب لحدود المنطق نوشت و به انتقاد از ارسطو پرداخت. قاضی صاعد انتقاد از ارسطو را بر نمی تابد، این که چگونه ممکن است کسی علیه بنیانگزار یک علم بشورد، آن هم چیزی بگوید که گویی اصلا هدف او را نفهمیده است. [ص ۲۵۸] مقصود وی کسی جز ابن حزم مشهور نیست، کسی که عاقبت شریعت گرایی شد که مانند او در اندلس نبود. قاضی صاعد در کثرت تألیفات او بر اساس گزارش فرزندش به وی، گوید: در دنیای اسلام، کسی جز طبری مورخ،



به اندازه این شخص کتاب و رساله ننوشته است. و البته طبری «اکثر أهل الإسلام تصنیفا فی الاسلام است». [ص ۲۵۸ - ۲۵۹].

پس از بیان شرح حال علمای منطق، به معرفی عالمان معاصر اندلسی در حوزه جز منطق می پردازد، با این توضیح که «و أما العلم الطبيعي و العلم الإلهی لم یعن أحد من أهل الأندلس بهما کثیر عناية» اهالی اندلس توجه جدی به علوم طبیعی و علم الهی ندارند. [ص ۲۶۰]. در پزشکی هم متخصص درخور وجود ندارد و بیشتر کارشان مطالعه آثار فرعی را می خوانند نه «الکتب المصنفة فی اصوله مثل کتب ابقراط و جالینوس...». [ص ۲۶۰].

اطلاعات قاضی صاعد نشان می دهد که پزشکی دوره وی، دست کم در بخشی از آن، متعلق به مسیحیان بوده که مسلمانان بر اساس نوشته های آنان در این زمینه مطالعه و کار می کرده اند. (ص ۲۶۱). وی تا ده صفحه شرحی از دانش طب و طبیبان داده که در میان مطالب، نکات دقیقی از نوع نگرش قاضی صاعد از یک طرف و واقعیت هایی که برابر این دانش در آن زمان بوده، آشکار می شود. برای مثال در باره سعید بن عبدالرحمان می گوید که در امر «مهابّ الریاح و تغیر الاهیة» تخصص داشته که نکته لطیفی است [ص ۲۶۲]. چنان که در باره ابوعثمان سعید بن محمد طلیطلی [م ۳۶۹] می گوید که در علوم مختلف از جمله «انواع الفسفه و ضروب الحکمه» دستی داشت. اما همه اینها را رها کرد و به پزشکی چسبید و با همین توجه بسیاری از مسائل آن را دریافت. افرادی هم بودند که آراء استثنایی و البته به نظر قاضی صاعد خارج از عرف داشتند که نادرست هم بود. [ص ۲۷۱]. پس از آن به معرفی چندین عالم که به فلسفه علاقه هستند [ص 272] و آنگاه عالمان نجوم در اندلس [ص ۲۷۳] معاصر خودش پرداخته است.

## عبرانیان

هشتمین قوم علم گرا بنی اسرائیل یا عبرانی ها هستند که «شهرتی به فلسفه ندارند» و بیشتر به شریعت و سیر انبیاء پرداخته اند. چیزی که ذهن قاضی صاعد را به خود مشغول کرده، تواریخ موجود در تاریخ شریعت و معاملات آنهاست. او که از تقویم یهودیان شگفت زده شده می گوید نمی داند این تواریخ، محصول فکر عالمان خود آنهاست یا دیگران برای ایشان درست کرده اند. سپس شرحی در باره تقویم یهودیان و محاسبات آن که از دقیق ترین تقاویم موجود در عالم قدیم است، بدست می دهد [ص ۲۷۵ - ۲۷۶].

قاضی صاعد، سپس، در باره جغرافیای آنان، پراکندگی و سپس معرفی شماری از علمای آنان در دوره اسلامی پرداخته است. از جمله به دانشمندی یهودی از همشهری های خودش اشاره دارد که «مشارکا فی علم المنطق»

«مشارکا علی آراء الفلاسفه» بوده و خود وی حشر و نشر زیادی با او داشته است. [ص ۲۷۸]. سپس تنی چند از عالمان شریعت را معرفی کرده است [ص ۲۷۹].

بدین ترتیب کتاب التعریف به پایان می رسد با این عبارت: تمّ کتاب التعریف بطبقات الأمم، و الحمد لله وحده، و صلّى الله على من لا نبي بعده، سيدنا محمد و على آله و أصحابه و سلّم.

متن درس فرهنگ و تمدن اسلامی روز شنبه ۳ خرداد ۱۳۹۱

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1476>

## روش نقد علمی تاریخ در قرن پنجم هجری (مورد ابن حزم اندلسی)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳ / ۰۳ / ۱۳۹۳

خلاصه: نقد در یک دانش، رکن اصلی پیشرفت آن است، چرا که با نقد است که سره از ناسره جدا شده و علم از زیر فشار آنچه شبه علم است و به اسم علم و آگاهی راه پیشرفت را سد کرده، نجات می یابد. برای پیشرفت علمی، هیچ راهی بهتر از نقد وجود ندارد و نقد هر دانشی جز مشترکاتش با نقد دانش های دیگر، ویژه خود آن دانش است. این مقاله روش نقد اخبار تاریخی را از دیدگاه ابن حزم بررسی می کند.

نقد در یک دانش، رکن اصلی پیشرفت آن است، چرا که با نقد است که سره از ناسره جدا شده و علم از زیر فشار آنچه شبه علم است و به اسم علم و آگاهی راه پیشرفت را سد کرده، نجات می یابد. برای پیشرفت علمی، هیچ راهی بهتر از نقد وجود ندارد و نقد هر دانشی جز مشترکاتش با نقد دانش های دیگر، ویژه خود آن دانش است. این مقاله روش نقد اخبار تاریخی را از دیدگاه ابن حزم بررسی می کند.

مقدمه

علم در تمدن اسلامی در چهارچوب های خاص نظری مربوط به حوزه علم قرار داشته است. آنچه مسلم است این که علم در این دوره، بر پایه دو چیز، نخست آموزه های جدید دین و دوم میراثی که از یونان و ایران و هند و مصر قدیم و بابل کهن و حتی باورهای عامیانه عرب بادیه و غیره و غیره بوده، برآمده است. سازگاری ها و ناسازگاریهای فراوانی میان این مجموعه های موثر در تمدن و فرهنگ علمی بوده و سرجمع، اندیشه و دیدگاهی را چونان ابری بر بالای دانسته های علمی ایجاد کرده است. بخشی از مؤلفه های این مجموعه، سبب رشد علم و برخی سبب دور شدن از علم اصیل بوده است. برای مثال در نجوم یا پزشکی یا برخی از علوم انسانی مانند تاریخ، باورهایی بوده که مانع از ترقی آن علوم شده است، به عکس مؤلفه هایی نیز بوده که تا حدودی تحرک و پویایی به آن دانش ها داده است. برای شناخت آنچه رخ داده است، باید ریز این تحولات علمی را شناخت، تأثیر متقابل آنها را روی یکدیگر، و همین طور نظام فکری و منظومه فرهنگی جامعه دریافت. علم تاریخ یکی از این علوم است که اتفاقا توجه ویژه ای به آن می شده و در یک مقطع تاریخی، رشد چشمگیری داشته است. در عناصر درونی این علم، هم در سطح بینش و هم روش، جنبه های قابل بحث از نقطه نظر بررسی و نقد علمی یا به عبارتی چهارچوب مفهوم علم در آن وجود دارد. بخشی از

این جنبه ها را می توان با مرور بر افکار تاریخی مورخان بزرگ و حتی متفکرانی که حاشیه ای به تاریخ پرداخته اند دریافت. ابن حزم یکی از آنهاست. مردی فقیه و مورخ و در عین حال علاقمند به فلسفه علم. کسی هم در بیشتر این زمینه ها کتاب و رساله دارد و یکی از بزرگترین متفکران اندلسی و حتی دنیای اسلام در قرن پنجم است که بحق باید قرن تمدن اسلامی اش خواند. این مقاله برای شناخت رویکردهای ابن حزم در نقد تاریخ نوشته شده است. مقاله ای که هدف آن بررسی روش وی در نقد تاریخ است، اما در اصل، برای بررسی مفهوم علم در نگاه ابن حزم، در حوزه علوم انسانی اهمیت ویژه دارد. باید گفت، این بینش در آن روزگار که تمدن اسلامی در اوج بود، بی سابقه نبود، اما مروری بر نوشته های تاریخی قرون بعد، انحطاط را در تاریخ نگاری علمی نشان می دهد، هرچند علم تاریخ در قیاس با بسیاری از رشته ها، بعدها نیز تا اندازه ای قوام خود را حفظ کرد. این مقاله را قبلاً نوشته بودم، اما اکنون که در این وبلاگ، نوشته های را در باره تاریخ علم گذاشته ام، فکر کردم شاید در کنار آنها، بتواند گوشه ای دیگر از بحث مربوط به مفهوم علم را در تمدن اسلامی آن هم در یک حوزه خاص که تاریخ است نشان دهد.

در باره ابن حزم

«علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی» در روز آخر رمضان سال ۳۸۴ در شهر «قرطبه» به دنیا آمد و در ۲۸ شعبان ۴۵۶ درگذشت. [۱] بیشتر وی را ایرانی الاصل دانسته اند که جدش از اسرای ایرانی، اسیر یزید بن ابی سفیان بوده است. [سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۸۶] عده ای هم وی را اسپانیایی تبار دانسته اند. وی در اواخر قدرت دولت امویان اندلس، در ناز و نعمت، فراوانی کتاب، شکوه اشرافی گری و ذهن باز و سیال همراه با ذکاوت و هوش قابل توجه رشد کرد. به گفته ذهبی: نشأ فی تنعم و رفاهیه، و رزق ذکاء مفرطاً، و ذهناً سیالاً و کتباً نفیسه کثیره. [سیر: ۱۸۶/۱۸]

اما با آغاز اختلافات و اوج گیری آشوب های سیاسی در اندلس، زندگی پرتلاطمی پیدا کرد. وی به اقتضای پدرش که مدتی منصب وزارت داشت، این منصب را در سه نوبت و هر بار برای مدتی کوتاه در اختیار داشت. پس از نوبه اول مدت زمانی زندانی شد اما باز وزارت یافت.

ابن حزم، پس از آن که در جوانی قدری به کارهای اداری پرداخت، به سرعت آنها را رها کرد و به تحصیل فقه و سایر علوم همت گماشت و در مقام یک عالم دینی تا پایان عمر از تدریس، تألیف، مناظره و همچنین تأسیس و توسعه مکتب فکری - فقهی خود باز نماند.

وی پس از آن که در علم فقه موقعیتی یافت، به ستیز با عالمان زمانش برخاست و از آنجا که زبان تند داشت، مورد خشم آنان قرار گرفت. در نهایت، برخوردهای تند وی درباره عالمان زمانش سبب تبعید او به

قریه‌ای گشت که آن‌جا نیز جماعتی از مالکیان بر او حمله بردند. زمانی هم عالمان و ملوک از او بیزار گشتند که او را به بادیه کوچ داده و حتی برخی از کتاب‌هایش را به آتش کشیدند. [سیر: ۱۸/۱۹۸] [۲]

ابن حزم، در رساله طوق الحمامه خود - که موضوعش عشق و عاشقی و حب است - خاطرات خواندنی و جالبی از زندگی خصوصی خویش آورده است. وی اشعاری هم سروده است که برخی از آن‌ها برجای مانده است. [سیر: ۱۸/۲۰۵ - ۲۰۹]

ابن حزم تحصیل را با آموختن فقه مالکی که در نواحی او مذهب غالب بود، آغاز کرد. مدتی بعد به پیروان مذهب شافعی پیوست و از مالکیان بدگفت. بعدها از مذهب ظاهری جانبداری کرده از هر نوع اجتهاد و رأی و قیاس پرهیز داشت. در عین حال، تحت پوشش مذهب ظاهری [۳] و با همان روش، خود قدم در وادی اجتهاد گذاشت و کوشید تا بر پایه نصوص حدیثی به ارائه فتوا بپردازد.

درباره ابن حزم و اندیشه‌های وی، کتاب‌ها و مقالات فراوانی نوشته شده است. توجه به وی در این حد از گستردگی، به ویژه در چند دهه گذشته، به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران مسلمان شمال آفریقا و اندلس نشانگر آن است که وی در عرصه‌های مختلف علوم دینی صاحب نظر بوده و تأثیر قابل توجهی در متفکران و عالمان پس از خویش داشته است. [۴] این توجه، تا حدودی هم به دلیل مواضع دینی متفاوت وی با سایر مکاتب رسمی موجود در مذهب تسنن است. طبعاً از همان روزگار کهن، تمجید از وی همراه با مذمت بوده است. شاگردانش از وی ستایش می‌کردند، اما بسیاری از معاصرانش و هم‌چنین عالمان بعدی - به ویژه مالکی مذهبیان - او را سخت نکوهش می‌کنند. [۵] چرا که وی به همان اندازه که حافظه‌اش نیرومند و استنتاجاتش تازه و مبتکرانه بود، زبانش تند و تعصب مذهبی‌اش بر ضد مخالفانش از حنفیان و مالکیان و شیعیان [۶] به شدت افراطی و همراه با ناسزا و توهین و تکفیرهای پیاپی و بی‌دلیل و هیاهویی بود.

معروف‌ترین آثار برجای مانده از وی، در فقه المَحَلّی، در فِرَق و مذاهب الفصل فی الملل و الاهواء و النحل می‌باشد. اثر اخیر با همه گستردگی، ابتکار و نوآوری‌های فراوانی دارد، مؤلف در تدوین آن کوشیده است تا از منابع مختلف در همه عرصه‌ها بهره بگیرد، [منابعی که بسیاری از آنها امروزه در دسترس نیست] اما با ادبیاتی فوق‌العاده افراطی و متعصبانه نگاشته شده است که [۷] مقدار زیادی از ارزش علمی کتاب را کاسته است. از آثار فراوان او، شماری به چاپ رسیده، برخی مخطوط مانده و تعدادی از میان رفته است. [برای فهرست آثار او بنگرید: سیر: ۱۸/۱۹۳ - ۱۹۷].

تاریخ از جمله دانش‌هایی است که ابن حزم با آن سروکار دارد و بخشی از مطالعات و تألیفات وی به این دانش مربوط می‌شود و آن گونه که خود می‌گوید از طرق مختلف توانسته است مطالعات تاریخی خود را گسترش دهد. [۸]

وی در رساله مراتب العلوم، ضمن طبقه‌بندی دانش‌ها در منظومه فکری خود که بر اساس دین استوار است، برای تاریخ مرتبتی ویژه در پیوند با دانش شریعت قائل است. دانش‌ها در نزد امت‌ها پنج قسم است: نخست دانش شریعت که امت‌ها در آن‌ها با یکدیگر تفاوت و اختلاف نظر دارند. «علم الشریعه و علم أخبارها و لغتها» و چهار دانش که همه امت‌ها در آن چهار دانش بایکدیگر مشترکند: نجوم، ریاضی، طب، و فلسفه. [رساله مراتب العلوم: رسائل: ۷۸/۴] بدین ترتیب، نگاه وی به تاریخ تحت عنوان «تاریخ شریعت» است؛ یعنی «دانش تاریخ» اعتبارش را از شریعت می‌گیرد، زیرا این تنها شریعت است که دانش اصیل است و اگر کسی با غفلت از این دانش به دانش دیگری پردازد، به خود جفا کرده است. [رسائل: ۷۵/۴] همین امر سبب شده است که وی به تاریخ به صورت یک علم مستقل نگاه نکند، بلکه تاریخ را ابزار و وسیله‌ای برای دانش دیگر که شریعت است بداند و به تاریخ به صورت یک امر فرعی پردازد. [مقدمه رسائل: ۱۶/۲] با این حال، نباید توجه وی را به تاریخ سطحی دانست و یا حتی در محدوده دانش شریعت دایره آن را از نظر وی و تجربه نگارشی‌اش در این زمینه، بست. به عکس، وی بسیاری از اخبار تاریخی را که ارتباطش با شریعت کم است و یا تحت عنوان تاریخ امت اسلامی دایره‌اش را توسعه داده، در کتبش جای داده است. یعنی برای تاریخ - و لو با قید تاریخ امت اسلامی - حیثیت خاصی قائل است و به همین دلیل، بحثی را درباره «علم الاخبار» در همین رساله مراتب العلوم آورده است. [مراتب العلوم، رسائل: ۷۹/۴]

با این حال، هر اندازه که موقعیت وی را در ارتباط با دانش تاریخ با تأکید بیان کنیم، باید بدانیم که وی عالم دینی است و از آنچه نگاشته است یا هدفش جنبه‌های آموزشی سیره و تاریخ صدر اسلام و خلفا بوده و یا به طور کلی، از تاریخ برای استدلال در امر دین به صورت ایجابی و سلبی بهره برده است. گفته شده است که اجمال‌گرایی وی هم در نوشته‌های تاریخی‌اش به همین دلیل است. [مقدمه رسائل: ۲۱/۲].

بنابر آنچه که احسان عباس تصریح کرده است، بیشتر آثار تاریخی ابن حزم، ارائه گزارش‌های مختصر و فهرستی از رخداد‌های برخی از مقاطع تاریخی است. قسمتی از موضوعات مورد علاقه وی در دانش تاریخ مربوط به صدر اسلام (سیره نبوی و تاریخ خلفا) است. برخی هم به تاریخ عمومی و اجتماعی و شماری هم به تحولات دوره معاصر او یعنی اخبار اندلس و احوال خلفا و امرای آن ناحیه بر می‌گردد.

مجموعه رسائل تاریخی ابن حزم تحت عنوان مجلد دوم کتاب رسائل ابن حزم الاندلسی به چاپ رسیده است. این رسائل عبارتند از:

رسالة نَقَطُ العروس فی تواریخ الخلفاء؛ [۹] رسالة فی أمهات الخلفاء؛ رسالة فی جُمَلُ فتوح الاسلام؛ رسالة فی أسماء الخلفاء؛ رسالة فی فضل الاندلس و ذکر رجالها. [۱۰]

به جز این رسائل، چند اثر تاریخی دیگر هم به طور مستقل از وی به صورت کتاب در آمده است که دو نمونه عمده آن جوامع السیره [۱۱] و حجة الوداع [تصحیح ابوصهیب الکرمی، ریاض، ۱۴۱۸]. می باشد. شاید بتوان کتاب جمهره انساب العرب او را هم با اندکی تسامح، نوعی کتاب تاریخی به شمار آورد؛ زیرا افزون بر دانش انساب که به گفته خود ابن حزم بخشی از علم الاخبار است، وی در بخش های مختلف آن، اطلاعات تاریخی متناسب با اشخاص و قبایل به دست داده است. [ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاریخی و الحضاری، ص ۲۰۶ - ۲۱۱] گفتنی است که نگرش نسبی و اُمّی ابن حزم نیرومند است. وی به جز آن که علم انساب را از اعراب شرق به ارث برده، درباره نسب قبایل بربر دیار خود هم مطالبی بر آن افزوده، نوعی نگاه اُمّی را هم به جد گرفته است. وی امت ها را به هفت قسمت تقسیم کرده است: امت اسلامی، بنواسرائیل، روم، امم شمال مانند خزر و ترک وغیره، امم سودان، امت هنود و چینی، امم دائره مانند قبط و یمانی و سریانی و اشمانی و عمون و مؤاب. [۱۲] و امت فرس. این تفسیر اُمّی بعدها در کتاب طبقات الامم ابن صاعد اندلسی (م ۶۳۴) شاگرد ابن حزم ادامه یافته است. [۱۳]

کارهای تاریخی ابن حزم را نمی بایست صرفاً در آثار مستقل تاریخی وی محدود دانست. این به ویژه از آن جهت برای ما اهمیت دارد که در بررسی حاضر، صرفاً نگاه وی به تاریخ یا تاریخ اسلام مورد نظر نیست، بلکه نقادی های تاریخی او در هر مورد، و لو این که در آثار کلامی یا فقهی اش باشد، مورد توجه ما خواهد بود.

کسانی که به بیان شرح حال و افکار و اندیشه های وی پرداخته اند، به طور معمول، درباره موضوع «تاریخ از دیدگاه ابن حزم» هم سخن گفته اند. در این میان، مقالاتی هم وجود دارد که صرفاً در همین موضوع نگاشته شده است. در این زمینه احسان عباس در مقدمه مجلد دوم رسائل ابن حزم بحثی تحت عنوان «ابن حزم و التاریخ» و سالم یفوت در مجله کلیه الاداب والعلوم الانسانیة دانشگاه رباط مغرب، ش ۱۰، ص ۹۹ - ۱۳۴، مقاله ای تحت عنوان التاریخ و السیاسیة فی فکر ابن حزم نگاشته است. این مقاله بیشتر به بیان نگاه ابن حزم به تاریخ پرداخته و دیدگاه دینی - تاریخی وی را با نظریات «فارابی» و دیگران مورد بحث قرار داده است. به اعتقاد مؤلف این اثر، رویکرد ابن حزم به تاریخ دینی است که در شرایط ویژه فتنه خیز اندلس طرح شده

و از دین به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد اتحاد استفاده و سخت بر آن تأکید شده است. این رویکرد، با رویکرد «فارابی» و «اخوان الصفا» و دیگران که بیشتر فلسفی است و یا رویکرد «ابن خلدون» که آن هم جنبه فلسفی دارد، متفاوت است.

به هر روی، در میان ارجاعات هر کدام از این مقالات، می‌توان دریافت که نوشته‌های فراوانی درباره اندیشه‌ها و آثار ابن حزم نوشته شده است. از آن جمله مقاله‌ای است تحت عنوان تقییم لبدایات التاریخ العربی از علی اوملیل که در مجله دراسات فلسفیه و أدبیة (ش ۱، ۱۹۷۶) به چاپ رسیده، اما مؤلف این سطور آن را ندیده است. در این میان، یک تک نگاری ویژه هم درباره دیدگاه‌های تاریخی ابن حزم نگاشته شده که اثری ارجمند است.

عنوان این کتاب ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاریخی و الحضاری است که دکتر عبدالحمید عویس آن را نوشته است. [قاهره، الزهراء للاعلام العربی، ۱۹۸۸] وی در این کتاب، فصلی را با عنوان «فضایا الفکر التاریخی عند ابن حزم» آورده و ذیل بخشی از آن با عنوان «منهج ابن حزم فی البحث التاریخی» به روش تاریخ نویسی او از زاویه نقادی اخبار و پرداختنش به ارزیابی نقل‌های تاریخی پرداخته است.

#### ابن حزم و نقد اخبار تاریخی

مروری جدی بر روی آثار ابن حزم و آنچه که وی در ارتباط با تاریخ نوشته و اظهار کرده است، نشان می‌دهد که به رغم کم حجم بودن نوشته‌های تاریخی مستقیم او، و حتی به رغم تأثیر جدی نگرش لاهوتی او به تاریخ که متناسب با دیدگاه‌های قرآنی هم هست، وی نگاه ناسوتی هم به تاریخ دارد. از این زاویه، در کنار شماری دیگر از متفکران اسلامی، وی را باید از پیش قراولان حرکتی دانست که در تفکر تاریخی ابن خلدون به اوج رسید. اما این پیش قراولی نه در ارائه تحلیل‌های اجتماعی و تأمل فلسفی مستقل از دین در حوزه اجتماع آن گونه که فارابی و ابن خلدون به دنبالش بودند، بلکه در محدوده سنت نقادی اخبار تاریخی بود؛ چیزی که ابن خلدون به جز چند صفحه‌ای که در مقدمه نوشت، نتوانست در تاریخ نگارش آن را تحقق بخشد و گامی بلند در آن مسیر بردارد.

ابن حزم یکی از بنیان گزاران سنت نقادی اخبار تاریخی و روش استقرائی در پژوهش‌های تاریخی خود معرفی شده است. وی در این زمینه، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. این هدفی است که نوشته حاضر در پی تبیین آن است.



## تفاوت میان تاریخ و خرافه

شاید تأکید ابن حزم بر تفاوت میان تاریخ صحیح و خرافه، نقطه شروع مناسبی برای بحث ما باشد. در واقع تفاوت نهادن میان خرافه با حقیقت در تاریخ، برای ابن حزم که تصور می‌کند همه کتاب‌های تاریخی زمان خود را مطالعه کرده است، امری کاملاً آشکار است.

ابن حزم درباره تواریخ صحیح و ناصحیح، بحث را با این توضیح آغاز می‌کند که برخی از اقوام، تاریخ [صحیح] دارند و برخی تاریخ صحیح ندارند و در عوض مشتی خرافه و دروغ از آنان برجای مانده است. وی در رساله مراتب العلوم در نصی که پیش از این هم به آن اشاره شد، در تقسیم علم الاخبار می‌نویسد: علم اخبار یا بر اساس زندگی و حکمرانی شاهان است یا بر اساس سنین و سال‌ها. همین طور یا بر اساس شهرها است، یا طبقات و یا منثور. (یعنی نه بر اساس شهرها و نه طبقات). سپس می‌نویسد: صحیح‌ترین تواریخ یا به عبارتی تنها قومی که تاریخ صحیح از آن برجای مانده است، تاریخ ملت اسلامی «تاریخ الملة الاسلامیه» است که مشتمل بر تاریخ پیدایش اسلام، فتوحات، اخبار خلفا و ملوک و علما و دیگر امور مربوط به آن می‌شود. اما نسبت به بقیه اُمم: تاریخ «بنی اسرائیل»، بیشتر آن درست است و بخشی مجعول. اخبار درست آن مربوط به زمانی است که اسرائیلیان وارد شام شدند تا آن که در آخرین خروج، از آنجا بیرون رفتند نه پیش از آن. اخبار امت «روم» هم از زمان اسکندر به این سوی درست است. اما «ترک» و «خزر» و دیگر امم شمال و امم سودان، نه علمی دارند، نه تألیفاتی و نه تاریخی. اخبار «هند» و «چین» هم آن چنان که دلخواه ما باشد «کما نرید» به دست ما نیامده است، جز آن که این دو امت، امت علم و ثبت و تألیفات هستند. اما امت‌هایی که از میان رفته‌اند، مانند قبطیان، یمانی‌ها، سریانی‌ها، اشمانی‌ها، عمون، مؤاب و دیگر امت‌هایی که خبرشان از میان رفته، از آنان جز دروغ و خرافه چیزی برجای نمانده است: فلم یبق منها الا أكاذیب و خرافات.

اما اخبار فارسیان هم از زمان «دارا بن دارا» به این سوی درست است. صحیح‌ترین اخبار آن‌ها از اردشیر بن بابک به این سوی است. وی سپس می‌نویسد: طالب دانش تاریخ، نمی‌بایست جز آن‌چه را که ما آن را صحیح دانستیم، دنبال کند - و نباید وقتش را صرف چیزهایی بکند که سودی ندارد - نه آن‌چه را که بطلانش را تصریح کردیم. ما به اندازه کافی در این باره به زحمت افتاده‌ایم. اگر دنبال زحمت است، کار ما را تکرار کند. در پایان می‌افزاید: علم نسب هم جزئی از علم الاخبار است. [مراتب العلوم، رسائل: ۷۹/۴ - ۸۰]

این تقسیم بندی، بنیاد دیدگاه ابن حزم را در نقد اخبار تاریخی تشکیل می‌دهد. با این حال، چنان نیست که وقتی تاریخ بنی اسرائیل را می‌نویسد، به صرف آن که اخبار آن دست کم در مقطعی درست است، هرآن‌چه

نقل شده را بپذیرد. وی در جای جای مطالب تاریخی که از تورات نقل می‌کند، نقدهای خود را ارائه داده و در مواردی با عبارت تند: «و فی هذا الفصل فضائح و اکذوبات و اشیاء تشبه الخرافات. آن‌ها را ارزیابی می‌کند. [الفصل: ۱۳۷/۱] وی برای خرافات موجود در اخبار و نقل‌های کتب اسلامی هم به گفته‌های کعب الاحبار و وهب بن منبه مثال می‌زند. [الفصل: ۹۳/۲] حساسیت وی روی اسرائیلیات و نفوذ آن‌ها در کتب تفسیری مانند آثار کلبی (کلبی پدر. م ۱۴۶) و مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰) در امتداد همین نگرش وی به خرافات است؛ مطالبی که «انما هی خرافات موضوعات و اکذوبات مفتعلات» که یک مشت زندیق آن‌ها را در آثار اسلامی وارد کرده‌اند. از آن جمله نقل‌های رسیده درباره خلقت جهان که زمین روی یک ماهی است؛ ماهی روی شاخ گاو است و گاو روی صخره و صخره روی دوش یک پادشاه و پادشاه روی ظلمت و ظلمت هم روی چیزی که جز خدا از آن آگاه نیست. [الفصل: ۹۴/۲].

این اشاره‌ای کلی است به نگرش وی نسبت به خرافات که بیشتر از هر چیز به نقل‌های تاریخی تورات و به عبارتی اسرائیلیات مربوط می‌شود.

#### ابن حزم و بررسی سندی

نخستین اصل در پژوهش‌های تاریخی ابن حزم، سلطه دیدگاه‌های او به عنوان یک «ظاهری مذهب» بر تاریخ‌نگاری او است. ابن حزم که پیرو مکتب ظاهری - متعلق به علی بن داود ظاهری (م ۲۷۰) - است، در بخشی که به تاریخ دین و شریعت مربوط می‌شود، بیش از آن که به عقل بها بدهد، نقل را مهم می‌داند [۱۴] و همین نکته را ممیزه اصلی امت اسلامی از سایر امت‌ها می‌داند. در مذهب ظاهری، بنا بر آن است تا هر نصی که سند درستی دارد پذیرفته شود و اگر دو نقل صحیح‌السند با هم تعارض داشت، به گونه‌ای میان آن‌ها جمع شود. به همین دلیل، در حیطه تاریخ صدر اسلام، نقل روایات و تکیه بر آن‌ها بر اساس سلسله سند، روشی است که ابن حزم در تاریخ نویسی خود - به طور عمده در حجه الوداع - در پیش گرفته و از این جهت روش او با روش تاریخی طبری و پیش از او با ابن اسحاق و دیگران شباهت دارد. در این بخش، نگاه ارزشیابانه او متمرکز روی راوی اخبار تاریخی است که باید شرایطی داشته باشد؛ شرایطی که به طور معمول در قواعد جرح و تعدیل مورد توجه است. مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: صداقت، اعتماد بر الفاظ و حفظ عین آن‌ها، یاد از نام کسی که از او روایت نقل می‌کند، و شروطی دیگر. داشتن ویژگی عدالت و نداشتن فسق، برآیند کلی این شروط است و در این باره، میان زن و مرد، آزاد و بنده و غیر این‌ها تفاوتی نیست.

بررسی‌های سندی وی به طور عمده در کتاب فقهی مفصل او یعنی المحلی اعمال شده است و در بخش تاریخ نمونه روشنش در کتاب حجه الوداع است که یک تکننگاری جالب از یک رخداد فقهی - تاریخی است.

وی در این اثر بر آن بوده است تا تصویری از این رویداد را با استفاده از طرق مختلف حدیثی و سندی به دست دهد. روایت طولانی امام صادق(ع) به نقل از پدرش از جابر درباره حجة الوداع هم در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است.

ابن حزم در بررسی‌های سندی خود به طور عمده در جرح و نقد افراد راوی، از عبارات و ارزشیابی‌های معمول علمای رجال در توثیق و تضعیف روایت استفاده می‌کند. [ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۲۰۴]

درباره ابن حزم، به این نکته احسان عباس باید توجه داشت که روش ظاهری ابن حزم سبب شده است تا وی بیشتر به سنجش راویان و انتخاب نقل‌ها پس از دقت در روایت پردازد و پس از آن با گزینش یک نقل، درباره درستی آن با قاطعیت از تعبیر «لاشک» و «لابد» استفاده کند. [رسائل: ۲۸/۲].

ابن حزم در کتاب حجة الوداع به روش خود، یعنی انتخاب روایت صحیح بر اساس همان مشی ظاهری اقدام کرده و گاه یک گزارش تاریخی را با روایتی از هشت، چهارده، هیجده و حتی بیست طریق ارائه می‌کند. در ادامه با اشاره به وجود اخبار معارض، بر اساس سنجش‌های سندی، بیش از آن که به رد آن‌ها اقدام کند، منکر تعارض می‌شود و با قاطعیت بر همان روایت مقبول خود اصرار ورزیده، روایت متعارض با روایت مقبول خود را چندان تأویل و جمع می‌کند که با نظرش سازگار افتد. [۱۵] وی هدف خود را از نگارش این اثر، نشان دادن پیوستگی و نامتعارض بودن روایات تاریخی و شرعی حجة الوداع یاد کرده و بر آن است که تنها در یک مورد نتوانسته تعارض را حل کند و آن این که رسول خدا(ص) در روز عید قربان، نماز ظهر را در منی خوانده است یا مکه. [حجة الوداع، (ریاض، ۱۴۱۸) ص ۲۷۲ - ۲۷۳]

اشکالی که از قدیم بر ابن حزم به ویژه استدلال‌های او در الْمُحَلَّى وارد شده، آن است که وی نمی‌توانست مدعی آن باشد که همه آن‌چه را که درباره راویان می‌گوید، از جمله مجهول معرفی کردن شماری از راویان، درست باشد. این اشکالی است که سُبکی در طبقات الشافعیه بر ابن حزم وارد کرده و قطع‌های بی‌مورد او را به روایاتی که آن‌ها را صحیح می‌داند، یادآور شده است. [ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۱۷۵] تندی‌های فراوان وی در ارزیابی‌ها و برخورد با مخالفانش در اندلس، سبب شد تا مخالفان، زبان ابن حزم را زبانی تند دانسته، آن را با شمشیر حجاج مقایسه کنند. [۱۶]

«بن حجر عسقلانی» هم از این زاویه، انتقادهای تندی بر ضد ابن حزم دارد. [۱۷] از نمونه‌های شگفتی که ابن حزم، راوی را مجهول و ناشناخته دانسته، قضاوت او درباره محدث معروف، محمد بن عیسی ترمذی است که سبب خشم ابن حجر شده است. وی نوشته است: نمی‌توان مدعی شد که ابن حزم، ترمذی را نمی‌شناخته است؛ چرا که وی تعبیر «مجهول» را درباره بسیاری از حفاظ موثق بکار برده است. [تهذیب التهذیب: ۳۸۸/۹]

ابن حجر اشکالات فراوان دیگری هم بر ارزیابی‌های رجالی ابن حزم وارد کرده است که ناشی از جهل وی نسبت به راویان، آن هم راویان مشهور است. [مقدمه احسان عباس بر رسائل: ۱۳/۲]

احسان عباس به تفصیل درباره نوع خطاهای رجالی ابن حزم سخن گفته است. [رسائل: ۱۴/۱ - ۱۵] الکرمی مصحح کتاب حجة الوداع ابن حزم نیز درباره عدم عمق ابن حزم در شناخت مسائل رجالی به ویژه بحث «علل الحدیث» بحث مفصلی کرده و سبب آن را نرسیدن بسیاری از آثار شرق اسلامی به اندلس عنوان کرده است. [۱۸]

نکته‌ای که در بررسی اسناد نقل‌های تاریخی وجود دارد و در اصل تفاوتی میان پذیرش روایات دینی با روایات تاریخی است، این که «لازم نیست راوی اخبار تاریخی لزوماً مسلمان باشد.» البته ابن حزم به روشنی به اصل این تفاوت اشاره‌ای ندارد، جز آن که در زمینه ملل و نحل، به ویژه در مطالب مربوط به ادیان گذشته می‌گوید: هرچه من به عنوان متفق علیه نقل می‌کنم، مشروط بر آن که توطئه‌ای جهت توافق آن افراد بر کذب آن در کار نباشد، پذیرشش واجب است. در این باره فرقی نمی‌کند که همه کفار یا همه مسلمین (کواف الکافرین او کواف المسلمین) که آن را با حواس خود مشاهده کرده و یا شنیده‌اند، نقل کرده باشند. ابن حزم می‌گوید: «اگر کسی بگوید که من فقط سخن مسلمین را می‌پذیریم، از او خواهیم پرسید: از کجا به صحت خبر مرگ قیصر روم می‌رسد در حالی که هیچ مسلمانی در وقت مرگ نزد وی حاضر نبوده و خبر آن را یهود و نصارا برای ما نقل می‌کنند؟ طبعاً مانند این خبر فراوان است. اگر در این باره دروغ بگویند، با حس و عقل خود مقابله کرده، خویش را تکذیب کرده‌اند. در واقع خبر مسلمانان هم همین طور است. ما به ملاک آن که «کافه» آن را نقل کرده‌اند، خبر را می‌پذیریم نه به این عنوان که مسلمان هستند. نقل کافه یک بیینه به حساب می‌آید و پذیرش آن برای عقل امری بدیهی است.» [الفصل: ۱۱/۴]

وی اخبار مربوط به معجزات انبیا را هم به رغم وجود آن همه مخالف، از کواف می‌داند. تکیه وی در این قبیل موارد با این استناد است «بنقل الکواف». [الفصل: ۷۷/۱، ۱۱۳] ابن حزم اگر خبری را «کواف المجوس» نقل کرده باشند و به خصوص مربوط به خود آنان باشد، به راحتی می‌پذیرد و آن را درست می‌داند. [الفصل: ۱۱۴/۱]

در این جا باید پرسید: مراد ابن حزم از معنای «کواف» چیست و شامل چه گروهی می‌شود؟ چه معیاری برای مواردی وجود دارد که دو حزب، دو فرقه، یا دو دولت، دو خبر متفاوت را نقل می‌کنند؟ برای مثال، در اخبار تاریخی اسلام که جز در کلیات تواتری نمی‌توان تصور کرد، کواف چه معنایی دارد؟ آیا هر آن چه را که یک فرقه پذیرفت و بدان تمایل فکری - مذهبی داشت، می‌توان مدعی شد که کواف بر آن باور است؟ برای مثال،

وقتی ابن حزم درباره مفاضله میان صحابه صحبت می‌کند، از صدها حدیث و خبر استفاده می‌کند. در انتهای بحث که به گمان خود ضمن آن ثابت کرده است که ابوبکر پس از همسران پیامبر(ص)، افضل از همه صحابه است، با اشاره به روایات شیعه می‌نویسد: «نه آنان [ شیعیان ] به احادیث ما استناد می‌کنند، زیرا احادیث ما را تصدیق نمی‌کنند، و نه ما به احادیث آنها استناد می‌کنیم، چون احادیثشان را تصدیق نمی‌کنیم. می‌ماند که ما صرفاً به «براهین ضروریه» که «بنقل الکواف» به دست ما رسیده، استناد کنیم». [الفصل: ۱۴۴/۴] این در حالی است که بسیاری از آنچه وی به آن استناد کرده، هیچ نوع اتفاق نظری در آن نیست و کافه بر آن وفاق ندارند، مگر مقصود، کافه سنیان باشد که به قول خود وی، سخنان برای شیعیان حجت نیست.

اگر مبنای سخن وی تواتر باشد، و حدود تواتر تعریف شده و رعایت شود، می‌توان اصل مطلب را بدیهی دانست. رعایت این اصل در حوزه اخبار تاریخی و تطبیق و تسری آن پس از ارائه یک تعریف دقیق، کار جالبی خواهد بود.

نمونه‌هایی از برخورد ابن حزم با سند که می‌توان گفت قضاوت او در آن باره، تحت تأثیر حس مذهبی یا به عبارتی دیدگاه کلامی او قرار گرفته و سبب شده است تا بدون ورود در جزئیات، در آن اظهار نظر کند، حکایت «غرانیق» است. وی درباره سوره «و النجم» صحّت آن را به لحاظ سندی تخطئه کرده و می‌نویسد: فِكْذُ بَحْثِ مَوْضُوعٍ، لَأَنَّهُ لَمْ يَصِحَّ قَطُّ مِنْ طَرِيقِ النُّقْلِ. [الفصل: ۲۳/۴].

وی به جز در کتاب الفصل، در رساله دیگری هم به این موضوع پرداخته و می‌نویسد: «این که برخی از مفسران گفته‌اند که شیطان مطلبی را بر زبان پیامبر القا کرد، دروغ است، «و الروایة فی هذا باطل»، آن گاه برای نفی آن به آیه و ما ينطق عن الهوى استناد می‌کند و از عقلی در شگفت است که تا این اندازه حماقت را تحمل و این خبر را نقل کرده است. وی چنین جریانی را جز در حق افراد مست یا هذیان‌گو قابل قبول نمی‌داند.» [۱۹]

ابن حزم از کسانی است که تقریباً به مقیاس شیعه، روی عصمت پیامبر(ع) حساسیت دارد و به وضوح، به تبعات منفی پذیرش واقعه غرانیق روی باورهای مذهبی خود آگاه است.

تعصب مذهبی در نقد سند، به طور طبیعی میان همه فرق اسلامی بوده و مقداری از آن هم طبیعی - و نه معقول - است، اما وقتی به حد افراط برسد، نامعقول بودن آن جدی‌تر می‌شود. ابن حزم در حالی که بسیاری از اخبار آحاد و احادیث فضائل خلفا را که صرفاً از طرق مخصوصی نقل شده می‌پذیرد و در سند آنها تردید نمی‌کند، اما حدیث غدیر را نقل شده از طریق ثقات نمی‌داند: و اما مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، فلا يصحّ من طريق الثقات. [الفصل: ۱۴۸/۴]

چنین برخوردی دور از انصافِ مورد انتظار از یک محقق است. این در حالی است که ابن حزم در جای دیگری از تلاش بی‌اندازه دولت مروانی برای از میان بردن فضائل امام علی(ع) سخن می‌گوید. [الفصل: ۷۵/۴]

توجه ابن حزم به سند در بخش تاریخ دینی، نباید ما را از این مسأله غافل کند که وی در بخش‌های دیگر در ثبت تاریخ خلفا، هم یک نقال است که به ذکر کلیات تواریخ اکتفا می‌کند، و هم یک تحلیل‌گر است که می‌کوشد تصویرهای عمومی از برخی مقاطع و دولت‌ها به دست دهد.

نکته دیگر آن است که ابن حزم می‌داند در تاریخ نمی‌تواند صرفاً بر روش سندی به صورت «مجهول و موثق» کار بکند و فقط نقل‌ها را ردیف کند. دست کم وی در آثاری که در غیر موضوع سیره و تاریخ عصر نخست نگاشته، به ویژه در آثاری که درباره روزگار خود دارد، در زمینه اظهار نظر درباره اشخاص با نگرش تحلیلی، به رغم اجمال، کوتاه نیامده و در شناساندن شخصیت افراد با ارائه عملکرد آنان تلاش می‌کند. [الفصل: ۲۱/۲]

نسبت میان راوی و خبر

نکته‌ای که در ارزیابی‌های سندی افزون بر جرح و تعدیل اهمیت بسزائی دارد، «سنجش نسبت میان راوی و کیفیت خبر» است. برای مثال، ابن حزم وقتی روایت انس بن مالک و عبدالله بن عباس را در تعیین روز خروج پیامبر از مدینه در سفر حجۃ الوداع بحث می‌کند، به دلیل آن که نمی‌تواند یکی از این دو صحابی را جرح کند، بررسی سندی را به شکل دیگری دنبال می‌کند. موقعیت انس در نقل خبر به گونه‌ای است که در آنجا حاضر بوده است، اما در روایت ابن عباس به کیفیت نیست که وی در آنجا حاضر بوده است. در این صورت:

و الحاضر أثبت بلاشك. ۵۲ [حجۃ الوداع، ص ۲۵۲]

البته ابن عباس هم در این سفر بوده است، اما حالت روایت او به گونه‌ای نیست که گویی در این نماز حضور داشته است. به نوشته ابن حزم، ابن عباس حدود سیزده سال داشته و چه بسا همراه زنان بوده و همین منشأ ورود و هم و خطا در روایت او شده است.

و انما دخل الوهم في رواية ابن عباس لانه كان يقدمه النبي(ص) في ضعفه أهله لصغره [حجۃ الوداع، ص ۲۵۲]

علاوه بر این، دقت انس در این نقل از شرح جزئیات هم به دست می‌آید؛ چون تصریح می‌کند که نماز ظهر را چهار رکعتی در مدینه خواندیم و نماز عصر را در ذو الحلیفه دو رکعتی. ولی چنین دقتی در جزئیات نقل ابن عباس نیست و صرفاً آمده است که نماز ظهر را در ذو الحلیفه خواندیم.

نکته دیگر در بیان نسبت میان راوی و خبر آن است که وی با چه لحنی خبر را نقل کرده است. اگر دو روایت باشد، لحن یکی از آن دو «لحن تردید» و دیگری «لحن یقین» باشد، باید روایت کسی که با یقین بیشتری سخن می‌گوید پذیرفت. چرا که سخن راوی شکاک، بر غیر شاک حجت نیست، در حالی که عکس آن درست است:

المثبت - و لو كان واحداً أولى بالقبول من الشاك، الموقن أثبت و أولى من الشاك. [حجّة الوداع، ص ۲۶۰ - ۲۶۱]

ابن حزم نکته اخیر را به معنای دیگری هم به کار برده است که روایت کسی که نکته یا مطلبی را برای کسی ثابت می‌داند، در مقایسه با کسی که آن را نفی می‌کند، بیشتر قابل پذیرش است. مثلاً یک مسأله در حجّه الوداع این است که آیا طلحه همراه خود هدّی داشت یا نه. روایت کسی که می‌گوید داشت، اولی به پذیرش نقل کسی است که می‌گوید هدّی نداشت. [حجّه الوداع: ۲۶۵] در این باره باید تأمل بیشتری کرد.

نمونه دیگر درباره نسبت میان راوی و خبر در این مثال قابل توجه است: وقتی ابن حزم عقیده حسن بن صالح بن حیّ همدانی را در باب امامت شرح می‌دهد، می‌نویسد: «گفته شده است که مذهب او چنین بوده است که امامت می‌تواند برای تمامی فرزندان فهر بن مالک مشروع باشد»، یعنی لزومی به انحصار آن در قریش که تیره‌ای از فهر بن مالک است، نیست. در این جا وی نسبت این اعتقاد را به حسن بن صالح نمی‌پذیرد و به عکس، آن چه را که هشام بن حکم در کتاب المیزان خود درباره او آورده، قبول می‌کند، چرا که هشام در شهر کوفه، همسایه او بوده، او را درک کرده و عالم‌ترین افراد نسبت به او است. [۲۰]

نقد سند یا منبع

در پژوهش تاریخی صرف بررسی سند به معنای سنتی آن تنها مطرح نیست، بلکه فراتر از آن، باید از منبع و مصدر سخن گفت. در نقل یک خبر، اگر سند خاص آن ارائه شده باشد، باید مورد بررسی قرار گیرد؛ اما آگاهییم در بسیاری از کتب تاریخی، برای هر نقل تاریخی، سند نیامده است، بلکه کلیت آن کتاب به عنوان یک منبع و مصدر اهمیت دارد و نویسنده با تکیه بر دانش خود دست به گزینش زده، اخباری از منابع مختلف گرد آورده است. حتی ممکن است در کتاب وی، تک تک آن اخبار سند داشته باشد، اما لازم باشد به عنوان یک مورخ یا محقق، روی آن کتاب به عنوان یک منبع و مصدر نگاه شود. در همین جا، ممکن است ارزیاب متهم شود که چرا به کلیت کتاب به عنوان یک منبع نگریسته و اسناد اخبار را به صورت تک تک بررسی نکرده است.

اشاره خواهیم کرد که ابن حزم در تاریخ شرق اسلامی، بر کلیت کتاب طبری تکیه کرده و تصریح کرده است که وی شخصی موثق است. [رساله فی اسماء الخلفاء، ص ۱۳۹] در حالی که این کفایت نمی‌کند. برای نمونه، وقتی به اخبار جمل و صفین اشاره می‌کند، می‌گوید: و حدیثهما قد اعتنی به ثقات أهل التاريخ کأبی جعفر ابن جریر و غیره [رساله فی اسماء الخلفاء، ص ۱۳۹]

چنین اعتمادی به تاریخ طبری که هر بخش آن از یک راوی یا مورخ شناخته شده یا ناشناخته است و ربطی به وثاقت شخص طبری ندارد، منشأ ارزیابی‌های نادرست مصدري و سندی در اخبار تاریخی مورد نظر ابن حزم می‌شود. برای مثال وقتی وی درباره مختار می‌نویسد: و ادعی النبوة فی جهالات توجب أنه کان یعلم فی نفسه أنه لیس كما يظهر، و حاله مضبوطة عند علماء التاريخ.

تکیه‌اش روی همین اخباری است که در تاریخ طبری آمده و وی بر آنها اعتماد کرده است. [همان، ص ۱۴۱] ابن حزم در سیره نبوی هم، دقیقاً بر سیره ابن اسحاق تکیه کرده و در بسیاری از موارد، ریز به ریز عبارات ابن اسحاق را آورده است. [مقدمه احسان عباس بر رسائل: ص ۸] در واقع این کتاب، بازنویسی موضوعی و تلخیص شده همان دیدگاه‌های رایج اهل سنت و مکتب مدینه است و تحقیقات موردی ابن حزم نباید ما را به توهم دراندازد که وی همه این اخبار را از زیر ذره‌بین نقادی گذرانده است. وی در این کتاب، نه منابع خود را - به جز چند مورد - آورده و نه سندی برای نقل‌ها ذکر کرده است. به نظر می‌رسد این اثر بیشتر جنبه آموزشی و عمومی داشته و به همین دلیل، خالی از روش‌های جاری در نگارش کتب علمی تألیف شده است.

درباره مورخان غرب اسلامی باید این نکته را افزود که برای شناخت تاریخ عراق و به طور کلی شرق اسلامی، چاره‌ای جز تکیه به این قبیل آثار نداشتند؛ زیرا منابعی جز همین منابع مشهور در اختیار آنان نبوده است. [۲۱] در حالی که آگاهی این مورخان از اخبار شمال غرب آفریقا و اندلس بسیار بیشتر بوده است. برای نمونه، وقتی از حکومت «حکم بن عبدالرحمان» معروف به «متنصر بالله اموی» از خلفای اموی اندلس سخن می‌گوید و از حساسیت وی در برانداختن بساط شرابخواری از اندلس سخن می‌راند، با این که در حال نگارش یک رساله مختصر است، شعر بلندی در تأیید دیدگاه تاریخی خود از «ابوعمر یوسف بن هارون کندی» می‌آورد با این استدلال که: انما أوردناها تحقیقا لما ذکرنا عنه من ذلك. [رساله ذکر اوقات الامراء و ایامهم بالاندلس: رسائل: ۱۹۴/۲]

امکان تحریف در متون تاریخی از دید ابن حزم و اهمیت آن در ارزیابی خبر



در نگاه کلی به منابع یا اسناد تاریخی یک نکته با اهمیت وجود دارد که مورخان سنی قرون نخستین اسلام در سنجش روایات تاریخی، اصولاً اعتقادی به وقوع تحریف‌های عمدی در منابع سنی ندارند. آنان فرض را بر این می‌گذارند که این تنها فرقه‌های مخالف آن‌ها یعنی شیعیان و خوارج هستند که دست به جعل حدیث یا تاریخ زده‌اند، اما منابع اهل سنت که به نسبت از منابع سایر فرقه‌ها بیشتر است، خالی از جعل و تحریف است. از میان این افراد، اگر کسی مانند ابن حزم تا اندازه‌ای به دولت اموی خوشبین هم باشد، مشکل دو چندان می‌شود؛ زیرا دیگر اعتقادی به تحریف اخبار تاریخی از ناحیه این حکومت هم ندارد. این قبیل مورخان روی تحریف یا سانسور عمدی از ناحیه حکومت‌های سنی نسبت به اخبار تاریخی حساسیت ندارند و برای این اصل، یک تکیه گاه تئوریک هم که اجماع درونی خود آن‌ها است، دست و پا کرده‌اند.

ابن حزم در یک مورد، در اثبات نبوت انبیا، به اخباری که درباره معجزات آنان رسیده، استناد می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که طریق رسیدن این اخبار به ما به گونه‌ای است که اطمینان‌آور است؛ زیرا کافه آن‌ها را نقل کرده‌اند، کافه‌ای که امکان ورود کذب در آن‌ها نیست: و هی نقل الکافه التي قد استشعرت العقول ببدايتها و النفوس بأول معارفها أنه لاسبيل الى جواز الكذب و لا الوهم.

به نظر ابن حزم رسیدن به یقین در مورد اخبار تاریخی، لازم نیست به حس و مشاهده مستقیم باشد؛ چرا که گاه شمار ناقلان و نوع نقل به گونه‌ای است که یقین‌آور است. مانند این خبر که بلاد سودان وجود دارد و پذیرفتن آن و علم به آن امری بدیهی است. وی با این اشکال مواجه می‌شود که پس چرا بسیاری از مردم، اخبار مربوط به معجزات انبیا را نمی‌پذیرند و تکذیب می‌کنند؟

ابن حزم به پاسخ نقضی روی می‌آورد و می‌گوید: «خوب! بسیاری از حقایق دیگر را هم که شما پذیرفته‌اید، عده‌ای انکار می‌کنند. آیا انکار آن‌ها لطمه‌ای به درست بودن آن اخبار می‌زند؟» اشکال کننده اصرار بیشتری می‌کند و می‌گوید: تکذیب کنندگان معجزات انبیا واقعا شمارشان زیاد است. شاید چیزی به این اندازه مورد تکذیب قرار نگرفته باشد.

ابن حزم پاسخ می‌دهد که: «چنین ادعایی باطل است. این قبیل تکذیب‌ها فراوان است، و تکذیب‌ها لزوماً به معنای باطل بودن آن اخبار نیست. به علاوه انبیا دشمنان فراوانی داشته‌اند و تکذیب‌ها هم به همین دلیل زیاد شده است. اما حق روشن است.

ابن حزم در این‌جا به سانسوری که ملوک و مخالفان انبیا نسبت به اخبار معجزات یا سایر مسائل دارند و اهمیتی در پنهان کردن حقائق ندارد، اشاره می‌کند؛ تنها به این هدف که نشان دهد حقایق حتی به رغم خواست مخالفان انبیا - به مانند آنچه ملوک درباره مغضوبان خود دارند و مرتب آن‌ها را تکذیب می‌کنند - پنهان

نمی‌شود. در این جا دو مثال تاریخی می‌زند: یکی تلاش آل مروان در پنهان داشتن فضایل امام علی (ع) و دیگری تلاش مأمون و مستعصم و واثق در نشر اندیشه خلق قرآن است که هر دو با ناکامی روبرو شد [الفصل:

[۷۵/۱]

ابن حزم در جای دیگری، باز بر این نکته تأکید می‌ورزد که «علی سبیل ابطال الکوف» حرکت کردن، یعنی کنار گذاشتن «نقل کافه» راه به جایی نمی‌برد. اصطلاح کوف، [۲۲] ویژه اندلس است و به ندرت در آثار دیگر بکار رفته است.

بنگرید چه اندازه روافض، بر ضد ابوبکر و عمر گفتند؛ چه شد؟ آیا تأثیر کرد؟ یا خوارج چه اندازه درباره علی و عثمان گفتند، آیا مطالب آنان را دیگران پذیرفتند؟ به اعتقاد ابن حزم، ملوک و حکام نمی‌توانند دهان مردم را ببندند، حتی اگر ملوک اراده قطعی برای این کار داشته باشند: و حتی لو رام أحد من الملوک ذلک لما قدر علیه لأنه لا یملک ایدی الناس و لا ألسنتهم یصنعون فی منازلهم ما أحبوا و ینشرونه عند من یثقون به حتی یتتشر، و هذا امر لا یقدر علی ضبطه و المنع منه احد، لا سیما مع انخراق الدنیا و سعة اقطارها من أقصى السند الی أقصى الاندلس؛ فلو أمكنت معارضة ما تأخر عن ذلک من له أذنی حظ من استطاعة عند نفسه علی ذلک ممن لا بصیره له فی الاسلام فی شرق الارض و غربها [الفصل: ۱۰۸/۱]

مثال‌های ایشان در ارتباط با تاریخ اسلام به لحاظ غلبه اکثریت سنی و تصور این که هرچه آنان بر آن توافق کردند عقیده کافه و کوف است، در صورتی که در زمینه‌های مشکوک و مورد اختلاف به لحاظ فرقه‌ای نباشد، محلی برای پذیرش دارد اما حتی در این صورت، آیا باید آراء و اقوال و اخبار نقل شده توسط دیگران کنار گذاشته شود؟ از اتفاق، استدلال ابن حزم بر این پایه است که حتی اگر اکثریت، تحت تأثیر تبلیغ ملوک قرار گیرند، یک اقلیت، اخبار را نگاه خواهد داشت.

ابن حزم و نقد متن

بنا به گفته احسان عباس اگر ابن حزم صرفاً بر اساس سند می‌خواست به ارزیابی اخبار تاریخی پردازد، چنین امکانی در این حوزه، برای او وجود نداشت اما آنچه سبب شد تا وی به این عرصه هم پردازد و در عین حال از ذهنیت سند شناسانه هم که در علم حدیث داشت بهره برد، گشوده شدن باب اندیشه‌های عقلانی و منطقی به روی او بوده است. وی در این جا از موضع ظاهری خود گذر می‌کند و به نقادی‌های عقلی می‌پردازد. [۲۳] احسان عباس بر آن است که این روش وی سبب شده است تا او از ظاهر اخبار تاریخی گذر کرده به علل و اسبابی که در ورای نقل‌ها است، توجه کند. از آن جمله این نکته مهم است که ابن حزم می‌گوید: «اگر چیزی را به طور قطع و یقین باور به بطلان آن داریم، نمی‌توانیم با استناد به نقل، آن را بپذیریم».

وی این مطلب را درباره حدیث منسوب به پیامبر(ص) درباره علم انساب می‌گوید که فرمود: علم لاینفع و جهل لایضرّ. سخن ابن حزم آن است که: لایحل لمسلم أن ینسب الباطل المتیقن الی رسول الله صلی الله علیه و اله [جمهره انساب العرب: ۴]

اگر اصل بر این باشد که ما «متیقن الباطل» را نتوانیم با «نقل» درست کنیم، در این صورت، خیلی ساده، عقل‌گرایی را بر نقل‌گرایی ترجیح داده‌ایم.

بنابراین، گذشته از نقل، ابن حزم، می‌کوشد تا در مرتبه دوم، و به عنوان یک قدم بالاتر از آنچه مورد نظر طبری و دیگران بوده، از عقل بهره بگیرد و به کار مقایسه میان محتوای نقل‌ها پردازد. ابن حزم نیک آگاه است که اخبار با یکدیگر تعارض دارد. در این صورت چاره‌ای جز این نیست که از عقل استمداد بطلبد و با بهره‌گیری از حجّیت عقل میان حق و باطل تفاوت بگذارد. [الإحکام فی اصول الأحکام: ۱۸۸]

ابن حزم این روش را به خصوص درباره اسرائیلیات بکار می‌گیرد و گاه برخی از اخبار تورات را در مقایسه با دیگر اخبار آن، به خرافه نزدیک‌تر می‌داند. برخی از مطالبی که در تورات درباره لوط یا اسحاق آمده است، به همین طریق عقلی مورد نقادی قرار گرفته است.

نمونه‌ای از ارزیابی‌های عقلی، نقد خبری است درباره «عنسۀ بن امیۀ» که «حکّم بن ابی العاص» روایت کرده است: عنسۀ از روی فقر، دو فرزندش را رها می‌کند و از جمع قریش می‌رود و گم می‌شود. در این جا حکّم بن ابی العاص، راوی خبر، می‌گوید که او هم به خاطر آن که سنش اندک بود، مسؤولیت آن دو کودک را نپذیرفت. در این جا ابن حزم بر می‌آشوبد و این چنین به نقد این خبر می‌پردازد: اگر این داستان راست باشد، شکننده ابدان آدمی است اما من آن را صحیح نمی‌دانم. چگونه این خبر می‌تواند درست باشد در حالی که میان بنی‌امیه، ابوسفیان با آن ثروت و محبوبیت زندگی می‌کرد؟ یا عفان بن ابی العاص و عثمان فرزندش و ابواحیحۀ و عقیبۀ بن ابی معیط و عتبۀ و شیبۀ صاحب مکتب و مال و منال حضور داشتند؟ آیا ممکن است آنان حاضر به پذیرش این دو کودک نشده باشند؟ بدین ترتیب ابن حزم چنین حکم می‌کند که: فصیح آنه خبر مولد مُفتعل یقیناً لا شکّ فیہ. [جمهره انساب العرب: ۸۰ - ۸۱]

عقل‌گرایی وی در نقد اخبار، بیشتر در نقد مطالب تاریخی تورات ظهور یافته است. وی به صراحت برخی از این اخبار را نادرست می‌شمرد؛ به دلیل این که با بدیهیات عقلی سازگار نیست. برای مثال وقتی گفته می‌شود که در جریان معجزه موسی تمامی آب‌های مصر تبدیل به خون شد، ابن حزم بر می‌آشوبد که چطور چنین چیزی ممکن است؟ در آن صورت چگونه مردم بدون آب می‌زیستند؟

و هل يخفى أن هذا من توليد ضعيف العقل أو زندیق مستخف لایبالی بمن أتى به من الكذب. [۲۴]

آیا این خبر جعل شده از سوی یک فرد ضعیف العقل یا زندیقی نیست که از دروغ‌گویی ابایی ندارد؟ این عقل‌گرایی در بسیاری از نقادی‌های وی بر تورات به روشنی اعمال شده است.

#### ابن حزم و نقادی‌های جغرافیایی

روش ابن حزم در نقد اخبار تاریخی از نگاه «عبدالحمید عویس»، روشی است که - منهای ابن خلدون (م ۸۰۸) که او هم فقط در مقدمه‌اش روی روش نقادی تکیه دارد نه تاریخش - در طول هشت قرن نخست اسلامی، سابقه و پیشینه‌ای ندارد. تکیه عمده ابن حزم، نقد خرافات و مطالب شگفت و غریب است که همیشه بخش مهمی از تواریخ کهن را به خود اختصاص می‌دهد. عویس احتمال می‌دهد که ابن خلدون در نقد تاریخی خویش، شاگردی مکتب ابن حزم را کرده باشد. این امر به خصوص درباره روش ابن خلدون در نقد خرافات و رد آن‌ها با نقادی عقلی، با آن‌چه در آثار ابن حزم آمده است، مطابقت دارد. [۲۵] یعنی وی عینا برخی از این موارد را از کتاب الفصل ابن حزم برگرفته است.

یک مورد شناخته شده، مربوط به شمارش جنگجویان حضرت موسی (ع) است که تورات شمارش آن‌ها را ششصد هزار بلکه بیشتر می‌داند. ابن حزم را ابن خلدون نقد جغرافیایی کرده و نشان داده است که منطقه مورد نظر به لحاظ ظرفیت جغرافیایی نمی‌توانسته است این اندازه نیروی انسانی داشته باشد. این مورد که در همان صفحات نخست مقدمه ابن خلدون (۱/۸) آمده است، عینا موردی است که ابن حزم در الفصل (۱/۱۶۵) به آن پرداخته و همان استدلال‌ها را آورده است. ابن حزم می‌گوید: «در سفر چهارم تورات آمده است که شمار بنی اسرائیلی‌هایی که از مصر خارج گشتند و قادر بر نبرد بوده و بیست سال به بالا سن داشتند، ششصد و سه هزار و پانصد جنگجو بوده است، در حالی که افراد زیر بیست سال و کسانی که توان نبرد نداشتند و هم چنین زنان داخل در این شمارش نبودند. و عدد آنان وقتی وارد «ارض مقدسه» گشتند ششصد و یک هزار و هفتصد و سی مرد بود»

ابن حزم در نقد این خبر می‌نویسد: «ارض مقدسه، هم چنان باقی است و زمین آن کم و زیاد نشده است. حدّ جنوبی آن غزه و عسقلان، حدّ غربی آن دریای شامی، حدّ شمالی آن صور و صیدا و دمشق و حدّ شرقی آن بلاد مؤاب و عمون و بخشی از صحرای مغرب است». [الفصل: ۱/۱۶۵] آن گاه وی طول و عرض این منطقه را بر اساس واحد «میل» با دقت بیان کرده، ویژگی‌های مسکونی و زراعی و امکانات زیستی آن را شرح داده [همان: ۱۶۶ - ۱۶۷] و پس از توضیحات مفصل دیگر می‌نویسد: «پس زنان کجا بودند؟ در حالی که به گمان اینان همه آن‌ها سهمشان را گرفتند. تازه افراد زیر بیست سال را هم باید علاوه کنیم ... شمار زنان طبعاً باید

نزدیک به شمار مردان باشد». اکنون پرسش وی این است: در این جا چگونه ممکن است از یک جمعیت ۵۱ نفره (ابن خلدون عدد هفتاد را دارد؛ این‌ها فرزندان یعقوب بودند که وارد مصر شدند) در مدت دویست و هفده سال (ابن خلدون ۲۲۰ سال آورده) جمعیتی بالغ بر هزار هزار نفر به دنیا آیند؟ هذا غاية المحال الممتنع [همان: ۱۷۳/۱].

این نکته، برای ابن حزم اهمیت داشته و با برخی از سران یهود در این باره گفت‌گو هم کرده است.

ابن حزم روی این نکته تأکید دارد که با توجه به دانش تاریخی که در اختیار داریم، چنین افزایش جمعیتی در این محدوده زمانی امری ناممکن است. این تجربه نه تنها مربوط به تاریخ دنیای اسلام، بلکه درباره سرزمین روم، ترک، هند، سودان جدید و قدیم تطبیق می‌کند. در واقع، یک مرد، چند زن می‌تواند گرفته باشد؟ هر زن او با توجه به فاصله میان دو حمل، چه اندازه می‌توانسته زایمان کرده باشد؟ هر زندگی چه اندازه هزینه مالی داشته و آیا یک مرد می‌توانسته بیش از یک یا دو زن داشته باشد یا نه؟ با توجه به گستردگی فقر در میان بنی اسرائیل آن هم پس از حضرت یوسف که این جماعت فقط صاحب گوسفند بودند و حتی نمی‌توانستند به درستی شکم خود را سیر کنند؛ فکیف فی الاتساع فی العیال و الاستکثار من الولد. [الفصل: ۱۷۷/۱]

طبعاً تصور رفاه لازم برای داشتن همسران و فرزندان و خادمان بیشتر از سوی آنان، قابل قبول نیست.

این وضعیتی است که با توجه به تجربه تاریخی سایر امت‌ها هم قابل فهم است. ابن حزم می‌نویسد: ما تواریخ زیادی درباره اخبار عرب و عجم خوانده‌ایم و حداکثر فرزندان که برای این قبیل خانواده‌ها می‌توانیم تصور کنیم عدد ۱۴ است. رسیدن به عدد ۲۰ به ندرت اتفاق می‌افتد آن هم: فی جمیع بلاد أهل الاسلام، و الذی بلغنا عن ممالک النصراری الی ارض الروم و ممالک الصقالبه و التترک و الهند و السودان قدیما و حدیثا.

رسیدن فرزندان یک مرد به ۳۰ جدا به ندرت اتفاق می‌افتد و جز برای برخی از سلف نقل نشده است. در این جا وی نمونه‌هایی را از مردان صدر اسلام مثال می‌زند که تعداد فرزندانشان زیاد و حوالی ۳۰ بوده است. [الفصل: ۱۷۵/۱] آشنایی وی با علم انساب به این بخش از کار وی کمک کرده است. یکی از افراد که صاحب فرزندان زیاد بوده، موسی بن ابراهیم بن موسی بن جعفر است که ۳۱ فرزند داشته است.

توجه ابن حزم به این قبیل کارهای آماری و مقایسه آن‌ها با یکدیگر واقعا جالب و قابل تقدیر است. در منابع موجود از قرون اولیه، این قبیل نقادی‌ها، کمتر دیده شده است.

به هر روی ابن حزم از مجموع این نقادی‌ها نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان آمار ارائه شده در تورات را درباره شمار جنگجویان بنی اسرائیل پذیرفت. شگفتی دیگر ابن حزم آن است که در نص تورات چنین آمده است

که: آن عدد که بالغ به ششصد هزار جنگجو بوده است که همراه با دام‌های خود از مصر خارج گشتند. در این‌جا ابن حزم بر می‌آشوبد و می‌گوید: تمام سرزمین مصر نمی‌تواند این عدد را تحمل کند، چه رسد به ارض مقدسه [الفصل: ۱۷۷/۱].

به باور عویس، با توجه به شباهت میان نقد ابن خلدون و ابن حزم از این نص، ابن خلدون، نمی‌توانسته است از این استدلال‌های ابن حزم بی‌خبر باشد و آن چنان که گذشت به بحث در این باره بپردازد. ابن خلدون در این باره دو صفحه و ابن حزم بیش از پانزده صفحه مطلب نوشته است. این در حالی است که در این‌جا ابن خلدون نامی از ابن حزم به میان نیاورده است. [ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۱۶۹]

ابن حزم به نقد جغرافیایی برخی دیگر از اخبار تورات هم پرداخته است. از جمله آن که در تورات آمده است: نهری از بهشت خارج می‌شود که تمام باغات را سیراب می‌کند. این نهر چهار منبع عمده در زمین دارد: نیل، جیحون، دجله و فرات. ابن حزم با استناد به آگاهی‌های جغرافی و نشان دادن منبع این نهرها، آن مطلب را نقد کرده، وجوه کذب آن را بیان کرده است. [الفصل: ۱۱۸/۱ - ۱۱۹] اطلاعات جغرافی که وی در این‌جا به دست داده و منشأ این نهرها را معین کرده، جالب و قابل توجه است. شاید این نقد از زاویه جغرافیایی نسبت به تورات، یکی از جالب‌ترین نقدهایی بوده باشد که در آن روزگار صورت گرفته است. برای نمونه، درباره این جمله تورات که می‌گوید: «نهر جیحان و هو محیط بجمیع بلاد الحبشه»، ابن حزم می‌گوید در تمام خاک سودان، از حبشه و غیر حبشه، نهری غیر از نیل وجود ندارد [همان، ۱۱۹/۱].

این خبر تورات هم که ضمن آن گفته شده است که در فلسطین به جز روستاها، چهارصد شهر بوده است، با این اشکال جغرافیایی ابن حزم روبرو شده است که: ببینید، در سرزمینی که ما مساحتش را بیان کردیم ... چگونه وجود این همه شهر ممکن است [همان، ج ۱، ص ۱۶۸: فاعجبوا لهذه الشهرة أن تكون البقعة التي قد ذكرنا مساحتها على قلتها و تفاهتها تكون فيها هذه المدن]

هم چنین این خبر که درآمد مالیاتی سلیمان نبی (ع) ۶۳۶ هزار فنطار طلا بوده است، با توجه به موقعیت محدود جغرافیایی تحت سلطه وی که تنها شامل فلسطین و اردن و غور بوده، برای ابن حزم غیر قابل قبول است:

فهذه الجباية التي لو جمَعَ كُلُّ الذَّهَبِ الَّذِي بَأَيْدِي النَّاسِ لَمْ يَبْلُغَهَا؛ [الفصل: ۲۱۹/۱]

حتی اگر تمامی طلاهایی که در دسترس مردم بود، جمع آوری می‌کردند، این اندازه نمی‌شد.

حساسیت ابن حزم درباره «عدد» و «آمار» که در تواریخ، به وفور گرفتار تحریف می‌شود، در موارد دیگری هم وجود دارد. وقتی ابن حزم مشاهده می‌کند که به رغم فراوانی روایات درباره شمار مسلمانان در حدیبیه که از ۱۳۰۰ تا ۱۶۰۰ گفته شده و در همان حال خبری می‌بیند که عدد را ۷۰۰ تن ذکر کرده، برآشفته و آن را با همان سبک ادبیات خاص خود و هم دانسته است: و هذا و هم شدید البتة و الصحيح بلاشک ما بین الف و ثلاثمائة الی ألف و خمسمائة. [جوامع السیره: ص ۲۰۷، امتاع الاسماع، ۲۷۶/۱]

به کار بردن سه کلمه «شدید، البتة و بلاشک» اصرار وی را درباره گزینه‌های خود نشان می‌دهد.

یکی از نمونه‌های آماری ابن حزم بحث وی درباره عدد کسانی است که روز بدر توسط علی بن ابی طالب (ع) کشته شدند. وی در برابر این استدلال شیعه که یکی از دلایل کنار گذاشتن امام علی (ع) در سقیفه، حقد و کینه‌های قریش نسبت به امام بوده و منشأ آن هم قتل شماری از آنان در بدر و احد بوده است، سخت برآشفته و به شمارش این کشته‌ها پرداخته است تا نشان دهد این برداشت تاریخی غلط است. وی می‌نویسد: هذا تمویه ضعیف کاذب، لانه ان ساغ لکم ذلک فی بنی عبدشمس و بنی مخزوم و بنی عبدالدار و بنی عامر لانه قتل من کلّ قبيلة من هذه القبائل رجلا او رجالا. فقتل من بنی عامر بن لوی رجلا واحدا و هو عمرو بن عبد وء، و قتل من بنی مخزوم و بنی عبدالدار رجالا، و قتل من بنی عبدشمس ولید بن عقبه و عاص بن سعید بن عاص بلاشک، و شارک فی قتل عتبه بن ربیعہ و قیل قتل عقبه بن ابی معیط و قیل: قتلہ غیره و هو عاصم بن ثابت الانصاری ولا مزید [الفصل: ۹۹/۴]

البته این آمارگیری به دلیل بکار بردن کلمه «رجالا» دقیق نیست؛ در عین حال، توجه وی به این که به شمارش مقتولین بپردازد و به این ترتیب بخواهد نظریه تاریخی شیعه را رد کند، فی حد نفسه، روش مناسبی است. آنچه می‌ماند این است که وی، آمار غلط ارائه داده است؛ با این که برای او که فردی آشنا به سیره نبوی بوده، امکان آن بوده است تا با دقت بیشتری عمل کند؛ زیرا در تمامی منابع معمول سیره به این مسأله پرداخته شده است، اما در عمل تعصب مذهبی مانع از آن شده است تا آمار را دقیق ارائه داده، نتیجه درستی بگیرد. وی نه تنها در ارائه ارقام اشتباه - شاید عمدی - می‌کند، بلکه اساسا کشته‌های بسیاری از خاندان‌های قریش را که توسط علی بن ابی طالب به قتل رسیده‌اند، نیاورده است. برای مثال، بلاذری در فهرستی که از مقتولین بدر آورده، بدین ترتیب کشته شدگان توسط امام علی (ع) را فهرست می‌کند: از بنی عبدشمس: حنظله بن ابی سفیان، عاص بن سعید، ولید بن عتبه، عامر بن عبیدالله حلیف عبدشمس. (۴ نفر)

از بنی عبدالعزی بن قصی: حارث بن زمعه بن الاسود، عقیل بن اسود (حمزه و علی و یقال علی وخذہ) نوفل بن خویلد. (۳ نفر).

از بنی تیم (که ابن حزم در ادامه همان عبارت بالا تصریح می‌کند که هیچ کس از بنی تیم توسط علی (ع) کشته نشده است) عمیر بن عثمان بن عمرو. (۱ نفر).

از بنی مخزوم: یزید بن تمیم حلیف بنی مخزوم، حرمله بن عمرو، ابوقیس بن ولید بن مغیره، مسعود بن ابی‌امیه، عبدالله بن ابی‌رفاعه، جابر بن سائب بن عویمر، عویمر بن سائب (بنا به قول کلبی). (۷ نفر).

از بنی جُمَح: اوس بن معیر (علی همراه با عثمان بن مظعون). (۱ نفر).

از بنی سهم: منبه بن حجاج (بنا به قولی علی بن ابی‌طالب) نبیه بن حجاج، عاص بن منبه، ابوالعاص بن قیس (علی یا ابودجانه). (۴ نفر).

این تنها آمار مقتولین جنگ بدر توسط امام علی (ع) است که جمعا ۲۰ نفر می‌شود. [انساب: ۲۹۷/۱ - ۳۰۱] اما در احد:

طلحه بن ابی‌طلحه العبدری، قاسط بن شریح بن عبدالدار، ارطاره بن عبد شرحبیل بن عبدالدار، ابوالحکم بن احنس بن شریق (حلیف بنی زهره)، امیه بن ابی‌حذیفه بن مغیره. (۵ نفر). [همان: ۳۳۴/۱ - ۳۳۵]

این آمار بر حسب گزارش بلاذری است و ممکن است جای بحث بیشتری داشته باشد. مهم آن است که امام علی (ع) از قریش ۲۵ نفر را که باید با عمرو بن عبدود در خندق، آن را ۲۶ نفر دانست، کشته است. اکنون پرسش این است: اگر ابن حزم به این آمار توجه می‌کرد، دست کم در رد نظریه تاریخی شیعه تأمل نمی‌کرد؟ [۲۶] شگفت آن است که وی می‌گوید: طلحه و زبیر و سعد بن ابی‌وقاص هم همانند علی از مشرکین کشتند. و اساساً قریش بیشترین دشمنی را با ابوبکر داشتند که آنان را به اسلام دعوت کرد! [الفصل: ۹۹/۴] آشکار است که تعصب مانع از آن شده است که وی آزادانه بتواند به استنتاج منطقی از روش آماری خود بپردازد. [۲۷]

یک نمونه آماری دیگر هم در کارهای ابن حزم مشاهده شد که آن نیز به لحاظ روش شناختی، کار جالبی است، اما به دلیل بکارگیری آن در فضای تعصب، نتایج نادرستی به همراه داشته است. بحث وی در مقایسه میان علم ابوبکر و علم علی (ع) است. وی اولاً علم را در دایره تعداد حدیثی می‌داند که آن‌ها از پیامبر نقل کرده‌اند نه فرضاً خطبه‌ها و کلمات و نامه‌هایی که از آن‌ها برجای مانده است. مقایسه آماری وی به این ترتیب



شروع می‌شود که ابوبکر ۵/۲ سال پس از پیامبر(ص) زنده بوده و ۱۴۵ حدیث از پیامبر نقل کرده است. امام علی(ع) ۳۰ سال پس از پیامبر(ص) زنده بوده، تعداد ۵۰۰ حدیث از او نقل شده که تنها ۵۰ حدیث آن درست است. اکنون می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اگر کسی در ۵/۲ سال ۱۴۵ حدیث نقل کند علم بیشتری دارد یا کسی که در ۳۰ سال فقط ۵۰ حدیث نقل کند؟ آن هم کسی که زمانی در مدینه بوده، به بصره رفته، به کوفه آمده، در صفین بوده و همه جا مردم با وی برخورد داشته و می‌توانسته‌اند از وی حدیث بشنوند؟ بدین ترتیب وی معتقد است که ابوبکر چند برابر امام علی(ع) علم داشته است: کان عند ابي بكر من العلم اضعاف ما كان عند عليّ منه. [الفصل: ۱۳۷/۴]

وی شبیه همین قیاس را میان علی(ع) و عمر نیز دارد و آن‌جا هم در مقایسه میان احادیث نقل شده توسط این دو نفر از پیامبر(ص) و تعداد فتاوی‌های برجای مانده از آن‌ها، باز نتیجه می‌گیرد که علم عمر بیشتر بوده است. در اصل، به نظر وی، مقایسه احادیث بسیاری از صحابه مانند ابوهریره و عایشه و... هم نشان می‌دهد، علم آن‌ها بیشتر از امام علی(ع) بوده است. ابن حزم که احساس می‌کند در این‌جا قدری تندروی کرده، بلافاصله اضافه می‌کند: کسی تصور نکند که ما مرتبه احدی از صحابه را پایین آورده‌ایم؛ چرا که اگر ما از علی(ع) منحرف شویم، در آن صورت مانند خوارج شده‌ایم! [۲۸]

آماری که وی درباره احادیث امام علی(ع) نقل می‌کند، بسیار خطا است، چندان که آمارش درباره احادیث نقل شده از ابوبکر هم دقیق نیست. تنها در کتاب بخاری - که میان سنینان به صحیح بخاری شهرت یافته است - تعداد ۹۷ حدیث غیر تکراری و در کتاب مسلم - که به صحیح مسلم شهرت یافته است - تعداد ۷۳ حدیث غیر تکراری از امام علی(ع) نقل شده است. آگاهیم که هر دو کتاب با نگرشی نزدیک به نگرش ناصبی و یا دست کم در چنان فضایی تألیف شده است.

ابن حزم در نقد مطالبی هم که در تورات آمده و به نظر وی از دید آماری غلط است، حساسیت نشان می‌دهد. برای نمونه در تورات آمده است که مجموعه فرزندان از نسل یعقوب که وارد مصر شدند، ۶۶ نفر بودند. اینان با دو نفر از فرزندان یوسف که در مصر متولد شده بودند، جمعا ۷۰ نفر می‌شوند. ابن حزم از این جمع زدن برآشفته است که جمع این‌ها - با حضرت یعقوب - ۶۹ می‌شود نه ۷۰ [الفصل: ۱۵۰/۱]

ابن حزم و نقادان‌های زمانی

ابن حزم نسبت به زمان و تعیین دقیق آن، تا اندازه‌ای که منابع به وی اجازه می‌دهد، حساسیت دارد. وی ذهنیت تاریخی دارد و آگاه است که تاریخ به معنای دقیق آن یعنی رعایت دقیق در بیان وقت و زمان حادثه. یکی از این حساسیت‌ها را احسان عباس چنین شرح می‌دهد: «ابن حزم ماه ربیع الاول را که ماه هجرت رسول

خدا است، مبدأ سال هجری برای تعیین حوادث دوره هجرت قرار می‌دهد». [جوامع السیره: ۱۰۰] این کار او برای مخالفت با آنچه مسلمانان از روزگار عمر به این سوی انجام داده‌اند و محرم را اول سال قرار دادند، نیست. این روش وی در تاریخ‌گذاری حوادث دوران هجرت، دقیق‌تر و نزدیک‌تر به واقع است؛ به ویژه در مقایسه با کار برخی از راویان اخبار سیره که تاریخ‌ها را به صورت سال بیان می‌کنند و می‌گویند: فلان غزوه در سال دوم یا سوم روی داد و شیوه‌ی واقدی که تاریخ‌گذاری را با تعیین ماه بیان می‌کند، رعایت نمی‌کند. [۲۹] به هر حال، محاسبه دو ماه اهمیت دارد و در مواردی می‌تواند اختلاف نظر در تعیین سال را توجیه کند. [مقدمه احسان عباس بر رسائل: ۱۰ - ۱۱] ابن حزم این تاریخ‌گذاری را برای حوادث دوران هجرت با تعبیر «المورخ» وصف می‌کند. برای مثال - همان گونه که در پاورقی قبلی تاریخ‌گذاری وی نسبت به غزوه بواط را دیدیم - درباره زمان اسلام آوردن طایفه ثقیف هم می‌نویسد: و لما كان في رمضان سنة تسع المورخ.... [جوامع السیره: ۲۵۵]

شاید این تغییر در مبنا قرار دادن مبدأ تاریخ هجری، سبب برخی از اختلاف نظرهای ابن حزم در تعیین سال دقیق غزوات با سایر اصحاب مغازی شده باشد؛ هر چند در موارد خاص، وی به گونه‌ای دیگر استدلال می‌کند. از آن جمله ابن حزم درباره زمان غزوه خندق می‌نویسد: اصحاب مغازی آن را در شوال سال چهارم می‌دانند. اما «و الثابت أنها في الرابعة بلاشك». [فالخندق بلاشك بعد أربعة اعوام من الهجرة: حجة الوداع، ص ۴۳۶] سپس به روایتی از عبدالله بن عمر استدلال می‌کند که گفته است من در احد چهارده ساله بودم، مشارکت ندادند، اما در غزوه خندق که پانزده ساله شدم، شرکت کردم. ابن حزم می‌افزاید: فصَحَّ أنه لم يكن بينهما إلا سنة واحدة فقط و أنها قبل دومة الجندل بلاشك. [جوامع السیره: ۱۸۵: موسی بن عقبه هم بر این باور است که خندق در سال چهارم بوده است].

چون احد در سال سوم بوده، یکسال بعد از آن، سال چهارم می‌شود نه سال پنجم. به دنبال همین گزینه، وی تاریخ غزوه بنی قریظه را هم در پایان ذی‌قعدة متصل به ذی‌حجه سال چهارم هجری یاد می‌کند. [جوامع: ص ۱۹۶] سپس برخلاف دیگران که غزوه بنی‌لحيان را در سال ششم می‌دانند، [۳۰] آن را در سال پنجم یاد می‌کند. [جوامع: ۲۰۰]

ابن کثیر در الفصول استدلال ابن حزم را رد کرده و اظهار کرده است که عبدالله بن عمر در أخذ در ابتدای چهارده سالگی بوده و در خندق در انتهای پانزده سالگی. بنابر این الزامی نیست که سال چهارم را برای نبرد خندق بپذیریم. [الفصول من سیره الرسول: ۱۶۴ - ۱۶۵].

درباره دقت ابن حزم در نقد امر «زمان و اخبار»، یک نمونه واضح وجود دارد و آن خبر گفت و گوی سعد بن معاذ با سعد بن عباده در روزهای پس از غزوه بنی المصطلق درباره مسائل داخلی مدینه و پیامدهای حدیث افک است که بخاری آن را در کتابش نقل کرده است. ابن حزم می‌گوید این خبر را از طرق صحیح روایت کرده‌ایم «قد رَوَيْتَنَا مِنْ طُرُقٍ صِحَاحٍ»، [۳۱] اما متن آن درست نیست: «و هَذَا عَدْنَا وَهَمٌ». زیرا سعد بن معاذ پس از غزوه بنی قریظه که در پایان ذی قعدة سال چهارم هجرت بوده در گذشته است؛ در حالی که غزوه بنی المصطلق در شعبان سال ششم هجرت، یعنی پس از گذشت یک سال و هشت ماه از درگذشت سعد بن معاذ رخ داده است. [۳۲] ابن حزم ادامه می‌دهد: خبر درست آن است که طرف گفت و گوی سعد بن عباده، نه سعد بن معاذ بلکه «أَسِيدُ بْنُ خُضَيْرٍ» بوده است. این روایت را ابن اسحاق نقل کرده است. [۳۳]

به لحاظ زمانی دقت‌های دیگری هم از ابن حزم ملاحظه می‌شود. برای مثال تاریخ روز خروج پیامبر (ص) از مدینه به مکه در سفر حجۃ الوداع، تاریخی است که وی روی آن تأمل زیادی کرده است. سر آن اختلافی است که آیا پیامبر (ص) شش روز به پایان ذی قعدة از مدینه خارج شده است یا پنج روز مانده از این ماه. وی معتقد است که تاریخ درست خروج حضرت، پنج شنبه، شش روز مانده به ذی قعدة، بوده است. این در حالی است که روایت عایشه، پنج روز مانده از ذی قعدة را تاریخ حرکت می‌داند. طریقی که وی برای اثبات عقیده‌اش طی کرده آن است که در روایت انس بن مالک آمده است که روز خروج از مدینه نماز ظهر را چهار رکعت در مدینه خواندیم و نماز عصر را در ذی الحلیفه. آشکار است که روز جمعه، نماز جمعه می‌خوانند نه نماز ظهر چهار رکعتی اما این که چرا در روایت عایشه، تاریخ حرکت شش روز مانده از ذی قعدة دانسته شده است، به اعتقاد ابن حزم، مقصودش حرکت از ذی الحلیفه بوده است نه از مدینه. افزون بر آن که ابن عباس هم تاریخ حرکت از ذی الحلیفه را پنج روز مانده از ذی قعدة دانسته است.

به هر روی، ابن حزم شش روز مانده از ذی قعدة را تاریخ حرکت دانسته و در شرح آن می‌نویسد: در روایتی از عمر، وی عرفه آن سال را روز جمعه معین کرده است. [۳۴] در این صورت شب اول ماه، شب پنج شنبه بوده و روز آخر ماه ذی قعدة، روز چهارشنبه می‌شود. در صورتی که ما حرکت را روز پنج شنبه بدانیم، از شب جمعه تا شب پنج شنبه (اول ذی حجه) شش شب می‌شود. [۳۵] این دو روایت را هم باید به آن افزود که پیامبر (ص) به طور معمول دوست داشت برای خروج از مدینه، روز پنج شنبه را انتخاب کند. ۱۰۹ [حجۃ الوداع: ص ۲۳۲] وی در ادامه به مناسبت تضعیف حدیث ابن عباس که گفته است پیامبر (ص) نماز ظهر را در ذی الحلیفه خواند، به این بحث ادامه داده و وجوه ترجیح روایت انس را شرح می‌دهد. [۳۶]

نمونه دیگر از دقت ابن حزم در امر زمان، درباره این خبر است که رسول خدا(ص) روز عید قربان در حجه الوداع، نماز ظهر را در منی خواند یا مکه. در این جا روایات مختلف است. وی روایت جابر و عایشه را که می‌گویند: نماز ظهر در شهر مکه خوانده شده، بر روایت دیگری که منی را محل اقامه نماز می‌داند ترجیح می‌دهد. در شرح علت انتخاب این گزینه، مقدار زمانی که برای اعمال روز عید لازم است را به طور تقریبی محاسبه کرده و با توجه به این که حجه الوداع در ماه آذار [ ماه اول بهار ] بوده و شب و روز کاملاً مساوی است، می‌گوید: پیغمبر قبل از طلوع خورشید وارد منی شده، در آن جا خطبه خوانده، قربانی عظیمی کرده، رمی جمره کرده و خود را اصلاح کرده است. اگر بگوییم که حضرت نماز ظهرش را در منی خوانده، باید فرض کنیم که ایشان بعد از آن اعمال به مکه رفته، اعمال مکه را هم انجام داده، به منی برگشته و نماز ظهر را در آن جا خوانده است. پیدا است که با آن همه اعمال، فرصت و زمانی پیش از ظهر باقی نمی‌مانده که حضرت به مکه رفته باشد و پس از برگشت از مکه نماز ظهر را در منی خوانده باشد؛ بنابراین بهتر است بپذیریم که حضرت بعد از انجام اعمال روز عید به مکه آمده و نماز ظهر را در آن جا خوانده است [حجه الوداع، ص ۲۹۶].

هم چنین نقادی‌های زمانی ابن حزم در بررسی‌های خود از تورات، قابل توجه است. وی در مواردی، تعداد سنواتی را که برای یک مرحله و مقطع تاریخی در تورات آمده، با داده‌های اطلاعاتی زمانی از مقاطع کوتاه‌تر همان مقطع کلی، مقایسه کرده و نشان می‌دهد که جمع آن زمان‌ها، متفاوت با مقدار زمان ارائه شده برای آن مقطع کلی است که در جمله دیگری از تورات آمده است. این مورد به خصوص مربوط به محاسبه ۴۰۰ سالی است که گفته شده است بنی اسرائیل در عذاب بودند و حداثی‌ها، متفاوت با مقدار زمان ارائه شده برای آن مقطع کلی است. در محاسبه وی بر اساس داده‌های تورات، این زمان ۳۵۰ سال است نه ۴۰۰ سال. در یک محاسبه دیگر که به نظر وی دقیق‌تر هم هست، این عدد بر اساس نص تورات ۲۱۷ سال می‌شود نه ۴۰۰ سال. [برای نمونه: الفصل: ۱۲۵/۱ - ۱۲۶؛ وی در این باره در ص ۱۵۹ هم محسباتی انجام داده است].

در همین زمینه وی به مقایسه داده‌های یهود و نصارا درباره ادوار گذشته و زندگی انبیا به لحاظ زمانی پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که میان محاسبات آنان با یکدیگر بیش از ۱۳۵۰ سال اختلاف نظر درباره عمر دنیا وجود دارد. این بعد از آنی است که وی تک تک سال‌هایی را که در متون از قول اینان درباره زمان زندگی آدم و فرزندانش تا برسد به حضرت موسی رسیده، یک به یک با یکدیگر جمع کرده است. [الفصل: ۹/۲]

## شباهت‌های اسمی

شباهت اسمی هم گاه سبب خلطهای تاریخی می‌شود که نمونه‌های آن فراوان است. برخی از این موارد در میان اسامی قبایل و امت‌ها است. برای مثال، ابن حزم می‌گوید: «برخی از مورخان قدیم برای «اسحاق» فرزندی با نام «عیصاب» نوشته‌اند که نسلش در جبال شراه، واقع در میان شام و حجاز سکونت داشته‌اند و از میان رفته‌اند، جز آن که برخی گفته‌اند که «روم» از فرزندان عیصاب است». ابن حزم می‌نویسد: «این خطا است و اشکال از آن‌جا ناشی شده است که اینان در منطقه‌ای با نام «اروم» بوده‌اند؛ و همین سبب شده است تا برخی تصور کنند روم هم از این‌جا گرفته شده است، در حالی که روم منسوب به روملوس بانی رومه می‌باشد». [جمهره: ص ۵۱۱]

ابن حزم در یک مورد، وقتی صحابیان بدری را نام می‌برد، از «جابر بن عبدالله بن رئاب بن النعمان» یاد می‌کند و از آن‌جا که احتمال می‌دهد کسانی او را «جابر بن عبدالله انصاری» بپندارند، می‌افزاید: «مقصود از وی، جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام که عمر طولانی یافت و حدیث فراوان از وی روایت شده نیست. او در بدر و احد نبود و تنها از غزوه حمراء الاسد به بعد در غزوات مشارکت داشت» [جوامع: ۱۳۸]. یک نمونه دیگر آن است که ابن حزم، این ادعای ابن کلبی را که «ایمن بن عبید» را برادر اسامه بن زید دانسته است، نپذیرفته و سخن ابن اسحاق را تأیید می‌کند، با این استدلال که نوعی تشابه اسمی سبب این خطای ابن کلبی شده است. [جمهره: ۳۵۵]

شاید در ردیف شباهت‌های اسمی، بتوان از شباهت‌های مفهومی نیز یاد کرد. یعنی یک مفهوم برای دو مقصود و معنا. تعبیر «متع» از این قبیل کلمات است که هم شامل «متع النساء» می‌شود و هم شامل «متع الحج». شگفت آن که ابن حزم، طی صفحات طولانی که در این باره بحث کرده، کاملاً نقل‌های این دو را به هم درآمیخته و بخشی از درماندگی وی هم در آن بحث طولانی، از همین خلط ناشی می‌شود. [حجۃ الوداع: ص ۳۵۳ - ۳۶۸]

## تعصبات مذهبی - قومی و نقد اخبار تاریخی

چند مسأله سبب شده است که ابن حزم متهم به گرایش‌های فرقه‌ای، قومی شده و در نتیجه به نداشتن بی‌طرفی در سنجش روایات تاریخی و اقوال مذاهب متهم شود.

در قدم نخست «یقین‌گرایی» سریع ابن حزم، سبب شده است که وی از «بی‌طرفی» که امری لازم و اساسی در سنجش و ارزیابی روایات تاریخی است، فاصله بگیرد. اگر گرایش‌های مذهبی افراطی وی را در حمله به

مخالفتش از جمله ابوالحسن اشعری، ابوحنیفه، مالک و شیعه را بر آن بیفزاییم، درجه اعتبار قضاوت‌های تاریخی ابن حزم را باز هم باید کاهش دهیم.

افزون بر آن ابن حزم در بسیاری از موارد، به دانسته‌های تاریخی بی‌پایه تکیه می‌کند. از جمله آن که سد یاجوج و مأجوج در اقصا نقاط شمالی که آباد و معمور است، موجود است. [الفصل: ۱۲۰/۱] وی این اطلاع را به قول خودش بر حسب کتاب جغرافی ارسطاطالیس، تحقیق میدانی زمان واثق عباسی و برخی از آثار دیگر یاد کرده است. وی خطایی هم درباره رسول الله (ص) مرتکب شده است؛ بدین ترتیب که در جایی تصریح کرده است که حضرت فرزندی جز ابراهیم نداشته است: لم یعقب ذکراً الا ابراهیم و مات صغیراً. [جمهره: ۱۵]

در حالی که خودش در جای دیگری به قاسم و طاهر و طیب که در طفولیت درگذشته‌اند - و البته طاهر و طیب اسم یک نفر است - اشاره کرده است. [همان، ۱۶] یک خبر استثنایی دیگر او هم آن است که پدر پیامبر (ص) زمانی درگذشت که حضرت هنوز سه سالش کامل نشده بود. [جوامع، ص ۵]

«اندلس‌گرایی» ابن حزم و ستایش بی‌اندازه وی از آن ناحیه هم به نوعی در خارج کردن وی از بی‌طرفی تأثیر گذاشته است. وی به روشنی اندلس را بر شرق اسلامی ترجیح می‌دهد و آثار تألیف شده در این ناحیه را در هر رشته، از برترین آثاری می‌داند که در نوع خود نگاشته شده است. وی درباره برتری اندلس بر نقاط دیگر، رساله کوچک فضائل الاندلس و اهلها را تألیف کرده و خواسته است نشان دهد که در زمینه‌های مختلف حتی شعر، اندلس از شرق اسلامی جلوتر است.

در این میان، یکی از اتهامات جدی او، ناصبی‌گری است که به معنای خاص گرایش به امویان بر ضد علویان است.

می‌دانیم که بر حسب آنچه مورخان نوشته‌اند، جد اعلامی ابن حزم ایرانی الاصل، اما از موالی یزید پسر ابوسفیان بوده است. [سیر اعلام النبلاء: ۱۸۶/۱۸] چنین انتسابی زمینه را برای گرایش ناصبی او که بر پایه نگرش عثمانی مذهبی امویان است، فراهم می‌کند.

اما از این صریح‌تر هم داریم. ابومروان بن حیان معاصر ابن حزم - بنا به نقل ابن بسام - به رغم ستایشی که درباره او دارد، به عنوان انتقاد در باره‌اش می‌نویسد: و کان مما یزید فی شن‌آنه تشیعه لامراء بنی امیه، ماضیهم و باقیهم بالمشرق و الاندلس، و اعتقاده لصحة امامتهم و انحرافه عن سواهم من قریش حتی نُسب الی النصب لغیرهم [الذخیره فی محاسن اهل الجزیره: ج ۱، جزء ۱، ص ۱۶۹]. احسان عباس در مقام تحلیل این جمله،

آن گونه که دفاعی هم از ابن حزم صورت گرفته باشد، شرحی آورده و تشیع وی را نسبت به امویان، مانع از طرح برخی از مطالب و زشتی‌های امویان توسط ابن حزم ندیده است [رسائل: ۲۲/۲ - ۲۳، مقدمه جوامع السیره: ۱۲ - ۱۳] قضاوت منفی ابن حزم درباره معاویه به خاطر کشتن حجر بن عدی، [۳۷] و همین طور انتقادهای آشکار او از یزید به خاطر کشتن امام حسین (ع) و اصحاب حرّه [جمهره: ۳۵۸] و نیز تعبیر تند وی درباره مروان بن حکم به عنوان اولین کسی که میان امت اختلاف افکنده، به عنوان شواهدی برای موضع‌گیری منفی او نسبت به امویان عصر اول یاد شده است.

در یک مورد هم بر خلاف انتظار و به طور غیر معمول، از امام علی و جنگش بر ضد خوارج ستایش کرده، آن را در زمره فتوحات آورده و تحت عنوان «اصحاب الفتوح من الخلفاء» می‌نویسد: ثمّ علی بن ابی طالب فی قتل الخوارج و کفی به فتحًا، و لقد لقی الناس ممّن نحا ما نحوه من المخاوف و القتل و النهب ما لا یجهل. و کیف و هو فتح قد أنذره به رضی الله عنه رسول الله صلی الله علیه و سلم. [جمل فتح الاسلام، رسائل: ۱۲۵/۲] به جز وی کسی از مورخان، جنگ با خوارج را در زمره فتوحات نیاورده است! وی در ادامه، به توجیه این مطلب پرداخته می‌نویسد: ثمّ فتح علی رضی الله عنه قتل الخوارج، و هو کما تقدّم من أجلّ الفتوح، لأنهم كانوا لایرون طاعة خلیفه، و لا یرونها فی قرشی، و کان ضررهم معلوما. [جمل فتح الاسلام، رسائل: ۱۲۶/۲]

و در جای دیگر می‌گوید: و قتل أهل النهروان من الخوارج، و نعم الفتح کان أنذر به صلی الله علیه و سلم. [رساله اسماء الخلفاء، رسائل: ۱۳۹/۲]

در عین حال، احسان عباس و هم چنین عبدالحلیم عویس بر آنند که ابن حزم آرزوی بازگشت دولت امویان اندلس را داشته است تا آنان وضعیت ملوک الطوائفی این منطقه را از میان برده و آن سرزمین را مانند گذشته یکپارچه سازند. شاید همین نگرش او سبب آن اتهام شده باشد. احسان عباس این سخن ابن حیّان را که می‌گوید: ابن حزم تنها به بنو امیه علاقمند بوده و با دیگر طوایف قریش دشمنی داشته، تعبیر دقیقی ندانسته است. به اعتقاد وی ابن حزم، تشیع خود را نسبت به امویان و بازگشت دولت آنان و حتی تلاش بر آن، به هیچ روی پنهان نکرده است [رسائل: ۲۳/۲]

این دیدگاهی است که مورخان این عصر اندلس که برخی آنان را «مورخان عصر فتنه» [۳۸] و دکتر محمود مکی «جیل الفتنه البربریه» [رسائل: ۲۹/۲] می‌نامد، داشته‌اند. حتی تا قرن‌ها پس از آن هم، شماری از عالمان اندلس در وهله نخست نوعی نگرش قومی نسبت به اندلس داشتند و پس از آن دارای گرایش سیاسی اموی بوده و بازگشت عصر وحدت اندلس توسط امویان را آرزو می‌کردند. [ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۱۸۶ - ۱۸۷، قضاوت ابن حزم در باره امویان اندلس را بنگرید در: رساله اسماء الخلفاء، رسائل: ۱۴۶/۲]

در زمینه گرایش‌های قومی او و در امتداد نگارش رساله فی فضل الاندلس و اهلها، رساله‌ای هم تحت عنوان فضائح البربر نوشته است که شاگرد وی محمد بن ابی نصر حُمیدی (م ۴۸۸) در جذوة المقتبس از آن یاد کرده است. این بخش تا آنجا که به گرایش‌های قومی و اندلسی وی باز می‌گردد، مربوط به آثاری است که وی در باره روزگار خود نگاشته است.

تعصب ظاهری‌گری او هم که وی را به مخالفت با مذهب ابوحنیفه و به‌ویژه مذهب مالک کشانده بود، در وی نیرومند بوده است. البته این تعصب، بیش از هرچیز در آثار فقهی وی بروز یافته است. با این حال شاید همین دید سبب شده است تا او تأکید کند، مذهب ابوحنیفه و مالک در شرق و غرب اسلامی، به وسیله زور سلاطین و «بالریاسة و السلطان» غلبه یافت. [جذوة المقتبس، ص ۳۶۰ - ۳۶۱، رسائل: ۲/۲۲۹]

تعصب ابن حزم بر ضد شیعه، از نمونه‌های بارزی است که به روشنی می‌توان گفت مانع از درک تاریخی درست وی از دیدگاه‌های شیعه شده است. پیش از این اشاراتی به این مطلب داشتیم. در ادامه همان مسائل، این اظهار نظر ابن حزم بسیار شگفت می‌نماید که می‌گوید: لا خلاف بین أحد من الامة فی أن عبدالرحمن بن ملجم لم یقتل علیاً الا متأولاً مجتهداً مقدراً علی أنه علی صواب. [المحلی: ۱۰/۴۸۲]

همین عبارت خشم علامه امینی را برانگیخته است؛ چرا که روایتی که پیامبر (ص) خطاب به علی (ع) فرمود: تو به دست شقی‌ترین مردم کشته خواهی شد، از چندین طریق صحیح و در ده‌ها کتاب از کتب اهل سنت روایت شده است. [الغدیر: ۱/۵۸۵ - ۶۰۸]

#### دیدگاه‌های تاریخی - نقد تاریخی

یکی از مسائل مورد توجه نویسندگانی که موضوع پژوهش خود را تفسیر شخصیت فکری ابن حزم قرار داده‌اند، شرح دیدگاه‌های وی درباره تاریخ است. بخشی از این دیدگاه‌ها، شرح نگاه وی به تاریخ، تاریخ اسلام و جایگاه آن در اندیشه اسلامی است. اما بخشی دیگر به دیدگاه‌های خاص تاریخی او درباره تحلیل کلیت تاریخ اسلامی و هم چنین نقاط حساس و مسأله‌انگیز آن‌ها است. در واقع، ابن حزم جز آن که به صورت یک سنی - و گاه سنی سلفی - مسائل تاریخ اسلام را تحلیل می‌کند، اما در مواردی دیدگاه‌های خاص خود را دارد. این امر به جهاتی به نقد اخبار تاریخی از دیدگاه او بر می‌گردد؛ چرا که وجود این دیدگاه‌ها به گونه‌ای خاص، ابن حزم را بر آن می‌دارد تا به تحریف (اعم از حذف یا انتخاب) اخباری از تاریخ بپردازد که اجماع مورخان بر درستی آن‌ها است یا دست کم بخش زیادی از مورخان آن را طرح کرده‌اند. در بیشتر زمینه‌های حساس تاریخ اسلام که به نوعی با نگره‌های مذهبی درآمیخته، سیاست حذف اخبار و انتخاب روایاتی خاص بدون ملاحظه ارزیابی اخبار دنبال می‌شود.



یکی از این دیدگاه‌ها که بیشتر مورخان و متکلمین سنی با آن درگیر هستند، تحلیلی است که از قتل عثمان دارند.

این قتل به عنوان «اَوَّلَ خَرْمٍ دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ» [رساله اسماء الخلفاء، رسائل: ۱۳۸/۲] تحلیل شده و تمامی اخباری که درباره آن نقل شده، تحت تأثیر این نگرش قرار می‌گیرد.

از جمله دیدگاه‌های شگفت مذهبی او باور وی درباره انگیزه طلحه، زبیر و عایشه از نبرد با امام علی(ع) است. به نوشته وی آنان امامت علی را باطل ندانسته و طعنی در آن نمی‌زدند. آنان جَرَح و نقدی در وی نداشتند که وی را از مقام امامت پایین آورد. همین طور امامت شخص دیگری را عَلم نکرده و با کس دیگری بیعت نکردند... آن‌ها فقط برای از بین بردن شکافی که در اثر کشته شدن عثمان در اسلام حادث شده بود، به بصره رفتند. [الفصل: ۱۵۸/۴] وی درباره معاویه هم مانند همین قضاوت را دارد: وی به هیچ عنوان منکر فضل علی(ع) و استحقاق او برای خلافت نبود. تنها اجتهادش آن بود که ابتدا می‌بایست قاتلین عثمان را قصاص کند. درباره او هم چیزی را طلب می‌کرد که حق او بود. [الفصل: ۱۵۹/۴] بنابر این خطای معاویه، تنها همین است که فکر می‌کرد اول مسأله قصاص بعد خلافت [جمل فتح الاسلام، ص ۳۴۰]. به نظر عویس، این موضع ابن حزم، نوعی «تعاطف» با معاویه و عذرتراشی برای او است. گرچه بازهم تأکید می‌کند که با این موارد نمی‌توان وی را ناصبی دانست. [ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۱۴۱]

ابن حزم عوض آن که در تحلیل خود از مسیر شکسته شدن وحدت و جماعت، از شورش اصحاب جمل یاد کند یا معاویه را مقصر بشناسد، قصه را به سال ۶۵ انتقال می‌دهد. در آن‌جا پس از آن که مدعی می‌شود، مسلمانان همه نقاط بجز اردن، بر عبدالله بن زبیر اتفاق نظر داشتند، دیوار کوتاه‌تر از مروان حکم پیدا نکرده، وی را با این عبارات «هو أول من شقَّ عصا المسلمين بلا تأویل و شبهه» یاد کرده است. [رساله اسماء الخلفاء، ص ۱۴۱] تعبیر «بلا تأویل و شبهه» برای توجیه نگرش مثبتی است که درباره بغی و شورش کسانی چون اصحاب جَمَل و معاویه ارائه کرده است.

ابن حزم به پیروی برخی از مورخان عراق، گهگاه از جنایات انجام شده در دوره یزید بن معاویه و یا برخی از چهره‌های بدنام اموی مانند ولید بن یزید بن عبدالملک [۳۹] یاد می‌کند. وی هم‌چنین از واقعه حره و ظلمی که سپاه شام درباره مهاجر و انصار ساکن مدینه مرتکب شده سخن گفته و اشاره‌ای هم به کشته شدن امام حسین(ع) کرده است. در عین حال، در تمام یک صفحه‌ای که درباره این رخداد نوشته، کمترین انتقادی نسبت به شخص یزید نکرده و گناه این قضایا را بر عهده مسلم بن عُقْبَه مُرّی و حُصَین بن نُمَیر سَكُونی گذاشته است [رساله اسماء الخلفاء، ص ۱۴۰] با این همه، این دیدگاه او جالب توجه است که وقتی از مختار

سخن می‌گوید، به رغم آن که به دروغ، وی را متهم به ادعای نبوت کرده، کار وی را در انتقام از قاتلان امام حسین (ع) ستایش می‌کند. این نکته‌ای است که این قبیل مورخان و متکلمان سنی، کمتر به آن توجه می‌کنند: و مِنْ جَيْدٍ مَا وَقَعَ مِنْهُ أَنْ تَتَّبَعَ الَّذِينَ شَارَكُوا فِي أَمْرِ ابْنِ الزَّهْرَاءِ الْحُسَيْنِ، فَقَتَلَ مِنْهُمْ مَا أَقْدَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ. [رساله اسماء الخلفاء، ص ۱۴۱]

قدرت فکری ابن حزم در ارائه یک تحلیل کلی در مقایسه دولت اموی و عباسی، از یک سو نشان از توان ذهنی وی برای ارائه نگره‌های کلی و ابن خلدونی از تاریخ اسلام دارد و از سوی دیگر نشانگر جانبداری وی از کلیت دولت اموی است؛ منهای ایرادات و انتقادهای خاصی که نسبت به برخی از عملکردهای آنان دارد. این نگره کلی او که حکایت از تلاش وی برای شناخت ادواری تاریخ دارد، وی را به آن‌جا رسانده است که روزگار دولت اموی را عصری افتخارآمیز همراه با ساده‌زیستی خلفا می‌داند و بر دوره عباسی که آن را دولتی ایرانی - کسروی می‌نامد، ترجیح می‌دهد. مهم در این باره، آن است که وقتی تحلیل وی در مقایسه میان دو دولت چنین است، آشکارا این دیدگاهش در نقد اخبار تاریخی تأثیر می‌گذارد. ابن حزم در همان رساله اسماء الخلفاء دولت بنی امیه را دولتی ایده‌آل می‌داند. عبارتش چنین است: و انقطعت دولة بنی امیه، و كانت دولة عریبة، لم يتخذوا قاعدة، انما كان سکنی کل امریء منهم فی داره و ضیعتہ التي كانت له قبل الخلفاء، و لا أكثروا احتجان الاموال، و لا بناء القصور، و لاستعملوا مع المسلمین أن یخاطبوهم بالتمویل و التسوید، [یعنی گفتن: یا مولای. یا سیدی] و یکاتبوهم بالعبودیة و الملک، و لاتقبیل الارض، و لا رجلٍ و لا ید، و انما کان غرضهم الطاعة الصحیحة من التولية و العزل فی اقصی البلاد... وی سپس از امویان اندلس یاد کرده و با ستایش فراوان از آن‌ها با عبارت «فلم یک فی ذؤل الاسلام أنبل منها» می‌گوید که: و بهدمها انهدمت الاندلس الی الان و ذهب بهاء الدنيا بذهابها.

اما قضاوت او درباره بنی عباس که در ادامه همان نقل آمده، چنین است: وانتقل الامر الی بنی العباس بن عبدالمطلب و كانت دولتهم أعجمیة، سقطت فیها دواوین العرب، و غلب عجم خراسان علی الامر، و عاد الامر مؤلکا عَضُوضًا محققًا کسرویًا.

البته وی یک استثناء را می‌پذیرد و آن این که بنی عباس، سب صحابه نکردند، در حالی که در دولت اموی: يستعملون من لعن علی بن ابی طالب رضوان الله علیه و لعن بنیه الطاهرین من بنی الزهراء.

وی در ادامه به پدید آمدن اختلاف در روزگار عباسیان اشاره کرده که مهم‌ترین آن‌ها جدا شدن شمال آفریقا از مرکزیت خلافت بود؛ به طوری که در آن نواحی جماعتی از «خوارج» و «جماعیه» و «شیعه» و «معتزله» حکومت یافتند و اندلس هم به دست امویان افتاد. [رساله اسماء الخلفاء، رسائل: ۱۴۶/۲]

بی‌تردید، همه آنچه ابن حزم در فرق میان دولت اموی و عباسی بیان کرده، درست نیست. دنیاگرایی، قصرسازی، تحقیر مردم در برابر سلاطین و امرا و فرعون‌گری نمونه‌هایی است که به طور یکسان در غالب اوقات در دولت اموی و عباسی وجود داشته است. این که دولت اموی یک دولت عربی و دولت عباسی تا حدودی عجمی است، سخن درستی است.

یک مورد دیگر از دیدگاه‌های تاریخی وی که تحلیلی از یک وضعیت چند قرن و تطبیق آن بر برخی از تحولات درونی به حساب می‌آید، نگاه وی به دولت فرس است. وی در مقام نفی تشیع باطنی، به بررسی علت العلل پرداخته بر این باور است که پس از زوال دولت فرس، بقایای آنان در اندیشه انتقام بودند و تعداد زیادی شورشی از قبیل استادسیس و بابک و مقنع و غیره آمدند و به مبارزه با اسلام پرداختند. در مرحله بعدی شماری از آنان مانند خدش و ابوسلم سراج و غیره در پوشش اسلام آمدند و به اسم تشیع و محبت اهل بیت (ع) مبارزه با اسلام را شروع کردند و عده‌ای از مسلمانان را از اسلام بیرون بردند. [الفصل: ۱۱۵/۲]

این نوع نگرش تحلیلی، صرف نظر از آن که درست باشد یا نه (چیزی که مشابه آن را در دو قرن اخیر برخی از شرق شناسان نسبت به اسلام ایرانی طرح کردند) به جمع بندی شماری از اتفاقات سیاسی - مذهبی می‌پردازد و بر اساس آن به نقد مذهبی آن‌ها می‌نشیند. [۴۰] آنچه هست این که ابن حزم در این قبیل موارد از دایره توجه به خبر صرف در آمده و نگاهی تحلیلی به یک دوره طولانی کرده و میان رخداد‌های به ظاهر متفاوت، نوعی ارتباط درونی بر اساس انگیزه یا ویژگی‌ها برقرار کرده است.

ابن حزم نگرش‌های تمدنی هم دارد؛ یعنی به لحاظ اجتماعی و فرهنگی آن هم در سطح مسائل تمدنی اظهار نظر می‌کند. پیش از این اشاره به نگاه او به «أمم» داشتیم و این که چگونه نگرشش به اقوام و جایگاه آنان در تاریخ علم شکل گرفت و همین نگرش به شاگردش صاعد اندلسی در تألیف کتاب پراج التعریف بطبقات الامم اعمال شد. در این جا باید بیفزاییم که وی به صورت مثبت به نوعی اتحادیه اسلامی میان اقوام مختلف که خالق یک امت واحده با زبان و لغت و دین مشترک است، توجه دارد. [الفصل: ۱۱۲/۱] اما مع الاسف وی این بحث را به جلو نبرده و نتوانسته است که نظام منسجمی از آن در نقادی وضعیت تمدن اسلامی استنتاج کند.

ابراز تردید با «قیل»

استفاده از این روش برای بسیاری از دانشمندان اسلامی امری معمول و رایج بوده است. آنان با به کار بردن «قیل» افزون بر آن که آن را برای نشان دادن این امر بکار می‌برند که قول دیگری هم در این جا وجود دارد، آن را به صورت یک «احتمال» بیان می‌کنند. تعیین این که در همه موارد چنین کاربردی به معنای «احتمال»

باشد، دشوار است. برای مثال، ابن حزم درباره ایوب بن سلیمان بن عبدالملک از امویان شام می‌نویسد: وی در حیات پدرش درگذشت در حالی که ولی عهد او بود. آن گاه می‌افزاید: قیل: ان أباه قتله سرّاً لأنه ارتدّ الی النصرانیة. [نقط العروس، ص ۵۱]. وی در ضمن برشمردن ولی‌عهدهایی که به خلافت نرسیدند، از علی بن موسی الرضا(ع) هم یاد کرده و پس از اشاره به رحلت آن بزرگوار می‌افزاید: و قیل سمّه. [همان، ص ۵۲].

مهم آن است که روش مؤلف را در نگارش دریابیم تا بتوانیم درباره مواردی که با «قیل» خبری آمده، بشناسیم. برای مثال، روش ابن حزم در این اثر، آن است که هرچه می‌نویسد، به آن اعتماد کامل دارد. در این صورت، هر نوع خبری که با قیل آمده، لاجرم از نظر وی «محتمل» است. وی درباره علی العالی بن یحیی از سادات اندلس می‌نویسد که وی وقتی ولی عهد بود، درگذشت. سپس می‌افزاید: و قد رأیت بعض من یعانی علم التواریخ ینکر هذا.

اما در ادامه می‌گوید: این مورخ اشتباه می‌کند: و لم اکتبه الا موقناً بالقصّة و لیس من لم یعلم حجّة علی من یعلم؛ من در حالی که یقین به درستی آن دارم می‌نویسم و کسی که نمی‌داند، حجت بر کسی که می‌داند نخواهد بود. [همان، ص ۵۴]

#### جایگاه تعبیر «بلاشک» در آثار تاریخی ابن حزم

یکی از دشواری‌ها در ارزیابی‌های ابن حزم که بسیاری از قدما و متأخرین آن را یادآوری کرده‌اند آن است که وی بسیار سریع به «قطع» می‌رسد و بر اساس فضای ذهنی خود که برآیند دیدگاه‌های کلامی - تاریخی او است، نقل یا حدیثی را می‌آورد و با تعبیر «بلاشک» حکم قطعی می‌دهد. برای نمونه از شرابخواری برخی از خلفای شرق و غرب یاد می‌کند و می‌گوید که آنان شراب انگور نمی‌خوردند و آنچه مختلف فیه بود، می‌نوشیدند. پس از آن درباره حکم بن هشام الرّیضی از خلفای اموی اندلس می‌افزاید: وی شراب عسل طبخ شده می‌خورد. آن گاه می‌نویسد: هذا أمر لا شکّ فیه عندنا اصلاً. [همان، ص ۷۳]

نگاهی به صفحات آغازین کتاب جوامع السیره که در آن به بیان انساب عرب و قریش و پیامبر(ص) می‌پردازد، نشان می‌دهد که وی تا چه اندازه علاقه‌مند است تا از تعبیر «بلاشک» استفاده کند. [جوامع: ص ۲، ۳] وی تنها در یک صفحه از کتاب حجة الوداع چهار بار تعبیر بلاشک را استفاده کرده است. [حجة الوداع، ص ۱۳۲] شگفت آن است که برخی از گزینه‌های وی که بر آن‌ها اصرار هم می‌ورزد، به اندازه‌ای برخلاف نقل‌های تاریخی معمول در آن باب است که نشان می‌دهد مبانی قطع ایشان دست کم در زمینه‌های خاصی، بیش از آن که در نقل‌های تاریخی نهفته باشد، در نهاد وی و معتقداتش ریشه دارد. برای نمونه وقتی درباره خلفایی

که با «ولایت عهدی» به خلافت رسیده‌اند، سخن می‌گویند - از جمله درباره منصوص بودن خلافت ابوبکر از سوی پیامبر(ص) - می‌نویسد: و الذی آدین الله به أنه ولی الخلفه بعهد من رسول الله و نص علیه. دلیل وی آن است که: لا جماع أهل الاسلام علی تسميته خلیفه رسول الله.

منشأ این سخن آن است که به لحاظ سیاسی، ابن حزم بر این باور است که ولایت عهدی، یعنی این که خلیفه یا امام پیشین قبل از مرگ، خلیفه بعدی را معین کند، بهترین گزینه در میان راه‌های انتخاب حاکم است. [۴۱] آگاهی که قضاوت وی در منصوص دانستن ابوبکر از سوی پیامبر(ص) به هیچ روی تاریخی نیست؛ چرا که اکثریت اهل سنت، نه تنها خلافت ابوبکر را به بیعت می‌دانند، بلکه بیعت را مبنای خلافت می‌شمرند. در این جا نکته شگفت استدلال او است که به کاربرد کلمه خلیفه رسول الله از سوی مسلمانان برای ابوبکر استدلال می‌کند. بر فرض که مسلمانان او را خلیفه رسول الله خوانده باشند، این چه ارتباطی با منصوص بودن خلافت او از طرف آن حضرت دارد؟ وی در همان جا با شگفتی تمام صورتی از روایت یوم الخمیس را درباره «کتاب لایکتب» آورده که پیامبر(ص) ضمن آن تصریح کرده است، قصد داشتم ابوبکر را ضمن این «کتاب» معرفی کنم که دیگر لازم به نوشتن نیست. [۴۲] نظریه منصوص بودن خلافت ابوبکر، به نظر ابن ابی‌الحدید عقیده «بکریه» اهل سنت است که از روی تعصب و به صرف مخالفت با شیعیان آن را جعل کرده‌اند. [۴۳]

قطع‌های این قبیل افراد که مسحور نقل‌های بی‌پایه تاریخی - فرقه‌ای هستند و در موضوعات مذهبی به بدترین نوع نقل‌ها تمسک می‌کنند، ارزشی ندارد. تعصب در این موارد، امری طبیعی است و به نظر می‌رسد در اخباری که موردی برای ابراز تعصب در آن‌ها وجود ندارد، لازم است احتیاط بیشتری صورت گیرد.

البته در مواردی که تعصب، از هر نوع آن، اهمیتی ندارد، ابن حزم، گهگاه رعایت احتیاط هم می‌کند. از جمله در رساله نقط العروس در بسیاری از موارد این نوع احتیاط مشهود است. تعبیرهایی مانند و هما، این دو خبر، عندی الی الحق اقرب، یا بکار بردن تعبیر «أظن» نشانگر این احتیاط است. حتی در موارد کاملاً عادی، گاه مقید است که اگر خبر صحیح نیست، قید کند: أخبرنی مخبر و لم یصح عندی.... [نقط العروس، ص ۵۹]

و در مورد دیگری وقتی خبری درباره برخی از خلفای اموی اندلس می‌آورد می‌افزاید: هذا أمر شاهدنا بعضه و صح عندنا سائره. [همان، ص ۷۳]

بخشی از «قطع‌های» ابن حزم به اعتماد کلی وی به شماری از مورخان باز می‌گردد که نمونه‌اش را درباره اعتماد ابن حزم به کتاب تاریخ طبری اشاره کردیم.

در مواردی هم اعتمادش به مشاهدات و مطالعات شخصی است که با اطمینان تمام، بر صحت مطالب خویش تأکید می‌ورزد. وی در مقدمه رساله طوق الحمامه که آن را در پاسخ پرسش دوستی نگاشته که از وی «فی صفة الحبّ و معانیه و أسبابه و أعراضه» [۴۴] سؤالاتی کرده، می‌نویسد: و التزمْتُ فی کتابی هذا الوقوف عند حدّک، و الاقتصار علی ما رأیت أو صحّ عندی بنقل الثقات، و دَعْنی من أخبار الاعراب المتقدّمین، فسبیلهم غیر سبیلنا، و قد کثرت الاخبار عنهم. [طوق الحمامه، رسائل: ۸۷/۱]

ابن حزم پیش از بیان این عبارت، دشواری عمده خود را در این کار آن می‌داند که صرفاً در آوردن نقل‌ها، بر مشاهدات خود و یا آنچه که از ثقات زمان خویش شنیده «حدثنی به الثقات من أهل زمانی» تکیه می‌کند. وی در عبارت نقل شده، بی‌اعتمادی خود را به داستان‌هایی که توسط عرب‌های قدیمی نقل شده و نمونه آن داستان‌های مربوط به ایام العرب است، یاد می‌کند. وی راه و رسم آن‌ها را به دلیل عدم دقت و وسواس در نقل‌ها، جدای از روش خاص خود می‌داند. به همین دلیل همان اندازه که به آن نقل‌ها بی‌اعتماد است، بر درستی نقل‌های خود اعتماد می‌ورزد. با این حال، در یک مورد خبری را «عن بعض الاعراب» نقل می‌کند [طوق الحمامه، رسائل: ۱۵۲/۱] گفتنی است که بنای مؤلف در این کتاب، بهره‌گیری از اخباری است که خود یا ثقاتی که از آنان خبر را نقل می‌کند، به نوعی با آن درگیر بوده‌اند. [۴۵] این مطلب درباره تاریخ دوره معاصر با مؤلف امری شدنی است، اما وقتی قرار باشد ابن حزم در قرن پنجم، تاریخ قرن اول را بنویسد، راه‌های روایتی وی، به لحاظ جرح و تعدیل، محدودیت خواهد داشت.

برخی دیگر از ویژگی‌های پژوهشی ابن حزم

در این جا به بیان چند نکته دیگر درباره تلاش ابن حزم برای ارائه کار تاریخی از زاویه پژوهش می‌پردازیم. نخستین نکته آن که وی گاه خبری را با قید آن که نادرست است، ذکر می‌کند. طبیعی است که در تاریخ، ارائه صرف اخبار درست، کار را حل نمی‌کند، گاه لازم است برخی از آنچه را هم که نادرست می‌دانیم اما شهرت یافته است، به هر دلیل بیاوریم. برای مثال، ابن حزم زمانی که از القاب خلفا بحث می‌کند، پس از بیان القاب سه خلیفه اول، مستقیم به سراغ عباسیان می‌رود، با این باور که خلفای اموی به هیچ لقبی شهرت نداشته‌اند اما بحثش که درباره القاب آنان تمام می‌شود، می‌گوید: برخی از راویان برای خلفای اموی هم القابی آورده‌اند که «نحن نذکرها و ان لم تصحّ عندنا». [نقط العروس، رسائل: ۴۸/۲] به هر حال، این نشانگر تلاش بعدی اموی مسلکان است که خواسته‌اند با تحریف تاریخ، نوعی القاب مقدس‌آبانه برای سلاطین اموی دست و پا کنند.

نکته دیگر آن است که ابن حزم به اسناد بایگانی شده در اندلس هم دسترسی داشته و گهگاه از آن‌ها بهره برده است. برای نمونه، وی جهت نشان دادن این که آیا عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله، خود را «القائم لله» می‌نامیده است یا نه، می‌نویسد: من خود پنجاه و چند نامه وی را دیدم که عنوان آن چنین است «من عبدالله عبدالرحمن الناصر لدين الله القائم لله امير المؤمنين فلان بن فلان...». [همان، ص ۴۹]

نکته سوم که ابن حزم گهگاه سراغ آن رفته است، مقایسه میان اخبار تاریخی است. وی در آثار تاریخی خود که به اجمال در حوادث تاریخ اسلام نوشته است، جز در حد یک کار حدیثی - خبری درباره حجة الوداع، به مقایسه اخبار نمی‌پردازد و نهایت پس از انتخاب قول درست، با «قیل» رأی دیگری را هم که احتمال صحت آن را می‌دهد، ذکر می‌کند. اما در مقایسه میان اخبار تاریخی زندگی مسیح در اناجیل اربعه، یک کار مقایسه‌ای جانانه انجام داده و جزء به جزء این اطلاعات را با یکدیگر مقایسه کرده است. البته پیش فرض این کار آن است که نشان دهد، اناجیل چهارگانه مملو از تناقض است و چنین کتابی با این ویژگی نمی‌تواند از سوی خداوند متعال نازل شده باشد. وی در این مقایسه ریزترین اخبار و نکاتی که درباره هر داستان گفته شده است آورده و با یکدیگر مقایسه کرده است. این مطالب به طور عمده در مجلد دوم الفصل فی الملل و الاهواء و النحل آمده است.

#### منابع

ابن حزم الاندلسی و جهوده فی البحث التاریخی و الحضاری، قاهره: الزهراء للاعلام العربی، ۱۹۸۸.

ابن حزم، حیات و عصره، آراء و فقهه، ابوزهره، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۷۷.

الاحکام فی اصول الاحکام، ابن حزم الاندلسی، تحقیق احمد شاکر، قاهره: مطبعة العاصمة.

انساب الاشراف، الجزء الاول، تحقیق محمد حمیدالله، قاهره: دارالمعارف.

البدایة و النهایة، ابوالفداء ابن کثیر الدمشقی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.

تذکره الحفاظ، ابو عبدالله ذهبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

التعریف بطبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰ - ۴۶۱)، مقدمه و تصحیح و تحقیق غلامرضا جمشید نژاد، اول، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۶.

تهذیب التهذیب، ابن حجر العسقلانی، حیدرآباد هند: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۲۵ ق.

جمهره انساب العرب، ابن حزم الاندلسی، مصر: دارالمعارف، ۱۳۹۱ ق.

جوامع السیره النبویه، تصحیح احسان عباس، قاهره: دارالمعارف.

الحجۃ الوداع، ابن حزم الاندلسی، تصحیح ابوصهیب الکریمی، ریاض، ۱۴۱۸ ق.

ذخیره فی محاسن اهل الجزیره، علی بن بسام الشترینی، بیروت: دارالثقافه، ۱۹۸۷.

رسائل ابن حزم، تحقیق احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۷.

رساله جمل فتوح الاسلام (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس)

رساله فی أسماء الخلفاء (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس).

رساله مراتب العلوم (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس)

سیر اعلام النبلاء، شمس الدین ذهبی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۳.

السیره النبویه، ابن هشام، تصحیح مصطفی السقا و...، بیروت: دارالمعرفه.

شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: ۱۳۷۸ ق.

جدوه المقتبس، حمیدی، قاهره: دارالمصریة، ۱۹۹۶.

طوق الحمامة (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس).

الغدیر، علامه امینی، تحقیق مرکز الغدیر للدراسات، ۱۴۱۶.

فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ابن حجرالعسقلانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.

الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم الاندلسی، بغداد، مکتبه المثنی.

الفصول من سیره الرسول، تصحیح محمد الخطراوی، محی الدین مستو، دمشق، دارابن کثیر، ۱۴۱۶.

لسان المیزان، بن حجر، تصحیح: مرعشلی، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۵.

المحلّی، ابن حزم، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دارالفکر.

معرفة الصحابة، ابونعیم اصبهانی، تحقیق عادل بن یوسف العزاوی، ریاض: دارالوطن، ۱۹۹۸.



المغرب فی حُلّی المغرب، ابن سعید المغربي، تحقیق شوقی ضیف، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۵ م.

النظریات السیاسة الاسلامیة، محمد ضیاء الدین الریس، قاهره، ۱۹۵۲ م.

نقط العروس (چاپ شده در رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس).

[۱] شرح حال ابن حزم در منابع کهن را بنگرید در: جذوة المقتبس ش ۷۰۸؛ مطمح الانفس از فتح بن خاقان، ص ۵۵؛ الذخیره، ج ۱، ص ۱۴۰؛ المُغرب، ش ۲۵۳؛ تذکره الحفاظ، ج ۳، ص ۳۴۱؛ لسان المیزان، ج ۴، ص ۷۲۴ - ۷۳۲

[۲] . ابن حزم در این باره چنین سرود: (سیر اعلام، ۱۸/۲۰۵): فَإِنْ تَحَرَّقُوا الْقِرطاس لَاتَحَرَّقُوا الَّذِي كَذَاكَ النَّصَارَى يَحَرِّقُونَ إِذَا عَلَتْ تَضَمَّنَهُ الْقِرطاس بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي أَكْفَهُمُ الْقِرآنَ فِي مُدُنِ الثَّغْرِ

[۳] . درباره مذهب ظاهری پس از ابن حزم ر.ک: ابن حزم، حیات و عصره، ابوزهره، ص ۴۴۳ - ۴۴۹

[۴] . برخی از آثاری که درباره ابن حزم نوشته شده است، عبارتند از: ابن حزم، حیات و عصره، آراء و فقهه، ابوزهره، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۷۷؛ الفکر المنطقی الاسلامی، دراسة فی جهود ابن حزم الاندلسی، محمد جَلُوب فرحان، جامعه موصول، ۱۹۸۸؛ دراسات عن ابن حزم و کتابه طوق الحمامة، الطاهر احمد مکی، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۸۱؛ ابن حزم رائد الفکر العلمی، عبداللطیف شرارة، بیروت: المکتب التجاری، (بی تا)؛ ابن حزم و الفکر الفلسفی بالمغرب و الاندلس، سالم یفوت، دارالبیضاء، ۱۹۸۶؛ الامام ابن حزم الظاهری امام أهل الاندلس، محمد عبدالله ابوصعیلیک، دمشق: دارالقلم، ۱۹۹۵؛ ابن حزم الکبیر، عمر فروخ، بیروت: دار لبنان للطباعة و النشر، ۱۹۸۰؛ ابن حزم الاندلسی و رسالته فی المفاضلة بین الصحابة، سعید الافغانی؛ ابن حزم خلال الف عام، جمع و تحقیق: ابو عبدالرحمن بن عقیل الظاهری، بیروت: دارالغرب، ۱۹۸۲؛ ابن حزم الاندلسی حیات و ادبه، عبدالکریم خلیفه، بیروت: المکتب الاسلامی، عمان: مکتبة الاقصى؛ ابن حزم الاندلسی، زکریا ابراهیم، قاهره: الدار المصریة، «ضمن سلسله اعلام العرب»؛ ابن حزم صورة اندلیسیه، محمد طه الحاجری، بیروت: دارالنهضة العربیة للطباعة و النشر، ۱۹۸۲؛ ابن حزم و موقفه من الالهیات، احمد بن ناصر الحمد، مکة المکرمة: جامعه ام القرى، ۱۹۸۰

[۵] . برای نمونه ر.ک: سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۸۷ - ۱۸۸؛ مطالبی که ابوبکر بن العربی در القواصم و العواصم بر ضد وی نوشته، بسیار تند است

[۶]. در این باره ر.ک: گفتار مفصل و بلند علامه امینی در الغدیر ج ۱ تحت عنوان «الرأی العام فی ابن حزم الاندلسی» ص ۵۸۵ - ۶۰۸

[۷]. یکی از نشانه‌های آشکار این تعصب، ناسزاها و تکفیرهای او در حجمی گسترده است که پس از بیان عقاید فرق اسلامی با تعبیر «هذا کفر صریح»، «هذا مجرد کفر» و... آن‌ها را بدرقه می‌کند. ر.ک: الفصل، ج ۴، ص ۱۹۷ - ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۷ «هذا والله أعظم من قول النصارى و أدخل فی الکفر و الشرک».

[۸]. در الفصل ج ۱، ص ۱۷۵ می‌نویسد: و قد شاهدنا الناس و بلغتنا أخبار أهل البلاد البعيدة و کثر بحثنا عما غاب عنا منها، و وصلت الينا التواریخ الكثيرة المجموعة فی أخبار من سلف من عرب و عجم فی کثیر من الأمم

[۹]. این رساله، کتابچه کوچکی است با ویژگی‌های منحصر به فرد از نوع آن‌چه در قرون نخستین به صورت تک‌نگاری پیرامون موضوعاتی بدیع نگارش می‌یافت. القاب خلفا، ولی‌عهدهایی که به خلافت رسیدند، خلفایی که با مشاورت به خلافت رسیدند، آنان که به زور خلافت را تصرف کردند، آنان که به دنبال خلافت رفتند، خلیفه هم نامیده شدند، اما خلیفه نشدند، آنان که خلیفه شدند و برادر بزرگتر داشتند، و موضوعاتی دیگر. در ادامه به بیان برخی از اخبار عجایب و غرایب ازدواج‌ها، زنان و مسائل دیگر (مانند فضیحتی که جهان مانند آن ندیده است و...) پرداخته شده است که به راستی شگفت است و انسان را به یاد نوشته‌های محمد بن حبیب و شمار دیگری از مورخان شرقی قرن سوم می‌اندازد. این اثر برخلاف نامش تنها در «تواریخ خلفا» نیست بلکه همان گونه که احسان عباس یادآور شده بهتر است عنوان «النوادر» بر آن نهاده شود. برای نمونه یکی از این عجایب شرح حال مرزبانہ دختر قدید بن منیع است. وی همسر نصر بن سیار والی خراسان بود. وقتی او مرد، ابومسلم خراسانی با وی ازدواج کرد. وقتی ابومسلم کشته شد، ابوداود خالد بن ابراهیم ذهلی والی خراسان با وی ازدواج کرد. ابن حزم درباره این زن می‌نویسد «فجرت هذه المرأة مجری ولاية خراسان، کل من ولی خراسان تزوجها». نَقَط العروس، ص ۶۸. و یک خبر شگفت دیگر آن که مردی پس از آن که بیست و دو سال از مرگ هشام بن حکم مؤید گذشته بود، ظهور کرد و گفت من هشام بن حکم مؤید هستم. در همه منابع اندلس به نام وی خطبه خوانده شد و خون‌ها ریخته شد. نَقَط العروس، ص ۹۷. این رساله بارها تصحیح و ترجمه اسپانیایی آن هم نشر شده و آخرین تصحیح آن توسط احسان عباس در مجلد دوم رسائل ابن حزم ارائه شده است. مقاله‌ای هم در مجله الدعوة الاسلامیة، (عربستان سعودی) ش ۴۹۱ درباره آن انتشار یافته است

[۱۰]. رسائل ابن حزم، ج ۲، تحقیق احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۷. رساله اخیر رساله کوچکی است که مؤلف ضمن آن تلاش کرده است تا برتری اندلس را در زمینه‌های مختلف جغرافیایی و علمی بر سایر نقاط نشان دهد.

[۱۱]. درباره این کتاب به لحاظ شیوه نگارش و منابع آن (که به طور عمده سیره ابن اسحاق است) ر.ک: مقدمه احسان عباس بر چاپ آن که توسط دارالمعارف در قاهره انجام شده و پنج رساله هم به عنوان ضمیمه در آن آمده است.

[۱۲]. در متون اسرائیلی شهرت دارد که این دو نفر، از فرزندان لوط پیامبر بوده‌اند و نسل آنان در شهرهای معان و مآب از سرزمین بلقاء در اراضی شامات سکونت داشته‌اند. ر.ک: جمهره انساب العرب، ص ۵۱۰

[۱۳]. ر.ک: التعریف بطبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰ - ۴۶۱)، مقدمه و تصحیح و تحقیق غلامرضا جمشیدنژاد، اول، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۶. صاعد اندلسی که کتابش را در تاریخ علم در نزد اقوام و امت‌ها نگاشته، مرتباً از اهل العلم بتواریخ الامم مطالبی نقل می‌کند.

[۱۴]. ۳۱. ر.ک: مقدمه رسائل ابن حزم، ج ۲، از احسان عباس، ص ۱۳. وی در الفصل، ج ۴، ص ۱۴۷ می‌نویسد: لانقول فی شیء من الدین الا بما جاء به النص.

[۱۵]. گفتنی است که ابن حزم برخلاف بسیاری از محدثان، به طور کلی قائل به تعارض میان اخباری که سند آنها موثق است، نیست؛ زیرا منشأ آنها را وحی می‌داند و بنابراین با نفی تعارض می‌کوشد تا آنها را با یکدیگر سازگار کند. ر.ک: ابن حزم، حیات و عصره، آرائه و فقهه، (ابوزهره) ص ۲۷۳-۲۷۲

[۱۶]. لسان المیزان، ج ۴، ص ۷۳. حقیقت آن است که ابن حزم، در همه عرصه‌ها زبان تندی در قضاوت بر ضد دیگران داشت و غالب فقها و علمای زمانش، از وی خشمگین بودند. در این باره در همان نوشته ابن حیان (در الذخیره، ج ۱ - ۱، ص ۱۶۶ - ۱۶۷) مطالبی آمده و توضیحاتی هم در مقدمه رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس ج ۱، ص ۷۶ ارائه شده است.

[۱۷]. وی ذیل شرح حال وی در لسان المیزان، پس از اشاره به خطاها و اشتباهات ابن حزم و مخالفت علما با وی بحثی را تحت عنوان «ذکر نبذه من أغلاطه فی وصف الرواء» آورده است. لسان المیزان، ج ۴، ص ۷۳۱ - ۷۳۲

[۱۸]. ر.ک: مقدمه: حجة الوداع، ص ۲۲ - ۲۳. وی تا پایان مقدمه خود (ص ۷۸) مطالب مفصلی را در ضعف دانش ابن حزم در مباحث رجال و درایه آورده است.

[۱۹]. و مع هذا فما أدري ما هذا العقل الذي يسع فيه هذا الحمق، و هذا لا يجوز الا على سكران أو موسوس أو ميرسم يهذى و يتكلم بما لا يدري و لا يعرفه. ر.ك: رساله في حكم من قال ان ارواح أهل الشقاء معذبۀ الى يوم الدين، رسائل ابن حزم، ج ۳، ص ۲۲۸.

[۲۰]. الفصل، ج ۴، ص ۹۳: لان هشاما كان جاره بالكوفه و أعرف الناس به و أدركه و شاهده. به جز عبارتی که نقل شده، مجموعاً آنچه ابن حزم در این چند سطر آورده قدری نامفهوم می‌نماید. (در چاپ دیگر الفصل ۴/۱۵۷ - بیروت: دارالجليل - نیز عبارت به همان صورت است). مطالب ابن حزم در نقد شیعه در صفحات بعد، می‌باید نقد همین کتاب میزان باشد که جملاًتی هم از آن نقل کرده است.

[۲۱]. مورخان این دوره اندلس، از اخبار روز شرق اسلامی هم کمتر خبر داشتند. دلیل آن هم طولانی بودن مسیر بود. با این حال، گهگاه اخبار نادری از شرق معاصر وی، به او می‌رسیده است. یکی از نکات جالب آن خبری است که وی درباره ابوسعید ابوالخیر آورده و نوشته است که گویند در روزگار ما در نیشابور مردی است با نام ابوسعید ابوالخیر که صوفی است. یک روز لباس پشمین می‌پوشد، یک روز لباس حریر که بر مردان حرام است. یک روز هزار رکعت نماز می‌گذارد و روز دیگر نه فریضه را می‌خواند و نه نافله را «و هذا کفر محض و نعوذ بالله من الضلال». الفصل، ج ۴، ص ۱۸۸. وی گهگاه اشاراتی هم به سلطان محمود غزنوی (م ۴۲۱) دارد و وی را با عنوان «رحمة الله» بدرقه می‌کند. از جمله در جایی اشاره به کشتن ابن فورک اصفهانی به وسیله سم توسط سلطان دارد. الفصل، ج ۱، ص ۸۸. نکته شگفت نادرستی هم درباره عدد صابئین در زمان خودش آورده که بر اساس آن «و لعلمهم اليوم فی جميع الارض لا يبلغون اربعین» چهل نفر بیشتر نیستند! الفصل، ج ۱، ص ۱۱۵

[۲۲]. این اصطلاح در موارد متعددی در المَحَلِّی (برای نمونه: ۵/۵۴ «هو نقل الكواف من شرق الارض الى غربها») و الاحکام فی اصول الاحکام ابن حزم به کار رفته است.

[۲۳]. وی همین کار را در معارف کلامی هم انجام داده، از حیطة ظاهری‌گری درآمد به سراغ تأویلات و توجیهاات فکری و عقلی می‌رود. این امر سبب شگفتی ابن کثیر شده است. ر.ك: البدایه و النهایه، ج ۱۲، ص ۹۲

[۲۴]. الفصل، ج ۱، ص ۱۵۶. تکیه ایشان در «جعل» روی همین نکته است که به طور معمول «جعل» این قبیل اخبار را یا به «حمار فی جهله» نسبت می‌دهد یا «مُستخف سخر». الفصل، ج ۱، ص ۱۵۹

[۲۵]. عویس در بخش دیگری از کتاب خود (ابن حزم الاندلسی و جهوده فی.... ص ۱۹۷ - ۲۰۰) موارد تأثیرپذیری ابن خلدون را از ابن حزم بیان کرده است

[۲۶]. بماند که ابن حزم دانشش نسبت به متون تاریخی، همان متون عمومی است و از اخبار ریز که از چشم مورخان رسمی پنهان مانده و به قول خود ابن حزم، حقایقی است که به هر روی از فشار ملوک جان سالم بدر برده، غافل است. بنا به روایتی که نقل شده است، عثمان باورش این بود که نزاع قریش با علی(ع) به خاطر همین کشته‌های قریش در بدر و احد است، آن‌جا که به علی می‌گفت: «ماذنبی إن لم یحبک قریش، و قد قتلت منهم سبعین رجلا کان وجوههم سیوف الذهب»، ر.ک: معرفه الصحابه، ص ۸۶، ش ۳۳۸. از این دست شواهد تاریخی فراوان است که جای آن‌ها این‌جا نیست

[۲۷]. ۸۹. مع الاسف وقتی این تعصب با زبان تند و آتشین و جسارت‌آمیز او که همه معاصرانش از دست این زبان عاصی شده بودند، جمع می‌شود، به طور کلی محقق را به بیراهه می‌کشاند. نمونه‌اش تندیه‌ها و ناسزاهایی است که در الفصل ص ۹۹ - ۱۰۰ نثار شیعه کرده است. ابن عریف درباره وی گفته است که: «کان لسان ابن حزم و سیف حجاج شقیقان». تذکره الحفاظ، ج ۳، ص ۱۱۵۴؛ و فیات الاعیان، ج ۳، ص ۳۲۸؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۹۹؛ لسان‌المیزان، ج ۴، ص ۷۳۰. همان‌جا شرحی از برخورد معاصرانش با وی آورده است. حتی از متأخرین، آلوسی هم او را «الضال المضل» خوانده است. تفسیر آلوسی، ج ۲۱، ص ۷۵۰۰

[۲۸]. الفصل، ج ۴، ص ۱۳۸. نباید پنهان کرد که گرایش اموی ابن حزم، به هر روی و به رغم آن که می‌کوشد تا نسبت به امام علی(ع) در حد یک صحابی معمولی و بر اساس معتقدات سنی برخورد کند، باز سبب تندیه‌هایی از سوی وی شده است. یک مورد آن این که پس از تحقیر کامل امام در برابر خلفا، در مقایسه میان امام و عثمان، می‌نویسد: «ثم کانت له (عثمان) فتوحات فی الاسلام عظیمه لم تکن لعلی و سیره فی الاسلام هادیه، و لم یتسبب بسفک دم مسلم». الفصل، ۴/۱۴۷. روشن است که در این‌جا نسبت به امام طعنه می‌زند. این عقیده، همان عقیده ناصبی‌ها است

[۲۹]. برای نمونه، ابن حزم درباره غزوه بواط می‌نویسد: «ثم خرج رسول الله(ص) فی ربیع الاخر المؤرخ، و هو صدر العام الثانی من مقدمه صلی الله علیه و سلم بالمدينه...» جوامع السیره، ص ۱۰۲. بر اساس محاسبه ابن حزم این غزوه در اوائل سال دوم هجری و بر اساس تاریخی که از محرم آغاز می‌شود، این واقعه در اواخر سال نخست هجری رخ داده است.

[۳۰]. ر.ک: السیره النبویه ابن هشام. به دلیل آن که شش ماه بعد از بنی قریظه بوده است. اگر غزوه بنی قریظه در سال پنجم باشد، این نبرد در سال ششم خواهد بود؛ اما چنان که ابن حزم گفته، غزوه بنی قریظه در سال چهارم باشد، غزوه بنی لحيان در سال پنجم رخ داده است.

[۳۱]. این روایت در صحیح بخاری ج ۵، ص ۱۱۸ - ۱۱۹ به نقل از پاورقی جوامع السیره، ص ۲۰۶ آمده است. درباره تاریخ غزوه بنی المصطلق اختلاف نظرهایی وجود دارد ر.ک: عمده القاری، ج ۱۷، ص ۲۰۱؛ فتح الباری، ج ۷، ص ۳۳۲

[۳۲]. جوامع السیره، ص ۲۰۶؛ امتاع الاسماع، ج ۱، ص ۲۱۵. ابن کثیر هم با اشاره به این مسأله نوشته است «و هذا من المشكلات التي أشكلت على كثير من أهل العلم بالمغازي. ر.ک: الفصول، ص ۱۸۲ - ۱۸۳. ابن کثیر در آنجا سخن ابن حزم را تأیید کرده است.

[۳۳]. جوامع السیره، ص ۲۰۶. ابن حزم در این جا با توجه به استدلالی که دارد، روایت ابن اسحاق را بر روایت بخاری ترجیح داده و به همین دلیل می افزاید: «و الوهم لم يعر منه أحد من بني آدم إلا من عصمه الله تعالى».

[۳۴]. این روایت البته محل تأمل فراوان است؛ زیرا در این روایت است که یهودیان به عمر می گویند: آیه ای در قرآن است که اگر بر ما نازل شده بود، روز معین شده در آن را عید می گرفتیم. عمر پرسید: کدام آیه؟ گفتند: اليوم اکملت لكم دينكم... عمر گفت: آری ما آن روز و مکانی که آن آیه بر رسول خدا(ص) نازل شد را می شناسیم؛ و آن در عرفه بود در یک روز جمعه. روشن نیست که جعل این خبر با ارائه این توجیه که بر ضد نقل های فراوانی است که آن آیه را نازل شده در جریان غدیر خم می داند، از طرف چه کسی صورت گرفته است.

[۳۵]. ر.ک: حجة الوداع، ص ۱۳۱ - ۱۳۲، ۲۳۰ - ۲۳۱. مهم آن است که ابن حزم آن چنان که می خواهد بتواند تعارض میان نقل ها را که یکی شش روز مانده از ذی قعدة و دیگری پنج روز مانده از این ماه را تاریخ حرکت دانسته، حل کند.

[۳۶]. حجة الوداع، ص ۲۵۱ - ۲۵۳. با همه تلاشی که از خود نشان داده به نظر می رسد نتوانسته است مسأله را به طور کامل حل کند و میان دو روایت، جمع قابل قبولی ارائه دهد

[۳۷]. وی با اشاره به کشته شدن حجر بن عدی توسط معاویه می نویسد: «من الوهن للاسلام أن يقتل من رأى النبي(ص) من غير ردة ولا زنى بعد احصان». رساله أسماء الخلفاء، رسائل ابن حزم، ج ۲، ص ۱۴۰

[۳۸]. این «فتنه» به گونه‌ای اهمیت داشت که به صورت یک مقطع تاریخی درآمده بود. یعنی «قبل مبعث الفتنه» یا بعد از آن تعبیری بود که برای تعیین تاریخ برخی از رخدادها بکار می‌رفت. برای نمونه ر.ک: التعریف بطبقات الامم، ص ۲۴۷، ۲۴۸ «بعد أن مضى صدر من الفتنه».

[۳۹]. ابن حزم به پیروی از همان تصور عمومی که مورخان از وی داده‌اند، او را با تعبیر «کان فاسقا خلیعا ماجنا» یاد کرده از «فِسْقه و کُفْره» به عنوان انگیزه قتل وی توسط یزید بن ولید یعنی خلیفه بعد یاد می‌کند. رساله أسماء الخلفاء، ص ۱۴۴

[۴۰]. مهم‌ترین نقض این نظریه، که در عین حال امری بدیهی می‌نماید، حضور تشیع در شمال آفریقا، شامات و بسیاری از مناطق عربی است که با توجیه ابن حزم هیچ گونه سازگاری تاریخی ندارد.

[۴۱]. الفصل، ج ۴، ص ۱۶۹؛ و نیز ر.ک: النظریات السیاسیة الاسلامیة، ضیاءالدین الریس، ص ۱۹۷؛ ابن حزم الاندلسی و جهوده...، ص ۲۶۵؛ عویس در همان جا یادآور می‌شود که این دیدگاه ابن حزم، معلول شرایط خاص سیاسی حاکم بر روزگار او است که بسی فتنه‌زا و پر دردسر بوده است. این تأثیر پذیری وی، تنها به تغییر چنین موضع مهمی از دیدگاه اهل سنت از سوی وی منجر نشده است، بلکه درباره صبر در برابر حکام فاسق هم، وی به شیعه نزدیکتر است تا به اهل سنت. وی بر این باور است که اگر حاکم به احکام الهی عمل نکرد، باید خلع شود. حتی اگر خلع او تنها از طریق قتل و نهب ممکن است، چنین امری مجاز است. ر.ک: الفصل، ج ۴، ص ۱۶۷

[۴۲]. ر.ک: نقط العروس، ص ۵۵؛ جوامع السیره، ص ۲۶۳ - ۲۶۴؛ الفصل، ج ۴، ص ۱۰۷. ابن حزم گرایش زیادی به ثابت کردن ولایتعهدی ابوبکر از سوی پیامبر(ص) دارد، عقیده‌ای که عموم سنیان آن را نمی‌پذیرند و خلافت او را به بیعت مهاجر و انصار ثابت می‌دانند. ابن حزم در جوامع السیره ص ۲۵ می‌نویسد: «و خلیفته علی ولایة الامور کلها ابوبکر الصدیق رضی الله عنه!»

[۴۳]. ۱۵۹. شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۹. ر.ک: الفصل، ج ۴، ص ۱۰۸ که ابن حزم نه یک نص بلکه چندین «نص جلی» برای اثبات خلافت ابوبکر از سوی پیامبر(ص) آورده است.

[۴۴]. در واقع این اثر، یک اثر ادبی - تاریخی در موضوع عشق و دوستی است. وی می‌کوشد تا از دل اخبار و داستان‌های واقعی که نقل می‌کند، به صورت تجربی، ابعاد دوستی و عشق را نشان دهد. به همین دلیل، مقدار زیادی از آن «خبر تاریخی عشقی» است که در تاریخ اجتماعی جایگاه ویژه خود را دارد.

[۴۵]. در بسیاری از این موارد، خبر اشخاصی را نقل می‌کند که هنوز زنده هستند. گاه از خود آنان خبر را نقل کرده و حتی حالت نقل کردن آن را نیز می‌نویسد: «و هو یحدثنی بهذا الحدیث و أعضاؤه کلّها تضحک و هو یهتزّ فرحاً علی بُعد العهد و امتداد الزمان». طوق الحمامة، ص ۱۸۹.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1477>



## اردوباد و نقش فرهنگی آن در دوره صفوی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۳ / ۱۳۹۳

خلاصه: اردوباد شهرکی بسیار زیبا در ساحل شمالی ارس و فعال در عرصه دبیری و فرهنگی در عصر صفوی. این مقاله به ارائه برخی از نمونه های تاریخی در باره موقعیت فرهنگی این شهر در دوره صفوی و بیشتر در نیمه دوم آن می پردازد.

یکی از شهرهای ساحلی شمال رود ارس که دست کم در قرن هشتم هجری وجود داشته و مستوفی (م ۷۴۰) از آن یاد کرده است. گفته اند که این شهر، نخست بار، اردوگاه مغولان بوده و بنابراین باید از قرن هفتم به این سوی آباد شده باشد. این شهر تا جنگهای ایران و روس متعلق به ایران بود و پس از شکست ایران همراه دیگر شهرهای آن سوی ارس، به روسیه واگذار شد.

اردوباد شهری است که نامش از دوره صفوی، در حوزه تاریخ ایرانی می درخشد و شاید شهرت آن به این دلیل هم باشد که یکی از مهم ترین صدراعظم های دوره صفوی، یعنی حاتم بیک اردوبادی، منتسب به این خطه بوده و از آنجا برخاسته است.

ملک بهرام پدر حاتم بیک، امیر اردوباد بود و خاندان وی از محترمین این شهر به شمار می آمدند. مهم تر از آن این که، گفته اند طایفه ای به نام نصیریه از اعیان خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲) در این شهر سکنا داشته اند. توان گفت که آنان از زمانی که مغولان در آنجا اردو زدند و فرزندان خواجه در زمره برجستگان این دولت بودند، در آن جا مستقر شده اند. حاتم بیک را از همین خانواده نصیریه دانسته اند، چنان که در عبارت زیر از اسکندر بیک تفصیل آن آمده است.

اسکندر بیک ضمن شرح سفر شاه عباس به اردوباد برای فتح آذربایجان می نویسد:

اردوباد قصبه ایست بغایت دلگشا و دلنشین در جانب شمالی آب ارس که سخن پرداز خطه شیراز خواجه حافظ در مدح سواحل طیبه نزهت فزایش فرموده: شعر

ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس بوسه زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس

در دامنه کوه قبان واقع شده، در کمال نزهت و خرمی بلطافت و عذوبت ماء و باغات و بساتین میوه‌دار و چشمه‌های خوشگوار شهره آفاقت؛ هیچ منزلی و سرزمینی نیست که چشمه آبی در نهایت لطافت و سردی در آنجا نبوده باشد. مردم آنجا به تشیع فطری و خلوص عقیدت و دوستداری خاندان کرامت و ولایت نشان صفویه مشهور و معروفند، چنانچه در زمان تسلط رومیه، چند مرتبه بدین جهت قتل عام یافتند و خرابی تمام بآن بلده جنّت مقام و اختلال به احوال سکنه و اهالی آنجا خصوصا طبقه علیه نصیریه طوسی که از احفاد استاد البشر عقل حادی عشر خواجه نصیر المله و الدین طوسی - رُوْح اللّٰه روحه - اند راه یافت و درین هنگام که آن اختلال به نیروی اقبال خسرو بیهمال زوال پذیرفت، منظور عنایات شاهانه گشته، از جمیع تکالیف دیوانی معاف و مرفوع القلم و در کل ولایت آذربایجان محسود اماتل و اقراند، و چون آصف جم اقتدار و اعتماد الدوله غفران دثار حاتم بیک از آن سلسله علیّه است و راقم حروف را بنا بر طول مدّت معاشرت و همصحبتی و طریقه اخلاص و نمکخوردگی آن عالیجناب فلک احترام ناگزیر بود که در این مقام برخی از احوال سعادت منوال آن سلسله علیه بقلم اخلاص در صحیفه بیان نگارد. (عالم آرای عباسی، ج ۲ ص ۷۲۲). وی در صفحات پس از آن شرحی از احوال وی به دست داده است. در این بخش از کتاب، اطلاعات مهمی در باره این خطه به دست داده شده است. (تا ص ۷۵۹).

در روضه الصفا هم آمده است:

اردوباد قصبه‌ای دلنشین و آباد در جانب شمالی رود ارس و ارومیه کوه قبان واقع بوده، و به خوبی آب و هوا و وفور چشمه‌های خوشگوار معروف و خلقتش چند بار به قتل عام رفته‌اند و طایفه نصیریه از دودمان استاد البشر خواجه نصیرالدین محمد طوسی - قدس سره العزیز - که در آنجا می‌زیسته‌اند صدمات خورده‌اند. و حاتم بیک اعتماد الدوله وزیر شاه عباس از آن ولایت بوده که قریب بیست سال به استقلال وزارت ایران نموده. (روضه الصفا: ج ۸، ص ۶۷۹۸).

به هر روی، در منابع صفوی اطلاعات پراکنده فراوانی در باره اردوباد در منابع آمده است. در دوره قاجار هم به دلیل جنگهای ایران و روس از این خطه یاد شده است. کسی که این شهر را به روسها واگذار کرد، شیخ علی خان برادر احسان الله خان کنگرلو بود که قلعه اردوباد را به روسیان سپرد و خدمت ایشان گرفت! (ناسخ التواریخ، قاجاریه، ج ۱، ص ۳۸۲).

بعدها ناصرالدین شاه در سفر سوم خود به فرنگستان، از این شهر عبور کرد و یادداشت‌هایی در باره آن نوشت (روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان، ص ۱۰۱ - ۱۰۴).

شهر اردوباد که به خاطر مشکلات آن، شاه عباس، از پرداخت معالیت معافش کرده بود، طی دوره‌های بعد کما بیش مورد توجه بوده است. در میان آثار خطی باقی مانده در ایران، کتابهایی که متعلق به اردوبادی‌ها باشد چندان مفصل نیست. (در این باره به آثار چند اردوبادی بنگرید در: فهرست واره دستنویست‌های ایران، ج ۱۱، ص ۱۴۰ که چندان گسترده نیست. یک نفر از قرن دهم، دو نفر قرن دوازدهم، چهار نفر قرن سیزدهم و چهاردهم).

به جز اینها آثاری هم در اردوباد کتابت شده که نویسندگان آن، اردوبادی نبوده‌اند. برای مثال مختصر مصباح المتهدجد شیخ طوسی که در سال ۱۰۰۴ در بقعه شهدای اردوباد توسط جلال الدین محمد بن حافظ علی جرجانی کتابت شده است. (فهرست دانشگاه: ۱۶ / ۴۵۹).

دیوان یک شاعر اردوبادی هم از نیمه اول قرن دهم با نام احمد بن قاسم اردوبادی متخلص به ضیائی در کتابخانه مرعشی (ج ۲۸، ص ۴۰۰ - ۴۰۲) موجود است که اشعاری هم در ستایش اردوباد در آن آمده است. از دانشمندی با نام سید هاشم الأردوبادی (قرن دهم و یازدهم) هم یاد شده است که کتاب نهج الحق علامه حلی را در سال ۱۰۱۹ کتابت کرده است (تراجم الرجال: ۴ / ۳۹).

با این حال، حتی بعد از واگذاری اردوباد به روسیه، مردمان شیعه این شهر، ارتباطشان را با شهرهای ایران و عتبات حفظ کرده و شماری از آنان برای تحصیل به نجف عزیمت می‌کردند. نسبت «اردوبادی» تا قرن سیزدهم و حتی چهاردهم در میان علمای مقیم نجف دیده می‌شود. برخی از آنها در بازگشت در تبریز اقامت گزیدند.

حاج سیاح هم در باره اردوبادی که دیگر از دست ایران رفته بوده، می‌نویسد:

بعد از چهار روز به اردوباد رسیدم. آنجا هم فراز کوه واقع است. اقسام میوه یافت می‌شود. اهالی مسلمان شیعه، قلیلی آرامنه و روس هم هستند. مساجد متعدّد، حسینیه برای تعزیه‌داری موضوع. (سفرنامه حاج سیاح، ص ۳۸۳). شماری از ادیبان و شاعران پارسی گوی این خطه را می‌توان در جای جای مجلد پنجم دانشنامه ادب پارسی به دست آورد.

در هفت اقلیم (۲۶۱/۳)، ذیل نام اردوباد آمده است: «از شهرهای نزه آذربایجان و برکنار رود ارس واقع شده و پیوسته بر ساحت سوادش ابواب فرح گشوده، از هر گل زمینش استشمام رویح فیض نموده، نه از هواش بر دل باری و نه از خاکش بر خاطر غباری؛ چه مشهور است که هفتاد و چند چشمه از میان معموره‌اش جریان می‌پذیرد و و هیچ منزل و برزن او بی‌آب روان نیست و مردمش در عمارت نهایت دقت را بکار می‌برند

چه مردم اردوباد را خانه پرست و اهل تبریز را زن پرست و سکان نخجوان را زرپرست می خوانند. و اکثر فواکاهش نیک می شود.

سپس از برخی شاعران این خطه که در ضمن از منشیان یا وزیران هم بوده اند یاد کرده است. یکی میرزا کافی است که «سالها منشی الممالک بوده، همیشه توقیع افضالش بطغرای سعادت مند و فرمان اغمالش برقم خردمندی موشح گشته در پاکیزگی انشا و درستی املا و وفور اخلاق و فرط کمالات زیاده بر امثال و مستثنی از اقران می بود». دیگری «خواجه حاتم بیک، عمزاده میرزا کافیست در تدبیر امور وزارت و معرفت ابواب کفایت و محاسن اوصاف ذات و مکارم اطوار صفات عدیم المثل و منقطع النظیر بوده در مبادی حال بوزارت بکتاش خان حاکم کرمان آثار کفایت و کاردانی ظاهر میساخت چون شاه عباس دفع بکتاش را پیش نهاد همت ساخت منظور نظرش گردانیده، استیفای ممالک محروسه را بدو تفویض فرمود و بعد از عزل میرزا لطفی قامت قابلیتش را بخلفت وزارت محلی ساخته، عنان حل و عقد و قبض و بسط امور مملکت را در کف کفایت او نهاد. تا حال آن وزیر ستوده خصال من حیث الاستقلال تمشیت مهم ملک و مال می پردازد و غایت شهامت و نصفت را بجا می آورد.» پس از آن از میرزا صادق برادر میرزا کافی، قاضی محمد و فکری شاعر یاد کرده است. (هفت اقلیم، ۲۶۲/۳)

از این توضیحات و آنچه خواهد آمد، معلوم می شود که اردوبادی های که به احتمال از زمان حاتم بیک وارد دربار صفوی شده اند، روی شغل منشی گری و دبیری تربیت شده، و برخی از منشیان و رقم نویسانی که ذیلا نامشان خواهد آمد، به ویژه میرزا خلیل رقم نویس شوی بانوی اصفهانی - اردوبای شاعر که سفرنامه حج دارد، از تربیت شدگان همین مکتب بوده اند. جالب است که قاضی احمد قمی در گلستان هنر ذیل نام قاضی عماد الاسلام اردوبادی می نویسد: «منشی بی بدل بود و قرینه خود نداشت، و در خطوط سته و خط تعلیق سرآمد روزگار بود، فقیر تا باین وادی افتاده ام، و بخدمت این حضرات رسیده ام، منشی بخوش ادراکی و عبارت آرایبی او ندیده ام». (تاریخ تذکره های فارسی، ج ۲، ص: ۷۲۶). این هم نشانی دیگر که اردوباد از نیمه دوم قرن دهم، منشیان بنام داشته است.

### جنگ و منشآت معینای اردوبادی

سالها پیش توفیق یافتم سفرنامه منظوم حج را که متعلق به یک بانوی دوره شاه سلطان حسین صفوی است به چاپ برسانم. از مطاوی آن سفرنامه بر می آمد که این زن اهل اردوباد بوده که البته در اصفهان پرورش یافته و شوهر او میرزا خلیل رقم نویس از دبیران دولت صفوی بوده است. وی در سفر حج به اردوباد که می رسد

مورد استقبال اهالی آنان واقع می‌شود. این که شوهر او میرزا خلیل هم اهل اردوباد بوده است یا خیر، گرچه احتمال قریب به یقین می‌توان او را هم اردوبادی دانست، اما دلیل صریحی بر این مطلب نداریم.

جنگ میرزا معینای اردوبادی (در دانشگاه تهران ش ۴۱۰۸ [۲۵۹۱]) که حاوی بیش از ۱۸۰ متن بلند و کوتاه در قالب منظوم و منثور است، طی نیمه نخست قرن دوازدهم پدید آمده، و تاریخهایی از ۱۱۰۲ تا ۱۱۳۹ دارد. این اثر از جمله منابع مهمی است که برای شناخت تاریخ دوره صفوی، در بخش سیاست و فرهنگ به کار می‌آید. (فهرست دانشگاه، ج ۹، ص ۱۳۹۵ - ۱۴۲۱).

افزون بر آن، این اثر حاوی چند متن کوتاه است که ایضا برای شناخت وضعیت اردوباد، ادبیات فارسی در آنجا و حضور شماری از اردوبادی‌ها در اصفهان سودمند است. بخش مهمی از این متن‌ها منحصر به فرد و برخی نیز دستنوشته خود شاعران و کاتبان آن است که برای خواجه معینا و در دفتر وی نگاشته‌اند. گویا در صفحات سفید آن، بعدها در اواخر قرن دوازدهم و حتی قرن سیزدهم مطالبی نوشته شده که تاریخ همان ایام را هم دارد. اما اصل دفتر توسط یک اردوبادی است و برخی از مطالب آن قطعا در اردوباد نوشته شده است. گویا در این جنگ صفحات سفیدی بوده که بعدها کسانی مطالبی با تاریخ‌های ۱۱۸۶ و جز آن و حتی تاریخ ۱۲۶۳ در آن نوشته‌اند (جنگ، ص ۷۴۲ - ۷۴۳).

برای مثال در حاشیه صفحه ۶۷۹ توسط کسی که نسخه را در دست داشته، آمده است: «رساله نفیس و بی نظیر کفر و ایمان اثر طبع نصیری و به خط خود مؤلف در جواب رساله صحت و مرض فضولی مورخ به سنه ۱۱۳۶. توضیح آن که عبدالوهاب بن عبدالله نصیری مؤلف دانشمند رساله نفیس و ممتع کفر و ایمان از احفاد و اولاد خواجه نصیر طوسی است و نگارنده چندین اثر از اینها در دست دارم. نسخه دیگر این رساله دیده نشده و مؤلف به خط خود برای صاحب مجموعه محمد معینا اردوبادی در تاریخ سنه ۱۱۳۶ در اردوباد نوشته است».

در پایان رساله یاد شده که صفحه ۶۸۴ است، به این که در سال یاد شده در اردوباد کتابت شده، تصریح شده است.

در پایان صفحه صفحه ۵۸۴ آمده است: به تاریخ روز یکشنبه سلخ جمادی الثانی ۱۰۹۸ حسب الفرموده محمد معینا قلمی شد. العبد محمد تقی ابن محمد علی اردوبادی.

بر اساس فهرستی که از این جنگ نوشته شده چندین متن از اردوبادی‌ها در این جنگ وجود دارد:

\* انشای بایندر بیکا در پاسخ میرزا عنایت الله قاضی اردوبادی به خط محمد قاسم (ص ۴۵۰) (نوشته آقا محمد معینا روز سه شنبه ۱ ذی حجه ۱۱۱۴)

\* قصیده میر اسمعیل محزون تخلص اردوبادی در مدح بیگلر بیگی گنجه وغزلی که به بدیهه سروده بخط خود شاعر مورخ ۱۱۱۵ (ص ۶۴۳)

\* انشای میرزا محمد باقر پسر آخوند محمد کاظم اردو بادی در زمان لشکر نویسی و گزارش کار خود برای میرزا محمد رحیم وزیر چخور سعد ایرون ۳۸۷

\* مثنوی کشف الحقایق اثر طبع نطقی اردوبادی مورخ ۱۰۹۸، (ص ۶۴۶ - ۶۴۷)

\* دو قطعه در تاریخ مدرسه ظهیریه اردوباد از میر اسمعیل بوفکاری و میرزا محمد رفیع قزوینی مورخ ۱۱۲۶، (ص ۶۶۲)

\* قطعه میرزا علینقی طبیب اردوبادی در زلزله معروف تبریز به سال ۱۱۳۹ (ص ۶۷۱).

\* انشاء میرزا محمد شفیع قاضی القضاة اردوباد که در جواب مکتوبی، به یکی از اقوام نوشته (ص ۶۸۶)

\* منتخب اشعار نطقی اردوبادی (ص ۷۳۳)

\* اشعاری چند از آخوند محمد کاظم بن عبد المطلب اردوبادی که کاظم تخلص می کند به خط خود شاعر (ص ۷۴۲)

\* تاریخ ایران که معینای اردوباری در ۱۰۷۵ ساخته است ( ۸۰۰ - ۸۱۱ ) (یک دوره خلاصه از تاریخ ایران است که در آن به ذکر نام سلسله ها و سنوات حکومت آنان تا روزگار شاه سلیمان پرداخته است).

اشعار زوجه میرزا خلیل اصفهانی - اردوبادی در باره اردوباد

بخشی از جنگ میرزا معینا، مثنوی زوجه میرزا خلیل رقم نویس اردوبادی است که شامل یک سفرنامه حج می شود. این سفرنامه را بیش از پانزده سال قبل یک بار و پس از آن دو سال پیش با اصلاحاتی چند برای بار دوم منتشر کردم. بنده عنوان بانوی اصفهانی به او دادم که درست است و از سفرنامه هم آشکار می شود، اما حقیقت این است که باید او را «بانوی اصفهانی اردوبادی» نامید.

در حاشیه بالای صفحه آغازین این سفرنامه آمده است:

مثنوی که علیا جناب عصمت و عفت و طهارت شعار بلقیس الاوانی و خدیجه الدورانی حللیه جلیله مکرمه توفیق آثار مرحمت و غفران پناه میرزا خلیل رقم نویس، و او این در حین حرکت از دارالسلطنه اصفهان به عزم زیارت بیت الله الحرام در خصوص اسامی و قرب و بعد منازل از دارالسلطنه مذکور الی کعبه معظمه و مراجع از آنجا به مقر مستقر و مکان اصلی خود به رشته تقریر و تحریر کشید و آب و هوای هر یک از منازل بیان فرموده. (جنگ معینا، ص ۷۶۴. این مثنوی تا ص ۷۷۹ ادامه دارد).

یادداشت تاریخداری که در یکی از صفحات پیش از این مثنوی، یعنی در صفحه ۷۵۹ آمده، تاریخ ذی قعدة ۱۱۲۲ است. شاید بتوان حدس زد که بنابر آن، سفر این بانو، پیش از این تاریخ بوده است.

خواجه معینا که خود ادیب بوده، مانند بسیاری از ادبا و منشیان دیگر اردوبادی بین اصفهان و اردوباد در رفت و آمد بوده است. شاعره ما هم اصلش از اردوباد است و به احتمال به دلیل این که شوی او از اردوبادی های منشی بوده همراه او به اصفهان آمده است. در آنجا زندگی کرده و فرزندان داشته و از همین شهر راهی حج شده است.

وی که زنی ثروتمند بوده، مسیر حج خویش را از طریق شمال غرب قرار داده، از مسیر اصفهان به سمت کاشان، قم، ساوه، زنجان، تبریز، اردوباد و نخجوان و از آنجا به سمت آناتولی قرار داده است. نمی دانیم همراهان وی چه کسانی بوده اند، گرچه یقین داریم فرزندانش همراهش نبوده اند. به علاوه، شوهرش مدتی پیش از این سفر، در گذشته و او از کنار گلزار یا مرقد وی که در مسیر اصفهان به قریه گز - در حال حاضر شهرکی در نزدیکی اصفهان - بوده، حرکت خو را آغاز کرده و ادامه داده است.

زمانی که وی به اردوباد می رسد، خویشان او به استقبالش می شتابند و او از زنی یاد می کند که همدم وی در اصفهان بوده و سالها با یکدیگر رفاقت داشته و از خواهر برای او گرامی تر بوده است. آنگاه یکباره از هم جدا شده بودند و اکنون پس از سالها، او را در اردوباد زیارت و ملاقات کرده است. وی ۲۲ روز در اردوباد اقامت گزیده و سپس از آنجا حرکت کرده و به سفر خویش ادامه داده است.

همان گونه که شهره است، اردوباد شهر بسیار خوش آب و هوایی بوده و این زن نیز روی این مطلب تأکید دارد: بُدِ اردوبام جای دلنشینی / نکو آب و هوا، شیرین زمینی / مگو شهرش بگو حبّ نباتست / گذاران چشمه اش آب حیاتست.

مناسب است عین اشعار وی را در باره اردوباد نقل کنیم.

به یک مژگان فشاری همچو بادم رسانیدی به شهر اردوبادم

چو بط از آب بر ساحل پریدم ز سنبک بارهای خود کشیدم  
شدندی آگه اردوبادی‌ها چون که آمد سنبکم از آب بیرون  
ز خویش و آشنا وز پیر و برنا نمودند انجمن بر روی صحرا  
به اعزاز تمامی پیشوازم نمودند آن عزیزان سرفرازم  
بَرِ جمازه خویشان گرامی ستادند و رساندند سلامی  
ز پیش محلم چون موج قلزم به روی هم همی رفتند مردم  
به اعزاز و به اکرام تمامی مرا بردند خویشان گرامی  
به سوی شهر با صد عزّ و شأنم به کوی آن رفیق مهربانم  
که با هم در صفاهان یار بودیم ز جان با یکدگر غمخوار بودیم  
بدان خویش گرامی به ز خواهر ز خویشان دگر بس مهربان‌تر  
بناگه آسمان از حیل‌سازی درآمد بر مقام مکر و بازی  
چنان برد از نظر آن مهربان را بدانسان، کز بدن روح و روان را  
چهل منزل ز یکدیگر جدا کرد به هجران این دو تن را مبتلا کرد  
به دل از لا علاجی جبر کردیم به هجران هر دو قرنی صبر کردیم  
که تا آخر شب ظلمات هجران مبدل شد به صبح وصل جانان  
بدیدم بعد قرنی روی آن یار فکندم بار را در کوی آن یار  
دوای درد بی‌درمان هجران بود صبر و تحمل ای عزیزان  
در آن وادی بماندم بیست و دو روز به کوی آن گرامی یار دلسوز  
ز شادی، آن رفیق اصفهانی در این مدت نمودم میزبانی  
رفیق مهربان و یار دیرین دریغ از من نکردی جان شیرین  
پرستاری بدان سان می‌نمودم که گویا ز آسمان افتاده بودم



ولی بختم نکردی سازگاری نکردی با من او یک هفته یاری  
همیشه خسته و رنجور بودم به آزار و به تب محشور بودم  
نگشتم یک زمان همصحبت او نکردم الفتی با آن نکو خو  
ز خویشان دگر هم مهربانی بسی دیدم از ایشان جانفشانی  
بُدُ اردو بام جای دلنشینی نکو آب و هوا، شیرین زمینی  
ز هر سو چشمه‌ای می‌بود در جوش ز صافی بردی از بیننده‌اش هوش  
ز سردی یخ غلام و برف چاکر ز شیرینی بُدی قند مکرر  
چنین جای خوش و دامان کهسار ز هر سو باغ‌ها گلزار بسیار  
نبردم بهره از سیر و صفایش به من سازش نکرد آب و هوایش  
همیشه صاحب آزار بودم ضعیف و ناتوان و زار بودم  
خجل گشتم ز روی آن وفادار کشیدی دایم از بهر من آزار  
بدی دلخسته از رنجوری من شدی دلخسته‌تر از دروی من  
چو عمر ماندنم آنجا سر آمد جرس فریاد زن پیشم درآمد  
که وقت بار و ایام فراق است نه هنگام نشستن در اتاق است  
چو گلبانگ جرس را آن وفاجوی شنیدی سر نهاد از غم به زانوی  
مگو شهرش بگو حبّ نباتست گذاران چشمه‌اش آب حیاتست  
روان کرد از دو دیده اشک خونین شده دامانش از خونابه رنگین  
ز بس بگریست آن خویش وفادار تو گویی ماتم نو شد پدیدار  
دگر خویشان بدو یاری نمودند ز بهر رفتنم زاری نمودند  
غرض آن روز تا شام آن گرمی نه نان خورد و نه آب و نه طعامی  
همی بارید از مژگان چو باران سرشک ارغوانی تا به دامان

که تا کردی نهان مهر جهان تاب رخ خود را درون لجه آب  
وداع آن گرامی را نمودم ز چشمان جوی خونین را گشودم  
برون مهر عزیزان کردم از دل نهادم پای همت را به محمل  
ز شور شوق طوف خانه حق بکردم فرق سر از پای مطلق  
که تا یک فرسخی ره را بریدم به فیض آباد آن وادی رسیدم  
مدرسه ظهیریه اردوباد

در دوره شاه سلیمان به کوشش محمد ابراهیم ظهیر الدوله، وزیر آذربایجان که شخص خیری هم بوده،  
مدرسه‌ای برای علوم دینی در اردوباد ساخته شده است.

دو قطعه شعری موجود در جنگ میرزا معینا قطعه شعری به عنوان ماده تاریخ تأسیس مدرسه ظهیریه در  
اردوباد آمده است، مدرسه‌ای که توسط محمد ابراهیم ظهیر در سال ۱۱۲۶ تأسیس شده است.

عجالتاً اطلاع دیگری که از این مدرسه داریم این است که یک «مجموعه» که در کتابخانه مرکزی دانشگاه  
تهران نگهداری می‌شود (فهرست، ج ۸، ص ۵۶۹ - ۵۷۱) طی سالهای ۱۲۳۴ - ۱۲۳۸ در مدرسه ظهیریه  
اردوبادیه توسط حسن بن ملاخان محمد شیخ الاسلام کتابت شده است. این یعنی این که مدرسه تا دوره  
قاجاری بوده و به احتمال بعد از آمدن روسها، نابود شده است، چون در حال حاضر پرس و جویهای نویسنده  
نشان داد که خبری از آن نیست.

در ماده تاریخ دوم که توسط محمد رفیع قزوینی در باره مدرسه ظهیریه سروده شده نام محمد ابراهیم  
ظهیرالدوله آمده است. این شخص باید همان وزیر آذربایجان در دوره شاه سلیمان باشد که از وی وقف نامه  
ای هم با تاریخ ۱۰۹۰ یعنی در دوره سلطنت شاه سلیمان برای مرقد شاه عباس [دوم] در قم و مسجد اسماعیلیه  
اصفهان و آستانه سید حمزه در کوی سرخاب تبریز و خیرات دیگر است. این وقف نامه در چاپخانه داد  
اصفهان به چاپ رسیده است. (بنگرید: نشریه نسخه های خطی کتابخانه مرکزی، دفتر چهارم، ص ۳۳۶)  
مقاله‌ای نیز با عنوان وقف صفوی در دوره قاجار - ظهیریه در تبریز در میراث جاویدان چاپ شده و شرحی  
از موقوفات ظهیریه در تبریز و وقف نامه آن به دست داده است. متن چاپی این وقفنامه چاپ شده به وساطت  
آقای دکتر هاشیمان به دست آمد. روی آن نوشته شده است: «رونوشت و وقفنامه مورخه یک هزار و نود  
قمری مرحوم جد میرزا ابراهیم ظهیر الدوله که اصل منحصر به فرد آن نزد اینجانب غلامرضا بزرگزاد فرزند

مرحوم حاج میرزا ابوالحسن خان بزرگزاد مستوفی مقیم اصفهان می باشد». اوراق چاپی در قطع آچهار بیست صفحه است، اما با یک مرور اجمالی نشانی از اردوباد در آن نیافتیم.

در باره مسجد ظهیریه تبریز و همین وقفنامه، مرحوم عبدالعلی کارنگ مطالبی در آثار باستانی آذربایجان (صص ۳۶۰ - ۳۷۹) آورده و در باره چاپ دیگری از وقفنامه مزبور در تهران و همین طور این که نسخه اصلی آن دست ستار ظهیریه (نیشابوری!) است، سخن گفته است.

شاردن داستانی در باره این میرزا ابراهیم و تلاش وی برای گرفتن مقام اعتمادالدوله‌گی نقل کرده است. (سفرنامه شاردن: ۱۶۹۵/۵ و بعد از آن).

در جنگ یا تذکره میرزا معینا دو ماده تاریخ هست که نخست آن از میر اسماعیل بوفکاری (یا بوقکاری) است و در آن از شخصی به نام «خلیل» به عنوان بانی مدرسه یاد کرده است. ماده تاریخ این بنا در این قطعه «یک بنای از خلیل رحمان دان» است که ۱۱۲۵ می شود.

ماده تاریخ دوم سروده میرزا محمد رفیع قزوینی از محمد ابراهیم ظهیر یاد کرده وزیر آذربایجان بوده و از وی وقف نامه معروفی را در تبریز و قم می‌شناسیم. اسم مدرسه نیز در عناوین هر دو ماده تاریخ، به نام همین شخص است. ماده تاریخ در این قطعه «مکان فضل و کمال آباد» است که زیر آن تاریخ ۱۱۲۶ نوشته شده است.

تاریخ مدرسه ظهیریه واقعه در قصبه طیبه اردوباد

من کلام سیادت پناه میر اسماعیل بوفکاری

آن که تعمیر کعبه و گل کرد

خواند او را خلیل خود رحمان

از خلیل الهی که ثانی اوست

کعبه های دلست آبادان

آن اکابر ملاذ عالیجاه

زینت مجلس بهشت نشان

آن که وصفش ز حد فزون باشد

ذات او را محمد است احسان  
فیض اسم مبارکش سازد  
نار نمرود و سنبل و ریحان  
بس که پرهای همتش عالیست  
هرچه امرش بود، شود فی الان  
ساخت عالی تمام مدرسه‌ای  
تا شود علم دین تمام در آن  
آن بنا شد به شهر اردوباد  
فخر آن شهر و جمله ایشان  
وصف آبی که منبعش آنجاست  
و ه چه آبی چو چشمه حیوان  
در هوا و فضای او باشد  
نشاء از خورنق نعمان  
مسجدش را نموده هم چشمی  
بلکه سر برکشیده برتر از آن  
از پی جستجوی تاریخش  
فکر و هوشم شده بسی حیران  
ناگه از پیر عقل پرسیدم  
سال تاریخ آن فنعم مکان  
گفت بیحد بنای خیر این هم  
«یک بنای از خلیل رحمان دان»

تاریخ مدرسه ظهیریه واقعه در قصبه اردوباد

من نتایج الافکار سیادت و نجابت پناه میرزا محمد رفیع قزوینی

بعهدت ای سلطان حسین عدل آیین

که چرخ پیر چو او خسروی ندارد یاد

شهی که سلم ایوان رفعت و قدرش

کشیده خط بدلیل تباهی ابعاد

بلند مرتبه مجلس نویس عالیجاه

که گیرد از رقم او دبیر عقل ارشاد

ظهیر دولت شاهی محمد ابراهیم

که در فضایل علم و عمل بود اوستاد

بنای مدرسه فکر عالیش افراشت

برای مجمع اهل کمال استعداد

به قصد خالی ز اغراض و اعتقاد درست

که نشر علم شود در سواد اردوباد

برای ضابط سال این بنای متین

رفیع گفت: مکان کمال و فضل آباد

۱۱۲۶

قطعه شعری در باره زلزله تبریز از علینقی اردوبادی

در اینجا بی مناسبت نیست قطعه شعری از علینقی اردوبادی متخلص به «نقی» را که در باره زلزله سال ۱۱۳۹

سروده و در ص ۶۷۱ جنگ معینای اردوبادی آمده است، نقل کنیم.

ز گردش فلک واژگون کج رفتار  
بعزّ عرض رسانم که چون بُد این اخبار  
کنون که از ستم دی خلاص شد تبریز  
رسید فصل گل و لاله و نوای هزار  
جهان نه گرم و نه سرد و نه روز و شب کم و بیش  
هوا نه ابر و نه صاف و زمین نه گِل نه غبار  
عروس باغ چو طاوس جلوه گر گردید  
دمید سنبل و گل همچو زلف و عارض یار  
شد آن زمان که به طرف چمن ز غم آزاد  
کنند سیر گل و سبزه و رخ دلدار  
که ناگه از پس این پرده گفت هاتف غیب  
که خیز و فکر بحِل، دل خراب گمار  
که می رسد ز بلا بهر این خجسته مکان  
چنان که زلزله تبریز را کند هموار  
به بیست و هشتم شهر جمادی الثانی  
ز بعد الف، صد و سی و نه که بود شمار  
بناگه از طرف فوق و تحت، زلزله‌ای  
پدید گشت که عالم خراب شد یکبار  
هوا ز گرد و غبار آنچنان بشد تاریک  
که تیره گشت از او دیده اولوا الابصار  
به یک دقیقه عمارات مسجد و حمام

دگر مدارس و دکان و جملگی بازار  
شدند زیر و زیر آنچنان که هیچ نماند  
نه قصر و طاق و رواق و نه کوچه و دیوار  
به زیر خشت و گل و سنگ ماند خلق کثیر  
بمرد در سر هر رهگذر هزار هزار  
دگر که جان بسلامت از این بلا بردند  
شکسته پا و سر و دست، بی حد و مقدار  
یکی شکسته کمر، دیگری گشوده جبین  
یکی شکافته فرقش به خشت همچو انار  
بسینه چوب عمارت چو تیره جا کرده  
به حلق شیشه جامش چو تیغ کرده گذار  
چو روز حشر همه وامصیبتا گویان  
فغان شور چو غوغای گیر و نعره دار  
نگویم از فلک است این بلا که ناید راست  
به حکم آن که بود بنده فاعل مختار  
نگویم آنکه به تبریز ظلم و جور بود  
همان که ظلم گرفته است عالمی یکبار  
ز حرص مال چنان غرق بحر عصانیم  
به صد هزار کمند ار کشند، نیست کنار  
خورند مال یتیم و برند حق کسان  
نمانده شرع نبی را علامت و آثار

کسی که دوخت چو ماهی درم به خرقه خویش

زمانه از سر او پوست برکشد چون مار

همه علامت آن است و گوشمالی چند

شوند از این حرکت خفتگان مگر بیدار

ز بس خلاف رضای خدا ز ما سرزد

که از تدارک آن عاجز است استغفار

مهم نیست دگر گر بدین نسق گذرد

در این جهان تو نبینی ز آدمی دیار

بغیر از آن که گمارم نظر به لطف و دگر

زبان گشاده به حمد مُهمین غفار

بین به لطف الها! بجمع بنده خود

نظر به حال اسیران مستمند گمار

بدفع زلزله قادر تویی دگر کس نیست

ز سیل حادثه عالم خراب شد مگذار

نقی! تو از عمل خویش شرم دار و مترس

که هست حضرت باری گناه را ستار

به قعر لجه اندیشه سر فرو بردم

که تا برآرم از آن بحر گوهر شهوار

خرد چو دید چنین بانگ بر خیالم زد

یکی به وجه حسن پیش دوستان اظهار

چنین که «واو» میفکن ز مصرع ثانی



بگو که «زلزله بنمود شهر را هموار» ۱۱۳۹

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1478>

## آنچه در سفر قبله بر ما گذشت

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۳/۲۸

**خلاصه:** گزارشی است از اقامت ده روزه در مکه و مدینه، از زیارت تا خرید کتاب، از دیدارهای دوستانه تا یک گفتگوی تازه در باره گذشته های نه چندان دور، از اماکن تاریخی و دیرپا اما برای بنده تازه یاب... و نکاتی که شاید یک بار به خواندنش بیارزد.

### از حرکت تا استقرار در مدینه

ساعت ۱۰ شب روز یکشنبه ۱۸ خرداد به ترمینال شماره ۲ فرودگاه مهرآباد آمدم و با شماری از رفقای قدیم و جدید آشنا شدم. آقا سجاد که این چند سال ما را به فرودگاه می رساند، امسال هم ما را به فرودگاه رساند، دقایقی ایستاد و رفت. دوستان حاضر بودند. در کنار آنها در صف تحویل ساکها ایستادیم. به تدریج صف جلو رفت و ساکها تحویل شد. بلیط ها قبلا شماره زده شده بود. هواپیمای سعودی دو طبقه بود و ما در انتهای طبقه اول جای گرفتیم. روی یک صندلی خراب که عقب افتاده بود و تا آخر ما را اذیت کرد. درخواست کردم درست کنند که کسی محل نگذاشت. پرواز ساعت نیم بعد از نصف شب و در واقع، صبح روز دوشنبه بود. بنده از همان زمان که نشستم خوابیدم و اصلا متوجه نشدم کی پرواز کرد. ظاهرا با نیم ساعتی تاخیر پرواز کرده بود. وقتی بیدار شدم که شام آوردند. خوردم و باز خوابیدم. حس کردم خیلی سروصدا هست. گویی هواپیما در جاده خاکی راه می رفت! لحظه ای بیدار شدم دیدم همه را سکوت گرفته است. ترجیحا خوابیدم تا متوجه چیزی نشوم. بالاخره هواپیما نشست و به اجبار خواب را کنار گذاشته برخاستیم. وقتی وارد سالن شدم، حس کردم همه چیز تغییر کرده است. فضا وسیع تر و تعداد گیت های مهر گذرنامه بیشتر شده بود. اینجا طی سالهای قبل تا ۲ ساعت هم ایستاده بودیم. امشب یک ربع هم نشد. نگران ساکها بودم که چند کتاب در آنها بود. اما هیچ بازرسی نامعمولی نشد و فقط ساکها از دستگاه چک عبور داده شد. قبلا همه ساکها را روی زمین می ریختند امسال مثل دیگر نقاط روی نقاله بود و آمد و برداشتیم. تعجب بود. مأموران مهر گذرنامه هم هیچ کدام لباس نظامی نداشتند. بیرون آمدیم. اتوبوسها آماده بود و این بار بنده جزو نخستین افرادی بودم که شانس رو کرده و زودتر از همه بیرون آمدم. باید می ایستادم تا اتوبوس پر شود که شد. تقریبا

همه دوستان ما بودند. مقصود هتل رمادا قبله واقع در جنوب مسجد النبی (ص) بود. طبقه هشتم اتاق های دوستان ما بود و اتاق ما ۸۰۸. به نظرم جای مناسبی بود. اولین چیزی که چک کردم اینترنت بود که نداشت.

### نخستین نماز و زیارت

ساعت چهار صبح بود. فکر کردم اذان چهار و نیم است. وقتی در ساعت چهار و پنج دقیقه اذان گفت، تصور کردم اذان تهجد است. اما چنین نبود بلکه اذان اصلی بود. غسل زیارت کرده آماده رفتن به مسجد شدم. صدای اقامه برخاست. ساعت چهار و نیم شده بود. به رکعت دوم رسیدم. بازارچه ای که در طول خط جنوبی مسجد ساخته اند سه چهار سالی است تعطیل شده و آشفته به نظر می رسد. این خط بازار بین هتل ما و مسجد است. از آنجا رد شده و وارد فضای نزدیک به مسجد شدم. صفوف نماز به موازات امام جماعت تا غرب مسجد آمده بود. جایی که من ایستادم. حذیفی نماز را می خواند. بنده آخر صف ایستادم. وقتی به جلو نگاه می کردم دو دسته زائر بود. دسته ای که جنب و جوش داشتند تا به بخشی از نماز برسند و دسته ای که خیلی آرام از غرب به سمت شرق مسجد می رفتند. بسیار آرام و خونسرد. ایرانی ها. اصلا توجهی به دیگران نداشتند. هرچند تعدادشان اندک بود. داستان دمپایی ها همچنان شگفت است. هر کسی آمد از قبلی را عقب زد و از خودش را اضافه کرد. نماز که نماز شد صداها جفت دمپایی در انتهای صف جمع شده بود که من بزحمت از خود را پیدا کردم. پس از آن وارد مسجد شده نمازم را خواندم و از جلوی مسجد همراه جمعیت به آرامی خارج شدم. بیرون برابر گنبد سبز ایستادم و زیارت نامه خواندم.



بیشتر زوار رو به سمت حرم رسول (ص) دعا می خواندند و البته از این منع شده و به آنها توصیه می شد رو به قبله بایستند. کسی گوش نمی داد. زیارت حضرت رسول (ص) و فاطمه زهرا (ص) را خواندم. برای کسانی که التماس دعا گفته بودند دعا کردم و سپس راهی بقیع شدم. بیرون بقیع، جمعیت ایرانی موج می زد. علاوه، جمعیت فروشنده ها با چرخهای خود یا اجناسی که روی زمین پهن کرده بودند بسیار فراوان بودند. آنها اکثرا به فارسی قیمت را می گفتند. پنج تومان یعنی پنج هزار تومان و مانند آن. بیشتر آنها روسری، لباسهای ارزان و وسائل تزئینی بسیار کم قیمت بود.

جمعیت داخل بقیع بسیار زیاد و اکثرا غیر ایرانی بود. ماموران هم حضور داشتند و از باز کردن کتاب منع می کردند. گرچه کمتر کسی گوش می داد. مرتب هم گفته می شود قیرها مشخص نیست. معلوم نیست. بیشتر این جملات فارسی هم ادا می شد. بعد از زیارت بیرون آمده به سمت هتل راه افتادم. زنی بچه به بغل آمده پول می خواست. گفتم پولی ندارم. به فارسی گفت: پول ایرانی بده! البته من هیچ همراه نداشتم.

فضای سمت جنوب مسجد، در صبحگاه، نیم ساعتی قبل از طلوع، بسیار بسیار زیبا بود. دسته هایی از زائران ترک در این نواحی نشسته مشغول دعا بودند. به هتل رمادا که نزدیک مسجد غمامه است، برگشتم. صبحانه حاضر نبود، چون قدری زود بود. اندکی بعد صبحانه هم حاضر شد. خوردم و خوابیدم. دو ساعت بعد برخاسته سری به اطراف زدم. در طبقه همکف اینترنت لپ تاپ وصل شد. اخبار ایران را دیدم. ایمیل ها را چک کردم. باید به سراغ رساله «زراع مدینه» بروم و ان شاءالله در روزهایی که در اینجا هستم این رساله کوچک را آماده کنم.

امسال روحانی کاروان ما جناب آقای حجت الاسلام و المسلمین محمد حسین فلاح زاده (یا همان زلال احکام) است. ایشان یک موسسه موضوع شناسی فقهی در قم دارد که به مسائل حج هم زیاد مربوط است. امسال عنایت خاصی دارد که این کارها هم انجام شود. ظهر فرصتی شد تا چند صفحه ای از رساله زراع مدینه را مرور و اصلاح کنم .

### بازدید از مسجد شجره و آبار علی (ع)

عصری همراه آقای فلاح زاده، حوالی ساعت پنج به طرف مسجد شجره رفتیم. مسیر رفت ما از سمت میدان عنبریه و جاده قدیم به سمت مکه بود. این مسیر در نهایت به مسجد شجره منتهی می شود. در کنار این راه که سمت غربی وادی عقیق است، بنای قدیمی هست که گفته می شود قصر عروه بن زبیر است.



راه دیگر که در سمت شرقی است، مسیر قباست که آن هم به سمت مسجد شجره می رود. ما بین اینها، بخش های توسعه یافته شهر مدینه است که اغلب به هم متصل شده اما هنوز هم بخش های غیر مسکونی

وجود دارد. این مسیر از روی وادی عقیق عبور می کند که از سمت جنوب به شمال یعنی احد می رسد. در مسیر رفت، در یک منطقه مسکونی جدید چند عرب را دیدیم که صندلی گذاشته نشسته اند. نزدیک رفتیم. نشستیم. قهوه تعارف کردند که با خرما خوردیم. در باره منطقه البیداء سوال کردیم که اشاره به منطقه بیداء که در همین مسیر بودند کردند. یکی از آنها گفت که این محله پنج سالی است که درست شده است. یک نفر که پیرتر بود از مطوفی های قدیم مدینه یاد کرد که مسوول حجاج ایران بودند.

وارد منطقه مسجد شجره شدیم. به داخل محدوده مسجد رفتیم. پروژه بسیار بزرگ و زیبایی است که البته هر سال می دیدم اما اکنون چون خلوتر است زیباتر به نظر می آمد. در فاصله چند صد متری مسجد، آبار علی است، جایی که چاه های آب بوده و هنوز نیز هست. دست کم در سه باغچه مانند که دیوار اطراف آنها بود، چاه ها همچنان فعال است. کنار یکی از آنها که اصلی تر و میانی تر است، مسجدی هم ساخته بودند که روی دیوار نوشته شده بود مسجد السبیل، اما تابلوی مسجد عمر بن الخطاب روی آن زده بودند. در واقع در میان آبار علی، نامیدن یک مسجد به این نام، جالب به نظر می آمد! در این منطقه درختان بزرگی هست که باید همان درخت هایی باشد که سبب شده است تا این منطقه به نام مسجد شجره نامیده می شود. عکسهای فراوانی گرفتیم.





در ضمن یکی دو سال گذشته، تابلوهای بزرگی در بخش وسیعی این منطقه نصب شده که حدود حرم مدینه را مشخص می کند. این تابلوها که به تقلید از همان تابلوهای حرم مکه به عنوان بدایه الحرم و نهایه الحرم نام گذاری شده به طور مفصل منطقه ای را که بر اساس روایات به عنوان حرم مدینه معرفی شده، پوشش داده است.



در مسیر بازگشت از سمت مسجد قبلتین به سوی منطقه فتح و خندق آمده و به سمت هتل آمدیم. نماز مغرب خوانده شده بود. به حرم مشرف شده، نماز مغرب و عشاء را خوانده زیارت کردیم و به هتل برگشتیم. امشب را در هتل ماندم و پس از شام مشغول کار روی رساله ذراع مدینه شدم. امروز که ما مشغول آبار علی و خواب بودیم، دوست ما آقای مهدوی سری به مکتبه‌الرشد زده و کتابهای مهمی خریداری کرده است. از جمله یک دوره تفسیر بیست جلدی که مدتها بود به دنبال آن می گشت و کاری است از استادان دانشگاه شارجه، و اساس آن روی تفسیر موضوعی است. ایشان گفت کتاب مفصلی هم در دفاع از بنی امیه دیده که باید امروز سری بزنیم. تفسیر ابو عبید قاسم بن سلام هم از متون گردآوری و منتشر شده است. همین طور تفسیر زید بن اسلم. اینها مطالبی بود که اول صبحی (سه شنبه ۲۰ خرداد) آقای مهدوی راد در زد و آمد و گلایه که دیروز کجا بودید و اینها را خریداری کردم. چنان از دیدن این کتاب ها سرکیف شده بود که حد و حصر نداشت.

### زیارت مشربه ام ابراهیم، مسجد فضیخ و قبا

صبح سه شنبه ساعت هشت همراه آقای فلاح زاده و دو دوست دیگر به سمت مشربه ام ابراهیم رفتیم. دیوار بلند و تابلوی مقبره. کنار آن هم، در زمینی که اکنون هست و نزدیکتر به خیابان، مسجدی بود که همچنان زمین باقی مانده است.

از آنجا به سمت مسجد فضیخ رفتیم. میدانگاه کوچکی است. جایی که روزگاری مسجد بود، مسجدی که از معتبرترین مساجد متبرک مدینه به شمار می آید. ویران کردند. منطقه به همان شکل مانده و اطراف آن چند باغ و خانه هست. از آنجا به سمت قبا رفتیم. پس از آن به مسجد جمعه آمدیم. برابر در ورودی که قبل از بیست سال خیابان کوچکی بود، اکنون یک بلوار بزرگ است. مسجد جمعه و قبا تقریباً در یک زمان ساخته شده و بسیار شیک و زیبا بنا شده است. سری بهم به مسجد رد شمس زدیم. از کنار مسجد قبا، وقتی مسجد دست راست است جلوتر می آییم، سر پل بزرگ، یک خروجی کنار پل دارد که وقتی وارد آن شویم روبرو، مقبره ای هست با دیوارهای بلند، که دورتادور آن دیوار با یک در بسته هست. تابلوی مقبره هم دارد. روی دیوارهای آن چیزهای زیادی نوشته شده که همه با رنگ مشکی پوشانده شده است. از آنجا برگشته به سمت شهر آمدیم. از کنار مسجد الاجابه و مسجد ابوذر گذشتیم. موقعیت دقیق آنها ملاحظه شد.



## نخستین خرید کتاب و معرفی برخی از تازه ها

پس از آن وارد خیابان ابوذر شدیم. بعد از چهارراه اول، سمت راست جاده، دو کتابفروشی به نام های مگامسی و الرشد هست. الرشد ناشر بزرگ و قدیمی است. مگامسی هم قدیمی است و گفتند که شعبه بزرگتری در شارع سلطانه زده است. پیش از بنده، آقایان مهدوی راد، مهریزی، و عابدی آنجا بودند. تعدادی کتاب تازه و برخی از کتابهای کهنه را خریداری کردم. در میان کتابهای تازه، اثری با عنوان «نقد الحدیث عند الشیعۃ الامامیه الاثنی عشریه» از مجدی بن عوض الجارحی بود. حجم آن ۶۸۴ صفحه است. کتاب به شیعیان پژوهشگر و سنیانی که فریب شیعیان را خورده اند تقدیم شده است! فصل سوم این کتاب «اثر التشیع فی الروایه» است که مروری بر بحث اتهام به تشیع و تضعیف راویان شیعی در منابع سنی دارد. (صص ۱۶۱ - ۲۲۴)

شماره جدیدی از مجله البیان هم آمده بود که مقالاتی در باره ایران و تشیع داشت. ناصر القفاری نویسنده کتاب سه جلدی اصول المذهب الشیعی، مقاله ای با عنوان «الحوار غیر المجدی مع الروافض حول مفتریاتهم علی الصحابه» دارد به این معنا که گفتگوی بی فایده با روافض در باره اتهاماتشان به صحابه. مجله یاد شده، مقاله ای هم در باره انتخابات عراق دارد با عنوان «الانتخابات العراقیه و التشتت السنی». مقاله ای هم در باره حرب المیاه علی الانبار که مربوط به جنگ داعش با دولت عراق در فلوجه است. مقاله ای هم با عنوان «الصهاینه: البرنامج النووی الایرانی یستهدف الخلیج». به نظرم این مجله به طور مداوم باید در ایران در مراکز فکری مورد توجه قرار گیرد. در سری آثار سیاسی علیه افراطی گری سنی کتابچه ای هم با عنوان «الاحادیث الوارده فی تحریم دماء المسلمین و المعاهدین» از جمعان احمد الزهرانی توسط دارالمیمنه منتشر شده است. کتابی هم با عنوان «اوراق ایرانیه» از عبدالستار الراوی از موسسه «العصر» منتشر شده که البته از سال ۲۰۱۲ است. این کتاب در حجم ۲۷۰ صفحه به تجربه های عملی و تاریخی جمهوری اسلامی از دولت بنی صدر، رهبری آیت الله خامنه ای پس از ریاست جمهوری، دولت رفسنجانی، حوزه و جامعه، و انجمن حجّیه و بازگشت آن پرداخته است.





امروز ظهر را به هتل موامبیک رفتیم و همراه دوستان نهار را صرف کردیم. آقایان: شهرستانی، حسینی بوشهری، مقتدایی، غروی، نقیبی، فلاح زاده، مهدوی راد، معراجی، عابدی، مهریزی، و نیز شماری از دوستان دیگر مانند شیخ حلیم حاضر بودند. شیخ حلیم سابقا دفتر آیت الله سیستانی در زینبیه را اداره می کرد. در سالهای درگیری به لبنان رفت، اخیرا گفت که ماهی سه چهار روز به دفتر سوریه می آید. کمکهای مالی نسبتا منظمی به شیعیان در نواحی مختلف زینبیه، حی الامین و برخی از روستاهای محاصره شده شیعی در حلب دارند. ایشان گفت: اوضاع بالنسبه آرام است و دیگر حمله ای به این مناطق صورت نمی گیرد.

امروز اخبار بدی از عراق رسید. اوضاع وخیم تر شده و نیروهای داعش بخشهای بیشتری از استان موصل و کرکوک را تصرف کرده اند. علمای نجف اطلاعیه ای صادر کرده اند. در ایران هم آقای آیت الله صافی اطلاعیه داده است. نگرانی رو به فزونی است. عصری بیشتر مشغول رساله بودم. ساعتی قبل از مغرب خدمت آقای شهرستانی رفتم. سید انس هم آمده بود. گفتگوهای دوستانه شد. خیلی لاغر شده است. بعد از آن هم جلسه کاری مختصری برای خرید کتاب داشتیم. برای نماز مغرب حرم مشرف شدیم. تا نزدیکی عشاء نشستیم. از کتیبه «حد مسجد النبی علیه السلام» عکسی گرفتیم. این کتیبه، حدود مسجد قدیم را نشان می دهد.



شام را هتل خوردیم و در محفل شبانه دوستان در هتل موامبیک شرکت کردیم. ساعت یازده و نیم برگشتیم. باز ساعتی در اتاق با دوستان مشغول صحبت بودیم.

امروز وقتی از انتهای بقیع به سمت مسجد الاجابه می رفتم دریافتم که در شرق مسجد، صحن بیرونی آن که معمولا سقف متحرک می زنند، در حال توسعه تا فندق الدخیل و فندق دله قدیم است. این قسمت، در شرق

مسجد و در حاشیه دیوار بقیع واقع شده است. شکل نهایی آن را نمی فهمم، اما معلوم است که فضای اطراف مسجد با همان سقف های چتری در حال توسعه است. به نظر می رسد مسجد در وسط یک مربع قرار گرفت و اطراف آن را هتل های بزرگ گرفته است. این طرح در حال کامل شدن است.

### یادی از مرحوم شریعتی!

یکی از زیاران کاروان ما آقای حسن متقی است. ایشان از همکاران مرحوم محمد منتظری، پیش و پس از انقلاب بوده است. همان روز اول که ایشان را دیدم، شماره کردند که جایی در کتاب «جریانها» به نام مستعار ایشان «سعید» اشاره کرده ام. آن اشاره این است: «در خاطرات احمدعلی بابایی هم مطالبی در باره آمدن شخصی با نام مستعار سعید از طرف شیخ محمد منتظری برای بردن دکتر شریعتی به خارج از کشور، آن هم از طریق افغانستان نقل شده است. در این گزارش، بابایی می گوید که زمینه دیدار او را با دکتر فراهم کرده و دیگر دخالتی در کار نداشتیم. سپس می افزاید: «او آن روز با دکتر صحبت کرده، دکتر دیداری داشته باشد... آنچه آن جوان توضیحات داده، دکتر بی جواب گذاشته و به گونه ای به بعد محول کرده. جوان آزرده و غیر آزرده، رفت که دو سه ماه دیگر برگردد و با موافقت دیگر، مواجه و ترتیب کار را بدهد...» بنگرید: طرحی از یک زندگی، ج ۲، ص ۳۲۴.

این مطلبی است که من آنجا به نقل از احمد علی بابایی نوشته ام. حالا معلوم شد که آن جوان همین آقای متقی بوده و در واقع آقای «سعید» کسی جز آقای حسن [محمد حسین] متقی از همکاران مرحوم محمد منتظری و جزو گروه ایشان نیست. روز چهارشنبه ۲۱ خرداد ۹۳ فرصتی دست تا در باره آن ماجرا با ایشان گفتگویی داشته باشم.

ایشان در توضیح آن خاطره فرمودند: مرحوم محمد که آن موقع لبنان بود از من خواست به ایران بروم. چون شرایط من عادی تر بود. قرار این بود که برای خارج کردن برخی از افراد تحت تعقیب تلاش کنیم. یکی از آنها مرحوم شریعتی بود که تازه از زندان آزاد شده بود، اما تحت کنترل بود. روش ما این بود که مرحوم محمد پاسپورت مهر خورده عربی تهیه می کرد، اما جای عکس در آن خالی بود. این پاسپورت ها مهر ورود به ایران داشت. وقتی به ایران می آمدیم، عکس را سرجایش می گذاشتیم. آن وقت آن فرد به عنوان عرب می توانست از ایران خارج شود. پاسپورتی که من برای دکتر آوردم، بحرینی بود. من هم برای این که هماهنگی کنم و عکس عربی از ایشان بگیرم، یک ملاقاتی از طریق آقای علی بابایی خواستم که با ایشان ترتیب بدهد. علی بابایی در زندان ارتباطات دورادوری با محمد داشت. محمد آدرس ایشان را به من داد. محل ملاقات جایی مربوط به فروش قطعات ماشین آلات سنگین بود. من به آنجا رفتم. ایشان خیلی اظهار علاقه به محمد

کرد. من خواستم ترتیب ملاقات با دکتر شریعتی را بدهد. من احمد منتظری را هم اولین بار در حجره ایشان دیدم. قرار ملاقات در یک مهد کودک پیشرفته ای در امیرآباد بود. بعدها فهمیدم اینجا متعلق به آقای منصوریان [مدیر فعلی موسسه خیریه رعد] بوده است. در آنجا دکتر را دیدم و صحبت مختصری کردم. ایشان گویا از طریق دیگری هم ارتباط مرا با مرحوم محمد چک کرده بود. مرحوم شریعتی پذیرفت تا از طریقی که من پیشنهاد کردم از ایران خارج شود. برنامه ما این بود که ایشان به سوریه بیاید. از ایشان خواستم به عکاسی برویم و عکس عربی بگیریم. ایشان گفتند من عکس عربی دارم، همان را می آورم. اما به من فرصت بدهید کاری دارم تا آن را انجام بدهم. دو هفته دیگر شما را خواهم دید. دو هفته بعد آمدم دفتر آقای علی بابایی برای ملاقات مجدد با دکتر. ساعت یازده صبح بود. آقای علی بابایی گفت که ایشان دو روز قبل از ایران رفت. و افزود: خانم دکتر موفق شده است با اسم مزینانی برای وی پاسپورت بگیرد. دکتر دنبال این بود که ببیند آن پاسپورت درست می شود یا نه که گویا درست شده بوده و با همان از ایران رفته است. در حال صحبت بودیم که تلفن زنگ زد. ایشان رفت و پریشان برگشت. به کسی تلفن زد که گویا مهندس بازرگان بود. همانجا گفت که دکتر را کشتند. ما هم دست بکار شدیم و همان موقع اطلاعیه ای به عنوان دانشجویان آگاه تهیه کردم که خبر را اعلام کردیم که خیلی موثر بود. یکی هم در حوزه به عنوان روحانیت آگاه. من قبلا از طریق حاج احمد آقا با آقای خاتمی آشنا شده بودم که منزلش در جوب شور بود. بنده در هر سفر به داخل و خارج به حاج احمد آقا سر می زدم و هماهنگی کرده و پول هم می گرفتم. شخصی هم به نام محمود واحدی دستیار ایشان بود و در منزل حاج احمد آقا ساکن بود. احمد آقا، آقای خاتمی را معرفی کرد. و می گفت فردی خوش فکر و خوش قلم است. البته به من گفت ایشان را درگیر کار سیاسی حاد نکنید! برای نوشتن اطلاعیه ها نزد ایشان رفتم. ایشان متن هر دو اطلاعیه را نوشت و ما هم با دستگاه های تکثیر که آن زمان از اسلحه هم مهم تر بود، اینها را تکثیر و توزیع کردیم. من تا دو سه هفته بعد هم در ایران بودم، مراسم دفن و هفت شریعتی را در سوریه و لبنان نبودم. اما در مراسم چهلم ایشان که در لندن برگزار شد همراه محمد رفتیم که بنی صدر و قطب زاده و حبیبی و بسیاری از دانشجویان آنجا بودند. [تمام].



## در باره چند کتاب تازه که خریدم

حوالی ساعت ده بود که همراه دوستان به مکتبه الرشد رفتیم تا حساب کتابها را بکنیم. طبق معمول دوباره تعداد قابل ملاحظه ای کتاب خریدیم. آقای مهدوی راد که همزمان برای کتابخانه قرآن و ادبیات کتاب تهیه می کند. آقای مهریزی برای کتابخانه فقه، آقای عابدی برای کتابخانه فلسفه و کلام و بنده هم برای تاریخ. دو کارتن کتاب بنده ۳۴۰۰ ریال سعودی شد. پرداخت کردم. قرار شد آنها را به مکه بفرستد تا از آنجا همراه با سایر کتابها فکری برایش بکنیم. امروز نهار را میهمان بعثه هستیم، اما سختگیری های مکرر دولت در اینجا نسبت به تعطیل کردن بعثه، سبب شده است تا مشکلاتی برای آنها ایجاد شود. کم کم اوضاع حساس شده و طی دو سه ماه اخیر با تعطیل کردن برخی از مراکزی که کار خدمات رسانی به حجاج ایرانی را انجام می دهند، مشکلاتی را ایجاد کرده اند. خبری از چگونگی آنها ندارم.

در میان کتابهایی که امروز خریداری کردم، چند کتابچه جلب توجه می کرد. یکی استفتاءات در باره جهاد از صالح بن فوزان عضو هیئه کتاب العلماء بود که هرچند در سال ۱۴۲۶ منتشر شده بود [توسط دارالرشد] اما نشانگر تاریخچه طرح برخی از مباحث جهادی در میان سنی هاست. مثلاً این سؤال: آیا معلمان مدارس می توانند بچه ها را با فرهنگ جهادی تربیت کرده و آنها را با مجاهدات چچنی ها و ... آشنا کنند؟ پاسخ این است که معلم باید فقط وظیفه خود را انجام دهد و آنها را با مسائلی که عقلشان کشش ندارد آشنا نکند. سؤال دیگر: برخی می گویند در زمان ما جهاد نیاز به «امام» و «رایت» ندارد. نظر شما چیست؟ صالح گفته است: این رأی خوارج است. سؤال: در بلاد ما کسانی هستند که می گویند: امروزه علمای اسلام، جهاد را تعطیل کرده اند و این کفر است! عقیده شما چیست؟ پاسخ: این سخن افراد جاهل است. سؤال: برخی از جوانان راه افتاده به نقاط دیگر می روند تا جهاد کنند. رأی شما چیست؟ پاسخ: بدون اذن امام جهاد جایز نیست.

به هر حال رساله کوچکی است اما نهایت ارزش را از جهت طرح برخی از مسائل جهادی جاری بین اهل سنت دارد، حرکتی که به تدریج توسعه پیدا کرد، بعدها در سوریه جای خود را باز کرد و با تأسیس داعش، حتی القاعده را هم به کناری گذاشته و تندوراه تر مبحث جهاد را میان نسل جدید جوانان سنی طرح کرد و حالا هم ادامه دارد.

کتابچه کوچک دیگری با عنوان الناهیه عن ازهاق الفنوس الغالیه (العلمیات الاستشهادیه او الانتحاریه) علیه اقدامات انتحاری توسط دارالامام مسلم منتشر شده و نویسنده آن عبدالمالک بن احمد رضانی است. وی رسماً اقدام انتحاری یازدهم سپتامبر را فتنه نامیده نه جهاد. (ص ۴۴) و به پاسخگویی به ادله ای که کسانی برای تجویز عملیات انتحاری آورده اند پرداخته است. وی نوشته است: و لا ادری ای انتصار حصل للمسلمین

مع انه مات تحت ذاك التفجير عدد كبير من المسلمين لو كانوا صدقا على المسلمين مشفقين؟ فكيف يهون قتل العشرات من المسلمين فضلا عن الابرياء من غيرهم لمجرد اغاظة العدو بتحطيم بنايتين؟ این کتابچه در سال ۲۰۱۲ منتشر شده و علی القاعده باید از جمله فعالیت های علمی - مذهبی باشد که در سعودی علیه افراطی ها و القاعده منتشر می شود.

سال قبل کتابچه ای شامل فتاوی علمای الازهر در باره شیعه دیدم که متاسفانه نتوانستم تهیه کنم. امسال هم نسخه ای از آن در مکتبه الرشد بود که یکی از دوستان گرفت. کتابچه ای است جیبی در حجم ۱۱۵ صفحه شامل فتاوی علمایی از الازهری ها در باره رد شیعه. وقتی کتابچه را مرور کردم، فتوایی جز یکی دو مورد نبود، بلکه چند متن بر ضد شیعه است که در آن آمده و از این طرف و آن طرف از آنچه برخی از علمای ازهر نوشته اند، گرفته شده است. این کتابچه که توسط شخصی به نام الخشوعی گردآوری شده در سال ۱۴۲۹ منتشر شده است. غالب نویسندگان مصری، برای پول هر چیزی را می نویسند. این مشهور است نمی دانم درست است یا نه. در باره شیعه و در تایید آن هم نوشته های زیادی دارند.

موسسه ای به نام مرکز الفكر المعاصر، سری کتابی در دفاع از ابن تیمیه و طرح افکار وی منتشر می کند که به سبک و سیاق همین کتابهایی است که یک دست و شیک در قطع رقعی انتشار می یابد. چندین نمونه از آن را امروز دیدم. یکی مقاله التجسیم «دراسة نقدیة لخطاب خصوم انب تیمیة المعاصرین» در پاسخ کسانی است که ابن تیمیه را قائل به تجسیم دانسته اند. کتابی است در حجم ۴۳۰ صفحه که توسط فهد محمد هارون بسال ۱۴۳۵ یعنی همین امسال منتشر شده است.

می دانیم که کتابی با نام النصيحة الذهبية از حافظ ذهبی معروف خطاب به ابن تیمیه و در واقع در نقد او وجود دارد. از جمله آثار منتشره توسط مرکز الفكر المعاصر کتابی است با عنوان «تحقیق نسبة النصيحة الذهبية لابن تیمیه» للقاضي محمد بن السراج دمشقي و هل هي للحافظ الذهبی؟». این یعنی این که این متن ربطی به ذهبی ندارد و متعلق به قاضی محمد بن سراج دمشقی است. طبعا نفی این انتساب این فایده را برای مدافعان ابن تیمیه دارد که نویسنده بزرگی مانند ذهبی، این نقد را بر ابن تیمیه ننوشته است. نویسنده با توجه به آثار ابن سراج و آنچه در این رساله آمده تلاش کرده است تا انتساب رساله مزبور را به وی ثابت کند .

نویسنده این اثر ابوالفضل القونوی است که این روزها آثار دیگری هم از او منتشر شده از جمله تصحیح کتاب جمل جوابات العثمانیه بجمل مسائل الرافضة و الزيدية از عمرو بن بحر جاحظ. این کتاب هم توسط همین مرکز الفكر المعاصر منتشر شده است. معلوم نیست این کتاب که قبلا به بهترین صورت توسط عبدالسلام هارون چاپ شده بود، چه نیازی به تصحیح مجدد داشت که قونوی آن را دوباره عرضه کرده است. توضیح

او در این باره در صفحه ۱۰ مسخره به نظر می آید. در واقع این همان کتاب العثمانیه است که پیش از این چاپ شده بوده و نیازی به این کار جز نشر اثری تازه علیه شیعه نبوده است.

از منشورات همین مرکز کتابی حاوی چند سفرنامه معاصر از مازن مطبقانی گرفتم. وی یکی از اسلام شناسان سعودی است که فراوان در غرب رفت و آمد داشته و به نظرم پایان نامه او در نقد آثار برنارد لويس است که سالها قبل چاپ شده است. در این کتاب نیز موضع ضد استشراقی دارد و در عین حال حاوی نکات جالبی از فعالیت های پژوهشی معاصر در غرب و معرفی شماری از افراد و مواضع فکری آنهاست. نام این کتاب خارج عن المؤلف است که همین امسال منتشر شده است.

از مرکز التاصيل للدراسات و البحوث هم که از جمله مراکزی است که به کارهای فکری معاصر می پردازد و البته زیر لوای همین جریان کلی فکری وهابیت است، آثار جدیدی منتشر شده که یکی از آنها نظريه السعاده بين الغزالي و ابن تيميه است که طبعا با حس دفاع از این تیمیه نوشته شده است. این سری آثار در مرکز مزبور با عنوان اوراق فکریه منتشر می شود که این شماره دهم آن است و همین امسال یعنی ۱۴۳۵ منتشر شده است.

### زیارت رسول (ص) و ائمه بقیع (ع)

بعد از ناهار اندکی استراحت کرده برای نماز عصر راهی حرم شدم. پس از نماز عصر زیارت حضرت رسول (ص) و فاطمه زهرا (س) را خواندم. سپس به بقیع رفتم. همچنان برنامه قدیم برای باز بودن بقیع پس از نماز عصر ادامه دارد با مأموران فراوان که مراقب هستند کسی کتاب دعا در دست نداشته باشد. قبر عبدالله بن جعفر و عقیل در حال مضمحل شدن است. زیرا بقیه قبور را سنگ چین کرده و مراقب دارند اما این دور، دیواره دور آن در حال از بین رفتن است. عکسی از آن گرفتم. این دو قبر نزدیک قبر ابراهیم پسر پیامبر (ص) است.



وارد بقیع که می شوید سمت چپ و راست دو سقف هست. در سمت راست بیشتر مأموران استفاده می کنند، سمت چپ را مردم برای سایه استفاده می کنند. دو ردیف صندلی سنگی هم هست که اجازه نشستن نمی دهند و می گویند اینها برای مشیعین است نه برای شماها. یعنی وقتی مرده می آورند افرادی که همراه هستند، از آنها استفاده می کنند. با این حال امروز قدری نشستیم. حضرت آیت الله حاج سید علی محقق داماد هم آمدند و نشستند. بیست دقیقه ای همانجا نشسته صحبت کردیم. امروز ما را از نشستن منع نکردند. در باره مسائل مختلف از جمله مخاطراتی را که برای شیعه در جهان معاصر هست صحبت کردیم. سپس به سمت حرم آمدیم. ایشان مشرف شد و من به هتل آمدم تا قدری اخبار را ببینم. اینترنت هتل ما بشدت مزخرف است. اولاً فقط در طبقه همکف آن هم مرتب قطع و وصل می شود. به علاوه ضعیف هم هست.



## زیارت احد، قبلتین و قبا

پنج شنبه ۲۲ خرداد، یک روز تاپایان سفر ما مانده است. دیشب در محفل دوستانه که اواخر شب برگزار می شود بودیم و دیر وقت آمدیم. صبح مع الاسف فرصت حرم از دست رفت. با این حال ساعت شش همراه دوستان و روحانی کاروان جناب آقای فلاح زاده در یک هایس کوچک روانه احد شدیم. زیارت مفصل کردیم. پس از آن دقایقی کنار مسجد احزاب ایستادیم. مع الاسف مسجد فتح بسته شده است. سپس به مسجد قبلتین رفتیم. نماز خواندیم. از آنجا راهی قبا شدیم. بسیار شلوغ بود. نمازهای مکرر خواندیم و روانه هتل شدیم. یک بار در هر هفته، صبحانه عدسی است که امروز از آن روزها بود. امسال مکرر توصیه به اجتناب از غذای بیرون شده و این هم به خاطر ویروس کروناست. خرمایی هم از قبا خریدیم. ساعت هشت و نیم بود که در هتل بودیم. پیش از ظهر دقایقی دقایقی در خدمت آقای آیت الله علامی بودیم. ایشان گفتند که فعلا



در تهران، صبح ها در مسجد حجت بن الحسن (ع) نماز می خوانند و سخنرانی کوتاه. ظهر در مسجدی در فردوسی نزدیک کیهان، و شبها در کانون توحید هستند. شعری هم خواندند: «شکافی که بینی تو در کاخ کسری دهانی است گوید بقا نیست کس را.»

برای نماز ظهر عازم مسجد شدیم. فاصله اذان تا نماز زیاد است. نشستیم. نماز خواندیم و به هتل آمدیم. باید ساکهای بزرگ را تحویل دهیم. این کار انجام شد. ناهار هم صرف شد و حالا هم بعد از آن مشغول رساله ذراع مدینه شدم که فوق العاده عالی است. به قدری اطلاعات لطیف از اوضاع مدینه دارد، که قابل وصف نیست و باید خواند و بهره برد. کمتر چنین متنی را دیده بودم که وضعیت اجتماعی حرم و مسائل داخلی آن را توضیح داده باشد. روز کنیس یا روز نظافت یکی از زیباترین آنهاست که آداب و رسوم آن را شرح داده است. از این رساله دریافتم که آنچه در حرم رضوی از رسم و رسوم شمع و چراغ و حرکت های موزون و این قبیل هست همه در مدینه بوده و با آمدن وهابی ها همه جمع شده است، اما سنت آن در ایران مانده است.

#### مراسم روز نظافت «روز کنیس» در مدینه

بی مناسبت نیست بخشی از رساله ذراع مدینه را در باره روز نظافت در مدینه بازگو کنم. لازم به ذکر است که این رساله در اواسط قرن سیزدهم هجری نوشته شده است:

چون صباح هفدهم شهر ذی القعدة شود، بعد از ادای فرض بامداد، شیخ الحرم به امداد قاضی اعظم و سایر خدام حرم محترم و اکابر معظم با هم فراهم آمده، هر یک جاروب به دست گیرند و اول به بام مسجد خیرالانام - صلی الله علیه [و آله] و سلم برآیند، و آن بام را به تمام جاروب کنند، و در آن هنگام بر سر خاص و عام از بالای طبقه های مویز و خرما و بادام به صحن حرم محترم به اکرام پاشند، و خلق بر آن ازدحام عام نمایند، و به طریق تبرک ربایند، بعد از آن فروز آمده، درون مسجد و صحن حرم را و اطراف جوانب حرم را جاروب کند، و در ضمن جاروب کردن ذکر و تسبیح به آهنگ ملیح گویند. بعد از آن به حجره شریفه درآیند و آن روز باب متهجّد را که طریق شمالی است گشایند، و حجره ی شریفه را جاروب کرده، مصحف ها و جزوها و تسبیح هایی که در مسجد شریف باشد، همه را جمع ساخته، به درون حجره منیفه درآیند و گلیم ها و بوریا های مسجد را بردارند و گلیم ها را افشانند و ته [تا] کرده در خانه ها گذارند، و بوریاها را بعد از روفتن باز در حرم فرش کنند، بدان که هر سال، صد گلیم مصری و کرمانی در مسجد شریف اندازند و سال دیگر گلیم جدید فرش کنند، و کهنه ها را در زیر نو اندازند و پاره ها را خدام و فرآشین تقسیم کنند و مسجد شریف را از روز کنیس که هفدهم ذی القعدة است تا آخر محرم الحرام باشد، یعنی فرش آن بوریا باشد.

بدان که فرش بساط در مسجد شریف، در زمان نبی(ص) و بعده نیز نبود، و فراش مسجد همان ریگ بیابان بود. پس چنان چه الحال نیز شایع است سبب ریگ انداختن در مسجد آن شد که شبی باران باریده بود و زمین‌ها تمام گِل شده بود. مسجد شریف در آن زمان از برگ خرما پوشیده بود. چون سحر بعضی از اصحاب معتبر که به مسجد آمدند زمین مسجد پرگل دیدند، ناچار از بیرون مسجد در دامن خود با ریگ آوردن، آن مقدار زمین که توانند نماز گزاریدن ریگ انداختن و نماز گزارند. حضرت - صلی الله علیه [وآله] و سلم - بیرون آمدند و آن عمل را دیدند و پسندیدند. چون پسندیده ی آن پسندیده گشت، پسندیده هر دیده گردید.

تو چون خود پسندیده‌ای هر چه آن را پسندیده باشی پسندیده باشد

چون فراش حرم را جمع سازند، مصحف خوانی و تسبیح گردانی دروس و وعظ و غیرهم در این مدت سه ماه معطل باشد؛ چرا که ابتدای موسم حج است و آمدن قافله‌ها. و در روز بیست و پنجم ذی القعدة، قاصد قافله شام، به مدینه خیرالانام - صلی الله علیه [وآله] و سلم - خبر رسیدن محمل شام رساند، و در بیست و شش یا هفتم البته داخل شود. این ضابط هیچ وقت تخلف نکرده و نخواهد گردد.

و در روز کنیس اهل مدینه از صغیر و کبیر، به جبل سلع روند، و در هر گوشه‌ای از آن کوه مجمع سازند و کباب پزند از آن جهت آن کوه را کوه کباب گویند و در دامن آن کوه زاویه‌ای است که مشایخ در آن جمع آیند و مولود خوانند، و طعام‌ها در آنجا پزند و در آخر روز شیخ زاویه مع شیخان دگر، علم‌ها برپا سازند و مولودخوانان و درودگویان به روضه رسول انس و جان - صلی الله علیه [وآله] و سلم - آیند و اطراف حرم را طواف کرده شیخ زاویه را باز به همان طریق به منزلش رسانند.

### یادی از محمد منتظری

امروز باز با آقای متقی دیداری داشتم. ایشان گفتند: شخصیت محمد منتظری کمتر شناخته شده و مطالبی در این باره منتشر نشده است. چهره محمد این نبود که بعد از انقلاب نشان داده شد. در آن زمان در سطح بالایی از مسائل سیاسی عمل می کرد. من در باره رابطه ایشان با گروه مجاهدین پرسیدم. ایشان گفت: وقتی من رفتم. تراب حقشناس هم در سوریه و لبنان بود. محمد ارتباطش با آنها قطع نبود. اما روی ارتباط با آنها حساسیت داشت. مثلاً روی کشته شدن محمد یقینی خیلی حساس شده بود که چرا اینها او را کشتند. آن موقع معلوم نبود کجا کشته شده است. من البته از ۵۴ تا ۵۷ بودم. ایشان یک برخورد باز با افراد داشت. اسمش را موازنه مثبت گذاشته بود. من خودم چند بار شاهد صحبت تراب با محمد بودم. اما در جلسه حضور نداشتم. یک قهوه خانه در سوریه بود. آنجا مرکزی برای گفتگو بود. من هم در آنجا بودم اما داخل صحبت

آنها نبودم. یک تلاش او این بود که نیروهای مسلمانی را که به دلیل تردید نسبت به مجاهدین آواره شده بودند و پناهی نداشتند، حفظ کند. یکی از کارهای من همین بود که این نیروها را بیابم و از ایران خارج کنم. این افراد معمولاً هیچ حفاظی نداشتند. پول و گذرنامه هم نداشتند. مخفی هم بودند و از خانواده هم دور بودند. محمد فرصتی برای جمع و جور کردن این افراد فراهم کرده بود. مجاهدین نسبت به این قضیه معترض بودند که نباید از اینها حمایت کند. یکی از این افراد که از مجاهدین بریده بود همین آقای غرضی بود که به نجف آمد. به هر حال، روش محمد، ترویج مجاهدین نبود، اما این که با همان نگاه باز تلاش می کرد جهت به آنها بدهد، مراوداتی با آنان داشت. از ایشان در باره رابطه اینها با دولت عراق پرسیدم. ایشان گفت: وقتی من و محمد وارد فرودگاه بغداد شدیم، هر دوی ما دستگیر شدیم. اما آقای دعایی پیگیر این مسائل بود و رابطه هم داشت. چند ساعت بعد ما را آزاد کردند. در سوریه، بیشتر آقای امام موسی صدر برای ما مصونیت ایجاد می کرد. با حافظ اسد رفیق بود و ما راحت بودیم. آن موقع رفعت اسد رئیس امنیت آنجا بود. اتفاق هم افتاد که ما را نگه دارند. اما سوریه نسبت به مبارزان ایرانی نظر مثبت داشت. در سوریه وضع بهتری داشتیم. به همین دلیل، مرکزیت کارهای ما در سوریه بود. در همان زینبیه. خانه یک فلسطینی را اجاره کرده بود. گاهی بین ۵ تا ۲۰ نفر آنجا بودند. آقای جنتی، غرضی، خانم دباغ و خیلی های دیگر آنجا بودند. یکی از کارهای من همین انتقال خانم دباغ از ایران به سوریه بود. در پاسپورتهای بحرینی و کویتی، عکس زن را نمی گذاشتند و به جای آن فقط مهر می زدند. وقتی ما با یک پاسپورت به داخل ایران می آمدیم مثل این بود که زنی همراه ما آمده و زنی می تواند خارج شود. من یکی از این پاسپورت ها را داشتم. در یک سفری، ایشان را همراه خودم به خارج بردم. قبل از آنها هم مدتی خانم دباغ در خانه ما زندگی کرد. او از طریق آیت الله موسوی همدانی با خانواده ما آشنا شده بود. در آنجا با مرحوم محمد آشنا شد و بعد هم همراه ایشان به پاریس رفت و همانجا در بیت امام ماند. البته زمانی که امام در پاریس بود، من در ایران بودم. برای کار آمده بودم، اما به خاطر سرعت انقلاب همین جا ماندم. اما من وقتی به سوریه رفتم، هنوز محمد را نمی شناختم. در ایران، بیانیه مجاهدین را دیدم اما نخواندم. به من گفتند نخوان. اگر بخوانی مارکسیست می شوی. شرایط بسیار سخت بود. من بچه های آقای گیلانی جعفر، کاظم و مهدی هم اطاق بودیم. اینها آن زمان به صورت رسمی عضو مجاهدین نبودند. بعد از انقلاب متصل شدند. من با اینها هم محل و هم انجمن بودیم. بیشتر از طریق اخوی من علی که در انجمن اسلامی آقای شیخ حسن نوری بود، آشنا شدیم. بیشتر این رفاقتها در آن انجمن شکل گرفت. آقای گیلانی هم با پدر ما [شیخ محمد متقی همدانی] همدرس بودند. ما در قم و تهران خانه تیمی داشتیم. جعفر با آل اسحاق [که الان پاریس است و شاید اسمش یحیی بود] آشنایی داشت. مجاهدین، کاظم را سریعتر عضو کردند. یک بار هم من را دعوت کردند. شخصی که دعوت کرد نامش را

فراموش کردم. رابطه کاظم با مجاهدین بود. اول کتاب شناخت و راه انبیاء داد. در جلسه بعدی قدری ان قلت و پرسش کردم. بعد از جلسه آن فرد به کاظم گفته بود که این فرد بکار نمی آید، چون ذهنش نقاد است. جزوه بیانیه را از کاظم گرفتم که از آل اسحاق گرفته بود. این قصه مربوط به اوائل سال ۵۴ است. در زمستان ۵۴ من به ترکیه رفتم. نزد آقای مهدی پور رفتم که در استانبول بود. بعد به لندن رفتم که اجازه ورود ندادند. به ترکیه بازگردانده شدم. شخصی به نام حسین خواه بود. بعد از انقلاب مجاهدین او را ترور کردند. پولی به من داد و به من گفت به سوریه برو. من به سوریه رفتم. یک ماه بعد به طور اتفاقی در مرقد حضرت زینب آقای سراج را دیدم. وقتی به من اعتماد کرد به منزلش برد. شب هم در حرم من را با محمد آشنا کرد. شخصی با لباس عربی، کیفی هم زیر بغل داشت. به ایشان آقای سمیعی می گفتند. یک جلسه داشتیم. جلسه بسیار خوبی بود و پس از آن دیگر محمد ما را رها نکرد. بعد از آن من مورد اعتماد ایشان قرار گرفتم و کارهای مهم را به من واگذار می کرد. (من متولد ۱۳۳۵ هستم). رفتن من به سوریه برای پیدا کردن جلال بود که کتاب انقلاب تکاملی را نوشته بود. من یک مقاله از این کتاب درآورده و در جلسه انجمن آقای نوری ارائه کردم که همان سبب تعقیب من هم شد. به محمد گفتم که می خواهم جلال را ببینم. احساس کردم یک قدری مشکل بین آنها هست. با این حال در این موارد راه ارتباط با این قبیل اشخاص را قطع نمی کرد. یک روز با جلال قرار گذاشت و من رفتم دیدن ایشان. جلال خیلی ابهت داشت و منم هم داشت. من خودم را معرفی کردم. رفاقت بین ما برقرار شد. چندین بار در لبنان ایشان را در اردوگاه های فلسطینی دیدم که برای سرکشی می کرد. وقتی ما چند نفری در جایی دوره می دیدیم، او می آمد. با فلسطینی ها آشنا بود. با این حال ارتباط ما با محمد بود. مرحوم محمد روابط خوبی با آقای صدر داشت و اصلا حساسیتی روی حرفهایی که در باره ارتباط آقای صدر با دربار ایران بود نداشت. اما جلال حساس بود. محمد خیلی نگاه بازی داشت و آقای صدر هم به او احترام می گذاشت. من از ایران پول زیادی می برم. در ایران به هر کجا سر می زدم پول همراه می بردم. احمد آقا، تولیت (از طریق توکلی بینا)، صباغیان (اصغر آقا برادر صباغیان وزیر) اینها منابع مالی من بودند که پول می بردم. یک بار تولیت پول سنگینی از طریق همین توکلی بینا به ما داد. زمانی که ما برای اعتصاب غذا در کلیسای سنت مری بودیم، همراه با آقای حبیبی و قطب زاده و محمد به دیدنش رفتیم که مریض بود و برای معالجه آمده بود. محمد اتوریه قوی داشت و زمانی که با یزدی یا قطب زاده یا بنی صدر دیدار داشت، یک سروگردن از همه بالاتر بود. خیلی به او احترام می گذاشتند. [پایان این مرحله گفتگو با آقای متقی].

## زیارت مزار علی بن جعفر در عریض

عصری ساعت پنج و نیم همراه آقای فلاح زاده و دو تن از دوستان به سمت عریض رفتیم. آنجا مزار علی بن جعفر الصادق (ع) است که یکی از شخصیت های علمی مهم روزگار خویش است. بنای روی مزار ایشان تا حدود پانزده سال پیش بود، اما بعدها توسط وهابیون تندرو ویران شد. همان بلایی که سر مسجد فضیخ آوردند. محل آن را به زحمت پیدا کردیم. در راه مطار «فرودگاه» است. در کنار یک تپه سنگی از نوع حره های معروف مدینه. خاکهایش را هم جمع کرده بودند. اطراف آن که آن زمان خانه ای نبود، همه ساخته شده اما این محوطه همچنان باقی مانده است. چند عکس گرفتیم.



## نماز مغرب و عشاء در حسینیه شیعیان

وقتی برگشتم هنوز نیم ساعتی تا مغرب مانده بود. دوستان تصمیم گرفتند به باغ شیعیان یا همان حسینیه برویم. تاکسی گرفتیم و رفتیم. روبروی مستشفی الزهراء. یک کوچه و یک باغ بزرگ. نماز جماعت بزرگی بر پا بود. شب نیمه شعبان در اینجاست. نماز مغرب و عشاء را خوانده بیرون آمدیم. به هتل برگشتیم. شور و نشاط بسیار خوبی در محوطه باغ بود، به خصوص امشب که عید هم بود. یک بستنی مجانی هم که در واقع همان یخ در بهشت بود، به ما دادند. شام را در هتل صرف کردیم. از ساعت ۹ اعلام جشن شده است. بنابراین باید سریع تر رستوران را که محل برگزاری جشن است، ترک می کردیم.

ساعتی در لابی هتل که اینترنت هست نشستیم و اخبار و ایمیل ها را می دیدم. حوالی ساعت یازدهم به حرم مشرف شدم. البته نه در داخل مسجد، بلکه در بیرون آن، جایی میان بقیع و حرم نبوی. دعای کمیل را خواندم. زیارت کردم. چند رکعت نماز زیارت کنار دیوار مسجد خواندم. سپس برگشتم. بیشتر زنهای کاروان، شب را تا صبح در حرم ماندند. این چند سال که حرم نبوی - گویا به درخواست و اصرار ایران - باز است، فرصت مغتنمی برای ایرانیان و غیر ایرانیان شده که شب را در حرم بمانند.

## روز نیمه شعبان آخرین روز اقامت ما در مدینه

صبح جمعه ۲۳ خرداد به بقیع مشرف شدم و زیارت کردم. از همان صبح زود جمعیت زیادی در بقیع و اطراف آن تا حرم نبوی حضور داشت. جمعه مدینه حال و هوای دیگری دارد. بسیاری از ساکنان اطراف مدینه برای نماز جمعه به این شهر می آیند. برای همین دیشب، تشکیلات زیادی مشغول نظافت اطراف مسجد بود. کارگران و کارمندان شهر هم که تعطیل هستند، برای نماز جمعه حاضر می شوند. جالب است که حتی کارگران هتل هم که در سرویس دهی ناهار هستند، جمعه برای نماز می روند و بنابراین شماری از زائران خود در کار سرویس دهی به مدیر ایرانی و همراهان وی کمک می کنند. امروز از ساعت نه تا الان مشغول تصحیح ذراع مدینه و همین طور دیدن اخبار و گزارشها بودم.

امروز نیمه شعبان ایران هم هست و بازار تبریکات گرم بود. به علاوه جشن کوچکی دیشب در هتل ما و امروز هم در هتل موافیک هست که توفیق شرکت نداشتم.

عصر روز جمعه ساعت پنج از هتل به سمت مسجد شجره رفتیم. در فرصتی که بود همراه یکی از دوستان از مسجد خارج شده به سمت آبار علی (ع) رفتیم که یک عربی، پرسید اینجا چه می کنید؟ ما با لباس احرام بودیم. شاره کردم که در حال نگاه کردن این سمت مسجد هستیم. چیزی نگفت و رفت. متوجه نشدم مأمور بود یا از روی دلسوزی سوال کرد. سمت پشت قبله مسجد به فاصله دویست متر، آبار علی، یا همان چاه هابی است که از قدیم در اینجا بوده و گفته شده است که بدست امام علی (ع) حفر شده است. قبلا اشاره ای به آنها داشتیم. پارکینگ سمت پشت قبله مخصوص ماشین های سواری است. پس از آن یک خیابان است و آنگاه دهها مغازه فروش حوله و وسائل لازم دیگر برای احرام. جالب است که این قسمت معمولا خلوت است، شاید هم در حالت عادی آنجا شلوغتر باشد و ما بیشتر جنوب را دیده ایم که در پارکینگ سمت قبله، همه اتوبوسهای ایرانی اجتماع می کنند.

وقت مغرب نماز را خواندیم و محرم شدیم و حرکت کردیم. پس از دقایقی در محلی غذای اتوبوس را دادند که همان جا صرف شد. قدری تلبیه و یک روضه هم گوش دادیم. ماشین بسرعت حرکت کرد. یک بار هم پلیس او را متوقف کرد. ساعت یک و نیم بود به مکه رسید. ساعت دو بعد از نیمه شب بود که به هتل رسیدیم. مقر ما دار هادی بود که بزرگترین هتلی است که در اختیار ایران است و بسیار زیبا و عالی. بعثه نیز سالهاست که در اینجا مستقر است. آن وقت فرصت رفتن حرم و انجام اعمال نبود. بنابراین استراحت کرده، صبح ساعت چهار و نیم برخاسته مشرف شدیم. اعمال تا ساعت هفت و نیم تمام شد به هتل برگشتیم. قدری استراحت کرده حالا هم مشغول رساله ذراع هستیم.

## اولین خرید کتاب در مکه و معرفی برخی از آثار تازه

ساعت چهار و نیم عصر هر پنج نفر راهی کتابفروشی ها شدیم. ابتدا در کتابفروشی موید در مدخل دانشگاه ام القری رفتیم. کتابهای قابل توجهی خریداری کردیم.

آثار تازه ای هم در ارتباط با ایران یا شیعه بود که آنها را به صورت کوتاه معرفی می کنم. یکی از این کتابها در باره وضعیت اهل سنت در عراق بود. این کتاب و چند کتاب دیگر با هدف این که نشان داده شود در عراق نسبت به اهل سنت بدرفتاری شده نوشته شده است. شگفت که در طول این ده سال، هزاران شیعه در انفجاراتی که توسط سنی های افراطی ایجاد شده کشته شده اند. اسم این کتاب العرب السنه فی العراق، تاریخهم، واقعهم، مستقبلهم است که توسط چندین نفر نوشته شده است.

کتاب دیگری با عنوان الدوله العلویه خیار الاسد الاخیر تاریخچه ای از بعث سوریه و تاسیس دولت علوی و ارتباط آن با ایران دارد. نویسنده یک ژرونالیست فلسطینی است که دفتری هم در لندن دارد و بیشتر در برنامه های تلویزیونی شرکت می کند، ابراهیم حمامی.

یک کتاب جدید در باره غلات شیعه توسط العییکان که نشر روشنفکری معروف در سعودی است درآمده با عنوان اثر الفکر الیهودی علی غلاة الشیعه. مؤلف آن عبداللطیف عبدالرحمن الحسن است و سال انتشار ۱۴۳۵ یعنی همین امسال. عنوان کتاب گویاست، و تعبیر به غلات شیعه رد گم کردن. در واقع کتاب در باره تشیع است، نه فقط غلات شیعه. به عبارت دیگر اینها شیعه اعتدالی را هم غالی به حساب می آورند. این که العییکان این اثر را چاپ کرده با آن که ادعای روشنفکری هم دارد، نشان گر آن است که این قبیل نشرها نیز دقیقاً در خدمت همان اهدافی است که ناشران افراطی دنبال می کنند. کتاب در حجم ۴۲۰ صفحه است. وی می گوید که بعد از تالیف کتاب جذور الشیعه، مشابهت هایی میان افکار شیعی و یهودی یافته و این اثر را نوشته است. خاطریم هست، آقای جعفر مرتضی هم در باره همین موضوع متهمی عکس آن، یعنی مشابهت های فکری و فقهی میان تسنن و یهود کار کرده بود، و من همیشه مخالف نشر آن بودم. مسلمانها از اول با هر کسی دشمنی داشتند، او را یا از نسل یهودی می دانستند، یا متصل به آنها. در باره ارتباط برخی از رهبران تسنن با کعب الاحبار، شاید یک جلد پانصد صفحه ای بشود از متون کهن مطلب گردآوری کرد.

طه حامد الدلیمی که در دو سه سال گذشته چندین کتاب رد شیعه نوشته، و عراقی است، علی القاعده از عشیره دلیم که این روزها هم ماجرای آنها با داعش پیوند خورده، کتاب تازه ای با عنوان البادئون بالعدوان، در این باره نوشته که در عراق در منازعات طائفی، چه کسی دشمنی را آغاز کرد. شیعیان یا سنیان. این کتاب ۱۹۰ صفحه ای هم تازه منتشر شده و نشان می دهد که او خط خاصی را در باره این که اهل سنت در عراق

مظلوم واقع شده اند دنبال می کند. همین دلیمی کتابی هم با عنوان «جرائم الابداء الجماعية المنظمة لاهل السنة في العراق» دارد که در باره منطقه محمودیه است. یک تصویر وحشتناکی هم روی جلد طراحی کرده که واقعا شرم آور است. چشم پوشی روی قتل عام هایی که در طول تاریخ و طی سالهای ۲۰۰۵ تاکنون در باره شیعیان در عراق اعمال شده، بزرگ ترین تحریف در تاریخ معاصر عراق است، هرچند با این همه وسائل امروزی، کسی موفق نخواهد شد آن همه جنایت را بپوشاند، هرچند وقتی بحث فرقه ای شد، کسی دنبال حقیقت نیست، همه دنبال ترسیم مظلومیت برای خود هستند و در کل باید گفت حیف پیشینه مسلمانان که در این دنیای پر از دشمن این جور به جان هم افتاده اند. بدون شک جهل و عقب ماندگی و فقر مهم ترین عامل این منازعات است و تا وقتی آنها هست این هم هست. حقیقت ردیه نویسی بر شیعه در میان سعودی ها، مثل یک رسالت مهم درآمده است. علاوه بر مجله البیان که بخش عمده مقالاتش اختصاص به این موضوع دارد، و مجله ای است که در سعودی انتشار خوبی دارد، در مجله التاصیل هم که قرار است یک مجله پژوهشی و روشنفکری باشد، جهت گیری همین است. شماره ۶ مجله التاصیل مقاله ای دارد تحت عنوان: «دلالة تفرق الشيعة في تعيين الامام علي بطلان دعوى النص على الائمة». مقاله دیگری هم در باره ارتباط مصیبت ها با گناهان، دشواری ترجمه کلمه الله در انگلیسی، و حریت اعتقاد در اسلام دارد.

کتاب مفصل دیگری که آن را هم العییکان در سال جاری چاپ کرده، «تصاعد المد الإيراني في العالم العربي» یا تاریخ نفوذ ایران در سرزمین های عربی است. نویسنده السید ابوداود است که به نظر مستعار می آید. این کتاب ۴۷۹ صفحه ای شامل این عناوین است: حقائق لا اوهام، البعد التاريخي لمشروع الهلال الشيعي، مخالب المشروع الإيراني، مراكز الانطلاق المستقبلي، نشر التشيع و تصدير الثورة، تناقض مع قضايا الامه، حقیقت الموقف من اعداء الامه، الامه و قضايا ايران الخارجيه، الوعي الاسلامي يكتشف الفتنة. کتاب داستان را از صفویه آغاز کرده [مقدمه کتاب این است: الصفويون و الدولة الصفوية في ايران] و به دوره معاصر آورده است. یک عنوان فرعی کتاب این است: «الفكر الصفوي حى في الواقع الإيراني الحالى». و یک عنوان دیگر: «التعصب الإيراني للقومية الفارسية.»

امشب شام را همراه دوستان بودیم. پیش از شام جلسه کوچکی با حضرت آقای شهرستانی داشتیم. قرار شد فردا صبح ادامه بدیم. مشکل عراق و داعش و مسائل مربوط به مالکی و غیره همه صحبت می شد. این روزها بیشتر بحث های متفرق همین موضوع است. به هر حال عراق اهمیت زیادی برای ایران دارد. بحث در باره فتوای واجب کفایی بودن دفاع بود. این که تاثیرات این مسأله چه خواهد بود. فعلا که العربیه و دیگران در حال بزرگ کردن مسأله دخالت ایران و شیعی - سنی کردن هستند. این می توان جمعیتی را به نفع داعش تحریک کند که به کمک آنها بروند. من که قادر به درک این رویدادها و عواقب آن نیستم.



هوای مکه در نهایت آلودگی است و ویروس کرونا هم مزید بر علت شده است. به رغم علاقه شدیدی که به حرم رفتن داریم، باید از رفتن تا سر حد امکان خودداری کنیم.

### بیست و دو سال پیش اولین بعثه آیت الله سیستانی در مکه

صبح روز یکشنبه ۲۵ خرداد صبحانه میهمان آقای شهرستانی بودیم. تقریباً هر سال یک روز یا دو روز صبحانه به همین شکل است و ایشان خاطراتی از گذشته تعریف می کنند. برخی از اینها امانت است و برخی هم عمومی. امروز در باره اولین بعثه ای که ایشان بنام آیت الله سیستانی در مدینه و مکه داشتند، سوال کردیم. ایشان فرمودند: این مربوط به سال ۱۴۱۳ (گویا ۱۳۷۲) است. از آن زمان تاکنون این بعثه برقرار بوده است. آیت الله خویی فوت کرد و آقای سیستانی توسط ایشان معرفی شد. هم جای ایشان نماز خواند و هم جای ایشان درس داد. آقای سیستانی را تعداد اندکی می شناختند اما در ایران شهرتی نداشت. آن زمان آیت الله سبزواری هم در عراق مرجعیت یافت. چون معروف بود و دو پسرش هم در آن شورای هشت نفره آیت الله خویی در انتفاضه بودند. در ایران هم آیت الله گلپایگانی بود تا سال بعد یعنی ۷۳ که درگذشت. خیلی ها از آقای سیستانی می پرسیدند که کیست. تلاش ما در معرفی ایشان بود. من خودم ابتدا بنای ورود به این قضایا را نداشتم، برای همین شما می بینید که شماره اجازه من ۷۶ است، معلوم است که پیش از من خیلی ها از ایشان اجازه گرفته بودند. وقتی دیدم که ایشان به عنوان جانشین آیت الله خویی، وارث برخی از مشکلات است و بدون هیچ دلیلی، ایشان در حال ضربه خوردن است، بدون آن که چیزی از آن چه بوده دست ایشان برسد، وارد شدم. در واقع بی دلیل مسوولیت برخی از مسائل گردن ایشان گذاشته می شد. وقتی شروع کردیم، اولین بار در ولادت حضرت زهرا (س) بود که از طرف ایشان یک تقسیمی هم دادیم. نفری هزار تومان که آن وقت زیاد بود. زمان حج رسید. در صفر سال ۱۴۱۳ آقای خویی به رحمت خدا رفته بود و ما ذی قعدة آن سال برای بعثه تصمیم گرفتیم. مدتی قبل از آن آقای ری شهری به دیدن موسسه ما آمده بود. با آقای قاضی عسکر هم رفاقتی داشتیم. بنابراین با ایشان در میان گذاشتم. ایشان رفته بود و با آقای ری شهری صحبت کرده بود، و ایشان هم موافقت کرده بود، اما فقط با سهمیه پنج نفر. من و خانمم هر دو فیش داشتیم. پنج نفر را هم انتخاب کردیم. آقای مظفری از قزوین، شیخ مجتبی بهشتی از اصفهان، نجاتی، طاهرشمسی، شیخ هادی آل راضی، شیخ صالح خرسان و آقای سیدان. آقای علامی هم که تازه از کرمانشاه آمده بود را آوردیم. بعثه های ایران یکی از آقای گلپایگانی بود و دیگری از آقای اراکی. بعثه آقای سیستانی و سبزواری هم رسمی از عراق بود. به علاوه بعثه رهبری که مجموعاً پنج تا بود. دو بعثه غیر رسمی هم یکی از آقای سید محمد شیرازی و یکی از آقای سید محمد روحانی بود. سالهای قبل آقای خویی هم بعثه رسمی نداشت و چند نفری

از طرف ایشان می آمدند. من خودم سال ۶۶ حج بودم که آقای سیستانی هم بود. سال ۷۰ هم بودم. در سال اول که بعثه داشتیم، دیدن آقای ری شهری رفتیم و ایشان هم بازدید آمد و جویای احوال آقا شد. آن سال آقای سید جواد گلپایگانی هم از طرف آیت الله گلپایگانی بود که در مدینه دید و بازدید با آقای ری شهری نداشتند، گویا در مکه داشتند. همان سال ما مبلغی هم به عنوان هدیه به طلبه ها دادیم که البته برای همه نبود اما قابل توجه بود. بیشتر قرض کردیم و مبالغی هم از برخی از نمایندگان آقا رسید. آن سال آقای سید علی گلپایگانی و آقای انواری در بعثه آیت الله گلپایگانی بودند. سال ۱۳۱۴ آیت الله سبزواری فوت کرد و مرجعیت آیت الله سیستانی در عراق فراگیر شد. آقای گلپایگانی هم فوت شد که آقای اراکی در ایران معرفی شد اما مرجعیت آقا در کشورهای حوزه خلیج فارس هم عمومی شد. بعد از فوت آیت الله اراکی بود که در ایران آقای فاضل و دیگران مطرح شدند. دومین سال که ما بعثه داشتیم بعثه آیت الله سیستانی و اراکی بود چون آیت الله گلپایگانی و سبزواری فوت کرده بودند. از قبل شیخ هادی آل راضی را به مدینه فرستادم. برادرم هم با آقای عمری صحبت کرده بود، ایشان هم جایی گرفته بود. اما بعثه رهبری ساختمانی را برای همه بعثه ها تدارک دیده بود که هر کدام دو سه اتاق داشتند. ما قبول نکردیم و قدری هم بحث شد. ما دوازده نفر داشتیم که اصلاً آنجا نمی توانستند بمانند. بالاخره ما رفتیم جایی که آقای عمری برای ما گرفته بود، یعنی منزل حاج حسن که بعدها هم آنجا بودیم و تا الان. دیدن آقای ری شهری رفتیم. ایشان سخنی نگفتند، اما آقای مسعودی دم در به من اعتراض کردند که چرا مخالفت کردید. گفتم بالاخره باید هماهنگی می شد. بعد آقای ری شهری بازدید ما آمد و دید که بعثه ما چه قدر شلوغ و پر رفت و آمد است بالاخره در باره مکه هم توافق کردیم که جایی که سال قبل داشتیم برویم و این شروع خوبی بود. همان سال هم آقای عمری در حسینیه خودش عکس آیت الله سیستانی را گذاشته بود که این هم اثر کرد. البته آن زمان آقای جنتی در تهران آن حرفها را مطرح کرد و بعد هم خبر دارید که چه شد، اما به تدریج همه چیز حل شد. از آن سال تاکنون هم گویا ۲۲ یا ۲۳ سالی است که بعثه داریم. اوائل برای حج تمتع بود که بعدها عمره هم اضافه شد.

یکی دو ساعتی مشغول انجام کارهای نوشتنی بودم. امروز داعش تعدادی عکس خشونت بار در اینترنت گذاشته که قتل عام شیعیان را نشان می دهد. در این خبر آمده است که از ۲۵۰۰ نفر اسیر؛ هزار و ششصد نفر شیعه صفوی تشخیص داده شده و اعدام شده اند. این خبر را حتی بی بی سی و العربیه هم گذاشته اند.

### بنیاد السلام علیک ایها النبی (ص)

ساعت ده برای دیدن ساختمانی که به نام «مشروع السلام علیک ایها النبی» است به جاده طائف رفتیم. این مرکز در انتهای این اتوبان قرار دارد. اجازه بازدید نداده گفتند باید رئیس که در ساختمان دیگری نزدیک آن

است اجازه دهد. آنجا رفتیم که نبود و گفتند مشروع در حال بازسازی از داخل است و فعلا امکان بازدید نیست. در اینجا تاریخ مکه و مدینه به شکل کتابخانه ای، تابلویی و نیز موزه ای و میدانی طراحی شده است. به اینترنت مراجعه کردم و دیدم وبسایت مفصلی دارد [annabi.org](http://annabi.org): موسوعه ای هم دارد که چاپ شده و تصویر آن در آنجا گذاشته شده است. از تصاویری که آنجا گذاشته اند معلوم می شود که رئیس امارات یا شیخ الازهر هم بازدید کننده این مرکز هستند. امیدوارم یک کار تفریحی نباشد. از سایتشان که چیز مهمی بدست نیامد. اما این که این همه امکانات در اختیار وی گذاشته اند جالب است. به هر حال باید دید و قضاوت کرد. گفتنی است که اینجا موزه ها جنبه شخصی دارد اما حکومت یا شاهزاده ها به آنها کمک می کنند.

از آنجا به مرکز تاریخ مکه المکرمه رفتیم که در سفر یک ماه و نیم قبل هم رفته بود. مدیر اجرایی آن آقای زهرانی بود. در این بازدید آقایان معراجی، فلاح زاده، جعفری و بنده بودیم. فهرست انتشارات آن را که شعبه ای از الداره ریاض است گرفتیم تا انتخاب کنیم. ظهر بود که برگشتیم. نماز را خواندیم و به رستوران رفتیم. دوستان چندی را زیارت کردیم و قرارهایی گذاشتیم.

#### زیارت مزار میمونه همسر پیامبر (ص)

عصری ساعت چهار برای زیارت مرقد میمونه همسر رسول خدا (ص) واقع در هشت کیلومتری مسجد تنعیم به سمت مدینه، البته در لاین مخالف، حرکت کردیم. میمونه در سال هفتم هجری همراه پیامبر (ص) بود، سالی که آن حضرت عمره القضاء انجام دادند و سه روز از سوی قریش اجازه یافتند در مکه باشند. میمونه در بازگشت در همین نزدیکی مکه درگذشت و در جایی که آن را سرف می گفتند، دفن شد. مزار وی تاکنون و به رغم همه تغییرات باقی مانده است.



بنده در سفر قبل، که حدود یک و نیم ماه قبل بود، از دور این بنا را دیده بودم. طبعا به تقریب به یادم مانده

بود، اما خوشبختانه توانستم آن رایبام .جناب آقای فلاح زاده و دو نفر از دوستان دیگر همراه بودند. کنار تویان با فاصله ده متر این بنا دیده می شد در حالی که اطراف آن هیچ بنایی نبود. این همان منطقه سرف است که در نقلهای تاریخی به عنوان مدفن میمونه آمده است .دیواری در اطراف زمینی به مساحت یک صد تا یک صد و پنجاه متر بود. قبری هم در وسط که مثل قبرهای بقیع درست شده بود، یعنی اطرافش با قالب های سیمانی درست شده بود. روی در هم مکرر نوشته شده بود که اینجا قبر میمونه است. در همان فاصله بین بنا و اتویان، کارگردان در حال کندن کانالی بودند که به احتمال برای برق یا چیزهای دیگر در حال کنده شدن بود. به هر حال زیارتی کردیم و برگشتیم.



مزار میمونه در نزدیکی مکه



مزار میمونه در هشت کیلومتری تنجید در راه مدینه

در مسیر بازگشت به منطقه شهداء رفتیم. علاوه بر د قبرستان قبلی که کنار هم و در واقع کنار یک کوهک قابل ملاحظه بود، در فاصله پنجاه تا صد متری قبرستان کوچک دیگری دیدیم که روی آن تابلوی مقبره الشهداء با یک زیارت نامه کوچک بود. این که آیا مقبره شهدای فخر آن مکان است یا اینجا نمی دانم. قبلا در آن قسمت تابلوی مقبره عبدالله بن عمر هم بود که این بار آن را کنده بودند.

## چند دیدار دوستانه

وقتی به هتل برگشتیم به اتاق آقای شهرستانی رفتیم. قراری برای دیدار با آقای دیباجی بود که در کویت هستند. ایشان از همان اوائل انقلاب که به کویت رفتند تاکنون مانده اند. از دوستان آقای مدرسی و همین طور حاج آقا مصطفی محقق هستند. صحبت های متفرقی شد.

پس از مغرب نشست دوستانه ای در باره کارهای تبلیغی شیعه داشتیم. ابتدا در باره یکی از سایت ها بحث کردیم و پس از آن در باره وضعیت حوزه علمیه قم. بیشتر جنبه مشورتی داشت و خدمت آیت الله حسینی بوشهری بودیم که مدیریت حوزه علمیه را دارند.

## در مسجد الحرام

حوالی ساعت نه شام مختصری صرف شده عازم حرم شدیم. این دو سقفی که برای طواف طبقه اول و دوم زده اند، خیلی صحن مسجد را زشت کرده است. اما روزها بدرد حجاجی می خورد که از شدت آفتاب نمی توانستند در آنجا بنشینند. حالا زیر آنها می نشینند و از سایه آن استفاده می کنند. همین که ویلچری ها را کف مسجد راه نمی دهند، باز نعمتی است. خود من یک بار به خاطر همین ویلچری ها، پایم زخم شد آن هم وسط طواف واجب. گرچه دیشب یک ایرانی را دیدم که ویلچری را همین کف آورده بود، چطور نمی دانم! از مسجد که بیرون آمدم، صف ویلچری ها را دیدم که توی صف آسانسور ایستاده بودند که به بالا بروند. به هر حال طوافی کردم و ساعت یازده بود که برگشتیم. این ایام که همراه آقای فلاح زاده هستم، هر کجا ایشان لب باز می کند، اسم زلال احکام برده شده و انگشت ها به طرف ایشان نشانه می رود.

## انتقاد از معماری سعودی ها در اطراف مسجد الحرام

صبح دوشنبه ۲۶ خرداد ساعت هشت به سراغ کتابها رفتیم. مبلغی پول بابت فاکتورها باید به اسدی می دادم که حدود ۳ هزار ریال از او خرید کرده بودم. کتابهای تازه ای هم داشت. از جمله کتابی با عنوان من مکة المکرمه الی لاس فیجاس که همان لاس وگاس است. مقایسه میان معماری جدید اطراف مسجد الحرام با معماری مدرن و تقریبا و تلویحا انتقاد از وضعیتی که منجر به تقدس زدایی شده است. مثلا این که یک حاجی وقتی بعد از نماز از مسجد الحرام بیرون می آید، با دیدن این معماری عجیب و سربه فلک کشیده، چه احساسی به او دست می دهد. به خصوص حاجیان کشورهای فقیر و بی بضاعت! نویسنده کتاب علی عبدالرؤوف و ناشر آن «مدارات للابحاث و النشر» است. کتاب نگاهی کلی به معماری گذشته مکه هم دارد و گاه تصاویر زیبایی هم از دوران قدیم در آن چاپ شده است. نویسنده مصری و کتاب در قاهره چاپ شده

است. در سالهای اخیر هتل های بزرگ دنیا در اینجا حضور یافته اند. مالکیت این هتل ها دیگر مربوط به سعودی ها نیست و اغلب به صورت سهام در بازارهای بین المللی عرضه می شود. برای همین پای مسیحی ها و یهودی ها نیز به مالکیت این هتل ها از طریق سهام باز شده است. در باره معماری، و تغییرات شگفتی که در اینجا رخ می دهد، و همه به بهانه اسکان حجاج صورت می گیرد، واقعیت این است که جهان اسلام در باره تغییراتی که در اینجا رخ داده ساکت مانده است. در این زمینه، کمتر مطالبی در مطبوعات بیرون از سعودی منتشر شده و همان طور که اشاره شد، دیگر حسی برای دیگران در برابر تصمیم گیران سعودی در این زمینه باقی نمانده است.

پس از آن به سراغ مرکز تاریخ مکه رفتیم. دیشب کتابهای آنها را با فهرست کتابخانه تاریخ مقایسه کرده و حدود هفتاد عنوان کتاب را انتخاب کردم. اندکی را نداشتیم و بقیه را به قیمت تقریبی یک هزار ریال خریدم. قرار شد کارتن را مکتبه اسدی بفرستد تا همراه بقیه کارتنها به ایران ارسال شود. نزدیک ظهر همراه دوستان به دیدن آقای آیت الله مقتدایی رفتیم. در باره تغییرات در مدیریت جامعه الزهراء پرسیدیم که ایشان به تفصیل توضیح دادند. امروز ناهار بسیار شلوغ بود و دوستان بعثه، آقای شهرستانی و همراهان را دعوت کرده بودند. مفصل و عالی بود. مسوولیت دفتر مدینه با دوست ما آقای حجت الاسلام خادمی است که مدیری خوب و شوخ طبع است.

امروز عصر به دیدن آیت الله سیدان رفتیم و بحث های خوبی در باره مشهد، برخی جریانهای فلسفی، و نیز شرایط فکری و تربیتی جامعه اسلامی صحبت شد.

### دیدار با دکتر عبدالوهاب سلیمان

بعد از مغرب هم به دیدن دکتر عبدالوهاب ابراهیم رفتیم. عالم بسیار معتدلی است که من قبلا هم در باره ایشان نوشته ام. علاقه زیادی به آثار تاریخی دارد. وی که داماد استاد محمد طاهر کردی شافعی مذهب و نویسنده تاریخ القویم و آثار دیگر است، در باره ایشان و مسائل دیگر گفتگو کرد. استاد کردی یک خطاط درجه یک بود که قرآن را هم به خط خود نوشته و به علاوه دو تفسیر هم مختصر مفصل دارد که تنها بخش اندکی از آن چاپ شده است. کتاب مقام ابراهیم ایشان هم اخیرا چاپ شده که در کتابهای اخیر خریداری کردم. کتاب «مکتبه مکه المکرمة قدیما و حدیثا» اثری است که وی برای دفاع از مولد النبى (ص) در سال ۱۴۳۳ / ۲۰۱۲ نوشت و اکنون به چاپ دوم رسیده است. این کتاب مفصل (۶۲۲ ص) حاوی اطلاعات تاریخی، اسنادی، فهرستی و بسیاری از معلومات دیگر در باره این کتابخانه است. می دانیم که شیخ یوسف قطان این بنا را درست کرد و خواهرش فاطمه کمک قابل توجه مالی به آن داشت. همچنین شرح حال شمار

زیادی از افرادی که کتابهایشان را به این کتابخانه اهداء کرده‌اند، در این کتاب آمده است. به هر حال دیدار ایشان فرصت بسیار مغتنمی بود. ایشان گفت که قرار است بعد از نماز عشاء صالح حمید نویسنده کتاب پنج جلدی که در باره امامان مسجد الحرام نوشته، سخنران کند و بنا دارد که در آن شرکت کند. ایشان از جمله گفتند که اگر حجاج ایرانی نبودند تاکنون جحفه از میان رفته بود.



ما به هتل برگشتیم و حوالی ساعت ۹ بود که به حرف مشرف شده یازده برگشتم. امشب اینترنت نبود و نتوانستم خبری از وضعیت بد عراق بدست آورم.

امروز صبح تا ظهر مشغول مطالعه و نوشتن بودم و جایی نرفتم. ظهر ناهار را در خدمت دوستان بودیم. از جمله آیت الله زاده مرحوم آیت الله انواری بودند. یادی از گذشته شد. سالهایی که مرحوم آیت الله انواری در این کاروان بودند و با آن اخلاق خوش خود، مجلس را گرم می کردند. آن سالها من گفتگویی هم با ایشان در باره مسائل متلفه و سالهای زندان داشتم. ظاهراً بعدها دیگر ایشان خاطراتشان را برای کسی بازگو نکردند. این نکته بود که آقازاده ایشان فرمودند. مطالبی که بنده منتشر کردم، بسیار مهم بود. ایشان گفتند که یکبار بادامچیان گفته بود که آقای انواری در شاخه نظامی متلفه بود. من به آقای بادامچیان اعتراض کردم که این

چه حرفی است؟ کی چنین بوده؟ جز این بوده که ایشان خبری از طرف گروه به آقای میلانی داده است؟ صحبت هایی هم در باره دولت گذشته شد.

## ارسال کتابها به ایران

عصری ساعت چهار به سراغ تصفیه حساب کتابها و ارسال آنها به ایران رفتیم. مجموعاً ۳۴ کارتن کتاب خریداری شد و ۱۳ هزار ریال سعودی بابت حمل آنها به ایران پرداخت شد. الان بیش از پانزده سال است که گروه ما مشغول خرید تازه ترین کتابهای تولیدی اینجا برای کتابخانه های تخصصی است و مجموعه جالبی در آنجا فراهم آمده است. در میان کتابهای تازه ای که امروز گرفتم، کتابی با عنوان ریحانه الرسول الحسین بن علی بود که فراموش کردم آن را از کارتن بردارم. در سالهای اخیر، کتابهای فراوانی در اینجا در باره اهل بیت نوشته شده و خواسته اند نشان دهند که محبت اهل بیت (ع) ربطی به تشیع ندارد. طبعاً اصل این مطلب بسیار خوب است، اما این که هدف کلی چیز دیگری است، ظاهراً تردید نیست. آنچه در کتابهای چاپی اینجا قابل توجه است، اساس بر این است که منبع مهم، همان متون قدیمی است. این متون ۹۰ درصد شامل احادیث و ده درصدی هم قرآنیات است. قرار هم بر این است که تمام ارکان زندگی از این مجموعه ها استخراج شود. البته از متون فقهی بعدی هم استفاده می شود اما بسیار اندک، هرچند گاهی چاپ های خوبی از آنها ارائه می گردد. هر سال صدها کتاب در باره رجال این احادیث، و مسائل مربوط به آنها چاپ می شود. از نظر عقلی، تمایل کلی به نفی آن است، بنابراین و به خصوص تا سالهای اخیر کتاب تحلیلی کمتر به چشم می خورد. اخیراً و بیشتر برای نقد جریانهای لیبرالی و معتزلی و نئومعتزلی کتابهای تحلیلی هم نوشته می شود. شاید بتوان حدس زد که در سالهای آتی اندکی خط سیر فکری تغییر خواهد کرد.

امشب بعد از مغرب برای چند خرید جزئی بیرون رفتیم. تابلوی مغازه ای که سعی کرده بود اطلاعاتی در باره اجناس خود برای فارسی زبانان بنویسد جلب توجه کرد. سعی می کنم عکس آن را در اینجا بگذارم. دقت کنید و آن را غلط گیری نمایید



آخرین شام را کنار دوستان بودیم. آقای فلاح زاده امروز به جحفه رفته بود. می گفت هوای بسیار طوفانی



بود و غیر از یکی دو سه خادم هیچ کس آنجا نبود. بنده هم در یکی از سفرها که مدینه بعد بودم، در جحفه محرم شدم. عصری هم به قرن المنازل در نزدیکی طائف رفته بود. گفتند که هوای آنجا ۲۷ درجه بالای صفر بوده در حالی که امروز مکه تا ۵۰ درجه هم رسید. بالای کوه بسیار خنک و تفریح گاه عمومی بوده و حتی زنان خارجی و فرنگی هم بی حجاب فراوان بوده اند.

## مخ بلاستیک!

امشب بعد از عشاء شام خورده حرم مشرف شدم. طواف وداع کردم. در بازگشت همراه آقای آیت الله حسینی بوشهری بودم. سوار تاکسی شدیم. راننده جوانی بود که می گفت شش سال است در مکه رانندگی می کند. می گفت عربها مخ بلاستیک. البته سعودی ها را استثناء کرد. سپس یک جوان سلفی سوار کرد. به او گفت که اینها ایرانی هستند. آن جوان پرسید: سنی او شیعی؟ گفتم: مسلم. گفت فهمیدم! بعد شروع کرد به این که از ۷۳ فرقه امت، همه در آتش هستند جز یک گروه. در اینجا بود که راننده با او بحث تندی را آغاز کرد. طبعاً ما ساکت شدیم. راننده مدام اشاره می کرد که همه مسلم هستند. او گفت من با ایرانی های زیادی صحبت کرده ام. اصلاً به صحابه توهین نمی کنند. آن جوان هم مرتب با آوردن حدیث از مسلم و بخاری در تکفیر غیر اهل سنت می کوشید. بحث جالبی داشتند. بالاخره آن جوان پیاده شد. راننده گفت در سعودی شیعه هایی که هستند تند هستند، اما شیعیان ایرانی زبان شان خوب است و این حرفهای تند را نمی زنند. بعد گفت: این جوان متشدد یعنی افراطی بود. همه مسلمان هستند، البته عربها غالباً مخ بلاستیک. این کلمه را تکرار می کرد. حتی در سعودی هم حکومت مخ بلاستیک. امریکا این فتنه ها را درست کرده است. وقت پیاده شدن پرسید: شما شیعیان مکه را بیشتر دوست دارید یا نجف را؟ گفتم: معلوم است مکه را. گفت: اینجا می گویند شیعیان نجف را بیشتر از مکه دوست می داند. بعد گفت: من بچه بودم بحث شیعه و سنی نبود. حالا این طور شده است. همه اینها کار امریکا و اسرائیل است. بحث جالبی بود. بالاخره با سلام و صلوات کنار دار هادی پیاده شدیم و از این که در این اوضاع وانفسای موجود جان بدر برده ایم، خدا را شکر کردیم. در طواف دیدم همه گروه ها هستند. گفتم خدایا! خوب است که کعبه هست که همه مسلمانان با همه تفاوت عقیده گرد آن طواف می کنند باز هم پیام همراهی و وحدت را در نمی یابند.

ساعت یازده گذشته بود که به هتل رسیدیم. شرکت مختصری در محفل شبانه دوستان داشتیم و بعد هم استراحت. ان شاءالله فردا به ایران عزیمت خواهیم کرد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1482>

## جاحظ و نظام معرفتی علوم اسلامی در قرن سوم هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳ / ۰۴ / ۰۳

خلاصه: مسلمانان قرن سوم بر پایه قرآن و سنت و دانش عرب و علوم یونانی و هندی و ایرانی تمدنی ساختند. فرهنگهای دیگر را به درستی در میان خود جای دادند، اما متأسفانه در آنها توقف کردند. مجموعه آنچه به عنوان دانش و علم شکل گرفت، قدم های مهمی در مسیر پیشرفت بود، اما در ادامه، پروسه پیشرفت ابتدا کند و بعد متوقف شد. جاحظ یک نمونه دانشمند روشن قرن سوم است که می کوشد راه های معرفتی جدید را تجربه کند.

ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ [م ۲۵۵] یکی از زبده ترین دانشمندان اسلامی است که به دلیل داشتن تفکر معتزلی، نبوغ شگفت، و احاطه اش بر افکار و اندیشه های رایج در جهان اسلام، آثار برجسته ای از خود در زمینه های مختلف برجای گذاشته است.

ویژگی او در نگارش چنان است که از داشت های سنتی در حوزه های مختلف دین، تاریخ، و ادب و نیز معلومات فلسفی و علمی استفاده کرده و با نثری ادیبانه، و در عین حال علمی، می کوشد تا نظام فکری منسجمی در چارچوب باورهای معتزلی عرضه کند.

او نوشته های متکلمانه فراوانی دارد، اما برخی از آثار او مانند الحیوان و بسیاری از رسائل وی، او را به مثابه یک عالم طبیعی، یک فیلسوف، و یک ادیب و لغوی برجسته نشان می دهد.

کتاب الحیوان او که شاخه ای از علم طبیعی را بر اساس تقسیم بندی های علمی یونانی پوشش داده، سرشار از معلوماتی است که ریشه در دین، دانش عرب، آثار ایرانی، هندی و یونانی است. اثر یاد شده را همزمان می توان یک اثر دایره المعارفی دانست که محور اصلی آن معلومات مربوط به حیوانات از جمله در شناخت انسان از زوایای مختلف دینی و فلسفی و طبیعی است.

این کتاب در هفت جلد (تصحیح محمد باسل عیون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۳) منتشر شده و ارجاعات ما بر اساس همان چاپ می باشد. آنچه ذیلا آمده، تنها بر پایه مجلد اول این کتاب است، و تنها یک ارجاع از جلد دوم دارد.

هدف اول جاحظ در این کتاب، تدوین یک متن دایره‌المعارفی در حوزه حیوان‌شناسی است، هرچند به لحاظ جانبی، اطلاعات آن دایره وسیع تری را شامل می‌شود. طبعاً به دلیل جهت‌گیری این اثر در شناخت حیوان می‌توان روی نگاه معرفت‌شناسانه او تمرکز کرده و مفهوم «علم» و حواشی آن را از لابلاهای استدلالها و توضیحات و نقلهای وی را دنبال کرد. در این زمینه، به خصوص روی معرفت‌تجربی و اعتبار اهمیت آن از دید جاحظ تکیه بیشتری کرده و نگاه او را به معارف عمومی و رایج، از دید خرافه‌شناسی، مورد توجه قرار خواهیم دارد.

در بیشتر موارد، جاحظ مآخذ نقلها را بیان نمی‌کند، اما در کل می‌توان حدس زد که از چه نوع آثاری استفاده کرده، به خصوص که در مواردی به نوعی اشاره به منابع خود از این که آثار ایرانی یا هندی و یونانی است، یا دواوین عرب، دارد. در بسیاری از موارد می‌توان تصور کرد که وی، ضمن آن که در چارچوب فلسفه رایج و متون ترجمه شده یونانی و ایرای و هندی بحث می‌کند، تأملات خویش را نیز وارد مدار بحث می‌کند. به عبارت دیگر، باید گفت که فلسفه جاحظ به معنای وسیع آن، هیچ‌گاه به صورت منسجم عرضه نشد. دلیل این مسأله می‌توانست متن‌های دشوار او، خلط مباحث فلسفی و ادبی و تنوع و تکثر گفتاری او باشد که رشته و نظام معینی ندارد. جاحظ را کسی فیلسوف نمی‌داند، بلکه بیشتر ادیب و متکلم می‌دانند، اما بدون شک، تبحر او در فلسفه و اندیشه‌های رایج، و همزمان تأملات وی در آن، امری است که باید مورد توجه قرار گیرد. می‌توان تصور کرد که او تحت تاثیر اندیشه‌های متکلمان معتزلی و فلسفه رایج یونانی در کنار قرآن و حدیث و ادب عربی رشد یافته و است. او همواره به «حکماء» که اصطلاحی است برای کسانی که اندیشه‌های فیلسوفانه یونانی دارند، احترام می‌گذارد و از اندیشه‌های آنها بهره می‌برد.

بحث‌های مقدماتی جاحظ طولانی و در دفاع از خود برابر اتهاماتی است که در باره آثار وی وجود داشته و ربطی به این گزارش ما ندارد. وی پس از طرح آن مباحث که در قالب توضیح برای شخصی است که آن پرسشها را مطرح کرده از صفحه ۲۴ به بحث از ماهیت «اجسام» می‌پردازد. این مدخل بحث جهان‌شناسی است، تقسیمی برگرفته از میراث یونانی که اجسام را به جمادی و نامی یا به عبارتی نام و غیر نامی تقسیم می‌کند. این اجسام هرچه هستند، سه نوع رابطه با هم دارند: متفق، مختلف و متضاد. جاحظ به نارسائی تقسیم بندی جماد و نامی اشاره دارد، اما به خصوص اشاره دارد که بر اساس «لغتنا» یعنی مصطلحات جاری زبان ما، صحبت می‌کند و طبعاً باید از همین اصطلاحات استفاده کند: «و نحن فی هذا الموضوع إنّما نعبّر عن لغتنا، و لیس فی لغتنا إلّا ما ذکرنا.»

در اینجا سپس به تقسیم اجسام «نامی» می پردازد. حیوان و نبات، و حیوان هم به آنچه راه می رود و آنچه پرواز می کند و... آنها که راه می روند مردمان، درنده ها، حشرات و بهائم... و به همین ترتیب ادامه تقسیم بندی بر اساس مشاهدات و ویژگی های خارجی آنها می پردازد. پس از آن اقسام پرنده ها را آورده (ص ۲۵) و در ادامه از اقسام حیوان بحث می کند (ص ۲۷). انسان از سایر حیوان به واسطه نطق جدا می شود و بدین ترتیب انسان، با هر لغتی در فارسی یا هندی یا رومی باشد، حیوانی فصیح است. در اینجا به گونه ای دیگر این تقسیم را بیان می کند. این جهان که مظهری از حکمت است، خودش حکمت است، اما چنان نیست که حکمت را هم تعقل کند؛ اما انسان موجودی است که هم خود حکمت است و هم حکمت و نهایت حکمت را می تواند تعقل کند. حتی جمادات نیز از نظر این که حکمتی در آنها هست و دلالتی بر حکمت دارند، با حیوانات مشترک اند، اما انسان در درک اصل حکمت متفاوت از دیگران است. از نظر وی امتیاز انسان این است که «يعقل الحكمة» حکمت را تعقل می کند و می داند حکیم است، به عبارتی می تواند استدلال کند. این استدلال، بیان می شود و بیان هم از انواع و اقسام طرق است: لفظ، خط، عقد و اشاره.

برای انسان تمدن یونانی و اسلامی، حتی قبل و بعد از آن، تفاوت انسان و حیوان اهمیت زیادی دارد. این که انسان برتر است، همه چیز را در خدمت خود دارد، حیوان، زیر دست اوست، و تفاوت هایی مهمی که هست، همه، فلسفه معرفتی اسلام را بدین نکته رهنمون می کند که انسان قدرت درکی دارد که او را به انتخاب میان آنچه از او دور یا نزدیک است، برای او خوب یا بد است، وا می دارد. البته حیوانات هم یک حس طبیعی برای این درک دارند، اما به طور کلی وضع آنها متفاوت با انسان است که عاقبت اندیش است: «ثم جعل الإنسان ذا العقل و التمکین، و الاستطاعة و التصريف، و ذا التکلف و التجربة، و ذا التأني و المنافسة، و صاحب الفهم و المسابقة، و المتبصر شأن العاقبة، متى أحسن شيئا كان كل شيء دونه في الغموض عليه أسهل». [۱]

[۳۰].

همین تفاوت معرفتی است که سبب می شود انسان مصداق «فتبارک الله احسن الخالقين» باشد: «ثم حث على التفكير و الاعتبار، و على الاعتراض و الازدجار، و على التعرف و التبيين، و على التوقف و التدكر، فجعلها مذكرة منبهة، و جعل الفطر تنشي الخواطر، و تجول بأهلها في المذاهب. ذلك الله رب العالمين، فتبارك الله أحسن الخالقين».

جاحظ در لابلاي بحث و به خصوص از اینجا به بعد، به بحث شناخت و دایره آن و اهمیت ابزار برای انتقال دانایی می پردازد. یک پرسش این است: نوشتن یک کتاب مفصل در باره «الحیوان» چه ثمری دارد؟ چه معرفتی به ما می دهد؟ چه نیازی از ما را برآورده می کند؟ به عبارت دیگر، وقتی از آموختن و معرفت سخن

می‌گوییم، فقط به قدر احتیاج است؟ یا آنچه را هم بدان احتیاج نداریم باید بشناسیم؟ آیا «نیاز»، «حد آموختن» است؟ شاید جاحظ می‌خواهد توجیه کند که آدمی باید بیش از آنچه احتیاج روزانه دارد، بیاموزد. در اینجا به سخن خلیل بن احمد لغوی استناد می‌کند که گفت: آدمی در علم نحو، به آنچه نیاز دارد نمی‌رسد، مگر آنکه آنچه را نیاز ندارد یاد بگیرد. و ابوشمر، این سخن خلیل را چنین باز کرد: وقتی آدمی به آنچه احتیاج دارد نمی‌رسد مگر آن که برسد به آنچه احتیاج ندارد، معنایش این است که آنچه را بدان احتیاج دارد، تبدیل به چیزی شده که به آن احتیاج دارد. جاحظ حکایت کتاب خود را با این تفصیل در حیوان شناسی، مصداق همین امر می‌داند.

از چه منابعی باید بهره برد؟ شعر یا نثر؟ حفظ یا کتاب؟ باید گفت این زمان همچنان بحث حفظ و کتابت مهم بود. افتخار بسیاری هنوز این بود که اشعار را در حفظ دارند، اما جاحظ از «کتاب» دفاع می‌کند. او می‌گوید که اعرابی، کلمه‌ای را در شعر فراموش کرده، وقت شب، چیزی شبیه آن لغت از یادرفته را در آن شعر می‌گذارد، و فردا آن را روایت می‌کند، در حالی که «کتابت» همه چیز را عینا نگاه می‌دارد. [۳۴/۱].

جاحظ فصل مشبعی در اهمیت کتاب می‌گوید، طبعاً با همان زبان ادبی جاحظ که ترجمه آن به فارسی دست کم برای بنده دشوار است: «... و لا أعلم نتاجا فی حدائث سنّه و قرب میلاده، و رخص ثمنه، و امکان وجوده، یجمع من التدایر العجیبه و العلوم الغریبه، و من آثار العقول الصحیحه، و محمود الأذهان اللطیفه، و من الحکم الرفیعه، و المذاهب القویمه، و التجارب الحکیمه، و من الإخبار عن القرون الماضیه، و البلاد المتنازحه، و الأمثال السائره، و الأمم البائده، ما یجمع لک الکتاب». و بعد هم آیات اول سوره قلم «أَقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ».

جاحظ دوباره به بحث «بیان» بر می‌گردد، آن هم از این زاویه که آدمها به هم نیاز دارند و سعی می‌کنند با هم تفاهم کنند. بیان با «لفظ و خط و عقد و اشاره» است. یک پنجمی هم دارد آنچه که «صحت دلالت و صدق شهادت و وضوح برهان» را در «اجرام جامده و صامته» نشان می‌دهد. لفظ برای «شنونده» است. اشاره برای «ناظر». «ناظر و لامس» در «معرفت عقد» شریکند. «خط» ابزار بیان برای غائبین است و اما خط، که نقش مهمی در انتقال «معرفت» دارد. اینجا به سراغ «خطوط هند» می‌رود. [۳۶/۱]. اگر خطوط هندی نبود: «لو لا خطوط الهند لضاع من الحساب الكثير و البسيط». ریاضیات از بین رفته بود. حساب به چه کار می‌آید؟ اینجا به آیات قرآن متوسل می‌شود: «لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِينَ وَ الْحَسَابِ». حساب هم با بیان مربوط است. «فاجری الحساب مجری البیان بالقران». همه این مطالب در یک چهارچوب کلی در دفاع از اهمیت «بیان» است که واگو کننده معرفت برای ایجاد نوعی معرفت و تفاهم عمومی میان مردمان است.

جاحظ دوباره به اهمیت «کتاب» و «کتابت» باز می‌گردد. دفاع از کتابت در جامعه بدوی، امری عادی، یک ضرورت، یک شاهکار و یک گام مهم برای رسیدن به ترقی است. اگر «کتابت» نبود، بیشتر علم از میان رفته بود: «لو لا الكتب المدونة و الأخبار المخلدة، و الحكم المخطوطة التي تحصن الحساب و غير الحساب، لبطل أكثر العلم، و لغلب سلطان النسيان سلطان الذكر». برای همین است که خداوند برای «قلم» و «سطر» اهمیت قائل است و به آن سوگند می‌خورد. «زبان» و «دست» کمک «قلم» هستند و در نهایت در خدمت «بیان». قلم سحرگونه جاحظ دوباره به ستایش از «کتاب و کتابت» پرداخته و ادیبانه و استادانه اهمیت آن را در حفظ میراث علمی بشر بیان می‌کند: «و الكتاب هو الجليس الذي لا يطريك، و الصديق الذي لا يغريك، ... و الكتاب هو الذي يطيعك بالليل كطاعته بالنهار، و يطيعك في السفر كطاعته في الحضر... و قد علمنا أن أفضل ما يقطع به الفراغ نهارهم، و أصحاب الفكاهات ساعات ليلهم، الكتاب..» بعد هم جملاتی از بزرگان در اهمیت کتاب آورده است. [۱/ ۴۰ - ۴۱].

سطوری هم در باره خرج کردن پول برای کتاب دارد، و به خصوص این که زنادقه در تحسین و ستایش کتابهایشان، غوغا می‌کنند [۴۱] پس چرا نباید ما چنین کنیم.. گفته شده است که انفاق زنادقه برای کتاب مثل انفاق نصارا برای کلیساست. البته این به طعنه گفته می‌شود، اما اشاره به آن است که آنها از بهترین ورق برای نوشته های خود استفاده می‌کنند. با این حال، سوال این است، آیا کتابهای آنها کتب حکمت و فلسفه و مقایسه و صناعات، تکسب و تجارت، ارتفاعات و ریاضیات است که نشان دهد آنها در صدد ترویج «بیان» و «تبیین» هستند یا آنها فقط در جهت نشر بی دینی است، چنان که مجوسان برای آتشکده ها و نصارا برای کلیساها هزینه می‌کنند؟ [۴۲]

اصل این نکته که علم آن است که برای ریاضیات و صناعات و تجارات باشد، مهم است. این توصیف نهایت ارزش را در امر «بیان» دارد. توجه دادن به این نکته که مفهوم علم نزد زنادقه با آنچه مسلمانان است چه تفاوتی دارد، مهم است. جاحظ می‌گوید: «ليس في كتبهم مثل سائر، و لا خبر طريف، و لا صنعة أدب، و لا حكمة غريبة، و لا فلسفة، و لا مسألة كلامية، و لا تعريف صناعة، و لا استخراج آله، و لا تعليم فلاحه، و لا تدبير حرب، و لا مقارعة عن دين، و لا مناضلة عن نحلة، و جل ما فيها ذكر النور و الظلمة، و تناكح الشياطين، و تسافد العفاريات، و ذكر الصنديد، و التهويل بعمود السنخ، و الإخبار عن شقلون، و عن الهامة و الهمامة. و كله هذر و عى و خرافة، و سخرية و تكذب، لا ترى فيه موعظة حسنة، و لا حديثا موقفا و لا تدبير معاش، و لا سياسة عامة، و لا ترتيب خاصة. فأى كتاب أجهل، و أى تدبير أفسد من كتاب يوجب على الناس الإطاعة، و البخوع [= التذلل و الخضوع] بالديانة، لا على جهة الاستبصار و المحبة، و ليس فيه صلاح معاش و لا

تصحیح دین». حاصل این که کتب زنادقه، مطالب علمی ندارد. بالاخره کتاب یا باید برای آبادی دنیا باشد یا دین، و آثار زنادقه در هیچ کدام اینها نیست. [۴۳].

جاحظ به ارائه اطلاعات در باره کتاب و دفتر و قلم و مرکب و بیت الکتب و مسائل این چنین ادامه داده و جایگاه علم و کتابت را در جامعه آن روزگار در نثر و نظم نشان می دهد. در خزانه کتاب یحیی برمکی از هر کتابی سه نسخه بود. همچنین از «جلود کوفیه» و «دفتین طائفیتین» و «الأسفاط و الرقوق، و القماطر و الدفاتر و المساطر و المحابر» یاد شده است. نسل چهارم از فرزندان صحابه، دیگر «کتابی» شده بودند و یکی از آنها، جز با کتاب دیده نمی شد: «کان لا یکاد یری إلاً و فی یده کتاب یقرؤه». حتی وقتی به قبرستانها می رفت کتاب می خواند، و می گفت همان طور که از قبرها عبرت می گیرید از کتاب هم موعظه می گیرد. [۴۵].

جاحظ با دقت از تعبیر کتاب و کاتب در قرآن هم بهره گرفته است. همین طور در اشعار کهن عرب «أقوال الشعراء فی الخط»، [۴۷] که بسیار مفصل و طی صفحات ارائه شده است. از جمله این شعر بحتری: «و إذا دجت أقلامه ثم انتحت / برقت مصابیح الدجی فی کتبه». جاحظ به کتیبه های روی سنگها اشاره دارد، و این که آنها اطلاعات مربوط به «امور جسیم» را برای زمانی طولانی حفظ کرده است که نمونه های آن در یمن در «قبة غمدان» و نیز «باب القيروان» «باب سمرقند» «عمود مأرب» و جز آنها وجود دارد. [۴۹]. امتهای بزرگ، آن ها که یادی و نامی دارند، همگی دارای «خط» مخصوص به خود بوده اند. همان طور که ملوک و امرا برای امر حساب و کتاب دارای «الکتاب المتقن، و الحساب المحکم» بوده اند. او به عظمت کارهای ساختمانی ایرانیان برای جاودانه شدن پرداخته و این که عرب در این باره از عجم تقلید کرد. اینها برای جاودانه شدن بود: «ذهبت العجم علی أن تقید مآثرها بالبنیان، فبنوا مثل کرد بیداد، و بنی أردشیر بیضاء إصطخر. و بیضاء المدائن.... ثم إن العرب أحبت أن تشارك العجم فی البناء، و تنفرد بالشعر، فبنوا غمدان، و کعبة نجران، و قصر مارد، و قصر مأرب و...» [۵۲]. اگر ساختمانها، این چنین جاودانه می کند، کتاب در این باره تأثیر بیشتری دارد: «کتب الحکماء و ما دوت العلماء من صنوف البلاغات و الصناعات، و الآداب و الإرفاق، من القرون السابقة و الأمم الخالیة... أبقى ذکرا و أرفع قدرا... و الکتب بذلک أولى من بنیان الحجارة و حیطان المدر». کتاب بهتر است، چون قصرها معمولا ویران می شوند، چنان که به امر عثمان، صومعه غمدان در یمن ویران شد، أطام [قلعه چه های] مدینه نیز. زیاد هم قصر ابن عامر را نابود کرد و دیگر اصحاب ما بناهای بنی مروان را در شام از میان بردند. [۵۲].

ممکن است عرب به شعر خودبنازد، اما به قول جاحظ، «کتب أرسطاطاليس، و معلّمه أفلاطون، ثم بطليموس، و ديمقراطس، و فلان و فلان» همه اینها مقدم بر شعر عرب هستند که همین اواخر پدید آمد، حداکثر دویست

سال قبل از اسلام. [۵۳]. تازه شعر، نمی تواند ترجمان درست و واقعی کلمات باشد، چون هیچ وقت کار نثر را نمی کند. «لا کالکلام المثور».

پیداست که در ذهن جاحظ آثار یونانی اهمیتی بی اندازه دارد و کسانی که به شعر تمسک می کرده اند را به هیچ روی نمی پذیرد، با این که خود عرب است و ید طولایی در ادب عربی دارد.

نیاز تمامی امت ها به آبادی «دین» و «صناعات» است، هرآنچه بتواند معاش آنان را تأمین کند، و افقهای زیرکی را به روی آنان بگشاید، چیزی که شامل حال همه آنها باشد.

جاحظ سپس می گوید: کتابهای هند، و حکمت های یونان و آداب ایرانیان، ترجمه شده است. برخی بر نیکویی کار افزوده و بعضی خیر. البته اگر حکمت عرب تحول یافته بود، ضمن آن که این معجزه یعنی وزن [شعر] از میان می رفت، چنان می نمود که هر آنچه عجم در کتابهایش داشت، در آنها هم یافت می شد. به هر حال این کتابها از امتی به امتی رسیده تا اکنون که در اختیار ما قرار گرفته است: «و قد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة، و من قرن إلى قرن، و من لسان إلى لسان، حتى انتهت إلینا، و کنا آخر من ورثها و نظر فیها». حال ما در آخر خط قرار گرفته ایم. این یعنی این که ما میراث دار علوم امت های پیشین هستیم. این نکته مهمی است که جاحظ بدان واقف است.

جاحظ در اینجا به اهمیت کار ترجمه می پردازد، و این که مترجم برای انتقال معانی چه ویژگی هایی باید داشته باشد، از جمله تسلط کامل به دو زبان [۵۴ - ۵۵] این تسلط در کتابهای هندسه و تنجیم و حساب و موسیقی باید باشد و در کتابهای دینی که دقت در آن به مراتب باید بیشتر باشد، لازم تر است: «هذا قولنا فی کتب الهندسة. و التنجیم، و الحساب، و اللحون، فکیف لو کانت هذه الكتب کتب دین و إخبار عن الله... و الخطأ فی الدین أضرّ من الخطأ فی الرياضه و الصناعه، و الفلسفه و الکیمیا، و فی بعض المعیشه التي یعیش بها بنو آدم». [۵۵].

توضیحات جاحظ در باره اهمیت ترجمه، دشواری های آن، و تخصصی که یک مترجم باید در باره آن علم، کتاب، سقطات کتابها و غیره داشته باشد، بی نظیر است. این نشان می دهد که او به اهمیت ترجمه در انتقال علوم از یک تمدن به تمدن دیگر واقف است، نکته ای که در تمدن اسلامی رسیدن به آن، نهایت اهمیت را دارد. این دقایق به قدری جالب توجه است که حتی برای امروزه نیز به صورت یک دستور العمل مهم برای ترجمه، قابل طرح است. وی از مشکلاتی که در نسخه ها پیش می آید، بلایی که وراثت ها بر سر نسخه ها آورده و دست بدست می شود تا آن که یک نسخه سرتاپا غلط پدید می آید سخن می گوید و این که چگونه وقتی مترجمی آن را در دست می گیرد، می تواند متن درستی از آن به زبان جدید درآورد: «ثمّ یصیر إلى ما



يعرض من الآفات لأصناف الناسخين... ثم يصير هذا الكتاب بعد ذلك نسخة لإنسان آخر، فيسير فيه الوراق الثاني سيرة الوراق الأول؛ ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانيه، والأعراض المفسده، حتى يصير غلطا صرفا، وكذا مصمنا، فما ظنكم بكتاب تتعاقبه المترجمون بالإفساد، و تتعاوره الخطاط بشر من ذلك أو بمثله» [٥٥].

منازعه میان اصحاب شعر و یاران کتاب، یعنی مدافعان ادبیات شفاهی و مکتوب، در نوشته جاحظ ادامه می یابد، اما استدلال مدافعا کتاب آن است که این همه دانش صناعات که در عالم است، کجا در شعر یافت می شود: «و کلّ شیء فی العالم من الصناعات و الأرفاق و الآلات، فهی موجودات فی هذه الکتب دون الأشعار، و هاهنا کتب هی بیننا و بینکم، مثل کتاب أفلیدس، و مثل کتاب جالینوس، و مثل المجسطی»، مگر اینها را در شعر می توان آورد؟ محدوده علومی که این زمان، یعنی اواسط قرن دوم، از زبان جاحظ در کتابها بوده، جالب است: «و حسبک ما فی أیدی الناس من کتب الحساب، و الطب، و المنطق، و الهندسه، و معرفه اللّحون، و الفلاحه، و التجاره، و أبواب الأصباغ، و العطر، و الأطعمه، و الآلات. و هم أتوکم بالحکمه، و بالمنفعه التي فی الحمّامات و فی الأصطرلابات و القرسطونات [القبان] و آلات معرفه الساعات، و صنعہ الزجاج و الفسیفساء، و الأسرنج [أسرب یحرق، و یشب علیه النار حتی یحمر] و الزنجفور [نوعی رنگ قرمز] و اللازورد [لاجورد] و الأشربه، و الأنبجات [انبه]، و الأیارجات [داروی مسهل] و لکم المینا، و النشادر و الشبه [ضرب من النحاس، یلقى علیه دواء فیصفر. ضرب سکه] و تعلیق الحیطان و الأساطین، و ردّ ما مال منها إلی التقویم. و لهم صبّ الزردج [زرده]، و استخراج النّشاستج [نشاسته برای فالوده]، و تعلیق الخیش، و اتّخاذ الجمّازات، و عمل الحرّاقات [کشتی های آتش افکن]، و استخراج شراب الداذیّ [خمر] و عمل الدّبّابات». اینها علوم یا صنایعی است که در کتابها، شرح آنها آمده است. [٥٧].

اما این که آیا اینها واقعا دانش است یا از روی اتفاق یا شرایط خاص پدید آمده، نکته ای است که جاحظ به عنوان اعتراض از سوی عده ای مطرح کرده است. گویی اینها بر آناند که صنایع، زاینده نوعی اتفاق یا ضرورت است نه ناشی از علم و آگاهی. مثالی که می زنند، شکل گیری «جمّازه» است که به ضرورت و با توجیه یک زن عباسی یعنی ام جعفر فراهم آمد... در باره ضرب سکه هم اشاره دارد که اگر بحث غش در تولید دراهم نبود، صنعت مزبور با نام «الشبه» که برای جلوگیری از آن است، پدید نمی آمد: «و کذلک لا یخلو جمیع أمرکم، من أن یكون اتفاقا، أو اتّباع أثر» [٥٨].

این مطالب مانع از اعتبار و ارزش کتاب در ترویج علم نیست. جاحظ باز هم در ترجیح قلم بر زبان، به چندین نکته اشاره دارد: کتاب همه جا و همه اعصار خوانده می شود: «منها أنّ الکتاب یقرأ بکلّ مکان، و یظهر ما فیهِ علی کلّ لسان، و یوجد مع کلّ زمان، علی تفاوت ما بین الأعصار، و تباعد ما بین الأمصار... و قد ینهب

الحکیم و تبقی کتبه، و یذهب العقل و یبقی أثره». اما صاحب کتاب خود از میان می رود.. دانش اوائل یا قدما، در کتاب مانده و سبب جاودانگی حکمت شده است. [۵۹].

جاحظ در ادامه باز هم از اهمیت کتاب و برخی از ویژگیهایی لازم برای کتاب، سخن گفته که چندان به موضوع ما که توجه به اهمیت کتاب از حیث «بیان» و انتقال «معرفت» در تمدن اسلامی است، مربوط نمی شود، هرچند نکات وی محل تأمل است. بهترین کتاب «کتاب الله» است که همه چیز در آن آمده است. این کتاب های خوب «جیاد الکتب» هستند که دانش اندوزی را تشویق می کنند: «لولا جیاد الکتب و حسنهما، و مبینهما و مختصرهما، لما تحرکت همم هؤلاء لطلب العلم، و نزعت إلى حبّ الأدب، و أنفت من حال الجهل».

برخی کتابها مانند آثار ابوحنیفه با درس و تدریس یک ساله و دوساله فقیه پرور است، در حالی که گاهی شخص پنجاه سال مجالست با فقها دارد، اما فقیه نمی شود. [۶۰]. معنای این سخن این است که جاحظ به روشمندی علوم باور دارد.

کسی که کتاب می نویسد باید همه مردم را دشمن آن بداند [ناقد]، همگی را عالم فرض کند، و تصور کند که همه برای آن وقت خواهند گذاشت. مهم آن است که کتاب را به گونه ای بنویسد که معانی را دقیقاً تفهیم کند. مطلب را خالص و بدون حشو و زوائد بیان کند. این که کتاب گونه ای نوشته شود که بدون در دسر قابل فهم باشد، نکته ای بس مهم است. جاحظ می گوید از ابوالحسن اخفش پرسیدم: تو عالم ترین مردم به دانش نحو هستی، چرا کتابهای خود را به گونه ای نمی نویسی که همه مطالب آن مفهوم باشد. چرا ما برخی را می فهمیم و اکثر آن را نمی فهمیم؟ اخفش گفت: من که کتاب برای خدا نمی نویسم، کتابهای من که کتاب دین نیست، اگر چنان که تو گویی بنویسم، دیگر به من احتیاج نخواهد بود. چنین می کنم تا شیرینی آن مطالبی را که می فهمند، آنان را تحریک به مطالعه بخشی کند که نمی فهمند و به هر روی هدف من «تکسب» یا کاسبی است. [۶۲ - ۶۳].

ایجاز و استطراد جای خود، مهم آن است که متن فهمیده شود. البته به نظر جاحظ، خداوند در قرآن آنجا که عرب و اعرابی را مخاطب قرار می دهد، به اشاره و حذف سخن می گوید، اما وقتی بنی اسرائیل را خطاب قرار می دهد، مفصل سخن می گوید. جاحظ تأکید دارد که بهتر است در این زمینه «اتباع آثار العلماء» و «الاحتذاء علی مثال القدماء» داشته باشیم. [۶۳]. در اینجا اشعار بلند و زیبایی هم در ستایش شعر از ابن یسیر می آورد. و در رجزی آمده است که «تعلمن أن الدواء و القلم / تبقی و یفنی حادث الدهر الغم» گوسفندان خواهند رفت اما قلم و دوات باقی خواهد ماند. [۶۵].

به نظر جاحظ، این کتاب است که سبب می شود ما به سرعت از اخبار شهرها با خبر شویم و آنچه را که صبح گاهان در کوفه رخ داده، پیش آن که شب فرا رسد، در بصره از آن آگاه شویم. او این حکایت را با آیه «من عنده علم الكتاب» در قرآن منطوق دانسته است. [۶۶]. بهره گیری جاحظ از قرآن برای اهمیت کتاب در جای جای این نوشته دیده می شود: «قالت ملكة سبأ يا أيها الملأ ائني ألقى إلي كتاب كريم. فهذا مما يدل على قدر اختيار الكتب». در حالی که توجه داریم که بحث در این آیه، آن هم در داستان سلیمان، به دایره غریب و معجزات مربوط است تا وضع عادی، اما روش استناد به قرآن برای تفهیم آنچه که جاحظ آن را درست می داند، به عنوان روشی مؤثر برای «اثبات درستی» گزاره، مورد توجه اوست. در سنت نبوی هم این استدلال هست. جاحظ می گوید: رسول (ص) برای نامه نگاری به ملوک می توانست به جای نامه، از مبلغان معصوم از خطا و تبدیل استفاده کند، اما از کتاب استفاده کرد، تا استوارتر باشد [۶۶].

بحث جاحظ با یکی دو نکته دیگر در باره کتاب، پایان می یابد و از آن پس وارد مباحث دیگری می شود که هیچ ربطی به بحث کتاب ندارد، آن هم بدون هر مقدمه ای. آخرین نکته در باب کتاب، سخنی است از دیمقراط در باره این که، هر کتابی که در هر علمی نوشته می شود باید ملاحظات هشتمانه در آن صورت گیرد: همت، منفعت، نسبت، صحت، صنف، تألیف، اسناد، و تدبیر: «أولها أن تكون لصاحبه همه، و أن يكون فيما وضع منفعة، و أن يكون له نسبة ينسب إليها، و أن يكون صحيحا، و أن يكون على صنف من أصناف الكتب معروفا به، و أن يكون مؤتلفا من أجزاء خمسة، و أن يكون مسندا إلى وجه من وجوه الحكمة، و أن يكون له تدبير موصوف». خود دیمقراط این ویژگی ها را در کتاب «افوريسموا» که در تفسیر کتاب الفصول است، فراهم آورده است [۶۹].

سبک جاحظ آن است که سخنی را در باره ویژگی های انسان یا حیوان یا حیوانی خاص مطرح کرده و شروع به توضیح در باره آن می کند. این توضیحات، شامل آن چه خود شرح می دهد، متن هایی که از کتب قدما و معاصران می آورد، اشعاری که در باره آن گفته شده، امثال و حکایات، و تمامی مطالبی است که به نوعی مربوط به آن موضوع می شود. این حیوان شناسی، با این سبک، نوعی روش معرفتی ویژه خود دارد که شاید بتوان آن را دایرةالمعارفی دانست. به این سبک که چندان به صحت و سقم معلومات کاری ندارد، گرچه گاه اشارتی به درستی و نادرستی آنها دارد، بلکه مهم گردآوری همه معلومات در باره یک موضوع است. برای مثال اولین بحث مفصل او در باره «خصیان» غلامانی است که بیضه آنها کشیده یا کوبیده شده و آنچه که در باره آنها در متون قدیم و جدید از ادب و حکایت و مثل و جز اینها آمده است: «باب ذکر ما يعترى الإنسان بعد الخصاء و كيف ما كان قبل الخصاء» [۱/ ۷۲ - ۹۱ و حتی بعد از آن]. در این جا بر اساس آنچه در ظاهر به نظر می آید، آنچه در این باره شهرت دارد، کلمات قصار کوتاه مسجعی که در این باره گفته شده و معمولا

«علم» تلقی می شود، از ویژگی های جسمی و روحی این غلامان سخن گفته می شود و غالباً تلقی به قبول می گردد. در این زمینه و زمینه های مشابه «مشاهده» نقش مهمی دارد، جز آن که این مشاهده، در بسیاری از امور، سطحی و ظاهری است و هیچ معرفت ریشه ای و عمیق در آن نیست.

برای نمونه وقتی در باره صورت غلامان سخن می گوید، از بدون مو بودن و صاف بودنشان بحث کرده و به عکس اشاره به مودار بودن صورت زنان سخن می گوید و این که او خود در پیرزنان دهاقین این وضعیت را دیده است: «و قد توجد المرأة ذات لحيه. و قد رأيت ذلك، و أكثر ما رأيت في عجائز الدهاقين، و كذلك الغيب و الشارب، و قد رأيت ذلك أيضا. و هي ليست في رأي العين بخثي، بل نجدها أنثى تامه». [۷۷].

نوع معلوماتی که جاحظ از خود یا دیگران مطرح می کند، به همین سبک و سیاق است، اما همان طور که گفته شد، تحلیل عالمانه مبتنی بر نظام هورمونی بدن و یا حتی مبتنی بر یک تجربه یا استقراء کامل هم ندارد. این اشاره به این دلیل است که توجه داشته باشیم، مرز معرفت در ادبیات علمی آن روزگار توقف گاه محکمی داشت که مانع از دستیابی به معلومات تازه و دقیق بود. با این حال باید توجه داشت که همین مقدار تمرکز و معلومات در باره یک موضوع یعنی تأثیر کشیدن یا کوبیدن تخم ها در مردن روی ویژگی های ظاهری و روانی، کار علمی مهمی در آن روزگار است. مقایسه دو برادر، یکی غلام شده و دیگری عادی، از نظر ذکاوت، و نتیجه گرفتن از این که اقدام به عمل کوبیدن خصیه، منتجر به کاهش هوش می شود از لحاظ بکار گرفتن روش تجربی جالب است. [۷۸].

یک اقدام تجربی می توانست یک نظریه عوامانه را مورد تردید قرار دهد. «عوام گویند: مردم از طریق بیضه چپ بچه دار می شوند. این در حلی است که مرمان گویند که داود بن جعفر خطیب معتزلی، وقتی بیضه چپش را از دست داد، بچه دار شد» [۸۲]. وی گزارش دیگری را در باره طولانی بودن عمر خصیان نسبت به دیگران از «الشیوخ المعمرین و اهل التجربة المتمیزین» نقل کرده و علت آن را هم عدم ازدواج دانسته است [۹۱]. او از تجارب شخصی خودش هم بارها با تعبیر «قد رأیت» در این کتاب مطالبی را باز گو کرده است.

جاحظ پس از بحث از خصیان، به حیوانات مرکب که به نوعی ترکیبی از دو حیوان هستند! پرداخته و به تفصیل در این باره نمونه هایی را مثال زده است. یکی از آنها از دید او زرافه است که در فارسی به آن شترگاوپلنگ گویند: «و ذلك أنهم لما رأوا أن اسمها بالفارسية (أشترکاوپلنگ)؛ و تأویل «أشتر» بعیر، و تأویل «کاو» بقره، و تأویل «پلنگ» الضبع؛ لأن الضباع عرج... و قولهم للزرافة أشترکاوپلنگ اسم فارسی، و الفرس تسمى الأشياء بالاشتقاق؛ كما تقول للنعامه: اشتر مرغ، و كأنهم في التقدير قالوا: هو طائر و جمل؛ و هم يسمون الشيء المر الحلو «ترش شیرین» و هو في التفسير حلو حامض». [ص ۹۰] این همه یک کار زبانشناسی

روی کلمات فارسی. و یک نمونه دیگر در باره گاو میش: «فالجاموس بالفارسیه کاوماش. و تأویله ضانی بقری، لأنهم وجدوا فيه مشابهة الكبش و كثيرا من مشابهة الثور» [ص ۱۰۰].

نکته ای که ورای تجارب شخصی جاحظ در این کتاب به عنوان منبع علمی مورد توجه است، مطالبی است که از «علمای فرس» برای مثال با تعبیر «زعم الفرس» نقل می کند. [ص ۱۰۰] به همین ترتیب از هندی ها و یونانی ها. اینها سه گروهی هستند که آثارشان در اختیار جاحظ بوده و گاه به طور مشترک مطلبی را از آنان نقل می کند: «فأما علماء الفرس و الهند، و أطباء اليونانيين و دهاء العرب، و أهل التجربة من نازلة الأمصار و حذاق المتكلمين، فإنهم يكرهون الأكل بين أیدی السباع، يخافون نفوسها و أعینها، للذی فیها من الشره و الحرص». [۲/ ۳۲۱].

وقتی هم می خواهد مسئولیت مطلبی را نپذیرد با تعبیر «زعم ناس» و مشابه آن مطالبی را نقل می کند. کاربرد کلمه «الاقاویل العجیبه» نوعی طعنه در مطالبی است که از جماعتی نقل می کند. گاهی هم تعبیر «حماقات» بکار می رود: «و زعم المجوس أن الناس من ولد مهنة و مهنية، و أنهما تولدا فیما بین أرحام الأرضین، و نطفین ابترتا من عینی ابن هرمز حین قتله هرمز. و حماقات أصحاب الاثنین کثیرة فی هذا الباب.» [ص ۱۲۴] در بکارگیری روشهای تجربی، استفاده از روش های آماری امروزی هم وجود داشته و یک نمونه جالب را آورده است: در باره تأثیر نیبذ در طول عمر بیست نفر از قریش، بیست نفر از ثقیف از بین کسانی که نیبذخوار بودند با آنان که نوشیدنی جز آب نخورده بودند، مشخص شدند تا تأثیر نیبذ بر عمر آنان معلوم شود. سالها بعد روشن شد که نیبذ خواران زنده هستند و آنان که نخورده اند، همه مرده اند. [ص ۱۰۴] فارغ از درستی و نادرستی این آمارگیری، روشی که به کار رفته، مشابه روشهایی است که امروز در موارد مشابه به کار می رود.

قرنی که جاحظ در آن می زیست، قرن سوم، تفاوت چندانی با قرن چهارم که قرن تمدن اسلامی نامیده می شود ندارد. این را از لابلای نوشته های خود جاحظ هم می توان فهمید. در واقع، همه آنچه در تمدن اسلامی قرن چهارم هست، در قرن سوم هم هست، هرچند ممکن است حجم معلومات یا به عبارتی تولیدات جدید به اندازه قرن چهارم نباشد.

یکی از ویژگی های مهم تفکر علمی قرن سومی، فلسفی بودن آن است. ممکن است گفته شود در حوزه علوم انسانی، بدون فلسفه نمی توان حرف زد، باید گفت، در قرن سوم، تقریبا هر نوع معرفتی با نوعی نگاه فلسفی درآمیخته شده است. هم علوم دقیقه و هم علوم انسانی. نه تنها درآمیخته شده که تفکر فلسفی مقدم است. این میراثی است که از یونان آمد و در حوزه دین هم مورد استقبال قرار گرفت. بسیاری از اشارات دین، به

معنای تلفیق نوعی نگاه فلسفی - علمی در حوزه جهان‌شناسی بکار گرفته شد که نمونه آن همان مفهوم کتاب بود که در سطور پیش در نوشته جاحظ دیدیم که چگونه از داستان سلیمان برای اهمیت کتاب در این جهان عادی و در حوزه علوم دقیقه و صنعت استفاده می‌کرد. چنین کاربری از مفاهیم و ترکیبات دینی، به هیچ روی مربوط به دوره های بعد نیست.

فلسفی شدن علم، یا دست کم تقدم و تحکم فلسفه بر علم، سرنوشت علم را در مسیری تعیین می‌کرد که از حالت پویایی خارج می‌شد. در عین حال که نوعی قداست پیدا می‌کرد، قداست عقلی و حتی دینی، جایی که کلمات فلسفی و دینی روی هم قرار می‌گرفتند و جدایی ناپذیر می‌نمودند.

برای مثال، نوعی تضاد یا ترکیبی از خیر و شر در تمام عالم تصویر می‌شود. در همه بخشهای آن از طبیعت گرفته، تا حیوانات تا انسان، و تا افعال و منافع که برای انسان طراحی شده است. انسان به گونه در فاصله صفوة الله تا حالت بهیمیت و سبعت است. شمس و قمر هم در حالتی بین گرمای بی حد یا سرما و برف است. خداوند طبیعت را هم به همین صورت طراحی کرده است. هر کلی از اجزاء ترکیب شده، هر جزئی که برود، جزء مشابه آن نیز که همان شکل و وزن را دارد، می‌تواند برود. البته این طبیعت، به هر شکل و صورت باشد، صورت طاووسی یا خنزیری، در دلالت بر خدا، تفاوتی ندارد. یک ریگ با یک کوه، در این نگاه مانند هم است. [۱۳۶].

اصل دیگر این است که هر امری، دو حکم دارد، حکم ظاهر برای حواس، و حکم باطن برای عقول که حجت است. اگر جبرئیل عذاب آور است، میکائیل رحمت آور است. همان طور که ملک الموت هست، ملک السحاب هم هست.

اصل دیگر همین شگفتی‌هایی است که در حیوانات وجود دارد. همین بال پشه، که اگر در آن تأمل شود، شگفتی‌ها بدست خواهد آمد. همین طور امور غریبی که در خروس یا سگ هست. همه اینها اگر درست مورد تأمل قرار گیرد، معانی و حکمت‌های زیادی از آنها بدست خواهد آمد. [۱۳۷].

در مجموع اینها، و حاکم بر آنها، نظریه «طبع» قرار دارد. یعنی هر یک از این موجودات، طبع خاصی دارند که بر آن اساس حرکت می‌کنند. این طبع، اساس شناخت آنهاست و طبعاً هیچ نوع شناختی نباید با آن منافات داشته باشد. این طبع از چه طریقی بدست می‌آید؟ از مجموعه مشاهداتی که تاکنون آدمیان با دیدن آن داشته و بر اساس فلسفه‌های موجود آن را تحلیل کرده‌اند. نظریه طبع، یکی از پارادایم‌های اصلی برای شناخت چگونگی عالم و اشیاء درون آن است که همواره آدمی را در چارچوبی خاص نگاه می‌دارد: «و قد قال

المتكلمون و الرؤساء و الجلة العظماء في التمثيل بين الملائكة و المؤمنين، و في فرق ما بين الجن و الإنس. و طباع الجن أبعد من طباع الإنس، و من طباع الديك، و من طباع الكلب». [ص ۱۳۸]

نکته دیگری که جاحظ آن را مهم و قابل ذکر می داند، آن است که ادبیات زبانی علما و بلغاء و شعراء آن است که آدمی را وقت توصیف، به اشیائی مانند ماه و خورشید، آب و دریا، شیر و شمشیر، مار و ستاره و مانند اینها تشبیه می کنند، هرچند عکس این کار را نمی کنند. یعنی در شناخت انسان، از خصلت های موجود در این اشیاء طبیعی استفاده می کنند. در وقتی که از آدمی بد می گویند، او را به سگ و خوک و میمون والاغ و عقرب و وزغ و امثال اینها تشبیه می کنند. جالب است که همین کار را با بروج و ستارها می کنند و نام مار و ماهی و عقرب و گاو و غیره را روی آنها می گذارند. جاحظ توضیح نمی دهد که این کار بر اساس چه فلسفه ای صورت می گیرد، اما به هر حال، توجه او به این ادبیات در وصف انسان و بروج جالب است. [ص ۱۳۸].

اما فلسفه تشبیه انسان به آسمانها و زمین، به عنوان عالم صغیر و عالم کبیر، از آن فلسفه های مهمی است که به طور کامل بر فلسفه ای که در میان مسلمانان بوده حکومت داشته است. همه آنچه در آسمان ها و زمین شناخته می شد و وجود داشت، همان شناخت باستانی، به گونه ای در انسان انعکاس دارد: «إنما سمّوه العالم الصغیر سلیل العالم الکبیر، لما وجدوا فیه من جمع أشكال ما فی العالم الکبیر». از هر آنچه در طبیعت هست، از هر نوع حیوانی، نوعی از خصلت های آن در انسان هم وجود دارد. جاحظ فهرستی از آنها را بازگو کرده است: «و سمّوه العالم الصغیر لأنهم وجدوه یصورّ کلّ شیء بیده، و یحکی کلّ صوت بفمه». به لحاظ فیزیک هستی که هم مبتنی بر چهار عنصر است، همین تعبیر یعنی عالم کبیر برای جهان هستی و عالم صغیر برای آدم قابل تطبیق است: «قالوا: و لأنّ أعضاء مقسومه علی البروج الاثنی عشر و النجوم السبعة، و فیه الصفراء و هی من نتاج النار، و فیه السوداء و هی من نتاج الأرض، و فیه الدّم و هو من نتاج الهواء، و فیه البلغم و هو من نتاج الماء. و علی طبائعه الأربع وضعت الأوتاد الأربعة. فجعلوه العالم الصغیر، إذ کان فیه جمیع أجزائه و أخلاطه و طبائعه» [۱۳۹ - ۱۴۰].

در اینجا و در عبارات بالا، شاهدیم که این فلسفه روی دانش پزشکی هم سایه انداخته است. این طبع انسانی و خصلت های آن به مقدار زیادی شبیه چیزهایی است که در طبیعت یافت می شود. مانند خصلت سگی، یا خصلت های دیگر که جاحظ آنها را توضیح داده است. او شرحی از خصلت های خروس و سگ داده و باز در باره مشابهت انسان و سگ چنین می نویسد [و این مصداقی است از انعکاس عالم کبیر در عالم صغیر، انسانی که به تنهایی همه آنچه را در عالم است، در مقیاس کوچک دارد]: «تعلم أيضا مع ذلك أن الكلب إذا كان فيه، مع خموله و سقوطه، من عجيب التدبير و النعمة السابعة و الحكمة البالغة، مثل هذا الإنسان الذي له

خلق الله السموات و الأرض و ما بينهما، أحق بأن يفكر فيه، و يحمد الله تعالى على ما أودعه من الحكمة العجيبة، و النعمة السابغة». [١٤٢].

در کنار این فلسفه ها، باورهای عامیانه که گاه در میان نخبگان هم بوده و هست، در اطراف برخی از موجودات یا پدیده های طبیعی، هاله ای ابهامی مقدس گونه گاه توأم با بدی یا خشم ایجاد می کند که مانع از درک حقایق می شود. مثل این که مردمان، وزغ را می کشند، با این استدلال که آباء و اجداد اینها، در زمان ابراهیم، در آتش، فوت می کردند تا بیشتر بسوزد: «و جهال الناس اليوم يقتلون الوزغ، على أن آباءها و أمهاتها كانت تنفخ على نار إبراهيم، و تنقل إليها الحطب» [٢٠١] در باره جن نیز، خود جاحظ اشاره به برخی از خرافات دارد، و با تعبیر «خرافات عن الجن» از آن یاد می کند. [ص ١٩٩] مثل این جن در خفه کردن آدمها نقش دارد: «و زعمتم أن الجن خنقت حرب بن أمية، و خنقت مرداس بن أبي عامر، و خنقت الغريص المغني، و أنها قتلت سعد بن عبادة...».

جالب که برخی از این مطالب به روایت رسول (ص) هم نقل شده و توجیه جاحظ واقعا شگفت است: «و بعد فلعل النبي صلى الله عليه و سلم قال هذا القول إن كان قاله، على الحكاية لأقوايل قوم». در اینجا پیامبر (ص) هم بر روال عادی مردم سخن گفته است! البته احتمال می دهد که راوی هم بخشی از حدیث را شنیده و نتوانسته درست منعکس کند. [٢٠١]. روایات مربوط به حیوانات واقعا زیاد و بیشتر آنها عجیب است. جاحظ در این موارد معتزلی و عقلی می اندیشد و غالب اینها را خرافه می داند.

اگر منجمان را هم بر این وضع علاوه کنیم، تصویری که بدست می آید، شگفت تر است. جاحظ گوید: حجاج در وقت مرگ، به منجم گفت: آیا در این وقت ملکی را ملاحظه می کنی که بمیرد؟ گفت: آری. ملکی را می بینم که نامش کلیب است، اما نام تو حجاج است. حجاج گفت: مادرم مرا کلیب [سگ بچه] نامیده بود. و در همین بیماری مرد. [ص ٢١٣]

برقراری ارتباط میان طبیعت و حیوانات با انسان، در نام گذاری افراد هم خود را نشان می دهد. جاحظ در اینجا بحثی در باره روش اعراب در نام گذاری فرزندانشان دارد و تأثیر پذیری آن را بر اساس باورهایی که در باره طبیعت و رابطه انسان با آن دارند، نشان می دهد. [ص ٢١٤ به بعد].

آنچه گذشت مروری بود بر جلد اول الحیوان جاحظ که سعی کردیم نکات معرفت شناسانه آن را مورد توجه قرار دهیم. این کتاب دریای مطالب و معلومات مهمی است که باید بیش از پیش روی آنها تأمل شده و فضای دانشی و علمی قرن سوم از آن استخراج شود. [١٣٩٣/٣/٣٠]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1484>



## قدسیت عباس و مشروعیت عباسیان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۳

**خلاصه:** شماره قابل ملاحظه ای روایت در فضیلت عباس بن عبدالمطلب در کتابهای حدیثی و تاریخی کهن آمده است که احتمال می رود عباسیان، برای استوار کردن جایگاه جدشان برابر دیگران، تشویق به جعل و روایت آنها کرده باشند. آنچه می آید یک بررسی تاریخی است نه روایی و سندی.

### مشروعیت عباسیان

این که یک حکومت طولانی مانند عباسیان از ۱۳۲ تا ۶۵۶ مبنی بر نوعی مشروعیت [با مدل خاص جامعه صدر اسلام و دوره میانی] باشد و تنها به مقبولیت موقتی و معمولی تکیه نکرده باشد، امری روشن است. بدون شک، تأسیس و استدامه این دولت را نباید به عوامل موقت نسبت داد، بلکه به عکس می بایست ریشه های مشروعیت آن را در مسائل اساسی تر جستجو کرد، مسائلی که با توجه به تنوع قومی، جغرافیایی و نیز تداوم تاریخی با تمامی تغییرات سیاسی و شرایط حاکم، تقریباً و نسبتاً ثابت باقی ماند و برای چند قرن این دولت را حفظ کرد. در این قرون، چند بار ارکان جامعه عراق و ایران که مرکز استقرار این دولت بود، توسط اقوام تازه تغییر کرد و قومی بعد از قومی بر آن شهر و دیار و مردمان مسلط شدند، اما مشروعیت عباسیان همچون یک رشته استوار پایدار ماند و این دولت را در بستر تاریخ پیش برد. شگفت که در آخرین مرحله نیز، یک قوم کافر آن را از جای برکنند و حتی بالاتر آن که، وقتی به زور مغول، از عراق، برافتاد، مجدداً در مصر استقرار یافت و برای مدتی طولانی حتی اگر به طور اسمی هم بود، در آنجا خود را نگاه داشت.

اساس این مشروعیت چیست که تا این اندازه دوام آورده است؟

در باره این مشروعیت فراوان گفته و نوشته شده است، مطالبی که بر اساس منابع مختلف بوده و از تاریخ گرفته تا ادبیات، از نثر گرفته تا نظم، توانسته است نشان دهد که عباسیان در میان مردم بر اساس چه دیدگاهی پذیرفته شدند. مطمئناً در این باره، زمینه های مختلف وجود داشته و چنین نبوده است که این مشروعیت بر اساس نگره تک علتی باشد.

این که مثلاً آنان از بنی هاشم بودند و بنی هاشم منتسب به پیامبر (ص) بود یک علت مهم است. در این باره از آغازین حرکت های انقلابی عباسیان تا آخرین روزهای دولت آنان، و حتی اشک هایی که بعدها برای سقوط آنان ریخته شد، نصوص و متونی وجود دارد.

نیز این که خلافت خود در دنیای اسلام تبدیل به یک نهاد مقدس الهی شده و حتی در دوره اموی نیز اساس مشروعیت همین بود و در عباسیان هم ادامه یافت، باید عامل دیگری شمرده شود.

و این که عباسیان - درست مثل امویان - از نگره ظل الهی استفاده کرده و بر اساس آنچه در ایران ساسانی و نقاط دیگر بوده توانسته اند مشروعیت خویش را استوار سازند، عامل سوم است که باید روی آن تاکید شود.

و این که امویان ریاست قبیله ای را تبدیل به خلافت کردند و عباسیان سلطنت ساسانی را اساس تبدیل آن به خلافت قرار دادند، و از بیزانسها هم عبرتها برای بقایشان گرفتند همه مهم بود، اما در این میان این که اصل خلافت نوعی تقدس بدست آورد، رتبه اول را داشت.

در میان آنچه مشروعیت آور برای عباسیان بود، در کنار همه مسائل، چیزی به نام «احادیث نبوی» را در باره این خاندان باید مد نظر داشت. این احادیث که تنوع قابل ملاحظه ای دارد، بسان هاله ای نورانی در اطراف عباسیان به خصوص اصل و نسب و فضائل و ویژگی های آن پیچیده شده و آن را به عنوان یک موجودات قدسی درآورده است.

البته این که عباسیان به قدرت رسیدند و رسیدن به قدرت و نگاه داری آن مستلزم بدرفتاری ها و خونریزیهای فراوان بود، همیشه می توانست امری ضد قدسی برای آنان باشد، اما «احادیث» همچنان بستری را برای قدسیت آنان در میان عامه مردم فراهم کرد. احادیثی که توسط محدثان خوانده می شد و می توانست ارتباط عباس را با پیامبر (ص) که برادر زاده ایشان بود، استوار کند.

اینها روایاتی بود از پیامبر (ص) در باره عباس و عباسیان، گزارش هایی بود تاریخی از آنچه میان این خاندان با خاندان های دیگر یا افراد دیگر رخ داده بود، و بسیاری از مسائل دیگر که تنها با یک مرور ریز و دقیق روی این نقلها می توان ماهیت و چگونگی آنها و طبعاً تأثیرگذاری شان را مورد بررسی قرار داد. برای درک بیشتر این بحث باید تاریخ حدیث را هم دانست و جایگاه این احادیث را در مجموعه عظیمی چند ده هزار حدیثی که به صورت مداوم در میان محدثان نسل به نسل، دست به دست می شد، به درستی دریافت.

در اینجا به خصوص تأکید بر نوع احادیث و اخباری است که در این باره در کنار هم چیده شد. در این زمینه دو نکته وجود دارد:

یکی بحث سنتی در باره این که اینها جعلی است یا خیر. و این که اگر جعلی است، جعلی بودن آنها چگونه قابل اثبات است،

دوم این که منهای آن، این سلسله روایات و اخبار، وقتی کنار هم چیده می شود، در آن ظرف تاریخی، چه نتیجه ای را در چه سمت و سویی بدست می دهد. به عبارت دیگر، پروژه ای که این اخبار و احادیث در آن ها شکل گرفت، در پی تصویر سازی از عباسیان در چه قالبی و برای اثبات چه نکته ای در ارتباط با مشروعیت آنان بود.

و اما در خصوص عباسیان، باید در نظر داشت که نوعی رفاقت میان «مشروعیت» و «قدسیت» وجود دارد. در واقع، در یک جامعه دینی که از آغاز روی خلافت، هاله ای قدسیت آمده، به ناچار، هر نوع مشروعیتی باید در چهارچوب این قدسیت تعریف شود. این کاری است که بیش از همه از دوره عثمان آغاز شد. آن هم زمانی که بحث خلع او مطرح شد و او گفت: لباسی که خداوند به او پوشانده را در نخواهد آورد. بعد از آن بحث از قدسیت خلافت یکسره مطرح بود. در دوران اموی ها نیز همین امر وجود داشت، هر چند رنگ و بوی قبیلگی بر اساس آموزه های عربی و اعرابی هم در آن به مقدار کافی وجود داشت. اما در دوره عباسی مسأله با حفظ همان هویت، و تغییراتی که رخ داد، ادامه یافت.

اما این که این قدسیت چه ارتباطی با اخبار و احادیث دارد، نکته ای است که بیشتر در دوره عباسی شیوع دارد. احادیث ابزاری برای اثبات فضیلت یا ردیلت برای افراد بود. البته در بخش فضیلت بیشتر. در عین حال بستگی به افراد و خاندانها داشت. برای مثال، در باره معاویه، روایاتی که در قدح و مذمت وی وجود داشت، و روشن نیست که از دوره اموی است یا اوائل عباسی، بیش از روایاتی بود که در ستایش وی به عنوان کاتب وحی و مانند آن وجود داشت. احادیث فضائل می توانست برای یک شخص یا خانواده، موقعیتی قدسی ایجاد کند و او را به عنوان نیرویی برگزیده یا ممتاز نشان دهد.



### فضائل «عباس» به مثابه جدّ عباسیان

در داستان قدسیّت و مشروعیت باید تصویری را که مورخان از موقعیت عباس بن عبدالمطلب [متوفای سال ۳۲ هجری در سن ۸۸ سالگی: بلاذری: ۳۰ / ۴] داده اند، ستون خیمه تلقی کرد. کلیت زندگی عباس در دوران پیامبر(ص) روشن است، مردی اشرافی که وقتی بسیار از نزدیکان حضرت و حتی مردمان متفرق مسلمان شدند، او اسلام را نپذیرفت و به زحمت اندکی پیش از فتح مکه مسلمان شد. اما همین عباس، بعدها و در گذر تاریخ، چهره ای مقدس شد که دهها حدیث در فضیلت او وارد شده است، احادیثی که بخشی از آنها در این سمت و سو بود تا همین اسلام نیاوردن او را هم به عنوان یک نکته مثبت و فضیلت درآورد.

برای این کار، تعداد زیادی خبر و روایت توسط راویان نقل شده که نشان می داد، عباس برای پیامبر(ص) بسیار عزیز بوده است. علاوه بر آن، بر اساس این نقلها، وی همان زمان هم که در مکه بوده، اخبار پنهانی را برای آن حضرت می فرستاده است. حجم گسترده این نقلها بدون هیچ تردیدی، نشان می دهد که مورخان و سیره نگاران اوائل عصر عباسی و دیگران هم در ادامه، در تلاش بوده اند تا وجهه عباس را به عنوان ستون

خیمه عباسیان از هر نوع خطایی در دیر اسلام آوردن تطهیر کرده و موقعیت او و خاندانش را بسیار والا نشان دهند.

برای این که ابعاد این ماجرا روشن شود لازم است تا مروری بر چند گزارش کهن در این باره داشته باشیم. در میان آثار کهن، یکی از بهترین آنها انساب الاشراف بلاذری است که مجموعه این اخبار را در جزء مربوط به عباس و فرزندان او گردآوری کرده است. هر کدام از این اخبار، گوشه ای از این «قدیس» سازی از عباس را نشان می دهد، چیزی که بسیار بکار عباسیان می آمد. البته لابلای این اخبار، اطلاعات تاریخی معمولی هم هست که به گزارش ما مربوط نمی شود.

نخستین عبارتی که بلاذری بحثش را در باره عباس آغاز کرده این است: «و أما العباس بن عبد المطلب فکان مُحَبَّبًا لرسول الله صَلَّى الله عليه و سلم، مائلا اليه، و كان رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم يأتي منزله فيقبل فيه». [٧/٤].

خبر دیگر که سند یمنی دارد این است که «أَنَّ رجلا من قریش رأى العباس فقال: هذا عم النبي و ما أسلم حتى لم يبق كافر، فشكا العباس قوله إلى النبي صَلَّى الله عليه و سلم فخرج مغضبا فقال: «من أذى العباس عمي فقد أذاني، إنَّ عمَّ الرجل صنو أبيه.»

در میان این اخبار، خبری که در باره حضور بنی هاشم در بدر آمده و ضمن آن گفته شده است که حضرت فرمود آنها با اکراه و جبر آمده اند، محورش دفاع از عباس است که به اسارت درآمد و اتفاقا حضرت دستور داد تا فدیه سنگینی از او گرفته آزادش کردند. بنابراین این که رسول (ص) دستور داده باشد اگر کسی آنها را دید نکشد، محل تأمل است: «منهم عمی العباس، فمن لقيه منكم فلا يعرضنَّ له فإنه خرج مكرها». کسی هم که گفته بود به این سخن عمل نکرده و اگر عباس را ببیند او را خواهد کشت، رسول (ص) را سخت ناراحت کرد و خطاب به عمر فرمود: «یا أبا حفص، أ يضرب وجه عم محمد رسول الله بالسيف؟» عمر هم ابوحنظله را منافق خواند. [٨/٤].

یک روایت مهم در باره فضیلت عباس، حضور او در کنار پیامبر (ص) در لیلۃ العقبه است و این که او با شدت از مردم مدینه که برای مسلمان شدن و بیعت اطراف حضرت گرد آمده بودند، سخنرانی کرد. مطالبی که در این روایت از عباس عمومی پیامبر در برخی از مصادر نقل شده همان است از عباس بن عباده بن نضله انصاری نقل شده است. [در باره سخنان عباس بن عباده بنگرید: اسد الغابه، 3/59]

جالب است که در این نقل، به صراحت بر تقیه عباس تأکید شده و گفته شده است: «و كان العباس يهاب قومه فيكتم اسلامه و كان ذا مال متفرق على قريش و كان يحامي على مكرمه و مكرمه بنى عبد المطلب من السقايه و الرفاده و يخاف خروجهما من يده، فخرج مع المشركين يوم بدر و اطعم تجلداً مع المطعمين.»

در همین خبر آمده است که او خبر حرکت قریش را در احد به پیامبر رساند: «و كان يكتب إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم بخبر المشركين، فكتب إليه بخبرهم و ما أعدوا له يوم أحد و حذرَه إياهم كيلا يصيبوا غرتَه». این در حالی است که اساساً مسلمانان وقتی از آمدن قریش مطلع شدند که آنها به مدینه رسیده بودند و در جرف در چهار کیلومتری شهر اردوگاه زده بودند. این در حالی است که در اخبار بلاذری آمده است که «و كان كتابه من مكه مع رجل من بنى كنانة و معه كتابه إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم باستعداد قريش لغزوه يوم أحد إشفاقاً من أن يصيبوا غرتَه.»

خبر دیگر هم که باز قصد دارد او را همراه رسول (ص) نشان دهد، این است که وقتی خبر فتح خیبر در سال هفتم به عباس رسید، او غلامی را آزاد کرد: «و بلغه فتح خيبر فأعتق غلاماً له يكنى أبا زبيبة». [٩/ ٠٩].

داستانی هم برای عباس در حنین در دفاع از پیامبر (ص) نقل می کنند که، در حالی که او افسار شتر حضرت را گرفته بود، گروهی از بنی لیث قصد حمله داشتند که عباس به یکی از موالیش گفت: حمله کند، حتی اگر او [یعنی خود عباس هم] هم کشته شود. در این ماجرا شش نفر آمدند و کشته شدند. در این وقت: «فدعا له النبي صلى الله عليه و سلم و قبل وجهه». از عباس شعری هم در باره حمایتش از رسول در حنین نقل شده که اشاره به فرار دیگران هم دارد. وی در این شعر از پایداری هفت نفر یاد کرده که به نوشته بلاذری عبارتند از: «نفسه، و علی بن ابی طالب، و الفضل بن العباس، و أبا سفیان بن الحارث بن عبد المطلب، و أسامة بن زيد بن حارثة مولى رسول الله صلى الله عليه و سلم و أبا رافع مولى رسول الله، و أيمن بن عبید أخوا أسامة لأمه أم أيمن». البته برخی به جای برخی از این اسامی، اسامی دیگران را آورده اند.

اما در باره فضائل عباس به خصوص آنچه که به خلافت مربوط می شود، روایاتی از رسول (ص) جعل شده که این زمان، یعنی زمان نگارش انساب در اواخر قرن سوم، کاملاً رواج داشته است. به طور معمول این روایات به صحابه منتسب می شود. از ابوهریره روایت شده است که گفت: [١١/ ٤] قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لعمة العباس: «فيكم النبوة و فيكم الخلافة.» روایت دیگر از سهل بن سعد ساعدی است که گفت: نزل رسول الله صلى الله عليه و سلم منزلاً فقام يغتسل، فأخذ العباس كساء فستره به، قال: فرأيت النبي صلى الله عليه و سلم رافعاً رأسه من جانب الكساء و هو يقول: «اللهم استر العباس من النار»، أو قال: «العباس و ولده من النار.»

و روایت دیگر از مالک بن حمزه بن ابی أسید الساعدی قال: دخل رسول الله صلى الله عليه و سلم على العباس و بنیه فقال: «تقاربوا»، فزحف بعضهم إلى بعض ثم اشمتم عليهم بملاءته و قال: «يا رب هذا عمی و صنو أبی، هؤلاء أهل بیتی فاسترهم من النار كستری إياهم بملاءتی»، فأمنت أسكفة البيت و حوائط البيت». گویی حدیث کساء در باره عباس و اولادش وارد شده است!

و روایت دیگر از عبدالله بن عمرو بن عاص: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «إن الله اتخذني خلیلاً كما اتخذ إبراهيم خلیلاً، و إن منزلی فی الجنة تجاه منزل إبراهيم، و منزل العباس عمی فیما بین منزله و منزلی، مؤمن بین خلیلین.»

حدیث دیگر این است که وقتی عباس خطاب به حضرت گفتند که من کینه ها در سینه مردمانی می بینم که به آنها صدمه زده اید، حضرت فرمود: «أما إنهم لن ینالوا خیرا حتی یحبّوکم، أو یرجوا سلهم شفاعتی و لا یرجوها بنو عبد المطلب!» «سلهم» گروهی از طایفه حکم بن سعد العشیره بودند که آنان را در زمره قبیله مراد می آوردند.

و روایت دیگر از شعبی: قال: «کان النبی صلی الله علیه و سلم إذا رأى العباس عمه أوسع له و قال: هذا عمی و بقیة آبائی.»

این خبر هم جالب است و گویا مربوط به پیش از فتح مکه: عن عدّة من الهاشمیین، «أن النبی صلی الله علیه و سلم اشتاق إلى عمه العباس و قد خرج إلى بعض بوادی المدینة فزاره و أقام عنده آیاما». [ص ۱۹]. راوی آن البته «عدّة من الهاشمیین» است. پیامبر، به برخی از وادی های مدینه رفته چندی روزی را با عمویش سپری کرده است!

و روایتی دیگر از عبدالله بن ابی بکر: أنه بلغه أن النبی صلی الله علیه و سلم قال: «احفظونی فی العباس عمی فإنّ عمّ الرجل صنو أبیه». [ص 12]

آوردن نقلهایی از امام علی (ع) در باره عباس هم جالب است. از جمله این نقل: قال علی بن ابی طالب: لم أر رأیا قط أوثق فتلا، و أحکم عقدا من رأی عمی العباس. [۱۲/۴] و این نقل از ذکوان عن صهیب مولى العباس قال: رأیت علیاً یقبّل ید العباس و رجله و یقول: یا عم ارض عنی. [ص ۱۲]. اما علی (ع) عباس را عاقل ترین مردم دانسته است!

## رابطه عباس با عمر و عثمان

آنچنان که می دانیم عباسیان در آغاز تنها حکومت برحق پس از پیامبر (ص) (را حکومت امام علی (ع) می دانستند، اما اندک اندک برای آن که میان عامه اهل سنت پذیرفته شوند، آن باور را کنار گذاشته و رسماً نسبت به دو خلیفه اول و دوم دیدگاه مثبت نشان دادند. این در حالی است که در اخبار شیعی، به طور معمول رابطه عباس با دیگر طوایف قریش، رابطه ای دشمنانه و مخالفانه توصیف شده است.

در این زمینه ارتباط عبدالله بن عباس با عمر یکی از پشتوانه های این امر می توانست باشد. گفته اند که عمر عبدالله را که بسیار هم جوان بود در کنار خود نگاه داشته و گاه گاه با او مشورت می کرد. بلاذری نصیحتی از عباس خطاب به پسرش عبدالله در باره حفظ رابطه اش با عمر آورده است: یا بنی لا تکذبه فی طرحک، و لا تعتب عنده أحدا فیمقتک، و لا تقولن له شیئا حتی یسألک، و لا تفشین له سرا فیزدریک، و یقال أنه قال له: إن هذا الرجل قد أدناک و أکرّمک فاحفظ عنی ثلاثا: لا یجربنّ علیک کذبا، و لا تفشین له سرا، و لا تغتابن عنده أحدا. [۱۲/۴]. در این نصایح، عباس، شخصیت اخلاقی خلیفه را در اوج دیده و به پسرش توصیه می کند که مراقب باشد برخلاف رفتار نکند.

حکایت توسل به عباس به عنوان عمومی پیامبر (ص) در نماز استسقاء توسط عمر در مصادر فراوان آمده و نقل آن به طور گسترده در مصادر عباسی، می توانست برای جذب عامه نسبت به عباسیان به عنوانی که جدشان تا این اندازه نزد عمر اعتبار داشته، کمک کند. در این باره بلاذری چندین نقل مختلف با اسناد متفاوت نقل کرده است. مهم این است که این نماز باران موثر واقع شده و باران باریده و مردم سیراب شده اند. در برخی از این نقلها آمده است که این کار به توصیه کعب الاحبار صورت گرفته است: عن الکلبی عن ابی صالح قال: أجدبت الأرض علی عهد عمر حتی التقت الرعاء و ألقیت العصی و عطلت النعم، فقال کعب: یا أمیر المؤمنین إن بنی اسرائیل کانوا إذا أصابهم مثل هذا استسقوا بعصبه الأنبیاء، فاستسقی عمر بالعباس فجعل عمر یدعو و العباس یدعو. [۴]. 13/ در این باره شعری هم فضل بن عباس بن عتبه بن ابی لهب نقل شده «توجه بالعباس فی الجذب راغباً». و این ماجرا به عنوان یک مفخر یاد شده است. در اشعار دیگری «رسول» «شهداء» یعنی حمزه و «عباس» در کنار هم آمده اند، عباسی که ابر را گشوده و باران فرستاده است: رسول الله و الشهداء منا / و عباس الذی فتق الغماما [۴/۱۳]. عباسیان باید در ترویج این خبر تلاش کرده باشند.

یک بار هم که عمر تصمیم گرفت همه ناودانهای خانه هایی را که سر آن در مسجد بود بکند، عباس گفت: اگر عمومی موسی (ع) بود همین کار را می کردی؟ او گفت: اگر عمومی موسی بود چنین و چنان به او احترام می



کردم. عباس گفت: من عموی محمد (ص) هستم. عمر گفت: پس هر کاری دوست داری انجام بده: اذهب فاصنع ما شئت. [ص ۱۹]

احترام نهادن عمر و عثمان به عباس در نقل دیگری هم آمده و این که هیچ گاه در حالی که او پیاده بود سوار نمی شدند. در این نقل نام واقدی که خبر را از ابن ابی الزناد نقل کرده و او از ثقات از آل عثمان آورده است: أن العباس لم يمر بعمر و عثمان و هما راكبان و هو راجل إلا نزلا حتى يجوزهما إجلالا له أو يمشیان معه حتى يبلغ منزله أو مجلسه. [ص ۱۸]

برای اهل سنت که روزگاری دراز زیر سایه عباسیان بودند، حتی تحمل این که جد این دولت، انتقادی به عثمان داشته باشد، قابل تحمل نبود. لذا و با شگفتی گفته شده است که عباس از خدا خواسته بود تا پیش از عثمان از دنیا برود تا شاهد چیزی نباشد که دلش نمی خواد آن را دریابد. «و كان يقول حين نشب الناس في أمر عثمان: اللهم اسبق بي أمرا لا أحب أن أدرکه» [ص ۳۰].

#### روایات دیگر از رسول (ص) در فضیلت عباس و آل او

از یزید بن عبدالله بن حارث نقل شده است که گفت: أن النبی صلی الله علیه و سلم قال: «من آذى العباس فقد آذانی، إن عم الرجل صنو أبيه.»

روایت دیگر از عباس بن هشام کلبی از پدر و او از پدرش از عکرمه از ابن عباس که حضرت رسول (ص) به عباس فرمود: «یا عم من حفظنی فیکم حفظه الله و لن یستکمل رجل الايمان حتى یعرف لک فضلک یا عم.» [۱۵/۴]

این که خاندان کلبی فضائل عباس را نقل کنند، البته امر شگفتی نیست، زیرا این نسل در دورانی هستند که تشیع عباسی هم شعبه ای از خود تشیع به شما می آید. در روایت دیگری با همین سلسله سند آمده است: حدثنی عباس بن هشام الکلبی عن أبيه عن جده عن أبي صالح عن ابن عباس، أن النبی صلی الله علیه و سلم قال للعباس: «من سمعت منه مکروها أو رأیته فی جاهلیة أو اسلام فلم أسمع منک قط و لم أره، و لقد سألت ربی أن یعضدنی بأحب عمومته إلیه و إلیّ، فعضدنی بحمزة و بک.»

و روایت دیگر: حدثنی محمد بن زیاد الأعرابی، حدثنی شبابة عن اسرائیل عن عبد الأعلى عن سعید بن جبیر قال: وقع رجل فی بعض آباء العباس فلطمه العباس، فأخذ قومه السلاح، فبلغ ذلك رسول الله صلی الله علیه و سلم فصعد المنبر ثم قال: «أیها الناس، أئی الخلق أكرم علی الله؟ قالوا: أنت یا رسول الله، قال: فان العباس منی و أنا منه، لا تسبوا أمواتنا فتؤذوا أحياءنا»، قالوا: نعوذ بالله من غضبک، فاستغفر لنا یا رسول الله.

استفاده از مضامین «ایذاء» و همین طور «او از من است و من از اویم» «مشابه روایاتی است که در منابع در باره فاطمه زهرا (س) و امام حسین از پیامبر روایت شده است.

### تقدم عمو بر دیگران [یعنی علی (ع)] و فضائل دیگر

استفاده همزمان از فضیلت دینی و نسبی در این نقلها مورد توجه است و یکی از مهم ترین آنها اهمیت نقش عمو در خانواده عربی است. عباس تنها عموی حضرت است که از وی برجای مانده و از آنجا که در فرهنگ خانوادگی عمو به منزل پدر و مقدم بر هر کس دیگری است، در اینجا مورد استفاده قرار گرفته است. این نقلی است که واقدی هم که قاضی عباسیان در بغداد در دوره مامون است، در آن قرار گرفته است: «لقد كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يجلس العباس من بين الناس إجلال الولد والده». بعد آن هم یک قاعده بدست داده که اساسا هیچ پیغمبری حق ندارد جز پدر یا عمویش را احترام بگذارد: «ما ينبغي لنبى أن يجلس إلا أبا أو عمًا». نقل دیگری هم از احترام شگفت رسول (ص) نسبت به عباس یاد می کند که در این روایت هم واقدی قرار دارد و اصل آن هم از عائشه دانسته شده: «لقد رأيت من تعظيم رسول الله صلى الله عليه و سلم العباس عمه أمرا عجيبا» [٤/١٦].

فضائل دیگری هم برای عباس از قول رسول خدا (ص) نقل شده و این بار روایتی ست که این سوی سند زبیر بن بکار و آن سوی آن، سعد وقاص است: خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى نقيع الخيل و هو موضع سوق النخاسين اليوم، فطلع العباس، فقال النبي صلى الله عليه و سلم: «هذا العباس أجدود قریش كفا و أوصلها». این روایت با سندی دیگری هم نقل شده است. [ص ١٨]

در باره جود و کرم عباس نقلهای دیگری هم هست و آن این که عباس، سفره اش را در سفر برای عموم پهن کرده و هر آنچه زیاد می آمد برای پرنده و درنده می گذاشت. در نقلی دیگر گویی ریاست هاشمیان را هم داشته به فقرايشان می رسیده و با شلاق سفیهان آنها را تربیت می کرده است [ص ١٩ - ٢٠].

نقل فضائلی برای عباس از امام حسین (ع) نمونه دیگری از نقلهایی است که مورد علاقه مورخان عباسی بود. بلاذری از طریق همان عباس پسر هشام کلبی به نقل مردی از مدینه از امام حسین (ع) نقل کرده است که عباس را به عنوان «سید قریش غیر مدافع» یاد کرده و این که رسول از بنی هاشم خواستند که طعام به دیگران بدهند و بهترین سخن را بگویند «یا بنی هاشم أطعموا الطعام و أیطبوا الکلام» و این میراث به عباس و اولادش رسید. [٤/٢٠].

نقلی هم از امام باقر(ع) آورده که وقتی پیامبر (ص) عمویش عباس را دید، تبسم کرد. علت تبسم را پرسید. حضرت فرمود: من جمالک یا عم. از ماهیت جمال پرسید: حضرت زبان و بیان را مصداق جمال دانستند. [ص ۲۰].

روایت دیگری در باب گفتگویی میان عباس و رسول (ص) در بدر چنان می نماید که گویی فهم عباس از قرآن بیش از خود رسول (ص) هم بوده است! وقتی بدر تمام می شود، و البته عباس اسیر است، کسی به آن حضرت می گوید که به سراغ کاروان بروند. عباس می گوید: این برای شما درست نیست، چون خدا یکی از دو طائفه را به شما وعده داده بود. رسول (ص) هم می فرماید: عمویم راست می گوید! [ص 21]. این می توانست نوعی شیطنت هم تلقی شود که مسلمانان را منصرف از کاروانی کند که اموال خودش هم در آن بود. به خصوص که این قسمت اخیر که «صدق عمی» در یک روایت از این ماجرا نیست و بلاذری آن را از نقل دیگری به این چسبانده است.

روایت دیگری حکایت از آن دارد که عباس از رسول (ص) اجازه گرفت که در شبهایی که حجاج باید در منی باشند، به مکه برود و رسول (ص) اجازه داد. [ص 21]

فضای کلی این نقلها، نوعی وضعیت استثنایی را برای عباس از نگاه رسول (ص) تصویر می کند که برای عباسیان، بسیار سودمند است.

حاصل اینها در یک روایت است که گویی اصل اسلام از حمایت عباس پا گرفته و در این میانه، ابوطالب به عنوان جد علویان که مخالف عباسیان بودند، هیچ بوده است. زبیر بن بکار، به سند خود از محمد بن براهیم حارث تیمی [از طایفه بوبکر] گفته است که رسول (ص) فرمود: «اللهم إن عمی العباس حاطنی بمکة من أهل الشرک و أخذ لی البیعة علی الأنصار و نصرنی فی الاسلام، اللهم فاحفظه و حطه و احفظ ذریته من کل مکروه». [ص ۲۱].

داستان حضور عباس در شب عقبه، در نقلهای دیگری هم تکرار و تأکید بر آن شده که گویی عباس بوده که از انصار برای پیامبر بیعت گرفته است. این روایت به هشام به عروه می رسد که در نهایت از عروه بن زبیر نقل شده و گفته شده عباس دست رسول الله را گرفت، همان وقتی که هفتاد نفر از انصار در عقبه آمدند. او برای رسول الله بیعت می گرفت و شرط می گذاشت. عروه گفت: این در وقت شروع اسلام بود و زمانی که خداوند آشکارا عبادت نمی شد [ص ۲۵].

روایت مفصل اما بی خاصیت دیگری هم در باره نشان دادن نوعی همدردی و همدلی با پیامبر (ص) از سوی عباس در دوران مکه آن هم پس از فتح خیبر در انساب آمده است (ص ۲۶). نقشی هم برای او در خواب عاتکه نقل شده که البته نامربوط است، اما گویی او در اینجا هم مراعات حال برادر زاده و اسلام را می کرده است (ص ۲۷).

نیز این که وقتی ابوجهل عاتکه را در خواب دیدنش دروغگو خوانده او محکم ایستاده و او را دروغگو خوانده است: و سمعت أن العباس قال لأبي جهل، حين قال لنكتبن عليك كتابا أنكم أكذب العرب: يا مصفر استه، أنت أولى منا بالكذب! (ص ۲۸)

اما سوء استفاده عباسیان از فضائل ساختگی از نامه منصور بدست می آید که در آن تلاش می کند، تمامی فضائل را یکجا برای عباس جمع کند، حتی فضائلی که امویان برای عثمان و جز او ساخته بودند. بلاذری می گوید: هشام بن عمار به من روایت کرده که از ولید بن مسلم شنیده است که نام منصور را چنین بر ما خواندند: «قریء علينا كتاب أبي جعفر أمير المؤمنين يذكر فيه سابقه جده العباس فقال فيه: و من ذلک أنه جهز فی جيش العسرة بثمانین ألف درهم». (ص ۲۲) این حکایت جیش العسره از فضائل انحصاری عثمان بوده که منصور در لیست خدمات عباس بیان کرده است. باید جستجو کرد که این چه نامه ای است؟

در فضائل مالی عباس هم که شهرت به رباخواری در جاهلیت داشت، یکی هم این بود که زمان عمر، خانه اش را که کنار مسجد بود، به مسلمانان اهداء کرد و عوض آن چیزی نگرفت. [ص ۲۲].

فضائل سازی برای عباس باید در کارخانه ویژه ای صورت می گرفته و الگوهای آن نیز مانند جیش العسره وجود داشته است. این بار باز هم از طریق عباس پسر هشام کلبی و به نقل از خانواده اسامه بن زید و در نهایت دحیه کلبی، سندی که خیلی می تواند جذاب باشد، این است که دحیه زبیب و تین از شام برای رسول (ص) آورده و حضرت - درست مانند حدیث طیر مشوی که از فضائل امام علی (ع) است - می فرماید: اللهم أدخل علیّ أحبّ أهلی إلیک»، فدخل العباس فقال: «ها هنا یا عمّ، دونک فکل». (ص ۲۳) عباس سر می رسد و با آن حضرت تناول می کند.

پرداختن به حکایت سقایت حجاج و نقش عباس در آن، در کنار سدان کعبه و کلیداری، از آن اموری است که فراوان به آن پرداخته شده است. در این حکایت، داستان چنان است که اصل آن به ابوطالب رسیده بوده، اما او به دلیل ضعف مالی آن را به عباس واگذار کرده و از بین این قبیل مکرمت های جاهلی، رسول (ص) فقط سقایت و سدان را نگاه داشته است (ص ۲۳ - ۲۴).

پیش از این اشاره کردم که در زمانی که به تدریج، عباسیان باورهای شیعی را کنار گذاشتند، به تدریج، سعی شد رابطه عباس با خلفا و حتی عثمان که به طور معمول و به دلیل ارتباطش با امویان، اصلاً نمی توانست مورد قبول آنان باشد، اصلاح گردد. در این رابطه به برخی از خویشاوندی ها هم پرداخته شد از جمله این که عباس دایی آروی مادر عثمان بود و گاهی عثمان از او می خواست که عباس او را نصیحت هم بکند (ص ۲۴)

در این قضایا همیشه پای کعب الاحبار هم باید به میان بیایید تا معلوم شود که او هم در کتابهای آسمانی پیشین خوانده است که در پیشانی عباس و خاندان او، خلافت یا چیزی شبیه آن نوشته شده است. قبلاً اشاره کردیم که توسل عمر به عباس، چنان که ادعا شده، به توصیه کعب الاحبار و با استناد به عملی مشابه از سوی یکی از سلاطین بنی اسرائیل در توسل به عموی یکی از انبیاء بوده است. در اینجا هم کعب الاحبار دست عباس را گرفته از او می خواهد تا در قیامت شفیع او باشد: راوی عمر بن حماد بن ابی حنیفه است. عباس می پرسد مگر من می توانم شفاعت کنم؟ کعب الاحبار گوید: نعم لیس أحد من أفاضل أهل النبى یسلم إلّا کانت له شفاعة. (ص ۲۵)

ایجاد نوعی عصبت گرایی قریشی برای عباس و بر محور او در نقلهای دیگری محل توجه قرار گرفته است. اسحاق بن ابراهیم انصاری از پدرش نقل کرده که وقتی صفوان بن امیه بر رسول الله (ص) وارد شد، حضرت از او پرسید: ای ابووهب! بر چه کسی وارد شدی؟ گفت: بر عمویت عباس. حضرت فرمود: «نزلت علی أشدّ قریش لقریش حباً». (ص ۲۵). بلاذری بلافاصله پس از این، این سخن عمر را آورده است که گفت: «قریش رؤساء الناس و لیس منهم أحد یدخل فی أمر إلا دخل معه فی طائفه». (ص ۲۵).

اما این که عباس دیر اسلام آورده و درست روزهای قبل از فتح مکه که دیگر همه چیز روشن بوده به مدینه آمده، این چنین مورد استفاده قرار گرفته که هجرت با او خاتمه یافته است: «هجرتک یا عم آخر هجره کما أن نبوتی آخر نبوه». (ص ۲۹). عباس زمانی به رسول (ص) پیوست که حضرت در حال خروج از مدینه، در محل سقیا [جایی که اکنون عنبریه می نامند و در فاصله ۷۰۰ متری حرم نبوی است] ایستاده بود. باید توجه داشت که عباس و ابوسفیان در جاهلیت رفاقت نزدیکی داشتند، چنان که بلاذری در خبری آورده است: «کان العباس أکرم قریش» و بعد افزوده: «و کان فی الجاهلیة ندیماً لأبی سفیان». [ص ۲۹] اما این که واقعا «اکرم قریش» بوده و کمک به فقرا می کرده محل تامل است.

به نظرم باید در باره آنچه در باره افراد دیگر این خاندان [حتی عبدالله بن عباس] هم گفته شده، با همین نگاه، تتبعی صورت گیرد. بلاذری از این جا به بعد، به بیان شرح حال فرزندان عباس پرداخته و از فضل شروع کرده است.

[درس گفتار کلاس تاریخ امویان و عباسیان که در آخرین جلسه درس ارائه کردم]

---

(2) [1] آورد الفیروز آبادی عدۀ روایات حول مکان النقیع و أنه کان یبعد عن المدینة المنورة ما لا یقل عن عشرين فرسخا.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1485>

**خلاصه:** این روزها که دوباره نام خلافت بر سر زبانها افتاده است! بد نیست ما هم بر حسب شغل خود، سراغ یک نسخه خطی کهنه برویم و ببینیم دانشمندی از علمای نیمه اول قرن ششم هجری که سخت وفادار به خلافت عباسی است چه استدلالهایی برای مشروعیت آن دولت دارد. اثر حاضر کتابی است تقریباً ناشناخته از قرن ششم هجری با کتابت سال ۷۷۰ هجری در طب و الهیات و نبوت و خلافت.

نسخه‌ای در حکمت یا موسوعه ای طبی - اعتقادی و به عبارتی اثری چند دانشی به شماره ۹۰۳۹ در کتابخانه مجلس است که در سال ۷۷۰ کتابت شده و در پایان به حجت الاسلام محمد غزالی منسوب شده است. این کتاب که ۱۶۸ فریم است، توسط آقای محمد حسین حکیم در مجلد ۲/۲۹ معرفی شده و ایشان در فهرست خود در معرفی آن نوشته اند: مؤلف: شاید محمد بن محمد غزالی (م ۵۰۴) و سپس نوشته اند: مقدمه مؤلف از نسخه ما افتاده است. به همین جهت از نام و نویسنده کتاب چیزی نمی دانیم. تنها اشاره ای که در نسخه به مولف شده، نوشته کاتب در انجامه کتاب است که مولف را غزالی دانسته است. اما من با تمام جستجویی که در آثار غزالی کردم کتابی که شبیه به این نسخه باشد و همچنین نسخه دومی از آن نیافتم. به نظر می رسد این نسخه منحصر به فرد باشد [فهرست نسخه های کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲/۲۹، ص ۶۵۴]. پس از آن فهرست عناوین ابواب و فصول کتاب را آورده اند.

طبعاً حدس ایشان درست است و کتاب از غزالی نیست. به دلیل آن که در دو مورد در کتاب - که آقای حکیم ملاحظه فرموده اند - تصریح شده است که این اثر زمانی نوشته شده که مقتفی بالله خلیفه است [فریم ۱۶۴] و چنان که می دانیم این خلیفه میان سالهای ۵۳۰ تا ۵۵۵ خلافت کرده و این با سال درگذشت غزالی که ۵۰۴ است مطابقت ندارد.

الحاشية في الماشية ويذكر في العبادات فيا من تتر  
 جلالك عن جميع التخييلات والمثيلات انشأ  
 وفقت هذا العبد الحقير الضعيف في منقولات  
 حقيقه برز من ملكونات عمك لطافة في كل  
 هذا المسكين المحروم المفتقر بغيره عني اظهر  
 بنابيع اسرارك وكتب ما كتبت في اج ووجه علي  
 صفحات الاوراق فاذا انقضى هذا من فافزع عني  
 جميع الله ورضي عنه المنقولات عن يد الحاسدين  
 وفعا عذاب النار في الدنيا والآخرة في الدنيا عذابي  
 الخذلان وفي الآخرة عذابي والحرفان وخة  
 النزع را وصيكت ايها الطالب ان تصوم عن غير  
 رطله وتحرس عن المصرت القانع بغيره في اطلعه  
 هذا الكتاب فاذا ذكر العبد الضعيف يبر لا يخر  
 واحسن دعاء لعل الله يرحمه ببركة دعائك والله  
 مستعان واليه المشتكى في هذا الجهد  
 رضى يارب علم عبدك وريك  
 مستمدا النبي الامي وعليه  
 وسلم تسليما  
 كثيرا

نسخة النسخة الشريفة التي صنفها الامام  
 المرفوق محمد طاهر محمد بن الفزاري عمه  
 في سنة ١٢٤٠ هـ في شهر ربيع الثاني  
 في مدينة بغداد  
 وكتبها في سنة ١٢٤٠ هـ في شهر ربيع الثاني  
 في مدينة بغداد  
 وكتبها في سنة ١٢٤٠ هـ في شهر ربيع الثاني  
 في مدينة بغداد



کتاب شامل سه مقاله است.

مقاله نخست در طب است که شامل پنج باب و هر باب دارای چند فصل است. [فریم ۶۲]

مقاله دوم در الهیات است که شامل شش باب است. باب نخست آن «فی ذات الله» و ادامه آن تا مباحث صفات خدا.

مقاله سوم در نبوت است که دارای هفت باب است که در باره اصل نبوت و اعاز و کرامات و رؤیا و ماهیت دعوت انبیاء است.

در انتهای مقاله سوم یا به عبارتی باب هفتم مقاله سوم کتاب، بحثی در باره خلافت در سه فصل مطرح کرده که مورد توجه ما در این نوشته است.

اما نکته دیگر این که وقتی در باره این نسخه از جناب حکیم پرسیدم، گفتند که نسخه دیگری در سنا (ش ۷۵۹) هست که مشابه همین نسخه است. روی آن نسخه نوشته شده: کتابی از کتب فرقه اسماعیلیه، کتاب فی الحکمه. هر کسی این را نوشته، با همان نگاه اول، حدسی زده و آن را نوشته است. نسخه مزبور نه آغاز دارد و نه انجامه. شروع آن از فصل دوم در تشریح بدن است. از انتها هم تا باب ششم مقاله ثالثه یعنی نبوت را تا فصل سوم آن که در باره فرقه ناجیه است، دارد و بدین ترتیب مباحث مربوط به خلافت و آنچه را که در باره عباسیان گفته، از این نسخه افتاده است. نسخه یاد شده جمعا ۳۹۲ صفحه است.

آنچه که از باب هفتم این کتاب در باره عقاید مذهبی نویسنده بدست می آید، این است که او یک سنی بغدادی است که این کتاب را در دو علم پزشکی و کلام نوشته است. آراء وی در کلام، در مقابل معتزله و فلاسفه و در دفاع از مذهب میانی است بدون آن که نام فرقه خاصی را ببرد و صرفا از اهل السنه و الجماعه دفاع کرده آنها را فرقه ناجیه می داند [فریم ۱۵۹]. در آنجا به کسانی که منکر رؤیت خداوند با چشم هستند و به آیه لاتدرکه الابصار تمسک می کنند «و هجروا الباقی» دیگر آیات را رها می کنند و آنان که «تصوران الله مرئ بالابصار» قائل به دیدن خدا با چشم سر هستند و به آیه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» استدلال می کنند و «ترکوا الباقی» همزمان حمله می کند. [159]. فرقه ناجیه آنان هستند که به همه قرآن و ارکان اسلام یک جا باور دارند. هرچه هست کتاب، سبک و سیاق خاصی دارد و متفاوت با آثار کلامی معمول است، به علاوه استفاده از قرآن در آن به وفور و تقریبا در ابتدای هر بحثی به آیه ای استناد شده است. برای شناخت باورهای کلامی وی و این که تابع چه مکتبی است، باید کاوش بیشتری در متن صورت گیرد.

در جایی می نویسد: و قد رأيت كتابا صنفه صديق من اصدقائنا و ذكر فيه الف و خمسمائه و اكثر من أسماء الله تعالى [فریم ۱۶۹]. عجالتا می دانیم که در روزگار وی، عالم معروفی با نام ابن بابجوک خوارزمی [محمد بن ابی القاسم] از شاگردان زمخشری کتابی در شرح الاسماء الحسنی نوشته است. این شخص در سال 562 در گذشته است [انساب سمعانی: ۲۸۲/۲].

همان طور که اشاره شد وی سخت دلبسته عباسیان است و باب یاد شده را با توجه به فعالیت شیعیان در بغداد این دوره نگاشته و ضمن حمله به آنان، از حکومت عباسی سخت دفاع کرده است. همان طور که خواهیم دید، دفاع وی بر پایه الهی بودن نظریه خلافت و قرارداد آن در امتداد نبوت با فاصله ای بسیار اندک است. در این زمینه، وی تلاش کرده است تا با تمسک به استدلالهایی مشابه آنچه که شیعیان در باره امامت بکار می برند، خلافت را ثابت کند. در این زمینه، به خلافت خلفای چهارگانه اول باور دارد، اما از امویان با سرعت هرچه تمام می گذرد و پیداست که بی اعتقاد است. در این میانه، اشاره ای به کربلا دارد و پس از آن از عباسیان به عنوان اهل بیت نبی (ص) با ستایش تمام یاد می کند. وی که در زمان مقتفی عباسی بوده، او را مظهر یک خلیفه که جامع صفات خلافت از عقل و علم و شجاعت است یاد کرده و وی را برخلاف برخی از خلفای قبلی، یک خلیفه به تمام معنا و واجد همه صفات لازم می داند. در اینجا مروری بر مطالب وی در باره عباسیان خواهیم داشت:



## اثبات خلافت عباسیان

باب هفتم این کتاب با عنوان «فی بیان الخلفه» در سه فصل مرتب شده است. فصل اول در «اثبات خلافت» در اینجا با استفاده از آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه» و آیه «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض» به شرح مفهوم خلافت پرداخته شده و ضرورت اصل آن پس از رسالت و در امتداد آن، اثبات شده است. خلافت مفهومی است پایین تر از رسالت، و خلیفه نایب رسول در حفظ شریعت است. روشن است که رسول برای همیشه اعصار زنده نخواهد بود، و زمانی که زمان وفاتش بگذرد، فساد میان مردم فراگیر خواهد شد. رسالت جدیدی هم که نخواهد بود، بنابراین شریعت نیازمند کسی است که بدون اضافه کردن در آن، آن را حفظ

کند. او تنها حافظ شریعت است. این یک ضرورت است و همین است که خداوند خلافت را قرین نبوت ساخته است. این وضعیت از زمان آدم به بعد بوده و هر نبی از انبیاء، خلیفه ای در شرع خود داشته است.

وی سپس داستان خلفت آدم و زندگی وی در بهشت را بیان کرده و این که پس از فریب شیطان به زمین هبوط کرد. در اینجا بود که توبه او را پذیرفت و او را برگزید و نبی خود قرار داد. آدم در خلیفه کردن قابیل یا هابیل تردید داشت، تا آن که قابیل هابیل را کشت. هابیل فرزندی با نام شیث داشت که وی را به خلافت برگزید. [۱۶۱]

مؤلف در اینجا از نظریه «نور» در نبوت استفاده کرده و گوید: آدم در جسم و طینت خود خلیفه خدا نبود، بلکه خلیفه خدا در نطق و عقل بود. این قلب است که خلیفه خداوند در قالب خاکی آدم است. خلافت نوری است پایین تر از نور نبوت. همین نور است که در قلب رسول است و از طریق نطفه او منتقل به خلیفه بعدی می شود. همان نوری که از آدم به شیث رسید. بدین ترتیب دو مسیر وجود دارد. یکی صنوف انبیاء و دیگری صنوف خلفاء. نبوت نور خاص خود را دارد و خلافت هم. هر پیامبری، خلیفه ای دارد تا به محمد (ص) می رسد. این نور است که از رسول (ص) در صلب عباس بن عبدالمطلب قرار می گیرد. تا در اولاد او و تا روز قیامت ادامه یابد. وی آیه «لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم» را دلیلی بر همین استدلال خود در استمرار خلافت نبوی دانسته است [162].

فصل دوم این باب، اختصاص به شرایط خلافت دارد. خلافت از شیث آغاز شده و شرایطی دارد که غیر اکتسابی است. در واقع، خلافت، داخل در نبوت است و نوعی در درون خلقت الهی است. چنین نیست که انسان خلافت را از خداوند طلب کند، این خداوند است که هر کسی را خواست خلیفه خود در زمین قرار می دهد. شرایط خلافت هم، همان شرایط رسالت هست، البته نه همه آنها، بلکه برخی از آنها.

اول عقل: خلیفه باید عاقل باشد، چرا که خلافت چیزی میان دین و پادشاهی است و مصالح زیادی را باید تشخیص دهد.

دوم: علم: خلیفه مورد مراجعه مردم در مسائل دینی و دنیوی است، بنابراین باید عالم به این امور باشد. مؤلف می گوید: به عقیده من، خلیفه باید اعلم مردم باشد. وی تأکید ویژه دارد که خلیفه باید آگاه ترین مردم در علم باشد تا قادر باشد مکنونات امور دینی و دنیوی را استخراج کند. در قرآن هم آمده است: «و لقد آتینا داود و سلیمان علما.»

سوم شجاعت: خلیفه باید شجاع باشد تا قلوب رعیت از او حساب برد. در این زمینه، زره امام علی (ع) را مثال می‌زند که پشت نداشت و وقتی علت را پرسیدند فرمود برای این که پشت به دشمن نکند.

چهارم: جود و بخشش.

پنجم: تقوا و زهد: او می‌گوید خلیفه باید متقی باشد، اما عصمت برای او لازم نیست. عصمت لباسی الهی است بر تن انبیاء و بس. عصمت امری اکتسابی نیست که سایر بندگان بتوانند بدست آورند. [۱۶۳]

ششم: این که از بیت رسول الله (ص) باشد که مصداق آن خاندان عباس است. این شرطی است که در این خاندان بوده و تا خلیفه روزگار ما مقتفی [۵۳۰ - ۵۵۵] ادامه دارد: کما اتفق فی عصرنا لخلیفتنا الامام المفتفی بالله استجماع الشریط و الزواید و اللواحق کلها فی ذاته حتی سابق الخلفاء و سبقهم بکمال صفاته متع الله المسلمین بطول بقاءه و نور حیاته... و الخلافة جامعة للملک و الدین و تارة اجتماعا فی واحد و تارة تفرقا فی اثنين کما کان فی قدیم الایام، و الان قد اجتماعا الملک و العلم و الفرع و الاصل فی ذات خلیفه الزمان و هذا من کمال رحمة الله و اظهار قدرته، فعلیک ایها الطالب بالتامل فی کیفیة اجتماع هذه الکلمات و انظر کیف افاض الله برحمته علیه حتی احاط بسرادق عزه جمیع جهات الملک و الدین و الخلافة و السلطنة [فریم ۱۶۴]

فصل سوم این باب، به عنوان «فی اخص الخلفاء و خاتمة الكتاب» باز هم توضیحاتی در باره مفهوم خلافت و ارتباط آن با نبوت از زمان آدم و شیث تا زمان پیامبر ماست. نویسنده از برخی از انبیاء و خلفای آنان یاد کرده و این که چگونه هر کدام شاگردی کرده تا به این مقام می‌رسیدند: فان التلمیذ لاینوب عن استاذه الا بعد استفادة و استمداد منه». بنابراین نوعی استادی و شاگردی هم در میان هست. حتی یک نبی، اول خلیفه است و سپس به مقام نبوت می‌رسد، چنان که موسی خلیفه شعیب بود سپس خداوند به او وحی کرد. لوط هم پس از وفات ابراهیم خلیفه او بود تا آن که خداوند به او وحی کرد. این مسیر ادامه داشت تا به خاتم انبیاء رسید و به همین دلیل بیشترین خلیفه را داشت که از میان اصحابش بودند. زمان حیات خودش، برخی را به شهرهای مختلف می‌فرستاد. او از میان آنان، ابوبکر را انتخاب کرد. پس از آن عمر بود و آنگاه عثمان و سپس امام علی. نویسنده در باره هر یک، روایت یا روایاتی را از رسول (ص) آورده است. وی سپس داستان سقیفه را گفته که وقتی علی و عبدالله بن عباس [!] مشغول دفن حضرت بودند، گروهی از صحابه برای دفع فتنه، به سقیفه رفتند. در اینجا به اختصار آن حکایت را آورده است. [۱۶۵].

## عقیده مولف در باره امام حسین (ع)

در ادامه، پس از شهادت امام علی (ع) و زمانی که امام حسن (ع) با معاویه به ضرورت صلح کرد، کار بر معاویه قرار گرفت. نویسنده این بخش را بسیار مبهم گذشته و در دو سه سطر آن را جمع کرده و گفته است که معاویه خلافت را به فرزندش یزید سپرد که امام حسین (ع) آن را نپذیرفت: فزاحمه الحسين بن علی رضی الله عنه فی طلب الخلافة و طالبهم بئثار اخیه و بنصب خلافته و انکر علی اخیه الحسن تسلیمه امر الدوله الی معاویه، و خرج من المدینة محاربا لهم و منازعا معهم و هو فی قلۀ من الحال و العسکر أقبل علی محاربتهم و هم جروا علی وجهه عسکرا کثیرا و حاربوه فی حدود الکوفة و قتلوه فی کربلا و هو ثم مدفون بنعمۀ و رحمۀ رضوان الله و سلامه علیه و قتلوا معه جماعة من اهل بینه كما هو مذکور فی کتاب المقاتل و لعنة الله ابا علی قاتله و أمره و الراضی بقتله فانهم ظلموا علیه بالقتل و منعوا الماء فی الیوم الحار الشدید عنه و الظالمون هم الکافرون.

## بازگشت خلافت به عباسیان

پس از آن از استقرار خلافت در امویان یاد کرده و بدون کمترین ستایش از آنها فقط از عمر بن عبدالعزیز [آن هم به اشتباه به نام عمر بن عبدالله ابن الجروانیین!] یاد کرده که سنت لعن را برداشت. سپس به آمدن ابومسلم مروزی اشاره کرده و این که خلافت را به ابوالعباس سفاح سپرد. پس از آن این خلافت در میان آنان ماند تا رسید به «اکملهم و اکبرهم مولانا الامام المقتفی بالله». [فریم ۱۶۶]. در اینجا اشاره کرده که نام خلفا را هم در جدولی آورده که البته چیزی در این نسخه نیست.

وی این نظر را که خلافت از صلب رسول (ص) به اولاد عباس رسیده و مبتنی بر انتزاع خلافت از نبوت است را در جای دیگری هم در این کتاب به مناسبت بحث از نور الهی در اواخر مقاله بحث از الهیات آورده و نوشته است که مسیر نبوت در انبیاء ادامه یافت تا آن که «وصل الی عصر العرب و دخل فی قشر القریش و هشم ثرید الهاشمیة و استکن فی صلب عبدالمطلب ثم انتقل الی صلب بعدالله، ثم تحول الی رحم آمنه ثم هبط السر فی صورة النبوة و انتقل الی شخص الاظهر الاکمل محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب ثم نصب فی شریعته اعلام اهلدی من تعیین اشخاص الخلفاء الاربعة ثم سلم السر الالهی قوة الخلافة من بین النبوة الی اولاد العباس بن عبدالمطلب فداوم الخلافة فی بیت العباس من شدة قوة ظهور السر الالهی فی المنب الظاهر و اظهار نور الزاهر عن لطف الواجد الغافر» [فریم ۱۰۶].

## بر ضد شیعیان

در ادامه بحث بالا [دنباله فریم ۱۶۶] بحثی را با «فاعلم» آغاز کرده که از محتوای آن معلوم می شود که علیه امامیه یا اسماعیلیه است. او می گوید من این مباحث را آوردم تا از کسانی که محب و دوستدار خلفای از اولاد عباس هستند، ستایش کرده باشم. اما گروهی از ملاحظه و فلاسفه «یدعون ان العلم اللطیف الشریف مکنون فی خزائن الرجال المعصومه و هم ایمة اهل بیت رسول الله علیه السلام و ینسبون جمیع العلوم الیهم». سپس به مسأله غیبت اشاره کرده و گوید: «و بعضهم یتظرون خروج امام». و می افزاید: برخی از آنها به «اثنا عشر» تعلق دارند، برخی به «سبع» و برخی به «خمس». من که مشاهده کردم اهل بدعت چنین هستند، این مطالب را نوشتم تا مدح اولاد عباس را کرده باشم و آنچه را خداوند مقدم داشته، مقدم دارم و آنچه را مؤخر داشته، مؤخر بدارم. [197].

سطور پایانی کتاب، اشاره به کلیت این نگارش است که «قد ادخرت من کل فن و زبده و خلاصة فی خزانه فکری»، اشاره به نوعی از نگارشات اسلامی که آنها را به عنوان آثار چند دانشی می شناسیم. در برگ پایانی بیشتر دعا و ثنای الهی است و پس از تمام شدن کتاب این جملات:

الفرغ من هذه النسخة الشريفة التي صنفها الامام المدقق حجة الاسلام محمد الغزالي رحمه الله في العشرين من شعبان سنة سبعين و سبعمائه. اللهم اغفر لصاحبه و لكاتبه و لمن قال آمين. [۱۶۸].

گذشت که برخلاف این انجامه، مؤلف کتاب غزالی نیست و این به دلیل آن است که مؤلف دست کم در دو مورد، خلیفه وقت را که بسیار هم ستایش می کند، مقتفی می داند که بیست و شش سال پس از مرگ غزالی، به خلافت رسیده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1489>

## زایچه نامه نویسی و طالع بینی در تاریخ ما

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۴/۱۸

**خلاصه:** مردم گذشته، افکاری جز افکار امروزی داشتند. شاهدش همین زایچه نامه نویسی است که نقش مهمی در تعریف مسیر زندگی یک فرد بر اساس طالع بینی داشت. البته که امروزه هم طالع بینی رواج دارد اما عمق و نفوذ گذشته را ندارد. با این حال همان زمان نیز مردم درک می کردند که باید برای زندگی تلاش کنند و کاری به این حرفها نداشته باشند؛ اما اشکال اصلی در آن بود که حتی نخبگان هم گرفتارش بودند... در اینجا با بررسی یک سند تاریخ بیشتر به جنبه تاریخی این زایچه نامه ها می پردازیم و کاری به درستی و نادرستی آن نداریم.

مردم گذشته، افکاری جز افکار امروزی داشتند. شاهدش همین زایچه نامه نویسی است که نقش مهمی در تعریف مسیر زندگی یک فرد بر اساس طالع بینی داشت. البته که امروزه هم طالع بینی رواج دارد اما عمق و نفوذ گذشته را ندارد. با این حال همان زمان نیز مردم درک می کردند که باید برای زندگی تلاش کنند و کاری به این حرفها نداشته باشند؛ اما اشکال اصلی در آن بود که حتی نخبگان هم گرفتارش بودند... در اینجا با بررسی یک سند تاریخ بیشتر به جنبه تاریخی این زایچه نامه ها می پردازیم و کاری به درستی و نادرستی آن نداریم. راستش متن حاضر طولانی است، آنها که علاقه ای به مطالعه مقالات طولانی ندارند، همین الان صفحه را ببندند و خود را راحت کنند!

### زایچه نامه ها منبعی برای تاریخ

برای شناخت بهتر گذشته، نباید صرفاً متکی به منابع تاریخی مستقیم باشیم، زیرا منابعی وجود دارند که گرچه به صورت رسمی تاریخی نیستند، اما می توانند کمک های ویژه ای در تبیین برخی از ابعاد زندگی اجتماعی بشر داشته باشند. این منابع، گاه اختصاصی یک قوم و گاه در میان اقوام مختلف به صورت مشترک وجود دارد؛ گرچه همین موارد مشترک هم، در هر نقطه ای، چارچوب و زبان ویژه خویش را دارد. طبعاً تاریخ نگاری متعهد به این نیست که صرفاً به منابع مستقیم تاریخی مراجعه کند، بلکه هر منبعی که بتواند گوشه ای از تاریخ گذشته را نشان دهد و معلوماتی در اختیار گذارد، به خصوص زمانی که فقر منابع وجود دارد، می تواند به عنوان یک منبع تاریخی شناخته شود.



تا آنجا که بنده می دانم تاکنون در باره اهمیت تاریخ نگارانه زایچه ها کمتر صحبت شده است. این زایچه ها که متاسفانه پراکنده و اغلب متفردا در میان نسخه های قدیمی یا پشت قرآنها و کتابهای ادعیه و جز اینها آمده، حاوی اطلاعاتی است که می تواند به عنوان یک منبع مکمل در تاریخ نویسی برخی از ادوار مورد استفاده قرار گیرد.

زایچه چیست؟ جدولی است از داده های نجومی از نظر تعیین موقعیت سیارات و اوضاع فلکی که برای نشان دادن زمان دقیق تولد یک فرد ارائه می شود. این آگاهی ها که بر اساس شناخت بدست آمده از اسطرلاب از وضعیت فلکی در آن زمان خاص است، با باورهایی که به نوعی به دانش طالع بینی مربوط می شود و از سعد و نحس ایام در حال و تأثیر آن بر شخصیت و سرشت آن فرد برای وضعیت آینده او خبر می دهد، همراه است. در این تصویر، هر کدام از سیارات منظومه شمسی، با توجه به شکل و قیافه خود، مظهري از مظاهر نور، دوستی، خشکی، زیبایی و عشق و جز اینهاست. از مجموع نسبت اینها با یکدیگر، و تلفیق این حالات، باورهایی در باره موقعیت زمانی خوب و بد توسط منجم بدست می آید که به باور آن مردمان، می تواند روشنگر سرشت این فرد و آینده او از خوبی و بدی یا آینده مثبت و منفی باشد.

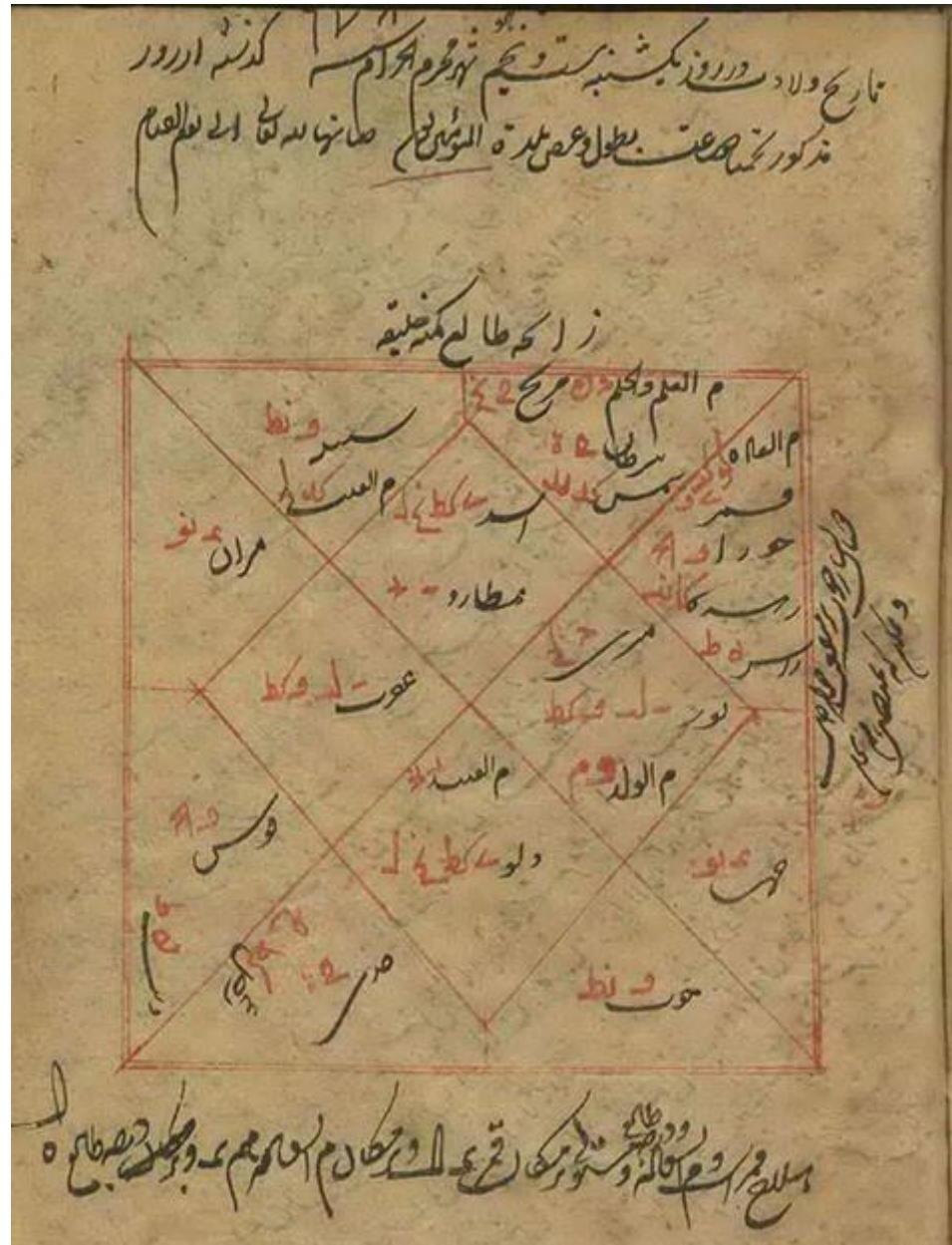
دانش یاد شده، چنان استنباطات و استخراجات گسترده ای بر اساس قرآن سیارات دارد که به پیش بینی نوزادی خاص با ویژگی هایی از این قبیل که می تواند چه نقشی در یک امر مهم مانند حکومت داشته باشد، هم می پردازد. چنان که در داستان های قدیم و در میان اقوام مختلف، نمونه های فراوانی از آنها را می شناسیم. گفته اند که این دانش، متعلق به بابلی ها بوده که سپس به مصریان و رومیان و ایرانیان رسیده و بعدها در میراث اسلامی آن، با روایات مذهبی زیادی تلفیق و بازتولید شده است.

در تقویم هایی که منجمان سنتی برای روزهای طول سال می دهند، آن باورهای نجومی به علاوه روایات مذهبی نقش مهمی دارند و جداول یاد شده که در شکل تقویم های سالانه بوده و از قدیم الایام در اختیار مردم قرار داده می شده، نقش مهمی در اعمال و رفتار زندگی روزانه مردم و انتخاب آنان داشته است. نمونه ای از این تقاویم را حتی الان نیز می توان در برخی از مراکز یافت و همچنان میان مردم محترم است.

گفتنی است که زایچه، فی حد نفسه، یک جدول نجومی است که می تواند دقیق و عالمانه برای تعیین یک زمان به خصوص باشد، اما زمانی که با بحث ها و باورهای رایج در باره سعد و نحس ایام گره می خورد، و یا نویسنده در کنار جدول، به شرح و بیان برخی از جزئیات دیگر می پردازد، می توان از آنچه نوشته شده، به عنوان یک منبع استفاده کرد.

در واقع باید پرسید، چه نوع آگاهی هایی در زایچه ها هست که بدرد تاریخ می خورد؟ در این باره نمی توان اظهار نظر روشنی از این زاویه داشت که به صورت قاعده مند این زایچه ها می توانند اطلاعات یکسانی را در اختیار بگذارند. این امر بستگی به این دارد که جز اصل زایچه که صرفاً مبتنی بر اطلاعاتی در باره وضعیت فلکی در هنگام ولادت فرد است، چه نوع داده های حاشیه ای در باره آن شخص و وضعیت او ارائه شده است.

مدتی قبل رساله ای در باره زایچه نطفه مظفرالدین شاه با عنوان «طالع سقوط نطفه مبارکه مظفرالدین شاه» در همین وبلاگ گزارش کردم (<http://www.khabaronline.ir/detail/344103>) که رساله ای مفصل در باره زایچه مظفرالدین شاه بود. اطلاعات ارائه شده در آن رساله بیشتر نجومی و در کنار آن مسائلی بود که امکان استفاده از آن در تاریخ نیز وجود داشت. از این قبیل زایچه ها شمار فراوانی در میراث خطی ما وجود دارد که بیشتر آنها به دلیل عدم تخصص افراد در زمینه نجوم قدیم، همچنان بدون تحقیق انتقادی و تحلیل تاریخی باقی مانده است. برخی از این زایچه نامه ها، مفصل و برخی کوتاه است. کوتاه ترین آنها شامل یک جدول به علاوه تاریخ ولادت است. در اینجا یک نمونه آن را از دوره صفوی که پشت یک نسخه پزشکی [دانشگاه، ش ۷۵۰۳] آمده ملاحظه می کنید.



اما یک نمونه مفصل از سال ۱۲۰۵ زایچه ای است با نام وجیزه [دانشگاه: ش 7627 که افزون بر اطلاعات نجومی، آگاهی های سودمند دیگری هم دارد که از لحاظ تاریخی و فرهنگی دارای اهمیت است. برخی از این زایچه ها شامل آموزش استخراج زایچه نیز هست که از آن جمله طالع موعود از محمدرضای هندی است زایچه کلبعلی بیک بن احمد خان دنبلی است که در ۱۱ ذی قعدة ۱۱۷۴ در خوی به دنیا آمده و در مقدمه آن طی چند فصل طریقه استخراج زایچه را شرح داده است [فهرست دایرة المعارف بزرگ: ۱/ ۱۲۷، نشریه نسخه های خطی: ۱/ ۲۹۶]

بر اساس ادعاهایی که در کتابهای تاریخی درج شده، در برخی از زایچه ها مهم ترین تحولات زندگی یک شخص نیز قابل درج است. در باره مأمون، غلبه او بر برادرش امین و حتی مرگش در رقه، گفته شده که همه

در زایچه وی بوده است [مروج الذهب: ۳/ ۴۵۷]. برای مثال در باره خان احمد خان گیلانی و فرار وی آمده است: «خان احمد خان از علوم نجوم بهره وافی داشته در آثار زایچه طالع مولود خود دیده بود که در این سال ملک او به دیگران انتقال خواهد یافت و او از خانه خود بیرون خواهد شتافت، زوارق و سفاین چند آماده ساخته و از طلا و نقره و جواهر و اسباب نفایس و ذخایر آنچه داشته به سفاین فرستاده، در لنگرود رودسر لنگر فکنده مهیای فرار بود». [روضه الصفاء: ۸/ ۶۶۵۲].

البته لزومی نداشت از روز اول این مطالب در زایچه شخص درج شده باشد، بلکه اغلب، طالع بینان بعدی، بر اساس زایچه، مطالبی را بیان می کردند، چنان که محمد ولی میرزا عموی ناصرالدین شاه، خبر قرانی را در سر پنجاه سالگی برای ناصرالدین شاه داده بود که اگر بگذرد سی سال دیگر هم پادشاهی خواهد کرد که البته نگذشت [تاریخ نگارستان، غفاری کاشانی، تهران، حافظ، ۱۴۰۴، ص. 495].

### مبانی طالع بینی بر اساس زایچه

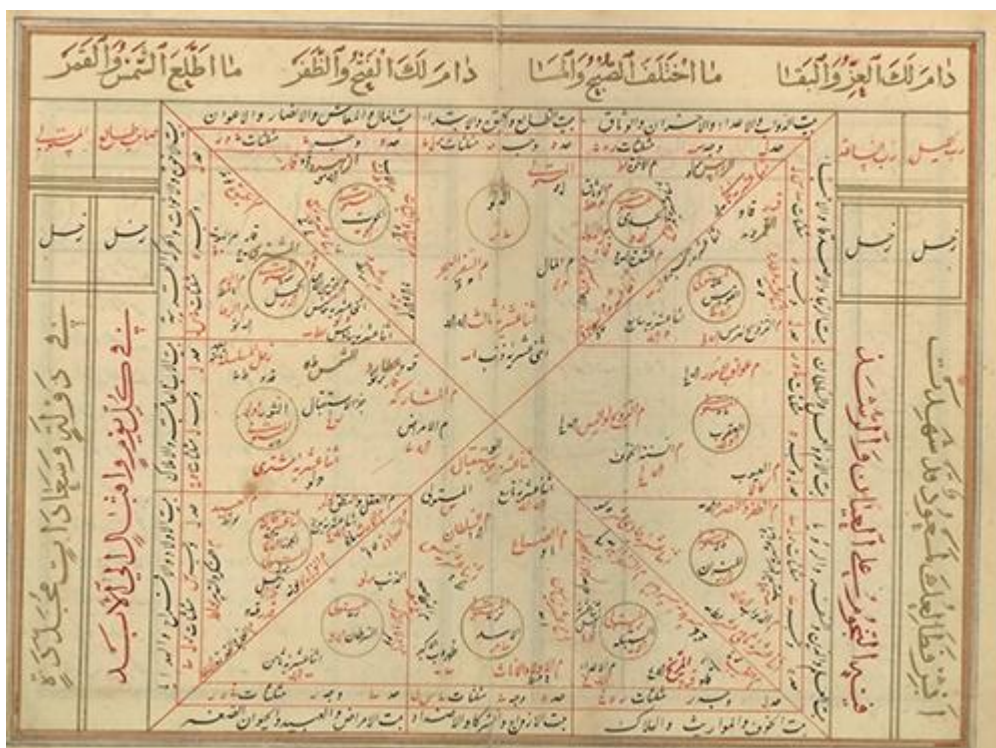
اما اصول این زایچه ها که ایجاد ارتباط میان وضعیت فلکی با مفاهیم جاری در زندگی روزمره اعم از سیاسی و اجتماعی و ... است، امری است بسیار مهم. این که یک منجم چگونه ثبات یک پادشاهی یا زوال آن را از زایچه می فهمد، این که پیروزی یا شکست در جنگ را عنوان می کند و بسیاری از مفاهیم دیگر، مبتنی بر شبه دانشی است که در این زمینه بر اساس نوع نگاه به افلاک، تعریف از ماهیت هر کدام، استنباطهای مفهومی از ویژگی هایی که به هر بخشی از افلاک، اعم از ثابت و متحرک داده می شود و جز اینها، تدوین شده است. توضیح اینها برای این مقاله آن هم از قلم ناتوان بنده مشکل است، اما این امکان هست که یک نمونه از این برداشت ها را که نسبتاً هم مفصل اما برای پاسخ به این پرسش راهگشاست، ارائه کنیم. در اینجا صورت زایچه اقدس را در باره اکبر شاه از سلاطین گورکانی هند می آوریم:

### صورت زایچه اقدس :

اگرچه سنبله برج ذو جسدین است مرکب از ثبات و انقلاب، اما در این دیباچه اقبال ثبات طالع به امعان نظر و لمعان تأمل به دو وجه محقق شده: یکی آنکه جزو طالع درجه هفتم است از ثلث اول برج و آن به اتفاق اهل تنجیم ثبات دارد؛ دوّم آنکه برج ارضی است و ثبات در عناصر به ارض منسوب. و این دو دلیل است بر ثبات سریر سلطنت و استقرار مسند خلافت.

و صاحب طالع عطارد در این زایچه اشراف به منزله سعد اکبر است چه، مشتری که سعد اکبر است با اوست و عطارد کوکی است که با سعد سعادت گردد و زهره که سعد اصغر است در خانه اوست؛ چنانچه عطارد در

خانه زهره است که میزان باشد و منسوب است به عقل و دانش و فراست و کیاست. و آن، هم به حسب تسویه و هم به حسب برجیت در خانه دوّم است که تعلق به اسباب معاش و قوام زندگانی دارد، افاضه کمال عقل و دانش بر خداوند طالع کرده که در امور معاش و معاد عالم را به نور عقل بیاراید و عقده‌های دین و دولت را به سرانگشت خرد بگشاید. و زهره که به سعادت و میمنت مشهور و به عیش و طرب منسوب است، در این طالع آمده و همواره اسباب شوق و سرور و مواد ذوق و حضور آماده می‌دارد.



و از غرایب آنکه صاحب طالع در خانه معاش نشسته و صاحب خانه معاش در طالع، و هر دو سعادت ذاتی و عرضی دارند، و ایام زندگانی را با عیش و کامرانی انتظام می‌بخشند.

و مشتری که سعد اکبر است و منسوب به عدل و دیانت و علو همت و استقامت طبع و تعمیر عالم نیز در خانه دوّم است ناظر به خانه چهارم- که خانه عاقبت است- اسباب عیش و کامرانی بر وجه اتم تا عاقبه العاقبه مقارن حال فرخنده مآل آن حضرت می‌دارد.

و عطارد ممتزج المزاج به سبب مقارنه با سعد اکبر سعادت کبری یافته و سعادت بر سعادت افزوده و دلالت کرده بر آنکه صاحب طالع به علو همت و سمو منزلت بر همه خلائق فایق باشد، و به ارباب عقل و دانش و اصحاب فطانت و ذکا مجالست نماید، و دانشوران روزگار و دانایان هر فریق ملازم درگاه دانش‌پناه او باشند، و هنرمندان روی زمین ترک او طان نموده احرام طواف آستان رفیع او بندند.

و آنچه در ضمیر الهام ورود او پرتو حضور اندازد موافق عقل و مطابق نفس امر باشد و ابواب نصفت و معدلت بر روی عالمیان گشاده، در جمیع امور حفظ مراتب دیانت و صیانت نماید، و در اختراع مبانی عمارات عالی، که ملوک گذشته را کمتر دست داده باشد، همت بگمارد و در آن عمارات دلپسند به انواع خوشحالی و خرمی و اصناف آزادگی و بی غمی بگذراند.

از جمله غرایب آنکه زهره در خانه عطارد است و عطارد در خانه زهره. و سه سعادت جمع شده: یکی سعادت مشتری، دوم سعادت زهره، و سیوم سعادت عطارد که از سعدین کسب کرده و این به غایت نادر افتد. و نیز اعظم عطیه بخش عالم - که نظام بخش امور جهان و جهانیان است، علی الخصوص کرامت فرمای جلالت و اقتدار و شوکت و اعتبار - در خانه سیوم در برج ثابت واقع شده، رفعت و جلالت و عظمت و شوکت موهبت نموده. و چون از هبوط برآمده رو به شرف دارد شرافتش روزافزون ساخته. و چون ناظر است به خانه نهم که خانه سفر است، همواره در سفر ریایات فتح و ظفرش سربلند بوده از آسیب و آشوب زمان در کف حفظ و حراست روشنی بخش جهان باشد.

و خانه سیوم که با اقربا نسبت یافته عقرب است از اقارب عقارب خبر داده.

و زحل در آنجا آن نزدیکان دور را به نحوست و نکابت به هاویه ضلالت و هلاکت رسانیده. و قوس و تد رابع است و آن خانه عواقب کارها. و مشتری که صاحب اوست، نظر تسدیس دارد و متصل است به عطارد مسعود و در حد خود و مثلثه خود اوست. در هر کاری توجه فرماید به آسانترین روشی انصرام یابد و عاقبت کارش به کامروایی باشد.

و خانه پنجم که خانه فرزندان است جدی است و آن برجی است بسیار فرزند. و مریخ که کوکب سپاه است در آنجاست و کدخدای طالع است که مدار قانون عمر بر اوست. و از جلال امور آنکه این کوکب الجیش در بیت الشرف است در وجه و مثلثه و دریجان و آدرجان و اثناعشریه خود... عمر دراز برومند گرداند، و از بسیاری اولاد و احفاد بهره مند سازد، و از فرزندان برخوردار کامگار اعتضاد بخشد، و سپاه گیتی پوی را کامیاب ظفر و نصرت دارد.

و از جمله اتفاقات حسنه آنکه در زایچه طالع حضرت صاحبقرانی نیز مریخ در پنجم بود؛ چنانچه در ظفرنامه ایراد یافته، و حکمت پروران تجربه کار در طالع سلاطین قوت مریخ اعتبار کرده اند، و در این زایچه قوی حال قدسی مثال زیادتی از طالع صاحبقرانی آن است که این کوکب والا در بیت الشرف است با قوتهایی که گزارش یافت، چنانچه این معنی از جلالت قدر و بزرگی شأن و بلندی رتبت در فتح و نصرت و تسخیر مسالک آگاه می سازد و ایما می نماید از اینکه صاحب طالع هر چند دراز عمر شود جاه او بیشتر و بهتر از ایام شباب باشد.

و ماه که واسطه تأثیر علویات و سفلیات است زائد النور آمده به دولت روزافزون رهنمویی می نماید. و هیلاج هم اوست که به مثابه روح است و مربی بدن در خانه پنجم است، منصرف از مریخ به تثلیث زهره واسطه دوام صحت و تندرستی مزاج و قوت بدن گشته.

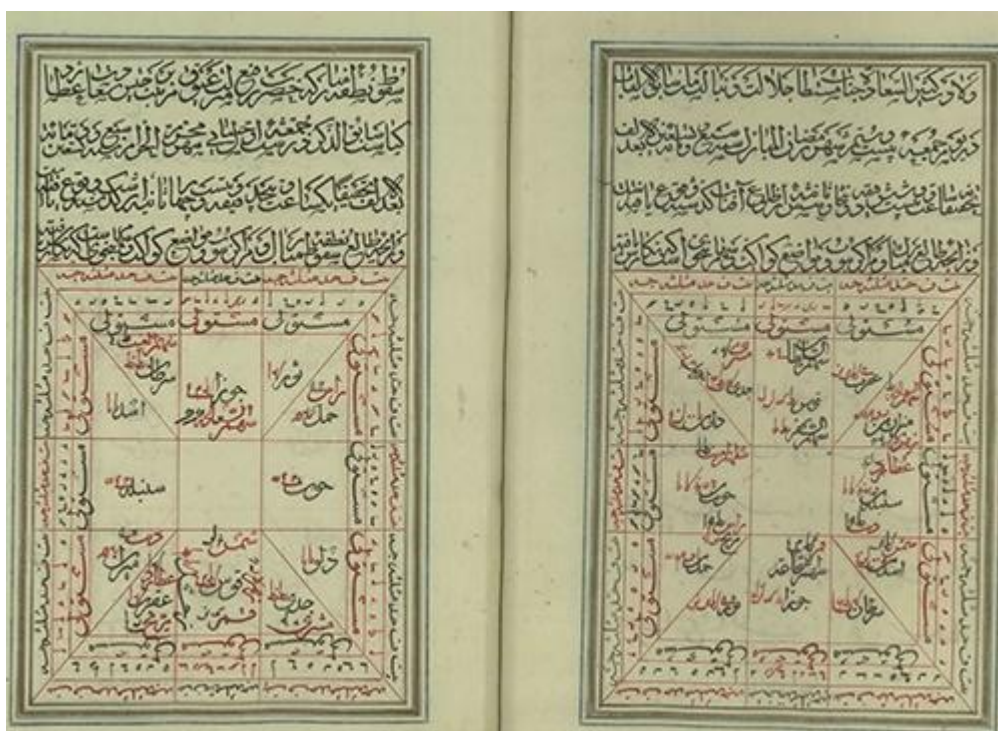
و خانه ششم دلو است منسوب به لشکر و صاحبش که زحل است در سیوم واقع شده که خانه اعوان و انصار است، و رأس در اوست لشکریان را از خیل مخلصان و فداییان داشته. و وتد سابع حوت است به درجه هفتم که حدّ زهره است و از مثلثه و آدرجان اوست. مخدرات حریم عصمت را در لوازم رضاجویی و آداب خدمتکاری ثابت قدمی عطیه نموده، و از نیکوخدمتی کامیاب دولت و سعادت ساخته.

و خانه هشتم حمل است. صاحبش مریخ که سعادات مذکوره دارد و ناظر به طالع به نظر تثلیث است. اشارت بر حمایت الهی نموده در مواقف خوف و مکامن خطر. و خانه نهم خانه سفر است. صاحبش زهره در طالع قرار گرفته مواد سرور و جمعیت در سفرهای دور آماده می دارد و موجب ازدیاد ملک می گردد. و سهم السعاده در وتد عاشر است که خانه دولت و اقبال است و صاحبش عطارد مسعود ناظر به نظر تثلیث. و همچنین سعد اکبر ناظر به نظر تثلیث بر سلطنت عظمی و کمال عقل و عدل دلالت کرده و خزاین روزگار را در حیظه تصرف و قبضه اقتدار او درآورده.

خانه یازدهم که خانه امید است صاحبش قمر زاید النور در پنجم طالع به واسطه نظر تثلیث به طالع سبب حصول امانی و آمال شده. و در خانه دوازدهم که خانه دشمنان است ذنب جای گرفته در خواری و نگونساری اعدای دولت ابد پیوند اهتمام دارد. هر بی دولتی را که از قبله اطاعت روگردان شده به بادیه فنا سرگردان ساخته. صاحبش که نیر اعظم است در خانه سیوم که جای اعوان و انصار است جای گرفته بسیاری از مخالفان را پشیمان ساخته در سلک بندگی و جان سپاری درآورده.

و از غرایب این طالع آنکه عاشر که خانه دولت و سلطنت است جوز است که خداوندش صاحب طالع است و مقرر که هر صاحب طالع می خواهد که منسوب خود را به رتبه بلند رساند، لیکن به واسطه موانع از قوه به فعل نمی آید. و در این طالع مسعود آن خانه جای دولت و سلطنت واقع است. هرگاه که دولت در خانه خود داشته باشد چگونه از منسوب خود دریغ دارد [اکبرنامه تاریخ گورکانیان هند، تهران، انجمن مفاخر، ۱۳۸۵] صص ۴۵ - ۴۹]. نمونه های متعدد دیگری را هم در همین اثر که می توان آن را گنجینه ای برای زایچه ها دانست، می توان ملاحظه کرد.

اما نمونه ای دیگر از استنباطهای طالع بینانه از زایچه، آن گونه که واضح و روشن باشد، این است: **اگر مولود را مشتری در طالع بود**: مولود دین دار بود و با اعتقاد و عابد و امانت گذار و خوش صورت و اگر صاحب طالع بدون ناظر باشد، قوی تر بود و قومی را پیشوا گردد و اگر مشتری راجع بود، کم اعتقاد باشد و بی طاعت خاصه که عطارد ساقط بود. **اگر مولود را زهره طالع بود** مولود تیس باشد و پاکیزه خورنده و خوب صورت و پر انداخ خاصه که در درجه طالع، و راغب باشد به زنان و مناکحت، و اگر مقبول بود زنان بدو رغبت نمایند و در دین با اعتقاد بود و داننده موسیقی خاصه که در خانه های خود یا خانه مشتری بود و در خانه های زحل طلب فسق و فجور دارد و در خانه های مریخ ... بود و در خانه های عطارد طلب کودکان دارد. اگر مولود را عطارد در طالع بود، مولود فصیح بود و زیرک، اگر راجع بود، رای گردان و بی ثبات و وعده دهنده باشد و اگر در خانه های زح لبود مولود حکیم و منجم شود خاصه که زحل با او بود. اگر در خانه های مشتری بود مولود عالم باشند لکن کسان بدو رغبت ننمایند و عاجز باشد و باقی همچنین [زایچه، نسخه مجلس، ش ۶۵۱، ص ۳۳]. این اثر، می تواند منبعی چالب در باره زایچه پژوهشی باشد. این متن را مفصل نقل کردیم که خوانندگان دریابند مبانی فکری این قبیل طالع بینی ها در گذشته چه بوده است، مبانی که تسلط قاطع داشته است.





## از عصر تیموری تا قاجار

در میان آثار مخطوط برخی از بهترین زایچه ها که مربوط به سلاطین و ملوک است وجود دارد که لازم است مورد بررسی قرار گیرد. عصر تیموری یکی از درخشان ترین آنهاست. دوره ای که علم نجوم هم در هرات سخت مورد توجه بود. از آن جمله طالع نامه یا زایچه عضدالدوله امیرزاده رستم بهادر بن امیرزاده عمر شیخ بهادر بن امیر تیمور گورگان است که در سال ولادت وی ۷۸۳ نوشته شده و متنی مهم و کهن با جداول مفصل در باره اوست. [نسخه ۱۲۷۵۴ مرعشی]. بدین ترتیب دوره تیموری، همزمان با گسترش علم نجوم، یکی از پربرترین ادوار برای تدوین زایچه‌هاست که شماری از آنها برجای مانده است.

بعدها در دوره صفوی نیز این روش ادامه یافت و تا روزگار قاجار همچنان یکی از کارهای مورد توجه منجمان از یک طرف و درباریان از طرف دیگر بود. نمونه هایی از آنچه در باره زایچه فتحعلی شاه [فهرست مجلس: ۲۶۷ / ۱۹] یا عباس میرزا [فهرست ملک: ۹۳ / ۹] و دیگر سلاطین قاجاری و امرای آن [برای مثال منوچهر خان معتمدالدوله گرجی: فهرست مجلس: ۳۵ / ۱۱] [محمد ولی میرزا: مجلس: ۹۲ / ۱۷] نوشته شده در فهرس نسخ خطی دیده می شود .

طبعاً بسیاری از اشراف نیز علاقه مند به این امر بوده و در تلاش بودند تا برای خود و فرزندان‌شان، زایچه ای ترتیب داده ضمن ثبت دقیق تاریخ ولادت آنان، خوش یمن بودن و سعادت مندی آنان را در زندگی یادآور شوند.

فصل في  
السلطان  
قاجار

ولادت كثير السعادة وانشاء فلكت بارگاه سليمان كاه عرش كتيه كاه اسمان هيداي اسيد كاه اسبجده  
 اعلم سپاه معلم پناه ظل الله سلطان ابن السلطان ابن السلطان ابن السلطان ابن السلطان ابن السلطان  
 بتايد ات الملك الغير الغفار فستحيث قاجار ازالت بدورد وبتوسطه لعنه من سلطان  
 وقبال وناهنكت شمس كتيه طوعه من شارق الدوله الاجبال بر يوم جمعه ششم شهر  
 جمادى الاول من شهر سنه ١١٨٦ شمس عت پنج دقيقه طلوع آفتاب كشته

وقوع يافته است

|  |  |  |
|--|--|--|
| م و حد ملسا حد<br>م و حد ملسا حد<br>م و حد ملسا حد | م و حد ملسا حد<br>م و حد ملسا حد<br>م و حد ملسا حد | م و حد ملسا حد<br>م و حد ملسا حد<br>م و حد ملسا حد |
| ستولى<br>ستولى<br>ستولى                            | ستولى<br>ستولى<br>ستولى                            | ستولى<br>ستولى<br>ستولى                            |
| عطار دره<br>ميزان اول<br>رأس                       | سهم الملك<br>عقرب<br>نير افكده                     | قوس<br>قوس<br>قوس                                  |
| سنبله<br>زحل<br>زهره                               | جدى<br>جدى<br>جدى                                  | جدى<br>جدى<br>جدى                                  |
| اسد<br>شمس<br>مالع سال قراغ                        | دلوه شترى<br>سهم السعادة<br>سهم الولد الموم        | دلوه شترى<br>سهم السعادة<br>سهم الولد الموم        |
| سرطان<br>سهم العيب<br>جوزا                         | تونق<br>سهم الفکر والتدبير<br>حوت                  | تونق<br>سهم الفکر والتدبير<br>حوت                  |
| حوت<br>حوت<br>حوت                                  | حوت<br>حوت<br>حوت                                  | حوت<br>حوت<br>حوت                                  |

در دوره صفوی، بسیاری از اشخاص، خود دست به کار شده با استفاده از دانش منجمان و حتما با پرداخت مبالغی، زایچه خود و فرزندان خویش را تهیه می کردند. آنان در این زمینه، با استفاده از منجمان و افراد متخصص دست به این کار می زدند که نمونه آن همین زایچه‌ای است که در این جا مرور خواهیم کرد. در واقع، یک منجم حرفه ای می توانست زایچه‌ای را با دقت تدوین کرده و جداول مربوطه را بکشد.

### زایچه یک خانواده قمی - اصفهانی از نیمه دوم قرن یازدهم هجری

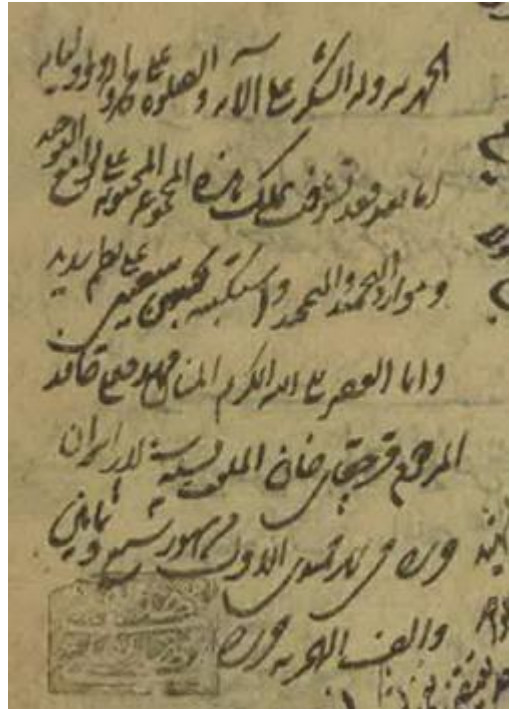
در اینجا نمونه ای از یک زایچه را داریم که از جهاتی تاریخی و حاوی نکاتی است که در فهم افکار و اندیشه های روزانه عصر صفوی و باورهای مذهبی و اخلاقی آنان سودمند است. همان طور که اشاره شد، زایچه ها متفاوت نوشته می شد و جدای از اطلاعات فلکی مربوط به زمان دقیق ولادت یک فرزند، آنچه به صورت حاشیه ای در آن درج می گردید، مطالبی بود که از نظر ما به عنوان یک مورخ قابل توجه است.

#### نسخه

اطلاعاتی که ما در اینجا استفاده کرده ایم در نسخه ای آمده که شامل ۱۶۱ فریم است. در این نسخه، از فریم چهارم، اطلاعات پراکنده ای که غالبا پزشکی است آمده و در فریم پنجم فهرست رسائلی که در این نسخه است درج شده است. این نسخه حاوی چند رساله از جمله رساله ای از ملاصدرا در منطق، کتاب مشاعر همو، رساله ای در تحقیق منطقه الفلک، و نیز دو رساله فیض با عنوان لثالی و مرآت الاخره است.

در این نسخه، پیش از شروع رسائل، از فریم ۹ تا ۱۵ اطلاعات مربوط به زایچه های خانوادگی آمده است. پیش و پس از آن هم آگاهی های پراکنده پزشکی و غیره آمده است. علی القاعده این نسخه در اختیار نویسنده ما بوده و این اوراق را در آغاز آن نهاده است. یادداشتی که مالکیت نسخه را در همین خانواده نشان می دهد این است:

الحمد لله و له الشکر علی آلائه و الصلوٰۃ علی محمد و آله و اولیاءه اما بعد فقد تشرفت بملک هذه المجموعه المحتویه علی لوامع التوحید و موارد التحمید و التمجید و استکبته بسعی علی نظم سدید و انا الفقیر علی الله الکریم المنان مهدیقلی حافد المرحوم قرچقای خان المقلب بسپهسالار ایران، حرره فی شهر جمیدی الاول من شهر تسع و ثمانین و الف الهجریه [۱۰۸۹] حرره مهدیقلی [به صورت مهر که دو بار مهدیقلی تکرار شده است]. نسخه یاد شده به شماره ۱۷۲۱ در کتابخانه مجلس نگهداری می شود.



در انتهای یکی از رسائل در برگ ۱۲۵ آمده است: قویل بحمد الله قبلا كاملا على يدى الفقير الى ربه الغنى مهديقلی متولى فى العشرين من شهر ربيع المولود على مولودها الصلوة و السلام فى سنة اثنتى عشرة و مائه و الف الهجرية ۱۱۱۲.

این یادداشت، دلیلی بر دانشی بودن مهدیقلی است که البته عربیت او نیز - به جز آن که در موردی رمضان را رمضان و شعبان را الشعبان نوشته - که بسیار کم عیب است، شاهد تعلق وی به اهل علم است.

بنابراین نسخه متعلق به مهدی قلی فرزند علی قلی فرزند قرچقای است و قرچقای مشهور به سپهسالار ایران بوده است. در همین صفحه یادداشت های دیگر علمی هم به عربی هست. در مجموع به نظر می رسد نویسنده اهل علم بوده و با توجه به عربی نویسی و برخی از اشاراتی که در متن زایچه ها دارد، این نکته بدست می آید. علائق فلسفی او نیز در این نوشته دیده می شود.

#### از قرچقای سپهسالار تا مهدیقلی بن علیقلی بن قرچقای

همان طور که اشاره شد پدر خانواده که این اطلاعات را نوشته، نامش مهدی قلی است که در سال ۱۰۵۵ به دنیا آمده و به دلیل آن که آخرین فرزند او در سال ۱۱۱۸ به دنیا آمده و خودش زایچه او را نیز نوشته معلوم می شود که دست کم تا این سال زنده بوده و بدین ترتیب تا این سال، ۵۸ سال عمر کرده است.

وی در یاد از ولادت فرزندش فتحعلی نیز ضمن شعری که به عنوان تاریخ ولادت آورده، به تلمیح، نام خود را آورده که این فرزند از مهدی پای به عرصه عالم نهاده است. اما شگفت که در زایچه ولادت خود نام خویش را نیاورده است. در یادداشت پشت نسخه خود را مهدی قلی حفید قرچقای نامیده اما در یکی از زایچه ها وقتی وقتی از ولادت یکی از فرزندانش با نام علیقلی یاد کرده، گوید که او را به نام پدرش علیقلی بن قرچقای نامیده که بدین ترتیب نام جدش نیز معلوم می شود که قرچقای است.

خوشبختانه این خانواده در تاریخ ایران عصر صفوی شناخته شده است. در باره قرچقای سپهسالار آگاهی هایی در منابع عصر صفوی از جمله خلد برین که با نام ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم چاپ شده (تهران، انجمن آثار ملی، 1382) آمده است. منوچهر خان والد این قرچقای، زمانی بیگلربیگی مشهد مقدس بوده [ص 361] فرزندش یعنی همین قرچقای «به جای پدر بر مدارج اعتلا صعود نموده» [ص 361] یادش در صفحات بعدی هم با احترام آمده است [ص 384]. واقعه کشته شدن قرچقای به دستور شاه [ص 395] نیز آمده است که همه اینها مستقلا نیاز به پژوهش دارد. (عجالتا بنگرید مدخل قرچقای در ویکی)

این علی قلی که پدر نویسنده زایچه های ماست رساله ای با عنوان زبور العارفين دارد که توسط علی اوسط تصحیح و در میراث حدیثی شیعه دفتر یازدهم (صص 109 - 286) چاپ شده است. در مقدمه همان رساله شرحی از قرچقای و سپهسالاری وی در عهد عباس اول آمده از دو پسر او یکی منوچهرخان و دیگر علیقلی خان هر دو از شاگردان مجلسی اول یاد کرده و آثار وی را برشمرده است. علیقلی سالها تولیت آستانه حضرت معصومه (س) را داشته است. پس وی مهدیقلی خان نیز از شخصیت های قم بوده و بنای مدرسه خان و گذر خان از همین مهدیقلی است (مقدمه زیور العارفين، ص 111) که تا به امروز باقی مانده است.

در خلد برین (کتاب پیشگفته) یک جا نیز از «علی قلی بیک ولد قرچقای خان» یاد شده و آمده است که «در عوض میرزا محمد قمی طیب خاصه شریفه و کتابدار کتابخانه عامره که سفر آخرت اختیار نموده بود، به منصب ارجمند کتابداری سربلند گردید». اگر این مطالب اشاره به پدر مؤلف ما باشد، باید شغل پدر را پس از سپهسالاری پدرش، کتابدار بدانیم. واقعه اخیر مربوط به سال 1049 زمان شاه صفی است. شش سال بعد از آن یعنی سال 1055 مؤلف ما بدنیا آمده است. زمانی که فرزندش رضا قلی در سال 1081 به دنیا آمده، هنوز پدر وی زنده بوده و زایچه او را استخراج کرده که در متن به آن تصریح شده است. به هر روی خاندان قرچقای که از خاندان های گرجی دوره عباس اول در ایران است، به تدریج به یکی از خاندان های علمی قمی تبدیل شده و انتظار می رود در باره وی تحقیقات مستقلا انجام شده باشد. در باره

منوچهر خان پسر قرچقای و برادر علیقلی هم، استاد ذکاوتی مقاله ای با عنوان منوچهر خان حکیم کیست نوشته اند (آینه میراث شماره ۳۹، ص ۱۳۱ - ۱۳۷). گفتنی است که استاد حسین مدرسی طباطبائی هم در تربت پاکان (ج ۲، ص ۲۳۵) شرحی در باره مدرسه خان نوشته و آن را از آثار مهدی قلی خان [نویسنده این زایچه ها] پسر علیقلی خان فرزند قرچقای خان در سال ۱۱۲۳ دانسته است. معلوم است که وی تا این سال زنده بوده است. همانجا به تفصیل در باره آثار فراوان علیقلی که شامل ۲۰ اثر است یاد کرده و در ادامه نوشته است: مهدی قلی خان فرزند او مردی دانشمند بوده و شعر نیز می سروده و صفا تخلص می نموده است. سرگذشت مختصر و نمونه شعر او در تذکره نصرآبادی دیده می شود. دیدیم که علی قلی خان کتاب منطق خود را به نام همین فرزند در سال ۱۰۷۶ نگاشته است. در بحث تولیت تفویضی در مجلد نخستین همین کتاب (تربت پاکان ج ۱، ص ۲۴۴) دانستیم که او مدتی نیز متولی آستانه قم بوده است. او کتاب بزرگی به نام سماء الاسماء در لغت عربی به فارسی به نام شاه سلطان حسین نگاشته که مفصل و نظیر دایره المعارف است. نسخه ای از آن در کتابخانه ملک تهران دیده شده است... او را فرزندی بوده است به نام حیدرقلی بیک که در سندی که هم اکنون می بینیم (سند وقف نامه ای که ص ۲۴۲ - ۲۴۳ تربت پاکان ج ۲ آمده) از او یاد شده است. قبر مهدی قلی خان در حجره کنار راهرو مدرسه او در قم بوده که پس از احداث خیابان ارم این شهر جزء پیاده رو خیابان شده است. (تربت پاکان، ص ۲۴۱)

### نسل سوم این خانواده

بیفزاییم که در انتهای این زایچه ها، یعنی صفحه ماقبل آخرین زایچه، یک زایچه توسط یکی از فرزندان مؤلف - که می تواند حیدر باشد - نوشته شده و با اشاره به دیگر زایچه ها که پدرش نوشته، گوید که من هم زایچه فرزندم را می نویسم. نام وی ابوالحسن محمد علی و تاریخ تولد او سال ۱۱۴۰ پنج سال پس از سقوط صفوی است.

بدین ترتیب باید توجه داشته باشیم که زایچه سه نسل در اینجا آمده است. متن آن را گرچه تا حدودی ناخواناست در پایان خواهیم آورد.

### تاریخ ولادت افراد خانواده بر اساس زایچه ها

فهرست این زایچه ها ولادت نه فرزند را نشان می دهد که با پدر می شود ده نفر، بدین ترتیب:

## ولادت پدر در ۲۱ رمضان سال ۱۰۵۵ در شهر قم

### اولاد ذکور:

1. فتحعلی ولادت در روز دوشنبه [ماه قمری ذکر نشده] سال ۱۰۷۴ [۲۵ آذر جلالی]
2. رضا قلی بیک روز شنبه ۱۲ شوال سال ۱۰۸۱ (۲۲ مرداد فارسی)
3. حسین قلی روز جمعه سوم شعبان ۱۰۹۶ در اصفهان
4. حیدر بیک روز شنبه هشتم محرم ۱۱۰۹
5. علی قلی بیک روز دوشنبه ۱۱ ذی حجه سال ۱۱۱۸

### اولاد اناث

1. خیر النساء خانم ولادت در شب ۲۰ رمضان ۱۰۷۲ (اولاد اول)
2. مهین بانو خانم ولادت در دوم رمضان ۱۰۷۶ (آخرین روز مرداد ماه)
3. بیگم جان خانم ولادت در شب عید فطر ۱۰۷۸ (هفتم شهریور ماه)
4. نور جهان خانم (مشخصات ولادت وی نیامده است).

### نکات برجسته تاریخی و فرهنگی در این زایچه ها

1. هدف اول در نگارش این زایچه ها، برای تعیین موقعیت فلکی در وقت ولادت بر اساس باورهای موجود در امر طالع بینی زایچه ای است. بنابراین آنچه که در داده های مؤلف ذیل نام هر یک از فرزندان آمده عبارت است از: نام، تاریخ دقیق ولادت قمری و اغلب همراه با تاریخ شمسی، و یکی دو مورد ترکی، تعیین وضع فلکی، و سپس تثبیت این که چنین وضعیتی چه آثار ارزشی و اخلاقی و نیز وضعی در اوضاع آتی مولود خواهد داشت.

2. مؤلف در باره سعد بودن ایام، به جز موقعیت فلکی، به منابع حدیثی نیز رجوع می کند. دو منبع اصلی او کتاب الدرر الوقیه و کتاب زوائد الفوائد سید بن طاوس است که منبع این قبیل اخبار و مطالب به شمار می

آید. جالب است که در این روایات، روایتی که بر حسب تاریخ شمسی ایرانی است در بیشتر موارد مورد استفاده قرار گرفته و گهگاه روایت دیگری هم در باره آن وقت و ساعت و اهمیت و شایستگی آن برای انجام هر کاری از قبیل خرید و فروش یا ازدواج، و جز اینها ضمیمه می شود.

3. شاید نخستین اشاره در باره ترتیب این زایچه ها، ترجیح اولاد ذکور بر اناث - البته در اوائل امر - باشد که در آن فرهنگ امری عادی بوده است. او می گوید شایسته است تا نام فرزندان در این صحیفه نوشته شود، اول از خودش و سپس از فرزندان ذکورش پیش از دختران، حتی اگر به دو یا سه سال کوچکتر از آنها باشند! با این حال، پس از یاد از دو فرزند پسر از چهار دختر یاد کرده و مجدداً به سراغ فرزندان پسرش که سه تن دیگر هستند رفته است. معلوم می شود زمانی خاص زایچه ها را از جای دیگری به اینجا منتقل کرده و از نقطه ای به بعد به ترتیب نوشته است. بر اساس این زایچه ها جمعا ۹ فرزند داشته است. این ها مواردی است که در اینجا آمده است. جالب است که تنها برای خود و دو پسرش فتحعلی و رضا قلی جدول کشیده اما برای دخترها و باقی پسرها تنها به ذکر کلی وضعیت فلکی در وقت ولادت آنها اکتفا کرده است. در یک مورد از دختران، هیچ اشاره ای جز یادآوری نام او نکرده است.

4. برای او این مهم است که در کدام شهر دنیا آمده است. در واقع، ولادت و درگذشت یا به عبارتی دفن در شهرهای مقدس اهمیت خاص خود را دارد. نویسنده متن حاضر از این که خودش و بیشتر فرزندان در قم به دنیا آمده اند بسیار شادمان است. فضائلی برای این شهر ذکر می کند که یکی از مهم ترین آنها به جز مدفن حضرت معصومه (س) این است که هیچ کس غیر شیعه و همین طور کسی از اهل ذمه و کفار در این شهر وجود ندارد. فضائل این شهر را هم که مشتمل بر چند حدیث است نقل می کند و مرتب از آن به عنوان «الارض المقدسه» یاد کرده است. البته دست کم یکی از فرزندان در سال ۱۰۹۶ اصفهان دنیا آمده و محل ولادت برخی را هم ذکر نکرده است. نمی دانیم از آن سال بعد این خانواده به اصفهان رفته یا آن که اتفاقی بوده است. ممکن است شغلی در این زمان در این شهر که پایتخت صفوی بوده به وی واگذار شده باشد.

5. علت این که شما چه نامی برای فرزندانتان برگزینید در این فرهنگ و بر اساس داده های این چند زایچه، روشن می شود. اولاً نام هایی که برگزیده شده اغلب نام های معصومین است که تا به امروز در ایران رایج ترین است. اما هر کدام بهانه و سوژه ای می خواهد که نمونه هایی را در اینجا ملاحظه می کنیم. بزرگترین فرزند پسر او «محمد فتح علی» است. از توضیحی که در حاشیه داده چنین معلوم می شود که ابتدا نام وی محمد بوده و او سپس آن را به فتح علی تغییر داده و لذا می گوید نام او «محمد المدعو بفتح علی» است. او می گوید که این اقدام را با الهام انجام داده و در واقع او را «فتح من علی» می داند، نامی که به آن خوانده می



شده است. یک فرزند دیگر او رضا قلی به معنای عبد رضا است. در واقع، او در زیارت مشهد در سال ۱۰۷۹ نذر کرده است که اگر خداوند پسری به او بدهد، او را بنده رضا یا همان رضا قلی خواهد نامید.

وی نام دختر اولش را که در واقع فرزند اول او هم هست، به نام فاطمه زهرا، به «خیر النساء خانم» نامیده است. این نام گذاری های به شکل خاص، وابسته دانستن فرزند به کسی است که نام وی به احترام از وی برگرفته شده هرچند به این امر تصریح نمی شود اما از دعاهایی که پشت سر آن می آید، این مسأله معلوم می شود.

برخی از نام ها نیز از پدر یا وابستگان قابل احترام گرفته شده روی فرزندان گذاشته می شود. نام دختر دوم او مهین بانو خانم است که به نام عمه پدر یعنی نویسنده این زایچه ها نامیده شده است. دو دختر دیگر او بیگم خانم و نور جهان خانم، وجه خاصی برای نام گذاری ندارند. اما پسرهای آخر وی یکی حسین قلی است که به نام امام حسین (ع) نامیده شده و دلیلش هم آن بوده است که روز ولادت امام حسین (ع) به دنیا آمده است. طبعاً برای هر فرزندی که در این روز بدنیا می آید، شایسته است که عبد حسین باشد و او نیز چنین کرده است. جالب است که ابتدا سه اسم انتخاب کرده و سومین را حسین قلی گذاشته و میان آنها قرعه انداخته اند که همین سومی درآمده است. پسر دیگر او حیدر به نام امام علی (ع) نامیده شده است. آخرین پسر او علیقلی به نام پدر نویسنده ماست که بر اساس حدسی که زدیم باید نامش مهدی باشد. او پدرش را علیقلی بن قرچقای نامیده و نام این پسر را از روی نام پدر برداشته است. در یک مورد نسبت به حسین قلی اشاره شده است که روز هفتم تولد، برای نام گذاری انتخاب شده و قرعه مزبور در آن روز که جمعه بوده برگزار شده است.

6. تاریخ گذاری ولادت: اساس در این زایچه ها، تعیین تاریخ دقیق ولادت است که در این زمینه دو نکته اهمیت دارد:

الف. زمان ولادت نه تنها از نظر فلکی بلکه از نظر روزهای قمری برای نویسنده ما مهم است. اولین اهمیت در همین است که تاریخ رسمی کشور قمری بوده و تعیین روز ولادت، و این که دقیقاً چه تاریخی به دنیا آمده، مهم است. این وضعیت در تاریخ نگاری اسلامی به دلیل اهمیت علم رجال از همان آغاز مهم بوده و در شیعه به طور خاص در باره امامان رعایت می شده است. اگر در همین روزهای قمری، ولادت یک فرزند در روزهایی چون روز ولادت امام حسین (ع) یا روز مبعث، یا شب عید فطر یا شب قدر باشد (چنان که در باره سه فرزند وی این اتفاق افتاده) ارزش تاریخ گذاری بیشتر می شود. ماه نیز کما بیش اهمیت دارد. ولادت در رمضان به طور کل می تواند جالب باشد.

ب: برای این نویسندگان ما تاریخ شمسی یا همان تاریخ الفارسی یا فرس قدیم اهمیت خاصی دارد. در واقع برای نویسندگان ما اول تاریخ قمری و پس از آن تاریخ فرس قدیم اهمیت داد. در دو مورد تاریخ ترکی هم مورد استفاده قرار گرفته و به ترکی بودن آن تصریح شده است. اما آنچه تقریباً قاعده مؤلف است این است که در باره تاریخ ولادت، علاوه بر قمری، غالباً تاریخ شمسی نیز ذکر می شود. یکی از دلایل این امر روایت یا روایاتی است که در باره اهمیت این روزها بر اساس فرهنگ فرس آمده و در این روایات به اهل بیت منسوب شده است. این که فلان روز مربوط به فلان ملک موکل فلان بخش عالم از قبیل باد یا دهور یا جز اینهاست و نویسندگان ما مقید است که در باره خوب بودن آن روز آن را ذکر کند.

7. این محاسبات را چه کسی انجام می داده است؟ همان طور که اشاره شد، نویسندگان این زایچه ها اهل علم بوده و پدرش نیز - اگر تطبیق ما درست باشد - مدتی کتابدار خاصه شاه صفوی بوده و بنابراین این خانواده با کتاب و دانش آشنایی داشته اند. اما خود وی وقتی از زایچه اش یاد کرده، ضمن آن که تصریح می کند که تاریخ ولادت او را پدرش ضبط کرده است، می گوید که کشیدن جدول زایچه او و محاسباتش کار منجم بزرگ وقت ملا عبدالله بوده است. در باره دو تن از فرزندان، یکی فتح علی و دیگری رضا قلی بیک گوید: «صورة الزایچه من مولده المبارکه علی ما استخراجہ ابی رضی اللہ عنہ» و «الزایچه من طالع مولده المیمونہ علی ما وضعه ابی رضی اللہ عنہ هكذا».. بنابراین زایچه این دو فرزندش را که فتح علی در سال ۱۰۷۴ و رضا قلی در سال ۱۰۸۱ به دنیا آمده، پدرش استخراج کرده است. در باره باقی موارد یعنی فرزندان اشاره به این که چه کسی آنها را محاسبه کرده اشاره ای ندارد و محتمل است که خودش اهل فن بوده و این کار را انجام داده باشد. هرچند این یک حدس است.

متن زایچه ها

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

[مقدمه]

الحمد لله رب العالمين الاول بلا اول كان قبله، و الآخر بلا آخر كان بعده، حمدا يفضلُ سائر الحمد كفضله على ما سواه، و يعلو كل حمد يحمده به على آلائه و نعماه، و الصلوة على محمد و على و فاطمة و الحسن و الحسين و التسعة من ولد الحسين: على و محمد و جعفر و موسى و على و محمد و على و الحسن و القائم بالامر و صاحب العصر، امام الثقلين و خليفة الرحمن في الخافقين، صلوة كثيرة دائمة نامية مباركة طيبة نقيه

من الشين، و لعنة الله على أعدائهم و من شايعهم و بايعهم و تابعهم من اهل النفاق ... لعنا لا يخطر ببال احد و يستفيد منه خلق العالمين، حتى اذا كشف الغطاء من البين و صلى الله على محمد و آله المصطفين.

اما بعد فهذه تواريخ ميلاد اولادى و ابنائى - اطال الله بقاءهم و جعلهم عابدين لله فى ما امرهم به، ورعين عمّا نهاهم عنه، موالين بمواليهم المعصومين، معادى لاعدائهم العاصين الطاغين، و جعلهم لى بفضله و حوله محبين، و على حديثى مستقيمين، لى مطيعين غير ضالّين و لا عافين، اللهم و مُنّ علىّ ببقائهم، و باصلاحهم لى، و بامتاعى بهم، و امدد لى فى اعمارهم، و زد لى فى آجالهم، و رب لى صغيرهم، و قوّ لى كبيرهم، و اصحّ لى ابدانهم و اديانهم، و ادرر على يدى ارزاقهم. اللهم اشدد بهم ازرى، و قوّ بهم ظهري، و اعضد بهم عضدى، و اقم بهم اودى، و كثر بهم عددى، و زيّن بهم محضرى، و احى بهم ذكرى، و أعنى على تربيتهم و برهم، و أعنهم على برّ و تأديه حقّى، و هب لى من لدنك ذريه طيبه، و هب لى من لدنك ذريه طيبه، انك سميع الدعاء، و اعذنى و ذريتى من الشيطان الرجيم أنّك قدير على ما تشاء،

فينبغى أن نثبت أولاً فى هذه الصحيفه ميلادى، و صفه ايجادى ثم ميلاد الذكور من ابناءى و احفادى قبل أناتهم و إن صغروا من الاناث، و تأخروا فى الميلاد بحولين أو ثلاثه، و الحمد لله اولاً و آخراً و باطنا و ظاهراً.

### [زايجه پدر خانواده]

صورة تاريخ تولدى و فقىنى الله لما يحبه و يرضاه على ما ضبطه ابى - اطال الله بقاءه و الحقه بمواليه المعصومين و غفر له و لوالدتى كما ريبانى صغيراً و يجزيهما بالاحسان احساناً، و بالسيات غفراناً، هو يوم السبت احد و العشرين من شهر رمضان المبارك الذى انزل فيه القرآن، و بينات من الهدى و الفرقان، سنه خمس و خمسين و الف [١٠٥٥] مضمين من الهجره، السابع و الشعرين من الفرس القديم.

روى الشيخ الجليل النبيل على بن طاوس - قدس سره - فى كتاب دروع الواقيه عن سلمان الفارسى - رضى الله عنه - حيث قال : اليوم السابع و العشرين آسمان روز اسم الملك الموكل بالسموات بقول الفرس ان يوم آسمان روز يوم مختار، و فى روايه اخرى: انه يوم جيد مختار يصلح لطلب الحوائج و لكل شىء تريده، و من ولد فيه يكون حسناً جميلاً مليحاً، و فى روايه اخرى يكون طويل العمر كثير الخير قريب على الناس موجب اليهم.

ثم ولدت بحمدالله بلده قم الموسوم بحرم اهل البيت عليهم السلام، كما روى عنهم عليهم السلام فى عدّه روايات، صانها الله من الافات و السنين، و عمرها بسكانها المتقين و شيعه امير المؤمنين و عتره المعصومين عليهم السلام كما عمرنى بهؤلاء من بدو بنائها حتى حين، و الحمد لله رب العالمين، و وهبنى فيه بفضله و

كرمه حين كان الطالع من ذلك الوقت درجة الثامن عشر من درجات العقرب، حيث كان المريخ فى الطالع فى الرابع والعشرين منها، فهو صاحب الطالع و العطارد فى اولها و كانت الشمس فى الدرجة التاسع عشر منها، فعلى هذا كان وقت الولادة قبل طلوع الشمس بدرجة، و هكذا ساير الكواكب و الاوتاد، و نظام البيوت على الوضع المعين المعهود من اساتيد هذا الفن بحسب الابداع و الايجاد، و قد صور صورتها **أعلم المنجمين فى ذلك العصر ملاعبدا لله** و اثبت شكلها على وجه وجيه و هى هذه:



ولدت بحمدالله فى ارض المحروسه المشهوره بقم، الموصوف ببلده المؤمنين من عهد النبى صلى الله عليه و آله الى الان، لايلد فيها سنى و لايعيش فيها ناصبى، و لا ذمى، فضلا عن الكافر قطّ، و هى حرم اهل البيت عليهم السلام. فمن ولد فيها يكون عبدا لهم، واقفا على بابهم متوقعا فى اياهم، جعلنى الله من اولياءهم، و صيرنى تحت لوائهم، بحرمتهم و حرمة اوليائهم صلوات الله عليهم، و قد جاء فى كثير من آثارهم و اخبارهم محامد عليّة لهذه الارض المقدسة اكثر من أن تحصى. ذكره الاصحاب - رضوان الله عليهم - فى كتبهم و مصنفاتهم المعول عليها، التى كانت عليها المدار فى هذه الاعصار، ككتاب تهذيب الاحكام و عيون اخبار الرضا عليه السلام، مثل حديث: **لولا القميون لضاع الدين و حديث: ألا ان لله حرما و هو مكة - الى ان قال - و انّ لنا اهل البيت حرما و هو قم، دفن فيه صديقه منّا، من زاره و جبت له الجنة الى غير ذلك من الاخبار.**

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة ميلاد اكبر اولادى الذكور الولد الاعز الارشد الرفيع المنيع قرّة عينى و ثمرة فوادى محمد المدعو بفتح على - اطال الله عمره بخلود بقاءه .

[در حاشیه: فاتی بدلت اسمه اطال الله بقاءه وحيًا و الهاماً بنصر منه و فتح من على، باسم احسن، و هو فتح على، فيدعى به الان أيده الله بولاية خيرٍ وصيٍّ و خير ولي].

و اعزّه في الدنيا و الاخره بعزّه اوليائه و وفقه بتوفيقاته الربانيه، و أيده بتأييداته الصمدانيه و اكرمه بكراماته الوجدانيه، و رزقه خير ما يرزقه العباد، بجوده الحنانيه و المنانيه بولايه محمد و على و آلهما، المتفردين بالخواص الفردانيه الرحمانيه، عليهم افضل الصلوات و التسليمات و اكرم التحيات الناميات المباركات، كما بوركوا بالبركات السبحانيه، و تنزهوا عن دنس الخطيئات، و عصموا من شين السيئات بالعصمه الديانيه، و هو اكبر اولادى الذكور، وقاه الله شر الناس، و حفظه من شر الوسواس الخناس.

**فقد ولد** بحمد الله في الواد المقدسه فلا نعيدها ههنا. و اتفق ولادته المباركه بعنايه الله جلّ و عز، في اولّ نهار يوم الاثنين بعد ساعه مضت من طلوع الشمس، سنه اربع و سبعين و الف [١٠٧٤] خلت من الهجره النبويه المصطفويه - عليه و آله الصلوه و السلام، و اسدانى الله تلك الموهبه العظمى في الخامس و العشرون من آذر الجلالى اليوم الاخر من فرس القديم، حيث كانت الشمس في برج القوس، في الدرجه التاسعه عشر منها. روى السيد الجليل على بن طاوس - برد الله مضجعه الشريف - في كتاب دروع الواقيه، و كتاب زاويد الفوايد عن سلمان الفارسي - رضى الله عنه - انه روز انيران اسم ملك موكل بالدهور و الازمنه يوم مجيد مبارك، يصلح لكل شى تريده. و عن الصادق عليه السلام: انه يوم جيد للبيع و الشرى و للتزويج، و من ولد فيه يكون حليما مباركا و تعسر تربيته و يسوء خلقه و يُرزق رزقا يمنع منه، و من هرب فيه اخذ، و من ضلت نه ضالّه و جدّها و من افترض فيه شيئا ردّه سريعا.

و قد انشد بعض الشعراء في تاريخه اشعارا نذكر نبذا منه تذكره فقال احدهم:

از لطف خدا داد به مهدى ی گفت / نیکو خلقی از کرم خویش نهفت / تاریخ ولادت ز خود جستم گفت /  
از «گلبن مهدی» [١٠٧٤] گل امید شکفت.

و قال الاخر في قطعهُ طويله اخذنا منه موضع الجاجه:

حساب سال مولودش که بادا جاودان یا رب / خرد گفتا به آن بخش [؟] کرم ارزانی آن گوهر [١٠٧٤] اللهم  
امده برکنه الشدید و اطل عمره بمحمد و آله عليهم السلام.

الزایجه من طالع مولوده الميمونه على ما وضعه ابى رضى الله عنه هكذا:



ميلاد بُنَيّ الاعز الارشد المؤيد بتأييد الملك الاحد الصمد، عبيد الامام الهمام على بن موسى الرضا عليه و على آبائه و عترته المعصومين عليه السلام رضا قلى بيك - اطال الله بقاءه و احسن حاله و ارغد عيشه و اصلح حاله و وفقه لما يحب و يرضاه بعز جلاله و كرم وجهه و جماله بولاية محمد و آله.

ولد بحمد الله فى ضحوه يوم السبت الثانى عشر من شهر شوال المعظم من شهور سنه احدى و ثمانين و الف الهجرية [١٠٨١] - على مهاجرها صلوات الله و سلامه، ما تنفس صبح و ما ادلهم ظلام، و ما عسعس ليل، و ما اضاءت الايام، و قد مضى من نهار ذاك اليوم المبارك الميمون المختص بالدعوة المتسجابه، اللهم بارك لامتى فى بكور سبتها و خميسها ساعتان و اربعون دقيقه. و ارتفع الشمس بحسب الاسطرلاب النصفى اثنين و ثلاثين دقيقه على ما اصطلاح عليه علماء النجوم، و هو اليوم الخامس و العشرون من اسفندار الجلالى حيث كانت الشمس فى الدرجه العاشره من برج الحوت، و الثانى و العشرون من مرداد الفارسى المشهور بالقديم.

روى السيد الاجل الافضل الاكمل قدوة اصحاب الدعاء و مونس اخوان الصفاء على بن طاوس - قدس سره - فى كتابه المسمى بالدورع الواقية و فى كتابه المسمى بالزوائد الفوائد عن سلمان الفارسى - رضى الله عنه - ان قال: اسم ذلك اليوم روز ماحر [روز باد] اسم ملك موكل بالريح و هو يوم صالح لكل امر و حاجه. و روى عن الصادق عليه السلام: انه يوم صالح لقضاء الحوائج و البيع و الشرى و الدخول على السلطان، و الصدقه فيه مقبوله و المريض فيه يبرىء سريعا و المسافر يرجع معافا ان شاء الله.

صورة الزايجه من مولوده المباركه على ما استخراجه ابى رضى الله عنه هكذا:



لما وقعنى الله و له الحمد لتقبل اعقاب مولاي و مولى الثقيلين على بن موسى الرضا في سنة تسع و سبعين و الف الهجرية [١٠٧٩] فنذرت لله انه جل و عز، لو وهبني ذكرا في اولادى بعد ذلك، جعلته عبدا من عبادى مولاي، فلما وهبني سميت به رضا قلى فها هو عبده الحقيق، و قد جاء الخبر عن الصادقين عليهم السلام أن الاسماء تنزل من السماء، فهذا آية واضحة لعبوديته اياه عليه السلام فى التاريخ الذى سنح لقريحتى مما يؤكد هذا الاول: كلب جناب امام ضامن [١٠٨١] الثانى «بنده رضاجوى» [١٠٨١] فان العبد لا يرجو [؟] لا مولاه و لا يطلب الا اياه و لا ينبغى الا رضاه فان بابه منقلبه و مثواه و ...مناه.

### صورة ميلاد ابنتى الكبرى و من اولادى كلها كانت هى الاولى

المسماة باللقب الاسمى لسيدة النسوان بضعة رسول الرحمن ام الائمة النجباء، فاطمة الزهراء عليها و على ابيها و بعلمها و ذراريتها المعصومين الصلوة و السلام و التحية و الثناء خير النساء خانم حفظها الله من الافات و العاهات، و بلغها بأقصى ما أملناه من أعمار المعمرين فى الباقيات الصالحات.

اتفق ميلادها فى تلك الارض المقدسة التى أنفا وصفناها فى ليلة الثلاثاء وقت السحر، المشحونة بالفيض كجئات و نهر، العشرين من لىالى شهر رمضان يفرق فى ليلة من كل امر حكيم امرا من عند الكريم المنان، اثنين

و سبعين و الف [١٠٧٢] سنة مضت من الهجرة النبوية عليه و آله السلام و الحمد لله اولا و آخرا و باطنا و ظاهرا.



صورة ميلاد بُنَيَّتِي الوسطى و قرّة عيني من ذريتي الذكر و الانثى

نور الدجى و فخر الاقران و المثل الاعلى سمي عمّتي بتفويض الاسم بالاستحقاق من المسمى مهين بانو خانم صانها الله من آفات الايام و حرسها بفضله من حسد أهل الطغيان من الانام، و وقّعها بتوفيقه لما يحبه و يرضاه فى جميع الشهور و الاعوام، و اطال عمرها و بقاءها بولاية محمد سيد الانام و موالاة آله المعصومين من الخطايا و الاثام.

فقد وهبها الله عز ذكره و له الحمد، فى عصر يوم الثلاثاء الثانى من شهر المبارك الرمضان [كذا] سنة ست و سبعين و الف [١٠٧٦] خلت من الهجرة النبوية المصطفوية عليه و آله الصلوة و السلام، حيث بقى من اليوم



ساعتين و نصف نجوما، و كان الخامس و العشرين من اسفند ماه الجلالى، و اخر المرداد الفارسى المشهور بالفرس القديم، فى اوّل درجۀ العشرين من برج الحوت.

روى الشيخ الاجل على بن طاوس فى كتاب دروع الواقيه عن سلمان الفارسى رضى الله عنه انه روز انيران اسم ملك موكل بالدهور و الازمنه يوم سعيد مبارك يصلح لكل شىء تريده. و عن الصادق عليه السلام: انه يوم جيد للبيع و الشرى و للتزويج و من ولد فيه يكون حليما مباركا و تعسر تربيته و يسوء خلقه و يُرزق رزقا يمنع منه، و من هرب فيه اخذ و من ضلت له ضالّة و جدها و من افترض فيه ردّه سرّيعا؛ جعلها الله تعالى من القانتات العابدات السايحات الراحات و العاملات بالباقيات الصالحات بحق محمد اشرف البريات و عتره الطاهرين من الذنوب و الخطيئات و الحمد لله رب العالمين و له الشكر اولا و آخرا و باطنا و ظاهرا.

نزلت بحمد الله عند الولادة فى الارض المقدسة الموصوفه المنعوتة بالحسنى آنفا فى ذلك اليوم المبارك حسب ما جاء عن الصادقين ان اليوم الذى ألانَ الله فيه الحديد لداود عليه السلام.



### صورة ميلاد صييتي الاوسط

سمى جدى الامى بگم جان خانم - زاد الله عمرها و رزقها رزقا حسنا بمزيد احسانه و منتهى فضله و احسانه، بحرمه الطاهرين من آل نبيه رحمت الله و بركاته عليهم اهل البيت انه حميد مجيد، و سلام على من آوى على ركنهم، ان ركنهم قوى شديد.

اتفق بلطفه الشامل ولادتها فى الارض المقدسة التى مضى مناقبها و محسناتها ليله الفطر الذى جعله الله جلّ و عز للمؤمنين عيداً و لمحمد صلى الله عليه و آله ذُخرا و كرامهً و مزيدا و الحمد لله كثيرا مقرونه بليلة الخميس الذى بورك لنا فى جملة الامم حيث كنا من امته صلوات الله عليه و آله عند انقضاء ساعتين من تلك الليلة المباركة الميمونة سنة ثمان و سبعين و الف [١٠٧٨] مضت من هجرة السيد الانام عليه و آله الصلوة و السلام

متطابقة بأول الخمسة المستترقة من الجلالى، متوافقة للسابع من شهر يور ماه الفارسى المشهور بالفرس القديم؛  
و كانت الشمس فى اواخر درجة الخامس و الشعرين من برج الحوت.

و قد اورد الشيخ الاكمل الاعلم على بن طاوس فى دروع الواقيه عن سلمان الفارسى رضى الله عنه انه روز  
خرداد اسم ملك موكل بالناس و ارزاقهم، و هو يوم مبارك سعيد فاعمل ما تشاء من الخير، و روى عن الصادق  
عليه السلام انه يوم مبارك صالح لجميع الامور و من بدأ فيه الكتابه اكملها صدقا، و من بدأ فيه بعمارة أو غرس  
حمدت عاقبته، و من ولد فيه صلحت تربيته و وسع عليه رزقه، جعلها الله من القائمين للصلوة و المؤتئين الزكاه  
و الطائعين لله و لرسوله و عتره عليهم افضل ثنائته و تحية.

### صورة ميلاد بنتى الصغرى و نور ..... فور النور و الضياء

نور جهان خانم حفظها من الحدثان، و اكلاها بالليل و النهار طول حياته فى طول الزمان بعزه محمد و اهل  
بيته و ذريته عليهم من الصلوات اكملها و من التحيات افضلها و اجملها فى البلده السابقه ذكرها.

صورة ميلاد ولدى و قره عيني حسين قلى اطال الله بقائه بحق الحسين و اخيه و جده و امه و بنيه  
المعصومين عليهم الصلوة و السلام

الحمد لله و الصلوة و السلام على من أرسله رحمه للعالمين، ميلاد بُنى الصغير ذى البركات الكثير المبارك  
مولوداً و الميمون وجوداً عبد مولانا و سيدنا سيد الشهداء، و مفزعنا فى الاخره و الاولى ابا عبد الله الحسين، ابن  
سيد الاولياء على جدّه و ابيه و امه و اخيه و اصحابه و بنيه افضل الصلوة و الثناء المدعو الملقب بحسين قلى  
- اطال الله بقائه و متعنا بطول حياته و ادامة بركاته بمحمد و آله ولد بحمد الله و حسن عنايته - ليلة السبت  
السابع و العشرين من رجب المرجب سنة ست و تسعين و الف [١٠٩٦] من هجرة خاتم النبيين و سيّد العالمين  
المتفقه توحيدها مع ليلة مبعثه عليه و آله صلوات الله و تحياته، ليلة مباركة، انه هو السمع العليم فى بلدة  
اصفهان و السماك الرامح فى ارتفاعه الشرقى على خمس و اربعين درجة، فلما حان يوم السابع من مولده  
الشريف المختص بتعيين اسمه المنيف، اتفق فى يوم الجمعة ثالث شهر الشعبان [كذا]، الذى كان هو مولد  
الحسين عليه السلام، فبالحرى لمواليه و شيعته ان يسمون مولودهم فيه بما يلمح بالعبودية له عليه السلام و  
يؤكد تلك المنقبة السنية، فلذا اخترنا اسما جامعا لهذه المفخرة الكريمة و جعلنا ثالثا لما عيّنا من الاسامى  
الشريفه فعملنا فيه بالقرعة فرج بتوفيق الله و حسن اعتقادنا بذاك السدة السنية حسين قلى، على وفق ما املناه  
من دون حولنا و لا قوتنا، فنحمد الله و نشكره على تلك العطية البهية فلذا كناه بابى البركات و الحمد لله و  
الصلوة على رسوله و آله ملاء الارضين و السموات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صورة ميلاد قره عینی حیدر بیگ سلّمه الله

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على اشرف الانبياء و المرسلين محمد و أهل بيته المعصومين .

اما بعد فقد اتفق بعون الله و حسن توفيقه مولد ابني و قره عینی و ثمرة فوادی و فلذ كبدي سمی مولای و مولاه و مولی كل اصغر و اكبر المدعو بحیدر، بل هو عبده الاحقر و مملوكه و ابن مملوكه الافقر، و بشفاعته عليه السلام اجدر، اطال الله بقاءه و احسن حاله و ماله، و أوفر علمه و ماله في يوم السبت الثامن من شهر محرم الحرام لسنة التاسع بعد المائة و الالف [۱۱۰۹] المطابقة لاودئیل التركیة بعد انقضاء عشر ساعات و ربع ساعة مضت من نهار ذلك اليوم المحسوب من طلوع الشمس. [در حاشیه نوشته شده: یادداشت حاشیه تقویم که در سال تولد ... شده بود که رجوع کردیم ۱۱۰۷ یکصد و هفت نوشته و درین مقام یک صد و نه نوشته شده. اگر تحقیق شود که کدام اصح است زهی ساعدات است یا علی مدد]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 هذه صورة ميلاد قرّة عيني حيدر بيك عليه السلام  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ عَلَى  
 نَبِيِّنَا وَالْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَآهِلِ بَيْتِهِ الْمُعْضُوبِ  
 أَنَا بَعْدَ فَقْدِ تَفَقُّعِي بِعَوْنِ اللَّهِ وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ  
 مَوْلَا ابْنِي وَقُرَّةُ عَيْنِي وَثَمَرَةُ فُؤَادِي وَفَلْذِكْرِي  
 سَمِّيَ مَوْلَايَ وَمَوْلَاةً وَمَوْلَى كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ  
 الْمَدْعُوِّ بِحَيْدَرٍ بَلْ هُوَ عَبْدُهُ الْأَحْقَرُ وَخَلُوكُهُ  
 وَابْنُ مَمْلُوكِهِ الْأَفْقَرُ وَبَشِيفَا عَيْنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَدُ  
 أَطْفَالِ اللَّهِ بَقَاءَهُ وَأَحْسَنِ جَالِهِ وَمَالِهِ وَأَوْفَرِ عَائِلَتِهِ  
 فِي يَوْمِ الثَّمَانِ مِنْ شَهْرِ مُحَرَّمِ الْحَرَامِ لِسَنَةِ  
 التَّاسِعِ بَعْدَ الْمِائَةِ وَالْأَلْفِ الْمِجْمُوعَةِ الْمَطَابِقَةِ  
 لِأَوَّلِ نَيْلِ التَّرَكِيَّةِ بَعْدَ انْقِضَاءِ عِبْتِ سَاعَاتِ

صورت ميلاد ابني و قرّة عيني و سمّي والدي الامجد عليقلي بيك وفقه الله و اطال بقاءه

الحمد لله و الصلوة على رسول الله و على اخيه و صنوه و صهره على ولى الله و على المعصومين من  
 أطائب ذرية رسول الله و على المهديين من شيعتهم و السابقين من أصحابهم و التابعين لاشياعهم صلوات  
 الله عليهم و رحمة الله .

اما بعد :و لقد اتفق بحمد الله ميلاد ابني و ثمره فوادى و قره عيني سمي والدى الماجد بقيه الامجد عليقلي بن قرچقاي خان الذي هو لمراقى الرحمه صاعد، و فى جنه الخلد خالد، فى ضحوه الاثنين الحادى عشر من ذى الحجه الحرام حيث مضى من اليوم المذكور اربع ساعات بحسب التخمين و من حجج [؟] الهجرية الف و مائه و ثمانيه عشر سنين، يعنى يك هزار و يكصد و هيجه هجرى، اطال الله بقاءه بمحمد و على و عترته سلام الله عليهم اجمعين و بلغه باقصى درجات الكمال بحرمتهم و جاههم يا رب العالمين.

### زايجه نواده مولف

چون ... مستطاب ... صاحبى ابوى - طاب ثراه - تاريخ تولد اولاد خود را در اين مجموعه به خط شريف خود قلمى و از آن جمله تاريخ تولد اين احقر عباد الله در اين صفحه قلمى شده. لهذا اين عاصى روسياه نيز تولد فرزند ارجمند خود - اطال الله بقاءه - را در اينجا قلمى مى نمايد. فقد اتفق بعون الله و حسن توفيقه مولد ابني و قره عيني و ثمره فوادى ابوالحسن محمد على المقلب بعم - لانه اطال الله و ابقاه ان شاء الله سمي عمى الامجد رحمه الله - فى اثنين ساعتين مضت من نهار يوم الاحد ثالث عشر شهر شوال ختم بالخير و الاقبال من شهور اربعين و مائه بعد الالف من الهجره النبويه على هاجرها الف لف الف السلام و التحية مطابقا لوى نيل التريه، اللهم اجعل مولوده بركة و سعادة لى و لجميع احوالى المتمسكين بولايه امير المؤمنين و اولاده المعصومين و طول عمره و ابقاه و اجعله عالما عاملا فى دينك ... بمحمد و آله الطيبين صلوات اللهم عليهم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1495>

## اصفهان صفوی از زبان یک کشیش پرتغالی مسلمان شده

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۹ / ۰۴ / ۱۳۹۳

خلاصه: پدر آنتونیو دوززو که به عنوان کشیش و رئیس دیر از پرتغال به اصفهان آمده بود، نه تنها مسلمان شد که آثاری علیه مسیحیت و غرب نوشت. این یکی از نخستین نوشته هایی است که در غرب شناسی در اصفهان عصر صفوی نوشته می شود. دیدگاه های او شگفت و جالب توجه است. این نوشته مروری بر این دیدگاه ها بر اساس نوشته های اوست.

پدر آنتونیو دوززو که به عنوان کشیش و رئیس دیر از پرتغال به اصفهان آمده بود، نه تنها مسلمان شد که آثاری علیه مسیحیت و غرب نوشت. این یکی از نخستین نوشته هایی است که در غرب شناسی در اصفهان عصر صفوی نوشته می شود. دیدگاه های او شگفت و جالب توجه است. این نوشته مروری بر این دیدگاه ها بر اساس نوشته های اوست.

پدر آنتونیو دو ژزو یا علی قلی جدید الاسلام

علی قلی از اندیشمندان تازه مسلمانی است که سالها پیش از آن که مسلمان شود به عنوان کشیش عازم ایران شده و پس از سالها اقامت با پذیرفتن اسلام، به کار ردیه نویسی بر ضد مسیحیت پرداخت و آثار چندی تألیف کرد. آقای فرانسیس ریشار در باره ایشان مقاله مستقلی بر اسناد موجود در وایتکان نوشته که با عنوان:

UN AUGUSTIN PORTUGAIS RENEGAT APOLOGISTE DE L'ISLAM CHITE AU DEBUT  
Moyen Orient and Wcean Indien (Middle East and Indian در مجله DU XVIII SIECLE

Ocean) XVIe - XIXe - XIXe s.1, 1984 چاپ شده است.

آنچه در این خواهد آمد، گزارشی از آن مقاله و سپس مرور بر آثار فارسی دوززو است که در کتابخانه های ایران بر جای مانده است.

پدر آنتونیو دو ژزو [P. AntEnio de Jesus] کشیش پرتغالی، در ربع آخر قرن هفدهم میلادی به قصد تبلیغ در دیری در اصفهان مشغول به کار شد. این در حالی بود که مانوئل سانتاماریا [P. Manuel de Santa Maria] رئیس اسبق دیری که وی ریاست آن را عهده دار بوده به اسلام گرویده بود. آنتونیو هم یک سال پس از آن که به ریاست این دیر انتخاب شد، به اسلام گروید. در منابع دوره صفوی از وی آگاهی خاصی

به دست نیاوردیم. آنچه که در منابع ایرانی در باره وی می‌دانیم، مطالبی است که در میان آثار وی در باره خودش بدست داده است. افزون بر این، دوستان خارجی و کشیش وی از اصفهان مطالبی در باره او نوشته‌اند که آن‌ها را آقای فرانسیس ریشار در مقاله سابق الذکر آورده است.

آقای ریشار پس از بیان شرحی از چگونگی شرایط ایران در ارتباط با میسیونرهای غربی، و با اشاره به اختلافات آن‌ها، می‌نویسد: در این شرایط دشوار بود که حادثه‌ای مسیحیان پایتخت (اصفهان) را سخت متأثر کرد و کار را برای روحانیون کاتولیک دشوار ساخت. این حادثه مسأله پذیرش اسلام توسط راهب دیر اگوستین‌های پرتغالی شهر اصفهان بود. دیر مزبور نخستین دیری بود که در اوائل قرن هفدهم توسط لاتینها [Latins] در اصفهان ساخته شده بود. روحانیون این دیر نمایندگان رسمی پادشاه پرتغال در ایران بودند. در نوشته‌ای از گودرو [M. Gaudereau] یکی از روحانیون بزرگ به تاریخ ۱۴ سپتامبر ۱۶۹۷ [هفتم ربیع الاول ۱۱۰۹ هـ] چنین می‌خوانیم: «بزرگ اگوستین‌ها دو روز است که دین مسیح را نفی کرده و امروز ختنه شده است.» قبل از او در اکتبر سال ۱۶۹۱ [صفر سال ۱۱۰۳ هـ] اسلام را پذیرفته، سپس ازدواج کرده و نام خود را به حسن قلی بیک تغییر داد. سندی که در سالهای بعد بدست آمد، آگاهی‌هایی در ارتباط با انحلال زندگی مذهبی دیر اگوستین اصفهان که به دلیل بدهی‌هایش که متعهد به پرداخت آن بود به صورت قهوه‌خانه و مرکز تجاری و بازرگانی در آمده به دست می‌دهد... نزدیک‌ترین گزارش از این حادثه، گزارش اسقف بابل [Babylone] به نام پیدو دو سان اولون [Mgr Pidou de Saint-Olon] است که از ایران به برادرش به تاریخ ۲۵ اکتبر ۱۶۹۷ نوشته است. او می‌نویسد: من خون گریه می‌کنم از حادثه دهشتناک پذیرش اسلام توسط پدر آنتونیو دو ژزو پرتغالی، دیدار کننده اگوستین‌های ایرانی و مأمور دولت پرتغال، امری که خسارت جبران ناپذیری به تشکیلات تبلیغاتی وارد آورده است. آری دو مرتد از یک دیر و آری این است نتیجه آزاد گذاشتن و رها کردن جوانان مذهبی در آن‌جا... چیزی که بیش‌تر از همه دردآور است این است که آنتونیو دو ژزو در شناخت قرآن به درجه دکترا نائل آمده است و کتابی در ردّ مسیحیت نوشته است. نامه‌ای از کرملی‌های جلفا به نام بازیل دوسان شارل (۱۷۱۱ - ۱۶۶۴) [P. Basile de Saint-Charles] به تاریخ ۲ فوریه ۱۷۰۰ در باره آنتونیو گزارش می‌کند که او ازدواج کرده و در اصفهان مستقر شده است: «بیچاره آنتونیو پرتغالی، رئیس پیشین اگوستین‌های اصفهان که سه سال است که مرتد و کافر شده و برای انهدام ما با دشمنانی از شاریمانی‌ها [خانان ارمنی‌ها برجسته کاتولیک] تبانی کرده است و شخص اوست که اطلاعات مهم را در اختیار دشمنان قرار می‌دهد که در این راستا خسارات فراوانی بر ما وارد خواهد آورد و این البته بلائی بزرگی است. به هر روی، آنتونیو دو ژزو مدتی پیش از مسلمان شدن مانوئل در سال ۱۶۹۱ در اصفهان بود و در سال ۱۶۹۴ یکی از اعضای همراه پدر گاسپار دوس ریس [Gaspar dos Reis] روحانی دیر اگوستین بود که



چند سال بعد در ۱۲ اکتبر سال ۱۶۹۶ جانشین وی گردید و عنوان ریاست آگوستین را به خود اختصاص داد. این درست کمتر از یک سال پیش از گروهش او به اسلام در سال ۱۶۹۷ / ۱۱۰۹ بود.

پس از اختیار کردن اسلام نامش را به علی قلی بیگ تغییر داد و از آن پس از مقربان شاه گردید. در سال ۱۷۰۱ / ۱۱۱۳ هـ) به کار مترجمی شاه گمارده شد که تا سال ۱۷۲۱ / ۱۱۳۴ این کار ادامه داشت.

آقای ریشار ادامه می‌دهد: همه شواهد حاکی از آن است که علی قلی بیگ که سالها پس از مرگ پدر مانوئل زندگی می‌کرد در محاصره اصفهان در سال ۱۷۲۲ / ۱۱۳۵ از دنیا رفته باشد، چرا که بعد از آن هیچ اطلاعی از او در دست نیست.

آقای فلور به بنده اطلاع داد که یادداشتی پیدا کرده‌اند که ضمن آن کشیشی در تاریخ دهم مارس ۱۷۳۴ (حوالی شوال ۱۱۴۶) به هلند خبر داده است که علی قلی بیگ که از وی با عنوان مرتد یاد کرده، در گذشته است. آقای روضاتی احتمال داده‌اند که خیابانی که در نزدیکی چهارسوی شیرازیها به نام کوچه علی قلی بیگ هست، شاید به نام وی نامگذاری شده بوده است. بنگرید: [دومین دو گفتار، ص ۶۷]

آقای ریشار با اشاره به تألیف کتاب هدایه الضالین و این که به اظهار مؤلف ابتدا به زبان فرنگی نوشته شده و سپس به فارسی برگردانده شده، احتمال داده‌اند که این کتاب در سال ۱۷۰۸ / ۱۱۲۰ تألیف شده باشد.

به نظر بنده چنین می‌رسد علی قلی کتاب هدایه الضالین را در سال ۱۱۱۷ تألیف کرده است. خودوی در جایی از آن کتاب می‌نویسد: ... هرگاه راستی و صدق آن حضرت ثابت گشت، هر دعوی که نمود صادق خواهد بود، خصوصاً که یک هزار و صد و سی سال است که آن حضرت این دعوی را نمود. (هدایه الضالین، نسخه ۳۶۵۱ مرعشی، برگ ۹ پ و نک: برگ ۱۰ - پ). این تاریخ مربوط به زمان بعثت حضرت است. یعنی سیزده سال باید از آن کسر شود و از اول سال هجری محاسبه شود که در این صورت همان سال ۱۱۱۷ تاریخ تألیف کتاب خواهد بود. درسیف المؤمنین نیز مکرر از آن کتاب یاد کرده است. از جمله در موردی نوشته است که «وحکایت این قسطنطین و سیلوستر را مفصلاً در کتاب هدایه الضالین تقریر کرده‌ایم».

آقای ریشار افزوده است: در ۲۰ می سال ۱۷۰۸ اسقف کرملی‌های جلفا پدر بازیل دوسان شارل که یک فرانسوی... است در نامه‌ای که به رم می‌فرستد اجازه می‌خواهد تا به محضر شاه رسیده و کتابی را که در رد بر نوشته برخی از روحانیون دربار شاه بر ضد مسیحیت است، به شاه تقدیم کند. در اینجا بخوبی مشهود است که اشاره به کتاب علی قلی بیگ است که البته به نظر می‌رسد چنین چیزی صورت نگرفته باشد. [با تشکر از آقای علامی برای این خلاصه ترجمه از مقاله آقای ریشار].

آگاهی‌های ما از علی قلی، افزون بر آنچه آقای ریشار در باره وی آورده، مطالبی است که علی قلی در لابلاهی سیف المؤمنین و نیز هدایة الضالین در باره خود نوشته است. از جمله در ضمن شرحی که برای داستان جزیره خضرا نوشته، چنین آورده است: «پیش از آن که عبارت را تمام کنیم، مناسب است که آنچه کمترین، خود در باب این جزایر که در انتهای زمین می‌باشد می‌دانم از برای ازدیاد یقین شیعیان علی بن ابی طالب صلوات الله علیه نقل نمایم. پس بر برادران دینی مخفی نماناد که محل تولد فقیر در اواخر مغرب در شهر الوزیبانه [لیسبون که عربها آن را الاشبونه می‌نامیدند] که پایتخت پادشاه پرتگال است می‌باشد و آن شهر در کنار دریای بزرگ که او را محیط می‌گویند واقع است و پرتگال هر چند متصل است به فیس [فاس = مراکش] و مَراقُوس [مراکش] و آرَجَلُ که عمده شهرهای مغرب زمین است، اما پرتگال از اینها آن طرف‌تر می‌باشد و در اواخر ولایت پرتگال جایی هست که او را در همه صور اقالیم فینیستره [Finistère] [به معنای آخر زمین] می‌نامند، یعنی انتهای زمین و از آنجایی که فقیر متولد شده‌ام تا بلده اصفهان که محل هدایت فقیر است، قریب به هفت هزار و سیصد فرسنگ می‌باشد فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ [مؤمنون / ۱۴] که به مضمون کریمه يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ [فاطر / ۸] وقتی که می‌خواهد کسی را هدایت کند، می‌تواند که او را از آن جهنم بیرون آورده، این قدر طی مسافت بفرماید و به بهشت ایمان برساند، از برای آن که بر بندگان ظاهر سازد که آنچه در کتاب خود از برای آن که قدرت کامله او را بشناسد فرموده است يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ [آل عمران / ۲۷] کمال دلالت بر قدرت کامله او دارد، زیرا که فقیر را که کافرزاده و پادری گمراه کننده بودم از هفت هزار و سیصد فرسنگ از گمراهی کفر بیرون آورده، به شاهراه ایمان داخل کرده است، از برای آن که بر کفاری که در اطراف زمین ساکن‌اند، حجت بوده باشم و بدانند که هدایت نیافتن ایشان از راه سؤ اختیار خودشان و طینت خبیثه ایشان است و اگر نه بخل در مبدأ فیاض نیست و نمی‌باشد.»

#### آثار علی قلی

در منابع موجود عربی و فارسی، تا آن‌جا که ما کاوش کردیم، علی قلی را باید تنها در ضمن آثاری که از وی برجای مانده شناخت. این آثار تا آن‌جا که امروز می‌دانیم عبارتند از:

۱. هدایة الضالین و تقویة المؤمنین؛ وی این کتاب را که در برخی موارد از آن با نام هدایة المضلین یاد کرده، به نام شاه سلطان حسین صفوی نگاشته است. این کتاب در چهار قسمت و احتمالاً در چهار جلد بوده است:
- ۱ - در ردّ اصول دین نصارا و اثبات اصول اسلام از کتاب‌های ایشان، ۲ - ردّ فروع دین نصارا و اثبات فروع

اسلام از روی کتاب‌های ایشان، ۳- اثبات پیامبری و خاتمیت از کتاب‌های ایشان، ۴- اثبات امامت و مهدویت از کتاب‌های ایشان.

سه نسخه از این کتاب موجود است که هیچ کدام حاوی فصول مذکوره نیست: الف: نسخه شماره ۵۴۳۸ کتابخانه ملک و نیز نسخه ۱۲۱۱۶ آستان قدس رضوی که جلد یکم کتاب است. ب: نسخه شماره ۲۰۸۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی. ج: نسخه شماره ۳۶۵۱ کتابخانه آیة‌الله مرعشی در قم.

علی قلی جدیدالاسلام در مقدمه این کتاب می‌گوید: «چون بر هر فرد از بنی نوع انسانی بعد از آنکه قوت عاقله او در فضای بلوغ و کمال قدم نهاد لازم و متحتّم است که به معونت کتاب خدا و اخبار رسول و ائمّه هدی در جستجوی دین قویم و طریق مستقیم که در نظر عقل بر سائر طرق راجح آید، نهایت اهتمام به تقدیم رسانیده خود را در زمره‌ای داخل کند که فردای قیامت ندامت و حسرتی نداشته باشد و متابعت دین آباء و اجداد را بدون اینکه خود اذعان و ایقان به هم رساند معتمد علیه نداند...» وی می‌افزاید که خود وی «مدتی در دیار کفر نشو و نما کرده به مضمون [کلّ مؤلّود یولّد علی الفطره فانّما أبواه یهودانه و ینصرّانه و یمجسانه] بر جاده متابعت ابویان که نصرانیت بود، ثبات قدم داشتم. بعد از آنکه عقل قصیر را به راهنمایی توفیق، بصیرتی حاصل گردید، اوقات خود را صرف مطالعه کتب نصارا و تتبّع شرایع منسوخه ایشان کرده، بعد از بطلان دلایل ایشان که بر حقیقت مذهب خود دارند، به بینه و برهان عقلی اختیار دین حق نمودم و چون مدتی که در آن مذهب بودم مرجع نصارا و محل اعتماد ایشان بودم که مرا سرآمد پادریان خود می‌دانستند؛ بعد از مُحکّی شدن به کلبه ایمان، جمیع دلایل ایشان را با وجود اعتراضات که فقیر نوشته بودم فراهم آورده به زبان فرنگی ترتیب داده بودم که چون امر به معروف و نهی از منکر واجب است این کتاب از فقیر باقی بماند که پادریان و سایر نصارا شاید به مطالعه او پرداخته بعد از اطلاع و ضعف دلایل خود و قوت اجوبه [و دلایل فقیر بر حقیقت مذهب مختار هدایت یافته، به کمترین ملحق گردند. و در این اوقات که همت خیر اساس و ضمیر عدالت اقتباس گوهر فروزان تاج سلطنت و... شاه سلطان حسین صفوی... مصروف و متعلق به آن گردید که اختلاف مذاهب باطله و اعتقادات ناقصه و براهین و اقوال طایفه ضالّه نصارا با ادله ثابتة عندهم در سلک تحریر کشیده شود، بعد از آن خط بطلان با جواب‌های وافیه بر آنها جاری گردانم تا منکوب و مجاب و مخذول گشته، دست در عروّه الوثقای دین مبین محمّدی که حبل‌المتین راه یقین است زنند و به هدایت ابدی فایز گردند و لهذا بنابر امتثال امر اشرف اقدس ارفع اعلی با وجود تراکم آلام و اختلال احوال، عنان عزیمت به ترجمه آن نسخه که به زبان فرنگی نوشته شده بود مصروف داشتیم که این شاءالله تعالی بعد از اتمام هم‌چنان که نسخه اولی به کار نصارا اگر عقل داشته باشند می‌آید، این نسخه فارسی نیز در میان شیعیان به یادگار مانده، بعد از مطالعه بر حقیقت مذهب خود واقف و باعث مزید رسوخ ایشان گردد و از

طریقه باطله نصارا اجتناب و اعتراض لازم دانند و بعد از شکر الهی که ایشان را بر این دین قویم هدایت نموده است، این شکسته را به دعای خیر یادآوری نمایند. و منه الاستعانة علی الاتمام... و در مجموع، این کتاب را مسماً ساخت به هدایه الضالین و تقویة المؤمنین. امید که به تأییدات الهی و اقبال بی‌زوال پادشاهی منظور نظر کیمیا اثر گردیده و از قلم نکته‌گیری و کافر ماجرابی برادران دینی سالم مانده و فقیر را معذور بدارند... و این کمترین آن عبارت را در رساله‌ای که در اثبات نبوت نوشته ذکر کرده‌ام و چون در این مقام خوفاً للتطویل و ذهاباً للمطلب من العین متعرض...»

او هم‌چنین در باره ردّ اقامیم ثلاثه می‌گوید: «...و این مدّعا را (از) این کمینه بالتّمّام به ایشان ثابت می‌کنم به این که خود در دین ایشان متولّد شده و مدّت‌هایی مدید ریاضت‌ها کشیده‌ام به مرتبه‌ای که مرا پیشنماز و مقتدای خود می‌دانستند و در آمرزش گناهان خود از من اعانت جسته و گناه ایشان را می‌بخشیدم و بنابر دین ایشان روح القدس در من حلول کرده بود، با وصف این هرگز ثلاثه را نفهمیدم، هر چند از برای فهمیدن آن شبها و روزها سعی می‌کردم...»

او با اشاره به تحریف ترجمه عربی کتاب مقدس به قصد محو اسامی مقدّس پیامبر خاتم و امیرالمؤمنین علی - علیهما السلام - و سایر امامان می‌گوید:

«...اگر کسی خواسته باشد که این عبارات را که فقیر نوشته است موافق این فصول که حواله به آن کرده‌ام در آن ترجمه عربی پیدا کند البته به عسرت دست به هم می‌دهند، بلکه بعد از اینکه چند فصل را مقلّم و مؤخّر ملاحظه کند این عبارات به همان نحو که ترجمه نموده‌ام در آن کتاب عربی خواهد یافت؛ چرا که هر فصلی از کتب نصارا چند فصل آن ترجمه عربی شده است؛ لهذا در شماره فصول اشتباه به هم رسد، پس هر کس که خواسته باشد عبارت کتبی را که کمترین جمع نموده و اشاره به فصول آن‌ها آمده به آن کتاب عربی مطابق نماید، اگر به فقیر رجوع کند البته بهتر خواهد بود چرا که بنده به کتب ایشان بلدتر هستم...»

هم‌چنین در رساله ردّ عقاید صوفیان می‌گوید: «کمترین که تازه داخل این دین شده‌ام، غرضی سواى خیر ایشان ندارم و از کتب نصارا که دشمن اهل اسلامند و می‌خواهند که همه گمراه شوند، بیان بطلان اعتقاد صوفیه را استخراج نموده‌ام و پای تعصّب و عنادی با این قوم در میانه ندارم...». و چون هدف خود را هدایت گمراه‌شدگان می‌داند، می‌نویسد: «...و إن شاء الله در این صورت کمترین نیز به لطف الهی امیدوار هستم که بی‌مزد نخواهم بود...» و چون خوانندگان را از ورود در جرگه صوفیان منع می‌کند می‌گوید: «...و به توقّع زنده کردن دل، داخل مجالس وجد و حال این طایفه مرده دل نشود که اگر در مذهب نصارا و صوفیه زندگی به هم می‌رسید، کمترین که مدّتی در میان ایشان بودم و به مرتبه پادری‌گری امتیاز داشتم می‌بایست از برای

تحصیل زندگی دل، ترک طریقه ایشان نکرده داخل دین اسلام نشوم... من که خود مدّتی پادری و پیر بودم، مریدان داشتم و دقایق و رموزی که پیران را با مریدان هست همه را می دانم... چنان که کمترین حالا ردّ بر دین نصارا می نویسم و امید دارم که جماعتی که در آن وقت مریدان من بودند، ببینند که من از دینی که در آن پیشوا بودم بیزار گردیده حق را اختیار کرده‌ام... اگر چه در آن حکمت گمراه کننده عالم و استاد بودم، امروز به توفیق خدای تعالی از شاگردان علمای اخباری و احادیث ائمه اطهار کلاه افتخار به آسمان می رسانم و حالا قریب به دوازده سال است که...»

۲. سیف المؤمنین فی قتال المشرکین. در باره این کتاب، ما در ادامه به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۳. ردّ عقاید صوفیان؛ این اثر در ادامه آثاری است که فقهای دوره صفوی در ردّ بر صوفیه نگاشته و ما گزارش آن را در نوشتار ادبیات ضد مسیحی در دوره صفوی آوردیم.

اما ویژگی این اثر آن است که صوفیه را متأثر از رهبانان مسیحی دانسته و با توجه به آگاهی‌هایی که از مسیحیت داشته این دو مسأله را به یکدیگر ربط داده است. وی در مقدمه این اثر می گوید: «پس از آنکه در کتاب هدایه الضالین به ردّ عقاید نصارا پرداختم با عقاید صوفیان آشنا شدم و در ضمن مطالعه گلشن راز و... با خود اندیشیدم که نصارا به من خواهند گفت: شما نظیر عقاید ما را در میان خود دارید و از این رو تصمیم به ردّ عقاید ایشان گرفته‌ام تا نشان دهم که چگونه ایشان در لباس اسلام گرفتار کفریات مسیحیان هستند.» او در جای دیگری می نویسد: «بر خود لازم دانستم شمه‌ای از احوال صوفیه که در همه چیز با نصارا موافقند در این رساله به تحریر در آورم که شیعیان خصوصاً عوام الناس که به زهد و تقوای ظاهری و ریایی ایشان فریفته نگشته، به شال پوشی و ریاضت کشی این جماعت به ولایت و پیری ایشان اعتقاد به هم نرسانند.» نسخه‌ای از این اثر با شماره ۶۴۴۷ در کتابخانه مدرسه شهید مطهری می‌باشد.

۴. فوائد ازدواج؛ این رساله نیز در ردّ مسیحیت نوشته شده و در آن از این کیش به خاطر آنکه ازدواج را بر کشیشان ناروا شمرده به انتقاد پرداخته است. متن این رساله در دفتر اول «میراث اسلامی ایران» به چاپ رسیده است. او در مقدمه این اثر می گوید: «بر خردمندان هوشمند و عقلای دانشمند پوشیده نماند که چون در مجلس بعضی از اکابر سرادق عز و جاه و مقربان بارگاه عرش اشتباه یکی از پادریان که غریق لجه عصیان بود، آغاز گفتار ناهنجار و سخنان ناهموار عوام‌رُبا که شیوه زنادقه و اهل ریا است مذکور نموده و تجرّد را که مذموم جمیع ادیان و شرایع است به انواع سخنان بیهوده شایع و ذایع وا می‌نموده، بناءً علیه از این ذره بی‌مقدار و خاک پای شیعیان آل اطهار یعنی خادم دین و ولی، علی قلی که از خرمن کتب منزله خوشه چین

و از بحار صحف سالفه گوهر گزین بود، استفسار این معنی نمود.» به دنبال آن است که رساله حاضر که متأسفانه نسخه آن ناقص به دست ما رسیده، تألیف شده است.

۵. اثبات نبوت؛ از این اثر نسخه‌ای شناخته نشده و تنها خود مؤلف در مقدمه هدایه الضالین از آن یاد کرده است. ممکن است مقصود مجلدی از مجلدات هدایه الضالین باشد.

گرایش‌های مذهبی مؤلف پس از مسلمان شدن

مهم‌ترین نکته در جهت‌گیری‌های مذهبی وی پس از گروش وی به اسلام، باور عمیق او به مذهب تشیع است. گرایش خاص او در این زمینه، همان نگرش رایج در نیمه دوم دوره صفوی است. در این دوره دو جهت‌گیری مهم فکری در تشیع وجود دارد. یکی غلبه نگرش اخباری در مسائل کلامی است، دوم غلبه نگرش ضد صوفی. مؤلف ما نیز در این زمینه کاملاً تحت سیطره این دو اصل قرار دارد. وی در گرایش شیعی خود عمدتاً نگرش ضد سنی تند دارد و در این باره، هم در هدایه الضالین و هم در این اثر، به تفصیل سخن گفته است. از سوی دیگر، نگاه او به عقائد شیعی نیز عمدتاً برخاسته از همان جریان اخباریگری حاکم در این دوره است. به همین دلیل وی به شدت ضد تصوف و نیز فلسفه است. این نیز از مشخصات فکری همین دوره محسوب می‌شود. این گرایش برای علی قلی جالب بوده است، زیرا که وی با مسیحیت درافتاده و از مهم‌ترین ویژگی‌های مسیحیت همان رهبانی‌گری و تصوّفی‌گرایی آن است، تا آن اندازه که مسیحیت را گرایش صوفیانه در دین یهود می‌دانند. به همین دلیل، وی علاوه بر آن که رساله‌ای مستقل در رد بر صوفیه نگاشته است، در این اثر نیز در هر مورد به اندیشه‌های صوفیانه حمله کرده و بویژه به مسأله وحدت وجود و موجود تاخته است. ایضا به حکما نیز به دلیل داشتن عقائد عقلانی خاص نظیر اعتقاد به روحانی بودن معاد حمله کرده است.

وی در این باره چنین نوشته است: و هرگاه ثابت شد که بهشت جسمانی را خداوند عالم آفریده است، الحال نصارا که بهشت جسمانی را انکار می‌کنند و می‌گویند که بعد از موت تا قیامت و بعد از قیامت، ابداً بهشتی به غیر از دیدن خدای تعالی نمی‌باشد بگویند که این بهشت جسمانی که از این فقره تورات وجود آن ثابت می‌شود چه بهشتی است، و حُکَمَا که در انکار بهشت جسمانی با نصارا متفق شده‌اند و خود را نصرانی کرده‌اند و می‌گویند که نفس ناطقه بعد از مفارقت بدن هر گاه تحصیل کمالات کرده است، از تخیل و تصوّر کمالات خود ملذّم می‌شود و آن لذّتها بهشت اوست، بگویند که آن بهشت جسمانی که از احادیث اهل بیت علیهم السلام و آیات قرآنی ثابت می‌شود و این فقره تورات نیز بر وجود او گواهی می‌دهد، چه چیز است؟ و نصارا که انکار بهشت جسمانی را می‌کنند بگویند که این بهشت جسمانی که خدای تعالی آفرید، هرگاه انسان

به آن جا نمی‌رفت برای چه آفرید و از برای که او را موجود می‌دارد. ایضا در باره آن‌ها می‌نویسد: چنانچه صوفیان که نصاری این امت‌اند، باز بر این طریقه‌اند که اعتمادی بر دین و احکام دین ندارند و می‌گویند، سعی باید کرد که به صاحب دین رسید و با او متحد شد و در اکثر ماده‌ها عقل را مخلّ و نامناسب می‌دانند و از این جهت است که دیوانگان را بسیار دوست می‌دارند و به ایشان اعتقادها دارند و می‌گویند که طریقه و رویه ما را عقل ادراک نمی‌کند و به ریاضت باید بر این کس کشف شود و چون تحصیل علم و پیروی عقل را جهل می‌دانند، از این است که هر یک پیر جاهلی پیدا کرده، دست در دامان ارادت او می‌زنند و با این اعتقادات خود را مسلمان می‌دانند و با خود فکر نمی‌کنند که از این استخفاف، یعنی حقیر شمردن دین و تحصیل علم احکام دین، استخفاف علمای ابرار لازم می‌آید و از آن‌جا تجاوز کرده به استخفاف ائمه هدی علیهم‌السلام و از آن‌جا به پیغمبر صلی الله علیه و آله و از آن‌جا به خدا می‌رسد و این جماعت معجزاتی را که خدای تعالی به پیغمبران و اوصیای پیغمبران خود کرامت کرده است اعظم از آن‌ها را به هر درویش بد کیشی نسبت می‌دهند؛ حتی اینکه در باره حاجی قادر عاشق آبادی که هنوز خود را از کثافات کوت کشی [کذا] پاک نکرده است اعتقاد دارند که معجزات از او ظاهر می‌گردد و با وجود چنین عقیده‌ها باز می‌گویند که ما به حضرات ائمه معصومین علیهم‌السلام اعتقاد داریم و این تیره‌دلان فکر نمی‌کنند که سنیان چون به غیر از امامان ما به امامت سه نفر قائل شده‌اند ما آن‌ها را... می‌دانیم، پس هرگاه [صوفیان] ایشان که بعد از ائمه ما تا حالا هزار پیر پیدا کرده‌اند و از برای هر کدام معجزات بسیار نقل می‌کنند و به امامان بی‌حد و پایان اعتقاد دارند، چون می‌شود که ایشان کافر نباشند بلکه به طریق اولی کفر این طایفه زیاده از... خواهد بود.

وی که پولس را مهم‌ترین عامل انحراف مسیحیت می‌داند، عرفا و صوفیان ایرانی را نیز تابع آن‌ها دانسته است. وی در باره پولس - که وی او را بُبُلُوس خوانده - چنین می‌نویسد که او « در جواب سؤالی که ایشان از او کرده بودند که ماکولاتی که به بتها قربانی شده‌اند بخورند یا نه، می‌گوید که پس بدانید که در دنیا هیچ بت نیست و هیچ خدای نیست مگر یک خدا و ببلوس در ضمن این زهر قاتل می‌خواهد به نصارا بفهماند آن وحدت موجودی را که شیخ شبستری نمی‌داند از ببلوس یا از استاد او افلاطون فراگرفته در لباس این شعر به مریدان خود فهمانیده است که:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست      بدانستی که دین در بت پرستی است

یعنی اگر مسلم به وحدت موجود قائل باشد و بنابر آن اقرار داشته باشد که بت هم خداست، پرستیدن بت را هم خداپرستی خواهد دانست؛ زیرا که بت در خود چیزی نیست به غیر از یک خدایی که در همه چیز است.»

## مقایسه حکمت خوانی در اصفهان و فرنگ در عصر صفوی

علی قلی در کتاب هدایه الضالین در ادامه موضع‌گیری‌هایش در برابر حکما و متصوفه، به درس فلسفه رایج در حوزه اصفهان اشاره کرده و اشکال عمده این حوزه درسی را روی آوردن به فلسفه و دور شدن از اخبار ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌داند. وی در این زمینه مطالبی اظهار می‌کند که از رهگذر تحصیل درس فلسفه در حوزه اصفهان و مقایسه آن با روش‌های تدریس در فرنگ قابل توجه است. او می‌نویسد: در اینجا لازم دانست که از برای اتمام حجت صریحا فقره‌ای چند در باب آن که متابعت ایشان [یعنی حکما از ارسطو و افلاطون به کار کسی نمی‌آید بلکه باعث آن می‌شود که آدمی به گفتارهای پوچ ایشان از طریق مستقیم منحرف شود به قلم تحریر درآورد تا بر آن جماعت معلوم شود که صرف عمر عزیز در معرفت حکمت ایشان، محض نقصان و خسران است. اولاً شک در آن نیست که این سقراط و متابعان او از افلاطون و ارسطو در زمان اسکندر رومی بوده‌اند و در آن وقت از ابتدای آفرینش قریب به پنج هزار سال گذشته بود و در این مدت دین حضرت آدم و حضرت نوح و حضرت ابراهیم و حضرت موسی از جانب خدای تعالی بر بندگان فرستاده شده بود و در میان هر یکی از امت‌انبیای مذکوره قطع نظر از انبیا و اصفیا، گروه علما و مؤمنان بی‌شمار در هر زمان بوده‌اند با وجود آن که نه حکمت سقراط و افلاطون و نه حکمت ارسطو در میان بود عقل داشتند و خدا را می‌شناختند... دویم آنکه در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله و بعضی از ائمه معصومین علیهم‌السلام این تعلیم حکمت در میان نبود بلکه چنانچه ارباب تواریخ ذکر کرده‌اند در زمان یکی از خلفای بنی عباس این... وبا در میان مسلمان بلند شده است؛ به این نحو که چون آن ملعون منظورش آن بود که شغلی در میان مردم شایع گردد که بدان مشغول گردند و دست از تتبع احادیث آل‌محمد علیهم‌السلام بر دارند... لهذا کتب حکمت و تصانیف حکما را از فرنگ طلب نمود و بر ساعی در تدریس و تحصیل آن‌ها مرسوم و مقرری قرار داد تا آن که در میان اسلام شایع گردید. و نقل شده است که در همان سال اول که مردم به تعلیم و تعلم حکمت مشغول گشتند هفتاد نفر ملحد در همین یک شهر بغداد بهم رسید. هم‌چنان که حالا به نحوی است حکمت که در بلاد اصفهان چندین هزار ملحد بهم می‌رسد؛ اما به اعتبار غلبه و کثرت علمای دینی که فقیه و پیروان احادیث اهل بیت‌اند و از بیم تندباد غضب پادشاه عادل دین‌دار الحمد لله و المنه غبار وجود ایشان پیش چشم کسی را نمی‌تواند گرفت و خفاش‌وار روز دور و بر، به زاویه‌ها مخفی بوده مجال اظهار مافی‌الضمیر خود را ندارند. پس بنا بر این که ذکر شد در واقع اگر خداشناسی و دینداری توفیقی بر تعلیم افلاطون و ارسطو داشت، می‌بایست این صوفیه و حکیم‌ها که فی‌الحقیقه در اسم بایکدیگر مختلفند و الا همه یکی‌اند به دو چیز اعتراف نمایند: یکی این که بگویند از ابتدای بعثت حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله تا وقتی که حکمت از فرنگ آورده‌اند و شیوع بهم رسانیده دین خدا کامل نبود... اما می‌دانم که این معنی



را نیز قبول نکرده، به اعتبار اغراض فاسده دنیوی از طور خود که دارند محالست که اغراض نمایند؛ چرا که مکرر به این فقیر رو داده است که با جماعتی از این طایفه که به اعتقاد خودشان چیزی می فهمند و سالها در مدارس اوقات خود را صرف تحصیل علم کرده بودند و خود را از اهل علم و عقل می شمردند در یک مجمع بوده ایم و با وجود آن که فقیر جدیدالاسلام و هنوز اطلاع تام بر احادیث نرسانیده بودم، حدیثی در باب یکی از ضروریات دین اسلام از ایشان پرسیدم، نمی دانستند، بلکه فقیر به ایشان تعلیم کردم و عذری می آوردند که بدتر از گناه بود؛ می گفتند که ما حکمت خوانیم و چند سال است که مشغول خواندن کتب حکمت از شرح هدایه تا شفا بوده ایم، دست ما خالی نشد که حدیث بخوانیم.

در اینجا ملاحظه فرمایند آنان که مَبْلَغ خطیری را به هزار زحمت پیدا کرده اند از برای صواب آخرت صرف کرده، مدرسه ها می سازند و وقف از برای او قرار می دهند که علما بهم برسند و شیعیان علی بن ابی طالب علیه السلام را به دین آن جناب آگاه گردانند که نیت ایشان چه چیز بوده و آخر مردم به کدام علم مشغول گردیده اند. فقیر نمی گویم که مدرسه بنا کردن خوب نیست! این را می گویم که اگر اهل علم حدیث و دین در آن بنشانند و بی دینانی چند که بغیر از افلاطون و ارسطو کسی دیگر را نمی شناسند اخراج فرموده، در آن راه ندهند حسنه این زیاده از حسنه اصل بنای مدرسه خواهد بود. در واقع بسیار عجیب است که کسی خواندن و تحصیل اقوال حکما را بر احادیث ائمه صلوات الله علیهم و کتب شرایع مجتهدین ترجیح داده مقدم بداند. نهایت بعضی از اینها که هنوز چندان در حکمت مهارت بهم نرسانیده اند که ملحد شوند عذری در این باب می گویند هر چند آن عذر لنگی است، اما راه به دهی می برد؛ چرا که فقیر با یکی از این افراد حکمت خوان گفتگو نمودم و خاطر نشان او کردم که حکمت افلاطون و ارسطو بکار دین و دینداری نمی آید. بعد از آن که ساکت شد در جواب گفت که، حالا در این زمان به قدر دانستن حکمت افلاطون و ارسطو وظیفه به هر کس داده می شود. من و امثال من که به تحصیل می آییم بنابر بی بضاعتی می خواهیم که تحصیل علم باز سبب مدار گذار ما بشود. چون می بینیم که وظیفه و ترقی در اصفهان به دانستن حکمت است؛ لهذا به این حکمت افلاطون و ارسطو مشغول می گردیم و به فقه و حدیث نمی پردازیم.

با وجود جریان اخباری، طلبه های اصفهان حکمت خوان هستند!

می گویم: در این زمان که دست شیطان به وسیله این حکمت قوی و دست اسلام کوتاه است، امیدوارم که خدای تعالی به لطف عمیم خود همه برادران دینی را بر جاده حق نگاه داشته و آن جماعتی را که از برای رفع عسرت و تحصیل وظیفه به حکمت خواندن مشغول می گردند، توسعه در رزق حلال ایشان عطا فرماید که تحصیل حکمت در نظر ایشان و قری نداشته باشد. سیم آن که شک در این نیست که از زمان سقراط و

افلاطون تا این زمان علمایی که در این فن حکمت آراسته و پیراسته‌اند، در میان نصارا خصوصا در فرنگ بهم می‌رسند که در اسلام کسی را به مرتبه آن‌ها رسیدن مقدور نمی‌شود؛ چرا که ایشان قطع نظر از این که اصل کتب حکمت حکما را در دست دارند، به علت این که سبب گمراهی ایشان همین حکمت شده و به آن حفظ مذهب خود می‌نمایند به نحوی که به جدّ و سعی تمام به تحصیل حکمت مشغول می‌گردند که دیگران از آن مرتبه سعی ممکن نیست؛ زیرا که پادریان ایشان که به این امر مشغول می‌گردند می‌باید زن نکنند از برای آن که حواس ایشان به سبب متوجه شدن به فرزند و سایر عیال و تحصیل معاش متفرق نگردد و ایشان فرقه‌های بسیاری هستند. هر سلسله و فرقه، پیروی دارند که او را پدر می‌نامند و او طریقی و دستوری از لباس برای ایشان قرار داده است و هر سلسله، متلبّس به لباس پیر خود می‌شوند و احکامی که آن پیر در کتاب علی حده برای ایشان ترتیب داده است، به عمل می‌آورند، و هر سلسله‌ای که به اعتبار لباس پیر و احکام او در سلسله دیگر ممتاز است و می‌باید که ایشان همه در یک مدرسه باشند و در آن مدرسه پیروی که جانشین آن پیر بزرگ است دارند که اطاعت او را واجب می‌دانند و در همه باب از سخن او بیرون نمی‌روند و از آن خانه بی‌اذن او حرکت به بیرون نمی‌کنند و اگر اذن حرکت بدهد آن هم در ماهی یک بار است با رفیقی که آن پیر مقرر کند و اگر صبح رفته‌اند پیش از ظهر باید برگردند؛ و اگر بعد از ظهر رفته‌اند پیش از شام باید مراجعت کنند تا آن که شب در خارج آن مدرسه نمانند. و در هر یکی از مکتب‌خانه‌های شیطان سه چهار مدرس است که دویست سیصد نفر در هر یکی جمع می‌شوند و کار ایشان همین است که هر روز از طلوع صبح به درسگاه می‌روند و مشغول درس و بحث می‌شوند تا سه ساعت به ظهر مانده و بعد از آن از درسگاه بیرون می‌آیند به قدر یک ساعت هر کدام در اطاق علی حده که دارند مشغول مطالعه می‌گردند و اگر چنین نکنند پادری که پیر ایشان است، ایشان را تنبیه می‌کند. بعد از انقضای این ساعت زنگی بزرگی که دارند می‌نوازند و همان لحظه همه یکباره موافق فوج زاغ سیاه از حجره‌های خود بیرون آمده در خانه‌ای بسیار طولانی و وسیع که در هر طرف جاها دارد داخل می‌شوند و در آن مکان به ترتیب می‌نشینند و آن کسی که در آن زمان درس حکمت می‌گوید بر بالای مسندی که در خانه طولانی قرار داده‌اند می‌رود و دستور است که در هر مدرسی استاد حکمی می‌نشیند و درس می‌گوید. بعد از آن که استاد بر مسند قرار گرفت، دو نفر از شاگردان خود را هر روزه تعیین می‌کند در پای منبر می‌نشانند. بعد از ترتیب این وضع، یک نفر از استادان فن حکمت، مسأله‌ای را که می‌داند مشکل است مطرح می‌سازد و با یکی از این دو شاگرد در آن مسأله بحث می‌نماید و آن شاگرد به قدر قوت ادراک خود جواب می‌گوید؛ اما چون استاد بالای منبر می‌بیند که شاگرد نزدیک است که ملزم شود، خود جواب آن مسأله را می‌گوید و بعد از آن استاد دیگر از آن استادان با آن شاگرد بحث می‌کند تا آن که از استاد در می‌ماند و بعد از آن مسأله دیگر در میان می‌اندازد و به دستور اول ابتدا به شاگرد کرده و بعد

از آن با استاد در آن مسأله گفتگو می‌نماید تا نزدیک به ظهر آن زنگ دیگر باره نواخته می‌شود. همین که صدای زنگ به گوش ایشان خورد همه از آن خانه به یک دفعه بیرون آمده، به خانه دیگر که برای سفره انداختن مقرر است داخل می‌شوند و در آنجا هر کدام جای معینی دارند که می‌نشینند و سه چهار نفر از پادریانی که به اصطلاح صوفیه هنوز به مرتبه کمال نرسیده‌اند در میان ایستاده می‌گذارند و به خدمت قیام می‌دارند و از مطبخ خوردنی آورده و پیش ایشان می‌گذارند. متعارف است که پنج رنگ خوردنی می‌آورند. همین که یک قسم خورده شد، قسمی دیگر پیش می‌آورند تا پنج قسم تمام شود. همین که از خوردنی فارغ شدند، پیر ایشان که در مسند است زنگوله‌ای که در پیش او گذاشته است می‌زند و همه بر می‌خیزند و در میان آن خانه برپا ایستاده به طور نحس خود که دارند فاتحه می‌خوانند و بیرون آمده، هر یک به اطاق خود می‌روند و تا دو ساعت بعد از ظهر می‌خوابند. اما همین که وقت ساعتی که در هر مدرسه دارند رسید، آن زنگ نواخته می‌شود، باز به درسگاه می‌روند و در آنجا نیم ساعت مشغول مطالعه می‌گردند تا استاد دیگر آمده و بالای منبر می‌رود و شروع به درس می‌کند به درس حکمتی غیر آن که صبح گفته شده است و به درس خواندن مشغول می‌شوند تا دو ساعت به شام مانده که صدای آن زنگ دیگر باره بر می‌آید از منازل خود بیرون آمده به همان دستور در آن خانه طولانی جمع می‌گردند و بهمان نحو این استاد نیز بالای منبر رفته و دو شاگرد خود را پای منبر واداشته با ایشان در مسأله مشکلی بحث می‌کند تا شام شود و همین که شام شده همه بیرون آمده در کلیسا جمع می‌شوند و در آنجا یک ساعت به های و هوی مشغول می‌گردند تا آن زنگ باز نواخته می‌شود به همان سفره‌خانه می‌روند و به ترتیب چاشت و ناهار، شام می‌خورند و بعد از فاتحه بیرون می‌آیند و در منزل دیگر... مشغول می‌شوند به قدر یک ساعت که آواز زنگ بر می‌آید و این صدای آخرین علامت وقت خوابیدن است. به این وضع در نهایت سعی هفت سال علی‌الاتصال درس حکمت می‌خوانند، نه فکر زن دارند و نه فرزند و نه عیال و نه وجه معاش و نه لباس، چرا که همه ما یحتاج ایشان را سوای زنان در آن مکان مهیا کرده‌اند بدون آن که ایشان... از آن داشته باشند و بعد از اتمام هفت سال، از این مدرسه به مدرسه دیگر نقل می‌کنند از برای تحصیل علم دین خود و در آن مدرسه که خالی شد شاگردان دیگر می‌آیند که هرگز هیچ مدرسه خالی نمی‌ماند. و در آن ولایت استادانی که در فن حکمت درس می‌دهند مثل اینجاها نیست که کتاب به دست بگیرند و بی‌کتاب نتوانند درس گفتن، بلکه دستور است که آن دو نفر استاد را که در آن مدرسه درس می‌گویند دو سال یا کمتر، پیش از تدریس او را خبر می‌کنند و او می‌آید و کتاب افلاطون و ارسطو و سایر کتاب‌های حکمت را نزد خود گذاشته و تصنیفی بکند و در هر مسأله قولی اختیار کرده او را به دلیل عقلی ثابت می‌کند و در آن هفت سال آن تصنیف خود را تعلیم شاگردان خود کند و ماه به ماه هر مسأله‌ای که در هر روز تعلیم کرده و قولی در آن مسأله اختیار نموده به دست می‌آید در یک

ورق کاغذ بنویسد و در مدرسه خود بچسباند تا این که همه استادان از مدرسه‌های دیگر که این دستور را می‌دانند در یک روزی از ماه که به واسطه این کار تعیین کرده‌اند آمده آن مسأله را که او بیان کرده ببینند و در هر یک از آن مسأله‌ها که خواهند با آن استاد که بالای منبر برای همین کار نشسته بحث کنند و او باید همه را جواب بگوید و ملزم نشود.

غرض از این حکایت این است که این حکما که حالا در میان اهل اسلام خود را حکیم می‌دانند و به سبب سطری چند که از شفا و غیره خوانده‌اند ایمان خود را به باد داده موجب مرض ایمان مسلمانان می‌شوند و می‌گویند که ما با حدیث کار نداریم و ما ارباب عقلم و احادیث نقلی چنین‌اند و ما باید موافق عقل چیزها را قبول کنیم بدانند و بفهمند که اگر از حکمت افلاطون و ارسطو عقل را آن قوت بهم می‌رسید که بدون اعانت شرع مبین به تنهایی حق را می‌توانست بشناسد و ثابت کند، پس می‌بایست که دین این فرنگان که بنای آن بر حکمت حکماست و اصل حکمت نزد ایشان است بهترین و قایم‌ترین دین باشد... منظور از تطویل خیرخواهی این جماعت است که نظربه احوال فقیر نموده و عبرت بگیرند که متوسل به نور ائمه معصومین علیهم‌السلام گردیده از اعتقادی که به دین نصارا داشتم با وجود آن که در آن دین متولد شده بودم و حکمت حکما به نحوی که مذکور شد خوانده بودم، بیزاری جسته و حق را پیدا نموده و اختیار کرده‌ام، ایشان نیز چنین کنند و الا اگر دست از اقوال حکما و وحدت موجود بر نمی‌دارند و احادیث اهل بیت در نظر ایشان قدری ندارد، از برای ایشان بهتر است که به مضمون کُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ اِلَى اَصْلِهِ به فرنگ بروند. [هدایه الضالین، نسخه ۱۲۱۱۶ آستان قدس رضوی، برگ ۷۸ به بعد.]

دوژو: شیعیان روابطشان را با فرنگیان قطع کنند

گفتنی است که مؤلف که پس از بازگشت از مسیحیت، سخت خود را به اسلام وفادار نشان می‌دهد، از مسلمانان شیعه مذهب می‌خواهد تا روابط خود را با طایفه یهود و نصارا قطع کرده و بخاطر سه غاز پول، دین خود را ضایع نکنند. وی در این باره می‌نویسد: «بر هر شیعه لازم است که آن رشته محبتی که از برای محبت دو سه غاز پول دنیا ما بین او و یهود و نصارا هست قطع کرده هر عداوتی که مقدورش شود در باره ایشان هر چند که خویش او هم باشد به ظهور برساند و اگر چنین نکند دشمن خدا و انبیا و مستوجب لعن خواهد بود، زیرا که هرگاه یهود و نصارا با وجود آن که می‌گویند که ما خدا پرستیم و همه پیغمبران را که خدا به دنیا فرستاده است دوست می‌داریم با مسلمانان که خودشان باز اقرار دارند که خداپرست و دوست انبیانند آن قسم عداوت می‌ورزند که به خونشان تشنه‌اند، مسلمانان چرا باید که به ایشان محبت بورزند؟ و اما دشمنی این دو طایفه با مسلمانان نه به مرتبه‌ای است که شرح توان داد، اما عداوت نصارا معلوم و اما

عداوت یهود به مرتبه‌ای است که در میان خود روز عید در هر سال قرار داده‌اند و در آن روز البته نان به خون مسلمانان خمیر شده باید که بخورند و این عمل را از واجبات دین خود می‌دانند و در آن روز سعی می‌کنند و جستجو می‌نمایند تا آن که فرصت به دستشان بیفتد در شب یا روز به هر نحو باشد، مسلمانی خواه خُرد باشد و خواه بزرگ پیدا کرده ذبح می‌نمایند و خون او را داخل خمیر می‌کنند و به آن نان می‌پزند و می‌خورند و اگر کسی به دستشان نیفتد که او را بکشند، علمای ایشان فتوا داده‌اند که در این وقت بگردند هر جای که یک از مسلمان فصد کرده باشد خون او را برداشته داخل نان بکنند، پس هر کس از مسلمانان که به اسلام افتخار می‌کنند و می‌خواهد که شیعه علی بن ابی طالب علیه‌السلام هم باشند، بعد از آن که به توسط این کتاب، به عداوت ورزیدن این دو طایفه با مسلمانان اطلاع بهم رسانیدند، عداوت قلبی به هر نوع که مقدم‌ورشان شود با ایشان بورزند؛ زیرا که اگر چنین نکنند نه تنها دوست خدا و انبیا نخواهند بود بلکه از یهود و از نصارا شمرده می‌شوند.»

مطالبی که در این کتاب در باب نادرستی نگرش اسلام سنی آمده، کم نیست. مؤلف هم می‌کوشد تا حقانیت اسلام را ثابت کند و هم نشان دهد که اسلام درست باور شیعیان است. وی در موردی می‌نویسد: «بنده را غرضی و عداوتی با کسی نیست بلکه حق را دوست می‌دارم در هر جا که باشد و باطل را دشمن می‌دانم با هر کس که باشد و الا مطلب چه افتاده بود که من که تازه داخل این دین شده‌ام و به سبب لعنی که بر مذهب یهود و نصارا می‌کنم ایشان را دشمن خود کرده‌ام آیا این جماعت از برای عداوت کم بودند که باید سنیان را که در عدد از ملخ بیش‌تر و آفت مزرعه‌های دین اسلام می‌باشند نیز دشمن خود بکنم؟ اما چه کنم که بر من لازم شده است که آنچه بر من ظاهر شود پنهان نسازم؛ زیرا که چون می‌بینم که الله تعالی بنا بر لطف و کرم خود فقیر را از آن ظلمت آباد کفر بیرون آورده به نور دین مبین هدایت فرموده است، پس می‌ترسم که فردای قیامت از من بپرسد که هرگاه من تو را بنا بر لطف و مرحمت خود هدایت نمودم چرا تو به آنان که می‌دانستی که گمراهند راه حق را نمودی و سعی در هدایت ایشان نکردی و بر ایشان چنانچه من تو را رحم کردم تو ترحم نکردی. پس خدا می‌داند که بنا بر این است که زره ناپروایی از دشمنی این طوایف در بر کرده‌ام.»

در باره کتاب سیف المؤمنین

این کتاب در اصل ترجمه متن عربی سفر پیدایش تورات است که در سال ۱۶۷۱ در روم چاپ شده است. مؤلف از این کتاب به عنوان جلد نخست سیف المؤمنین یاد کرده، اما هیچ اشاره‌ای به این که مجلدی دیگر نیز تألیف شده باشد وجود ندارد. نسخه‌ای از چاپ مزبور از کتاب مقدس در اختیار مؤلف بوده و وی عربی را با متن لاتین (که گویا در برابر همان متن عربی چاپ شده بوده) تطبیق داده و افزون بر ترجمه آن به فارسی،

اشکالاتی که به نظرش آمده تذکر داده است. متن عربی مزبور بار دیگر در سال ۱۸۶۰ در اروپا چاپ شده که این متن در اختیار ما قرار داشت و ما متن عربی نسخه خود را با آن مقایسه کردیم. (در این باره به توضیح پایانی مقدمه توجه فرمایید.) مؤلف در مرحله بعد، در ادامه هر فصلی، اشکالاتی که نسبت به متن داشته، تحت عنوان مزخرفات آن باب، شرح کرده است. این کار تا پایان سفر پیدایش انجام شده است. در ادامه، وی ترجمه چهل سوره تورات منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام را آورده و در ادامه، دوازده باب از حکمت سلیمان را ترجمه کرده است.

در ابتدا و انتهای کتاب آگاهی ویژه‌ای در باره تاریخ تألیف کتاب نیامده است؛ اما در موردی از داخل متن می‌توان یقین کرد که کتاب در سال ۱۱۲۲ تألیف شده است. وی نوشته است: «... و بعد از آن برایشان واجب است که موافق طریقه استدلال راویان آن قول را که اختیار کردند ذکر نمایند و بیان اعتقاد و مذهب ایشان را بکنند تا آنکه معلوم شود که چه قسم مردمی بوده‌اند که به محض گفتار ایشان علم قطعی که از تواتر هزار و صد و بیست و دو سال بر صدق دعوت و اظهار معجزات پیغمبر آخرالزمان بهم رسیده است بر هم تواند خورد؟»

انگیزه مؤلف از تألیف این کتاب نقد ترجمه عربی رایج کتاب مقدس بوده که به سال ۱۶۷۱ میلادی در رم چاپ و در دنیای اسلام توزیع شده است. او که خود را «از علما و اعظم پادریان و پیران» نصارا می‌داند، با این نقد خواسته است تا با به دست دادن ترجمه دقیقی از آن علمای شیعه را در نقد کتاب مقدس کمک کرده باشد. مؤلف انگیزه خود را چنین شرح داده است:

در آن بین کتاب تورات و کتب انبیا به نظر رسید که یکی از پادریان نصارا از لغت لاتین به لغت عربی ترجمه کرده و موافق مدعای خود تغییرات و تحریفات و زیاده و نقصان فراوانی در آن ترجمه عربی قرار داده، بر قالب زده بود. و منظورش آنکه مردم از روی آن ترجمه عربی بر مضامین فقرات تورات آگاه گردیده ایشان را در رسوخ به طریقه باطل ملامت نکرده بلکه باعث آن شود که گمان صدقی به مقالات ایشان بهم برسانند. چون علمای ما - وفقهم الله - هر وقت اراده ردّ بر دین نصارا داشتند، می‌بایست از کتب ایشان استدلال کرده و حق بودن دین اسلام را ثابت کنند، و چون عارف به لغت لاتینی فرنگان نبودند، بالضروره از روی آن ترجمه عربی اقامه حجت می‌کردند، و بنابر آن که ترجمه عربی موافق خواهش نصارا به قالب زده شده بود، بعد از آنکه نصارا بر اجوبه و دلایل علمای اسلام مطلع می‌گردیدند از روی استخفاف ردّ اقوال علما کرده و اظهار بی‌دانشی ایشان می‌نمودند. و کمترین که به لغت نصارا عارف بودم، می‌دانستم که چه حیل‌ها بکار برده‌اند، آتش غیرت و حمیت دین مبین، شعله‌ور گشته و تعصّب علمای ابرار دامنگیر شده، اراده نمود که آن ترجمه

عربی را با اصل تورات که به لاتین نوشته شده مقابله و به فارسی ترجمه کرده، بعد از آن متوجه تفسیر و تأویل عبارات آن شود تا آنکه دام‌های مکر و فریب علمای نصارا پاره گشته، من بعد احدی را به آن صید نتوانند نمود. و چون نیل این مقصود از راه کثرت مشاغل و بی‌بضاعتی و فقدان مؤنت کاتب در پرده خفا مستور بود، و بنابر اشتغال ابنای روزگار به امور دنیوی ناپایدار، دولتمندی پای‌بند نمی‌کرد که به معاضدت این امر خطیر از مکنون خاطر به ظهور آید. مدتی این آرزو در دل و در فکر جمعیت اسباب این مطلب، پای وصول به آن در گِل بود تا آن که در این اوقات که گلزار همیشه بهار ملت احمد مختار صلی الله علیه وآله از آبیاری عدل و انصاف نواب نامدار گردون اقتدار اعلی حضرت جمشید...

کیفیت این نقد چنان است که در مرحله نخست، مقایسه‌ای میان متن لاتین و عربی انجام می‌شود. هر کجا که به عقیده مؤلف ترجمه نادرست و یا غیر دقیق بوده است وی تفاوت معنا را گوشزد کرده است. طبعاً در بسیاری از این موارد، نظر وی خطاست؛ پس از آن به نقد محتوایی و علمی کتاب می‌پردازد.

مؤلف در درجه نخست قصد تألیف اثری را داشته است تا بتواند مسیحیان را نیز از راه اشتباهی که در پیش گرفته‌اند باز دارد. وی در این باره می‌نویسد: «اما یهود و نصارا که من به امید هدایت ایشان این تألیف را می‌کنم، هرگاه حق تعالی به لطف و کرم خود به توسط آنچه در این کتاب بر ایشان ثابت کرده لازم آورده‌ام ایشان را هدایت ارزانی فرماید، در همین کتاب سررشته داشته باشند از برای آنکه در وقتی که دست از کفرها که تا حالا به خدا و همه انبیا ورزیده‌اند برداشته، میل به دین اسلام بهم برسانند و خواهند که اسلام را اختیار نمایند دانسته باشند که به کدام فرقه این امت داخل باید شد.»

او آگاه بوده که به این سادگی کسی از مسیحیان اسلام را نخواهد پذیرفت؛ بنابر این هدف بعدی خود را آگاه کردن مسلمانان از مبانی فاسد مسیحیت عنوان کرده است. او شاهد نشر آثار مسیحیان به زبان عربی در میان مسلمانان بوده و لازم دانسته است تا مسلمانان نیز در باره مسیحیت آثاری را در نقد مسیحیت انتشار دهند. وی در این باره می‌نویسد:

و اگر چنانچه آن جماعتی از نصارا که در مُلک ایران سکنا دارند به سبب قساوت قلب و خیالات شیطانی و لذّات نفسانی و جیفه دنیای فانی به سبب این فقیر هدایت نیابند، چنان نیست که نوشتن این کتاب فایده نداشته باشد؛ زیرا که از فواید او یکی این است که چون این کتاب به دست علمای امامیه در هر مکان و در هر زمان که باشند بیفتد، ممکن است که از قوت این کتاب اطلاع بر ردّ دلایل کتب نصارا بهم رسانیده آن کار خیر که هدایت این اشرار است به توسط ایشان به عمل بیاید، و به علاوه این اطلاع بر کتب چینی کم نفع و قوتی به دین اسلام ندارد بلکه باعث آن می‌شود که بعد از آنکه کسی از شیعیان بر کیفیت کتب و مأخذ

اعتقادات فاسده نصارا اطلاع بهم رسانیده، قدر دین و کتاب خدا را که نصیب ایشان شده است دانسته، شکر الهی بجا خواهد آورد و وسوسه‌هایی که از جانب شیطان است گاه باشد که در دل او بیفتد از خود دفع خواهد نمود. هر گاه نصارا را غیرت دین باطل خود بر این داشته باشد که کتب خود را عربی کنند و منظورشان الزام حجّت بر ما بوده باشد، مناسب است که غیرت ما در دین خود کمتر از ایشان نبوده اطلاع بر کتب ایشان که باعث الزام حجّت بر ایشان می‌شود اهمّ دانسته سهل نپنداریم.

وی در جای دیگری نوشته است: «باید دانست که غرض اصلی از تحریر این کتاب آن است که بر مسلمانان ظاهر شود که همه کتب نصارا محرف و از درجه اعتبار ساقطاند و بر نصارا معلوم گردد که چنین کتابی قابلیت استناد ندارد.»

با این حال در صدد هدایت نصارا حتی سنیان نیز هست. او بازگشت خود را از مسیحیت با آن اعتبار و اهمیتی که در جامعه مسیحی داشته است، شاهد آن می‌داند که پیروی از عقل و استدلال کرده و از این جهت از آنان می‌خواهد تا به نصیحت وی گوش داده به اسلام و تشیع ایمان بیاورند. وی در این باره می‌نویسد: « پس نصارا و سنیان از بنده که تازه داخل این دین شده‌ام نصیحت گوش کرده خوب است که تا مرگ به ایشان برنخورده یا غضب الهی ایشان را در نیافته است و تا تکلیف به اعتبار فوت یا غضب الهی منقطع نگردیده است، دست از برهم زدن حقی که داخل باطل خود کرده‌اند کشیده، قوت عقلی را که خدای تعالی از برای فرق کردن میان حُسن و قبح انعام فرموده است، در جدا کردن حق از باطل کار فرموده همه اوقات عمر خود را صرف این فرق کردن بکنند. و چون تا تعصّب را به کنار نگذارند، این کار خیر دست بهم نخواهد داد، پس اولاً تعصّب پوچی را که هر یک از ایشان در مذهب باطل خود که از آبا و اجداد گرفته‌اند دارند دست بردارند و بعد از آن در پیدا کردن حق سعی به ظهور برسانند که من از طرف دین ائمه اثنی عشر ضامنم که در این دنیا و در آن دنیا هر دو آزار نخواهند کشید. و اگر هر دو این طایفه بگویند که تو از برای ما ضامن می‌شوی و اما از برای تو که دست از دین آبا و اجداد خود برداشته، روز و شب به رد و لعن مذهبی که در آن شیر مادر خود را خورده مشغول می‌باشی کی ضامن می‌شود که در روز قیامت آزار نکشی! جواب آن است که ضامن من، الله تعالی و کتاب مستطاب اوست که به توسط حبیب خود به دنیا فرستاده و حصار احکام آن کتاب را به دوازده برج که ائمه ما علیهم‌السلام هستند مستحکم و مضبوط گردانیده است. و اگر صدق و کذب ادعای کمترین را خواهند که معلوم کنند، آسان است تا من زنده‌ام به نزد من بیایند و بعد از من این کتاب را که در میان ایشان خواهم گذاشت آلت تجربه بطلان دین خود و حقیقت دین اسلام قرار بدهند اما به شرطی که چنانچه سفارش به ایشان کرده‌ام، تعصّب پوچ را به کنار بگذارند.»



در سخنی که خود وی در باره انگیزه تألیف بیان کرده، آمده است که یکی از کارهای مهم او ترجمه درستی از تورات است. وی که ترجمه عربی را بررسی کرده می‌نویسد که این ترجمه، مغلوط و غیر قابل اعتماد است. وی در این باره می‌نویسد: «بر ضمیر برادران دینی مخفی نماناد که چون غرض از تحریر این کتاب آن است که بر همه کس ظاهر شود که کتبی که امروز نصارا به آن‌ها مستند می‌باشند کتب سماوی نیستند، پس بعد از آنکه این تورات عربی را با تورات لاتینی مقابله کرده، زیاده و نقصان و تفاوت‌هایی را که این تورات عربی با تورات لاتینی دارد بیان نمودیم». وی می‌افزاید «این پادری که تورات را عربی کرده است با وجود آنکه فی‌الجمله عربی می‌دانسته است، در هیچ فصلی نیست که چندین کلمه را تغییر نداده باشد؛ به خصوص در این فصل که ترجمه می‌کنیم، زیرا که در بعضی از این اسامی که در این فصل مذکور است عین را به جای الف و شین را در جای سین و غین را در جای جیم و نون را در جای میم نوشته است». روشن است که برخی از این تغییرها ناشی از تلفظ حروف در زبان‌های مختلف است. او خود در هدایه‌الضالین می‌نویسد: اگر خواهند علی را از عبری به لاتین ترجمه کنند بجای عین الف گذاشته الی می‌گویند. با این حال، به عقیده علی قلی این کار به نوعی تحریف نیز می‌توانسته منجر شده و افزون بر آن «این پادری مترجم، آن قدر ربط نداشته است که بداند هر حرفی از حروف تهجی لاتینی را در عربی به چه حرف ترجمه می‌باید کرد».

آنچه قابل ذکر است این که بسیاری از اشکالات او در ثبت اسامی به همین تفاوت زبان‌ها در تلفظ حروف بر می‌گردد که عملاً وارد نیست. وی بر این باور است که مترجم عربی می‌بایست متن لاتینی را با دقت ترجمه کرده و کمترین تغییری در آن نمی‌داد. مثلاً مترجم عربی، مسدود شدن رحم را به محروم شدن از فرزند برگردانده است. وی می‌نویسد: «و اگر چه محروم شدن از فرزند فی‌الجمله دلالتی بر مسدود شدن رحم می‌کند، اما این دستور مترجم نیست بلکه مترجم باید حذو النعل بالنعل ترجمه کند». ایضا در جای دیگر می‌نویسد: «پادری مترجم که تورات لاتینی را به عربی ترجمه کرده است می‌بایست که هر چه در لاتینی است، همان را در عربی بنویسد». و نیز می‌نویسد: «هر چند که خاک و خاکستر شوم، مراد این است که حرف می‌زنم هر چه باداباد؛ و باید دانست که اکثر جاهای فصول این کتاب، چون عربی این تورات بسیار نامربوط است، اگر چنانچه ترجمه موافق الفاظ هر فقره بشود هیچ معنی درستی از آن فهمیده نخواهد شد، لهذا از روی قصد و فحوای عبارات در بعضی جاها ترجمه می‌نویسم». با این همه، اشتباهات خود علی قلی در ترجمه کم نیست. به مواردی از آن‌ها در پاورقی‌ها متن چاپی کتاب اشاره کرده‌ایم.

گفتنی است که مؤلف افزون بر ترجمه و نقد سفر پیدایش تورات، ترجمه چهل سوره تورات منسوب به امام علی علیه السلام را که مأخذ آن به درستی بر ما روشن نیست در ادامه آورده و سپس دوازده باب از حکمت

سلیمان را نیز ترجمه و شرح کرده است. این علاوه بر مباحث بسیار فراوانی است که در لابلای کتاب از مسائل مختلف آمده و آن را خواندنی کرده است.....

فلیپ پادری و ردیه او بر اسلام و پاسخ های علی قلی بر وی

اندکی قبل از زمانی که علی قلی به اسلام بگردد، کتابی به عربی در نقد اسلام منتشر شده است. علی قلی، نام مؤلف را فلیپ پادری عنوان کرده و در چند مورد گوشزد کرده است که آن کتاب در نقد بر ردی است که سید احمد علوی داماد میرداماد، بر مسیحیت نوشته است. گویا علی قلی کتاب سید احمد را که نامش مصقل صفاست و در اصل بر رد کتابی دیگر بوده ندیده است. وی در موارد مختلفی، مطالبی از این کتاب نقل و سپس نقد کرده است. از جمله در باره آن می نویسد: و از آن جمله فلیپ پادری نامی در ردی که به دین اسلام به زبان لاتین نوشته در میان نصارا منتشر کرده است از برای آنکه نصارا رساله او را مطالعه کرده بر ضعف دین اسلام آگاه گردند و در اعتقادی که به قوت تمام به دین [اقانیم] ثلاثه دارند سست و ضعیف نشوند، پس بنا بر این نیت فاسد خود، حیلها و مکرها کرده دروغها برهم بافته است تا آن که راه بحثی به اعتقاد خود پیدا کرده، طعنه دین بر اسلام زده است و ما حیلها را در اینجا نقل می کنم از برای آنکه هم عداوت و عناد آن ملعون و سایر نصارا نسبت به دین اسلام و اهل آن ثابت شود و هم از سستی خیالهای پا در هوای او که در «ابطال نبوت محمد» بوده، مطالبی نقل و نقد کرده است.

مؤلف در کتاب هدایة الضالین در باره فلیپ پادری می نویسد:

چنانچه فلیپ پادری ملعون در فصل چهلم کتابی که به رد مذهب اسلام در جواب ردی که سیادت و فضیلت پناه مرحمت و غفران دستگاه میر سیداحمد بن زین العابدین علوی بر دین نصارا نوشته بود، به فرمان ریم پاپا نوشته است، اولاً به لغت لاتین و بعد از آن به عربی ترجمه کرده، به ایران فرستاده است و این کمینه جواب آن را به لغت لاتین نوشته ام و بعد از اتمام این کتاب اراده آن است که به توفیق الهی او را ترجمه کنم [هدایة الضالین، نسخه مرعشی، برگ ۱۰۱ - ر]. ایضا در باره او و فرستادن کتابش به ایران می نویسد: «پس شرمندگی نصارا از بالای فلیپ و شرمندگی او از بالای ایشان که این کتاب آن ملعون را به ایران فرستاده اند، زیرا که آنچه ایشان در نظر داشتند که به این کتاب رد دین اسلام کرده او را در نظرهای مردم خفیف نمایند از این کتاب به عمل نیامد، بلکه بدمذهبی ایشان به همه مردمی که از باطل بودن مذهب ایشان مطلع می نویسد: «این فلیپ پادری ملعون، با وجود آنکه مدعی او یک نفر از علمای اسلام، یعنی مرحوم احمد بن زین العابدین علوی است که از نواده های مرحوم میرداماد بود و چون آن مرحوم رد بر دین نصارا نوشته بود؛ این ملعون در برابر او از غرض و عناد جرأت بر نوشتن تهمت های چینی کرده است». وی موردی دیگر از «فصل ششم

و هفتم همان کتاب» فلیپ یاد کرده که اختصاص به «رد قرآن مجید» داشته است. علی قلی تأکید می‌کند که «فلیپ پادری این کتاب را از برای آنکه به میان اسلام فرستاده شود ساخته است».

جواب‌های وی از مطالبی که فلیپ پادری گفته، در مواردی توضیحی و در مواردی نقضی است. ایضا وی بسیاری از اشکالات فلیپ پادری را ناشی از استفاده وی از روایات اهل سنت می‌داند و معتقد است که این قبیل مطالب در کتاب‌های شیعه یافت نمی‌شود. به عنوان مثال در مورد روایت غرانیق که فلیپ پادری آورده است، می‌نویسد: «و ما اولاً می‌گوییم که این تفاسیر این آیات را که پادری فلیپ می‌گوید که به این نحو در کتب اهل اسلام دیده‌ایم، اگر راست می‌گوید، آن تفسیر سنیان خواهد بود که از قبیل جرانیق تهمت به پیغمبر خود بسته‌اند.» و در مورد دیگر می‌نویسد: «اما می‌دانم که نصارا در این وقت خواهند گفت که، این عبارتی که دلالت بر این می‌کند که حوا از دنده آدم خلق شده است، چنانی است که همین در کتاب ما باشد بلکه در همه کتب اهل سنت که امت پیغمبر شمایند، چنین عبارتی هست و در بعضی احادیث شما نیز این معنی مذکور است. جواب می‌گوییم که آنچه در کتب اهل سنت در این باب نقل شده است، به اعتبار آن است که چون ایشان به امامان و مقتدایان بر حق دین پیغمبر ما کافر شده‌اند و از نور هدایت خاندان علوم ربّانی دور افتاده‌اند، هر چه در این باب نوشته‌اند از کتب شما که مایه همه فسادهایند بیرون آورده‌اند و اگر در نادری از احادیث ائمه ما اشاره به این معنی شده باشد، نه از آن راه است که پیشوایان دین محمد صلی الله علیه و آله یعنی ائمه معصومین علیهم السلام و متابعان ایشان بر این اعتقاد بوده‌اند بلکه بنابر تقیّه این را فرموده باشند یا علمای اهل سنت که دشمنان ما شیعیانند از برای قوّت غلط مذهب خود از زبان ایشان آن را نقل کرده‌اند، و اگر نه در مذهب شیعه بنابر اسنادی که از پیشوایان دین خود که همه حامل علوم ربّانیند در دست دارند، اتفاقی است که این معنا، افتراپی است که به خدا و انبیای آن سبحانه بسته‌اند، زیرا که خلقت حوا نه از استخوان و گوشت آدم است بلکه از تئمه گل دنده آدم آفریده شده است و می‌شود که این عبارت به این معنی در تورات بوده باشد.»

اطلاعات با ارزش دوززو از فرنگ و مسیحیت در قرن هفدهم میلادی (عصر صفوی ایران)

وی در موارد هرچند اندک، آگاهی‌هایی از وضع مسیحیت و مسیحیان معاصر خود بدست می‌دهد. از جمله در موردی مروری بر اصول و فروع دین مسیحیت دارد که به نوبه خود جالب است. به علاوه از سیر کشیش شدن نیز آگاهی‌هایی عرضه می‌کند. وی پس از نقل این مراحل می‌نویسد: «و اما بعد از آنکه مدتی از این گذشت و آن شخص کمالات افلاطون و سایر علوم کفرآمیز را که در مذهب ایشان معمول است تحصیل نمود، بار دیگر به نزد آن خلیفه شیطان رفته باز آن خلیفه به آن روغن زیتی که مذکور شد او را مالیده

دست‌های خود را بر سر او می‌گذارد و می‌گوید که بگیر روح القدس را. و بیاد دارم که در وقتی که کمترین را به این معرکه شیطان برده بود، از برای آنکه روح القدس را گرفته پادری شوم و جمع کثیری از همدرسان بنده با من بودند که آن‌ها نیز می‌بایست که روح الخبیث را از خلیفه شیطان تحصیل نمایند، پس بعد از آن که به اعتقاد خود بنده و همه آن‌ها روح القدس را گرفته به خانه خود باز می‌گشتیم فقیر به رفقای خود متوجه شده گفتم که، در وقتی که خلیفه به هر یک از شما گفت که بگیر روح القدس را، آیا هیچ اثری در خود یافتید که دلیل حلول روح القدس تواند شد؛ زیرا که من تفاوتی در خود ندیدم بلکه حالا که به خود رجوع می‌کنم خود را از اول شقی‌تر می‌یابم و رفقا همه حرف بنده را تسلیم کردند و هرچه بنده گفته بودم ایشان نیز در باره خود گفتند، مگر یکی از ماها که بنابر ساده لوحی یا تعصبی که در دین خود داشت گفت که، من مثل شماها نبودم بلکه در وقتی که خلیفه دست‌های خود را در بالای سر من گذاشته روح القدس را به من بخشید، حرارت چیزی از قبیل میخ بزرگ سرخ کرده یافتم که از فرق سرم داخل شده رو به پایین تا پشتم دوید و رفقای بیچاره یا از ترس یا از اعتقادی که کرده بودند هیچ نگفتند و اما بنده که در دریدن پرده کفر به زور سرپنجه هدایتی که از روز آگست بر بگم داشتم از آن زمان ناپروا بودم، از آن شخص پرسیدم که آن میخ گرم که داخل سر تو شد و رو به پایین تا پشتت دوید، آیا در آنجا ماند یا از آن پایین بدر رفت؟ رفقا همه شروع به خندیدن کردند و آن ساده لوح بیچاره از شرمندگی هیچ نگفت. اما بحمدالله و المنه که به خنده گذشت و هیچ کدام از رفقا به آن معنی ازلی که در قلب بنده بود و باعث بر استهزای چینی می‌شد، مطلع نشدند، زیرا که اگر می‌یافتند کار فقیر تباه می‌شد.

وی هم‌چنین از احکام فقهی رایج در میان مسیحیان آن روزگار سخن گفته و بی‌تعهدی آن‌ها را به احکام فقهی دین یهود بازگو می‌کند. در موردی در باره نجاست و پاکی خوراکی‌ها می‌نویسد: «در این اوقات که نصارا هر حیوانی را که می‌خواهند زهر مار کنند، هرگز او را ذبح نمی‌نمایند و خون او را بر زمین نمی‌ریزند، بلکه او را خفه کرده با خون او را می‌خورند، مگر در وقتی که مهمان عزیزی داشته باشند که در آن وقت خوک یا گاو یا گوسفندی که می‌کشند کارد دم باریک درازی شبیه به نیشتر در پهلوی گلوی او فرو کرده خون او را در ظرفی جمع می‌کنند و قدری سرکه و نمک در آن می‌اندازند از برای آنکه نبندد و بعد از آن با ادویه بسیار آن خون را می‌پزند و می‌خورند.»

علی‌قلی در آستانه تحولات جدید اروپا قرار دارد و در یک مورد به نکته‌ای خاص در این زمینه اشاره می‌کند: «در واقع عجب جماعت سفیه بی‌معرفتی بوده‌اند همه نصارا خصوصاً اهل فرنگ که آن شعوری را که خدای تعالی از برای فرق نمودن میانه حق و باطل به ایشان عطا کرده است، همه را صرف یادگرفتن صناعات دقیقه از قبیل دورانداز [توپ] سازی و وقت ساعت و غیره، کارهایی که با آتش بازی مناسبت دارد می‌نماید و در

امور اخروی که عمده غرض از آفرینش ایشان این است که آن‌ها را خوب یاد بگیرند آنقدر سعی نمی‌کنند که از کسانی که به سمت مکه و مدینه سفر کرده باشند بپرسند که آنچه فلیپ پادری ملعون در کتاب خود نوشته» درست است یا نه. وی مطالبی نیز در باره هیئت‌های میسیونری مسیحی به ایران دارد. از جمله با توجه به نشر ترجمه عربی کتاب مقدس می‌نویسد: «اهل اسلام نیز به سبب این ترجمه عربی شاید که به دام نیفتند، بیایند و ببینند و اگر آمدن از برای ایشان میسر نشود، پادریانی که در این ملک ایران از برای اضلال مردم آمده‌اند، خبر از برای ایشان ببرند که امید ایشان از این ترجمه چه بود و آخر برگشت و چه چیز شد و اما تا ایشان خود بیایند یا پادریان مذکور خبر از برای ایشان ببرند که از این ترجمه کاری نیامد». وی در مورد دیگری در کتاب هدایة الضالین با اشاره به این که عیسی به جهاد دعوت نکرده، بلکه به حواریین گفته است تا تنها مردم را با زبان دعوت کنند، می‌نویسد: «و این قاعده تا امروز در میان نصارا جاری است و این است که پادریان خود را به اطراف عالم به اعتقاد خودشان از برای هدایت مردم روانه می‌نمایند.» [هدایة الضالین، نسخه مرعشی، برگ ۲۶ - پ]

#### فعالیت مسیحیان در ایران و نظر دوژزو در باره آنان

و نیز در همان جا می‌نویسد: پس بنا بر این در این اوقات جمعی از پادریان نصارا که در ایران به اعتقاد خود از برای هدایت مردم آمده توقف دارند و جا و مکان را بر سگان بیچاره‌ای که محافظت اموال مسلمانان را می‌کنند تنگ نموده‌اند، خلاف فرموده حضرت عیسی را بجا آورده‌اند، اگرچه چون ایران دارالامان است، به این اعتبار منع توقف ایشان مرجوح می‌تواند بود؛ اما به آن اعتبار که در مذهب خود عاصی‌اند، اگر ساکنان بارگاه گردون اشتباه پادشاه اسلام یا جماعتی که بسط ید و نفوذ امر دارند، ایشان را از دیار ایران اخراج فرموده، بعد از آن که از هر شهری بیرون رفتند در آن صحرا بفرمایند که ایشان را دراز کرده که هر کدام را صد چوب یا زیاده بزنند از برای آن که موافق فرموده حضرت عیسی گرد و غبار دیاری که سخن ایشان را قبول ننموده‌اند از ایشان بریزند چنان نیست که موافق مذهب نصارا هم خلاف شرعی به عمل آورده باشند، بلکه شمه‌ای از ضروریات دین ایشان را رواج داده خواهند بود. [جدیدالاسلام، علی قلی، هدایة الضالین، نسخه مرعشی، برگ ۱۷ ر - پ]

ایضا در جای دیگری می‌نویسد: «و با این حال شیاطین انس خود را در تمام دنیا پراکنده کرده می‌خواهید که همه کس را به مذهب خود در آورده با خود به جهنم ببرید. اما شکر خدا که بعد از این امیدوارم که به توفیق رب العالمین دیگر جای اضلال نمودن مردم در ایران نداشته باشید. ان شاء الله تعالی.»

علی قلی در هدایه الضالین در باره علت عدم مسلمان شدن نصاریی که به ایران آمده‌اند، نکته جالبی را مطرح می‌کند. وی بر این باور است که احترام زیاده از حد به نصارا در ایران سبب شده است که آن‌ها خود را در قالب نصرانی بودن محترم بدانند و به دین اسلام در نیایند. وی خاطره‌ای جالب نیز در این زمینه نقل کرده است. عبارت وی چنین است: بس که حرمت و رعایت از مسلمانان دیده‌اند، در هنگامی که ذکر سستی اسلام می‌کنند، این معنا را در مقام غیبت مسلمان مذکور می‌سازند که اگر مذهب اهل اسلام سست و مذهب ما قوی نبودی، ما این قدر رعایت از مسلمانان نمی‌دیدیم. چنانچه رفائیل نامی [مقصود رفائیل دومان است که بیش از سه دهه در دوره صفوی مقیم اصفهان بود و تبلیغ مسیحیت می‌کرد و اخیراً نامه‌های وی در دو جلد در فرانسه به کوشش آقای ریشار منتشر شده است] از ریم پایپان نصارا که چندین سال در اصفهان مجاور بود و مشهور است که چند نفر از جهال مسلمانان را به وعده پول و اعتبار امیدوار کرده و به دارالکفر فرنگ روانه نمود، وقتی، این معنا را در حضور کمترین اظهار و موجب افتخار خود می‌دانست، زیرا که پیش از آن که به درکات جهنم برود و کمترین چون در آن زمان هنوز به اسلام مشرف نشده بودم، گاهی به دیدن او می‌رفتم. چون بویی برده بود که من می‌خواهم اسلام را اختیار کنم، می‌خواست که بر من عزت و حرمت و تقویت دین نصارا را بیان کند. روزی به کمترین گفت که، ای فلانی! من ترا بسیار عزیز می‌دارم و حیفم می‌آید که ترا خوار و ضعیف بینم. منظورش این بود که اسلام را در نظر فقیر، حقیر گرداند. نقل کرد که روزی وزیر اعظم پادشاه ایران مرا طلبیده بود. چون به خدمت او رفتم، در خلوت خانه تشریف داشتند. مرا به آن‌جا بردند و در پهلوی خود مرا جای داد و هیچ‌گونه از رعایت، فوت و فرو نکرده شروع کردیم به اختلاط و صحبت داشتن. در اثنای صحبت رو به من کرد و فرمود که، ای پادری! چرا مسلمان نمی‌شوی؟ من خوب جوابی به او دادم. به او گفتم که چرا مسلمان شوم و حالا که به این مذهب هستم! به این شال کهنه و به این پای برهنه، چون تو وزیر اعظم پادشاهی مرا طلب می‌کنی و در پهلوی خود جا می‌دهی و رغبت داری که با من صحبت بداری! و می‌دانم که اگر مسلمان شوم هر چند زربفت طلا پوشیده باشم، قاپوچی و گماشتگان در دولتخانه تو مرا نخواهند گذاشت که داخل خانه‌های بیرونی شوم، چه جای خلوتخانه تو. چون این را گفتم خنده کرده گویا نفهمید منظور من از این سخن چه بود و اما شما بفهمید و بدانید که در این صورت که حالا هستید به پیش همه کس اعتبار دارید، مبادا خود را از این صورت به صورت دیگر برگردانید و از اعتبار و عزت افتاده حیران بمانید.

اما بحمدالله و المنه هر چند رفائیل کارش دروغ گفتن بود، اما این حرف راست او در باره کمترین به لطف خدا دروغ بیرون آمد، زیرا که به الطاف الهی و شفقت حضرات ائمه معصومین علیهم‌السلام و توجه پادشاه اسلام که در این عصر به عدالت بر مسند فرمان‌دهی متمکن است اعتبار فقیر زیاده بر آن است که اعتبار ایام

کفر را به توان سنجید... و نیز امیدوارم که بعد از تقریر اعتقادات نصارا، شیعیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام رشته محبت و رعایت این طایفه را از ایوان دل گسیخته و به نظر حقارت در ایشان نگاه کنند تا آن که این وصلت رفائیل که نزد ایشان مشهور است بهم خورده، باعث این شود که بیش‌تر رغبت به قبول اسلام کنند. [هدایه الضالین، نسخه ۱۲۱۱۶ آستان قدس رضوی، برگ ۱۷۶ و ۱۷۷] حقیقت آن است که احترام به فرنگیان در ایران دوره صفوی که محتملا از عصر شاه عباس اول معمول شده، نکته مورد توافق است. فرنگیان خود در سفرنامه‌هایشان مکرر یادآور شده‌اند که به همان میزان که ترکها از آنها متنفرند، در ایران مورد احترام ایرانیان قرار دارند. طبیعی است که از این وضعیت دو برداشت متفاوت می‌توان داشت. یکی همان که علی قلی به آن توجه کرده و دیگری نوع برخورد ایرانیان با سایرملتها که از سر تسامح بوده است.

علی قلی در جای دیگر به شرح اختلافات مذهبی در اروپا پرداخته و می‌نویسد: «و چنانچه نصارا خود ادعا می‌کنند که پیشوایان ایشان به دست جماعت یاقویت و نستوریین و تا امروز بدست لوترن و کالونیست و سیسماتسی [؟] که همه دعوا می‌کردند و می‌کنند که ما پیرو واقعی دین حضرت عیسی می‌باشیم، کشته شده‌اند و کشته شدگان به دست ایشان را نصارا شهیدان در راه خدا و حضرت عیسی دانسته پرستش می‌نمایند و پادشاهان ایشان، از اول مثل قسطنطین تا آخر از قبیل پادشاهان، حال؛ یعنی آلمان و فرنیسیس و پرتگال و غیره در هر جا که جماعت مذکوره به دستشان می‌افتد با وجود آنکه ادعای دین حق حضرت عیسی می‌کنند.»

#### تفتیش عقاید در غرب

اشاره دیگر او به تشکیلات انگیزیسیون و تفتیش عقائد در اروپاست. وی می‌نویسد: «پس در بعضی جاها به تعدی و شمشیر و بعضی جاها به پول همه کتب حق که یهود و نصارا داشتند به مرور زمان بدست آورده بر طرف نمودند، به مرتبه‌ای که تا امروز آن دستور در میان ایشان مستمر مانده است، زیرا که هر کسی که کتابی با خود داشته، به یکی از شهرهای ایشان برود، باید که آن کتاب را به پیش داروغه دین که از برای همین کار تعیین نموده‌اند ببرد یا به نزد آنانی که از جانب آن داروغه تعیین شده‌اند آن کتاب را حاضر بسازد و آن داروغه یا تعیین کرده او باید که آن کتاب را ملاحظه نمایند و اگر دیدند که با اصول و فروع دین باطل ایشان یا به کتابی که جرآنیم از برای ایشان ساخته است، مخالفتی دارد، آن کتاب را می‌سوزانند و الا به صاحبش پس می‌دهند و این قاعده را به مرتبه‌ای از روی احتیاط رعایت می‌کنند که در هر چند سال آن داروغه مزبور که او را انگلی زیتور [Inquisiteur] می‌نامند در هر شهری حکم می‌کند که هر کسی کتابی داشته باشد نزد او یا تعیین کرده او که او را روی در... می‌نامند حاضر سازد و بعد از آن که همه کتب را آوردند خودش و عمله او آن کتب را چنانچه مذکور شد ملاحظه می‌نمایند و هر کتابی که مخالفتی با اصول و فروع دین خود یا با

کتاب جرانیم داشته باشد، او را سوخته تخته را به صاحبان پس می‌دهند و اگر بدانند که کسی کتابی را نگاه داشته او را به پیش ایشان نبرده است، همان داروغه به اختیاری که ریم پایا به او داده است، آن شخص را کشته، مالش را ضبط می‌نماید و اولاد او را آواره می‌سازد.»

#### فساد اخلاقی در اروپا از زبان علی قلی

اشاره دیگر مؤلف به «فساد اخلاقی حاکم بر مسیحیان اروپاست». وی که این فساد را ناشی از تعالیم پولس یا به قول خودش ببلوس می‌داند، می‌نویسد: «و اما کمترین می‌گویم که این است آن راهی که می‌توان گفتن که ببلوس ملعون ثلث افراد انسان را از این راه داخل جهنم کرده است، زیرا که به بهانه مجرد ساختن پیروان خود ایشان را به مرتبه‌ای جسمانی کرده است که از همه بهایم کمتر گشته‌اند و اگر نه نظر کنند در احوال خروسی که در خانه‌های خود دارند که با وجود آنکه از حیوانات غیر ذی عقل است، غیرت او در حفظ سیرت و ناموس به مرتبه‌ای است که اگر خروسی دیگر داخل مرغهایی که با او در آن خانه راه می‌روند بشود، یا خود را به کشتن می‌دهد یا آن خروس را می‌کشد؛ و اگر کشتن او مقدورش نباشد از آن خانه البته آن را بیرون می‌کند؛ پس این طایفه بی‌سیرت از حیوانات بی‌غیرت‌ترند، زیرا که می‌بینند که مردان اجنبی با زنان و دختران ایشان هرچه خواهند می‌کنند و این عمل را نسبت به خود شفقت پنداشته، منت از او می‌کشند و اگر نادری از ایشان فی‌الجمله غیرتی داشته باشد و نخواهد که با زن و دختر او کسی روبرو اختلاط و آمیزش بکند، پادریان تدبیرات چند به کار برده، حیل‌ها قرار داده‌اند از برای آنکه هیچ کس از ایشان از این بی‌ناموسی بی‌نصیب نگردد و تدبیرات ایشان بسیار است که اگر همه آن‌ها را خصوصاً آنچه پادریان ایشان به زنان و دختران و بلکه به پسران ایشان می‌کنند در اینجا نقل نماییم باعث نفرت گوش‌های مؤمنان می‌شود و بدین جهت، از برای عبرت مؤمنان و فضیحت این کافران، همین دو تدبیر از تدبیرات ایشان را که از برای رفع قباحت این عمل‌های قبیح به کار برده‌اند در این جا نقل می‌نمائیم، زیرا که به سبب این دو تدبیر، امروز در تمام فرنگ زنا و لواط به مرتبه‌ای شیوع دارد که کم شهری هست که این عمل قبیح در آن جا نشود.

یکی از آن دو تدبیر این است که در هر شهری یک خانه عظیم یا خانه‌های متعدد هست که پادشاه یا حاکم آن‌جا، آن‌ها را ساخته است که این عمل قبیح در آن خانه‌ها واقع شود و آن مکان را مسقرادوس می‌گویند، یعنی صورت تغییر داده و وجه تسمیه این اسم آن است که همین که شب شد، از پادشاهان و زنش گرفته تا امرا و اعلی و اذنی لباس خود را تغییر می‌دهند و هر کدام لباس غریبی که از برای شَبَرُوی ساخته دارند پوشیده و یک صورتی که از مقوی ساخته‌اند و او را نقاشی کرده‌اند که به صورت اجنه است یا میمون یا صورت حیوان دیگر بر روی خود می‌بندند و داخل می‌شوند در آن عمارت وسیع که پرده‌های بزرگ بسیار در



آن هست که همه به فروش قیمتی مفروش است و چراغ‌های بسیار در آن‌ها روشن کرده‌اند مگر اطاق چندی که آن‌ها را از برای اعمال قبیح مانند دل خود تاریک گذاشته‌اند؛ پس بعد از اینکه به آن عمارت داخل شدند به شرابی که از خانه‌ها با خود می‌برند یا شرابی که در آن‌جا حاضر است خود را مست می‌کنند و آن شب زنان و دختران و مردان ایشان به این صورت به نغمات آن سازها که در آن‌جا هستند و سازهایی که نیز با خود می‌برند خوانندگی کرده، زنان از برای مردان و مردان از برای زنان نوازندگی به هر دو معنی را می‌کنند و به رقاصی و دستبازی مشغولند تا صبح شود، بدون آنکه یکدیگر را بشناسند؛ زیرا که هر شب آن لباس را تغییر می‌دهند و چون صبح می‌شود به خانه‌های خود آمده تا شام از قبیل گفتار می‌خواهند و این تدبیر را از برای آن کرده‌اند که گاهست و بسیار می‌شود که در مجلس پادشاهان یا بزرگان در اثنای شرابخوری و رقاصی کردن زن پادشاه یا دختر او یا زنان و دختران امرا یا سایر بزرگان به مرد فقیری که از زی‌ایشان دور است رغبت بهم رسانیده عاشق می‌شوند یا بر عکس و چون بنابر عظمت آن و ذلت این، اختلاط ایشان در روز دست بهم نمی‌دهد نشانه به همدیگر می‌دهند از برای آنکه در آن شب هم را بشناسند؛ پس هر دو صورت خود را تغییر داده، شب به آن خانه رفته به وصال یکدیگر می‌رسند و دستور نیست بلکه ننگ است که کسی زن و دختر خود را از رفتن به جاهای چینی منع بکند. تدبیر دوم که از این تزویر اول رسواتر است، این است که در شهرهای مملکت ریم پایا به خصوص شهر روم که ریم پایای نایب ابلیس در آن‌جا بر تخت فرمانفرمایی این شیاطین اُنس استقرار دارد و حکم او بر اکثر پادشاهان عظیم الشان از قبیل پرتگال و فرنیسیس و آلمان که نمسه گفته می‌شود و قیصر فرنگ او می‌باشد و بر اسپانیه و بر والیان چند جاری و نافذ است خانه‌ها ساخته‌اند، از قبیل کاروانسرا که در آن‌ها اطاق‌های متعدد می‌باشند و در هر یک از آن اطاقها پسران ساده چند سکنا دارند و در بالای در هر حجره تخته بسته‌اند و صورت‌های آن پسرانی را که در آن حجره می‌باشند بر آن تخته نقش کرده‌اند، پس هر کس که میل به این عمل قبیح که باعث هلاک قوم لوط همان بوده است داشته باشد، به در آن حجره‌ها گردیده آن صورت‌ها ملاحظه می‌کند و هر کدام از آن صورت‌ها را که پسندید با صاحب حجره اجرت را بنا می‌گذارد و بعد از آن که صاحب حجره راضی گردید و پول را گرفت، آن فاسق را داخل حجره خلوتی کرده، آن پسری را که صورتش را پسندیده بود به او می‌سپارد؛ و این غریب‌تر است که چون به ضرب آن عمل قبیح بسیاری از آن پسران که به جبر ایشان را در آن کار می‌دارند صاحب آزار می‌گردند، ریم پایای ملعون که امروز امیدگاه نصارا است از برای آنکه این فعل از استمرار نیفتد دارالشفایی ساخته جراحان چند در آن‌جا قرار داده است که آن قسم پسرهای مذکور را به آن‌جا برده معالجه می‌نمایند و این عمل شنیع و این گناه بزرگ نه همین در شهر روم به ظهور می‌رسد بلکه در همه مملکت ریم پایا شیوع عظیمی دارد به حدی که ریم پایا خود و همه کردینالس که آن مردمی‌اند که از قبیل اهل شورا در وقتی که

ریم پاپایی به جهنم می‌رود ایشان به قرعه ریم پاپایی دیگر بر تخت ابلیس می‌نشانند و بزرگان دیگر این طایفه نیز هر کدام پسران چند از برای وقوع این عمل قبیح باید که در نزد خود ملازم داشته باشند.

چرا زنان فرنگی برهنه هستند؟

و مخفی نماناد که سبب اینکه زنان همه فرنگ از دوش تا پستان برهنه می‌باشند و تنبان در پا نمی‌کنند، این است که چون این فعل قبیح لواطه در آن کفر آباد فرنگستان به مرتبه‌ای رسیده بود که کم مردی بهم می‌رسید که به زن میل داشته باشد، لهذا ریم پاپای ملعون با وصف آنکه خود در طفلی مفعول و در بزرگی فاعل این فعل است، حکم کرد که همه زنان فرنگ لباس به آن نحو بپوشند تا اینکه مردان آن‌ها را دیده به ایشان رغبت بهم برسانند تا آنکه مبادا که به سبب آنکه بالکلیه ترک زنان بکنند، تخم ایشان برافتد. پس هر کس که آنچه فقیر در اینجا از اعمال ناشایسته این طایفه نوشته‌ام بخواند، بداند که آنچه از اعمال قبیحه‌ای که این طایفه شعار دین خود کرده حسنه می‌پندارند در اینجا مذکور گردیده است، نسبت به آنچه مذکور نشده است، از قبیل قطره‌ای است از آن دریای ضلالتی که همه ایشان در آن غوطه خورده بلکه غرق آن دریا گردیده‌اند. و چون سرچشمه این دریای معاصی شراب است که همیشه از جانب خدای تعالی حرام بوده است و شیطان به توسط محب و بهترین پیروان خود بیلوس این ام‌الفساد را به این طایفه بدنهاد حلال کرده است، این است که چون آن لقمه را بر خود حلال کرده‌اند از راه حق منحرف شده در چاه گمراهی افتاده‌اند و چون حرمت این مادر جنایت را قبل از این از کتب نصارا برای ایشان ثابت و محکوم به ساخته‌ایم.» وی داستان مفصلی نیز در باره دختران نذری کلیسا و روابط نامشروع آن‌ها با پادریان دارد که به تفصیل هم در این اثر و هم در هدایه الضالین آورده است. وی در ضمن آن، آداب ویژه تربیت این دختران را نیز یاد آور شده است.

کتاب مقدس چاپی که در دوره صفوی به اصفهان می‌آمد

وی در باره توزیع کتاب مقدس از فرنگ به نقاط دیگر نیز توضیحاتی آورده است. او در باره این که یهودیان از همین نسخه‌های فرنگی استفاده می‌کنند می‌نویسد: «شاهد بر این مدعا این است که یهود که امروز در همه زمین شام و حلب و غیره ولایات روم و سایر ولایت‌ها سکنا دارند، هر کتاب تورات که در دست ایشان است، همه قالب زده فرنگ است و در میان ارامنه که در ولایات روم می‌باشند، تجارتی به از این نیست که هر سال به فرنگ رفته چندین صندوق مملو از کتاب تورات و زبور که در فرنگ از روی ترجمه جرانیم به عبری درآورده بر قالب زده‌اند خریداری کرده می‌آورند و به یهود می‌فروشند و قیمت اعلا می‌گیرند و بعضی از ایشان از روی آن، قالب زده‌ها به دست و خط خود نسخه می‌کنند و می‌خوانند. و این معنا قطع نظر از این که متواتر است، قرینه دیگر که اثبات این مدعا را می‌رساند این است که با وصف آن که نصارا و یهود در

طریقه باطلی که هر کدام دارند نقطه مقابل یکدیگرند که در هیچ چیز با هم موافق نیستند، کتبی که یهود و نصارا دین خود را از آن استخراج می‌نمایند با هم موافق‌اند به مرتبه‌ای که اگر تورات فرنگی را با توراتی که در میان یهود است مقابله نمایند هیچ تفاوتی با هم ندارند مگر آن که بعضی چیزها هست که در تورات فرنگان و سایر کتب ایشان نوشته شده است، اما از راه صرفه‌جویی‌ها نصارا آن‌ها را در توراتی که به عبری بر قالب می‌زنند، داخل نمی‌کنند. و با وصف آن که چون کتب یهودان را فرنگان می‌سازند، در اکثر جاهای آن کتب بطلان اعتقاد یهود و تقویت مذهب نصارا ثابت می‌شود، باز یهودان دل خود را خوش می‌کنند و می‌گویند که ما تورات موسی را داریم، پس معلوم است که یهود چون از بی‌کتابی عاجز مانده‌اند از نصارا این کتب خود را گرفته‌اند.»

دوژزو و اکبر شاه

در جای دیگری نیز از مفاسد پاپ‌های روم از زبان یک نویسنده هندی مطالبی نقل می‌کند: «واما از برای آن که این گفتار مرا که در باره این ریم‌پاپایان کفار در اینجا تقریر کردم نصارا نپندارند که محض ادعاست، مناسب است که در اینجا اسنادی چند که لودی ویکوس دیدیو نصرانی در کتاب خود که به ردّ کتاب پادری جرانیم شویر که در شهر بفرموده اکبر شاه نوشته، ایراد کرده است و آن کتاب بالفعل در نزد کمترین است به تحریر در آوریم زیرا که چنانچه لودی ویکوس دیدیو مزبور در آن کتاب نوشته است. ظاهراً اکبر شاه مذکور در مذهب تسنن میل بی‌مذهبی بهم رسانیده صوفی شده بود و بنابر اتحادی که ما بین تصوف و نصرانیت هست رغبت به آن بهم رسانیده، به او گفته بود که آنچه اعتقادات نصارا درباره حضرت عیسی است به تحریر در آورد و لویدی ویکوس دیدیو مزبور ردّی بر آن کتاب که پادری جرانیم شویر تصنیف کرده بود و در آن کتاب تقدیس ریم‌پاپایان خود را به ثبوت رسانیده بود نوشته، آن کتاب را باطل کرده است و در آن بین، از کتب اخبار و تواریخ همان مردم ریم‌پاپا مذهب، نیل [سیاهی] رسوائی بر روی پاکی و خوبی هر یک از ریم‌پاپایان ایشان کشیده است، زیرا که نصرانیان ریم‌پاپا مذهب بر این اعتقادند که ریم‌پاپا چون جانشین حضرت عیسی است، اگر چه گناه می‌کند، اما آن گناهی که ایمان را زایل گرداند از آن سر نمی‌زند و پادری لویدی ویکوس دیدیو مزبور چون این معنا را در ماده ریم‌پاپا انکار دارد، بنابر این در کتاب خود رد اعتقاد پادری جرانیم شویر را که از ریم‌پاپایان است کرده به اسناد کتب خودشان مدعای خود را به ثبوت رسانیده است، و هر چند مثل مشهور است که کارد دسته خود را نمی‌برد اما در این ماده بریده است، زیرا که نصرانیان خود به خود بر هم افتاده، آن مطلبی را که ما در رد فلیپ پادری و نصرانیان فدویان او ادعا می‌کردیم، ثابت کرده‌اند.»

پس عبارت لویدی ویکوس دیدیو پادری این است که در صفحه چهارصد و چهل ششم کتاب پادری جرانیم شویر نوشته است و خطاب به او کرده می‌گوید که، ای پادری! تو ادعا کرده‌ای که چون حضرت عیسی به شمعون الصفا فرموده است که من از برای تو دعا کرده‌ام که ایمان تو نقصان نپذیرد، پس تو برادران خودت را در ایمان قوی گردان و بنابر این اعتقاد داری که ریم‌پاپایان که ایشان را از شمعون بیرون آمده می‌دانی گناهی که باعث زوال ایمان ایشان شود نکرده‌اند تا امروز، حالا بگو که به چه رو این ادعا را کرده‌ای و به این دروغ قبیح نه تنها به مردم مشرق بلکه به ما هم که مغربی می‌باشیم از برای پوشانیدن کفر و قباحت‌های ریم‌پاپایان خود جرأت نموده و به عیسایی که خداست چیزی بسته‌ای که به علاوه آن که نگفته است، هرگز در خاطرش خطور هم نکرده بود، پس بگو که در کجا و در چه وقت و در چه مقام عیسایی که خداست این را به شمعون جانشین خود گفته است و چون می‌تواند جانشین داشت آن کسی که همیشه زنده است و هرگز منصب خداوندی خود را از خود جدا نکرد.

و اما هرگاه که حضرت عیسی آنچه ادعا می‌کنی گفته باشد، باری همین ادعا را بکن که شمعون جانشین او بود نه آنکه همه ریم‌پاپان تو، زیرا که از کجاست که اینکه می‌گویی که هر ریم‌پاپایی از شمعون بیرون آمده است راست است و حال آنکه هرگز راست نبوده است و از راستی بسیار دور می‌باشد آنچه می‌گویی که ایشان گناهی که سبب نقص ایمانشان می‌باشد نکرده‌اند، زیرا که هر یک از ایشان گناهان چند کرده‌اند که ایمان هزار فرسنگ از ایشان دور رفت، چنانچه تِرتولیانوس [Tertullian] که از مشاهیر علمای شماسست در کتابی که به رد شخصی مَرَسِیْن [Marcion] نام نوشته است اقرار دارد که زفرینوس [Zephyrinus] پاپا که به کویی] کذا [مشهور است مذهب کفار را حق دانست و اوزبِیوس [Eusebius] که از بهترین علمای شماسست در کتاب خود نوشته است که مَرَسِلینوس پاپا از واهمه اینکه مبادا او را بدار بکشند از برای بت‌های هنود قربانی کرد و جرانیم مشهور - ترجمه کننده کتب - در کتاب تواریخ و کتابی که ذکر عظمای دین خود را در آن کتاب کرده است نوشته است که لیبریوس [Liberius] پاپا و فلیکس [Fiberius] پاپا - که او را فلیکس دویم می‌گویند - هر دو به مذهب هریانی [Heretics] بودند و این هریانی مردمی‌اند که حضرت عیسی را خدا نمیدانند بلکه می‌گویند که پسر خداست و بهترین مخلوق پروردگار بود و آن بدن را از برای خود گرفته، مدتی که در دنیا زنده بود از قبیل روح در آن بدن زندگانی کرد و این اعتقاد در میان همه فرق نصارا که امروز در زمین می‌باشند کفر عظیم بوده است و هست. و ایضاً نوشته است که ویرجیلیوس [Vigilius] پاپا پیروی کرد ایوتیکوس [Eutyches] را و مذهب او را اختیار نمود و از قبیل او اعتقاد داشت که عیسی کلام الله نبود بلکه چیزی بود از او جدا؛ و می‌گفت که، بدن عیسی از قبیل ابدان افراد انسان نبود بلکه بدن او بدن نورانی و مثالی بود که از آسمان آورده بود و همین، به ظاهری نه حقیقه از مریم متولد شده

بود؛ و نیز انکار می‌کرد که در عیسی دو ذات یکی ذات الهی و دیگری انسانی به یک وجود موجود شدند که همه این مراتب در دینی که امروز نصارا دارند کفر می‌باشد. و ملکیار در کتابی که او را به کُنتاریا می‌نامند، نوشته است که [Honorius] پاپا - که او را حناریوس اول می‌گویند - کافر شد و استَفَنُوس [Stephanus] پاپا که او را استفنوس ششم می‌گویند همه آن احکامی را که ریم پاپای پیش از او فرموده بود، باطل کرده حکم فرمود که هر که آنچه او حکم کرده است قبول کند لعنتی باشد.

و جُوآنِس [John] پاپا بخلاف او، هر حکمی که استفنوس کرده بود باطل نموده، حکم نوشت که هر که احکام استفنوس پاپا را قبول کند لعنتی باشد. و فمراروس پاپا در وقتی که پاپا شد، حکم کرد که هر که آنچه را که جوانس پاپا و سرجیوس پاپا حکم کرده بودند قبول کند لعنتی باشد، چنانچه در کتابی که او را پیلاتینه می‌گویند نوشته شده است - و آن کتابی است که از او معتبرتر کتابی ندارند. و چنانچه مَرْتینوس پولانوس در کتاب خود نوشته است که سیلوستر [Sylvester] - که او را سیلوستر دویم می‌گویند - ساحر بوده است و آخر شیطانی که با او اختلاط داشت او را به وضع بسیار زشتی کشت. و چنانچه برانی گَرْدینالس که از آنان بود که ریم پاپایان را بقرعه تعیین می‌کنند، در کتاب خود نوشته است که گریگاریوس [Gregiry] پاپا که او را کریکاریوس هفتم می‌گویند، از همه آن‌ها بدتر بود، زیرا که ملحد شده، به خدا و آخرت مطلق اعتقاد نداشت. و یوحنس که او را یوحنس بیستم می‌گویند نیز کافر بوده، زیرا که می‌گفت که، ارواح انسانی از قبیل ارواح باقی حیوانات بر طرف می‌شوند. و یوحنس بیست و سیم چنانچه در باب دویم کتاب کُنسلیارون مذکور است آشکارا در میان همه مصلحت کنندگان رومه در بالای تخت شمعون آخرت را انکار کرد.

پس با وصف این همه کفر و زندقه ریم پاپایان، تو ای پادری جرانیم شویر! شرمنده نشدی از آنچه در کتاب خود نوشتی که هیچ ریم پاپا گناهی که او را از ایمان بدر برد نکرده است؟

تا اینجا ترجمه کلام لود ویکوس دیدیو نصرانی است که در باره پاپایان رومه فتوی داده، به اسناد کتبی که در میان نصرانیان ریم پاپا مذهب، معتبر است نوشته است.

این بود گزارشی از دیدگاه های پدر آنتونیو دوززو که در دوره شاه سلطان حسین تغییر دین داده از مسیحیت به اسلام گروید و آثاری علیه مسیحیت نوشت. این گزارش در مقدمه کتاب سیف المؤمنین او و نیز در کتاب سیاست و فرهنگ روزگار صفوی بنده آمده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1496>

## گزارش یک فرنگی از مکه و مدینه در زمان سقوط آن بدست وهابیان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۰

**خلاصه:** الدون رتّر در لباس یک سوری مسلمان، در سال ۱۹۲۵ / ۱۳۰۴ زمانی که به تازگی عبدالعزیز سعودی به همراه اخوانی های نجد بر حرمین تسلط یافتند، برای یکسال در مکه و مدینه اقامت می کند و سال ۱۹۲۸ کتابی در این باره می نویسد. بخشی از مشاهدات وی تخریب های گسترده وهابی ها در اماکن مذهبی است.

خاطرات دیگری از یک انگلیسی که در لباس عرب سوری توانسته است یک سال در مکه و مدینه و طائف بگردد و ضمن انجام اعمال حج، گزارشی از وضعیت زندگی عرب بدوی و شهری این منطقه بدست دهد، منتشر شد. این کتاب (با عنوان (The Holy cities Of Arabia, Eldon Rutter) محصول سفر یکساله مؤلف در سال ۱۹۲۵ به مکه و مدینه است که در سال ۱۹۲۸ چاپ شده است. طبعا این اثر چندمین کتابی است که در نوع خود، به عنوان سفرنامه مکه از فرنگی ها منتشر می شود. پیش از وی برخی از فرنگی ها مانند بورکهارت و برتون و برخی دیگر این کار را انجام داده و گزارش های مفصلی در باره این منطقه و بدوی ها نوشته بودند. این بار الدون رتّر بار سفر بسته از طریق قاهره به حجاز آمده، و گزارشی روان اما همه جانبه و دقیق از زندگی روزمره مردم این منطقه به دست داده است.

الدون رتّر در لباس یک مسلمان آمده و در این قالب چنان با تقیه رفتار کرده که همه اطرافیان تصور می کردند او یک مسلمان متدین و آشنایی به فقه اسلامی است. در واقع، با ورود وی به این لباس و تلاش برای جدی نشان دادن آن که مبتنی بر مطالعات گسترده قبلی او بوده، و نیز این سفر که توجه به مسائل مذهبی و امر حج در آن مهم است ۶ تفاوت آشکار این کتاب با آثار مشابه است. رتّر با دقت به این مسائل توجه داشته و چنان که مترجم در مقدمه آورده، جز یکی دو مورد در مسائل دینی، اشتباهی در این زمینه ندارد که البته به قول این مترجم، از این دست اشتباهات در میان خود مسلمانها فراوان است.



اکنون سعودی ها این اثر را که گهگاه طعنه ای هم به آنان به خصوص «اخوانی های نجد» یعنی وهابیون افراطی دارد، به زیبایی ترجمه کرده و گهگاه حاشیه ای هم به آن زده اند تا به قول گفتنی، زهر آن را بگیرند. کتاب یاد شده در دو جلد، یکی در باره مکه و دیگری مدینه تحت عنوان «مدینة الجزيرة العربية المقدسة: المجلد الاول: مكة المكرمة، المجلد الثاني: المدينة المنورة، توسط عبدالله بن محمد نصيف ترجمه و توسط «مركز تاريخ مكة المكرمة» در سال 1433 یعنی دو سال پیش منتشر شده است.

مترجم چند ویژگی برای این کتاب برشمرده است. نخست دقت در توصیف است که یک مورد آن بحث از خصیان یا همان آغاوات و خواجگان است که آنان را اخته کرده و در مدینه بودند. همین طور موارد بسیار دیگر. در نقل عبارات عربی عامیانه و محاورات روزانه، تلاش زیادی می کند. همچنین حاوی نوعی تمسخر

لطیف نسبت به برخی از آنچه می بیند، هست. به گفته مترجم، نویسنده، در باره عربها نیز نوعی نظریه دو گانه دارد. از سوی نسبت به برخی از آنچه می بیند تعجب می کند و از سوی دیگر آشکار است که جنبه انتقادی هم دارد.

به نظر می رسد این کتاب، مثل بسیاری از سفرنامه های فرنگی، یک تاریخ اجتماعی به معنای دقیق کلمه است.، تاریخی از همه ابعاد زندگی روزمره این مردم، افکار، باورها، رفتارشان در مقابل یکدیگر، برخورد با زنان، شغل، قیافه، و هر چیزی که ممکن بوده است تا به نوعی آگاهی تبدیل شود تا بتوان این مردم را بهتر شناخت. وصف محیط طبیعی هم که جای خود را دارد. گزارش تاریخی در باره بسیاری از مسائل و نقاط را هم باید به آن افزود.

وقتی کتاب مرور می شود آدمی احساس می کند بسیاری از چیزهایی که برای دیگران عادی است، رتّر آنها را تبدیل به آگاهی کرده و در این باره شرحی بدست داده تا امروزه از گذشت نود سال بهتر بتوان آن مردم را شناخت. زندگی روزمره مردم، یکی از مهم ترین دغدغه های اوست. پوشش، ادب، بهداشت، و بسیاری از مسائل دیگر از مسائلی است که به طور مرتب در این کتاب شاهد آن هستیم.

در تمام این مراحل، او مثل یک مسلمان جدی ظاهر می شود. در تمام نمازهای جماعت شرکت می کند، وارد بحث های دینی می شود، به تحلیل آن ها می پردازد و با دقایق فقهی و اختلاف نظرات آشنا می شود و در آنها ورود می کند. بنابراین هیچ کس به او شک نمی کند که یک فرنگی کافر است. البته در سفرش به طائف، دیگر خبری از نماز نیست و خودش هم اشاره ای به آن ندارد!

در باره برخی از مسائل اسلامی مانند برده داری بحث جالبی دارد و حتی سعی می کند از اسلام دفاع کند که این دین، استرقاق را قبول ندارد و مرتب در آزاد کردن برده ها دستوراتی می دهد. در این بخش وصف دقیقی از اوضاع بردگان در مکه دارد که محل واردات و صادرات برده هم حتی تا اوائل قرن بیستم بود.

از نظر رتّر، وهابیون کسانی هستند که به عنوان اخوان شناخته می شده و رفتار بسیار خشنی داشتند. وقتی به طائف می رود از کشتارهایی که اخوان در این شهر کردند یاد کرده و البته مترجم در اینجا برای توجیه می گوید که ملک عبدالعزیز با این کشتارها میانه ای نداشت و آنها سرخود این کارها را کردند. داستان این کشتارها همچنان در حافظه تاریخی طائفی ها باقی مانده است. رتّر از برخی از شاهدان آنجا گزارشی از این وضع داده است. او سخت از این وهابیون متنفر است.



در باره سفر مدینه هم تازه هایی دارد. وی توصیفی از وضعیت ویران بقیع دارد، زمانی که تازه خراب شده و همه چیز از سنگ و خشت و آجر و آهن روی هم ریخته بوده و تپه های ویران شده در محیط بقیع پراکنده بوده است.

نویسنده از مصر و طریق طریق دریا و گذشتن از کانال سوئز به دریای احمر آمده و در آنجا از ساحل، با کاروانی از حجاج که سوار بر شتر بودند، راهی قنذه [یمن] و از آنجا یلملم شده است. در راه از شماری حاجیان فقیر یاد می کند که پیاده این راه را طی می کردند. زنان با قماشی که روی آنها را تا پا پوشیده بود و پوششی خشن بود، بچه به بغل. و مردان با یک پیراهن. بچه ها هم غالباً عریان بودند. وی در همراه این مراحل، مقید است که از وضعیت زنان و زندگی خانوادگی این مردم بنویسد. همچنین توجه ویژه ای به اقوام دیگر به خصوص سیاهان و سودانی ها و نیز مالیزیایی ها دارد که آن زمان به آنان حجاج جاوه ای می گفتند. نویسنده وارد یلملم شده، جایی که حجاج یمنی محرم می شدند و تبلیه می گفتند، او هم همه این کارها و ذکرهای مربوطه را آورده است. فهرستی از میقات ها را هم داده که نشان از همان توجه وی به معلومات دینی و فقهی است. شرحی هم از محرمات احرام آورده است. (ص ۱۴۳ - ۱۴۴).

در اینجا شرحی از ورودش به مکه داده، نخستین چیزهایی که نظرش را جلب کرده، این است که شمار زیادی از مکی ها روی تخت های جلوی دکانها خوابیده بودند. او یکی را صدا می زند: یا محمد بلافاصله بر می خیزد. مکی ها مدعی اند که به حجاج احترام می گذارند: «فالحجاج حبوبنا». شقه ای می گیرد از شخصی به نام عبدالرحمن مطوف که بعدها مفصل از وی سخن می گوید، و وسائلش را در آنجا می گذارد. وضو می گیرد و برای نماز عازم حرم می شود. در اینجا هر چه می بیند از در و دیوار و سقف بنای حرم شرح می دهد. اولین بار کعبه را می بیند. سپس دعاها را می آورد: ربنا آتنا فی الدنیا حسنه ... باقی ادعیه که در وقت ورود برای او خوانده می شود و باید تکرار کند. بعد از نماز نزدیک کعبه رفته طواف را از حجر الاسود آغاز می کند. بعد از آن به رغم شلوغی موفق به بوسیدن حجر الاسود می شود. (۱۵۶). از آنجا سراغ چاه زمزم رفته آب می نوشد. بعد هم سعی صفا و مروه و مرحله اول اعمال تمام می شود.

در اینجا شرحی از وضعیت جغرافیایی و تاریخی مکه می دهد (ص ۱۶۱). آشکار است که معلومات کافی در باره آنچه مورخان در باره تاریخ قدیم شهر نوشته اند، دارد. شرحی در باره ظهور اسلام دارد و به اختصار سیره نبوی را توضیح می دهد. شرحی از کوه ها راه ها، و گریزی به سال های تعطیلی حج بعد از سقوط شریف حسین. وصفی از بناهای شهر و دکانها و کوچه ها دارد که بسیار جزئی و دقیق است. بازارهای شهر، انواع مغازه ها و چگونگی تزیین و چینش آنها را شرح می دهد. از برخی از تکایا و مدارس هم یاد کرده و

همین طور که راه می رود آنچه را می بیند، حتی اشاره به یک خط کوفی روی دیوار یک مدرسه، می نویسد. محله قشاشیه، در انتهای مسعی، جایی که بیشتر حجاج جاوه ای در آنجا سکونت داشتند، همین طور مدرسه الفلاح و خانه های فشرده بهم و چند طبقه، از مسائلی است که مورد توجه او قرار گرفته است. راه میان بازار جودریه و غزه که در کنار قشاشیه قرار دارد. بالاتر می رود و به مقبره معلات می رسد. (182). وصف وی از بازار جودریه و انواع و اقسام کسب ها و مشاغل به خصوص صنعت شمشیر سازی در این شهر جالب است. نجدی ها بیش از هر چیز شمشیر را دوست دارند، گرچه تفنگ هم بدوش می گیرند!

در اینجا از خانه حضرت خدیجه یاد می کند جایی که «مولد سیدتنا فاطمه» نامیده می شده است. می گوید تا همین اواخر، سنگی را که حجاج می گفتند به رسول سلام کرده، می دیدند اما الان اخوانی ها آن را پنهان کرده اند. یک بنایی هم در همین نزدیکی برای فقرا بوده که نامش تکیه ستنا فاطمه بوده است. (184).

به هر حال، وصف وی چنان جزئی است که می توان بر اساس آن نقشه آن وقت مکه را با اطلاعات حاشیه ای دیگر ترسیم کرد. در همان حال از ساکنان، از زن و مرد و کوچک و بزرگ مرتب اطلاعاتی بدست می دهد. در این میان زنان و جاریه ها یعنی کنیزکان جایگاه ویژه ای در وصف او دارند، حتی دختر کوچک صاحب خانه اش عبدالرحمن.

عبدالرحمن برایش سیگار می آورد، اما او که در میان وهابی ها در تقیه است! می گوید: من وهابی هستم. یعنی این که تدخین نمی کنم. عبدالرحمن می گوید: در خیابان ممنوع است نه در خانه. سپس از او در باره لحظه ورود سپاه نجد به داخل شهر می پرسد و او توضیح می دهد که چگونه اینها وارد شدند. (195). جالب است که لحظه به لحظه گفتگوهایی که او با هر کسی دارد، حتی عین عبارات مکی ها را در خوش و بش کردن، در اینجا آورده است.

خانه عبدالرحمان که او در آن ساکن بوده، پشت باب العمره بوده، و نخستین روز او که جمعه بوده، صدای اذان آمده است. وی وضو گرفته برای نماز جمعه عازم شده است. نماز خوانده و از هجوم مردم برای طواف پس از نماز یاد کرده است. همچنین از سید حسن زمزمی که دکه در گوشه ای داشته و دایما مشغول خواندن قرآن بوده و آب زمزم می فروخته است. به همین مناسبت شرحی در باره ساقی ها و آب زمزمه داده است. (۱۹۸).

این عبدالرحمان که صاحب خانه اوست، شغل اصلیش مطوفی بوده و از مدیران مطوفی فلسطینی ها بوده است. وی دفاتر ثبت نام حجاج را به وی نشان داده و این که سال گذشته ۲۷ نفر از حجاج زیر نظر او مرده بودند.

کم کم وقت رفتن به عرفات می رسد و او چگونگی تجهیز کارها و آوردن شتران و گذاشتن شقدف را یاد کرد و این که سوار شده و حرکت کرده اند، سپس مشاهدات طول راه را به تفصیل بیان کرده است. در راه از منی می گذرند و آن زمان در منی بناهای فراوانی بوده و بازارها که وی شرح آن را آورده است (۲۰۶). به مناسبت وادی محسر و منی، شرحی هم در باره داستان ابرهه آورده است. (۲۱۰).

وقتی به عرفه می رسند، باز به تفصیل و با جزئیات از آنچه دیده یاد کرده است. هم از جبل الرحمه هم از مسجد نمره. در اینجا از غسل کردن حجاج در روز عرفه یاد کرده و این که خود از این کار غفلت ورزیده؛ این با که آب بسیار ارزان بوده است. همچنین از خطابه خطیب بر روی جبل الرحمه یاد شده و مدعی شده که حاجی بدون استماع خطبه خطیب در عرفه، حجش مقبول نخواهد شد که پیداست اشتباه کرده و مترجم هم یاد آور شده است (۲۱۶).

پس از آن بازگشت از عرفات به منی و اقامت سه روزه در آنجا آمده و البته فصل مستقلی را به منی اختصاص داده است (ص ۲۲۳). او از استقرار در محل مورد نظرشان در منی یاد کرده و بلافاصله به وصف مردمان حاضر می پردازد. از جمله اخوانی ها، و زنان آنان که پوشش سیاه سرتاپای دارند و فقط جلوی چشمشان چیز نازکی هست تا بتوانند جلوی پایشان را ببینند. در آنجا همراه عبدالرحمن به خیمه ملک عبدالعزیز رفته و او را که این زمان ۴۵ ساله بوده وصف کرده است. (۲۲۸). در اینجا شرحی از عبدالعزیز، نظام حکومتی و سیستم تصمیم گیری او دارد. مکی ها با عنوان «سعودی» از او یاد می کنند و حجاج نام «ابن سعود» را برای او بکار می برند. (۲۳۰).

عصر روز عید، با همراهش دو الاغ گرفته راهی مکه شده اعمال را انجام می دهند و مشاهده می کنند که پرده کعبه عوض شده است. باز به منی بر می گردد و از رجم شیاطین یاد کرده است. (۲۳۹).

بخش بعدی کتاب زندگی روزانه مکی هاست (۲۴۳ به بعد). از نماز خواندن مذاهب مختلف در مسجد الحرام یاد می کند که امامان مذاهب هستند، اما هر کسی به هر جا رسیدن نماز می خواند، جز اخوانی ها که فقط پشت سر امام حنبلی نماز می خوانند. آنها مذاهب سه گانه دیگر را قبول ندارند و می گویند اینها بدعت و خرافه در دین گذاشته اند. در اینجا شرحی از عقاید محمد بن عبدالوهاب و متهم کردن دیگران به شرک آورده و از ادعای آنان که به اصول اولیه بازگشته اند سخن گفته است. سپس به برخی از جزئیات اختلاف نظر های فقهی میان مذاهب در امر نماز و غیره می پردازد (۲۴۶). در این میان از کتاب قطب الدین مطالبی در باره این باور عمومی که در ایام حج اولیاء الهی به حج می آیند و میان مردم هستند سخن می گوید.

در اینجا (۲۴۹) به شرح زندگی روزانه در مکه می پردازد. متدینین یک و نیم ساعت قبل از طلوع آفتاب بیدار می شوند، اما کمتر مطوفی است که آن وقت بیدار شود! بعد لباس می پوشند. اینجا شرحی از پوشش داده و این که از لباس حریر و مطلا پرهیز دارند گرچه در بسیاری از کشورهای اسلامی، تخلف فراوان از این قاعده صورت می گیرد. آنگاه و پس از پوشیدن لباس، فرد مکی، از خانه بیرون آمده وارد خیابان شده به حرم می رود. آنجا کفش خود را در می آورد. بعد از نماز برگشته، زن یا کنیز قهوه درست می کند. همزمان سیگار هم می کشد. آن وقت دوباره بیرون رفته نان و احيانا تخم مرغی می خورد. زن خانه، آنها را درست کرده مرد مکی می خورد. آبی هم روی آن. و باز چای با شکر. ... بعد ساعتی به بازار می رود تا خرید روزانه را انجام دهد. بعد به خانه آمده منتظر دوستان است که با هم بنشینند و گفتگو کنند.... داستان به همین شکل ادامه می یابد که این مرد مکی بعد از آن چه می کند.... این شرح و بسط طی صفحاتی ادامه دارد و از جزئیات زندگی روزانه مکی که متفاوت با بسیاری از نقاط عالم است، سخن می گوید.

از یک جلسه گفتگوی عبدالرحمن با دوستان صحبت می کند که همه متفق بودند که زمین مسطح است و از این که معلم جغرافیا در مدرسه گفته بوده که زمین گرد است همه ابراز تعجب می کردند و رتّر در این فکر که چطور می شود اینها را قانع کرد که زمین مسطح نیست (ص ۲۶۲).

در اینجا اشاره ای به وضع بد بهداشتی مکه دارد (۲۵۲)، همان کار کناسی، همه کثافات جایی ریخته می شود. روی آن خاک. و بعد عده ای می آیند آنها را حمل الاغ کرده به بیرون شهر می برند تا در زراعت استفاده کنند.

اما این که چرا مکی ها برای نماز کمتر به حرم می روند، برای این است که همه را وادار کرده اند که پشت سر یک امام نماز بخوانند. (۲۵۵).

فصل بعدی در وصف کعبه است. او توانسته است وارد کعبه شده و داخل آن را وصف کند. کلید در اختیار یکی از خاندان آل شیبیه است. آنها به حرم رفته اند. او وصف دقیقی از جمعیت حاضر و تلاش برای ورودش به کعبه و دان یک مجیدی به محافظ آن و این که چگونه او را بالا کشیده و داخل بیت کرده اند سخن گفته و از این که داخل کعبه چه دیده است. (۲۶۶ - ۲۶۷). او می گوید این منظره ای است که هیچ گاه در عمرش فراموش نخواهد کرد. وصف وی از جزئیات داخل کعبه بسیار جالب و ریز و بی نظیر است. (۲۶۸ - ۲۷۱). وی گوید که کعبه را در هفت مناسبت در طول سال برای مردان، و هفت بار برای زنان باز می کنند. شرحی هم در باره پرده کعبه و تاریخچه آن داده، داستان حمله قرامطه را به مکه آورده، و باز به وضعیت اجزاء بیرونی

کعبه و حجر اسماعیل و بخش های مسجد الحرام پرداخته است. در این زمینه از کتاب صبری پاشا یعنی مرات الحرمین هم استفاده کرده است.

رتر در فصل بعد از شماری از دیدارها و اتفاقات جالب خود در مکه یاد کرده است. وی در باره مخفی کاری خود در شهری یاد کرده که به هر حال مشکلاتی برای فرنگی های قبل از وی بوده است. به نوشته وی حتی بسیاری از ایرانیان شیعه هم در این شهر تقیه کرده و خود را کرد یا بخاری یا چرکس می نامند تا محفوظ باشند (ص ۲۹۰) مترجم نوشته که این خلاف است و هر سال سنی و شیعه آشکارا و بدون تقیه حج بجای می آورند. البته این طور نبوده که تا به آخر هویت وی برای همه پنهان بماند. تا جایی که بنده ملاحظه کردم این تنها جایی است که نویسنده از حجاج فرس یا ایرانی سخن گفته است.

یک بار یک سوری از او خواسته به دیدن ابن سعود بروند. آنها در محلی نزدیکی باب ام هانی به دیدن وی رفته با گذشته از نگاهبانان داخل غرفه او شده اند. دوست سوری او به عبدالعزیز اشاره کرده که این «صلاح الدین انجلیزی است». انگلیسی مسلمان شده! آن وقت، ابن سعود، به تفصیل با او به گفتگو نشست و از عیسی و محمد (ص) سخن گفته است. نویسنده به او گفته که قصد دارد کتابی در تاریخ او بنویسد که این سبب خوشحالی بی اندازه او شده است (ص ۲۹۱). نویسنده می گوید که بعد از آن بارها با ابن سعود دیدار کرده است. در یکی از این دیدارها در باره عمامه اخوان سوال کرده که به جای عقاب که دیگران می گذارند، آنها عمامه می پوشند. این بخش حاوی اطلاعاتی در باره شخص ابن سعود یعنی همان عبدالعزیز است که جالب می نماید. در اینجا اشاره ای هم به مسجد بلال بالای کوه ابوقبیس دارد که محل شق القمر است و می افزاید اینها خرافاتی است که پس از رحلت محمد (ص) ساخته شده است (۲۹۵). همین سال احمد السنوسی رئیس فرقه صوفیه سنوسی هم مکه بوده که وی شرحی از او و احوالش داده است (۳۰۰).

پیش از این فصلی را به وصف کعبه اختصاص داده بود و اینجا (۳۰۵) فصلی در باره حرم مکی، یعنی خود مسجد الحرام دارد. نقشه ای هم در اینجا آمده و اجزاء مختلف و ابواب تا آنجا که برای وی مقدور بوده شرح داده شده است. آنچه در این بخش از مشاهدات وی آمده جالب است، هرچند محتمل است برخی از اطلاعات تاریخی را از منابع دیگر نقل کرده باشد. وی بناهای داخل مسجد را به دقت وصف کرده و جزء به جزء آنها را با بیان اندازه ها و شکل شرح داده است. این زمان مقامات امامان اربعه بوده اما در مسجد امام واحد گذاشته بودند و همه گویا مجبور بودند پشت سر او نماز بخوانند. (۳۲۲، ۳۲۳).

در اینجا از وجود آغوات در حرم مکی سخن گفته و این که، از اینها به این دلیل استفاده می کنند که به راحتی می توانند میان زنان رفت و آمد کنند. وقف خاص آغوات در شهرهای مختلف هستند که برای همین افراد

هزینه می شود. اولین بار منصور عباسی آنها را به این کار گماشت. (۳۲۶) وی در این جا شرحی مختصر در باره آنان داده و در بخش مدینه نیز باز در باره آنان سخن گفته است.

فصل بعدی اماکن زیارتی مکه است، و این درست وقتی است که وهابی ها بر این شهر حاکم شده و کمر به نابودی آنها بسته اند. ابتدا از مولد النبی (ص) یاد کرده و گوید که، اخوان یعنی همین وهابی های نجد افراطی، قبه و مئذنه آن را خراب کردند. بنای دیگر مولد ستنا فاطمه یا همان بیت خدیجه است که در حی مقابل شعب علی از سوق اللیل است. اینجا خانه محمد (ص) و همسرش خدیجه بوده است. محل دیگر دار ارقم است، همین طور مقبره معلات که همه بناهای کوچکی که روی قبور بوده توسط وهابی ها تخریب شده است. (۳۳۳). به مناسبت بحث از قبرستان، حدس می زند که هر سال دو درصد حجاج می میرند.

یک بار هم با عده ای نشست و بحث می شود و یک سوری می گوید که زمین مصر و شام و ترکیه این همه وسیع و سرسبز است نمی دانم چرا خدای متعال خانه اش را بین این صخره ها ساخته است! (۳۳۶). سپس از مسجد بلال و مسجد جن یاد شده و به مناسبت بحثی در باره جن و شیطان در باورهای مسلمانان و به خصوص مکی ها دارد. (۳۳۹).

یک بار هم با عبدالرحمن به مسجد تنعیم رفته و محرم شده و باز شرحی از آن نواحی بدست داده است. (۳۴۴). در اینجا از واحه های اطراف مکه هم که گهگاه هوای بهتری و درختی داشته سخن گفته است. از جمله واحه حسینیه که مربوط به اشراف مکه بوده و آنجا هم به دعوت آنان رفته است (۳۵۲). یک بار وقتی برابر خانه شریف غالب در مکه که تخریب شده بوده، ایستاده بوده است، یک وهابی اخوانی به او می گوید: فکر می کنی اینجا جای مقدسی است؟ فرنگی می گوید: نه آمده ام نگاه کنم. بعد با زرنگی از او می پرسد: «اخبرنی عن طریقۃ الاخوان فی الدین» و او هم شرحی از توحید می دهد. فرنگی می پرسد: در باره قبور چه می گویی؟ او با چشمان خشمگین و از حدقه درآمده به او می نگرد، و فرنگی با زرنگی گوید: انی أحب الاخوان، من اخوانی ها را دوست دارم و ماجرا به خیر تمام می شود (۳۵۶).

تا این لحظه او شش ماه بوده که در مکه بسر می برده و از ماندن در این شهر خسته شده و هوس کرده است تا بیرون رفته به سمت طائف برود. بدین ترتیب مجلد اول این کتاب که وصف او از حرکت قاهره به سمت یمن و از آنجا به مکه است پایان می یابد.

در آغاز مجلد دوم، داستان آماده شدن برای سفر و رفتن به طائف را آورده و رخدادهای ریز و درشت مسیر طائف را با همراهانش بیان کرده است. زیبایی این متن این است که در بسیاری از اوقات، متن گفتگوی

دو عرب را هم عینا درج کرده و حتی اصطلاحات روزمره آنها را هم برای بحث می آورد. در راه به خرابه های برخی از قصرهایی که شرفای مکه برای خود در نزدیکی طائف ساخته بودند هم اشاره دارد. [۴۰۲].

وی شرحی از دیوار شهر طائف که به امر ملک حسین بنا شده، همین طور ابواب ورودی شهر که یکی هم باب ابن عباس به نام عبدالله بن عباس است که قبر و جامعش در این شهر است، بیان می کند. او می گوید چهارصد نفر از مرد و زن و بچه در وقت ورود سعودی ها در این شهر کشته شده اند. شرحی از این که چرا این اتفاق افتاده آورده است (۴۱۱). این ماجرا در صفر سال ۱۳۴۳ قمری رخ داده است. وی می نویسد الان طائف خالی از جمعیت است. بسیاری از محلات خراب شده است. نیز می گوید که سنگی گرانیت بدون شکل را در جایی به او نشان داده که همان بت لات پیش از اسلام بوده که مردم طائف آن را می پرسیدند. جالب است این مترجم بیچاره، یکسره باید گفته های مولف را به نوعی تاویل و توجیه کند، تا مبادا به قبا ی دولت سعودی بر بخورد. او می گوید که نویسنده چون با اخوانی ها بد است، در قضاوت های خود در باره حوادث طائف اغراق کرده است (ص ۴۱۲ پاورقی).

نویسنده پس از چند روز اقامت در طائف و استفاده از هوا و میوه ها و غسل آن، به مکه باز می گردد. (۴۲۱). یک فصل در باره مسیر بازگشت و آنچه دیده آورده که حاوی نکات با ارزشی است.

فصل بعدی کتاب «آداب المکین» است و اولین مبحث آن در باره بچه ها از طفولیت تا سنین بالاتر است. در واقع این بخش اختصاص به بچه ها و چگونگی زندگی روزمره آنها از کوچکی تا بزرگ شدن دارد. شیرخوارگی تا دو سال، لخت و عور بودن آنها تا چهار سالگی، بازی های آنها، رفتن به مکتب های قرآن و چگونگی آموزش آنان، ختنه آنان در شش تا هفت سالگی، و مسائل دیگر که در ادامه آمده است.

فصل بعدی به طور کامل اختصاص به زنان و کنیزکان و نقش آنها در زندگی جاری عرب ها و مسائل حاشیه ای آن دارد. سن ازدواج در مکه ۲۵ سالگی بلکه بیشتر است، چون مردها تا پیش از آن قادر به پرداخت پول مهر نیستند. اما ممکن است کنیز داشته باشند. وی در باره برخی از عادات دیگر مکی ها هم سخن گفته و این که سخت در حفظ قدسیت شهر خود تلاش می کنند. اگر ببیند که کسی در حرم بی خیال نشسته و پایش را به سمت کعبه دراز کرده، حتما به او تذکر می دهند. (۴۵۴).

وضعیت پیران شهر هم در آخر این قسمت مورد توجه قرار گرفته که چگونه روز را بسر می آورند. آن هم در شهری که حرارت آن اغلب تا ۴۵ درجه می رسد. آنها برای او از سیل عظیم سال ۱۹۰۹ یاد می کنند و خاطراتی می گویند. نویسنده حتی در باره پشه های این شهر هم صحبت می کند. و این که اگر یک مکی

بمیرد، اطرافیان به خصوص زنان برای او چه خواهند کرد. این هم در ادامه آمده است. گریه زنان که گاه او را از خواب بیدار می کرده است. (۴۶۰). همین طور از وباهایی که آمده مخصوصاً سال ۱۳۲۶ که شمار زیادی از حجاج مرده و در کوچه و بازار افتاده بودند (۴۶۱).

فصل بعدی در باره زنان و کنیزکان است، موضوعی جالب که وی نه تنها در اینجا بلکه در بخش های دیگر کتاب هم همواره متوجه آن بوده است. دختر مکی سیزده چهارده سالگی ازدواج می کند. وی از پوشش آنها، کارهای منزلی ایشان، و حتی قیافه هایشان و این که در مقایسه با مردها سفیدتر هستند، سخن گفته است (466) ورود زنان مکی در امور سحریات به حدی است که مردان این شهر معتقدند که غالب زنهای ایشان در امر سحر ورود دارند. (۴۷۱).

با این که تعدد زوجات در مکه هست، اما بیشتر مردم این شهر تنها یک همسر دارند با این حال بیشتر آنها کنیزکانی دارند که از آنها بهره زنانه می برند. (۴۷۳). او می گوید که زمان ترکها، زنان بد هم در این شهر بوده اند که ملک حسین آنها را بیرون کرد و اگرچه هنوز هم شایع است که برخی از زنان افریقی هستند اما نویسنده نشانی از آن ندیده است (۴۷۵).

در اینجا به مناسبت بحث کنیز، بحثی در باره بردگی یا بندگی دارد. چیزی که از زمان فتوحات آغاز شده یا رواج یافته است. قرآن تایید بر آزاد کردن بردگان دارد اما به هر حال در اینجا فراوان است و اینها معمولاً کارهای خدماتی را در منزل مکی ها انجام می دهند. گاهی هم در وادی های اطراف کار زراعت دارند. مکی ها افتخار می کنند که قرآن به بردگان خود می آموزند. (477)

در اینجا به مناسبت فصلی را هم به قوانین و مصادر آن اختصاص داده و از شریعت اسلامی یاد می کند. (۴۸۱). جالب است که این وقت، انجیل برنابا هم درآمده و چاپ شده بوده و او بحثی هم در باره این کتاب دارد (۴۸۲). در این فصل شماری از احکام اسلامی را در باب نماز و زکات و حج و غیره شرح می دهد. همین طور بحثی در باره محاکم سعودی دارد. فصلی هم به ماه رمضان اختصاص دارد. (تا ص ۵۱۷).

فصل بعدی درباره آماده شدن وی برای سفر به مدینه است. همین طور که مکه مطوف دارد مدینه هم مزور دارد که راهنمای زیارتی مسافران هستند. در اینجا همچنان از مکه و مکیان و زایران و به خصوص مطالبی در باره مالیزیایی ها یا همان جاوه ای ها دارد که پدیده این دیار هستند، بیان می کند. در این بخش، مبحثی هم در باره رفتار مطوفی ها با حجاج دارد و این که آنان چگونه با حجاج تعامل دارند و پول می گیرند. (۵۳۰). در واقع از نقش مطوفی ها در مراسم حج و قبل و بعد آن یاد می کند. اگر مطوفی ها نبودند امکان حج وجود نداشت (۵۳۹).



این ایام هنوز رمضان ادامه دارد. عبدالرحمن که در تمام این ماهها کارهای او را انجام می داده و در خانه اش بوده، برنامه سفر وی را همراه شماری از حجاج مصری فراهم می کند. عبدالرحمان کم و بیش شنیده بوده که هویت من انگلیسی است و این اواخر که پرسید، به او گفتم بله درست است. (۵۳۹). او شکر کرد که خدا من را هدایت کرده است.

بالاخره به سمت مدینه حرکت کرده و فصل بعدی در باره خروج از مکه تا رسیدن به رابغ است. در راه به منزل میمونه رسیده، جایی که مزار میمونه همسر پیامبر است. قبه ای که روی آن بوده که همین ایام توسط سعودی ها منهدم شده بوده است [به یاد کارهای داعش در این روزها که تداعی کننده همان ایام است]. وی قدم به قدم گزارش سفر را داده و سعی می کند همه آنچه را می بیند تبدیل به گزارش کند. گروهی از هندی ها را دیدیم. یکی از همراهان ما گفت: ببین این زنان جاوه ای چطور با صورت مکشوفه بیرون می آیند و برابر مردان، حتی استحمام می کنند؟ (۵۴۹). این جا هم باز در باره حجاج جاوه ای توضیحاتی داده است. اگر همه آنچه وی در باره این حجاج گفت جمع و جور شود یک مقاله مفصل می شود.

وی در باره همراهان مصری خود هم توضیحاتی داده و این که یک مشت کشاورز فقیر بودند، اما انسانیت در آنها موج می زد (۵۵۶). یکی از همراهان او شیخ مبارک هست که وی در باره افراد همراه او که تعدادی زن و مرد از همسر و دخترانش هستند یا کرده است. وقتی نویسنده مریض شده، فاطمه که دختری سی ساله و دارای بر و رویی بوده کارهای او را انجام می داده اما پدرش همواره مراقب او بوده است (۵۵۸).

فصل بعد از رابغ تا مدینه است که باز رویدادهای طول راه شرح داده شده است. در رابغ، بازارچه ای بوده و علاوه، زنان هم برای فروش وسایل مورد نیاز را در اطراف کاروان عرضه می کرده اند. (۵۶۱). کم کم به مدینه نزدیک می شوند و وی اشاره دارد که زیارت مدینه مثل مکه واجب نیست. در اینجا شرحی از دیدگاه عربها در باره حضرت محمد (ص) داده و احادیثی را نقل می کند.

نزدیک مدینه که شدند کم کم از سوی زوار، صدای صلوات برخاسته: اللهم صل علی سیدنا محمد و سلم، السلام علیک یا رسول الله و انت حی فی قبرک. این ترجمه ای است که از متن انگلیسی شده است. (۵۷۸). کاروان آنها از سمت عنبریه وارد مناخه شده است، جایی که از روزگاران قدیم بارانداز کاروان ها بوده است. در اینجا است که برای اولین بار نگاهشان به گنبد خضراء افتاده و نویسنده آن را وصف کرده است (۵۷۹).

«قبر النبی» عنوان فصل بعدی است. جایی که او بود خیابانی هم برابرش بوده و حجاج جاوه ای و مصری و بخاری و هندی و افغان در آن بوده اند. او آماده ورود به مسجد شده و مراحل آمادگی و ورود را شرح داده است. دیوارهای داخل مسجد که ادعیه ای بر آنها نوشته شده است. همین طور سلامی که مردم می دهند. به

قسمت روضه رفته و منبر و محراب را وصف کرده است (۵۸۴). پس از نماز زیارت نامه خوانده و متن کاملی از آن را آورده است که البته مترجم آن را از انگلیسی ترجمه کرده، و شاید هم عین این کلمات به انگلیسی بوده که ن را به حروف عربی آورده (۵۸۶) و در پاورقی هم سعی کرده روی مبانی وهابی بگوید که اصل و اساسی ندارد (لا اصل لهذا الدعاء).

آنگاه نزدیک شباک حرم نبوی رفته و از طلاهای فراوانی یاد می کند که اینجا بوده و فخری پاشا آخرین حاکم ترکی شهر برای مقابله با شریف حسین آنها را برداشت و هزینه کرد. این ایامی بود که مدینه در محاصره بود و پانزده ماه به طول انجامید. برخی هم می گویند شریف علی آن طلاها را برداشته است. (587) در اینجا به برخی از باورهای وهابی در باره زیارت اشاره کرد و احادیثی هم نقل می کند. وقتی به سمت شمالی ضریح نبوی می رسد، برابر قبر فاطمه است. در آنجا هم زیارت نامه ای خوانده می شود: السلام علیک یا سیدتنا فاطمه الزهراء، السلام علیک یا بنت رسول الله، السلام علیک یا بنت نبی الله، السلام علیک یا سیده النساء، السلام علیک یا خامسه اهل الکساء رضی الله تعالی عنک و یرضیک بخیر النعم (۵۹۰). او می گوید قبر فاطمه که یک پرده سیاهی روی آن کشیده شده بوده قابل رؤیت بوده است.

فصل بعدی شرحی است در باره تاریخ و جغرافیای شهر مدینه. منطقه ای که حد فاصل قبا و احد است. نویسندگان حدود آن را شرح داده و از بساتین و نخلستانها و محلات آن یاد کرده است. (۵۷۹). دیوار شهر و ابواب آن هم معرفی کرده است. سپس از خیابانها و ایستگاه راه آهن مدینه یاد کرده و به برخی از بناهای مهم و سازنده های آنها اشاره کرده است. مهم ترین خیابان همان شارع السوق بوده که برابر باب السلام بوده است. کوچه های تنگ، خانه های فشرده و معبرهای بسیار تنگ از چیزهایی که او سعی کرده به تفصیل از آنها یاد کند (۶۰۴). (وضعیت آب مدینه و چاه های آنها هم شرح داده شده است. بیشتر خانه های بزرگ، چاه های آب داشته است. (۶۰۷).

سابقا طلاب فراوانی در علوم دینی بوده که مدتهاست همراه استادان خود از اینجا گریخته اند (۶۰۹). با این حال در حرم مجلسی هست که می آیند و نزد استاد می نشینند. وی که ابن الترقی نامیده می شود حلقه ای دارد و مولف از او و حلقه و برخی مطالبش یاد کرده و در جلسات درس او شرکت می کرده است (610)، (619).

فصل بعدی «الحرم المدنی» است و نویسنده مشاهداتش را در این شهر بیان کرده و رفتن های روزانه اش را به مسجد و آنچه دیده شرح داده است (۶۲۱). (کتابخانه عارف حکمت معروف ترین کتابخانه مدینه در این دوره است که او به آن هم سر زده و در باره عارف حکمت و کتابها شرحی داده است (۶۲۳). همین طور از

برخی از کتابخانه های دیگر و مدارس. اما این که در پانزده ماه محاصره این شهر توسط نیروهای شریف حسین چه بر سر کتابها آمده، داستانی است که به آن پرداخته و این که بسیاری از این آثار مفقود شده یا در آتش سوخته است. در اینجا شرحی هم از معماری مسجد و حرم داده و جاهای معروف و مقدس آن را شرح داده است. نقشه ای هم در این زمینه کشیده است (۶۲۵). این توصیف جزئی و نسبتاً دقیق است. (تا ص ۶۳۱).

پس از آن از خدام حرم شرح داده، شیخ الحرم که خود از آغاوات بوده و شمار زیادی زیر دست او کارها را در دست داشته اند. در اینجا نیز مجدداً - بعد از شرحی که در مکه از آنان داد - در باره خصیان یا همین آغاوات که خواجگان هم خوانده می شوند بدست داده است (۶۳۳).

فصل بعدی در باره مزارات نزدیک مدینه است. یکی از اولین آنها مزار حمزه است. صبحی برای زیارت به آن سمت حرکت کرده از کنار کوه سلع عبور می کنند. در آنجا در مسجد درع نماز می خوانند. از آنجا عبور کرده تا به منطقه احد می رسند و وی در باره آن شرحی بدست داده است. (۶۳۶). وقتی وی با همراهش به زیارت قبر حمزه وارد مزار می شوند، متوجه می شوند که قبه و دیوارها منهدم شده، و قبر در حالی که پارچه ای روی آن بوده، در میان خاک ها رهاست.

از کسی که آنجا بود، پرسیدند: این اتفاق کی افتاده است؟ گفتند: یک هفته قبل. این اقدام به امر قاضی مدینه ابن بلیهد صورت گرفته است (۶۳۸). اقدام به انهدام قبه های مدینه، سبب شد تا سراسر جهان اسلام بشورند و ابن سعود مجبور شد از جده به تمام نقاط تلگراف بزند که قبه الخضرء سالم است. (640)

به هر حال وی شرحی از جنگ احد و مسجد قبه السن و و نیز مسجد دیگری که گفته می شد محل شهادت حمزه است داده است (۶۴۲).

نویسنده فرنگی، یک روز هم بدون همراه از مدینه به سمت قبا می رود تا مسجد آنجا را زیارت کند. زمانی که به ابتدا نخلستان ها می رسد، جوانی را می بیند. از او در باره مدینه می پرسد. فرنگی می گوید: جای قشنگی است، اما ساکنان آن کم هستند. او می گوید: در گذشته در زمان ترکها، شهر بزرگی بود، پر جمعیت، از همه جا می آمدند. اما مدینه، بعد از این محاصره، یعنی از زمانی که شریف حسین علیه سلطان عثمانی شورش کرد، رو به تخریب رفته و هزاران نفر از این شهر رفتند. در جریان مقاومت فخری پاشا بر ضد سپاه شریف حسین، محاصره ای که پانزده ماه طول کشید شهر ویران شد (۶۴۵).

به هر حال به مسجد قبا می رسد، وقت مغرب. ظرف های آب آماده کنار مسجد برای وضو. شرحی از مسجد قبا و تاریخچه آن می دهد. از چاه اریس جایی که عثمان انگشتی پیامبر را در آن انداخت یاد می کند (۶۴۹). یک روز هم برای زیارت بقیع به آنجا می رود. وقتی وارد بقیع شدم، آنجا را چنان دیدم که گویی یک شهر منهدم شده است. در هر مقبره ای جز تپه ای از خارک و سنگ که جای دیوارها معلوم نیست، دیده نمی شود. تکه های چوب، قطعاتی از آهن، سنگ پاره ها، و دیوارهای سیمانی تخریب شده. گویی شهری است که در زلزله تخریب شده است. در سمت دیوار غربی آن قطعات چوبی قدیمی بسیار ضخیم بود، همین طور بخشی از دیواره ها از سنگ و قطعاتی از آهن بود. برخی از ممرهای میان قبور تمیز شده بود تا زوار بتوانند میان آن حرکت کنند، اما هیچ نظم و نسقی در آنجا وجود نداشت. همه چیز عبارت از مشتکی ویرانه و قبور تخریب شده بود. ما جلو رفتیم تا در میان برخی از این تپه ها نشانی از قبرها بیابیم. عامر که همراه من بود مرتب می گفت: اسأل الله العفو، لا حول و لا قوة الا بالله. شماری از فقرای نخواستگاری هم در آن میانه به دنبال جمع کردن قطعات چوب و آهن بودند. (۶۵۱). او می گوید که جلوتر رفته تا به قبر عثمان رسیدند. در آنجا جمعی هندی با شیخ خود که پیرمردی با ریش بلند بود ایستاده بودند.

از دیگر زیارت گاه ها که وی رفته، مسجد قبلتین و دیگر مساجد ناحیه جبل سلع است. گزارشی هم از ضریح علی بن جعفر عریضی داده که پنج میل از باب بقیع فاصله دارد. این جا مسجد بوده و امام مسجد هم در طبقه دوم همانجا سکونت داشته است. (۶۵۲). در مسیر رفتن به آنجا از مسجد الاجابه و مسجد المانده هم یاد کرده است.

فصل اخیر کتاب از مدینه تا یبوع است که مسیر بازگشت نویسنده فرنگی ماست. کاروان های مصری و سوری و ترکها که وارد یبوع شده، هشت روز در مدینه مانده و به مکه می روند. در حالی که زوار جاوه ای و بخاری و غیره که از مکه به مدینه می آیند، فقط پنج روز می مانند. آنها معمولا در خانه هایی که مزورین دارند سکونت می کنند. بسیاری از هندیان نیز همراه زنان شان در خیابان ها خیمه می زنند (۶۵۶).

این ایام درست روزهای پیش از حج است. نویسنده ما سال قبل حج را انجام داده، ماهها در مکه مانده و این ایام به مدینه رسیده است. شهر مدینه هم اکثر خالی از سکنه شده، حجاج به سمت مکه رفته و شمار زیادی از اهالی نیز برای انجام حج عازم مکه شده اند. (۶۵۷).

صفحات پایانی کتاب شرحی از مسیری است که او از مدینه تا یبوع طی کرده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1497>

## انتشار یک ترجمه - تفسیر یک جلدی منحصر به فرد از قرآن

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۳

**خلاصه:** طی سه سال گذشته، روی این ترجمه قرآن که اثری از شیخ نورالدین کاشانی (نواده برادر فیض کاشانی) است و در سال ۱۱۲۰ ق آن را به سامان آورده، کار کردم. ترجمه ای است مزجی که تا آنجا که بنده می دانم و از متخصصان پرسیدم، نمونه آن وجود ندارد. مهم تر آن که ترجمه - تفسیر است، اما بسیار مختصر، چنان که تنها یک ترجمه می نماید. در اینجا شرحی در باره این ترجمه - تفسیر و ویژگی های آن بدست داده ام. خوشحالم که این اثر ماه رمضان امسال به چاپ رسید، هرچند توزیع آن به احتمال تا مدتی به طول خواهد انجامید. کار نشر این اثر را مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان انجام داد که سپاسگزارشان هستم.

# کتاب مُبِين



## درآمد

در دوره‌ی صفوی، روی ترجمه قرآن، کار جدی صورت نگرفت، و این به رغم آن بود که در همین دوره، بسیاری از متون دینی به فارسی درآمد. بیشتر قرآن‌های مترجم به فارسی در این دوره، مشابه هم و متأثر از تفسیر حسینی و خلاصه المنهج است. ترجمه‌ی حاضر، یک کار جدی و متفاوت از شیخ نورالدین کاشانی است که در سال ۱۱۲۰ هجری به انجام رسیده است. این ترجمه همراه با تفسیر بسیار مختصری از قرآن در

دل ترجمه انجام شده است. ویژگی دیگر این اثر آن است که آیات را بر اساس معنا، تقطیع و بخش بخش ترجمه است. یعنی بخشی از آیه آمده، ترجمه - تفسیر شده و باز بخش دیگر آمده است. وی هدف خود را خواندن همزمان قرآن با ترجمه و آگاهی از ترجمه عنوان کرده است. شرح این مختصر همراه با شرح حال مترجم موضوع این نوشتار است:

### کتاب مبین ترجمه تفسیر قرآن

کتاب مبین، نامی است که شیخ نورالدین محمد بن مرتضی، برادرزاده فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) برای این ترجمه - تفسیر، برگزیده است. نسخه کامل این اثر که دستنوشته خود مؤلف است، و یکسره روی آن تأمل می کرده و خط خوردگی هایش همچنان در سراسر آن باقی است، در اختیار مرحوم آیت الله حاج سید محمدعلی روضاتی بود که بعدها در دوره حضورم در کتابخانه مجلس، به یمن مساعدت حضرت حجت الاسلام و المسلمین سید جواد شهرستانی، به این کتابخانه انتقال یافت و به شماره ۱۹۶۵۴ ثبت شد. همان زمان، تصویری از این نسخه گرفتم و مصمم شدم تا آن را به چاپ برسانم.

نسخه دیگری از این اثر به شماره ۱۳۸۴ (تفسیر ۱۸۲) با تاریخ کتابت ۱۲۷۴ در کتابخانه آستان قدس رضوی وجود دارد که تصویر دیجیتالی آن را هم به لطف جناب آقای زاهدی ریاست کتابخانه آستان قدس دریافت کردم. این نسخه به احتمال بسیار، ۱۵۴ سال پس از ترجمه، از روی نسخه مؤلف نوشته شده است، بنابراین امتیاز خاصی ندارد علاوه بر آن که در بخش هایی که مقابله گردید، معلوم شد اغلاط زیادی در آن رسوخ کرده است. با این حال، به احتمال زیاد، به دلیل از بین رفتن نسخه دستنوشته مؤلف، مرحوم آقای روضاتی، صفحه اول را از روی نسخه مشهد نوشته است. اشکال این است که صفحه نخست نسخه مشهد نیز در چندین مورد، سفید مانده و به نظر می رسد زمانی که از روی نسخه مؤلف نوشته شده، در صفحه اول دستنوشته مؤلف نیز به دلیل فرسودگی، موارد ناخوانا وجود داشته است.

### ویژگی های نسخه

نسخه دستنوشته مؤلف شامل ۲۷۳ فریم است که هر فریم دو صفحه روبرو و هر صفحه شامل ۲۲ سطر است. همان طور که گفته شد، متن قرآن به علاوه ترجمه به صورت مزجی در این نسخه آمده است، به طوری که هر بخش آیه، بر اساس تقسیمی که خود مؤلف به لحاظ تقطیع معنایی در آن می فهمیده، آورده و سپس ترجمه - تفسیر آن بیان شده است.

همان طور که گذشت صفحه اول نسخه مزبور توسط آقای روضاتی به احتمال بسیار زیاد از روی نسخه مشهد نوشته و ضمیمه نسخه شده است. این صفحه، شامل مواردی از کلمات ناخواناست. برای این که صفحه نخست به این شکل، باقی نمانده و روان خوانده شود، مجبور شدیم موارد جا خالی را با حدس خود و البته در گروه بیفزاییم که ملاحظه خواهید فرمود. علاوه بر آن، در یک مورد و در همان صفحه نخست که قدری مغشوش است، متن تغییر مختصری یافت. مترجم در خصوص «الرحمن الرحیم» آیه دوم فاتحه‌الکتاب چنین نوشته‌اند: «مهربانست بار دیگر در آخرت بایجاد جهانیان و احسان بخصوص مؤمنان». این عبارت متناسب و منطبق با معنا و مفهومی که از «الرحمن الرحیم» در «بسم الله الرحمن الرحیم» آمده بود، به این شکل تغییر یافت: «مهربان است بار دیگر به ایجاد جهانیان، و در آخرت با احسان به خصوص مؤمنان». تعبیر «بار دیگر» می‌تواند ناظر به تکرار آن بعد از بسم الله الرحمن الرحیم باشد، و ایجاد جهانیان نیز به مناسبت «العالمین» آیه قبلی است، و بر اساس روش مؤلف که بناست ترجمه-تفسیر باشد نه ترجمه صرف، در بسیاری از موارد ترجمه با ملاحظه آیه قبل و بعد صورت می‌گیرد. در هر حال، معنای «الرحمن الرحیم» همین است که خداوند لطف عمیم خود را در دنیا با ایجاد همه عالیمان و لطف خاص خود را به مؤمنین در آخرت خواهد داشت. اما در موارد بسیار اندکی در این ترجمه، کلماتی در گروه افزوده شده که غالب آنها نوعی معادل برای معنای نوشته شده توسط مترجم است. این در موارد بسیار اندکی است که کلمه ارائه شده برای عامه اندکی نامتعارف بوده و ما در گروه با افزودن = معادل دیگری برای آن آورده ایم. در اندک مواردی هم، کلمه برای تکمیل جمله، در گروه افزوده شده است. منهای این موارد، مطلب دیگری در مجموعه ترجمه، افزوده یا کاسته نشده و اگر نقصی دیده شود بر عهده بنده خواهد بود.

### هدف از این ترجمه از زبان مؤلف

در این باره، هیچ توضیحی بهتر از آنچه مترجم نوشته نیست. بر اساس توضیح وی این ترجمه-تفسیر، بر اساس نقصی که در کارهای موجود در ترجمه‌ها و تفسیرهای قرآن کریم بوده، به انجام رسیده است. نورالدین در مقدمه کوتاه، اما بسیار رسای خود می‌گوید که تفاسیر عربی و فارسی فراوانی برای قرآن نوشته شده که هدف آنها، آشکار کردن معانی کلام الهی بوده است؛ هدفی که در وقت خواندن قرآن با تدبّر در آن بدست می‌آید. از نظر وی اشکال عمده این تفاسیر این است که به سبب «ایجاز الفاظ یا اطناب مؤدی به اشمئزاز» چنان است که در وقت خواندن، امر تدبّر در قرآن را ناممکن می‌کند. یعنی شما همزمان نمی‌توانید هم قرآن بخوانید و هم در معانی آن تأمل کنید؛ در کنار آن، ترجمه‌های تحت‌اللفظی هم به دلیل «انجماد بر ترجمه



ظاهر الفاظ» از رساندن معنای آیات الهی، قاصر هستند. بدین ترتیب نیاز به متنی به شکل ترجمه-تفسیر کوتاه است، آنچنان که قاری قرآن، همزمان با قرائت بتواند در معانی آیات الهی نیز تدبّر کند.

مترجم در این باره گوید: «لهذا به خاطر فاطر این خادم علوم دین مبین ... رسید که تفسیر بسیار مختصری در نهایت وضوح به زبان فارسی بنگارد». اثر حاضر، در این زمینه و با این هدف فراهم آمده و به گونه ای است که متن کامل قرآن با ترجمه-تفسیر کوتاه که حالت تحت اللفظی هم ندارد، و نکات تفسیری بسیار مختصری در حد روشن کردن مقصود آیات در آن آمده، نوعی اثر مزجی و ترکیبی بین قرآن و تفسیر فراهم آورده است. بدین ترتیب، هم می شود از آن به عنوان یک قرآن استفاده کرد و هم ترجمه را با اشارات تفسیری مختصر ملاحظه کرد.

مترجم سپس به نکات تفسیری که در ترجمه وارد کرده پرداخته و مهم ترین ویژگی آن را این می داند که ترجمه اش «بر وفق اخبار ائمه‌ی معصومین؟ عه‌م؟ که در تفسیر آیات به نظر رسیده» نوشته شده است، اما اگر خبری از ائمه‌؟ عه‌م؟ نبوده «بر طبق اقوال مفسرین» نوشته شده، البته با نوعی انتخاب به این شکل که «آنچه به فهم‌ها اقرب» بوده انتخاب شده است. بدین ترتیب هدف اصلی این بوده است که «عامه مردمان در اثنای تلاوت قرآن از آن منتفع» شوند.

اما این مسئله که منبع اخبار نقل شده در این کتاب، از کجاست مترجم در همان مقدمه کوتاه گفته است که «مأخذ اخبار و اقوالی که ایراد می‌نمایم، در تفسیر صافی منسوب به عمّ، استاد متعالی، عالم ربّانی محمد محسن بن مرتضی الکاظمی» یعنی فیض کاشانی است که از تفاسیر خوب شیعی محسوب می شود و جمع میان روایت و درایت است. مترجم در پایان نام انتخابی خود را برای این کتاب آورده و گفته است «این تحفه گرامی را به کتاب مبین نامیدم». سپس آرزوی کرده است که «مقبول طباع اکثر عباد با رشاد بوده، ذخیره یوم المعاد» خود او باشد به حق محمد و آل محمد.

## ویژگی های محتوایی این اثر

همان طور که اشاره شد، این اثر نوعی ترجمه-تفسیر است و این مطلب از چند جهت قابل ملاحظه می باشد:

### الف: مزجی بودن اثر

چنان که اشارت رفت، این ترجمه، با قرآن های مترجمی که امروزه در اختیار ماست، متفاوت است؛ چرا که در تمامی آنها، ترجمه، یا در صفحه مقابل و برابر آیات نوشته شده، و یا آن که زیر سطور نوشته شده است، اما آنچه در این اثر انجام شده، تقطیع بخش های مختلف آیه به صورت منطقی و بر اساس اصول قرائت و ترجمه آنها در لابلای کلمات است. بدون توضیح بیشتر این نمونه را ملاحظه بفرمایید: **وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا** دوست دارند بسیاری از اهل کتاب که برگردانند شما را به کفر به سبب شبهه ها بعد از آنکه ایمان آورده اید **حَسَدًا** از راه حسدی که بر شما دارند **مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ** و این خواهش به مقتضای طبع ایشان است نه از راه دینداری **مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ** بعد از آنکه حق از برای ایشان ظاهر شده بود **فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا** پس در گذرید و رو بگردانید، یعنی ترک نمایید عقوبت و سرزنش را **حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ** تا بیاید امر خدا به قتل ایشان در روز فتح مکه **إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** به درستی که خدا بر همه چیز قادر است.

با دقت در این متن، روشن می شود که چرا مترجم این روش را برای توضیح برگزیده است. هر قسمتی که انتخاب شده، دقیقاً برای مراعات همزمان دو نکته بوده است. هم گونه ای باشد که قاری بتواند از روی آن قرآن را بخواند، و هم آن که همزمان، ترجمه آن را بفهمد. به گونه ای که قاری همزمان با قرائت قرآن، به درک ترجمه آن نیز نائل شود و در عین حال، فهم ترجمه از نظر تکیه کلام، قطع آن، وقف و غیره رعایت شود.

### ب: چگونگی ترجمه

گفتیم که این متن علاوه بر ترجمه، به گونه ای خاص، به تفسیر بسیار مجمل آیاتی که نیازمند اشارت تفسیری بوده، پرداخته است. در این باره، باید چند جهت را توضیح دهیم:

ترجمه به لازمه معنا: اطلاق تعبیر ترجمه-تفسیر به متن حاضر به این سبب است که مترجم-مفسر آن، عوض آن که معنای تحت اللفظی را بیان کند،-و در مقدمه اش دیدیم که با این کار مخالف بوده و آن را نارسا می

داند-در مواردی که آن لفظ، معنای تفسیری می‌تواند داشته باشد، عوض ترجمه تحت اللفظی، مفهوم و معنای اصلی را در قالب لغات خود، و لو آن که ترجمه تحت اللفظی نباشد، آورده است. فرضاً در آیه و استعینوا بالصبر و الصلوٰۃ صبر را به معنای لغوی صبر نیاورده، بلکه آن را به معنای «بازداشتن خود از گناهان» آورده و نوشته است: «و یاری بجوید در نیکی کردن، به بازداشتن خود از گناهان و روزه داشتن و به نماز گزاردن». این موارد بسیار فراوان است و دقیقاً همین است که متن حاضر را که در ظاهر شبیه به ترجمه است، آن را به صورت ترجمه-تفسیر در آورده است. در این موارد، رعایت نهایت اختصارشده و در عین حال، اصل ترجمه تفسیر بودن در این کار شده است. برای نمونه در باره « و انتم ظالمون » که خطاب به بنی اسرائیل است که گوساله را به عبادت گرفته‌اند، نویسد: «و شما ستمکار بودید به عبادت باطل». یعنی ظلم در اینجا را صرف ستمکاری نگرفته است، بلکه با ملاحظه توضیحی که در آیه آمده، آن را ستمی خاص که گوساله پرستی است، ترجمه-تفسیر کرده است. چنان که در آیه « قولوا للناس حسنا » نوشته است: «و سلوک کنید با همه مردمان مؤمن و مخالف به خلق خوب». در اینجا، به ترجمه-تفسیر «ناس» توجه کرده و آن را اعم از مؤمن و مخالف معنا کرده است.

نه ترجمه تحت اللفظی نه ترجمه آزاد: نباید این اثر را نوعی ترجمه آزاد قرآن تلقی کرد. شرح این مطلب، آن که به طور معمول ترجمه‌ها را به ترجمه‌های تحت اللفظی و جز آن تقسیم می‌کنند و جز آن را ترجمه‌های آزاد می‌گویند، نه از بابت این که خارج از معنای آیه بشود، بلکه مترجم عبارت را در قالبی می‌ریزد که در ترکیب زبان ترجمه، روان باشد. اما در اینجا باید تأکید کرد که این اثر ترجمه تحت اللفظی نیست، و لو آن که در لحظه اول چنین چیزی به ذهن آید. با این حال، این ترجمه، ترجمه آزاد منطبق با آیه هم نیست، دلیل آن هم این است که نوعی ترجمه-تفسیر و در این بحث، یعنی بخش ترجمه، در بسیاری از موارد ترجمه به معنای لازم است نه ترجمه لغت به لغت. مترجم بر آن بوده است که مقصود حقیقی را که مراد از آیه بوده بیان کند، بنابراین نه تنها ترجمه تحت اللفظی، بلکه ترجمه آزاد هم ندارد؛ هر چند در بسیاری از موارد با استفاده از این روش، به صورتی ترجمه کرده است که معنای واقعی آیه از نظر تفسیری باشد.

### ج: چگونگی درج نکات تفسیری در این ترجمه

به طور کلی در این ترجمه-تفسیر دو نوع توضیحات وجود دارد:

نخست آن که در شرح آیه، به روایتی استناد و ارائه می‌شود و این موارد تقریباً همه جا با شروع «مروری است که» می‌باشد. البته احتمال می‌دهیم برخی از توضیحات دیگر هم که به صورت «مروری است که» نیامده، برگرفته از روایات باشد.

دوم توضیحات تفسیری که ممکن است مضمون روایت هم باشد، اما اولاً به آن اشاره نشده و ثانیاً در موارد متعددی، روشن است که محصول فکر آدمی-خودش یا عمویش فیض یا دیگر مفسران-است. اینها مواردی است که از ترجمه جداست، یعنی در ادامه ترجمه آمده است. مثلاً در باره «**مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مُنْهَا**» گوید: «هر آیه که حکم آن را از مردم برداریم یا از دل‌های ایشان محو کنیم، بهتری از آن یا مثل آن را می‌آوریم»، تا این جا ترجمه است و بلافاصله پس از آن می‌افزاید: «یعنی غرض از نسخ یا تبدیل، رعایت مصلحت است.»

این موارد، اغلب یا توضیح است و یا دفع یک اشکالی که به ذهن می‌آید. برای مثال، وقتی از سحری که شیاطین استفاده می‌کنند بد گفته شده و در عین حال اشاره به استفاده سلیمان از آن شده بلافاصله برای این که اشکالی در ذهن ایجاد نشود، توضیحی داده است به این شرح که «و سلیمان به استعمار سحر کافر نشد، بلکه قدرت او به فرمان خدا بود.»

همچنین وقتی به آیه «**إِذْ قَالُوا لَنَبِيٍّ لَّهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**» می‌رسد که به تصور او نشان از آن دارد که وظایف سلطان جدای از وظایف نبی است، می‌نویسد: «مروی است که در آن زمان، جهاد با پادشاهان بود، و تعلیم احکام با پیغمبران.»

از سوی دیگر، نکات تفسیری که در درون ترجمه جای گرفته به شکل‌های مختلفی است؛ اما یک ویژگی اصلی این است که نوعی ترکیب ترجمه-تفسیر است، چنان که هم آیه ترجمه شده و هم اطلاعات افزوده در دل این ترجمه ارائه شده است، به طوری که تفکیک آنها در بسیاری از موارد دشوار است. در این جا باید به چندین نمونه اشاره کرد تا این روش روشن شود.

در یک مورد آمده است: **صِبْغَةَ اللَّهِ** رنگ کرده است خدا ما را به رنگ خود که فطرت اسلام باشد **وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً** و کیست که رنگین باشد به رنگی بهتر از رنگ خدا.

و این مورد: «**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ** و هر گاه بندگان بپرسند که خدا نزدیک است تا با او رازگوییم، یا دور است تا او را به آواز بخوانیم، بگو! خدا نزدیک و به همه چیز دانا و محیط است.»

یک نمونه که از لحاظ ترکیب ترجمه-تفسیر بسیار عالی است: «**ثُمَّ لَأَتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ** و می‌آیم از برای راهزنی ایشان از پیش رو که کار آخرت را خوار گردانم، و از پس



و این نمونه: «وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً» و ما بعضی از شما را امتحان بعضی گردانیدیم، مثل آزمایش فقرا به اغنیا، و بیماران به اصحاء، و امت‌ها به پیغمبرها.»

و این نمونه: «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»، و بگردان ما را که پیروی کنیم پرهیزکارانی را که پیش از ما بوده‌اند تا هر که بعد از ما آید، پیرو ما شود.»

قرار نیست همه این معانی توضیحی که به عنوان ترجمه ارائه می شود درست باشد، زیرا حکم تفسیر را دارد و باید از لحاظ تفسیری مورد بررسی قرار گیرد. برای نمونه، تفسیر باغ در آیه «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» به این عبارت که «پس هر که مضطر شود به تناول یکی از این حرام‌ها در حالتی که بر امام خروج نکرده باشد، و راهزن نباشد، به درستی که خدا آمرزنده و مهربان است» قدری دشواری به نظر می رسد، زیرا موضوع بحث باغ، تعدی از حلال و حرام خدا در خوردن میته و خون و خوک است، چگونه می توان آن را به معنای راهزن معنا کرد، مگر آن که روایتی در کار باشد.

افزودن موارد شان چون نزول هم به اضافه کردن اسامی افراد، مکانها، وقایع و جز اینها، مورد توجه مترجم بوده است. برای نمونه بنگرید به این مورد: «ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ» و بعد از آن، دولت و غلبه را برگردانیدیم بر آنها، به اینکه بهمن بن اسفندیار غالب شد بر بخت نصر، و اسیران آنها را به شام فرستاد که فروخته شوند و دانیال را بر آنها والی گردانید. یا این مورد: «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ» و هرگاه وعده‌ی عقوبت کشتن یحیی رسد، بر خواهیم انگیخت و مسلط خواهیم کرد بر شما اهل فارس را تا آن که آثار ناخوشی و محنت در روهای شما ظاهر باشد.»

جای دیگری هم ستایش از عجم دارد: «وَأَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ» و اگر قرآن را بر بعضی از عجم می فرستادیم، هیچ عربی به آن ایمان نمی آورد، و الحال که بر عرب نازل شد عجم به آن ایمان آورده است.»

در بسیاری از موارد، وی توضیح خود را پس از ترجمه و با گفتن کلمه «یعنی» آورده است، مانند کَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ همچنین مثل قول اینها می گویند، آنان که هیچ نمی دانند؛ یعنی سایر صاحبان مذاهب باطله نیز؛ یعنی تکفیر یکدیگر می کنند.»

جدای از روش ترجمه-تفسیر در آمیخته بهم، گاه توضیحی افزوده شده است که موارد آن هم فراوان است. در این موارد نیز رعایت اختصار شده و مترجم، به عهد خود پایدار مانده است که باید ترجمه-تفسیر بگونه‌ای باشد که قاری در وقت تلاوت بسرعت بتواند آن را بخواند و جریان قرائت قرآن وی هم تعطیل نشود.



گذشت». و در جای دیگر «: يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ، بیرون می آورد زنده را از مرده، و مرده را از زنده، و بیان این در آل عمران گذشت». و این مورد: «: أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَا نَاتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا آیا نمی بینند که فرمان ما به مردم زمین می آید، و روز به روز آنها را می میرانیم و کم می شوند؟؛ و تفسیر این آیه در رعد نیز گذشت». از این قبیل فراوان است.

### هـ: اختلاف قرائت و ترجمه

گاهی هم این توضیحات به خاطر اختلاف قرائت است که در موارد بسیار ضروری و طبعاً اندک، تفاوت معنای آیه در اختلاف قرائت، ملاحظه شده است: «: وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ و شما چه می دانید که از کافران چه ها صادر شد، و شاید که اگر آن معجزه ها بیاید، ایمان نیاورند، و بر قرائت کسر آن، این معنی دارد که البته ایمان نخواهد آورد.» و نمونه دیگر چنین است: «: وَإِذَا ارْتَدْنَا انْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا و هر گاه خواهیم که مردم دهی و شهری را هلاک گردانیم، امر می کنیم متنعمان و بزرگان آنها را- و در قرائت اهل بیت سلام الله عليهم به تشدید میم است، یعنی امیر می گردانیم بزرگان را- و نیز بر وزن فاعلنا خوانده اند، یعنی بسیار می گردانیم آنها را». و در مورد دیگر، ذیل آیه وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ آمده است: «و گفتند: دل های ما ظرف خیرات و علوم است؛ پس چون است که فضل تو بر ما ظاهر نیست؟ و این معنی بنابر قرائت ضم لام است. یا آن که گفتند: دل های ما در غلاف و پرده است، و نمی فهمیم آنچه را می گویی، و این بر قرائت سکون لام است. و این دو معنی، بنابر دو قرائت مروی است.»

### و: موارد دو تفسیری

مترجم سعی می کند باب احتمالات را در تفسیر آیات باز نکند، اما همیشه این احتمال وجود دارد که مراد از یک آیه روشن نباشد و بنابراین به صورت تردید ابراز شده و پای دو احتمال در میان آمده است؛ این موارد اندک است، اما در همین موارد، مترجم ما در این موارد چه کرده است؟ باید گفت، در موارد بسیار ضروری با گفتن «یا» دو احتمال را در این سو و آن سوی ترجمه-تفسیر بیان کرده و این اقدام هم با رعایت کمال اختصار صورت گرفته است. به این مورد بنگرید: «: قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ پس سیر کن در زمین؛ قرآن و قصه آنها را بخوان و ببین که عاقبت آنها به کجا رسید، یا سیر کن در شهرهای ایشان و آثار هلاک آنها را مشاهده کن». این جا دو احتمال را در باره آیه مطرح کرده و گاهی این کار چنان به اختصار انجام شده که اگر کسی دقت نکند، ممکن است یک معنا به ذهن آید. به این مورد هم توجه کنید: «: وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ و بدانید که خدا حائل می شود میان مرد و مراد او، یا آن که دل هرگز



جزم نمی‌کند که حق باطل است یا باطل حق است؛ و این دو معنی مروی است». این جا تأکید بر دو معنا می‌شود تا کسی آنها را یک معنا نپندارد. در مورد دیگری آمده است: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» این آیت‌ها که می‌آید آیه‌های قرآن صاحب حکمت است، یا آنکه آیه‌های آن محکم است و خللی در آنها نیست». و این مورد: «بَلْ آتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ بَلْ كَرِهَ» بلکه دادیم به آنها چیزی را که پند ایشان در آن است، یا نام و آوازه آنها در آن است.»

همچنین در تفسیر آیه «وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ» می‌نویسد: و خدا را مانع خیرات مگردانید و کار خوب را بکنید، اگر چه قسم خورده باشید که نکنید، یا آنکه بسیار قسم مخورید در هر حق و باطلی.»

یک نمونه جالب این است: «وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و بازخواست ایشان، از شما نخواهد شد. شاید مراد از امت در آیه‌ی سابق، انبیاء، و در این آیه، آباء یهود و نصارا باشد، یا آن که خطاب در آیه‌ی سابق با ایشان و در این آیه با ما باشد، یا آن که تکرار از برای استقرار در دل‌ها باشد.»

#### ز: ترجمه فاقد مطالب اضافی

مترجم، به کار ترجمه-تفسیر در همان حد تعریف خود وفادار مانده و هیچ گونه بحث و توضیح اضافی در این ترجمه نیاورده است؛ البته به طور استثناء، برخی از موارد، وقتی روایتی نقل کرده، قدری مفصل آن را آورده، اما در اکثر قریب به اتفاق، همان توضیحات نیز بسیار کوتاه و روایات نیز به اشاره آمده است، نه عین آنها. تنها دو مورد، در حاشیه، هر مورد دو بیت شعر افزوده شده که ما داخل متن بردیم و اشاره کردیم که از حاشیه بوده است. مورد نخست زیر آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» که اشعار زیر در آنجا آمده است:

«آدمی چیست برزخی جامع / صورت خلق و حق در او لامع / متصل با دقایق جبروت / مشتمل بر حقایق ملکوت.»

در مورد دیگری ذیل آیه «قَالَ فَخُذْ رِبْعَةً مِنَ الطَّيْرِ» نوشته است: «گفت خدا: بگیر چهار عدد از مرغان، کبوتر و خروس و زاغ و طاووس را؛ و غیر آن نیز روایت شده». آنگاه در حاشیه آمده است: «چار مرغ است چار طبع بدن / جمله را بهر دین بزد گردن / پس به ایمان و عشق و عقل و دلیل / زنده کن هر چهار را چو خلیل.»

## جنبه های شیعی این ترجمه

یک ترجمه می تواند برخی از آیات خاص را به گونه ای ترجمه کند که گرایش شیعی مترجم معلوم شود، اما به طور کلی، این امکان هم هست که ترجمه ای فراهم آورد که چنین گرایشی در آن نباشد. اما در متن ما که اساس آن بر ترجمه تفسیر است، ملاحظات شیعی در جای جای، خود را نشان داده است، هرچند به دلیل آن که اساس روی اختصار بوده، در این باره زیاده روی نشده و در حد اشاره باقی مانده است. در همان نخستین حرف مقطعه قرآن ذیل سوره بقره، این تفسیر افزوده شده است که جمع حروف مقطعه در قرآن می شود «صراط علی حق نُمَسِکُهُ»، هرچند بعدها بارها تکرار می شود که این ها یک رمز است که معنای مشخصی برای ما ندارد.

از این که بگذریم، در بسیاری از آیاتی که در تفاسیر خبری و حدیثی شیعی، به گونه ای مرتبط با اهل بیت بوده، حداقل اشاره در آنها در این باره صورت گرفته است. برای مثال در تفسیر آیه «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ» آمده است: «آن فاسقانی که می شکنند پیمان خدا را که از ایشان از برای خود به وحدانیت، و از برای محمد به نبوت، و از برای علی به امامت، و از برای شیعیان او به محبت و کرامت گرفته است». چنان که در ذیل آیه «فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» گوید: «پس بعد از هبوط آدم به کوه صفا، و زاری بسیار، فرا گرفت از پروردگار خود سخنی چند که آن توسل به محمد و اهل بیت او-سلام الله علیهم-بود». به طور کلی این موارد چندان زیاد نیست و در مواردی هم، استثناء نکاتی هست که قدری شگفت می نماید. برای مثال این نمونه را بنگرید: «وَمِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» و از قوم موسی گروهی هستند که راهنمایی می کنند به راهی که راست و درست است، و به راستی و درستی در میان خود حکم می کنند. مروی است که آنها جمعی اند مسلمان که در عقب شهر چین می باشند، و با قایم آل محمد خروج خواهند کرد که مددکار او باشند.»

در باره آیه دیگری هم چنین اظهار نظر شده است: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» و برسید از فتنه که مخصوص ظالمان نخواهد بود، بلکه شامل همه کس خواهد بود. و مروی است که این اشاره ای است به فتنه هایی که بعد از پیغمبر-صلی الله علیه و آله-در خلافت او شد. «طبعاً اینها روایاتی است که در باره این آیات نقل شده و منبع اصلی و عمده آنها همان تفسیر صافی است. نیز در ذیل آیه «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ» آمده است: «و یاد کن وقتی را که مبتلا ساخت خدای عزوجل ابراهیم را به سخنانی چند. مروی است که [مقصود از] سخنان، امر به ذبح اسماعیل است در خواب، و در روایتی دیگر توسل به محمد

و علی و فاطمه و حسن و حسین است. فَاتَمَّهُنَّ پس عزم نمود ابراهیم بر فرمان برداری به روایت اول، یا آنکه تمام کرد خدای عزوجل اسامی ائمه را تا امام دوازدهم به روایت دوم.»

### گرایش فلسفی و کلامی

نویسنده تمایلات فلسفی آشکاری دارد و به همین دلیل، در مواردی از این ترجمه-تفسیر، این حس خود را در ذیل آیاتی که مستعد این مباحث بوده آورده است. برای مثال در باره آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» گوید: «و آموخت به آدم تمامی اسماء حسنی را، یعنی او را مظهر و جامع اسماء خود گردانید تا مستعد ادراک انواع مدرکات باشد». نمونه دیگر این است: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» به یقین کافرند کسانی که می گویند، خدا عیسی پسر مریم است؛ چرا که حادث، شایسته الوهیت نیست، و نیز مادر مقدم است بر ولد، و بزرگتر است، پس او اولی است به الوهیت از پسر». تعبیر به این که «حادث شایسته الوهیت نیست» سخن گفتن با اصطلاحات فلسفی رایج است.

اما یک نمونه آشکارتر این است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ» و به درستی که انشا کردیم ماده شما را اولاً بی صورت، و بعد از آن بر ماده های شما، افاضه صورت ها نمودیم». در اینجا، اساس تفسیر بر پایه نظریه ماده و صورت فلسفی است. و این مورد: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» این به سبب آن است که خدا ثابت است فی نفسه، و واجب الوجود است». با این حال، باید گفت که موارد اینچنینی در مجموع بسیار اندک است. در ذیل آیه «فَأِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» که از آیات حساس برای فلاسفه است، آمده است: «می گوید به آن بدون لفظی، یافت شو، پس یافت می شود؛ و کلام خدا عبارت از انشاء است.»

رعایت مسائل کلامی نیز در این تفسیر نمود خود را دارد و یکی از رایج ترین آنها، جایی است که خطابی به پیامبر؟ ص؟ آمده و از او خواسته شده که فلان عمل خلاف را انجام ندهد. چنین معنایی که ظاهر قرآن است، با باور کلامی مترجم که عصمت رسول الله؟ ص؟ است سازگار نیست، به همین دلیل، تقریباً در تمام موارد اینچنینی این جمله افزوده شده که مقصود امت است: «فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ» پس از جاهلان مباش. مراد آن است که امت تو چنین نباشند». و مورد دیگر: «فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِرِينَ» پس، در حقیقت قرآن از شک کننده ها مباش؛ یعنی امت تو شک نکنند». و این مورد: «وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ» و اگر ظاهر شود در دل تو از شیطان اراده ی معصیتی، مانند آن که به غضب آیی، مروی است که خطاب با پیغمبر است، و مراد امت است». به این قبیل برداشت های فلسفی و کلامی باید برخی از نمونه های جهان شناسی یا دانش طبیعی را هم افزود. برای مثال این مورد:

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ وَ خِوَاهِي دِيدِ دَر رُوزِ قِيَامَتِ، كُوه‌ها را که ایستاده‌اند، و حال آن که به سرعت خواهند رفت مانند ابر، چرا که چیزهای بسیار بزرگ هرگاه حرکت کنند، حرکت آنها محسوس نمی‌شود.»

### نثر فارسی ترجمه

زمانی که متن‌های قرون پنجم تا نهم را مطالعه می‌کنیم، لغات فارسی کهن و حتی لغات عربی رایج در آن روزگاران در آن آثار به خصوص آثار ویژه فراوان می‌بینیم. آن آثار دو دسته هستند: آنها که روان نوشته شده‌اند، و آنها که قدری مغلق و مصنوع هستند. حدفاصل این دو، متون فراوانی است که اغلب متعلق به صوفیان است، اما در مقایسه با متون آن دوره، متون فارسی دوره صفوی، متفاوت است؛ یکی از این تفاوتها، کم شدن لغات فارسی کهن در آثار دوره صفوی است، به طوری که برای تصحیح آنها نیازی به جستجو در کتب لغت نیست. شاید برخی از متنها را که ادامه نثرهای کهن است بتوان استثناء کرد، اما غالب آثار فارسی این دوره، فاقد لغات جدی فارسی و ترکیب نگارشی آن دوره است.

متن حاضر نیز در شمار دیگر متون فارسی دوره صفوی است که غالباً و در یک جریان کلی، تحت تأثیر ترجمه آثار عربی به فارسی در این دوره خاص است. طبعاً ترجمه، به خصوص ترجمه تحت اللفظی، تأثیر منفی روی نوشته دارد و نه تنها ترکیب کلی عبارت را از روانی دور می‌سازد، بلکه لغات اصیل را نیز کنار می‌گذارد. شاید یک دلیلش این باشد که لغات موجود و در دسترس در زبان رایج، دقیقاً برابر معادل‌های عربی نیست، و مترجم باید به جای ترجمه تحت اللفظی دقیق، دست به شرح و توضیح بزند، یا حتی لغات عربی را داخل ترجمه کند تا مفهوم را برساند. اثر چنین رویه‌ای همان است که اشاره شد، یعنی، هم بهم ریختگی ساختاری در عبارات فارسی و هم فقدان لغات اصیل و قدیم. اگر این سخن درست باشد، متن حاضر نیز یکی از همان آثار است. یعنی مانند متون صفوی، بهم ریختگی فعل و فاعلی دارد، به علاوه، لغات اصیل زبان فارسی که در متون کهن رواج داشت در این اثر نیست و خودش هم مصداقی از همان آثار ترجمه‌ای دوره صفوی است که به دلیل ناآشنا بودن مترجم با متون کهن، به جای استفاده از آن لغات، به توضیح مبادرت کرده است.

با این حال، هدف نویسنده برای نگارش و ترجمه قرآن برای عامه مردم، بر اساس آن چه در مقدمه کوتاهش گفته، نوع خاصی از سلاست و روانی را در اثر حاضر غالباً حفظ کرده و موارد نادری وجود دارد که ممکن است به خاطر استفاده از لغت خاصی، فهمش دشوار شده باشد؛ اما این که خود نویسنده ترکیب و لغت تازه‌ای ابداع کرده باشد، شاید انگشت شمار مواردی هست که باید اهل لغت درباره درستی و نادرستی آن نظر

دهند، از آن جمله «ای خداوندی که آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمینی، و دانای پنهان و آشکارانی». جایی هم از تعبیر «آشاماندن» استفاده شده است. موارد اینچنینی بسیار اندک است. مشابه آن این است که تقریباً در همه موارد نیز به جای «فرو» «فرو» آمده است، برای مثال این عبارت: «امر به فرو آمدن است». این موارد در نسخه دوم، همه تبدیل به فرو شده است. همین طور «پادشاهت» را به جای «پادشاهی» به کار برده است که آن را دست نزدیم. استفاده از کلمات عربی همچنان در نثر دوره صفوی بویژه ترجمه های دینی، مشکلی است که برای نسل امروزی دشواری خود را دارد. گهگاه نکته ای را در ترجمه یک لغت در کروش گداشته ایم. همینطور در مواردی، توضیح مختصری را یا کلمه ای که خواندن جمله را آسانتر می کند، در کروش قرار داده ایم. در واقع، آنچه در کروشها آمده، علی الرسم از ماست.

باید افزود که موارد اندکی هم هست که از لغات قدیم یا محلی استفاده شده که در همان متن در داخل کروش، آن را معنا کرده ایم و در واقع سعی کردیم، هیچ نوع پاورقی در کتاب دیده نشود.

شایسته است در اینجا از سرکار خانم ببری، خانم کوشکی، و همسر، که در کار تایپ، مقابله و تصحیح به بنده یاری رساندند سپاسگزاری کنم. همین طور از جناب آقای حسن مختاری که در کار صفحه بندی و کتاب آرایی این اثر، نهایت دقت را بکار گرفتند، بسیار متشکرم. همچنین از دوستان بسیار عزیزم حجج الاسلام جناب آقای حسن مظاهری و جناب آقای سید احمد سجادی که مساعدت جدی در کار نشر این اثر قرآنی انجام دادند، بی نهایت سپاسگذارم. امیدوارم خداوند متعال پاداش همه آنان را از بهترین های خود در دنیا و آخرت، عطا نماید و پدر و مادر این بنده خدا را نیز مشمول غفران خود قرار دهد. طبعاً هر نوع خطایی در این اثر راه یافته باشد مسؤولیت آن بر عهده ی این بنده خدا بوده و امیدوارم با یادآوری دوستانه آن، در چاپ های بعدی اصلاح گردد.

و نکته آخر آن که این اثر را به استاد عزیز و بزرگوارم مرحوم آیت الله حاج سید محمد علی روضاتی - رحمه الله علیه - که عمری را با عشق وافر به پاسداری از میراث شیعی و از آن جمله این نسخه پرداخت، و اینجانب را طی سالیان دراز مشمول مراحم پدارنه خویش ساخت، تقدیم می کنم و از صمیم قلب برای ایشان مغفرت و رحمت واسعه ی الهی را طلب می نمایم.

انما ضاعوا من غير ان يهلكوا واستم لا تعلمون وستم بر شما نازل شده با نیک ناطق نطقه طاقه الذين اخصوا في سبيل الله صدقات از برای درویشان نیت که جهاد در راه خدا نیت قصیل صحت حقه لا یستحقون  
صرا في الايمان و بسبب اینه حال جهاد حقه استقامت ترو در دین از برای که بکامل نماند بحکم الجاهل الفسقة  
من التعسف و به جهاد اهل ایمان که آن میکند که تا کنیز از برای که بازگشته از جهاد اهل ایمان فهم یسبواهم زبان را  
بسیار می زبان که در روز از روی و یک و استحقاق حال لا یستحقون الناس الحاقا سؤال چگونه از روی با حق  
از این جهاد سایر در دین میکند وما نفعنا من غیره فان الله به عليم و آنچه نفع کند بر حق از این بر خدا با آن  
و برای بسیار بیدار الذين آمنوا بالله واليوم الآخر کسانی که ایمان یافته با الهای خود را در حالت  
معدمان و اشکارا فلم اجمعهم عند ربهم آنان در است از ایمان در حق خدا ولا اخف علیهم و لازم بخورون  
و این را در حق نیت و عقیقت بخورند الذين آمنوا بالله واليوم الآخر آنان که در حق خدا در بار از روی  
می خیزد از برای مکار که سبوت الا كما یقولون الذين یحییطون الشیطان من اللین که استناد و نیت از روی  
کسی که شیطان او را صریح ساخته بنده اند از جنون و بلائی ذالک باهم قالوا انما النبی مثل الیوم از روی  
است که خیال کند و گفته در حق نیت که هیچ مانند نیت و فریاد نیت واصل الله السبح و حرم الربا و طاب  
کرهت حدیث را در حرام کرده ربا را و این انکار است که گفته فمن جاءه من غیره فلیعنه و هر چه برسد به از این از  
جانب بیایند که بعد از جعل حرم فما نسی قلته تا سلف بیر از این نیز در این است از روی انما نیت و نیت  
بخوشه و از روی و من عاد و هر که در حق که بخورد با بعد از آن که حرم است بر و ظاهر شده و این در اصل  
انکار و فاذلت اصحاب التایم چنانچه حال در نیت پس آنها هم نیت و در حرم جاوه ان جمله و بعد عن الله  
الربوا و یزیر الصدقات حرم است در حق در نیت ربا را زیاد میکند و بسبب صدقات را والله لا یحب کل کفار  
ایم و خدا دوست ندارد هر که را صریح بر طاق که از این حرام و نیت است در این کتاب ان الذین آمنوا کمالوا  
الضالجات و اقاموا الصلوة و اتوا الزکوة از این که ایان آورد اند و کارهای خوب میکنند که نیت و نماز را بر  
نیت از ذکره را در آن اللهم اجمعهم عند ربهم و اینان نیت نیت آنها ولا اخف علیهم و لازم بخورون  
و نیت نیت بر زبان و اینه نیت بخورند بما انما الذین آمنوا اتقوا الله ای کرم مومنان به سبب از خدا  
و ذوقنا لاجل من الیوم و او که نیت از برای نیت و نیت انکم مؤمنون اگر در این از روی  
فان اتمعلوا فاذنوا بجس من الله و رسوله پس او که نیت از برای نیت خدا و رسول و نیت وانتم تعلمون

این است

بکنند

تسبیح

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

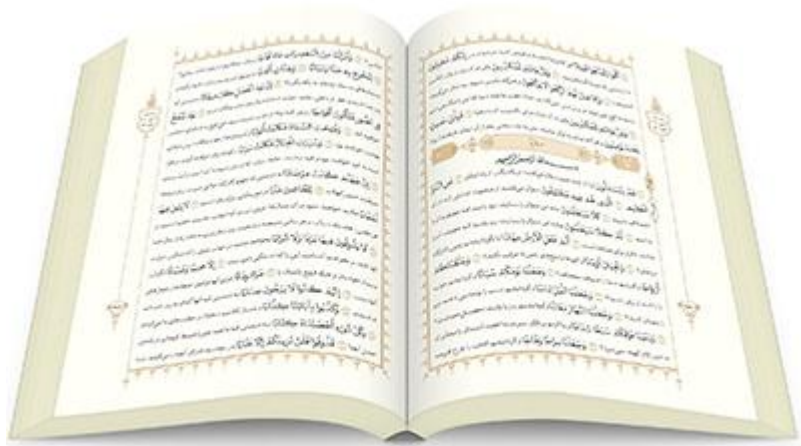
و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است

و نیت که این نیت است



## زندگی و آثار مترجم

نورالدین کاشانی از عالمان کاشان و نواده برادر فیض کاشانی (م ۱۰۹۰) در شمار عالمان اواخر قرن یازدهم و اوائل قرن دوازدهم است که تا نیمه های دهه دوم این قرن زنده بوده است. سال درگذشت وی را نمی دانیم، اما تاریخ اجازه ای که او برای فرزندش بهاءالدین محمد نوشته، سال ۱۱۱۴ را نشان می دهد. نسخه ای نیز از یکی از رسائل عبدالرزاق کاشی به خط وی با تاریخ ۱۱۱۵ در کتابخانه دانشگاه تهران [ش ۲/ ۲۵۲] موجود است. همچنین در سال ۱۱۱۶ نسخه ای از صافی فیض را بهاءالدین محمد پسر نورالدین با پدرش مقابله کرده که نسخه آن به شماره ۹۱۷۵ در کتابخانه مرعشی نگهداری می شود. آنچه در این زمینه آخرین تاریخ است، ترجمه قرآن اوست که در سال ۱۱۲۰ تمام شده و خط و تاریخ وی در پایان نسخه آمده است. بنابراین، این ترجمه باید در سن کهولت و پختگی انجام شده باشد و تاریخ ۱۱۲۰ هم آخرین تاریخی است که از زنده بودن وی آگاهییم.

از سوی دیگر در باره تاریخ تولدش چیزی نمی دانیم، اما آگاهییم که در سال 1070 نسخه ای از عین الیقین عموی پدرش فیض کاشانی را کتابت کرده است [دانشگاه تهران، ۲۹۴۶]. با این حال علامه مجلسی در سال ۱۰۸۴ در اجازه ای که برای وی نوشته، او را در عنفوان جوانی وصف کرده است. بنابراین باید حدس زد که تولد وی میان ۱۰۵۰ تا ۱۰۵۵ بوده است، به طوری که توانسته است در ۱۰۷۰ نسخه ای را کتابت کند و از آن سوی در ۱۰۸۴ هنوز در عنفوان جوانی باشد.

شیخ نورالدین متعلق به خاندانی برجسته از اهل علم در کاشان یعنی خاندان فیض است. پدرش عالم شناخته شده ای بوده و در برخی از اجازات علمی از او یاد شده است. به طور کلی می دانیم که خاندان فیض، یکی از خاندان های علمی کاشان بوده که با اصفهان هم ارتباط نزدیک داشته است. علاوه بر پدر نویسنده ی ما،

فرزندش بهاء‌الدین محمد نیز همواره در کنار پدر به مقابله نسخه‌ها مشغول بوده و یادداشت‌های چندی از وی برجای مانده است که یکی از بهترین آنها در پشت نسخه ای از مفاتیح الشرایع فیض از سال ۱۱۱۲ است که نسخه یاد شده به شماره ۱۳۶۳۴ در کتابخانه‌ی مرحوم آیت‌الله مرعشی نگه داری می شود.

علاوه بر پدر و فرزند، برادر نویسنده را با نام محمد هادی نیز می شناسیم که کتاب مستدرک الوافی را تألیف کرده است [بناگرید طبقات اعلام الشیعه قرن دوازدهم، ص ۸۰۴]. شیخ نورالدین، همچنین، نسخه‌ای از مفاتیح را هم در سال 1108 کتابت کرده، حواشی بر آن نوشته و همانجا تصریح کرده است که این حواشی از شرح برادرش محمد هادی بر مفاتیح گرفته شده است (نسخه مجلس، ش ۸۴۱۶).

گل سرسبد این خاندان فیض کاشانی [م ۱۰۹۱] است که گرایش فکری وی را می شناسیم. نورالدین هم در همان چهارچوب قرار دارد. او از نظر فکری، گرایش اخباری دارد، اما مانند خود فیض و بسیاری از دانشمندان دیگر این دوره، با فلسفه و عرفان نیز آشنا و عناصر زیادی از آن مکتب را در درون آثار خویش جای داده است. شهرت او به الاخباری شاید قدیمی است، زیرا در پشت نسخه ای از رساله مکنونه الکلمات فیض (مجلس ش ۵۴۶۰) آمده و البته تاریخ دقیق این یادداشت معلوم نیست.

نورالدین به دلیل همین علقه اخباری-عرفانی، عاشق کارهای علمی عمومی پدرش، یعنی فیض کاشانی بوده و روی نسخه های آثار وی کارهای فراوان و متفاوتی کرده که در منابع کتابشناسی آمده است. این کارها برخی ترجمه و برخی استنساخ و تصحیح بوده، و نمونه ای از این علاقه را در همین ترجمه قرآن نیز ملاحظه می کنیم که او اساس کار را تفسیر صافی (تألیف سال ۱۰۷۵) قرار داده است. این علاوه بر تألیف تفسیر المعین به عربی است که آن هم خلاصه ای از صافی است. نسخه ای از مفاتیح الشرایع فیض به خط نورالدین وجود دارد که وی گوید آن را از روی نسخه خود مؤلف نوشته و مشکلاتش را از وی پرسیده است. این نسخه (مرعشی، ۵۸۰۹) توسط همین نورالدین، وقف شده و وقف نامه آن در پشت نسخه وجود دارد. در باره آثاری از فیض که وی آنها را کتابت، تصحیح، یا وقف کرده، اطلاعات فراوانی در مآخذ نسخه شناسی آمده است. باید توجه داشت که قرن دوازدهم، قرن فیض کاشانی است و تفکر وی ریشه عمیقی در تفکر شیعی این دوره داشته است.

درباره گرایش فکری او آنچه می توان بدست آورد این است که وی تلفیقی میان عرفان صدرایی و حدیث گرایی مجلسی به همان شکل ترکیبی فیض یعنی آمیخته با عرفان غزالی و غیره ارائه کرده و به احادیث هم از همین زاویه توجه دارد. محصول این تفکر، ایجاد نوعی گرایش عرفانی اخباری ویژه است که ماده آن با استناد به احادیث، اما صورت آن نوعی عرفان خاص و نه سستی، با عبارت پردازیهایی است که در این مکتب



فکری شکل گرفت و به میراث به دوره های بعد رسید. به اختصار باید عرض کنم که نتیجه آن عرفان، اسلام شیخی و عرفانی مدل نیمه اول قرن سیزدهم هجری شد، همان چیزی که امثال کربن از تشیع می فهمند و در باره اش می نویسند.

آثار نورالدین به هیچ روی مانند مرحوم مجلسی، ترجمه اخبار نیست، بلکه همراه نوعی تفسیر و تأویل روایات به سبک فیض بلکه یک گام بالاتر و جلوتر از اوست. او علاقه مند به ایجاد نوعی سازواره برای مفاهیم دینی است که می کوشد آن را از احادیث استخراج کند. در این زمینه، تلاش وی برای ایجاد نوعی تفکر نظام مند در آثارش جالب است. یکی از کارهای در خور توجه وی در این زمینه، کتاب منتخب التصانیف اوست. نورالدین در آغاز این اثر (نسخه شماره 252 دانشگاه تهران) که به سال ۱۱۱۱ تدوین و تألیف شده، در باره علت نگارش این اثر انتخابی و اقتباسی و این که چه زمینه فکری در وی، او را به تألیف این کتاب کشانده، نکاتی را می گوید که برای شناخت افکارش سودمند است. او پس از اجمالی که در باره ماهیت علم، و علم دینی دارد، می گوید:

«من بخشی از روزهای عمرم را در بررسی کتابهای تألیفی در حکمت به معنای عام آن سپری کردم و به ممارست در آن پرداختم، و سالهای چندی از عمرم را در مطالعه آنها و تمیز پوسته از محتوای آن صرف نمودم، در حالی که علاقه شدیدی به گردآوری کتب علمی داشته و رغبت وافری در معرفت اسرار قرآن و سنت می داشتم. در تمام آن مدت، در پی شناخت لبّ معانی و مخ کلمات بودم. درونم چنان بود که قیل و قال و اقوال مختلف برایم ملال آور بود. به نظرم آمد تا دست به انتخاب از میان آثاری بزنم که بدست آورده‌ام و از هر فنی از علوم، به یک یا دو یا سه کتاب بسنده کنم. اول به قرآن نگریستم که دریای معرفت است و... دیدم کتاب جامعی که مشتمل بر تفسیر آیات نازله در علوم حقیقی و معارف یقینی و تأویل آنها باشد و به تبیین آیات نازله شده در باره اعمال صالحه و احکام شرعی باشد، در دست نیست. البته، کتاب الصافی را که از مؤلفات استاد فاضل و عمّ کامل محمد بن مرتضی ملقب به محسن است دیدم که از موارد مشابه خود برتر و تفسیری مهذب و صافی و شافی است که بر اساس آراء مستنبط از احادیث گرفته شده است، اما در باره تفسیر اسرار آیات، مطالب در کتب حکماء و عرفا پراکنده است، همین طور آنچه در باره احکام شرعی است، در کتب علما و فقهاء آمده است. از سوی دیگر، تفسیر صافی نیز قدری طولانی است و قاری در حین قرائت آن نمی تواند آنها را بیابد. بنابراین به خاطر رسید که از آن تفسیری استخراج کنم که کمکی برای قاری باشد که در حین قرائت آیات را درک کند. در آنها مهم ترین نکات را به علاوه آنچه از اهل بیت روایت شده، درج خواهم کرد. آنچه را در این باره نوشتم نامش را معین الثالی [یاری گر تلاوت گر] گذاشتم». [این همان تفسیر المعین است که در سه جلد چاپ شده است.]

نورالدین سپس و به همین ترتیب، در باره انتخابی که از کتابهای حدیث، دعا و فقه کرده سخن گفته و در مورد اخیر، اساس کار وی اقتباس از مفاتیح الشرایع عمویش فیض کاشانی بوده که به نظر وی کتاب جامعی در فقه است و مانند ندارد. وی در ادامه نوشته است: «پس از آن به سراغ این مهم یعنی تفکر در صنع الهی رفتم، آنچه که مربوط به اسرار آیات الهی است و آنچه که به مهمات علوم دینی مربوط می‌شود. در این باره خودم به تألیف کتابی پرداختم که مانند آن وجود نداشت. این اثر در باره مجاری تفکر در اسرار طاعات الهی و عبادات مستحبی و دیانات شرعی بود. بحث در اسرار صفات مهلکات و منجیات از مساوی از اخلاق و محاسن آن، مبحث تزکیه نفس و ... نام این اثر را «کتاب التفکر» گذاشتم و به عنوان مصفاه‌الاشباح و مجلأه الارواح نامیدم.... بعد از آن آثار حکمای پیشین را در زمینه اصول دین مرور کردم، اسرار علوم انبیاء و انواری که آمیخته با مطالبی از غیر جنس خود شده و یافتن آنها بر طالبان دشوار شده است. در این باره تلاش زیادی کردم و آنچه را یافتم سعی کردم در قالب یک تصنیف خود مرتب سازم... و نامش را المبدان‌چ و المعاد گذاشتم ملقب به الحقائق القدسیه و الرقائق الانسیه. در حین تألیف آن آثار، مطالب عالی دیگری در شناخت انوار کلمات تامات و اسرار آیات بینات یافتم... همه آنها را در کتابی گردآورده نامش را الکلمات النوریة و الایات السریة گذاشتم. در میان مطالعاتم به کتابی که استاد الاساتید صدر المحققین [ملاصدرا] نوشته بود، برخورد کردم که با عبارات بسیار عمیق و ثنری دلپذیر نوشته شده بود، کتابی سماوی، و تنزیلی الهی بود که شایسته است با قلم نور بر صفحات حور نوشته شود. من مطالب را از میان آثار و کتابها و رساله‌ها انتخاب کرده و با دو کتاب پیشگفته در یک مجلد نهادم. این سه کتاب با کتاب التفکر فی العلوم النافعه، در حکم کتب اربعه برای اعمال صالحه هستند. از آثار اصحاب عشق و عرفان، کتابهای منظوم در توحید و مناجات با خدا، انتخابی کردم و غزلیات و رباعیات و قصاید و مثنویاتی برگزیدم که آدمی با خواندن آنها به لرزه می‌افتد و چشمانش اشک بار می‌شود. این را منتخب الاشعار نامیدم که شش هزار و پانصد بیت است. برگزیده‌های من شامل تمامی مطالب عالی و مشتمل بر مطالبی در فنون مختلف است و جمعاً ده کتاب است. البته شما می‌توانید آثار دیگری را هم انتخاب و به آن ضمیمه کنید». نورالدین در اینجا پنج کتاب و رساله فیض را یاد می‌کند که عبارت است از النخبه، الکلمات الطریفه، بشاره الشیعه، تنویر القلوب، و رساله الانصاف.

شیخ نورالدین در پایان مقدمه‌ای که بر منتخب التصانیف نوشته، تاکید دارد که ویژگی عمده این کار او اخذ علوم یاد شده از آثار اهل بیت است. در پایان آمده است: «و قد فرغ المؤلف من تصنیف هذه الرسالة الموسومة بمنتخب التصانیف فی جمادی الاولی فی عام الف و مائه و احد عشر من هجره سید البشر علیه و علی آله سلام الله ما اتصلت عین بنظر و اذن بخبر». یادداشت بعدی نشان می‌دهد که مقابله آن هم در ۱۱۱۴ تمام شده

است. [این گزارش از روی نسخه 252 دانشگاه تهران تهیه شده، اما بیفزاییم که متن کامل این گزارش در ابتدای تفسیر معین چاپ قم [به کوشش حسین درگاهی، ۱۴۱۰] آمده است].

این اثر، همان تفکر نظاممند او را که برگرفته از تجربه فکری ملاصدرا و فیض است و ترکیب والتقاطی از همه داشت های پیشینان، از غزالی گرفته تا دوره اخیر را شامل می شود، به ما نشان می دهد. این بحثی است که باید در جای دیگری دنبال کرد.

### تالیفات شیخ نورالدین

آقابزرگ در باره وی و آثارش در طبقات اعلام الشیعه قرن دوازدهم [ص ۷۹۱ - 792 - اطلاعات با ارزشی به دست داده است و ما در ادامه گزارش ایشان را خواهیم آورد. مروری بر اسامی آثار وی دامنه و نوع دانش او را نشان داده و به ویژه، و همان طور که گذشت، روشنگر آن است که وی تحت تأثیر مرحوم مجلسی و فیض کاشانی، گرایش اخباری و روایی داشته است. گرچه کتابت نسخه‌ای از الواردات القلبیه ملاصدرا، نشانگر آن است که تمایلات فلسفی نیز دارد، چنان که در همین ترجمه قرآن هم می‌توان این گرایش را یافت. در میان آثار وی تفسیر معین نشانگر اعتنای او به تفسیر قرآن است، چیزی که در همین کتاب مبین هم که ترجمه - تفسیر موجود از قرآن است، وجود دارد.

متن نوشته شیخ آقابزرگ [با افزوده های علی نقی منزوی] در باره نورالدین به این شرح است: «نور الدین محمد بن شاه مرتضی بن محمد، نواده برادر فیض کاشانی نویسنده «تفسیر معین» که در ذریعه ۲۱ ش ۵۰۸۶ و ۲۵ ص ۴۱ از آن یاد شده است [تفسیر المعین به کوشش حسین درگاهی در قم ۱۴۱۰ توسط کتابخانه مرعشی چاپ شده است]. همچنین نویسنده درر البحار [ذریعه: ۸ ش ۴۴۴] دارد که مختصر بحار است و به نام نورالانوار (ذریعه ۲۴ / ۳۶۱) هم شناخته می شود. وی یکی از مجلدات را که کتاب العقل و الجهل تا آخر معاد است در سال ۱۰۸۵ تمام کرده و علامه مجلسی اجازه ای برای وی در تاریخ ۱۰۸۴ نوشته است. در این اجازه آمده که او در عنفوان جوانی است و پدرش را با تعبیر «المولی الکامل البارع المذهب الفاضل المحدث العلامة مولانا شاه مرتضی» یاد کرده است. در این اجازه، هفت طریق برای روایت آمده و زمانی نوشته شده که پدر نور الدین زنده بوده است (ذریعه: ۱ ش ۷۶۴). شیخ قاسم کاظمی هم اجازه ای برای نورالدین در سال ۱۰۹۵ نوشته که به خط محمد ابراهیم بن شیخ قاسم است و آخرش امضای قاسم کاظمی به خط خود او و این که متن به املائی وی نوشته شده آمده است (ذریعه: ۱ ش ۱۱۸۹). عموی پدرش فیض کاشانی هم به خط خودش در سال ۱۰۷۹ اجازه ای برای او نوشته و گفته است که او در عنفوان جوانی بوده و پسر پسر برادر اوست (ذریعه: ۱ ش ۱۱۹۶). اجازه ای هم توسط ملا محمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸) برای وی، در قم به

خط خودش نوشته و این زمانی بود که شاه مرتضی پدر نورالدین درگذشته بوده است. در آنجا از نورالدین با تعبیر «الفاضل بن الفاضل و العالم بن العالم و العامل بن العامل» یاد شده است (ذریعه: ۱ ش ۱۰۴۴).

پدر نورالدین، شاه مرتضی بن محمد مؤمن بن مرتضی هم اجازه ای در تاریخ 1078 برای او نوشته و در آن آمده است که از پدرش محمد مؤمن، از شیخ بهایی (با طرق خودش) و از پدرش شاه مرتضی بزرگ از مولی فتح الله مفسر روایت می کند (ذریعه: ۱ ش ۱۳۱۸). پسر نورالدین با نام بهاءالدین محمد از پدرش اجازه ای دارد که در سال ۱۱۱۴ نوشته شده است (ذریعه: ۱ ش ۱۳۷۴). همه این اجازه ها در پایان جزء آخر کتاب الوافی فیض آمده، نسخه ای که به خط نورالدین است. نسخه مزبور در کتابخانه حاج شیخ عبدالحسین طهرانی در کربلا موجود است.

### آثار نورالدین عبارت است از:

• الحقائق القدسیه و الرقائق الانسیه در مبدآنچ و معاد (ذریعه: ۷ ش ۱۷۲، 19 ص ۵۲، ۲۶ ش ۱۵۳۷). در معرفی آن گفته شده که تحت تأثیر آثار فیض و ملاصدرا نوشته شده است.

• الادعیة الکافیة (ذریعه: ۱ ش ۲۰۶۷)، الکلمات النوریة (ذریعه: ۱۸ ص 113 و ۱۲۰ ش ۹۹۱). این کتاب در سال ۱۱۰۵ نوشته شده و نسخه ای از آن در کتابخانه سید نصرالله تقوی در تهران بوده است [چاپ شده در تهران، ۱۳۸۷ کنگره فیض کاشانی].

• دو کتاب الحقائق و الکلمات النوریه، به خط خود مؤلف همراه نوشته های دیگری در مجموعه ای با نام منتخب التصانیف که سال ۱۱۱۱ تألیف شده، بوده است (ذریعه: ۲۳ ش ۷۵۵۳). [نسخه ای از این اثر در دانشگاه تهران به شماره ۲۵۲ موجود است].

• مصفأه الاشباح (ذریعه: ۲۱ ش ۴۲۴۶) و ملخص مصفأه الاشباح (ذریعه: ۲۲ ش 6738) هر دو به خط مؤلف در کتابهای مشکات بوده است. نسخه ای از «الواردات القلبیه» ملاصدرا در همان مجموعه با تاریخ ۱۱۱۵ موجود بوده است (ذریعه: ۲۵ ش 49).

• آداب الدعاء (ذریعه: ۲۶ ش ۱۹).

• ترجمه الحقایق (ذریعه: ۴ ش ۴۵۳) ترجمه کتاب حقائق عموی پدرش فیض کاشانی است.

• ترجمه فیض در شرح حال فیض (ذریعه: ۴ ش ۷۹۲).

- تنویر القلوب (ذریعه: ۴ ش ۲۰۹۰). مردی از هند کتابی با نام « جواب رساله المکاتیب » نوشت و نسبت هابی به نورالدین داد که او کتاب تنویر را در رد بر آن نوشت «ذریعه: ۵ ش ۷۸۸».
- السیر و السلوک فی المبدء و المعاد (ذریعه: ۱۲ ش ۱۹۰۸؛ ۲۶ ش ۱۵۷۳).
- روح الارواح (ذریعه: ۱۱ ش ۱۵۹۷؛ ۱۷ ص ۲۷۱ ش ۲۳۱).
- کتاب المبین در تفسیر که نسخه آن نزد سید محمدعلی روضاتی هست (ذریعه 19 ش: ۲۰۳) [ترجمه تفسیر قرآن که این نوشته مقدمه یا مؤخره آن است].
- مرآت حقایق نما یا آینه جهان نما یا آینه حق نما (ذریعه: ۲۰ ش ۲۹۱۴).
- منتخب الاشعار (ذریعه: ۲۲ ش ۷۵۰۱). [پایان نوشته آقابزرگ در طبقات]. [فهرستی از تألیفات نورالدین در مقدمه تفسیر المعین او نیز که به کوشش حسین درگاهی منتشر شده، آمده است].

#### منابع

- طبقات اعلام الشیعه، قرن دوازدهم، آقابزرگ تهرانی، تصحیح علی نقی منزوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲
- مکنونه الکلمات، فیض کاشانی، نسخه خطی کتابخانه مجلس ش ۵۴۶۰
- تفسیر المعین، نورالدین کاشانی، تصحیح حسین درگاهی، قم مرعشی، ۱۴۱۰ق
- منتخب التصانیف، شیخ نورالدین کاشانی، نسخه خطی دانشگاه تهران، ش ۲۵۲
- الذریعه الی تصانیف الشیعه، آقابزرگ تهرانی، قم، اسماعیلیان، بی تا
- کتاب مبین، ترجمه قرآن از نورالدین کاشانی، نسخه کتابخانه مجلس ش ۱۹۶۵۴
- فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس، عبدالحسین حائری و دیگران، تهران، کتابخانه مجلس، (چاپ در سالهای مختلف)
- فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، محمد تقی دانش پژوه و دیگران، تهران، دانشگاه تهران [سالهای مختلف]

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1498>

## پرسشهای شیعیان از مرجع تقلیدشان در قرن هشتم هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۹



**خلاصه:** کتاب مسائل ابن زهره، شامل مهم ترین سؤالاتی است که شیعیان از علامه حلی، یکی از بزرگترین فقهای تاریخ شیعه در اوائل قرن هشتم پرسیده اند. این پرسش ها شامل مهم ترین دغدغه های فکری و فقهی آنان در عراق این دوره تاریخی است. پاسخ های ارائه شده همچنین نشانگر تاثیر گذاری مکتب فقهی و کلامی حله روی شیعیان بعد از این دوره است.

از جمله آثار خوبی که این روزها انتشار یافته، کتابی است با عنوان «مسائل ابن زهره». [مشهد، ۱۳۹۲] این کتاب حاوی پرسشهای کلامی و فقهی ابن زهره (م ۷۴۹)، دانشمند برجسته است از دو استاد، یکی علامه حلی (م ۷۲۶) و دیگری فرزندش فخر المحققین (م ۷۷۱) که مراجع تقلید فکری و فقهی شیعیان در قرن هشتم هجری بودند. در روزگار ما بیشتر استفتاءات فقهی از علما مطرح و پاسخ گرفته می شود، اما چنان که از نوشته های قدما معهود است، پرسشهای کلامی نیز در عرض پرسشهای فقهی از آنان پرسیده می شد و آنان پاسخ می دادند. با این حال در روزگار ما هم نمونه های غیر فقهی هست که از آن جمله آثاری است که در این زمینه از آیت الله صافی انتشار یافته است.

ویژگی برخی از استفتاءاتی که در این کتاب مطرح شده، و شاید آن روزگار رسم بوده، دادن پاسخ های تفصیلی و تحلیلی و استدلالی است. هرچند در مواردی نیز بسیار کوتاه بیان می شد.

اما همه این استفتاءات قدیم و جدید، و در همه مذاهب، همواره یک نکته را شامل می شود و آن این است که غالب آنها، پرسشهایی از مسائلی است که مقلدین به طور روزانه و در زمانه، درگیر آن هستند. یعنی مسائلی است که در ذهن و عین جامعه مطرح بوده و درگیر آن بوده اند. این البته ممکن است که کسی مطلبی در باره یک حدیث یا مضمون آن سوال کند، اما در بسیاری از موارد، نمونه های درگیر مورد پرسش قرار می گرفته است. در کلام، مسائلی که سر زبانها بوده و در مباحثات جریان داشته و در فقه، مشکلات خارجی مردم که در عمل با آن مواجه بوده اند. در این جا عملا با نوعی شناخت وضعیت جاری فکری شیعه روبرو هستیم، افزون بر آن که از دل سوالات فقهی، گاه معلوماتی در باره زندگی اجتماعی شیعیان یا عامه مردم آن زمان بدست می آوریم.

آنچه در مجموع از این کتاب که نمونه ای جالب و نادر از استفتاءات کلامی و فقهی است می تواند بدست آورد، اهمیت آن در شیعه شناسی بر اساس باورهای جاری در آن زمان است. علامه و فرزندش فخر المحققین و نیز خود ابن زهره با تسلطی که بر منابع داشته اند، تلاش می کنند باورهای رسمی شیعه را به علاوه دیدگاه های خود بیان کنند. طبعا و از آنجا که در صدد حل یک معضل فکری یا فقهی هستند، اهمیت نوشته آنها در شناخت درست تشیع از دیدشان آشکار می شود. البته این دوره نیز مانند ادوار دیگر همواره، در داشتن برخی از باورها، تفاوت هایی با سایر ادوار داشته و از قضا همین مطلب هم آنها را شیرین تر و جدی تر می کند. نباید تصور کرد که همه باورهای علامه یا فرزندش، شبیه سید مرتضی، شیخ مفید یا شیخ طوسی بوده است. چنان که برخی از این دیدگاه ها بعدها کنار گذاشته شده است. شاید یکی از نکات تازه این استفتاءات توجه به این نکته باشد.

در اینجا، مروری بر برخی از موارد انتخابی از این مجموعه، ما را در درک بهتر اهمیت این قبیل متون در شناخت موارد ذکر شده، کمک خواهد کرد. بنابراین نباید تصور بفرمایید که این بحث کامل است، بلکه صرفا انتخابی است که توسط این بنده خدا صورت گرفته و آن هم گزارشی ارائه شده است. این انتخاب برای شناخت جنبه های خاصی از فکر شیعه و به خصوص نگاه علامه حلی به عنوان یکی از اصلی ترین تئوریسین های مکتب حله است که به رغم همه کارهایی که در باره وی شده، همچنان نیاز کارهای بیشتری است. طبعا انتخاب بر اساس ترتیب کتاب است نه اهمیت، اما خواهید دید که نکات قابل توجه و خواندنی است.

### خلق ارواح قبل از اجساد!

پرسشی در باره این روایت که در آن آمده: «خلق الله الارواح قبل الاجساد» و یا آمده «انا اول الانبياء خلقا و آخرهم لقیة» و این روایت «ان الله خلق الارواح قبل الابدان بألفی عام» شده و از تأویل این احادیث پرسیده

شده است. این «دو هزار سال» چه نوع سالی است، چه نوع ماهی است؟ قبل الابدان، به چه معناست؟ بدن کی؟ آدم؟ [ص ۵۰]. آیا این مطالب با این باور که روح زمانی آفریده می شود که جسم به حالت تسویه (به تعبیر قرآن) رسیده باشد، سازگار است؟ (۵۳).

ابتدا یک پاسخ کوتاه آمده است که این روایت مشهور است، اما تقدیرات و اندازه های ذکر شده در آن برای بشر نامشخص است. در پاسخ تفصیلی آمده است: **این احادیث گرچه مشهور است، اما ظاهر آنها اصلا مراد نیست، «لأن الأدلة العقلية و السمعية تنافی ذلک»**. «به نظر ایشان مضامین و مفاهیم موجود در این روایات را نوعی کاربرد مجازی می داند نه حقیقی (ص ۵۴). نیز این که، این قبل و بعد، بسا زمانی نیست بلکه بر مبنای «شرف» است. چنان که معنای جسم یا روح هم متفاوت با اصطلاحات جاری آن هاست بلکه جسم بسا به معنای عالم عنصری و روح به معنای «ذوات کامله و نفوس قدسیه باشد» (ص ۵۵). سپس بحث مفصلی در باره ماهیت جسم و روح دارد که قابل توجه است. در این تفسیر اساس این است که روح دست کم همراه بدن و جسم است نه مقدم بر آن. نکته مهم در این تفسیر، عدول از ظاهر این روایات - که کم هم نیستند - و توجه به جنبه های عقلی در تفسیر آنهاست.

#### ماهیت خواب دیدن

پرسش مفصل بعدی در باره ماهیت خواب است که بیش از بیست صفحه در باره آن بحث شده است [۶۱ - ۸۲]. در این باره، آیات و روایات، به علاوه آراء متکلمان مختلف معتزلی و اشعری، نظرات ابن عربی و غزالی و مذهب فلاسفه، دیدگاه های یونانی و مصری و همین طور تحلیل های طبیعت شناسانه برای درک و حس انسانی، در خدمت تفسیر واقعیت خواب و جدا کردن آن به عنوان جزئی از نبوت و وحی، تا رؤیای صادقه و همین طور اضغاث احلام، قرار گرفته است. پرسش تا صفحه ۶۵ مطرح شده و پس از آن پاسخ آمده که بخشی هم رساله ای از سید مرتضی در این باره است. دغدغه اصلی سوال کننده این است که چگونه می توان خواب حق را از خواب باطل تشخیص داد. پاسخ هم این است که منامات دو دسته هستند، صادقه و کاذبه. صادقه آن است که به نوعی خداوند در انطباع و انعکاس آن در خیال تأثیر دارد و کاذبه آن است که شیطان آن نقش را بازی کرده و یا نوعی تأویل غلط در شناخت آن صورت گرفته است. معیارهایی که تکلیف وضعیت خارجی را روشن نمی کند. به نوشته وی، برخی معتزلیان هم گفته اند که اگر دیوانه ای حرف عاقلانه ای زد این از افعال جنیان است که بر زبان دیوانه جاری شده است (ص ۷۴). حکما هم حبس روح را در وقت خواب برای ظاهر شدن در حس، عامل روی آوری آن به درون و باطن دانسته و خواب را معلول این حرکت می دانند. مولف در این باره بر حسب مبانی حکما و طبیعیین شرحی در باره مکانیزم انعکاس عقل



در باطن و تأثیر گذاری آن روی دماغ (مغز) و معده و ... بیان می کند. یک طرف بحث هم چگونگی انعکاس صور در حس مشترک درون، محل تجمیع داده های حواس خمسه، یا چنان که در «لغه اليونانيين» تحت عنوان «نطاسیا» آمده است که مولف به شرح آراء مختلف پرداخته است. یک قول دیگر که آن هم «لجماعه من الافلاطونيين و بعض اليونانيين و المصريين» است که این تصاویر متمثله در «مئل» است که که صور کاذبه هم وارد آن می شود [۷۸]. این مطالب را به اشاره آوردم و می دانم که در این مختصر نتوانستم توضیحات مؤلف را به درستی در باب حقیقت خواب روشن کنم. هدف این بود که نشان دهم آبشخور این بحث ها در ذهن متکلمان این دوره که وارث علوم طبیعی یونانی و اسلامی به همراه شماری روایت و خبر هستند، چگونه بوده است.

تا اینجا دو پرسشی که مطرح شده بود تقریباً به طور مشترک و تلفیقی با مطالبی از علامه حلی و فرزندش فخرالمحققین در آن آمده بود. زین پس مسائل اختصاصی از هر کدام طرح شده که ما بخش علامه را مرور خواهیم کرد.

### عذاب قبر

نخستین پرسش در این بخش، در باره ماهیت «عذاب قبر» است. پرسشگر اشاره به اجماع و آیات و اخبار دال بر این مطلب دارد، از جمله روایتی در باره معراج که رسول خدا(ص)، عذاب عده ای را در آسمان هفتم دید. سپس در باره ماهیت جسم آدمی و ترکیب آن با روح سخن گفته، و این که وقتی مرگ می آید، جسد دچار نوعی تعطیلی و توقف شده، هر جزء آن به جایی بر می گردد که از آن خلق شده است. اما یک حقیقت ملکوتی از آن باقی می ماند که برای ملائکه قابل درک است. این همان چیزی است که خداوند آن را به صورت یک جسم شبیه آنچه در دنیا بوده از آن یاد کرده (مثلاً در سوره واقعه آیه ۶۱).. اکنون بحث بر سر این است که وقتی سخن از عذاب قبر یا انعام به او در قبر گفته می شود، مقصود عذاب کدام جسم چیست؟ عذاب این حقیقت ملکوتی، این جسم مثالی، چه چیزی دیگر؟ گویا پرسشگر تمایل دارد بگوید که آنچه در واقع در برزخ، عذاب می بیند یا منعم به نعمت می شود، «هو الروح المخاطب من الانسان فی حقیقه الجسم الروحانی المثالی» است، نه جسم مورد نظر ما. پس از آن شواهدی در باره محتضر و حضور ائمه در بالای سر او و نیز برخی از شواهد از جمله سخن علی اکبر در روز عاشورا به پدرش که هذا رسول الله یقرئک السلام می آورد، و از علامه می خواهد در این باره پاسخ تفصیلی بدهد. [ص ۹۱].

شگفت پاسخ علامه است که بسیار کوتاه و صریح است: اما عذاب القبر فلا خلاف فیه بین المسلمین. در باره عذاب قبر، اختلافی میان مسلمانان نیست. علامه می افزاید: باقی آنچه گفتید (یعنی همان توضیحات پنج

صفحه ای که خلاصه اش گذشت) حرفهای خطابی و طبعاً غیر قابل اعتناء است!؛ و اما ما تضمنه باقی السؤال فهو من باب الخطابه». بعد هم تاکید بر این که در آیات و اخبار، اسراری هست که معانی و تألیفاتی دارد که بر برخی از اولیاء ظاهر و بر برخی پنهان است. (ص ۹۲). هنر علامه، بستن باب توضیح و تفسیر از آیات و اخباری است که تلفیق آنها با باورهای کلامی و حتی معارفی از علوم طبیعی، سر از نوعی فلسفه های شگفت در می آورد که بیش از آن که واقعی باشد، خطابی و طبعاً غیر قابل اعتناء است.

### معرفت خداوند

پرسش بعدی در باره معرفت خداوند است. اشاعره آن معرفت را به سمع می دانند و اهل عدل، به عقل. به هر حال اصل معرفت ضروری است و حسن بن علی علیه السلام فرمود: و الله ما عبد الله الا من عرفه. و کسی که او را نشاسند، گمشده را می پرستند: فأما من لم يعرفه فانما يعبد ضالاً. حالا اشکال یا به عبارتی سوال چیست؟ می دانیم که معرفت ذات خداوند ناممکن است، و اگر مقصود از معرفت تنها صفات باری باشد، آن وقت از این روایت عدول باید کرد و آن را کنار گذاشت. حتی برخی از علما، معرفت صفات خدا را هم ناممکن می دانند. البته در این که برخی از خواص، خدا را به درستی می شناسند تردید نداریم که رسول فرمود: انا أعرفكم بالله و اشدكم خوفا منه. حالا فرض کنیم معرفت خداوند جز با این توضیحات علم کلام که بعدها پدید آمده، ممکن باشد، آن وقت تکلیف نسل صحابه و تابعین چه می شود که این علم کلام را نمی دانستند. مقصود از معرفت خداوند که در روایت امام حسن (ع) آمده برای آنها در چیست؟ وقتی امام صادق (ع) از دانش کلامی که درست شده آگاه شد فرمود: شهادت می دهم که ام ایمن در بهشت است، در حالی که این مطالب را نمی دانست. تازه در روایت آمده که ایمان، نوری است که خداوند در قلب هر کسی که بخواهد می گذارد. مجموعه اینها این پرسش را مطرح می کند که معرفت خدا چیست؟ آیا ممکن است؟ وجودش چه اهمیتی دارد؟ و جایگاه علم کلام در چیست؟ (ص ۹۶)

علامه در پاسخ، معرفت کلامی را در باره خداوند، نوعی معرفت ناقصه می داند، به دلیل این که معرفت کامله به خداوند تعلق نمی گیرد. معرفت صفات هم ناقصه است، این قدر که بدانیم قدرت چیست، یعنی توان بر کار. طبعاً معرفت شدت و ضعف دارد، معرفت نبی (ص) و علی (ع) بیش از دیگران است. اما این که ایمان حقیقی است مکتوب در وجود مومن، علامه می گوید: همین حقیقت، در قلب کافر هم هست، اما او مقصر است و اهمال کار و برای همین قدرت درک آن را ندارد و به آن نمی رسد. [ص ۹۷].

## فتوا فقط از مفتی زنده

پرسش دیگر از علامه، نکته ای است که آن را در درس خود بیان کرده و اعلام نموده است که فرد عامی باید به مفتی رجوع کند، یا مستقیم از او بشنود، یا از طریق یک فرد موثق یا نوشته او را ببیند. اگر عامی فتوا را شنید اما مفتی مرد، باید به مفتی زنده مراجعه کند، و در صورتی که به سخن مفتی قبلی عمل کند، عملش مقبول نیست و باید قضای آن را به جای آورد. اما اگر مجتهد زنده نیافت، بهتر است با همان دقت، فتوای مجتهد میت را عمل کند، آن وقت بریء الذمه خواهد بود و قضا لازم ندارد. اگر عامی از مجتهدی گرفت که شرایط لازمه برای افتاء را ندارد، یا از مفتی گرفت و او درگذشت و نرفت از مجتهد حی فتوا را بگیرد، یا سراغ کتاب های قدما رفت و از آنها فتوا را گرفت و از مجتهدان زنده نگرفت، در این صورت، عملش مقبول نیست و بریء الذمه نخواهد بود و باید قضا کند. سائل می گوید: این مسأله مهمی است و باید جزئیات آن روشن شود، زیرا «علیها مدار العمل بالشرعیات» اصل در اعمال شرعی همین نکته است. خوب در حال حاضر که تکلیف معلوم است که خود علامه، مرجع و مفتی است، و جز او کسی واجد شرایط افتاء نبوده و در حال حاضر «انتهت رئاسة الطائفة الامامیة قدیما و حدیثا بعد المعصومین الیه» اما بعد از وفات مولانا و نبود مفتی جامع شرایط، به چه کتابی از کتب مولانا باید مراجعه کرد. اگر مولانا لطف کرده یک کتاب را نام ببرد، اما ما مسأله مورد نظر را در آن نیابیم، چه باید بکنیم؟ از کجا باید حکم آن مسأله را بگیریم.

دو پاسخ از علامه در اینجا درج شده است. اول این که شرایط افتاء را در کتاب قواعد نوشته ام، هر کسی آن شرایط را داشت، می توان فتوا را از او گرفت. در هر صورت تقلید میت جایز نیست. اگر یک واجد شرایط فتوا مرد، حتما واجد شرایط دیگری پیدا خواهد شد، و الا اصل تکلیف مشکل دار خواهد شد [نکته کلامی]. و باز تأکید بر این که تقلید میت جایز نیست [ص ۹۹]. پرسشگر باز سوال را مطرح کرده و علامه جواب را به خط پسرش فخرالدین برای او چنین نوشته است که اخذ فتوا از میت نادرست است، اما در مذهب امامیه، این که زمین خالی از «مفتی حی قائم بشرائط الافتاء» باشد محال است. [ص ۱۰۰]. [همان نکته کلامی]. بنده سابقا مقاله ای در باره تاریخچه شرط «زنده بودن» در مجتهد نوشته ام، و در آنجا شرح داده ام که افزودن این شرط در فقه مکتب حله، نقش بسیار بسیار مهمی برای تثبیت رهبری و ولایت در شیعه در عصر غیبت از این دوره به بعد داشته است.

در جای دیگری از همین کتاب این پرسش مطرح شده است که اگر در شهری، کسی که فتوا بر اساس مذهب اهل بیت (ع) بدهد نبود، در حالی که گروهی از شیعیان در آن زندگی می کنند، و نمی توانند نزد مفتی رفته

و یا به دلایلی از شهر خارج شوند، اما کتابهایی از مؤلفات اصحاب دارند، آیا می توانند برای رفع مشکل به این کتابها مراجعه کنند؟ اگر جایز است، چه کتابی را توصیه می کنید تا بر آن اعتماد کنند؟

پاسخ این است: تقلید از کتابهایی که در گذشته از سوی اصحاب نوشته شده، جایز نیست، چون تقلید از میت جایز نیست، بنابراین بر آنهاست تا از مجتهد موجود در زمان خویش استفتاء کنند و حتی اگر شده با مکاتبه از او مطلب را بگیرند. [ص ۱۱۲].

### بازار آمیخته مسلمانان با یهودیان

در اینجا چند پرسش مطرح شده که مربوط به متن زندگی مردم است. افراد پرسشگر در جامعه ای زندگی می کنند که به جز مسلمانان، اهل ذمه نیز هستند. یا آن که از بازاری خرید می کنند که برخی از اجناس آن از بیرون از سمت و سوی کفار می آید. بنابراین در این باره، پرسشهایی دارند که ما ضمن آنها از احوالات زندگی این مردم مطلع می شویم.

پرسش این است که اگر در بازاری از بلاد مسلمین، یهودی ای باشد که کار رنگرزی حریر و البسه را انجام می دهد و علمای آن شهر فتوای به طهارت یهودی و نصرانی و طبعاً پاکی مایعاتی که او با آنها تماس دارد را می دهند، حکم البسه ای که از آن شهر خارج می شود چیست، و البته نمی دانیم کار آنها را اهل ذمه انجام داده اند یا مسلمانان آن شهر، چه باید بکنیم، هر چند غالباً می دانیم کار ذمیان است و مسلمانی چنین کاری را انجام نمی دهد. در این صورت آیا حتماً باید این لباس را شست و نماز در آن خواند یا فحص لازم نیست. به هر حال حکم لباسی که از کافر حربی یا ذمی می خرد و بحث رطوبت و تماس در آن بوده، با حکم لباس رنگ شده از سوق مسلمانان از دست مسلم، تفاوت دارد یا خیر؟

پاسخ کوتاه و دو بند دارد: خرید از بازار شهر از مسلمان و کافر جایز است. دوم این که: آنچه از کافر گرفته می شود، نجس است. [ص ۱۰۱]. بنابراین فحص و تحقیق لازم نیست و جز در مواردی که مطمئن هستید که از دست کافر گرفته اید، موردی ندارد.

سوال بعدی مشابه همان است، جز آن که این بار در باره پوست حیوان میته است که بر اساس فتوای علمای آن بلد (مثلاً مالکی ها)، دباغی شده و پاک دانسته می شود. در اینجا هم امامی مذهباً چه باید بکنند؟ آیا می توانند آنها را خریداری کنند در حالی که معلوم نیست از پوست میته دباغی شده است یا پوست پاک حیوان ذبح شده؟ آیا باید سوال کرد که از پوست حیوان تذکیه شده (مذکی) است یا خیر.

پاسخ این است: احتیاط در پرسش است و هر چه او گفت که میته است یا مذکی، قبول است.

پرسش بعدی در باره زئبق یا جیوه (سیماب) است که از بازار مسلمانان از دست مسلمان خریداری می شود، اما گفته می شود که این ماده از جایی که می آید، آن را در پوست سگ دباغی شده می گذارند و می آورند. حکم آن چیست؟ آیا باید پرسید که این با چه وسیله ای منتقل شده یا خیر؟ و این که اگر مطمئن هستیم با این نوع پوست می آورند، آیا باید حکم به نجاست آن کرد یا به خاطر این که ظاهر آن صیقلی است، نجس نیست؟ اگر نجس است، قابل تطهیر هست یا خیر؟ چگونه؟

پاسخ این است: فحص لازم نیست، و باید حکم به طهارت و پاکی آن کرد. اگر مطمئن باشیم، ولی صیقلی باشد، نجس است. اگر آب به همه جای آن می رسد، قابل تطهیر است و الا خیر. [ص ۱۰۲]

### پرسش در باره برخی از مخدرات و مشروبات و شیرینجات

پرسش بعدی در باره استعمال «جوز الطیب» یا همان «جوز بواء» است که استعمال آن نوعی حالت تخدیری دارد، همان که «عند اكل الحشيشة المحرمة» در آدمی پدید می آید، و بیشتر فقرا و دیگران استفاده می کنند، وقتی زیاد باشد، مانند زعفران و عرق لُفَّاح و قرنفل و مرزنجوش و مسک، چه به تنهایی و چه به همراه چیزهای دیگر از عقاقیر و مشابه آنها، و هدف از مصرف آن، تقویت قدرت در تأثیر گذاری بیشتر خاصیت مزبور است. سؤال این است: هل يحلّ أكله مع حصول التخدير و الانتشاء بسببه؟ كالانتشاء من الحشيشة المحرمة؟ حتی گاه از آن هم به چند برابر بیشتر است. یا آن که خوردن آن جایز نیست مگر آن که آن خاصیت را نداشته باشد. بحث کم و زیاد آن هم مهم است، اگر زیادش حرام باشد، کمش هم حرام است؟ چنان که در باره مسکرات گفته می شود؟

پاسخ کوتاه است: حکم تحریم بر اساس یک نص عام است، اگر این جوز همان کار حشیشه را می کند، در تحریم با او برابر است.

پرسش بعدی در باره مَلَبَن است. سائل پرسیده که برخی از علما از حضرت عالی نقل کرده اند که آن را حلال دانسته اید. صورت این شیء این است که آب انگور را گرفته، روی آتش می گیرند تا آلودگی های آن برود، سپس در آن آرد ریخته، از هسته لوز یا هسته پسته قدری را انتخاب کرده و در آن هم می زند. وقتی غلظت آن زیاد شده و شکل گرفت، از روی آتش بر می دارد، این در حالی است که از آب مزبور، تقریباً عشر آن رفته است. سپس محصول را روی حصیر پهن کرده تا رطوبت آن با هوا یا خورشید گرفته شده و سفت می شود، به طوری که وقتی با دست به آن مالیده شود، چیزی از آن نمی افتد. در این وقت، چیزی حدود یک دهم رطوبت در آن باقی مانده است. سپس آنها را روی هم چیده و به بازار برده، می فروشند. آیا این حلال است یا خیر؟ [ص ۱۰۳].

پاسخ استناد به روایتی از صادق (ع) است که این نوع کم شدن از رطوبت از آب انگور را به معنای رفتن همان دو ثلث آن می داند که نتیجه اش حلال بودن آن است.

پرسش بعدی از نوعی نوشیدنی است که به آن «اقسما» می گویند. این محصول این طور بدست می آید که کشمش را گرفته، چنان می کوبند که کاملاً در هم آمیخته می شود، بعد داخل آب حل کرده، آن را از صافی می گذرانند، آنچه از صافی می گذرد را روی جوی مصفات می ریزند، به طوری که از لابلای آن صافی آن عبور کرده و آنچه غیر صافی است در داخل آن می ماند. سپس این صاف شده را داخل در ظرفهای چوبی یا آجری که مخصوص این کار است ریخته، و روی آن اندکی از «الذوب» و فلفل ساییده شده می ریزند. سپس این ظرفها را روی هم چیده و مجموع آنها را با پارچه ای می پوشانند تا چیزی داخل آنها نشود، البته مانع از رسیدن هوا به آن نمی شوند. دو روز و دوشب اینها می ماند، سپس آن را در ظروف شیشه ای «من القنانی و غیره» ریخته می نوشند. آنچه در ته این ظروف می ماند را به حال خود رها می کنند و شستشو نمی دهند، زیرا باقی مانده در حکم خمیری است که برای بار بعد از آن استفاده می کنند و همین طور ادامه می یابد» و «هكذا دائماً» [ص ۱۰۴ - ۱۰۵ خیلی تلاش کردم درست ترجمه نمی کنم، نمی دانم مفهوم شد یا خیر!]. اکنون بفرمایید این شراب حلال است یا حرام؟

پاسخ این است: اگر مسکر باشد، حرام است، اما اگر سکرآور نیست، اگر جوش خورده «ان حصل غلیان و نشیش»؟ باز هم حرام است. به هر حال علمای گذشته ما آن را حرام و نجس می دانستند، سزوار است که همان گونه عمل شود.

### در باره بردگان

سوال بعدی این است که سپاه مسلمانان داخل بلاد سیس و دیگر بلاد نصارا شده، اموال آنان را به غنیمت می گیرند و زنان و کودکان آنان را اسیر می کنند. در میان اولاد آنان، برخی طفل و برخی بالغ هستند. آیا امامی مذهبان می توانند آن اطفال را خریداری کنند؟ آیا حکم بچه اسیر شده «سبی» همان حکم پدر و مادر کافر او در نجس بودن و جز آن ست؟ اگر کودک را بدون پدر و مادر گرفته اند، آیا تابع مسلمانی است که او را اسیر کرده است؟

به هر روی این زمان، اسرایی از بلاد نصارا به سرزمین اسلامی می آمده، و در بازار خرید و فروش می شده است. جالب است که روشن نبوده که این افراد در جنگ اسیر شده اند یا آن که اساساً دزدیده شده اند. در پایان پرسش بالا به این نکته توجه داده شده است که آیا این اطفال دزدیده شده، همان حکم اموال و زنان و اولاد اسیر شده در جنگ و غلبه را دارند یا خیر.

پاسخ این است: اگر استحقاق اسارات را داشته باشند [یعنی شرایط یک جنگ و اطلاق کافر حربی و جز اینها] خرید و فروش آنان جایز است. حکم مأخوذ به سرقت غیر از حکم اسیر شدن در جنگ است. این موارد، یعنی سرقتی، تنها وقتی غنیمت است که به اذن امام (معصوم) این کار صورت گرفته باشد. [ص ۱۰۶]

در اینجا پرسشی هم در باره زمین های عراق صورت گرفته که اینها به زور یعنی «عنوةً» بوده یا به صلح. تکلیف فعلی امامی مذهب با این املاک از نظر خرید و فروش چیست. پاسخ این است که هر زمینی که عنوةً فتح شده باشد از آن تمام مسلمانان است. زمینی را هم که نمی دانیم عنوةً بوده یا صلحاً، بر اساس ید و این که دست چه کسی است می توان معامله کرد. [۱۰۸].

بعد از این پرسشهای فقهی متفرقه در ابواب مختلف طهارت و صلات و غیره سوال شده و پاسخ داده می شود. در میانه، و به صورت درآمیخته، گاهی پرسشها کلامی است. یک مورد که جالب است انتخاب کرده گزارش می کنیم:

### حکم خرید اشیاء با حقوق حکومتی

پرسش این است که اگر کسی با پول غصبی از مسلمانان، یا پولی که بابت متولی شدن از سوی یک ظالم در کاری، دریافت می کند، یا پولی که به عنوان مالیات از مردم برای آن ظالم می گیرد، «من الضرائب الديوانیه و المکوس»، اگر با این پولها چیزی از لباس، کتیز یا جز اینها خریداری کند، حق تصرف در آنها را دارد یا خیر؟ یا مثلاً چیزی خرید و با آن تجارت کرد، خانه ای خرید و ساکن شد، طعامی خرید و خورد، و پول همه اینها را از پول مسلمانان (با همان تعریفی که گفته شد) پرداخت کرد، یا با پولی که به نیابت از آن ظالم، از مردم گرفته، یا حقی برای او به عنوان جامکیه تعیین کرده و او از آن پول خرید کرده، آیا در چنین لباسی می توان نماز خواند؟ آیا می توان با آن حج به جای آورد؟ آیا می توان در آن نماز اول وقت خواند؟

این پرسش از این بابت اهمیت دارد که در نگاه فقهای شیعه، حقوق و وظیفه ای که امامیه از حکام ظالم می گرفتند، و همین طور پول هایی که به عنوان مالیات و حقوق دیوانی و یا جامکیه دریافت می شد، وجه شرعی نداشت. اکنون پرسش این است که تکلیف این اموال از نظر زندگی و خرج کردن آن چیست.

پاسخ این است که آنچه شخص خرید کرده و به عنوان خود در ذمه خویش می گیرد، می تواند در آن تصرف کند، حتی اگر برای آن از مال مغضوب بدهد. البته نماز اول وقت در این لباس نمی تواند بخواند. [ص ۱۱۱]

بدین ترتیب اصل خرید و فروش او ایرادی ندارد.

## حکم ارتداد

پرسشگر در باره حکم مرتد پرسیده و سوالش این است که ارتداد چه وقت ثابت می شود؟ این که شخص حکمی را که همه حلال می دانند، حرام کند یا به عکس؟ آیا مبنای سید مرتضی درست است که ارتداد با انکار حکمی است که «انفردت به الشیعۀ الامامیه» یعنی شیعه امامیه در آن متفرد است؟ البته برخی از احکام آن کتاب، یعنی انتصار این طور نیست که نظر سید در باره تفرد شیعه امامی به آن درست باشد. و در ادامه این که: آیا ارتداد در مسائلی که میان خود شیعیان اختلافی است، یعنی حکم دادن بر خلاف آنها مانند موارد گفته شده توسط سید مرتضی در الانتصار ارتداد آور است و در حکم همانهاست؟ به هر حال، فرض کنیم عنوان ارتداد تحقق یافت، در آن صورت تکلیف چنین شخصی که اصلاً نمی شود در زمان غیبت حکم ارتداد را در باره وی اجرا کرد، چیست؟ مثلاً زنش را نمی توان از او جدا کرد. آیا او در تمامی مسائل در حکم کافر است و احکام کفار بر او اعمال می شود؟ آیا می تواند زن مومنه بگیرد، وقتی حکم شود که کافر است اما هنوز حکم ارتداد بر او اقامه نشده یا خیر؟

پاسخ این است: الارتداد يحصل بانكار ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة، مع علمه بذلك، ارتداد وقتی محقق می شود که امری از امور دینی که ضروری بودن آن از دین، معلوم باشد و شخص هم بدین امر عالم باشد، انکار شود. طبعاً نظر سید مرتضی مقبول نیست. همین طور سایر مسائلی که امامیه در آن اختلاف دارند.

سوال دیگر: سائل بر اساس آنچه در ذهن داشته پرسیده است که چرا نسبت به ولد الزنا حکم به کفر شده است، در حالی که او معتقد به خدا و نبوت و امامت بوده و به شریعت عمل می کند. علامه پاسخ می دهد که حکم به کفر ولد الزنا، قول قابل اعتمادی نیست «لیس بمعتمد». [۱۱۵].

در اینجا چندین نظر سخت گیرانه دیگر از سید مرتضی نقد می شود. از جمله این که اگر کسی مثلاً از «اهل الاثبات» باشد، عقیده ای که متعلق به ابوعلی جبائی و فرزندش ابوهاشم است، کافر می شود. تکلیف ما چیست؟

علامه در پاسخ می نویسد: «لا یخرج معتقد الاثبات عن الدین و لا الی الفسق» البته اشتباه کرده است اما چنین نیست که کافر باشد. [۱۱۵].

همچنین پرسشگر می پرسد: این که سید مرتضی گفته است که اگر کسی در عقلیات از دیگری تقلید کند کافر است «انّ المقلد لغيره فی العقلیات کافر» و مشابه آن را شیخ مفید هم گفته، در حالی که این فرد امیر



المؤمنین و اولاد او را دوست دارد، حتی اگر تفصیل احکام عدل و توحید را نمی داند، و اگر کسی از او دلیل باوری را بپرسد نمی تواند بگوید، تکلیف او چیست؟ آیا بر اساس سخن سید مرتضی کافر است؟

پاسخ این است که «تقلید در عقلیات جایز نیست، و نمی توان به ایمان او حکم کرد، یعنی گفت که فی الحال مومن است یا خیر، اما کسی که توان درک عقلی مسائل را ندارد اما از اهل حق پیروی می کند، او مستضعف است که امید نجات در آخرت برای او هست. [۱۱۷].

سائل یکبار دیگر همین مسأله را می پرسد که تکلیف شخصی که متعلق به جامعه امامیه بوده و باور به امامت امام امیر المؤمنین (ع) و اولاد او دارد، در حالی که عاری از معرفت توحید و عدل است، و نمی داند چه نوع صفاتی را باید از خداوند نفی کند، و چه چیز را اثبات، واجبات را هم با اشکال و اخلال در برخی انجام می دهد، اگر بمیرد چه حکمی دارد؟

پاسخ علامه این است که در باره ایمان او حکم نمی کنیم، و او را مستضعف می دانیم.

این پرسشها نشان می دهد که رفتار سختگیرانه ای که از ناحیه معتزله روی کلام شیعی سوار شد و آن را در یک دوره تند مزاج کرد، و سید مرتضی و شیخ مفید در شکل دهی به آن مؤثر بودند، این زمان همچنان ذهن شیعیان را به خود مشغول داشته و به تدریج در مکتب کلامی حله، در حال حل شدن و سست شدن است. در مباحث بعدی، همچنان برخی از پرسشهای در باره باور سید مرتضی است. از جمله این که اگر کسی به همه آنچه را سید مرتضی و حمصی در آثارشان در باره اصول دین، اظهار کرده باشند، آن هم برخلاف شیخ مفید، باور داشته باشد، آیا در این باور مخطیء است؟

پاسخ علامه این است که هر کسی به چیزی برخلاف حق باور داشته باشد، مخطیء است. [۱۲۸]. گویی سائل می خواهد به گونه ای علامه را وادار کند تا مطلبی علیه سید مرتضی بگوید و علامه هم به طور کلی مسأله را جواب می دهد.

### پرسش از قرآن

در ادامه سوالات فراوان و پراکنده در مسائل فقهی و کلامی، از جمله سوال شده است که: مولانا در باره قرآنی که در میان امت است چه می گوید؟ آیا پس از وفات رسول (ص) چیزی از آن کم شده است یا خیر؟ پاسخ علامه این است که در این مسأله میان اصحاب اختلاف است، اما اقوی این است که چیزی از آن کم نشده است و بر اساس هر کدام از قرآات سبعه خوانده شود اشکالی ندارد. «الاقوی انه لم ینقص منه شیء». [ص ۱۲۶].

## پرسش از خمس و سهم خاص امام (ع)

نکته مهم دیگر که شیعیان این دوره با آن درگیر بودند، مسأله خمس و به خصوص نیم آن که سهم امام معصوم بود، برای ایشان بسیار اهمیت داشت. سوال کننده پرسیده است که آیا خمس را باید فی الفور از درآمد بدست آمده خارج کرد یا می توان تا آخر سال به تأخیر انداخت؟ دیگر این که، با نیمی از خمس که از آن امام (ع) است چه باید کرد؟ آیا شخص بدهکار در وقت مرگ باید وصیت کرده آن را بدست ثقه ای بدهد تا او در وقت خود به امام برساند، یا آن که در زمین دفن کند یا آن که آن را هم به همان نیازمندان و مستحقان خمس بدهد؟

علامه پاسخ می دهد: لازم نیست در تجارت و زراعت و صناعت همان لحظه از درآمد، خارج شود. می تواند تا آخر سال صبر کند. اما آنچه سهم امام است، بهتر است وصیت کرده و به ثقه بسپارد، و به همین ترتیب تا به صاحبش برسد. اما نیمه دیگر را میان مستحقین تقسیم کند [ص ۱۲۹].

جالب است که در بخش مربوط به پاسخ های فخر المحققین، همین پرسش از ایشان شده که آیا فقیه مأمون از امامیه که جامع شرایط افتاء بوده یا اجازه از فقیه داشته باشد، می تواند «حصه صاحب الزمان (ع)» را از خمس در میان دیگر مستحقین ثلاثه، با وجود نیاز آنان، تقسیم کند یا باید حفظ کرده به آن وصیت کند تا از شخصی به شخصی [نسلی به نسلی رسیده] تا به دست مستحق اصلی (ع) برسد؟ پاسخ فخر المحققین این است که: تصمیم گیری در مال امام (ع) (و تقسیم کردن یا نکردن آن، موکول به «اجتهاد حاکم الشرع» است. اگر اجتهادش منتهی به این شد که تقسیم کند بکند، و الا فلا. [ص ۱۳۷]. بنابراین یک قدم جلوتر رفته و بحث تقسیم سهم امام (ع) را هم میان مستحقین جایز دانسته است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1500>

آیا تاریخ معاصر را می توان نوشت؟ (+ سند)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۵/۰۱

**خلاصه:** البته که می توان نوشت اما در حد مقدمات، و در حد منابع موجود، و با فرض این که بتوانیم از تمایلات سیاسی و فکری روز دور باشیم. با این حال باید توجه کنیم که بخش عمده ای منابع پشت صحنه این رویدادها بعدها بدست خواهد آمد و آن روز است که امکان نگارش درست وقایع این روزها وجود خواهد داشت.

چندی قبل صحبت این بود که تاریخ روزگار معاصر را چگونه می توان نوشت. عرض کردم البته نوشتن تاریخ همیشه ممکن است، منتها باید توجه به دو بلکه سه نکته داشت.

یکی این که هر زمان تاریخ معاصر را می توان نوشت، و اما بسته به نگارنده، تابع تمایلات سیاسی و فکری خواهد بود. هیچ کس نمی تواند در اصل این مطلب تردید کند، و فقط می تواند روی شدت و ضعف آن بحث کند.

دوم این که باید توجه داشت که نوشتن هر نوع تاریخی، بسته به حجم اطلاعات و منابعی است که در اختیار است. وقتی پس از گذشت قریب ۱۱۰ سال از مشروطه، هنوز منابع و اخبار و گزارش ها و اسناد جدید منتشر می شود و هر کدام می تواند تاثیر روی تاریخ آن دوره بگذارد، باید توجه داشت که نسبت به دوره معاصر این مسأله بسیار جدی تر است.

می دانیم که در باره بسیاری از وقایع، هنوز چند درصد اخبار هم انتشار نیافته، بنابراین چطور می توان تاریخ آنها را نوشت؟

نکته سومی هم البته هست و آن این که تحلیل بسیاری از رویدادها وقتی ممکن است که زمان از روی آنها گذشته و آثار دراز مدت آنها ظاهر شود. اقدامی ممکن است در دوره به صورت عمیق قابل تحلیل نباشد، اما وقتی تا چند دهه آثار منفی یا مثبت آن معلوم می شود، می توان بهتر تحلیلش کرد. البته برخی این کار را انجام می دهند و تاریخ روز را هم می نویسند. اما همانطور که می بینم غالب آنها بیش از آن که تاریخی باشد سیاسی است.

در این زمینه، نشر خاطرات - مثل نشر اسناد - به دلیل آن که گزارش یک فرد از رویدادهای اطراف اوست، صرف نظر از این که درست باشد یا غلط، تاریخ نگاری محسوب نمی شود، بلکه انتشار منبعی برای تاریخ

نگاری است و از این جهت هرچه این خاطرات بیشتر انتشار یابد بهتر است. طبعا باید فرض را برای این گذاشت که بسیاری از اظهارات آنها یک طرفه، غیر دقیق و در معرض خطاهای ذهنی قرار دارد. به نظرم من در این شرایط بهترین کار نشر خاطرات و اسناد است.

شاید مناسب باشد برای بحث اصلی، یعنی امکان تاریخ نگاری روز، نمونه ای را که امروز با آن روبرو شدم، مثال بزنم. نمونه که نشان می دهد هنوز آثار چاپ نشده فراوانی حتی نسبت به رویدادهای نود سال قبل هست.

امروز که در لابلای اوراق و اسناد دیجیتالی جستجو می کردم، سه صفحه مطلب در باره سال ۱۳۴۳ ق دوره ای که سردار سپه فعالیت شدیدی را برای استوار کردن قدرت خود در ایران داشت یافتم. می دانم که اصل این خبر در منابع بوده و هست، اما توجه کنید که همین مقدار نوشته که گویا یک دفتر خبرنگاری بوده، چه مقدار می تواند ما را با فضای آن دوره، تاریخ نگاری آن و تحلیل رفتارهای رضاخان آشنا کند.

زمانی که علمای عراق به خاطر مسائل آن کشور و برای اعتراض به ایران آمدند، در ایران مواجه با تغییرات سیاسی شگفتی شدند. طبعا مسأله آنها عراق بود و اینجا ایران، جایی که خیلی از دقایق اخبار آن آگاهی نداشتند. بویژه نسبت به رضاخان که هم اظهار تدین می کرد و هم شعار تامین امنیت برای ایران ناامن می داد، شناختی که بعدها برای علما و مردم پدید آمد وجود نداشت.

این روزها در ذی قعدة سال ۱۳۴۳ / تیرماه ۱۳۰۴ ش رضا خان سخت در پی استوار کردن قدرت خود و بی اعتبار کردن قاجار بود. طبعا برای فریب همه تلاش کرده بود به خصوص که خود را سخت دیندار و مقید به شعائر مذهبی نشان می داد. لابد این امور روی علمای مهاجر عراق هم تاثیر گذاشته بود به خصوص که این علما خیلی با فضای ایران آشنا نبودند.

وقتی علمای مزبور به عراق برگشتند، تمثال مبارک حضرت علی (ع) را به عنوان هدیه برای سردار سپه فرستادند. رضاخان هم زیرکی کرده، اجتماع بزرگی تشکیل داد و از آن رونمایی کرد و در ضمن گفت که این هدیه به من نیست به ملت ایران است. این در حالی بود که مدرس و یارانش که مراقب اوضاع بودند، به تصریح همین خبرنگار در این مراسم شرکت نکردند. طبعا در باره جزئیات بیشتر این ماجرا باید به مآخذ آن دوره مراجعه کرد.

در همین مجلس، سفیر عثمانی هم بیانیه ای خواند که متن آن در این دفتر خبرنگاری آمده است. خط این نوشته قابل خواندن است و امیدوارم دوستان حوصله کرده خودشان آن را بخوانند. طبعا هدفم این بدو که بگویم بسیاری از مسائل تاریخ روزگار ما، می ماند تا در آینده روشن شود و توقع این که یک تاریخ نگاری روشنی صورت گیرد، چندان درست نیست.

چند روز قبل علمای اعلام که از اینجا بصرفاً مراجعت  
کردند محافظان قدر دانی از خدمت سردار سپه  
یک قطعه عتال امام حضرت علی علیه السلام برای فرستاد  
بودند روز ۱۲ جوزا تقریباً تمام اهل شهر در باغ  
شاه جمع شده و در حضور علما عتالی بگردن سردار  
سپه آویختند + خود سردار سپه آمد و از تمام آن  
جمعیت پذیرائی کرد و اظهار قدر دانی نمود پس  
از اینجا بوسطه جزیره که در وسط دریاچه باغ  
ساخته اند تشریف برده در اینجا فرمان علما خواندند  
سپس خود سردار سپه روی بحضور کرده فرمود این  
عتالی برای ما فرستاده اند ایما عتالی برای تمام  
ملت ایران آ

ملت ایران است و ایچون من نذکر و خادم ملت هستم  
بپای این خدمت ذیبت بیکر من سته ولی افتخار آن عاید  
عموم ملت است + بعد از آن محیی الدین پاشا سفیر کبیر  
دولت ترکیه بزبان ترکی خطابه ایراد فرمودند  
سردار سپه خطابه او را مختصراً ترجمه فرمودند مضمون  
اینجا بود که ما خیلی خوش هستیم که در اینجا برای استقبال  
از عتال حضرت شاه ولایت علی بن ابیطالب علیه السلام  
حاضر شده و بنامینده دولت اسلامی ایران تبریک  
عرض میکنم + واقع جای بسی شکر است که بعد از سالها  
هجرت و دوری امروز دولت سرکانه اسلام میتوانند  
برای یک مقصود در یکی جمع شوند قرنهای مملکت اسلام  
آرزو داشتند که دولت اسلامی متحد شده و برای  
مقصود مقدس عظمت اسلام متفقانه کار کنند  
و لیاقتهای بزرگ در میان بود که نمکنانست  
دولت اسلامی بهم نزدیک شوند بجزد المذاکره

۴  
حالیها برداشته شده و دولت کانه اسلامی با کمال آزادی  
و بدون مانع با هم اتحاد نموده و برای یک مقصود متفقانه  
کار میکنند + امروز چشم مارشالیت که نماینده دولت اسلامی  
بادولار با کمال صمیمیت در یک نقطه جمع و از موضعیت و عظمت  
دولت اسلام اظهارست بنمایند بعد طرانی زنده باد ایران  
زنده باد ترک زنده باد اتحاد اسلام زنده باد عظمت و شوکت  
اسلام از میان حضار بلند و اشک شاد و مسترت از چشمها  
سرازیر شده + چون اسیران افغان برده شده و سیر افغان  
هم حضور داشت سردار سپه فرمود دولت علیه افغانستان  
را فراموش نکنید خودش گفت زنده باد اسلام زنده  
و پاینده باد دولت جوان افغانستان باد دولت  
علیه افغان حضار هم صدائیه بایک پهلایه غریبی  
گفتند زنده باد اتحاد اسلام زنده و پاینده باد دولت  
جوان افغانستان بعد ازین مجلس هجده تا بیست و یک  
و حضار که تقریباً از چهل هزار متجاوز بود متفرق شدند

۵  
ببینی راه تا وسط شد کویچهها و خیابانها معلوم جمعیت  
بود و مردم راه کسان میکشند زنده باد اتحاد ایران  
سردار سپه و پاینده باد رضاخان فرمان ده کل قوی  
دسته اقلیت مجلس که مدرس و رفقایش باشند حاضر  
شدند — از واقعه اخبار

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1502>

## موج جدید استفاده از گفتمان مهدوی در برآمدن داعش

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳ / ۰۵ / ۰۵

خلاصه: این روزها بسیاری از مسلمانان سنی مذهب مواجه با تبلیغات تازه ای از سوی جریان های جهادی - تکفیری هستند که استفاده از مفاهیمی مانند خلافت و مهدویت را در رأس برنامه های خود قرار داده و به تحریک امیدها و آرزوهای آنان برای ورود در این جریانها می پردازند.

این روزها، همچنان بحث های مهدویتی بسیار داغ و پرطرفدار است و نوعی رقابت، در طرح این که این علائم و آثار به نظر کدام یک از گروه ها نزدیک تر است، به چشم می خورد. صحنه بروز اینها در برنامه های تلویزیونی یا سخنرانی ها یا برنامه هایی است که ویژه انتشار در یوتیوپ ساخته شده و تبلیغاتی است، و در اختیار عموم گذاشته می شود.

... و اما به طور خاص، به خاطر حوادث سوریه، اصل این نکته که ظهور نزدیک است، بسیار قوت گرفته است. چون سوریه در حکم یکی از محورهای اصلی بحث های ظهور بوده و هست. البته این قبیل مطالب، هر بار که یک مصیبت بزرگی پیش می آید و به خصوص عراق و شام را در بر می گیرد، مطرح می شود. در این برنامه ها صحنه هایی از خشونت های لیبی و سوریه و عراق به تصویر کشیده می شود که البته نمونه ایرانی آن را هم چند سال قبل دیدیم.

نکته جالب این است که برخی از مشایخ اهل سنت در مساجد غرب در اروپا و استرالیا و غیره هم برای مسلمانان به شرح آیات سود می پردازند و جوانان مسلمان آن دیار را برای پیوستن به این جریانها تحریک می کنند. نمونه آن لینک زیر است که یک شیخ سنی در استرالیا از آمدن جیش خراسان یاد کرده و با ستایش از طالبان و جریانهای جهادی و تکفیری سخن گفته و در برنامه اش از تیزرهای تبلیغاتی داعش و پرچمهای سیاه آن استفاده می کند. او می گوید حتی وقتی مهدی بیاید او را اربابی می گویند!

<https://www.youtube.com/watch?v=M1Z6Ywy08o0>

استفاده از مفاهیم مهدویتی در جریانات اخیر داعش اولین بار و آخرین بار نیست که برای فریب مردم استفاده می شود. مردمی که تاریخ معاصر خود را با درک عقب ماندگی آغاز کرده اند، و در طول یک صد و پنجاه

سال گذشته هر روز طعم حقارت تازه ای را چشیده و مدام از بیرون توسط غربی ها و در داخل توسط حکام فاسد خودشان، زیر فشار و ظلم و ستم بوده اند، چرا نباید هر کسی از راه رسید، با هر اسم و رسمی، آن هم به اسم شریعت و عدالت و مهدویت خود را معرفی کرد، نپذیرند؟

هزار و دویست سال پیش، وقتی روایات رایات سود = پرچم های سیاه جعل شد، مردمان خراسان و بسیاری از نقاط دیگر به حمایت عباسی ها پرداختند و مسیر تاریخ مسلمانی را که زیر فشار امویان بود عوض کردند. همان زمان، امویان در شامات، داستان سفیانی را به صورت مثبت جعل کردند که پادزهر آن از سوی عباسیان، طرح سفیانی به عنوان یک امر منفی و طرح جنگ میان پرچم های شرق و زرد غرب اسلامی بود.

البته داعش این روزها از همه آنچه ممکن است برای استوار کردن قدرت خود استفاده کرده که مهم ترین آنها بازگشت خلافت و در مرحله بعد شعارهای مهدویتی است. در این زمینه، استفاده از پرچم سیاه است. هرچند این بهره گیری در درون این جریان، مشکل هم ایجاد خواهد کرد، چرا که این مفهوم یادآور جنبش عباسی است که جنبه شیعی دارد؛ اما در هر حال، به دلیل آن که به تدریج جریان عباسی حامی اصلی جریان تسنن شد و به علاوه اصل مفهوم خلافت، چندان فرقی میان عباسی و اموی و عثمانی ندارد، از بار معنایی آن نهایت استفاده شده است.

در زمینه استفاده از گفتمان مهدویتی که اکنون بیش از سی و پنج سال است که از داستان جُهمان عتیبی در مکه آغاز شده، جریان داعش، در تیزرهای تبلیغاتی خود در یوتیوپ استفاده می کند.

در یکی از اینها شخصی که خود را یک سعودی تابع خلافت می داند، با مرور مختصر بر تاریخ ابن زبیر و از آنجا تا جهمان، مهدویت آنها را انکار کرده و می گوید که خلافت از راه خواهد رسید و در عین حال در انتظار تحقق یکی از نشانه های ظهور مهدی است که همانا فرو رفتن لشکر و جیش سفیانی است. در این تیزر، همه چیز متعلق به پرچمهای داعش است و مرتبا با تعبیر «قادمه» خواهد آمد، وعده تلفیق خلافت و مهدویت را می دهد.

<https://www.youtube.com/watch?v=Nb8UN42t9Uc>

همچنین در این برنامه توضیح داده می شود که ظهور مهدی در این مرحله آغاز خلافت اسلامی خواهد بود. پس از آن ندای آزادی بیت المقدس، ظهور عیسی و نماز خواندن پشت سر پیامبر(ص)، شکسته شدن صلیب، کشتن خوک ها محقق خواهد شد. این دولت قاطعیت در اجرای شریعت خواهد داشت و حدود را اجرا



خواهد کرد. در این دولت آنچه به اسم لیبرالیه و حریه هست از بین رفته و ملامهی و غنا و رقص و همه از بین خواهد رفت. هذه هی الخلفه الاسلامیه، قادمه، قادمه باذن الله.....

در فیلم دیگری کسی به نام عمر مهدی زیدان سخنرانی کرده صحبت از کسانی می کند که با رایات سود یا همان پرچم های سیاه بغداد را خواهند گرفت. در این ماجرا، سفیانی از شام خواهد آمد و با اصحاب رایات سود جنگ خواهد کرد [این این مطالب همان داستانهای روی کار آمدن عباسیان و آمدن سفیانی ساخته امویان برای بازگشت آنها به قدرت بود]. این سخنران نکته مهمی که دارد این است که جیش سفیانی جای ابومحمد الجولانی را خواهد گرفت و به سمت عراق خواهد آمد. اهمیت این نکته در این است که در حال حاضر ابومحمد الجولانی رئیس القاعده شام یا همان جبهه النصره است که مخالف با داعش است و البته کسانی در راه مصالحه میان آنها و ابوبکر بغدادی هستند. اما تبلیغات داعشی ها همین است که نهایتا او شکست می خورد، سفیانی جای او را می گیرد و برای جنگ با اصحاب رایات سود به عراق می آید که طبعاً شکست می خورند و خلافت پیروز می شود.

<https://www.youtube.com/watch?v=4Yh4hoEpPik>

البته هستند کسانی از مشایخ اهل سنت که این احادیث را نادرست دانسته و نادرست تر تطبیق آنها را بر حوادث روز مانند مسائل سوریه می دانند

<https://www.youtube.com/watch?v=LhIfc6Wx4I0>

این هم نمونه ای دیگر از تطبیق آنچه منسوب به رسول خدا (ص) با وقایع سوریه که مشایخ در باره آن سخن می گویند و یک فیلم تبلیغاتی از آن ساخته شده است:

[https://www.youtube.com/watch?v=wMwltJ\\_5ExY](https://www.youtube.com/watch?v=wMwltJ_5ExY)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1504>

## آیا عجایب المخلوقات شاخص دانش ما در عصر میانه است؟

نویسنده: مریم کمالی - رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۵/۰۵

**خلاصه:** گفتگویی است در باره عصر میانه ما، تعریف آن، وضعیت علم، آشفستگی ها و دشواری هایی که ما در مسیر پیشرفت علمی داشته ایم.

ضمن سلام و آرزوی سلامتی و بهروزی از شما بسیار سپاسگزار خواهم بود که به سوالات زیر در مورد تاریخ میانه ایران پاسخ دهید. لازم به ذکر است که این مصاحبه در سایت تاریخ میانه ایران به دو زبان انگلیسی و پارسی درج خواهد شد.

1. یکی از موضوعات اساسی که ما در این مجموعه دنبال می کنیم مساله تعیین دوره تاریخ میانه ایران به لحاظ زمانی و مکانی است. شما به عنوان یکی از صاحب نظران در خصوص تاریخ ایران، تاریخ میانه ایران را به طور دقیق چه دوره ای تعریف می کنید و خط تمایز این دوره را از دوره های پیش و پس از آن چه می دانید؟

تعیین دوره ها به عنوان میانی یا مفاهیم مشابه، امری نسبی است. اصولاً زمان و تعیین ادوار تاریخی در چارچوب زمان، بستگی به تعریف های خاصی دارد که هم درازای زمان در نظر گرفته شده، هم تحولات مهم سیاسی و اجتماعی، در آن ایفای نقش می کند. برخی از این تقسیم بندی ها هم به تناسب، مطابق چیزی است که غربی ها برای تاریخ خود در نظر گرفته اند. تعبیر قرون میانه، که ویژگی های اقتصادی و فلسفی و دینی روشنی در غرب دارد، روی ما هم تاثیر گذاشته است. البته اگر ما بتوانیم به شاخص هایی ولو فرضی از نظر زمانی و واقعی از نظر رویدادهای مهم در نظر بگیریم، ایرادی ندارد که یک قالب و تقسیم بندی زمانی را قبول کنیم و بر اساس آن قالب، بحث های تاریخی خود را همراه با ویژگی های هر دوره بیان کنیم. شما ممکن است دوره ساسانی را میان عصر هخامنشی یا دوره اخیر، میانی حساب کنید. شکل های دیگری هم از این دست ممکن است. در اینجا باید مراقب بود که اگر غربی ها دوره میانی را دوره افول فرهنگی در غرب می دانند، ما آن ویژگی را برای دوره میانی خود قائل نشویم. در این باره شاید به عکس باشد. به نظر من، معیارهای متفاوت، می تواند تقسیم بندی های دوره ای مختلف را پدید آورد. اگر شما به تاریخ تفکر و فلسفه اهمیت بدهید، یا تاریخ سیاسی به خصوص وجود دولت بزرگ و کوچک را مد نظر بگیرید، یا هنر و ادبیات

برای تان معیار باشد، هر کدام اینها می تواند یک مقطع بلند تاریخ ما را به دوره های خاصی تعریف کند. اما علی رغم این مطالب، شما می توانید فرض کنید که مثلا از هزار سال اخیر تاریخ ایران، یا هزار و چهارصد سال پس از اسلام، حد فاصل قرن چهارم تا هفتم یا نهم را دوره میانی حساب می کنید. این فرض به شرط آن که خیلی جدی نباشد، اشکالی ندارد، اما جز این باید یک شاخص های دقیق تری در کار تعریف دوره ها باشد.

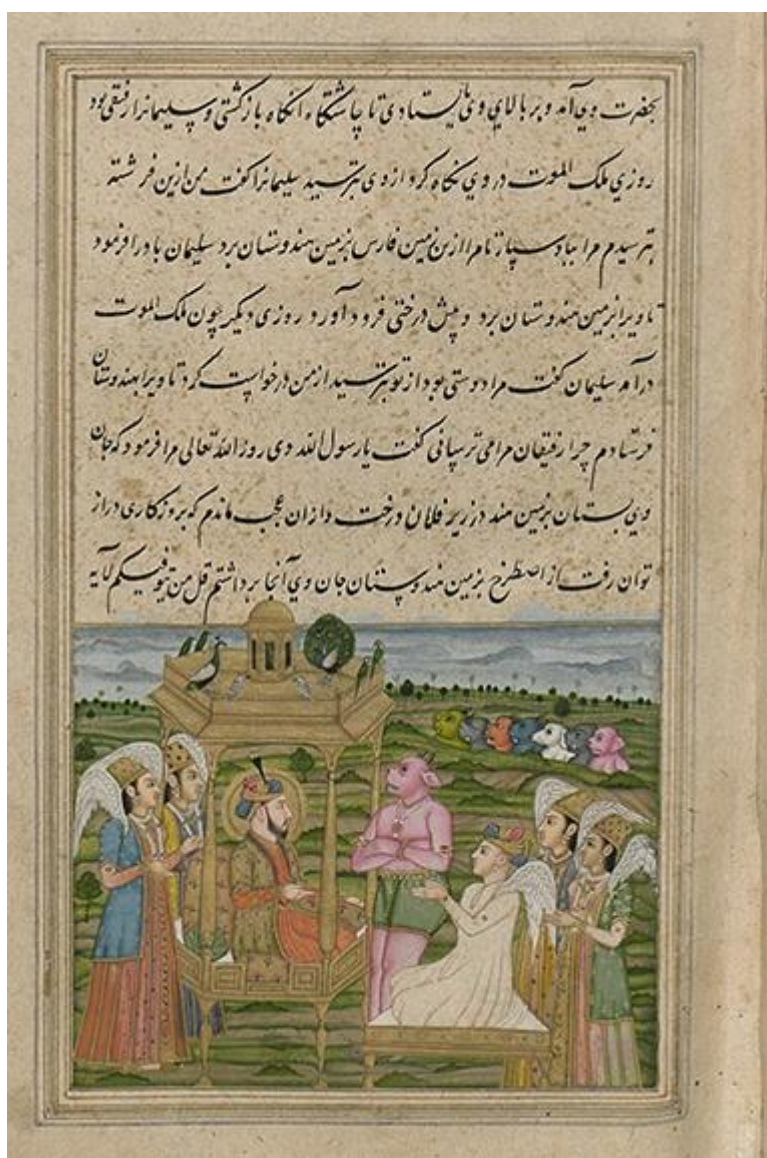
2. آیا در دوره میانه با مقوله ای با عنوان تاریخ علم مواجه هستیم؟ آیا در این خصوص کتاب یا رساله خاصی داریم؟

فرض کنیم مقصود از دوره میانی قرنهای سوم چهارم هجری تا قرن های ششم هفتم هجری و حتی اندکی پس از آن باشد. ما در هر دوره ای علم و شبه علم و جهل داریم که خود را در قالب علم نشان می دهد. صورت های مختلف علم، در حوزه مباحث نظری و تئوریک، در فن، در هنر، در زندگی روزمره، و همه جا دیده می شود. طبعا علم در حد خود در همه جا دیده می شود اما آیا کسی به خود علم یا به عبارتی به فلسفه و ماهیت علم هم می پردازد؟ آیا کسی به تاریخ علم هم می پردازد؟ به عبارت دیگر، ما در دو سطح با علم کار داریم: یکی متن علم یا علمی که اجتماع ما در سطوح مختلف با آن درگیر است و شکلی از آن را دارد. دیگری بحث های مربوط به فلسفه و تاریخ علم که نگاه بالاتری نسبت به علم دارد. این توجه در فلسفه و منطق وجود داشت و به نظرم در دوره میانی خیلی جدی مورد توجه بود. نه پیش و نه پس از آن، به آن جدیت به ماهیت علم نگریسته نشد. فیلسوفان و متکلمان باید از «علم» دفاع می کردند. ماهیت آن را شرح می دادند. ارزش و اعتبار واقع نمایی آن را بیان می کردند و در برابر افراد ضد علم که به اسم اخباری گری و ظاهرینی، مخالف هر نوع تفکر بوده و آن را دور شدن از دین می دانستند، مقاومت می کردند. رساله هایی که در باره مراتب علوم در قرن سوم تا پنجم نوشته شده بسیار عالی است. بعدش اگر چیزی نوشته شده، تقلید از همان حرفها و طرح آنها به شکل منحنی بوده و هست.

3. دغدغه های اصلی که شما در بررسی تاریخ علم در دوره میانه دنبال می کنید چیست؟

درخشش اندیشه در دوره میانی مدیون نگرش علمی دقیقی است که در این دوره شکل گرفت. البته این نگرش غالب و عمومی نبود، اما در میان شماری از نخبگان وجود داشت. جریان هایی در این زمینه در خراسان و بغداد پدید آمد و گرچه زیر فشار بود، اما آثاری در این حد که امروز بفهمیم و آن را حس کنیم برداشته شد. بهترین آثار علمی ما در قرن سوم و چهارم نوشته شد، و این مدیون همان نگرش علمی است. من علاقه مند هستم این نگاه را در متون علمی کهن استخراج کنم و نشان دهم که اگر آن حرکت نبود، همین

مقدار پیشرفت علمی هم نبود. در ضمن بر آنم نشان دهم که پارادایمهای موجود در حوزه تولید علم که نشأت گرفته از اندیشه های کهن یونانی و هندی و ایرانی و برخی از اندیشه های وارداتی دیگر بود، مانع مهمی بر سر شکافته شدن راه پیشرفت علمی بود. سنگینی آنها به حدی بود که مانع از ایجاد یک اتوبان برای توسعه علمی در تمدن اسلامی بود. رنگ قدمت و تقدس به بسیاری از آن پارادایمها مانع دیگری بود که اجازه تکان خوردن را به کسی نمی داد. این را باید به صورت موردی و جزئی بدست آورد.



4. شما در مقالاتان در باره کتاب عجایب المخلوقات و نیز در مقاله ای مجزا به طور شاخص به مساله خرافات پرداخته اید، آیا ما در این دوره، علمی را سراغ داریم که در دوره های بعد بخشی از خرافات به حساب بیاید؟ علم - در ذهن یا واقع بیرونی - از خلوص کامل آغاز شده و هرچه جلوتر آمده و با مسائل اجتماعی و انسانی و عرفی نزدیک می شود، و تحت تاثیر آنها قرار می گیرد، از ماهیت اصلی و خلوص واقعی اش کاسته می

شود. نجوم و ریاضی دقیق ترین علوم هستند. اما همین نجوم، به تدریج که وارد ذهنیت فلسفی و عرفی و سنتی جامعه انسانی می شود و با پیشگویی و سعد و نحس ایام و بسیاری از مسائل دیگر درآمیخته می شود، از خلوصش کاسته می شود. فیزیک و شیمی از مهم ترین و دقیق ترین علوم هستند، اما همین شیمی وقتی با کیمیا که نوعی فلسفه زندگی به علاوه شیمی است ترکیب می شود، این علم را به انحطاط می کشد. من در باره عجائب المخلوقات به اعتبار کتابی که چنددانشی و دایره المعارفی است بحث کردم. این کتاب مجموعه ای از «معارف بشری» در آن دوره تاریخی است. محصولی از تمامی پارادایمهایی که نسبت به وضع طبیعت و انسان و هستی در اذهان وجود دارد. این محصولی است که بخش عمده آن شبه علم یا جهل علم شده است، تلاش برای دانستن هست، اما هنوز در راه شناخت گام برنداشته، تحت تاثیر افکار قدیمی و مقدس و تابوهایی است که مانع از درک درست می شود. شناخت نجوم و آسمانها همیشه آلوده ترین بخش، از نوع علم آلوده به جهل است.



5. با توجه به این که حوزه تخصصی شما به طور دقیق علم تاریخ است، جایگاه علم تاریخ را در دوره میانه ایران چگونه ارزیابی می کنید؟

علم تاریخ هم یکی از همان علوم است که همواره مرکز میان صفر و صد را از نظر جهل و علم طی می کند. می توانم بگویم تاریخ علمی داشته ایم، چنان که در عرصه ریاضی و نجوم، بیرونی را داشتیم. البته تاریخ به

عنوان یک علم انسانی، دشواری بیشتری از نظر ترکیب علم و فلسفه و جهل دارد. اما با این حال، تواریخی مانند مروج الذهب، یعقوبی و اخبار الطوال و بسیاری از آثار نزدیک به تاریخ، مانند کتابهای شرح حال، واقعا عالمانه نوشته شده است. مقصودم در حد همان روزگار و در مقایسه با آثاری است که از پیش به ارث به مسلمانان رسیده بود، مانند داستانسرایی های تورات موجود، و در مقایسه با برخی از تواریخ بعدی. اصولا حوزه تاریخ، آن مقدار که به متون اصل مربوط می شود، به داشتن تفکر علمی نزدیک است. باز هم این نکته را نسبی عرض می کنم. در حوزه جغرافیا نیز همین طور است. مشکل در آنجا صرفا روش علمی نبود، بلکه نداشتن ابزارهای علمی بود که مانع از ترقی شد. اگر ما در نجوم تلسکوپ داشتیم، در جغرافیا ابزارهای جستجو در عالم، یا قطب نما، وضعمان بسیار بهتر بود.



6. منشاء علم در دوره میانه چیست؟ (دینی، تجربی، استدلالی)؟

خلط میان روشهای علمی ویژه هر علم، خلط میان روشهای دین شناسی و طبیعت شناسی، حاکم کردن روشهای فلسفی بر دانش تجربی و بسیاری از این قبیل خلط ها، مهم ترین مشکل علوم است. این درآمیختگی میراث انسانی است که به دنیای اسلام وارد شد. همین وضع در یونان و اسکندریه و هند و ... هم بود. برخی جاها بیشتر و برخی از جاها کمتر. یونان مرزهایی را در حوزه منطق و روش تبیین کرد که در ایران و هند نبود. همین امر سبب ترقی یونان شد، اما نتوانست به طور کامل از آن رهایی یابد. مسلمانان توجه به تفاوت

منطق تجربی و فلسفی داشتند، و این توجه را در برخی از موارد نشان می دهند، اما رنجی که از این درآمیختگی می بردند، خیلی زیاد بود. هنوز هم بشر گرفتار همین مباحث است و نتوانسته است به یک تفکیک دقیق برسد.

7. خط تمایز فنون و علوم در دوره میانه چیست؟ آیا فنونی را داریم که به مرور زمان به علم تبدیل شده باشد، مثل کشاورزی و یا حرف زیادی که به مرور شکل علمی گرفته است؟

قاضی صاعد اندلسی در التعریف بطبقات الامم فن را از علم جدا کرده و گوید که برخی از اقوام علم دوست هستند و برخی مانند چینی ها دنبال فنون هستند. البته فن برای او به جز نقاشی یا ساخت وسایل زندگی، اموری مانند جنگاوری هم هست که می گوید اقوام ترک هم در فنون جنگ آوری تخصص دارند. ممکن است تصور کنیم که آنها رابطه میان علم و فن را چندان جدی نمی دیدند، یا تعریف علم را چنان می دانستند که صرفاً شامل علوم فلسفی می شد که البته برای آنها علوم فلسفی شامل طبیعیات هم می شد. توده های مردم نیز فنون را کمتر علم به معنای مصطلح می دانستند، و بیشتر به چشم تجربه به آن کارها نگاه می کردند. این تجربه ارتباط با تجربه علمی داشت، اما از ویژگی آموختنی در مدرسه و کتاب، خبری در آن نبود، بلکه باید در کارگاه و زیر دست استاد عملی که معمولاً پدران بودند، آموخته می شد. در واقع، یک فن، تبدیل به یک دانش به معنای مصطلح آن، آنچنان که جنبه آموزشی و تعمیم داشته باشد، نمی شد. هنوز هم فنون زیادی در جوامع انسانی هست که جنبه دانشی به خود نگرفته است. از یک نان پختن ساده، یا درست کردن سوهان در قم، یا بریانی در اصفهان. هزاران از این درست هست که فن هستند، اما تبدیل به دانش که یک وجه مهم آن آموزش و تعمیم است نشده است.

8. آیا در دوره میانه شاهد تبادلات علمی میان ایران و کشورهای اسلامی با دیگر بخش های جهان هستیم؟

ما در هیچ دوره ای بدون تبادل علمی نبوده ایم. دیگران هم همین طور. علم محصول کار تمامی بشر است. ذره ذره آن در طول هزاران سال گرد آمده، تبدیل به گلوله های علمی شده و از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. تبادل صرفاً در عرض نیست، بلکه اول در طول از قومی به قوم دیگر است. هندی ها از کجا علوم را گرفتند، ایرانی ها، یا یونانی ها. شما الان هم کتاب التعریف بطبقات الامم قاضی صاعد را ببینید، همه نگاهش دنبال این است که معلومات از کجا به کجا منتقل شده است. مسلمانان دقیقاً این توجه را داشتند. حتی بر سر این تبادل، منازعه فراوانی صورت گرفت. بسیاری مخالف بودند. هنوز هم در جامعه ما همین منازعه، یکی از اصلی ترین منازعاتی است که روی پیشرفت یا پسرفت علم می توان اثر بگذارد.

از توجه و همراهی شما صمیمانه ممنونم .





منبع:

<http://iranianmedievalhistory.com/fa/index.php/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE-%D8%B9%D9%84%D9%85/%D9%85%D8%B5%D8%A7%D8%AD%D8%A8%D9%87/item/183-%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D9%84-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE-%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%AF%D8%B1-%D8%B9%D8%B5%D8%B1-%D9%85%DB%8C%D8%A7%D9%86%D9%87-%D8%A7%D8%B2-%D8%B1%D9%88%D8%B4%E2%80%8C%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B3%DB%8C-%D8%AA%D8%A7-%D8%AA%D9%82%D8%AF%D8%B3%E2%80%8C%D8%B2%D8%AF%D8%A7%DB%8C%DB%8C.html>

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1505>

**خلاصه:** آشنایی با آداب و رسوم فرهنگ گذشته برای نسل ما سودمند است، این که بدانیم دورانی داشته ایم، با فرهنگی متفاوت، و حالا تغییر کرده ایم، پس امکان تغییر هست، نباید در بند آنچه در گذشته بوده باشیم. با این هدف، گهگاه از نسخه ای خطی، سندی یا متنی را انتخاب می کنم و در این وبلاگ می گذارم. افراد آزاد هستند بخوانند یا زود صفحه را ببندند.

تصویری که می بینید مربوط به سندی است از سال ۱۲۴۰ ق مطابق ۱۲۰۳ شمسی و ۱۸۲۴ میلادی. این سند ازدواج برای تعیین مهریه با خط بسیار زیبا نوشته شده و به عنوان یک نمونه خط در یک مجموعه که صفحات آن شامل اوراقی با متن های مختلف و خطاطی های نسبتا خوب، با یکدیگر در یک مجلد صحافی است.

سند مزبور، به طور عمده شامل تعیین مهریه است و مهریه ای که در این سند معین شده، عبارت است از:

1. هفت من مسینه آلات

2. هفت مثقال طلای قرمز صیرفی پسند [صراف پسند یعنی با عیار شناخته شده]

3. یک کنیز حبشی که مبلغش ۲۰ تومان باشد و مرد باید به همسرش بدهد

آن زمان و تا اواخر قاجار استفاده از کنیزکان حبشی و حضورشان در خانه و حتی همراه کردن یکی از آنها با دختر به خانه بخت یا خرید آنها توسط داماد و نگهداری در خانه، برای خانواده های اشراف امری عادی بود. شاید هنوز برخی از افراد مسن این قبیل خاندانها چهره های این قبیل زنان را که در خانه و عمدتا در مطبخ کار می کردند [کنیز مطبخی!] یا بچه داری بر عهده شان بود به یاد داشته باشند. خود بنده از برخی شنیده ام.

اما این که در این سند، قیمت کنیز حبشی هم معین شده و گفته شده که باید قیمت کنیز بیست تومان باشد، نشان می دهد که نرخ کنیزها که غالبا از افریقا به نواحی دیگر (و قرنهای البته توسط اروپایی ها به امریکا و اروپا) تجارت می شد، کاملا متفاوت بوده و برای این که نزاعی پیش نیاید، این مبلغ معین شده است. همان طور که از سطور اول آن معلوم می شود، گفته شده است که اگر خداوند «وسعتی شفقت فرماید» این بدهی پرداخت خواهد شد، اما به هر حال عندالمطالبه باید داده شود. جمله ای که اول سند آمده این است

که: این مهری است که هر وقت زن خواست می تواند مطالبه کند.

جمله اول این است: لمهر متی شئت طلبه. این جمله را از نظر عربی می توان درست خواند، اما معمول این عبارت بوده: علیه اداء المهر متی طلبته. اگر به شکلی که هست بخوانیم، یعنی: این مهری است که هرگاه زن بخواهد می تواند آن را طلب کند.

تعبیر «غِبْ ذَلِكْ» یعنی بعد از این. پیرو این. دنباله این. این اصطلاح در متون قدیمی هم آمده و در عصر صفوی هم بکار می رفت، چنان که بارها در کتاب «دستور شهریاران» این تعبیر به کار رفته است. در آغاز اسناد شرعی هم گویا به جای «اما بعد» بکار می رود: برای نمونه آمده است: «غِبْ الْحَمْدَ وَ الثَّنَاءَ، بَاعَثْ بِرِ تَحْرِيرِ وَ تَرْقِيمِ اِنْ كَلِمَاتِ شَرْعِيَّةِ الدَّلَالَاتِ وَ اِضْحَافِ الْمَبَادِي وَ النِّهَايَاتِ اَنْكَه حَاضِرٌ شَد». گاهی هم به صورت «غِبْ تَلِكْ» آمده، مانند این مورد: وَ غِبْ تَلِكِ الْمَرَاتِبِ زَوْجِ مِشَارِ اِلَيْهِ بِرِ خَوْذِ لَازِمِ وَ مِتْحَتَمِ سَاخِطِ كِه عِنْدِ الْقَدْرَةِ وَ الْاِسْتِطَاعَةِ وَ الْاِطَاعَةِ وَ الْمَطَالِبَةِ فَلَانِ وَ فَلَانِ اِزْ عَيْنِ الْمَالِ خَوْذِ خَرِيدَارِي نَمُودِه، وَ تَسْلِيمِ حَلِيلِه جَلِيلِه خَوْذِ بِرِ رَسْمِ تَمْلِيكِ نَمُودِه، مَطَالِبِه عَوْضِ نَمَايِدِ، وَ صِيغِه شَرْعِيِه جَارِي وَ وَاقِعِ گَرْدِيدِه... کلمه بعد از «غِبْ ذَلِكْ» در این متن، بر بنده معلوم نشد؛ [یکی از دوستان در کامنتی نوشتند که «زوج مزبور» است. بسیار سپاسگزارم.]

سند در سلخ شهر ربیع الاولی [کذا] تنظیم شده که روز آخر ماه ربیع الاول می شود. سال ۱۲۴۰ آمده که می تواند ۱۲۴۰ باشد که ما فرض را بر همین گذاشتیم. اما اگر ۱۲۰۴ باشد چه خواهد شد؟ در هر حال صفر معلوم نیست.

لمهر متی شئت طلبه [طلبته؟]: وَ غِبْ ذَلِكِ زَوْجِ مِزْبُورِ شَرْعِي نَمُودِ كِه عِنْدِ الْقَدْرَةِ وَ الْاِسْتِطَاعَةِ كِه خُدَاوَنْدِ عَالِمِ، وَ سَعْتِي شَفَقْتِ فَرْمَايِدِ، مَوَازِي هَفْتِ مَن مَسِينِه اَلَاتِ سَاخِطِه وَ پَرْدَاخِطِه، وَ هَفْتِ مِثْقَالِ طَلَايِ اِحْمَرِ صِيرْفِي پَسَنْدِ، وَ يَكِ نَفَرِ جَارِيِه حَبْشِيِه كِه قِيْمَتِ اَنْ مَبْلَغِ بِيْسْتِ تُوْمَانِ بَبُودِه بَاشَدِ، مَبِيْعِ نَمُودِه، تَسْلِيمِ حَلِيلِه جَلِيلِه خَوْذِ نَمَايِدِ؛ وَ صِيغِه شَرْعِيِه بِالْعَرَبِيَّةِ وَ الْفَارْسِيَّةِ جَارِي شَد؛ وَ كَانِ ذَلِكِ فِي سَلْخِ شَهْرِ رَبِيْعِ

الاولی من شهر سنه ۱۲۴۰



اما دو تصویر دیگر از همین مجموعه را انتخاب کرده در اینجا می گذارم.



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1506>

## شیخ الاسلام دوره صفوی چه وظایفی بر عهده داشت؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۱

**خلاصه:** عالمان آن دوره تحت عنوان شیخ الاسلام و صدر و... در این دولت مشارکت داشتند. در اینجا سندی با ارزش از این ساختار را تقدیم عزیزان می‌کنم.

حکومت صفوی یک حکومت دینی با مشارکت سلطان - فقیه بود. طهماسب همراه با کرکی، شاه عباس همراه با شیخ بهایی و میرداماد، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین با علامه مجلسی. نوعی تقسیم وظایف بود. سیستمی که بیش از ۲۴۰ سال دوام آورد. تجربه ای که ایران نوین را بر پایه باورهای اسلامی - شیعی ساخت و ما امروز در آن تنفس می‌کنیم. عالمان آن دوره تحت عنوان شیخ الاسلام و صدر و... در این دولت مشارکت داشتند. در اینجا سندی با ارزش از این ساختار را تقدیم عزیزان می‌کنم.

**1.** نخستین کار نوشتنی من در باره صفویه در سال ۱۳۶۹ ش، با بررسی متن حکم شیخ الاسلامی علامه مجلسی که با دستور شاه سلطان حسین صفوی نوشته شده بود، آغاز شد. سواد آن حکم در یک مجموعه خطی در آستان قدس بود و من آن را بازنویسی و چاپ کردم. طبعاً برای درک بهتر مفهوم شیخ الاسلامی، به جستجو پرداختم. نهایت متوجه شدم که در دوره صفوی، علما صاحب مناصب ویژه ای بوده اند که از آن جمله مقام امامت جمعه، قاضی، صدر، مدرس و امور دیگر است. آن جستجوها نهایت کتاب دین و سیاست در دوره صفوی را پدید آورد. بعدها آن کتاب با مقالات دیگر، کتاب صفویه در عرصه دین، سیاست و فرهنگ شد و در نهایت یک چاپ دو جلدی با نام «دین و سیاست در روزگار صفوی».

**2.** اما علاقه من به بحث های صفوی ادامه یافت و تاکنون نیز ادامه دارد. از جمله چیزهایی که همچنان به آن علاقه مند هستم، همین فرامین حکومتی است که برای علما و دیگران صادر می شده است. فرامینی که بر اساس علم انشاء، در اختیار منشیان و محرران بوده، و آنان که از دیرباز در تاریخ ایران جایگاه ارزشمندی داشته اند، بر اساس تعلیم و تربیتی که در یادگیری تاریخ و ادب و دین و فرهنگ این مملکت بدست می‌آوردند، این نامه ها و فرامین را می‌نگاشتند. همانهاست که علم منشآت را پدید آورد. طبعاً بنده گرچه با حکم شیخ الاسلامی کارم را شروع کرده بودم، اما به منشآت علاقه مند شدم، و همین سبب شد تا سه چهار سال پیش کتاب «منشآت سلیمانی» و به تازگی «وجیزه التحریر» را تصحیح و منتشر کنم.

**3.** نکته ای که مدتها قبل دریافتم، این بود که وقتی حاتم بیک اردوبادی اعتماد الدوله یا همان نخست وزیر شاه عباس شد، جماعتی از همشهری ها اردوبادی خود را که اکنون شهری است در آن سوی ارس و من دلباخته دیدن آن هستیم، به اصفهان آورد. این مربوط به سالهای ۱۰۰۵ به بعد باید باشد. این گروه، در دستگاه اداری صفوی جای گرفتند و منشی و دبیر و محرر شدند و برای بیش از یک صد و پنجاه سال کارهای اداری حکومت صفوی در امر دبیری و انشاء و فرمان نویسی در اختیار این ها بود.

**4.** بنده سال ۱۳۷۴ یک مثنوی بلند از یک زن اردوبادی که سفرنامه حج بود منتشر کردم، و در آن جا گفتم که شوهر او میرزا خلیل رقم نویس یا همان فرمان نویس بوده که مرحوم شده و او پس از آن به سفر حج رفته است. او از اصفهان به تبریز و از آنجا به اردوباد رفته و بعد از سالها از خانواده اش دیدار کرده است. این مربوط به سالهای دوره شاه سلطان حسین یعنی بین ۱۱۰۶ - ۱۱۳۵ است، درست صد سال پس از کاری که حاتم بیک کرده و اردوبادی ها را به اصفهان آورد و انشاء آموخت.

**5.** دو سال پیش دوباره سراغ آن مجموعه که سفرنامه یاد شده در آن بود رفتم و آن را واریسی کردم. همان زمان بحث وقفنامه ظهیر الدوله هم برای تبریز و اردوباد مطرح شد که آن را آقای هاشمیان چاپ کرد و یک معرفی در وبلاگم از آن نوشتم با عنوان «از کتاب هم دریغ کردند...» بنده هم حاصل کنجکاوی مجدد روی آن جنگ را با اطلاعات دیگر یک مقاله کردم که در باره اردوباد در مقالات و رسالات تاریخی دفتر اول ص ۲۰۹ - ۲۲۲ چاپ شد.

**6.** مدتی قبل که فرهنگ نصیری که فرهنگی است در ترکی جغتایی، رومی، قزلباشی، روسی و قلماقی به فارسی و توسط آقایان حسن جوادی و ویلم فلور تصحیح شده، معلوم شد که مؤلف آن محمد رضا و عبدالجمیل نصیری همان کسانی هستند که منشآت سلیمانی را نوشته اند. یعنی منشآت سلیمانی که من آن را بر اساس مقدمه، تألیف دبیران دبیرخانه شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷ - ۱۱۰۵) دانسته بودم، از همین چهره های خاندانهای اردوبادی است که در اصفهان مقیم بوده اند. لازم بود اول این بحث این را هم بیفزایم که اینها منتسب به خواجه نصیر الدین طوسی هستند و لذا معمولاً خود را نصیری می نامند. شهر اردوباد هم باید از همان دوره مغول تأسیس شده باشد چنان نام اردو و مشخصات دیگر گویای این مطلب است.

**7.** همه این مقدمات را گفتم تا توضیح بدهم حالا یک حکم شیخ الاسلامی از طرف شاه سلیمان صفوی برای یکی از علمای اردوباد با نام جلال الدین محمد اردوبادی پیدا کردم که علاوه بر آن چیزهایی است که تاکنون در این باره یافته بودم. مدتی قبل مجموعه ای از منشآت را که در کتابخانه مجلس است مرور می کردم. این مجموعه حاوی تعداد زیادی از نامه ها و فرامین شاهان زندیه تا قاجاریه است. اما یک ویژگی مهم دارد و آن

این است که تقریباً منهای چند فرمان عربی نادر که مربوط به برخی از شیوخ خوزستان است، باقی آن مربوط به تبریز و عمدتاً از دوره فتحعلی شاه و در ارتباط با امرای آذربایجان هم منصوبین از طرف حکومت مرکزی مانند عباس میرزا و هم امرایی از خاندان دنبلی و کنگرلو است. علاوه بر اینها، در این نسخه، جسته گریخته نکات مهمی در باره افراد و برخی از رخدادها و ماده تاریخیها هست که جالب توجه است. این مجموعه، که تاکنون نمی دانم کسی روی آن کار کرده است یا نه، به رغم این که از یک کاتب کم سواد تدوین یا از روی نسخه دیگری کتابت شده و وی نتوانسته بسیاری از کلمات را بخواند، آری به رغم این، حاوی اطلاعات بسیار با ارزشی در باره آذربایجان و نواحی مختلف آن بویژه امرای محلی است. نسخه یاد شده که به شماره ۳۳۵ از نسخه های اهدایی فیروز است، توسط عبدالحسین حائری در مجلد ۲۱ فهرست مجلس معرفی شده (تهران، ۱۳۵۷) و عناوین بسیاری از نامه ها و فرامین در آن آمده که مغتنم است، جز این که کامل نیست، و از آن جمله همین حکم شیخ الاسلامی است که در آن فهرست نیامده است.

۸. همان طور که اشاره کردم، این اثر، مجموعه فرامین و نامه ها مربوط به دوره افشاریه، زندیه و قاجاریه است، اما استثناء یک فرمان شیخ الاسلامی در آن آمده که بالای آن نوشته شده است: «سواد فرمان شیخ الاسلامی جلال الدین محمد اردوبادی نصیری که از دیوانخانه شاه سلطان حسین اولی صفوی مرحمت شده». تعبیر «سلطان حسین اولی صفوی» نامفهوم است و فکر می کنم از اساس حدسی است؛ زیرا آنچه به عنوان تاریخ در ذیل این نامه آمده سال 1801 است که با توجه به این که پیش از آن احدی و ثمانون بعد الف آمده، معلوم است که مقصود ۱۰۸۱ است. به هر حال این حکم باید از دبیرخانه شاه سلیمان باشد.

۹. آنچه در ادامه می آید، حکمی است که در نسخه مزبور [ص ۲۰ - ۲۲] آمده و اغلاط چندی هم در آن از سوی کاتب وارد شده است. بنده با توجه به تجربه ای که نسبت به این احکام داشتم، تا آن که امکانش بود آن را اصلاح کرده و آوردم. طبعاً چون اینجا، جای شرح و بسط نسخه بدل نیست، به همین که متن تائیدی خودم را همراه با تصویر اصل نامه بیاورم اکتفا می کنم. اگر اشتباهی مرتکب شده ام، لاجرم دوستان علاقه مند یادآور خواهد شد. برای تکمیل بحث، دو حکم قضاوت و شیخ الاسلامی چاپ شده دیگر را هم پس از این خواهم آورد تا دوستانی که چندان با بحث شیخ الاسلامی دوره صفوی و نقش علما در این حکومت که رسالتش را اجرای شریعت نبوی می دانسته ندارند، با جزئیات آن آشنا شوند. حکم قضاوت، از شاه سلیمان برای میرزا محمد زاهد در کتاب «تاریخ پانصد ساله تبریز از آغاز دوره مغولان تا پایان دوره صفویان» [سید آقا عون اللهی، ترجمه پرویز زارع شاهمرسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۷، صص ۲۷۰ - ۲۷۱] چاپ شده و تصویری از آن هم در صفحه ۲۶۴ - ۲۶۵ به صورت بسیار کم رنگ آمده است. در متن تائیدی آنجا هم اغلاط متعددی بود که اصلاح کردم. فرمان یاد شده از سال ۱۰۷۸ یعنی چهار سال قبل از این فرمان و البته مربوط

به تبریز است نه اردوباد. فرمان یاد شده در باره بحث قضاوت و تقسیم نواحی تبریز نکات تازه ای دارد. وظایف قاضی هم در این فرمان، غالباً شبیه همانهایی است که برای شیخ الاسلام گفته شده است. دوم فرمان شیخ الاسلامی محمد صالح تبریزی از سال 1093 که در کتاب دین و سیاست در دوره صفوی ص ۳۹۸ - ۳۹۹ چاپ کرده ام و نونشتم اصلش از مجموعه ای خطی است یا چاپی! همان طور که از تاریخ ها بدست می آید، هر سه فرمان که مربوط به نواحی آذربایجان است، میان سالهای ۱۰۷۸ تا 1093 یعنی حدوداً شانزده سال است.

## 10. توضیحی در باره محتوای فرمان شیخ الاسلامی

فرمان یاد شده که برای حکم شیخ الاسلامی است، به لحاظ متن، موارد مشابه فراوانی دارد، هرچند شاید در گوشه و کنار آن برخی تعبیر تازه هم وجود داشته باشد. در این فرمان، علی الرسم، فلسفه وجودی شیخ الاسلام بر پایه این نکته که قرار است در ممالک محروسه، شریعت نبوی پیاده شود و برای این کار «وجود جمعی که در نهایت امانت و دیانت و دینداری و وفور فضل و کمال و حقانیت و پرهیزکاری بوده باشند» لازم است، بحث آغاز شده و در نهایت، با اشاره به شیخ الاسلام قبلی که به دلایلی کنار گذاشته شده یا در گذشته، شیخ الاسلام تازه ای معرفی می شود. در اینجا تاکید می شود که این شیخ الاسلام مربوط به فلان شهر و فلان بخش و نواحی آن است. سپس شروع به بیان شرح وظایف شیخ الاسلام کرده که شامل تمامی امور شرعی شامل تنظیم اسناد شرعی، عقود و مناکحات، رفع منازعات میان مردم یعنی امر قضا، امر به معروف و نهی از منکر، ممانعت از فعالیت فساق و فجار، از بین بردن آلات لهو و لعب، ریختن خمره های شراب، تقسیم ارث، گرفتن خمس و زکات و رساندن آن به مستحق، ضبط اموال ایتام و موارد مشابه برای حراست از آن، از آن جمله است. در فرمان سومی که در اینجا آوردم، وظایف دیگری هم معین شده که از آن جمله، تعمیر و تنسیق و مدارس و مساجد است.

در اینجا و پس از بیان این وظایف، از وی خواسته شده که بدون فوت وقت این امور را انجام دهد.

از سوی دیگر، تمامی مالکان و کدخدایان و ریش سفیدان به علاوه مترددین و مردم عادی، همه باید او را شیخ الاسلام بالاستقلال شناخته و امور جاری خود را نزد روحانیون دیگر نبرند. گرچه به نکته اخیر اشاره نشده اما این تأکید که «اوامر و نواهی مشروعه او را مطیع و منقاد بوده، اسناد و نوشتجات و سایر خطوط شرعی خود را مسجل به مهر فضیلت پناه شیخ الاسلام مشارالیه معتبر دانسته» معنایش همین است.



در ادامه، با اشاره به کارگزاران دولتی که در منطقه هستند، و این که بخشی منصوب از طرف مرکز هستند و بخشی نه، به بخش دوم گفته است که تنها وقتی شغل آنان اعتبار دارد که از طرف شیخ الاسلام نصب شوند. طبعاً کسانی که خود مرکز فرستاده، شامل این امر نمی شوند.

در اینجا معلوم می شود که در منطقه قضات و شیخ الاسلام دیگری هم در آن نواحی، طبعاً خارج از حیط اختیارات وی بوده اند که از آنان نیز خواسته شده تا دخالتی در کارهای این شیخ الاسلام نداشته باشند.

این مسأله، شامل مودنان و معرفان [عریف: نقبا، روسای عشایر] و غسالان هم اگر حکمی از دیوان صدارت عظمی ندارند، همه نصب و عزلشان در اختیار شیخ الاسلام است.

در ادامه، از شیخ الاسلام می خواهد کاری کند که مردم از او راضی باشند و به پادشاه دعا کنند. یعنی این دو نکته که به هم مرتبط است، بر عهده شیخ الاسلام است. از فرمان دوم که در قضاوت است باز عامل نصب شخص، رضایت مردم از عملکرد او دانسته شده و این که « الوهابی دو طغرا مجله معتبره به خطوط و امهار جمعی کثیر از معتبرین سادات و علمای ولایات و اهالی دارالسلطنه تبریز به نظر رسانید، مشتمل بر اینکه همگی از حسن سلوک مشار الیه راضی اند...». گویی باید استشهاد محلی پر می کرده که مردم از کارهای قبلی او راضی هستند.

در ادامه باز برای جلوگیری از هر گونه برخوردی که برای شیخ الاسلام شکننده باشد، از بیگلربیگیان [استانداران] و دیگر امرای بزرگ محلی خواسته است که احترام شیخ الاسلام را حفظ کرده و اگر خودشان درگیر یک مسأله قضایی هستند، شیخ الاسلام را به خانه خود نکشند بلکه به محضر او بروند.

در ضمن، این حکم تا رسیدن حکم بعدی دایمی است و چنین نیست که بیگلربیگی یا دیگران، هر ساله از شیخ الاسلام حکم جدید مطالبه کنند.

در حکم قضاوت برای میرزا محمد زاهد، نکات دیگری هم آمده که یکی از مهم ترین آنها توصیه ای است که در فرمان به قاضی شده که « و در امور شرعیه لوازم دقت و احتیاط مرعی دارد.»

## 11. حکم شیخ الاسلامی جلال الدین محمد اردوبادی

هو الله تعالی شانہ العزیز

فرمان همیون اعلی - خلد الله ملکه و سلطانه

چون همگی همت والا و جملگی نیت حقانیت اقتضاء، مصروف و معطوف بر آن است که در کل ممالک محروسه، احکام شریعت مستقیمه بر وفق قوانین دین مبین حضرت خیر البریه صورت یافته، حیف و میلی واقع نشود،

و در تمشیت این مهمّ اهمّ، ناچار است از وجود جمعی که در نهایت امانت و دیانت و دینداری، و وفور فضل و کمال و حقانیت و پرهیزکاری بوده باشند،

مصادق این مقال، صورت احوال احوال خیرمآل نجابت و شریعت پناه فضیلت و افادت و کمالات دستگاه نتیجه النجباء و المشرعین الکرام نظاما للنجابه و الشریعه و الفضیله و الکمالات جلال الدین محمد اردوبادی [است].

لهذا از ابتدای تنکوزئیل منصب جلیل المرتبه شیخ الاسلامی قصبه طیبه اردوباد از اوچران و اکلیس [؟] و شروط و توابع اردوباد و قبانات به نحوی که قضاء آن با شریعت و فضیلت پناه قاضی عنایت الله مرحوم ولد مرحوم قاضی یحیی [بوده] است، به نجابت و فضیلت و کمالات پناه مشار الیه مفوض و مرجوع شد که،

کما ینبغی و یلیق به امر مزبور و لوازم آن از کتبت صکوک و مجلات و ایقاع و عقود و مناکحات و رفع منازعات و مناقشات بین المسلمین و المسلمات، بطریق مصالحات و امر به معروف و نهی از منکرات، و ترغیب و تحریم خلائق به وظایف طاعات و مراسم عبادات، و منع و زجر فسقه و فجره از نامشروعات و کسر آلات لهو و لعب و اراقه خمور و مسکرات، و تقسیم موارث و ترکات، و اخراج اخماس و زکوات و ایصال آن بسوی مستحقین و مستحقات، و ضبط اموال ایتام و غیب و سفها و مجانین و محجوز علیهم در حضور عدول مومنین دامت برکاتهم، و سایر ما یکون من هذا القبیل، قیام و اقدام نموده، دقیقه ای از دقایق فوت و فروگذاشت ننماید.

سادات عظام و علماء کرام و ارباب و اهالی ذوی الاحترام، و جمهور سکنه و متوطنین آن حدود، و عابرین و نازلین و مترددین و مالکان و ریش سفیدان و کدخدایان و غیره، شریعت پناه مشار الیه را شیخ الاسلام من حیث الاستقلال و الانفراد محال مزبوره دانسته، اوامر و نواهی مشروعه او را مطیع و منقاد بوده، اسناد و نوشتجات و سایر خطوط شرعیه خود را [به] مهر و سجل فضیلت پناه شیخ الاسلام مشار الیه معتبر دانسته، امر مزبور را بلا مشارکت و مساهمت احدی مخصوص و متعلق بدو شناسند؛ و دعاوی مشروعه خود را به شریعت و نجابت پناه مومی الیه رفع نمایند.

ملایان و محرران و متقاضیان جزو که از دیوان الصدارة العلیة العالیة منصوب نبوده باشند، خودسر دخل در امور شرعیة آن محال نموده، خود را به عزل مشار الیه معزول و به نصب او منصوب شناسند، و احدی از قضات و شیخ الاسلامان آن ولایت دخل در مهم شیخ الاسلامی مشار الیه ننموده، مشار الیه را در [ولایت] مزبور مستقل و منفرد دانند. مؤذنان و معرفان و غسالان بدون امثله و اخطبه دیوان الصدارة العالیة خودسر دخل [یا: مدخل] در امور مسفوره نمایند.

طریق نجابت و شریعت پناه مشار الیه آن که، نوعی سلوک مسلوک دارد که عند الخلاق مرضی و مستحسن بوده، در هر باب دعای خیر به جهت ذات اقدس و وجود مقدس نواب کامیاب سپهر رکاب اشرف اقدس ارفع اجل حاصل گردد.

به عهده بیگلربیگیان عظیم الشان و حکام کرام و وزرای ذو الاحترام و کلانتران آن حدود [است] که امداد و اعانت و تقویت و مراقبت فضیلت و شریعت پناه مومی الیه به تقدیم رسانیده، به جهت فیصل مهمات شرعیة، تعظیما للشرع الاقدس، او را به مجالس خود طلب ننموده، به محکمه او رجوع نمایند و در این باب اهتمام تمام لازم دانسته، هر ساله مثال و خطاب مورد طلب ندارند و در عهده شناسند.

تحریرا فی شهر ذی الحجة الحرام من شهر سنه احدی و ثمانون بعد الف سنه ۱۰۸۱

موا دوزبان شیخ الاسلام عبدالله الدین محمد اردو باری نصیری که  
از دیوانجا نذره سلطان <sup>حسرت</sup> اول صفوی مرگت شده

هو الله تعالی شذ العزیز فرمان بیون اعلی خلد الله سلطانه

چون بجای هست و الا و بیکلی نیت حقیقت انتقام معروف و معطوف بر اوست  
که در کل محاکم حر و سکه حکام شرعیست مقیمه و روش تو بنی دین میان حضرت شیخ البریه صورت  
یا فقیر و میلی واقع نشود و در ترتیب این هم اتم چهار است از همه جوی که در نهایت  
انانت و دیانت و دیداری و وفور فضل و کمال و حقیقت و پر پر کاری به پیشند  
مصدق اینقال صورت حمل خیر مال بجا بت و شریعت پناه نصیلت و ان دت  
وکالات و نفاه شجده الخبیه و المسترعی الکرام لطل الحانه و الشریعه و الفصد  
و الکالات بدل الدین محمد اردو باری **لهذا** از ابتدا نکلوزیل  
منصب عبید المرتبه شیخ الاسلام فقید طیبه اردو باره و از لوجون و اعلی و شروط  
و توابع اردو باره و جنات محمودیه قضاء له با شریعت و نصیلت پناه قاضی عنایت  
الدوله در حوم قاضی میجی است به بجا بت و نصیلت و کالات پناه من راه مقوض و

و مرجع شده که کاین بی و یلیق، بر مزبور ولو از من از کس حکم و محلات و القاع  
 عقود و منکات و رفع منازعت و مناقشات بین الملکین و المملات بطریق  
 مصالحت و امر معروف و نهی از منکر و ترغیب و ترهیب فلا یق بوطیف  
 طاعت در اسم عبادت و منع و ذم بفرقه و فخره از ان مشورت و کسر آلات لهو و لعب  
 و از هم جهر و سکرات و تقسیم مواریث و ترکات و اخراج انما سی و زکوات  
 و ایصال آن بوی ستمانی و سخات و ضبط اموال ایام و غلب و فها و جی نبی و بهجور  
 علم و حضور عدول مؤمنین است بر کاتهم و سایر که یکن حق به القید قیام و اقیام نعمه  
 و قیقه از ذقایی فوت و فرود گشت نه نمایند است عظم و عملا و کرام و ارباب و ابا  
 دوی الاحرام و بهور سمنه و متوطنین اخص و بی برین و نازلین و مزد دین و ملکات  
 و این فیصله و کد ضایع و غیره شریعت و فضیلت بنا در شیخ الاسلام من حیث  
 الاستقلال و الانفراد جمال مزبوره دهنه او امر و انوا می شروع او را مطیع و شفا  
 بجهت و نوشتی و سیر خطوط شرعی خود میسر و هر فضیلت بنا به شیخ الاسلام من راله  
 معبر دهنه امر مزبور را بلد من و کت و من همت امدی مخصوص و متعلق بدو نشانند  
 و دوی می شروع خود بر شریعت و کاتب بنا به مواله رفوع نمائید لایان و تحریر  
 و متعاضیان بر خود از دیوان القدره العلیه العالیه منصوب نموده بنشد خود در وظل  
 در امور شریعی انحال نموده خود مفرل من راله مفرول و بمنصب او منصوب  
 نشانند و امدی از قضاة و شیخ الاسلام النولیت و قدر در هم شیخ الاسلامی  
 من راله

مثاله نه نموده مثاله را در امور مستقر و منقرد و آهه نمودن و موقوفان و مثالان  
 بدون اشد و خطبه دیوان القدارة العلیه الیه خود سر و قدر امور مشوره ننماینه  
 طریق نجابت و شریعت پناه مثاله انه نوعی سلوک دله که عند اللذیق مرضی  
 و تحسن طبع در بر برب و عیاض بر بینه ذت قدسی و وجه مقدس ثوب کامیاب سپهر  
 که ب ارف اندک از نوع ایدر صدر کرد و بیده بکله کمان عظیم شان و حکام کرام  
 و وزی ذوی الاحرام و علا شان اند که اولو و اعیان و تقویت و مرتب فضیلت  
 و شریعت پناه مور الله بتقدیم رسیده بجهت خیر و است شریعتی تعظیماً للشرح الاقصد  
 اور ایچلی خود طلب نه نموده بکلمه ادر جمع نمایند و درین باب اهتمام تمام لازم  
 دانه بر لمیل و خطاب مورد طلب ندارند و در عهده شانند تحریرا  
 فیه شهر ذای الاحرام شوزنده هر و مثالون بعد فیه شهر

## 12. حکم قضاوت میرزا محمد زاهد

طغرا: «ابو صالح محمد محسن الرضوی المصطفوی الحسینی»

چون از تصدیق مستوفی موقوفات ممالک محروسه مستفاد شد که به موجب مثال لازم الامتثال همیون اعلی  
 - خلد الله ملکه - از ابتدای پیچی ثیل ۱۰۷۸ ثلث قضای دار السلطنه تبریز و نواحی بتغیر میر معز الدین  
 محمد، به سیادت و نجابت پناه میرزا محمد زاهد عبد الوهابی مفوض شده بود، و به موجب مثال لازم الامتثال  
 از ابتدای تنگوزئیل ثلث قضای مزبور، بتغیر میرزا محمد زاهد مشار الیه به سیادت و نجابت پناه میر محمد  
 مقیم عبد الوهابی ولد مرحوم میر معز الدین مرجوع شده، و به موجب مثال لازم الامتثال از ابتدای قوی ثیل  
 ۱۰۷۷ ثلث دیگر قضا و اقصی القضائی دار السلطنه تبریز و نواحی، به میر محمد فصیح بن مرحمت پناه میر  
 محمد هاشم عبد الوهابی مرجوعست،

و درین وقت سیادت و نجابت پناه شریعت و فضیلت دستگاه نتیجه السادات و النجبائی شمساً للسیاده و  
 النجابه و الشریعه میرزا محمد زاهد عبد الوهابی دو طغرا مجله معتبره به خطوط و امهار جمعی کثیر از معتبرین  
 سادات و علمای ولایات و اهالی دارالسلطنه تبریز به نظر رسانید، مشتمل بر اینکه همگی از حسن سلوک

مشار الیه راضی‌اند؛ لهذا جهت ترفیه احوال سکنه آن ولایت، و تحصیل دعای خیر جهت ذات اقدس و وجود اقدس، از ابتدای شش ماهه سچقان ئیل، یک ثلث قضا و اقضائی دار السلطنه مزبوره و نواحی، به دستوری که به سیادات و نجابت پناه میر محمد فصیح مفوض و مرجوع بوده، به تغیر مومی الیه، به سیادت و شریعت پناه میرزا محمد زاهد مشار الیه مفوض و مرجوع شد که،

کما ینبغی و یلیق به لوازم امر مزبور از کتبت صکوک و مجلات، و ایقاع عقود و مناکحات و رفع منازعات و مناقشات بین المسلمین و المسلمات به طریق مصالحات و ترغیب خلایق به وظایف عبادات و مراسم طاعات و تقسیم مواریث و ترکات و اخراج اخماس و زکوات و ایصال آن‌ها به سوی مستحقین و مستحقات و تعمیر مساجد و مدارس و بقاع الخیرات و اراقه خمور و مسکرات و منع و زجر فسقه از مناهی و محرمات و ضبط اموال ایتام و غیب و سفها و مجانین و محجوز علیهم در حضور عدول مؤمنین و امر به معروف و نهی از منکرات و سایر ما یگونه من هذه القبیل قیام و اقدام نموده، دقیقه فوت و فرو گذاشت ننماید.

سادات عظام و نقبای کرام و ارباب و اهالی ذو الاحترام و جمهور سکنه و متوطنین و صادرین و واردین دار السلطنه مزبوره و نواحی، شریعت پناه مشار الیه را قاضی و اقض القضاات دار السلطنه مزبوره دانسته، اسناد و قبالات و سایر خطوط شرعیه خود را به مهر و سجل او معتبر دانسته، دعاوی جزو و کل خود را به مومی الیه رفع نمایند، و از سخن و صلاح شرعی او بیرون نرفته، اوامر و نواهی مشروعه او را مطیع و منقاد بوده، اعزاز و احترام او لازم دانند.

ملایان و محرران و متقاضیان و غسالان که از دیوان الصدارة العلیه المنسوب نباشند، بدون اذن شریعت پناه مشار الیه، مدخل در امور مزبوره ننموده خود را به عزل او معزول و به نصب او منصوب دانند طریق شریعت پناه مشار الیه آنکه به نوعی سلوک نماید که عند الخالق و الخلاق مرضی و مستحسن بوده، دعای خیر جهت ذات با برکات نواب کامیاب سپهر رکاب اشرف اقدس حاصل گردد.

و در امور شرعیه لوازم دقت و احتیاط مرعی دارد.

به عهده وکلای عالیجاه بیگلر بیگی عظیم الشأن آذربایجان که امداد و اعانت و تقویت و تمشیت و مراعات شریعت پناه مشار الیه به تقدیم رسانیده، مجال تمرد احدی از مضمون مسطور ندهد، و تعظیما للشرع الاقدس به جهت قطع دعاوی شرعیه، او را به مجالس خود طلب ننموده به محکمه او رجوع نمایند، و در هر باب اهتمام تمام لازم دانسته هر ساله مثال مجدد طلب ندارند.

تحریر شد شهر جمادی الثانی من شهر سنه ۱۰۸۳.

### 13. فرمان شیخ الاسلامی محمد صالح تبریزی از سوی شاه سلیمان صفوی در سال ۱۰۹۳

حکم جهان مطاع شد، آن که چون مرکوز رأی و آرای سدید و خاطر حق گذار حق بین را پیش دید آن است که پیوسته همّت علیای شاهی، صرف ترویج قواعد شرع مبین و تشیید احکام طیبین و طاهرین گشته، صیت بیداری نواب همایون ما... گوش کروبیان و آوازه شریعت پروری ما جلوه نمای فرزانه آسمان گردد تا در ادای آن بهره‌مند فیوض سبحانی و کامیاب عنایت صمدانی گردیم و اوراق مجموعه این مرحوم مربوط به تعیین اماجد کرام است... به زیور و سداد آراسته، در تحصیل دعای دوام دولت این خانواده کرامت همگی همّت خویش را مصروف در تنسیق قوانین شریعت، جمگلی نیت خود را معطوف داشته‌اند، لاجرم بنا بر شفقت شاهانه در باره شریعت و افادت پناه، فضیلت و کمالات دستگاه، شیخ الاسلامی نظاما للافاده و الفضیله مولانا محمد صالح تبریزی را از ابتدای نه ماه تخاقوی نیل منصب جلیل القدر سامی نامی شیخ الاسلامی و پیشنمازی دارالسلطنه تبریز و نواحی را به دستوری که با والد مشاریه الیه بوده، به افادت و افاضت پناه مومی الیه شفقت فرمودیم که به واجبی به امر مزبور و لوازم آن قیام و اقدام نموده، دقیقه‌ای از دقایق شرع پروری نامرعی مگذارد.

سادات عظام و موالی کرام و متصدیان شرعیات و ارباب و اهالی و اصول و اعیان و جمهور مقیمان و متوطنان دارالسلطنه تبریز و نواحی و توابع، افادت پناه مشارالیه را من حیث الاستقلال و الانفراد شیخ الاسلام و پیشنماز نافذ الاوامر و النواهی خود دانسته، جمیع مهمّات شرعیه آن ولایت را از انواع عقود و مناکحات و قسمت و مواریث و ترکات و فیصل دعاوی و مرافعات و سایر عقود شرعیه و مهام ملّیه را در حضور او به فیصل رسانند. قضات و متصدیان شرعیات دارالسلطنه تبریز و نواحی، قضایای کلیه را بی‌وقوف شیخ الاسلام مشارالیه فیصل ندهند و قبالات و اسناد و تملکات و ارجاع... و ایقاع صیغه طلاق را به سَجَل و مُهَرّ او معتبر دانسته، ضبط بیت المال و اموال غُیْب و سفها و مجانین و امثال ذلک را که خالی از ولیّ و وصیّ شرعی بوده باشد، به رأی شرع آرای او متعلق و مربوط شناسند. متصدیان جزو شرعیات و پیشنمازان و غسلان و معرفان و رفاعان و مؤذنان و عمله موتی حسب المسطور مقررّ دانسته، خود را به عزل او معزول و به نصب او منصوب شناخته، دست تصدّی او را در جمیع امور شرعیه قوی و مطلق دانند و از سخن و صلاح شرعی او بیرون نروند و احدی در امور متعلقه به شیخ الاسلام مدخل نسازد. وظیفه شریعت و افادت پناه مشارالیه آن که در ترغیب خلائق به طاعات و عبادات و منع و زجر فسّقه و فَجْرَه از نامشروعات و تعمیر و تنسیق مساجد و مدارس و بقاع الخیرات و اخراج اخماس و زکوات و ایصال آن به مستحقین، سدالابواب نامشروعات و قلع



و قمع بدع و منہیات و سایر ما يتعلق بهذه الامور الجلیله، سعی موفور به ظهور آورده، نهایت اهتمام لازم داند و از احدی ملاحظه و محابا نکند و نوعی نماید که به طریق والد ماجد و جد مرحوم خود مساعی جمیله او را در رواج امور شرعیه آن ملک سمت ظهور پذیرد و حکام کرام دارالسلطنه تبریز در جمیع امور امداد و اعانت و تقویت و تمشیت امور شیخ الاسلام مومی الیه بجای آورده، اعزاز و احترام لازم دانند و تعظیما للشرع الانور مشارالیه و نایبان او را جهت فیصل مهمات شرعیه به مجالس عریضه طلب ندارند، و در این باب قدغن دانسته، از فرموده تخلف نورزند و از جوانب بر این جمله روند و هر ساله رقم مجدد نطلبند و در عهده شناسند. تحریرا فی شهر المحرم الحرام شهور سنه ۱۰۹۳.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1509>

## نزاع قدرت در حکومت سلجوقی به روایت سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری

نویسنده: مریم کمالی - رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۵/۲۱



**خلاصه:** سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری بر خلاف متن موجزش، روایتی عینی و پرمعنا از نحوه شکل‌گیری و تداوم ساختار قدرت سلجوقی به دست می‌دهد.

### چکیده

ساختار حکومت سلجوقی (۵۹۰-۴۳۱ ق) به لحاظ شرکت نهادها و کنشگران مختلف در بستر فعالیت‌های سیاسی، شاخصه‌هایی دارد که در مقایسه با دیگر حکومت‌ها و سلسله‌های ایرانی پس از اسلام در نوع خود بی‌نظیر است. سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری بر خلاف متن موجزش، روایتی عینی و پرمعنا از نحوه شکل‌گیری و تداوم ساختار قدرت سلجوقی به دست می‌دهد. توجه مورخ به امرا، به عنوان گروهی مؤثر در تحولات سیاسی این دوره و تلاش نهاد دیوان سالاری به ویژه شخص خواجه نظام الملک در تعدیل نیروی ایشان و استفاده مؤثر از آن در جهت استقرار حکومت سلجوقی، مسئله‌ای است که کتاب سلجوقنامه با جدیت دنبال می‌کند. این مقاله با ارائه تعریف از حکومت نظامیان و کاربرد روش تحلیلی، از دریچه کتاب سلجوقنامه به واکاوی تقابل - تعامل میان امرا و دیوان سالاران می‌پردازد. نامنسجم بودن نهاد وزرات و اتحاد امرا در خصوص تصمیمات سیاسی مهم، در نهایت دیوان سالاران را در تبدیل قدرت انحصارگرای نظامیان به قدرتی تمام شمول و متشکل از تمامی نهادهای قدرت ناکام گذاشت.

قدرت، به عنوان امکان تحمیل اراده خود بر دیگران در نهادها و کنشگران مختلف نمود می یابد و بنا بر نوع تقسیم بندی، ساختار ویژه ای از حکومت را به دست می دهد. در حکومت سلجوقی (۵۹۰-۴۳۱ق) بنا به حضور نهادها و کنشگران مختلف در عرصه سیاسی و سهم هر یک از ایشان در شکل گیری و استقرار آن، ساختار متفاوتی از قدرت سیاسی نسبت به دوره های پیش از آن به وجود آمد.

از آنجا که حکومت سلجوقی خاستگاه نظامی داشته و به واسطه قدرت شمشیر امرا و قبایل ترکمان سلجوقی به وجود آمده بود، نقش ویژه ای برای نظامیان و امرا به عنوان گروهی مؤثر در مناسبات قدرت قائل بود؛ این مسئله به ویژه در ارتباط و برخورد نظامیان با نهاد دیوان سالاری بر سر شکل گیری و استقرار قدرت، نمود جدی تری پیدا می کرد. نظامیان و امرا سعی داشتند با پیوستن و ائتلاف در گروه های رسمی و غیررسمی، همواره دایره قدرت خود را گسترش داده و از محدود و مقیدشدن خود توسط دیگر نهادهای سیاسی متأخر دوره سلجوقی به ویژه نهاد دیوان سالاری جلوگیری کنند.

نهاد دیوان سالاری که در ایران پیش از اسلام سابقه ای درخشان داشت (محمدی ملایری، صص ۶۴-۶۱)، یکی از ارکان لازم برای مشروعیت بخشیدن به قدرت سلجوقیان پس از تسلط آنها بر ایران بود. حکومت سلجوقی، به عنوان یک حکومت نظامی که حاکمان غیربومی، آن را اداره می کردند و فاقد پایگاه اجتماعی در سرزمین های زیر سلطه اش بود، توانست با بهره گیری از قدرت تدبیر و قلم دیوان سالاران ایرانی، خود را به ابزار مدنیت مسلح ساخته و به کمک آن، ایجاد ثبات و ادامه حکومت خود را تضمین کند. این نهاد و در رأس آن، خواجه نظام الملک، سعی داشتند ضمن تعدیل و جهت دادن نیروی نظامیان در چارچوبی تعریف شده و کاستن از تندروی هایشان، از قدرت ایشان به طور مؤثر در جهت ایجاد حکومتی متمرکز بهره بگیرند.

کتاب سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری (۵۷۱-۵۸۲ق)، به عنوان قدیمی ترین منبع فارسی نوشته شده درباره حکومت سلجوقیان، مبنای این مقاله برای بررسی نیروی نظامی و چالش آن با دیگر نهادها در عرصه قدرت است. متن کوتاه این اثر و سایه سنگین آثار ارزشمندی چون راحة الصدور راوندی و یا منابع غنی عربی، از توجه ویژه به این اثر کاسته است. روایت منسجم این اثر از قدرت نظامیان و به تعبیر این کتاب امرا، در ساختار حکومت و به چالش کشیدن قدرت دیگر نهادها، نیازمند بررسی در اثری مستقل است. گرچه در کتاب سلجوقنامه به دیگر نهادها از جمله نهاد خلافت و سلطنت نیز پرداخته شده است، توجه اثر مزبور به

امرا و به چالش کشیده شدن قدرت آنها توسط دیوان سالاران، مسئله قابل تأملی است که می‌بایست با دقت مورد بررسی قرار گیرد. از این رو، در این تحقیق تلاش می‌شود ساختار قدرت سلجوقی تنها در سایه تعامل و رقابت این دو نهاد قدرتمند واکاوی گردد.

این مقاله، ضمن بیان تعریفی اجمالی از حکومت های وابسته به قدرت نظامیان، به جایگاه امرا در ساختار حکومت سلجوقی و به نقد کشیده شدن قدرت آنها به دستور نهاد دیوان سالاری، به ویژه، خواجه نظام الملک پرداخته و نتایج آن را بررسی می‌نماید.

پرسش مطرح در این تحقیق آنست که از منظر کتاب سلجوقنامه، جایگاه نظامیان در حکومت سلجوقی چگونه است و تلاش نهاد دیوان سالاری در تعدیل و جهت دادن به قدرت ایشان چه نتایجی در پی دارد؟ مدعی مطرح در مقاله آن است که از منظر کتاب سلجوقنامه، نظامیان نقشی جدی در شکل گیری ساختار حکومت سلجوقی و تحولات آن بر عهده دارند و تلاش نهاد دیوان سالاری به ویژه شخص خواجه نظام الملک در تعدیل و جهت دادن به قدرت ایشان به منظور ایجاد حکومتی متمرکز در بلندمدت ناکام می‌ماند.

برای انجام این تحقیق از روش توصیفی - تحلیلی بهره خواهیم گرفت. بر این اساس، پس از ارائه تعریفی کوتاه از حکومت های نظامی و انواع آن و نیز معرفی کوتاهی از کتاب سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری، به تحلیل این اثر پرداخته و رقابت امرا و دیوان سالاران به عنوان دو نهاد مؤثر قدرت، بررسی خواهد شد.

### پیشینه تحقیق

از آنجایی که حکومت سلجوقی اساساً یک حکومت نظامی است، در بسیاری از تحقیقات انجام شده درباره این سلسله به نقش نظامیان نیز پرداخته شده است. از جمله این آثار می‌توان به مطالعات مستشرقانی چون ادموند کلیفورد باسورث (۱۳۶۲)، کارلا کلوزنر (۱۳۸۱) و آن لمبتون (۱۳۷۲) و نیز محققان بومی مانند دکتر شهرام یوسفی فر (۱۳۸۶) اشاره کرد. این آثار، ضمن پرداختن به حکومت سلجوقی، بخشی از تحقیقات خود در مورد حکومت سلجوقی را به امرا و دیوان سالاران اختصاص داده اند. همچنین، داوود اصفهانیان در مقاله ای (۱۳۵۲) به توصیف تشکیلات نظامی سلجوقیان پرداخته است.

جولی میثمی (۱۳۹۱) در کتاب «تاریخ نگاری فارسی، سامانیان، غزنویان، سلجوقیان» به معرفی کوتاهی از کتاب سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری پرداخته و آن را اساس کار دیگر مورخان، به ویژه راوندی، در خلق اثر ارزشمند خود *راحة الصدور*، دانسته است. نیز مورتین (۲۰۰۴) در مقدمه خود بر ترجمه انگلیسی کتاب

سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری، و چارلز ملویل (۲۰۱۲) در اثر «تاریخ نگاری فارسی»، متن مختصر کتاب سلجوقنامه را دلیل کم توجهی به آن برشمرده اند.

در این مقاله، تلاش می‌شود با نگاهی متفاوت به کتاب سلجوقنامه، ضمن بهره‌گیری از منابع پژوهشی، جایگاه امرا در ساختار حکومت سلجوقی به عنوان یک حکومت برآمده از قدرت نظامی مورد توجه قرار گرفته و بر این اساس، نقش دیوان سالاران در ایجاد تحول در ساختار قدرت سیاسی و تلاش در جهت تغییر حکومت انحصارگرای نظامی سلجوقی به حکومتی تمام شمول و تمرکز بررسی شود.

## درآمد

یکی از روش‌های دست‌یابی به قدرت و تأسیس حکومت، تهاجم نظامی به دیگر کشورها و سرزمین‌ها است. از آنجایی که پایگاه این نوع قدرت نیروی نظامی است، نظامیان ضمن استقرار نیروی خود در قالب نهادها و سازمان‌های منسجم، تلاش می‌کنند تا با اعمال سیاست و دست‌کم دخالت در امور سیاسی، نقش‌های کلیدی در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها را بر عهده بگیرند (Jackson and Roseberg, p.35).

حکومت‌های نظامی برای ایجاد استقرار در جامعه و نهادینه کردن قدرت، ناگزیر از همکاری با نهادهای مدنی و دیوان‌سالاری هستند. از این رو، به تدریج بخش‌هایی از قدرت خود را به دیوان‌سالاران تفویض کرده، ضمن تقسیم قدرت با ایشان، از نیروی تدبیر و قلم این نهادها بهره‌می‌گیرند.

نهاد دیوان‌سالاری، به عنوان یکی از ارکان مهم مدنی، دارای نوعی مشروعیت سنتی و دیرپاست که بر خشونت‌ها و آشوب‌های نظامیان در جامعه پایان داده و نیروی ایشان را به سمت ایجاد ثبات در جامعه هدایت می‌کند. اقدامات دیوان‌سالاران در ایجاد ثبات در جامعه و نظم بخشیدن به امور کشور، واکنش نظامیان را در پی دارد (هرسیچ، ص ۵). حکومت‌های نظامی، گرچه از دیوان‌سالاران و سیاستمداران در اداره امور کشور و استقرار قدرت خود بهره‌می‌گیرند، تلاش می‌کنند تا آنجا که ممکن است نقش آنها را به حداقل رسانده و ایشان را تحت سیطره خود نگاه دارند (Roberston, p. 117).

حکومت‌های نظامی را می‌توان به دو گروه کلی تقسیم کرد: نخست، شمول‌گرا (Inclusionary Military Regime) و دوم، انحصارگرا (Exclusionary Military Regime). در نوع اول، رهبران نظامی پس از دستیابی به قدرت درصدد جلب حمایت سیاستمداران و دیوان‌سالاران برمی‌آیند تا بدین وسیله برای خود مشروعیت جدیدی به دست آورند.

از این رو، مجهز کردن قدرت نظامی به نوع جدیدی از مشروعیت که به لحاظ مدنی قابلیت پذیرش و استمرار بیشتری داشته باشد، نقطه عطفی در روابط حکومت های نظامی با دیوان سالاران است. ماکس وبر از این نوع مشروعیت با عنوان مشروعیت سنتی یاد می کند که بر اساس تعدیل قدرت نظامی و توجه به نظام های سنتی موجود در جامعه از جمله نهاد دیوان سالاری تبلور می یابد. در این گونه نظام ها، سلاطین و فرماندهان با پیوند خود به نظام دیوان سالاری و قواعد سنتی موجود در جامعه، برای خود مشروعیتی جدا از قدرت نظامی تعریف می کنند (ماکس وبر، ص ۲۶۴؛ زارع، ص ۴۴).

در حکومت های نظامی انحصارگرا، نظامیان ضمن حفظ قدرت در دست خود، زمینه مشارکت برای دیوان سالاران و غیر نظامیان را محدود می کنند. این دسته از حکومت ها با وجود داشتن قدرت نظامی، فاقد مشروعیت های مدنی و مردمی هستند و بیشتر با تکیه بر قدرت شمشیر، ادامه حکومت خود را تضمین می کنند (Huntington, p.82, Hauge and et.al, p. 240). بدین ترتیب، حکومت های نظامی به ندرت ماهیت خود را تغییر داده، همواره در مقابل شاخصه های نظام مدنی مقاومت نشان می دهند.

#### سلجوقنامه

برای بررسی جایگاه نظامیان در ساختار حکومت سلجوقی و تلاش دیوان سالاران در آشتی دادن حکومت نظامی سلجوقی با ساختارهای مدنی، کتاب سلجوقنامه را اساس تحلیل و بررسی خود قرار داده ایم. با وجود آن که کتاب سلجوقنامه اساس نگارش دیگر آثار در مورد تاریخ سلسله سلجوقیان بوده، ولی تاکنون مورد توجه جدی قرار نگرفته است. قرار گرفتن این اثر در کنار راحة الصدور راوندی، متن مختصر و موجز آن (۸۵ صفحه) و پرداختن آن به جزئیات که همواره مورد توجه کاوشگران علم تاریخ است و نیز وجود منابع غنی به زبان عربی درباره تاریخ سلجوقیان، این اثر را همواره مورد بی توجهی قرار داده است (میثمی، صص ۲۸۹-۲۹۰ (Melville, p.150, Morton, p. 49.

ظهیرالدین نیشابوری (متوفی ۵۸۲ ق) که از بزرگان دربار حکومت سلجوقی و معلم دو نفر از شاهزادگان این سلسله بوده، در روزگار آخرین حاکم سلجوقی ایران، یعنی طغرل بن ارسلان (۵۹۰-۵۷۱ ق) به نگارش این اثر پرداخته است (راوندی، صص ۶۴-۶۵). نویسنده، تاریخ سلاجقه را از ابتدای حضور آنها در ایران تا مرگ معزالدین ارسلان (۵۷۱ ق) و برتخت نشستن طغرل سوم (۵۹۰-۵۷۱ ق)، آخرین پادشاه سلجوقی، نگاشته است. در سال ۵۹۹ ق ابوحامد محمد بن ابراهیم، وقایع دوران طغرل سوم را به صورت ذیلی بر کتاب سلجوقنامه افزوده است. اسماعیل افشار، نسخه این کتاب را که با کتاب زبده التواریخ ابوالقاسم کاشانی یک جا جلد شده بود یافته و در سال ۱۳۳۲ش به چاپ رسانده است (یوسفی فر، ص ۱۳) این اثر به واسطه آن

که قدیمی ترین منبع فارسی در مورد این دوره از تاریخ ایران است و نیز نگاه تحلیلی گرایانه اش، ارزش قابل توجهی دارد (کاهن، ص ۲۸۹).

کتاب سلجوقنامه در زمانی به نگارش درآمده که حکومت سلجوقی دوران طلایی خود را پشت سر گذاشته و دچار کشمکش ها و رقابت هایی ویرانگر بود. از این رو، مورخ با توجه به تجربه ای که از سیر تاریخ دولت سلجوقی از ابتدا تا زمان خود داشت، تحلیلی دقیق از عوامل ضعف و انحطاط حکومت سلجوقیان ارائه کرده که در نوع خود بی نظیر است. توجه به نقش نظامیان و به تعبیر نویسنده امرا، در ساختار قدرت و روایتی که از اقدامات و چالش های ایشان با دیگر نهادها و کنشگران در عرصه قدرت ارائه شده، کتاب سلجوقنامه را از دیگر آثار عصر سلجوقی متمایز می کند. از این رو، می توان در کنار گزارش های بی پیرایه آن درباره رویدادها و مبنابودن آن برای خلق آثاری مهم چون *راحة الصدور* راوندی (میثمی، ص ۲۸۹)، نگرش دقیق این کتاب به جایگاه کنش گران و نهادها در عرصه قدرت دولت سلجوقی را از ارزش های ویژه این کتاب برشمرد.

سلجوقنامه به نثری سلیس و روان و به دور از حاشیه پردازی و زیاده گویی نوشته شده و تصویری عینی از وقایع سیاسی حکومت سلجوقی به دست می دهد. فصل بندی کتاب بر اساس دوران حکومت سلاطین سلجوقی ترتیب داده شده و مقدمه کوتاه ولی پرمغز آن روزنه ای دقیق به نوع تاریخ نگری مورخ و نگاه او به ساختار حکومت سلجوقی در مقابل خواننده می گشاید.

### امرا در رقابت با دیوان سالاران

جنگ قدرت میان دیوان سالاران و نظامیان پیش از تشکیل حکومت سلجوقیان و در دیگر سلسله های ایران اسلامی از جمله سامانیان، آل بویه و غزنویان نیز وجود داشت، ولی در حکومت سلجوقی به واسطه گستردگی آن در بعد زمان و مکان و پیچیدگی ساختار این حکومت نسبت به دیگر حکومت ها نمود بیشتری می یافت. ترکمانان سلجوقی توانستند نزدیک به دو قرن بر قلمرو وسیعی از ماوراءالنهر تا دریای مدیترانه حکومت کنند و این مسئله در تاریخ ایران اسلامی تا آن دوره بی نظیر بود.

کتاب سلجوقنامه از نظامیان با عنوان کلی امرا نام می برد و به ندرت و تنها بنا به ضرورت، اسامی برخی از مقامات نظامی را عنوان می کرده است. منظور از امرا، مقامات نظامی حکومت سلجوقی بودند که در مراتب مختلف از جمله فرماندهی نظامی، فرمانروایی شهرها و ولایات و انجام وظیفه زیر نظر امرای صاحب منصب قرار می گرفتند (لمبتون، ص ۲۶۷).

امرای که زیر نظر سلطان و با نظارت او سهمی از قدرت می‌بردند به سه گروه تقسیم می‌شدند: اول، امرایی که در درگاه سلطان حضور داشته و به اداره امور مربوط به تشکیلات روزانه درگاه و سپاه مشغول بودند. دوم، امرای زمین داری که اداره ولایات و یا اقطاع را به دست می‌آوردند. سوم، امرای سیار که پایبندی خاصی نداشتند و در سرتاسر مملکت سیال بوده، در صورت لزوم به کمک رهبران متعدد امپراتوری می‌شتافتند (لمبتون، صص ۲۶۶-۲۶۵؛ باسورث، ص ۸۴).

یکی از مسئولیت‌هایی که امرای سلجوقی برعهده می‌گرفتند، اداره نهاد اتابکی بود. اتابک، تربیت شاهزاده سلجوقی را برعهده می‌گرفت. اگر شاهزاده‌ای به ولایتی منصوب می‌شد تشکیلات دیوانی ولایت در زمان کودکی شاهزاده به او محول می‌گردید. اتابک در کنار آموزش فنون کشوری و لشکری به شاهزاده، رفتار و اعمال او را کنترل می‌کرد تا مانع شورش احتمالی او شود (یوسفی فر، ص ۲۰۱).

نباید از نظر دور داشت که نظام ملوک الطوایفی سلجوقی و تشدید تمایلات گریز از مرکز در برخی از ایالات قلمرو سلجوقی و نیز کاهش نظارت و اقتدار مرکزی در قلمروهای دوردست، سلاطین سلجوقی را ملزم به استفاده از نظام اتابکی می‌کرد. فرستادن اتابک به همراه شاهزادگان به ایالات، ضمن حفظ قدرت سلطان سلجوقی در مناطق مزبور، می‌توانست ضامن جلوگیری از اهداف گریز از مرکز شاهزادگان و تربیت ایشان برای پایبندی به سلطان سلجوقی باشد.

گرچه بعد از دوره سلطان محمد ملک‌شاه که با تدبیر خواجه نظام الملک اداره می‌شد، بسیاری از اتابکان خود به تنهایی قدرت را در دست گرفتند، همواره نامی از حکومت سلجوقی را با خود به همراه داشتند؛ در این میان می‌توان به سلجوقیان آناتولی، کرمان، اتابکان فارس و لرستان اشاره کرد (سعادت گو، صص ۱۳۸-۱۴۳؛ صفی زاده، ۵۴-۵۰). دیوان سالاران ایرانی با پذیرش این نوع از نظام، سعی داشتند طبق آرمان ایجاد حکومت تمرکزگرا همواره نظارت خود بر ولایات مختلف را حفظ نمایند.

سلجوقنامه، حکومت سلجوقی را برآمده از تلاش متحد امرای می‌داند که هدفی مشترک را که همانا دست یافتن به سرزمین‌های زرخیز ماوراءالنهر و خراسان و در ادامه دیگر بلاد اسلامی تا دریای مدیترانه بود، دنبال می‌کردند. از این رو، در ابتدای امر، قلمرو فتح شده میان امرای سلجوقی که طغرل (۴۵۵-۴۳۱ ق.) یکی از آنها بود تقسیم می‌شد.<sup>(۱)</sup>

بدین ترتیب سلجوقیان بنا بر سنت قبیله‌ای - بدوی خود سعی داشتند با تقسیم قلمرو میان امرای بزرگ، ضمن خشنود نگه داشتن آنان، حکومت خود بر قلمروهای وسیع تسخیر شده را تضمین نمایند. شاید همین اقدام آن‌ها که در دوران استقرار با اعطای اقطاع به امرای و نظامیان در قبال خدمات و فتوحات ادامه می‌یافت



یکی از عوامل موفقیت سلجوقیان در حفظ حکومت خود برای مدتی نسبتاً طولانی بود (کلوزنر، صص ۶۷-۶۵).

حضور نظامیان در بالاترین مراتب قدرت یعنی سلطنت، بی تردید ساختار قدرت را به سمت حکومت نظامی سوق می‌داد، از این رو، تلاش دیوان سالاران برجسته چون خواجه نظام الملک در استفاده مؤثر از نظامیان و نیز تبدیل قدرت انحصارگرایی آنها به قدرتی تمام شمول زیر نظر سلطان و البته با درایت وزیر را نباید نادیده انگاشت (راوندی، صص ۲۳۶، ابن اثیر، ج ۱۰، صص ۱۴۳؛ لمبتون، صص ۱۵۳).

حکومت سلجوقی به عنوان یک حکومت وابسته به نظامیان پیش از هرچیز مشروعیت خود را از قدرت شمشیر و قهر نظامیان می‌گرفت. این در حالی بود که تدبیر و اداره امور کشور از روزگار کهن تا عهد حمله اعراب همواره در دست دیوان سالاران بود (طباطبایی، ۵۱؛ محمدی ملایری، صص ۶۱-۶۴). دیوان سالاران ایرانی با تکیه بر تجربه تاریخی خود که یادگاری ارزشمند از عهد باستان است، همواره سعی داشتند قدرت نظامی را، جهت داده و آن را تحت انقیاد مدنیت و دیوان سالاری درآورند. حضور قدرتمند وزرای ایرانی در دربار خلفای عباسی و تلاش آنها در پیوند قدرت شمشیر به مدنیت و نظام فرهنگی، امری انکارناپذیر است. این مسئله با حضور ترکان غزنوی و سپس سلجوقی که حیات سیاسی خود را با تکیه بر شمشیر آغاز کرده بودند، رنگ جدی تری به خود گرفت.

دیوان سالاران ایرانی با پذیرش قدرت نیروی نظامی به عنوان بخشی از ساختار قدرت سلجوقی، ضمن الگوبرداری از سلسله‌های ایران باستان و بهره‌گیری از قدرت دیوان سالاری به عنوان نهادی مؤثر، اداره بخشی مهم از قدرت سیاسی را در دست گرفته و نقش نیروهای نظامی را در حدودی معین محدود ساختند. بر این اساس، ایشان تلاش داشتند برای این نوع از حکومت‌ها، مشروعیتی که ماکس وبر از آن با عنوان مشروعیت سنتی یاد می‌کند (ماکس وبر، صص ۲۶۴؛ زارع، صص ۴۴) ایجاد کنند که مبتنی بر تمرکز قدرت و اداره کشور به دست سلطان و به کمک نیروی تدبیر وزرا و دیوان سالاران بود.

### خواجه نظام الملک و دیدگاه وی درباره امرای

در کتاب سلجوقنامه، خواجه نظام الملک به عنوان بزرگترین مغز متفکر سیاسی - اداری در دوره سلجوقی معرفی می‌شود که سعی دارد ضمن ایجاد یک نیروی متمرکز در جامعه زیر نظر سلطان، جامعه را از حرکت به سمت زیاده خواهی امرا بازداشته و در جهت استفاده مؤثر از ایشان رهنمون شود (ظهیرالدین نیشابوری، صص ۳۳).

نظام الملک در نامه ای به پسر خود فخرالملک توصیه می‌کند که امرا را عزیز و محترم دارد (عقیلی قزوینی، ص ۲۱۴). خواجه در بخش هایی از سیاست نامه بر ملالت خود از چیرگی بی اصلان ترکمان بر ایران زمین اشاره دارد، اما وی در این باره در مصلحت اندیشی تا جایی پیش می‌رود که حق آنان را به سلطان یادآور می‌شود و ملک‌شاه را به رعایت آن دعوت می‌کند.<sup>(۲)</sup>

خواجه با ابراز تأسف از این امر که تمیز میان «ترکان و خواجهگان» از میان برخاسته، چندان که «امرای ترک لقب خواجهگان بر خویشان» می‌نهند، در فصلی با عنوان «اندر داشتن ترکمانان در خدمت»، یادآور می‌شود که امرا خویشاوندان سلطان اند و در آغاز، خدمات فراوانی برای استواری حکومت آل سلجوق انجام داده اند:

«هرچند از ترکمانان ملالتی حاصل شده است و عددی بسیارند، ایشان را بر حکومت حقی ایستاده است که در ابتداء حکومت خدمت ها کرده اند و رنج ها کشیده و از جمله خویشاوندانند. از فرزندان ایشان مردی هزار را نام باید نبشت و بر سیرت غلامان سرای ایشان را می‌باید پرورد که چون پیوسته در خدمت مشغول باشند، ادب سلاح و خدمت بیاموزند و با مردم قرار گیرند و دل بنهند و همچون غلامان خدمت کنند...» (خواجه نظام الملک طوسی، ص ۱۳۹)

نظام اقطاع که در دوره های پیش تر از جمله آل بویه نیز معمول بود، زمینه استقلال و بروز اراده گریز از مرکز امرا را فراهم می‌کرد، ولی خواجه نظام الملک سعی داشت با پذیرش این نظام که بنا به خاستگاه نظامی حکومت سلجوقی و نیروی تمامیت خواه ایشان ناگزیر بود، با ایجاد یک دیوان سالاری قوی در کنار سلطان مقتدر سلجوقی از نیروی ایشان در جهت استحکام و استقرار سلسله سلجوقی بهره گیرد (همان، ص ۵۵).

نفوذ وزیر تا زمان مرگ نظام الملک بیشتر از هر امیری بود. امرا پس از مرگ نظام الملک به تدریج دیوان سالاری را از اعمال قدرت بازداشتند. پس از او هیچ مأمور دیوانی نمی توانست نظارت و نفوذ خود را بر امرا و آنهایی که در صدد کسب مقاصد بی پایان خود بودند، اعمال کند (لمبتون، ص ۵۵).

از نخستین نمونه ها، مجدالملک براوستانی بود که در دوره ای که مقام مستوفی برکیارق (۴۹۸-۴۸۹ق) را برعهده داشت بر امرا تنگ گرفته بود. هنگامی که امیر انر در سال ۴۹۲ق به مخالفت با برکیارق برخاست، تنها شرط تسلیم خود را واگذار کردن مجدالملک به ایشان دانست. ولی پیش از این که کوچک ترین اقدامی در این زمینه صورت بگیرد انر به قتل رسید (ظهیرالدین نیشابوری، ص ۳۷؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۱۹۲). بالاخره امرا در شورش بی اذن سلطان وارد حریم او شده و مجدالملک را به قتل رساندند (ظهیرالدین نیشابوری، ص ۳۸) برکیارق که در برابر ایشان توان مقاومتی نمی دید تنها زبان به اعتراض گشود:

«سلطان چون این حال مشاهده کرد از سرخ سراپرده بیرون دوید و روی به خیمه احرَبک نهاد. احرَبک بیامد و زمین ببوسید. سلطان گفت شرم دارید، این چه رسمی است؟ حرمت حرم برداشتید و ناموس سلطنت بگذاشتید» (ظهیرالدین نیشابوری، ص ۳۸).

### سهم خواهی و ثروت طلبی امرا

امرا برای رسیدن به قدرت، برای خود حد و مرزی نمی شناختند و در استفاده از نیروی خود برضد سلطان که پایگاه نظامی داشت درنگ نمی کردند. آنها برای هر فتح و پیروزی خواهان تمام اموال و غنایم حاصل از فتح بودند و در این میان تنها تدبیر توأم با تحکم وزیر و سلطان می توانست مقابل زیاده خواهی های ایشان بایستد:

«حشم ملکشاه به همدان آمدند و ستوران لاغر را به حدود سیلاخور و لرستان شهر بروجرد به علفخوار فرستادند و لشکریان تناول می نمودند و تجاسری می کردند بنا بر فتحی که کرده بودند و سپاهی گران شکسته موجب نان پاره افزون می خواستند و در حضور نظام الملک به سهو لفظی بر زبان راندند یعنی اگر اقطاع و موجب ما زیاده نخواهد بود سعادت، سعادت سر قاورد باد» (همان، ص ۲۹).

نظام الملک پس از رایزنی با ملکشاه، تنها راه مقابله با ایشان را برخورد جدی و قاطع دانست و خشونت ایشان را با خشونت پاسخ داد:

«نظام الملک قبول کرد که امشب به گاه خلوت صورت این معنی بر رای سلطان عرض دارم و مقصود شما ازو حاصل کنم. شب را رمزی ازین معنی با سلطان بگفت و صلاح و فساد آن کلمه برو روشن کرد. سلطان بفرمود تا قاورد را شربت زهر چشانیدند و هر دو چشم پسرش را میل کشیدند» (همان، ص ۲۹).

برخورد خواجه نظام الملک آن قدر قاطع و برنده بود که امرا «جمله دم درکشیدند و بعد از آن کسی حدیث موجب و نان پاره نیارست گفتن؛ به آنچه داشتند راضی شدند» (همان، صص ۳۰).

بدین ترتیب خواجه نظام الملک در عین حال که همواره سعی داشت حق خدمت نظامیان را ادا کند، در صورتی که آن ها به زیاده خواهی روی می آوردند و پا از حدود قدرت خود بیرون می گذاشتند دست به خشونت می زد.

## اتحاد پنهان امرا در اداره امور

خواجه نظام الملک به عنوان یکی از بزرگترین دیوان سالاران ایرانی تلاش خستگی ناپذیری برای ایجاد آشتی میان قدرت گریز از مرکز و انحصارگرایی نظامیان با دیوان سالاری و تبدیل آن به حکومت نظامی شمول گرا و با مرکزیت سلطان، صورت داد که در آن وزرا و امرا به عنوان صاحبان تدبیر و شمشیر در کنار یکدیگر ساختار قدرت سلجوقی را استقرار می بخشیدند. ولی نهادینه نشدن تلاش های او به طور جدی توسط دیگر دیوان سالاران و عدم اتحاد و اتفاق میان ایشان از یک سو و اتحاد امرا با یکدیگر و قدرت منسجم تر ایشان از سوی دیگر، حکومت سلجوقی را به سمت حکومت نظامی انحصارگرا سوق داد.

امرا به عنوان یک نهاد قدرتمند در حکومت سلجوقی از ابتدا تا انتها حضور داشتند و به سبب ماهیت جمعی خود، قدرت ایشان کمتر از سلطان و یا وزیر به چالش کشیده می شد. مورخ در روایت خود از اقدامات ایشان در قتل و غارت، به این نکته اشاره می کند که امرا هرگز به صورت انفرادی عمل نمی کردند و به سبب خاستگاه قبیله ای خود همچنان جمع محور بودند و شاید یکی از اسرار بقا و ماندگاری امرا همانا جمع گرایی ایشان بود (همان، صص ۴۹-۵۴).

نکته دیگر اتحاد پنهانی بود که میان امرا وجود داشت، اتحادی که بر سر منافع مشترک، امیران را به گرد یکدیگر جمع می کرد. این اتحاد به دلیل رسمی نبودنش دست نیافتنی تر از قدرت سلطان و وزیر بود که قالب مشخص داشت و بر همین اساس، قدرت سلطان و وزیر را محدود و یا سرکوب می کرد. امرا برای رسیدن به منافع خود از خیانت به حکومت سلجوقی و تلاش در سقوط آن کوتاهی نمی کردند. مورخ، حمله تکش خوارزمشاه به قلمرو طغرل و نابودی سلطنت سلجوقیان را نیز به تحریک امرا می داند که به روایت مورخ «امراء معروف» هستند:

«و امرای معروف بعضی ملطفات به خوارزمشاه می نوشتند و او را به قصد سلطان اغرا می کردند تا در سینه منافعه روز پنجشنبه آخر ربیع الاول تسعین و خمس مائه [۵۹۰ق] خوارزمشاه تکش با لشکری بی حد و عدد و حشمتی بی حصر و مد به دروازه ری فرود آمد. طغرل از تهور و قضاء بد با اندک مایه حشم مصاف داد بر قلب مقدمه سپاه خوارزم زد، به تنهایی معاونت و موافقت سپاه. او را به تنها در میان گرفتند و چون نفس معدوده به آخر رسید هیچ حيله او را دفع نکند اعدا و اصداد او را برآن داشتند تا سر او را از تن جدا کرد و به بغداد فرستاد» (همان، ص ۹۱).

## مسئله جانشینی و دخالت امرا

یکی از عرصه‌هایی که امرا و نظامیان در تمام دوره حکومت سلجوقی خود را محق به دخالت در آن می‌دانستند مسئله جانشینی بود و در این زمینه ائتلاف ایشان بر سر تعیین جانشین همواره دغدغه‌ای جدی برای شاهزادگان داوطلب سلطنت بود. سلجوقنامه در داستان جانشینی آلب ارسلان (۴۶۵-۴۵۵ق) به جای طغرل، به مخالفت برخی از نظامیان از جمله قتلش و ایجاد درگیری میان ایشان پرداخته، تلاش خواجه نظام الملک در آشتی دادن آنها و خواهش او از آلب ارسلان برای بخشیدن رقبای فعلی را مورد توجه قرار می‌دهد.

یکی از روش‌هایی که خواجه نظام الملک برای تحدید و جهت دادن قدرت قهر شمشیر به کار برد، بخشش خطاکاران و استفاده از نیروی ایشان در جهت قدرت بخشیدن به حکومت بود. در این راستا خواجه نظام الملک از آلب ارسلان خواست از کشتن رقبای خود که از خون و تبار وی بودند پرهیز کند و در عوض از نیروی ایشان برای دفع دشمنان قوی و گاهی ناشناخته بهره گیرد:

«قربا را کشتن خطا و نامبارک بود، تدبیر این است که ایشان را به سرحد ثغور مملکت اسلام باید فرستاد تا آن را محافظت نمایند و اقامت امورشان کنند و از رسوم امارت و ملکی نفی و نهی کنند تا عمر در مذلت و مسکنت می‌گذرانند.» (ظهیرالدین نیشابوری، ص ۲۲)

بدین ترتیب وزیر با استفاده از تدبیر و سیاست، غلافی محکم و مطمئن برای شمشیر امرا ترتیب داد.

خواجه نظام الملک سعی داشت طبق سنت حکومت پادشاهی، مسئله جانشینی و تعیین آن توسط سلطان و زیر نظر دیوان سالاران را در ساختار حکومت سلجوقی نهادینه سازد و به سیاست تمرکزگرایی خود نمود بیشتری دهد. هرچند پس از او، دخالت امرا در امر جانشینی به طور چشمگیری ادامه یافت. از جمله در به قدرت رسیدن ملک شاه بن محمود (۵۴۷ق) که به سبب عشرت طلبی و بار ندادن به امرا مورد غضب ایشان قرار گرفت و رأی به برکناری وی داده شد: «رأی برآن مقرر شد که او را بگیرند. او را با زنگی و دو خدمتکار دیگر در خانه بگرفتند و موقوف کردند. سه ماه پادشاهی کرد و برادرش محمد را از خراسان بیاوردند و به جای او یرتخت پادشاهی نشانند» (همان، ص ۶۶).

نیز سلیمان شاه بن محمد بن ملکشاه (۵۵۵-۵۵۴ق) که با مشورت امرا به سلطنت انتخاب شده بود و چون «خواص امرا که با او معاشرت می‌کردند به وی راه نمی‌یافتند و... امرا از او نومید شدند» او را از کار برکنار کردند و سلطان ارسلان (۵۵۵ق) را بر تخت ملک نشانند (همان، ص ۷۳). عبارت سلیمان شاه خطاب به امرای یاغی که گردن به فرمان او نمی‌نهادند و درخواست عاجزانه و به تعبیر سلجوقنامه «التماس» او از

ایشان قابل تأمل است: «سلیمان از مخالفت امرا آگاه شد و استحضار ارسال به ایشان پیغام فرستاد که اگر شما از کردار من مستوحش و متنفر شده اید و از آوردن من نادم گشته، بگذارید چندان نهب و عدت و برگ و ساز و آلت پادشاهی که از موصل آوردم برگیرم و به جانب خوزستان روم؛ باقی حکم شما راست» (همان، ص ۷۳).

امرا نه تنها در تغییر و تبدیل سلطان، که در جابه جایی دیگر مقامات از جمله وزیر و حاجب دخالت مستقیم داشتند؛ آنها فخرالدین کاشی وزیر، و خوارزمشاه یوسف امیر حاجب را بدون اراده سلیمان شاه (۵۵۵ق) از کار برکنار کردند (همان، ص ۶۹).

### وزیرکشی امرا در دوره سلجوقی

وزرا به راحتی اسیر توطئه امرا می شدند و به اتهام های مختلف بی آن که فرصت دفاع از خود را داشته باشند به قتل می رسیدند. ابوالمحاسن سعدالملک آوی به رغم این که در سال ۵۰۰ق عملیات موفقیت آمیزی علیه باطنیان اصفهان به راه انداخت، از جانب قاضی القضاة اصفهان ابواسماعیل عبیدالله بن خطیبی به طرفداری از باطنیان متهم شد. سلطان محمد بن ملکشاه (۵۱۱-۴۸۹ق) او را به زندان انداخته و به اتهام باطنی گری به قتل محکوم کرد (همان، ج ۴۱؛ ابن اثیر، ج ۱۰، صص ۳-۴، دفتری، ص ۱۴۰).

نمونه دیگر کمال الدین محمد بن حسین وزیر سلطان مسعود بن محمد بن ملکشاه (۵۷۴ق) بود که سعی داشت در نظام اقطاع نظم و نسقی ایجاد کند و امور نابسامان تشکیلات مالی را سامان دهد. او «بر دقایق امور ملک بینا و دانا و امرا را حرمت نگاه نمی داشت و نان پاره یکسان با لشکر می داد» (ظهیرالدین نیشابوری، ص ۵۷). ولی در سال ۵۵۳ق با توطئه امرای نظامی و به تحریک قراسنقر والی ارانیه تصمیم به قتل او گرفتند و با تهدید سلطان او را به قتل رساندند:

« و امرا به اتفاق استماله نامه به اتابک قراسنقر نوشتند که این وزیر با ما استخلاف و استهزا می کند و کس را وزن و محلی نمی دهد. ... از مرغزار سک پیغام به سلطان فرستاد که در این کار قدم برندارم تا سر و دست محمد خازن به من نفرستی. سلطان مضطر و متحیر شد. عاقبت محمد خازن را بگرفتند و سر و دستش جدا کردند. قراسنقر به پارس اقدام نمود و منکوبرز را بشکست و سلجوقشاه را به ملکی آنجا نصب کرد و وزارت سلطان به عزالملک دادند.» (همان، ص ۵۷)

## نقش امرا در انحلال حکومت سلجوقی

قدرت نمایی امرا نه تنها در دوران ضعف سلاطین و وزرا، که در اوج قدرت سلاطین نیز نمود داشت و آنها را به زیاده خواهی بیشتر وامی داشت. در دوره سلطان سنجر (۵۴۷-۵۱۳ق) که مورخ، او را «پادشاهی مبارک سایه، بلندپایه، خداترس و... منشاء علوم و منبع فضائل...» می داند و جهان تحت حاکمیت این سلطان می رفت که رنگ آرامش به خود بگیرد، امرا دست به طغیان زدند:

« امراء حکومت و ارکان حشم او در مهلت ایام و فسحت نعمت و اسباب طاغی و باغی شدند و از تفوق و ترفع و تشوق و تنعم خویش دست تپاول از آستین جور و اجحاف بیرون کشیدند و بر رعایا ظلم و ستم آغازیدند» (همان، ص ۴۶).

زیاده خواهی امرا و خوگرفتن آنها به غارت و دوری از میادین بزرگ جنگی، آنها را در مقابل دشمنان تازه که مانند سلجوقیان ولی با نیرویی تازه نفس، پی نام و نان بودند ناکام کرد که از جمله می توان به شکست سلجوقیان در برابر غزها اشاره کرد. (همان).

از دوره سنجر به بعد، نقش وزرا بیش از پیش کمرنگ شد. در داستان درگیری سلطان سنجر با غزها که سرانجام به اسارت سلطان سنجر انجامید، مورخ دخالت امرا در تصمیم سلطان و نزدیک شدن قدم به قدم او به دام اسارت را به تصویر می کشد. سلطان سنجر بنا به اصرار و تأیید امرا به انتقام از غزها «از هفت آب» گذشته به سمت ایشان رفت:

«چون سلطان بدان حدود رسید زنان و اطفال خویش را در پیش داشتند و به زاری و خواری تضرع کنان پیش باز آمدند و از هر خانه هفت من نقره قبول کردند که بدهند سلطان را برایشان رحم آمد و غنائم بازخواست گردانیدن و عنان را به عطا داد. اما حکومت سلطان پیر شده و تقدیر آسمان خلاف تدبیر ایشان آمد» (همان، ص ۴۹).

ولی امرا سلطان را وادار به جنگی کردند که چیزی جز شکست و ناکامی برای حکومت سلجوقی و نابسامانی برای او به همراه نداشت.<sup>(۳)</sup>

بنا بر سلجوقنامه، امرا بر خلاف سلطان و وزیر که در ساختار قدرت تعریف دقیق تر و مشخص تری داشتند و بهتر می توان برای آنها حدودی از قدرت را تعیین کرد، حیطة اختیارات نامشخص تری داشتند. دقیق نبودن حدود قدرت ایشان و دخالت آنها در ساحت اختیارات سلطان و وزیر، تصویری سیال و رعب انگیز از قدرت امرا در ذهن خواننده ترسیم می کند.

توصیف مورخ از اقدامات امرا که از آنها بیشتر با این عنوان نام برده می‌شود و به ندرت به اسامی ایشان اشاره می‌کند، نشان از قدرت پنهان نظامیان داشت. آنها به سبب نیروی پنهانی که به واسطه قدرت شمشیر و اتحاد قبیله ای داشتند، به راحتی به سلطان که قدرت خویش را بسته به اراده امرا می‌دید، تعرض می‌کردند و سلطان ناگزیر از تعرض های آنها چشم پوشی می‌کرد؛ مسئله ای که در دوره سلطان ابوالفتح مسعود بن محمد بن ملکشاه (۵۷۴ق) رخ داد:

«جماعت امرا با برسق صاحب اشتر هم عهد شده بودند بر مخالفت سلطان و درخواست های ناووجب می‌کردند و به حدود اشتر در مرغزاری فرود آمده بود. سلطان از همدان شب براند و نیمروز به ایشان رسید؛ همه خفته و آلوده به خواب خوش غنوده. سلطان در خیمه امیری میان لشکرگاه فرود آمد و چون امرا را از وصول او خبر شد، بر او جمع آمدند همه را عفو کرد و از سر گناه ایشان برخاست» (همان، صص ۵۷-۵۶).

مورخ با روایت داستان کشته شدن عمیدالملک کندری به تحریک خواجه نظام الملک و هشدار عمیدالملک به خواجه در بنیان گذاری سنت وزیرکشی سعی دارد بر این مسئله پافشاری کند که حضور دیوان سالاران و مهم تر از آن اتحاد میان ایشان، ضامن مدنیت و محدود شدن قدرت نظامیان در جامعه بود و توطئه و تلاش در حق ایشان همانا خالی کردن میدان رقابت از حضور وزرا و آماده کردن عرصه جاه طلبی برای امرا بود. از این رو، از زبان عمیدالملک خطاب به خواجه نظام الملک نوشت:

«مذموم بدعتی و زشت قاعده ای که در جهان آوردی به وزیر کشتن و غدر و مکر کردن و عاقبت آن نیاندیشیدی. می‌ترسم که این رسم ناستوده و مکروه مذموم به اولاد و اخلاف و اعقاب تو برسد و از آنگاه باز یک وزیر به مرگ خود نمیرد» (همان، ص ۲۴).

همین مسئله که مورخ از زبان عمیدالملک کندری عنوان کرده و خواجه نظام الملک را به آن هشدار می‌دهد یکی از دلایل اساسی شکست دیوان سالاران در برابر امرا و نظامیان بود. برخلاف امرا که سعی داشتند با دسته بندی و تشکیل دسته های رسمی و غیررسمی، در مقابل رقبای قدرتمند از جمله دیوان سالاران قد علم کنند و قدرت را به طور کامل در اختیار بگیرند، دیوان سالاران و در رأس آنها وزرا فاقد تشکل و انسجام بودند و از این رو، در کنار امرا، ساختار قدرت سلجوقی را به سمت حکومت نظامی انحصارگرا پیش بردند.

## نتیجه

کتاب سلجوقنامه ظهیرالدین نیشابوری به عنوان قدیمی ترین منبع فارسی درباره حکومت سلجوقیان، توجه ویژه ای به نظامیان و به تعبیر این کتاب امرا، در تشکیل و تحول ساختار حکومت دارد. گرچه در این اثر به



دیگر نهادها از جمله نهاد خلافت و سلطنت نیز پرداخته می شود، توجه سلجوقنامه به امرا و دخالت ایشان در تمام امور و ناکامی تلاش دیوان سالاران در تعدیل و جهت دادن به قدرت ایشان مسئله ای است که مقاله حاضر به آن پرداخته است.

حکومت سلجوقی که به کمک شمشیر امرا و قبایل ترکمان سلجوقی به وجود آمده بود، در اصل یک حکومت نظامی به شمار آمده و نقش ویژه ای برای نظامیان و امرا به عنوان گروهی مؤثر در مناسبات قدرت قائل می شد؛ این مسئله به ویژه در ارتباط و برخورد نظامیان با نهاد دیوان سالاری بر سر شکل گیری و استقرار قدرت نمود جدی تری پیدا می کرد.

نهاد دیوان سالاری که در ایران سابقه دیرینه دارد، حکومت سلجوقیان را به عنوان یک حکومت نظامی و غیربومی پذیرفته، ضمن همکاری و تعامل با این حکومت و مشروعیت بخشیدن به آن، به تعدیل و جهت دادن نیروی نظامیان در چارچوبی تعریف شده پرداخت تا از قدرت ایشان در جهت ایجاد حکومتی متمرکز بهره بگیرد. از این رو، وزیر بنا بر داشتن دانش سیاست و تدبیر دیوان می توانست عامل اساسی ایجاد مدنیت در جامعه و تحدید قدرت نظامیان تلقی شود.

گرچه دیوان سالاران و به ویژه خواجه نظام الملک تلاش زیادی برای تبدیل حکومت نظامی سلجوقی به حکومتی تمام شمول و پیوند قدرت تدبیر و شمشیر انجام دادند، زیاده خواهی امرا، پیوستن و ائتلاف آنها در گروه های رسمی و غیررسمی و اتحادداشتن دیوان سالاران با یکدیگر، زمینه تک تازی و انحصارگرایی امرا را فراهم کرده، عرصه قدرت را بیش از پیش بر وزرا و دیوان سالاران تنگ نموده بود.

## پی نوشت

۱. «بعد از آن ولایت تقسیم کردند و از مقدمان هر یکی طرفی نامزد شدند. برادر مهتر چغریبیک داوود بیشتر خراسان را طمع کرد و مرو را دارالملک ساخت و موسی یبغو به زمین خاور و ولایت بست و حدود هرات و اسفزار و سجستان و کابلستان چندان که توانست منصوب شد و قاورد پسر مهین چغریبیک را ولایت کرمان و نواحی طبس و حوالی قهستان مقرر شد و طغرل بیک بلند همت بود، عزیمت جانب عراق کرد و ابراهیم ینال که از طرف مادر برادرش بود، پسر برادرش یاقوتی و قتلش ابن اسرائیل پسر عمش هر دو مصاحب و ملازم او بودند. طغرل چون شهری را مستخلص کرد و طبرک به دست ایشان افتاد آن را دارالملک خویش ساخت و ابراهیم ینال را به همدان فرستاد و یاقوتی را به ابهر و زنجان و قتلش را به ولایت جرجان و

دامغان با سایر ولایات و الب ارسالان محمد پسر چغریک برادرزاده و ملازم خدمت او بود.» (ظهیرالدین نیشابوری، ص ۱۸).

۲. خواجه با برشمردن و ابراز نگرانی از سپاه یکدست و «یک جنس»، سپاه ترکیبی و نامتجانس را سپاه آرمانی می خواند و از سپاه ناهمگون و قومی محمود غزنوی «...که از چند جنس لشکر داشتی چون ترک و خراسانی و عرب و هند و غوری و دیلم» (خواجه نظام الملک طوسی، ص ۱۳۶)، به عنوان الگو و نمونه سپاه یاد می کند و ایجاد رقابت و تلاش بین آنان و پیشگیری از کودتا و خیانت را از محاسن چنین سپاهی برمی شمارد و می گوید: «چون لشکر همه از جنس باشند، از آن خطرها خیزد و سخت کوش نباشند و تخلیط کنند.» (همان) و «...هیچ گروه از بیم یکدیگر از جای خویش نیارستندی جنبید، تا روز به نبرد یکدیگر پاس داشتندی و نخفتندی، و اگر روز جنگ بودی هر جنس از جهت نام و ننگ بکوشیدندی و جنگی هر چه سخت تر بکردندی تا کسی نگفتی که «فلان جنس در جنگ سستی کردند و همه در آن کوشیدندی که از یکدیگر به آیند.» (همان، صص ۱۳۷-۱۳۶).

۳. «و قومی از غوزان در شهر کشیدند، چون ایشان را خبر شد به یکبار حشر آوردند و اغلب خلق از زن و مرد و اطفال به مسجد جامع گریختند و غوزان تیغ ها کشیدند و چندان مردم را در مسجد بکشتند که کشتگان در میان خون ناپیدا شدند. چون شب درآمد مسجدی برطرف بازار بود که آن را مسجد مطهر می گفتندی دو هزار مرد در آنجا نماز گزاردندی و قبه عالی داشت. مقرنس به چوب و مدهون و جمله ستون هاش مذهب و مدهون آتش در آن مسجد زدند و لمع ها و شعل ها چندان ارتفاع گرفت که جمله شهر روشن شد تا روز غارت و نهب می کردند و اسیر و دستگیر تا چند روز بردر شهر بماندند و همه روز بامداد به غارت اعاده نمودندی و چون ظاهر چیزی نمانده بود در نهان خان ها و دیوار سفتند و ابنیه و سرای ها خراب می کردند و اسیران را شکنجه می دادند و خاک در دهان ایشان می کردند تا اگر جائی دفین کرده بود می نمودند و اگر نه به زخم آسیب شکنجه می مردند و روز در چاه ها و کهریزهای کهن می گریختند. نماز شام که غوزان از شهر برفتندی بیرون آمدندی و همسایگان را هر جا جمع شدند و تفحص احوال خود می کردند تا غوزان چه فساد کرده اند- در شمار نیاید که در آن چند روز چند هزار آدمی به قتل آمده بودند و چند هزار دینار بر مردم زیان و خسارت کرده و جائی که مثل عبدالرحمن اکاف که مقتداء مشایخ عالم بود و محمد یحیی که پیشوای اهل عراق و خراسان بود به زخم شکنجه بکشتند و کادم دسنی که چندین سال مطلع علوم شرع و منبع احکام دینی بوده به خاک تیره بیاکنند، برکسی دیگر چه ابقا» (همان، ص ۵۰).

## منابع کتاب

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم الشیبانی، *تاریخ کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه علی هاشمی حایری و ابوالقاسم حالت، علمی، تهران، ۱۳۶۸.
- باسورث، ادmond کلیفورد، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- بنداری اصفهانی، ابوابراهیم قوام‌الدین فتح بن علی بن محمد، *زبدۀ النصره و نخبه العصرہ تاریخ سلسله سلجوقی*، ترجمه محمد حسین جلیلی، بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۳۵۶.
- حسینی، علی بن ناصر، *زبدۀ التواریخ اخبار امراء و پادشاهان سلجوقی*، با مقدمه دکتر محمد نورالدین، ضیاء الدین بونیاتوف و دکتر محمد اقبال، ترجمه رمضان علی روح‌الهی، انتشارات ایل شاهسون، تهران، ۱۳۸۰.
- خواجه نظام‌الملک، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق توسی، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.
- خودگو، سعادت، *تابکان لرستان*، افلاک، خرم‌آباد، ۱۳۸۹.
- دفتری، فرهاد، *تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانی*، {ترجمه فریدون بدره ای}، فرزانه، تهران، ۱۳۸۲.
- راوندی، ابوبکر نجم‌الدین محمد بن علی بن سلیمان بن محمد بن احمد بن الحسین بن همت، *راحة الصدور و ایه السرور: در تاریخ آل سلجوق*، اساطیر، تهران، ۱۳۹۰.
- زارع، عباس، *مبانی مشروعیت و قدرت در جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۵-۱۳۵۷*، مؤسسه فرهنگ و دانش، تهران، ۱۳۸۰.
- صفی زاده، نامیق، *تابکان کرد شبانکاره و لر*، مرکز نشر کتاب های ایران شناسی، تهران، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، جواد، *خواجه نظام‌الملک*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
- ظهیری نیشابوری، ظهیرالدین، *سلجوقنامه، به انضمام ذیل سلجوقنامه ابوحامد محمد بن ابراهیم*، {تصحیح میرزا ابراهیم افشار «حمیدالملک»}، محمد رمضانی صاحب کلاله خاور، اساطیر، تهران، ۱۳۹۰.
- قزوینی، حاجی بن نظام عقیلی، *آثارالوزرا*، تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی «محدث»، اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴.

کلوزنر، کارلا، دیوان سالاری در عهد سلجوقی، وزارت در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.

لمبتون، آن کاترین سواين فورد، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه دکتر یعقوب آژند، نشر نی، تهران، ۱۳۷۲.

محمدی ملایری، محمد، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۴.

مستوفی قزوینی، حمدالله، تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

میثمی، جولی اسکات، تاریخ نگاری فارسی، سامانیان، غزنویان، سلجوقیان، ترجمه محمد دهقانی، نشر ماهی، تهران، ۱۳۹۱.

وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد، و مصطفی عمادزاده، مولی، تهران، ۱۳۷۴.

یوسفی فر، شهرام، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سلجوقیان، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۶.

اصفهانیان، داوود، «تشکیلات نظامی سلجوقیان»، بررسی های تاریخی، شماره ۴۸، آذر و دی ۱۳۵۲.

کاهن، کلود، «بررسی منابع تاریخی مربوط به دوره سلجوقی»، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، غلامرضا همایون، سخن، ش ۲۳، اسفند ۱۳۵۲.

هرسیچ، حسین، «مداخله نظامیان در سیاست»، پژوهش علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۱۲، ۱۳۸۰.

یوسفی فر، شهرام، خلیفه، مجتبی، «ناگفته های تاریخ و تمدن ایران در عهد سلجوقی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۶۹، ۱۳۹۱.

Hauge, Rod. Harrop, Martin and Breslin, Shaun, Comparative Government and Politics, An Introduction, 4<sup>th</sup> ed. London: Macmillan Press Ltd, 1998.

Huntington, S. P, Political Order in Changing Societies, New Haven and London: Yale University, 1975.

McLean, Iain, The Concise Oxford Dictionary of Politics. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Melville, Charles, Persian Historiography, (A History of Persian Literature, ed. by Ehsan Yarshater, vol10), London: New York: The Persian Heritage Foundation.

Morton, A.H., The Saljuqnameh of Zahir al-din Neishabouri, Warminster: Gibb Memorial Trust, 2004.

Roberston, David, A Dictionary of Modern Politics, 2<sup>nd</sup> Edition, London: European Publications Limited, 1993.

منبع: مجله پژوهشهای علوم تاریخی، س ۵، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1510>

## رواق حکمت اینجا کاخ سبط مصطفی آنجا!

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت ۱۳۹۳/۰۵/۲۷

**خلاصه:** آنچه در پی می آید شرحی است در باره کاشی های مطب شفاء الدوله در قم که این روزها طرح توسعه حرم قم شامل تخریب آن نیز شده است. کاشی ها از دیوار کنده شده و به موزه آستانه انتقال یافته است؟ اما آیا این به معنای حفظ آنهاست؟

آنچه در پی می آید شرحی است در باره کاشی های مطب شفاء الدوله در قم که این روزها طرح توسعه حرم قم شامل تخریب آن نیز شده است. کاشی ها از دیوار کنده شده و به موزه آستانه انتقال یافته است؟ اما آیا این به معنای حفظ آنهاست؟

در توسعه شهری، یک مسأله مهم، تعارض میان حفظ بافت سنتی با توسعه شهر بر اساس نیازهای روز است. این مسأله در باره اماکن مقدس، به دلیل نیاز زائران برای اسکان و زیارت، امری جدی تر و شایع تر است. در این زمینه، ادعا می شود، فضای حرم نیاز به توسعه دارد و طبعا باید بناهای اطراف آن تخریب شود. شاید یکی از بهترین مثالها، مسجد الحرام به عنوان مقدس ترین مکان است که با هدف توسعه، تقریبا چندین محله قدیمی مکه به علاوه تمامی آثار تاریخی ویران شد و به جای آن هتل های سربه فلک کشیده ساخته شده و شبیه لاس وگاس شده. به نظر شما این عکس این طور نیست [عکس از دوست من آقای مهندس بحیرایی]



در ایران، در مشهد این طرح از اواخر زمان شاه زمان استناداری ولیان آغاز شد و بعدها ادامه یافت. در قم هم، این مسأله از قریب بیست سال قبل آغاز شد و تا به حال جز خود حرم که سروسامانی یافته، بخش مهمی از محلات ویران شده و تا به امروز نیز شکل نگرفته و همچنان در حال خرید خانه و تخریب هستند. در کربلا و نجف هم همین طرحها در حال طراحی و اجراست.

در باره این قبیل توسعه ها که بسیاری از بافت سنتی از میان می رود، می گویند نیاز حرم اقتضای این کار را دارد و در این باره نمی شود حرف زد.

امروز فرصتی شد تا همراه دوست عزیز جناب دکتر علی قیصری [نوه مرحوم حاجی میرزا علی قیصریه - م ۱۳۲۶ش - ، بانی کارخانه ریسباف قم، جایی که الان صدا و سیماست] به حرم برویم. برای دیدن برخی از اتاق های تاریخی صحن کوچک که مزار شماری از رجال قدیم قاجاری است رفتیم. معلوم شد صحن کاملا گودبرداری شده و در حال ساختن زیر زمین هستند. این کاری است که در مسجد الحرام و در مشهد هم انجام شده است. البته استفاده های دیگری هم در اینجا خواهند کرد که بسا یکی از آنها فروش قبر خواهد بود که یکی از مهم ترین درآمد است. خدا رحم کرده که سعودی ها به این مسأله یعنی جای قبر و اهمیت

آن که کجا باشد باور ندارند و الا قبر های صد طبقه در مسجد الحرام و اطراف آن درست کرده، به شکل میلیون دلاری و ریالی (ریال سعودی) می فروختند. از این بابت خیالمان راحت است.



از حرم بیرون آمدیم تا یک بار دیگر چشممان را به جمال کاشی های مطب شفاء الدوله روشن کنیم. این بنا همراه چند مغازه و یک رستوران، حد فاصله بخش توسعه یافته حرم در آن سوی ارم [واقعا نمی دانم با خیابان چه خواهند کرد؟] و مدرسه خان که به نام مهدی قلی خان گرجی نواده رستم خان قرچقای سپهسالار سپاه شاه عباس نامیده شده و بعدها در زمان آیت الله بروجردی تجدید بنا شده است. این اواخر مطلبی در باره این مهدی قلی در همین وبلاگ نوشتم و گفتم که قبر وی الان در وسط خیابان قرار گرفته در حالی که



در یکی از حجرات خود مدرسه بوده که در توسعه، آن بخش مدرسه از بین رفته است. اینها عکسهایی است که قبلا از مطب شفاءالدوله گرفته بودیم.



اما... با کمال تأسف دیدیم که کاشی های دیوارها کنده شده و جای آنها خالی است. خیلی ناراحت کننده بود.



نزدیک تر رفتیم که سوال کنیم چه شده است. مرد کامل و موقر و محترمی از درون ساختمان بیرون آمد. مالک این بنا بود. پرسیدم کاشی ها چه شده؟ گفتند: آنها را کندیم و تحویل موزه حرم دادیم. در واقع اهداء کردیم. ایشان که نامش آقای هاشمی و از خانواده های قدیمی قمی است، گفتند در تهران زندگی می کنند اما همچنان در قم دلبستگی های آباء و اجدادی را دارند و با تلاش پدرشان زائر سرا و مسجدی در میدان انتهای خیابان امام دارند که خودشان با اموال خودشان آن جا را سرو سامان داده اند.



آقای هاشمی گفتند که وقتی بحث خرید این بناها برای طرح توسعه شد، این کاشی های مطب را با قیمت گزاف از ما می خریدند، اما ما به موزه اهداء کردیم. زمانی حتی دزدانی قصد بردن آنها را داشتند. سپس صحبت شد که بنا چه خواهد شد؟ گفتند که اینجا در طرح توسعه حرم است و به زودی تخریب خواهد شد.

کنار آن چندین مغازه باقی مانده، از جمله رستوان حاج داود که شصت سال است در اینجاست. نزد ایشان رفتیم. معلومات شگفتی از تاریخچه این حوالی و خانواده ها داشتند. جالب آن که معلوم شد دکتر قیصری ما با این خانواده هاشمی آشنا هستند، زیرا، در این محوطه، مرحوم قیصری صاحب کارخانه ریسباف قم (فعال محل صدا و سیما) جایی پست برق داشته و همین طور دفتر وصول که پول برق از مردم گرفته می شده است. آقای قیصری فرمودند که میرزا علی قیصریه جد ایشان وقتی کارخانه را درست کرد، به توصیه مرحوم حاج شیخ عبدالکریم دستگاه برق برای روشن کردن چراغ خانه مردم هم آورد و سالها این دستگاه برقرار بود و برق شهر را می داد و اینجا، در همین نزدیکی دفتر محل وصول پول آن بود.



آقای هاشمی خواستند که با هم به موزه آستانه برویم و کاشی ها را ملاحظه کنیم. فرصت خوبی بود. موزه روبروی مدرسه خان در آن سوی آستانه در کنار حرم قرار دارد. ابتدا به محل کتابخانه به دفتر آقای حجت الاسلام محمد کرمانشاهی رفتیم. قدری نشسته و صحبت شد. از ایشان که سالهاست در بخش های فرهنگی حرم مشغول هستند، در باره سنگ قبر شاه عباس دوم سوال کردم که در یک هشتی بسیار زیبا در کنار مرقد حضرت معصومه (س) قرار داشت. ایشان گفت دقیقا نمی دانیم چه بر سر آن آمده است. برخی می گویند زیر همانجاست و رویش ساخته شده و برخی می گویند از این جا بیرون رفته و حتی زمانی در بیرون از اینجا رویت شده است. ایشان افزود که چند تصویر از بازسازی آن که گویا در سال ۱۳۵۰ صورت گرفته داریم که به بنده لطف کردند. آقای منوچهر ستوده، شرحی در باره مدفن شاه صفی و شاه عباس دوم و نیز شاه سلطان حسین را با کتیبه های اطراف آن، در کتاب «کتابه های حرم مطهر حضرت معصومه علیها سلام» ص ۳۳ - ۳۵ آورده اند.



شفته ریزی کف شاه عباسی ۱۳۵۰/۶/۲۰

سپس به موزه آستانه رفتیم. کاشی های دیوار مطب شفاء الدوله را در روی زمین کنار هم چیده بودند. از این که اصل این ها در اینجا حفظ شده (و صد البته که به انبارها کنار دهها سنگ قبر بسیار نفیس قاجاری و غیره خواهد رفت و به این زودی دیگر در محل دید مردم نخواهد بود) خوشحال بودیم. اما از این که این طرح توسعه، یک بنای هشتاد ساله را با آن کاشی های نفیس و اشعار بسیار زیبا از برده ناراحت شدیم. آیا واقعا این مقدار توسعه لازم است؟ آیا هیچ طرحی وجود ندارد که یک بنای کوچک در میان این توسعه نگهداری شود؟ طبعا نمی دانیم.

اما تصاویر کاشی ها که از دیوار کنده شده و کف اتاقی در موزه پهن شده است. در عکس اخیر این قسمت نام کاشی کار (حسین کاشی ساز حاجی خاک نگار) و تاریخ آن یعنی سال ۱۳۱۲ش آمده است.







عکسی که نشان می دهد کاشی ها با دقت کنده شده است. طبعا باید به اقدام نیک آقای هاشمی و تلاش خاص موزه آستانه و مدیریت آن برای حفظ کاشی ها احترام گذاشت، اما سوال همچنان باقی است که آیا این نحوه توسعه و با این هزینه درست است؟



گفتنی است که شرحی در باره مطب شفاء الدوله در قم (پدر شجاع الدین شفا (در تقویمی که ویژه پزشکان قم در سال ۱۳۹۱ به نام حکایات الاطباء منتشر شده آمده که جالب است. در آنجا آمده است که این مطب در سال ۱۳۵۲ ق که تقریبا مصادف با ۱۳۱۲ ش است (و اتفاقا همین تاریخ در انتهای کاشی ها هم هست) تاسیس شده و این اشعار هم در توسط خود او سروده شده و با کاشی بر دیواره های این مطب حک شده است. ظاهرا تاریخ بنا قدیمی تر است و بر اساس کتیبه دیگر تاریخ آن ۱۳۳۲ ق یعنی حوالی ۱۰۴ سال پیش

است. او این بنا را خریده و تعمیر کرده و کاشی ها را هم نصب کرده است. در همان یادداشت که از مجله توفیق سال ۱۳۱۳ نقل شده آمده است که در اول شعر این طور بود:

مطب دکتر اینجا، کاخ سبط مصطفی آنجا

بشارت درمندان را دوا اینجا شفا آنجا

اما به دلیل آن که شفاءالدوله فارغ التحصیل دانشکده پزشکی نبود به او اعتراض شد که برای چه عنوان «مطب دکتر» را بکار برده بنابراین او شعر را عوض کرده این طور نوشت:

رواق حکمت اینجا، کاخ سبط مصطفی آنجا

بشارت درمندان را دوا اینجا شفا آنجا.

ابیات دیگر به این شرح:

در اینجا طب یونانی و تشریح اروپایی

فرامین و الهیات و آیات خدا آنجا

سبب اینجاست یعنی حکمت و تقدیر و دانایی

توانایی است یعنی حکم و تقدیر و قضا آنجا

شفا از نبض اینجا می دهد تشخیص علت را

خداوند شفا دارد یدِ معجز نما آنجا

جالب است که مردم همیشه از خواندن این اشعار و مضمون زیبایی آن که ترکیبی از دو بنای روبروی هم، حرم و مطب بود، لذت می بردند. امروز هم که ما با آقای هاشمی صحبت کردیم، گفتند که این روزها بارها با اعتراض مردم روبرو شده اند که چه شده ولی ما بر سر ناچاری جهت طرح توسعه این کار را کردیم و کاشی ها را هم بدون هیچ چشم داشتی به موزه سپردیم.

در یادداشت حکایات الاطباء آمده است که محمود تندری رئیس شهربانی قم که ناظر جمع شدن مردم کنار مطب و توجه آنان به اشعار شده بود، همان طور که سوار مرکب بود، به طنز اشعاری در همان قالب سرود:

مطب دکتر بی رحم پر جور و جفا اینجا

حریم و جایگاه دخت پاک مصطفی آنجا

کتاب حرز یعقوب و طب مُرخای اینجا

فرامین و الهیات و آیات خدا آنجا

برای ذکر تاریخ ثناء شاعر و مائر

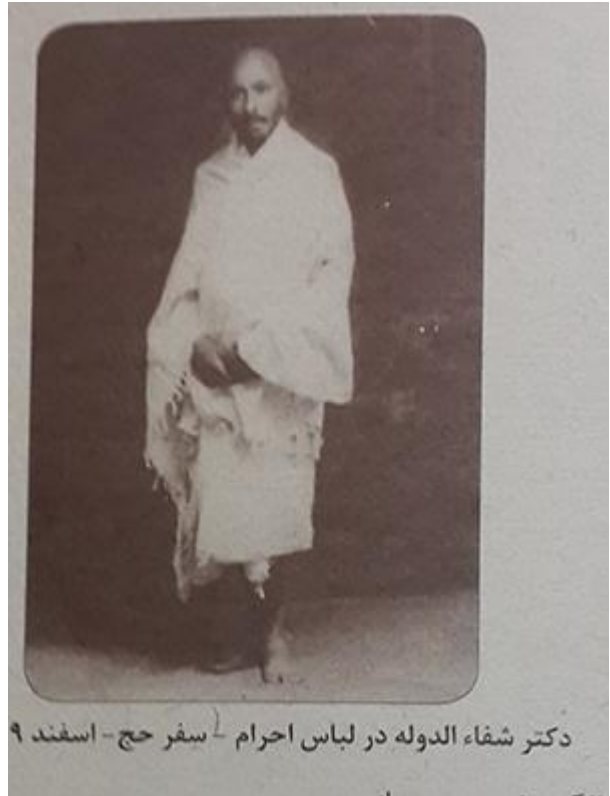
بگفتم من که غسالخانه دکتر شفا اینجا

در هر حال، گشتی در موزه زیبای حرم زدیم. سالهاست که این بخش یعنی کتابخانه و موزه در حال توسعه است و باز هم طرح هایی برای توسعه آنها وجود دارد. چند سنگ زیبا که از روی قبور برداشته شده، در اینجا نگهداری می شود و تعداد بیشتری در انبارها هست. از جمله سنگ قبر مهد علیا مادر ناصرالدین شاه بود.





شفاء الدوله در سن ۸۳ سالگی در ۲۸ فروردین ماه ۱۳۳۹ درگذشت و در ایوان بقعه ای در سمت جنوب شرقی صحن بزرگ حضرت معصومه (س) که هم اکنون به صورت راهروی بزرگی می باشد، در مقابل آرامگان میرزا جهانگیرخان صور اسرافیل به خاک سپرده شد (سالنامه حکایات الاطباء صفحه آخر).



1309ش

عکس زیر را از بالای مطب شفاء الدوله از حرم گرفتیم





<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1511>

نقاشی تربت حمزه از سال ۱۰۵۶ هجری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت ۱۳۹۳/۰۵/۲۹

**خلاصه:** این نقاشی هم محل شهادت را و هم محل دفن را نشان می دهد و از این جهت توجه تاریخی نقاش را نسبت به واقعه نشان می دهد.

پانزدهم شوال سال سوم هجرت، و امسال مصادف با ۲۱ مرداد [یعنی سه شنبه هفته قبل] روزی است که جنگ احد در آن اتفاق افتاد و طی آن بیش از هفتاد نفر از مسلمانان از مهاجر و انصار از جمله حمزه سید الشهداء به شهادت رسیدند.

این نبرد در سه کیلومتری شمال مدینه، در دامنه کوه احد رخ داد. از همان زمان، قبر حمزه، مزار فاطمه زهرا (س) و شمار دیگری از زنان مدینه بود. بعد از آن نیز یکسره مورد احترام بود تا آن که در سال ۱۳۴۳ ق این مزار بدست وهابی های داعشی [؟] صفت تخریب شد. به زعم این جماعت، تمام مسلمانان و زعما و خلفا و امیران ادوار مختلف اسلامی، تا زمان ظهور اینان، لابد از دین بیرون بوده و بر شرک روزگار را سپری می کرده اند و فقط اینها موحدند!

این نقاشی هم محل شهادت را و هم محل دفن را نشان می دهد و از این جهت توجه تاریخی نقاش را نسبت به واقعه نشان می دهد.

عسکهای از اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم از مزار حمزه هست. اما این روزها در یک نسخه منظوم ترکی، یک نقاشی از مزار حمزه یافتم که تاریخ آن بالنسبه قدیمی است یعنی سال ۱۰۵۶ هجری.

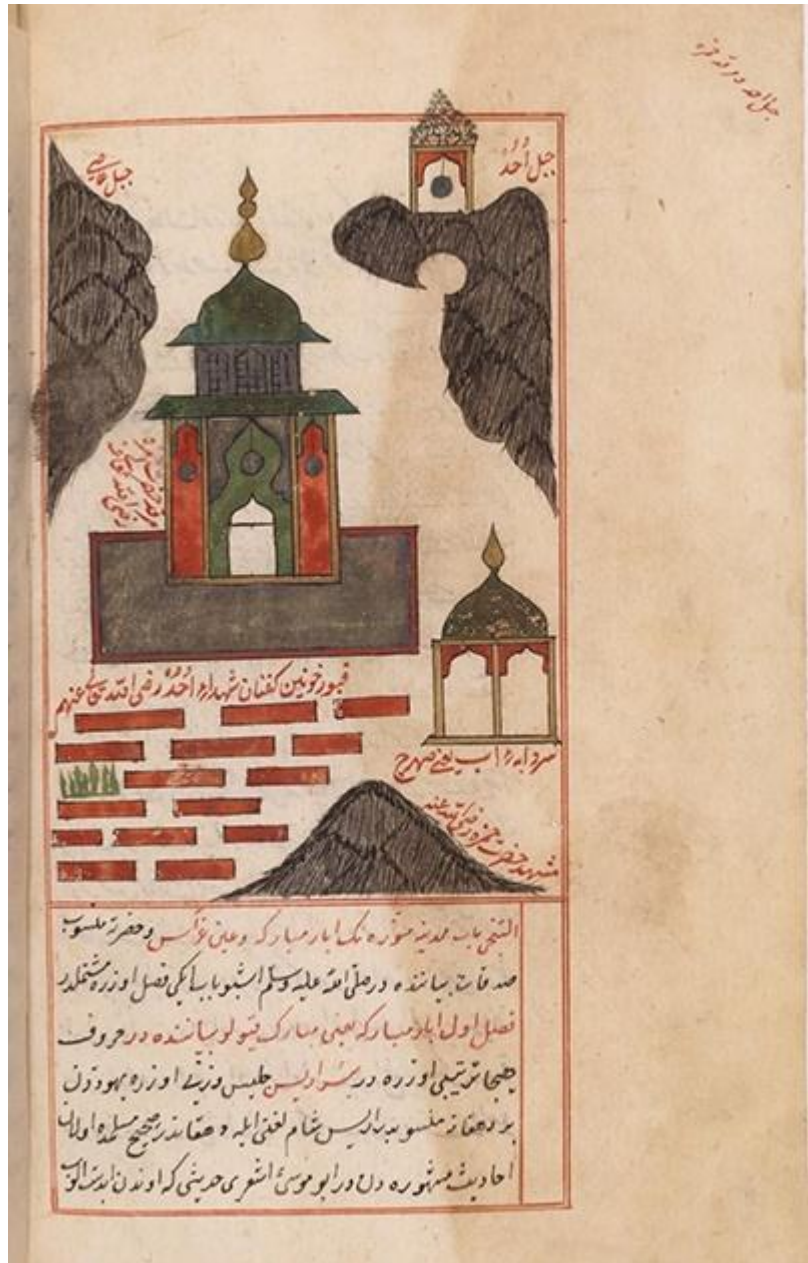
این ایام و نقاشی یاد شده، بهانه ای شد تا از آن شهید بزرگوار که سخت مورد علاقه رسول خدا (ص) بود یاد کنم.

گفتنی است که هر ساله مراسم بزرگداشتی برای حمزه در شام روز پانزدهم شوال در منزل حضرت آیت الله علامی در تهران برگزار می شود که متأسفانه بنده تاکنون توفیق حضور نداشتم. این هم رسمی است که از ایشان آغاز شده است.





بعد از این که نقاشی بالا را گذاشتم آقای جزینی نقاشی دیگری از مزار حمزه، باز هم از یک نسخه ترکی با تاریخ ۱۰۲۶ برایم ارسال کرد که اینجا می گذارم. معلوم می شود یا این اساس آن است یا هر دو اساس واحدی دارند.



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1513>



خرداد ماه سال ۱۳۸۳ که در ترکیه بودم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۹ / ۰۵ / ۱۳۹۳

خلاصه: در سال ۱۳۸۳ (بیش از ده سال قبل) همراه دوستم آقای ایرانی سفری به آنکارا، قونیه و استانبول رفتیم و از شماری از مراکز علمی و فرهنگی و تاریخی دیدن کردیم. یادداشت هایی داشتم که شاید برخی از آنها بکار آید اما بیشتر بدرد تاریخ می خورد.

روز دهم خرداد ۱۳۸۳ با پرواز ساعت ۴/۵ بعدازظهر همراه آقای اکبر ایرانی عازم آنکارا شدیم. دو ساعت و پانزده دقیقه بعد از آن به آنکارا رسیدیم. آقای خداداد از اعضای رایزنی ایران به فرودگاه آمده بودند که همراه ایشان عازم شده و در هتل علاءالدین مستقر شدیم. این هتل طرف قرارداد با سفارت است و قرار است ما در این سفر چند برنامه و دیدار داشته باشیم.

شهر آنکارا یا آنقره سابق از پس از تشکیل جمهوریت، به صورت شهر درآمد و آتاتورک برای دور شدن از محیط استانبول این نقطه را به عنوان پایتخت انتخاب کرده است. در حال حاضر حدود ۴/۵ میلیون نفر در اینجا سکونت دارند که البته یک شهر اداری و دانشگاهی است. این در حالی است که در استانبول، جمعیتی بالغ بر دوازده میلیون نفر زندگی می کنند. عمده خیابان شهر آنکارا بلوار آتاتورک است و چهارراه هلال احمر یا قزل آی، تقریباً شلوغ ترین نقطه شهر است. یک مرکز آموزش زبان فارسی در این بلوار هست که زمانی اکبر گنجی که در اینجا بوده، آن را فعال کرده است. رایزنی در یک ساختمان مستقل است که زمان امین ریاحی (پیش از انقلاب) ملک آن با پول اقبال (رئیس شرکت نفت) خریداری شده است. یک زمین هم در مرکز شهر از زمان رضاشاه خریداری شده که حدود سال های ۶۲ توسط شهرداری تصرف و پارک شده است.

اولین محلی که زیارت شد، محل رایزنی بود که آقای منفرد چند سالی است در آنجا هستند. بعداً توضیحاتی در این باره خواهم داد.

صبح روز دوشنبه ۱۱ خرداد به دانشکده زبان و تاریخ و جغرافی رفتیم. دفتر گروه زبان فارسی را دیدیم با چند استاد و دانشیار که اکثراً جوان بودند، قدری درباره سابقه آن و کارهای آنها صحبت شد. دکتر مرسل از تورک رئیس گروه است که حضور داشت. یک استاد قدیمی هم دارند که از قول وی نقل کردند که درباره مجلس بزرگداشت خیام که پیش از انقلاب در سفارت بود، یک خم درست کردیم با پیاله. امین ریاحی اشعاری از خیام می خواند و پایین هم مردم با پیاله پذیرایی می شدند. در اتاق گروه یک کتابخانه کوچک بود که دوره مجله یغما، لغتنامه دهخدا و دائرةالمعارف ترکیه و چند کتاب دیگر در آنجا بود. چند صندلی هم بود که هر کدام یک مدل بود. می شد گفت موزه صندلی ها و همه کهنه بود. یک عکس آتاتورک هم طبق معمول بالای دیوار بود. عکسی هم از نجاتی اوغال به دیوار بود که بنیانگذار گروه زبان فارسی در دانشگاه آنکارا بوده است. رشته زبان فارسی در آنکارا، ارزروم و قونیه فعال است و دانشجو دارد. در آنکارا از کارشناسی تا دوره دکتری در زبان فارسی هست و افرادی که اینجا درس خوانده اند فارسی را خیلی خوب صحبت می کردند. دکتر دربار ارس از دانشیاران اینجاست که تز دکترایش روی کتاب عالم آرای امینی بوده که پیش از وی یک مستشرق انگلیسی و سپس در ایران هم چاپ شد و طبعاً کار ایشان فرصت چاپ نیافته است. در حال حاضر در مقطع کارشناسی ۱۰ دانشجو، ارشد ۴ و دکتری ۳ نفر مشغول پایان نامه هستند. برخی از استادان کارهایی را تصحیح کرده اند که چاپ نشده مانده است. دکتر ارس حی بن یقظان فضل بن روزبهان را تصحیح کرده است. یک دانشجوی دکتری هم بهجه التواریخ را به تازگی تصحیح کرده و با ترجمه ترک آماده کرده است که در دفتر گروه ملاحظه شد.

اینجا در دانشگاه زن با حجاب راه نمی دهند و زنانی که قصد حجاب دارند از کلاه گیس استفاده می کنند و قبل از ورود به دانشگاه آن را به سر می گذارند. یعنی روی موهای اصلی یک بند می گذارند و بعد کلاه گیس می گذارند.

پس از بازگشت از دانشکده زبان، ناهار خوردیم و جهت رفتن به مرکز آرشو دولت حرکت کردیم. در راه در یک مسجد نماز خواندیم. مسجد دو بخش است یک بخش که برای نماز جمعه و جماعت، و قسمت دیگر، یک نمازخانه برای افرادی است که در غیر وقت جماعت برای نماز می آیند. یک گوشه از آن هم برای خانمها بود که دورش یک چیزی کشیده اند.

بعد از ظهر دوشنبه ساعت سه به دیدن مرکز اسناد و آرشیو ترکیه آمدیم که دانشیار دکتر یوسف ساری نای رئیس آن بود. آقای منفرد، بنده و آقای ایرانی را معرفی کرد. خود آقای رئیس، دکترای تاریخ معاصر دارد. ایشان گفت بخشی اسناد دوره جمهوری اینجاست، اما اسناد دوره عثمانی همه در استانبول نگهداری می شود. به ایشان عرض کردم که می خواهم دفاتر مهمه لری را بینم همین طور بخشی از دفاتر صره همایون را. ایشان زنگ به دفتر استانبول زد تا جمعه بتوانیم به آنجا رفته و آن اسناد را ملاحظه کنیم. سپس آقای ایرانی درباره ی کتابهای میراث مکتوب توضیحاتی داد که خیلی طولانی شد. پرسیدم، آیا مجموعه ای از اسناد مربوط به ایران را می توان در یک فهرست معرفی کرد مثل کاری که شاه با اسناد موجود در مراکز پرتغال کرد و یک فهرست از آنها منتشر شد. گفت کسی از ایران برای این کار نیامده است، ما کارهایی راجع به ایران کرده ایم. ایشان گلایه می کند که در ترکیه کسی راجع به ایران کار نمی کند. گفتم در آسیا همسایه ها همدیگر را نمی شناسند. ایشان گفت که سالها از شناخت همدیگر فرار می کردند، اما حالا در اثر فعالیت های رایزن زمینه فعالیت باز شده است. طی ۲۵ سال اخیر دو کشور همدیگر را از زبان شخص ثالث می شناسند. سبب اینها یک سری مسائل بی اساس بوده و نگاه سرد. امروز آن مسائل از بین رفته و شکسته شده است. الان مشکلات ما ناشی از نداشتن کارشناس است. البته چند جا زبان فارسی هست، اما آنها به تاریخ کار ندارند، و بیشتر ادبیات می خوانند. در آخر آقای یوسف ساری نای دستور داد تا چند جلد کتاب فهرست دفاتر مهمه لری را به بنده دادند. یک سند هم می خواستم که درباره مذاکره سفیر ترکیه با رضاشاه درباره سفر او به ترکیه بود که کپی آن را به من داد.

بعد از آنجا به یک فروشگاه رفتیم و برخی از اجناس و هدایای ضروری را خریداری کردیم. دو ساعتی طول کشید که برگشتم. ترک گرایی در ترکیه نیرومند بوده و هست اما در حال حاضر قدری افول کرده است. یکی از بزرگترین بیمارستان های آنکارا بیمارستان ابن سیناست که آنها وی را از خود می دانند. فارابی هم محبوبیت دارد و سالن بزرگی در دانشکده زبان و تاریخ و جغرافی به نام سالن فارابی هست.

#### مسجد کجاطیه

مغرب آمدیم به مسجد کجاطیه یا مسجد بزرگ که به قیاس مسجد سلطان احمد ساخته شده، اما بزرگتر است. حدود ده سال قبل افتتاح شده و قریب ۲۰ هزار متر زیربنا دارد دقیقاً مدل مسجد سلطان احمد است، با چهار مناره و گنبد وسط و مدل مساجد ترکی که در اینجا یکنواخت است.

این خط امام جماعت مسجد کجاتپه است که از اهالی بورسا بوده و زمانی که امام خمینی در تبعید در بورسا بود، نزدیک خانه امام سکونت داشته است. اخیراً هم به ایران رفته است. یک امام جماعت با ریش تراشیده و کراوات که وقت نماز یک کلاه بر سر می گذارد.

بعد از نماز شخصی به نام آقای ط... نزد امام جماعت آمد و کتابی از مصطفی حسینی طباطبایی را به امام هدیه کرد. اسم کتاب فتح المنان درباره روایات تفسیر قرآن از زبان امام علی (ع) بود. تبلیغ از کتابهای حسینی طباطبائی در آنجا جالب بود. سپس ما چهار نفری با آسانسور از یکی از مناره ها بالا رفتیم. مناره ۱۱۰ متر است که ما تا یکصد متری رفتیم. واقعاً شهر دیدنی بود. در واقع بلندترین نقطه بود و چون شب بود دیدن آنکارا از فاصله بلندی یکصدمتری بسیار عالی بود. آقای خداداد گفت، پس از آن که این امام جماعت به ایران رفت، قدری از موقعیت او در اینجا کاسته شد! این مسجد که مسجد اول آنکاراست، دو امام جماعت دارد که پس از بازگشت رتبه ایشان، دوم شد. دو هفته شخص اول نماز جمعه می خواند و یک هفته ایشان. درباره رجب طیب اردوغان صحبت شد که در استانبول زندگی می کرد و اخیراً که نخست وزیر شده در یکی از محلات پایین شهر آنکارا خانه ای اجاره کرده و همانجا سکونت دارد. فعلاً جماعت اردوغان کار چندانی در ارتش و دانشگاه نمی توانند بکنند و خیلی به آرامی قدم بر می دارند. علوی ها مخالف اینها هستند، چون لائیک اند و آتاتورک را ناجی خود از دست عثمانی ها می دانند. در حزب جمهوری خواه که مخالف حزب عدالت و توسعه است، علوی ها حضور فعال دارند. در ارتش هم فعال هستند و با ایران هم میانه ای ندارند، چون می گویند ایران سیاست جعفری کردن علوی ها را دنبال می کند. گاهی به شیعیان می گویند شما سنی شده اید! چون شیعیان به شریعت اعتقاد دارند.

سفر به قونیه

امروز سه شنبه ۱۲ خرداد ساعت ۸ از آنکارا به سمت قونیه آمدیم. آقای ارطغرل ارتکین که علی اکبر صدایش می کنیم همراه ما بود. طلبه ای با سه سال سابقه تحصیل در قم که اکنون در اینجا فعالیت علمی می کند. ساعت ۱۱ بعد از طی حدود سیصد کیلومتر به قونیه رسیدیم. شهری مذهبی مثل بورسا که مرکز تصوّف در آناتولی است. قونیه شهرت جهانی در این زمینه دارد.

عازم مزار مولانا و بناهای وابسته شدیم. ابتدا به اتاق مدیر رفتیم و منتظر آمدن ایشان شدیم. اینجا اتاق عبدالباقی گولپینارلی بوده که عکس وی روی دیوار بود. یک تصویر از آتاتورک که مربوط به سفرش به قونیه بوده همراه با یک یادداشت اصل به خط وی که قاب گرفته بودند و به دیوار بد. یک نقاشی جالب هم از مجموعه همین بنا در این اتاق بود. هدایایی از ایران به در و دیوار اینجا بود که برخی فرشهای کوچک و برخی نقاشی و مینیاتور بود. آقای رئیس آمد. ایشان دانشجوی زبان فارسی بوده است. در سال ۱۹۷۴ پسر اردشیر زاهدی آمده اینجا و بورسیه به او داده و ده ماه در مشهد در دانشکده ادبیات بوده است. در دقایقی که بودیم صدای هواپیما شنیدیم آمد که به نظرم برای بناهای تاریخی اینجا بسیار مضر است. نمی دانم این وضع همیشگی است یا موقت. آقای ایرانی شرحی مفصل درباره میراث مکتوب داد و مرتب می گفت: ای کاش فلان کتاب یا فلان سی دی را آورده بودم. البته وعده می داد که خواهد آورد. این دانشجوی، نزد گولپینارلی بوده و گفت من خودم کتابخانه اش را از استانبول به اینجا آوردم که حدود ۲۵۰۰ کتاب بود. ۳۰۰ خطی هم داشت. گولپینارلی در سال ۱۹۸۰ فهرست نسخ خطی اینجا را تمام کرد و دو سال بعد هم مرد. سه جلد از فهرست اینجا، قدیم چاپ شده بوده، و اضافات آن هم کار گولپینارلی بوده که آنها هم چاپ شده است. مدیر گفت که گولپینارلی خیلی به من علاقه مند بود و یک عکس هم برای من امضا کرده به فارسی نوشته «پدر بزرگوارم». آمدن گولپینارلی به قونیه در سال ۱۹۷۱ بوده است.

این اتاق را که رئیس در آن است، میدان شریف می گویند. بعد از شام اینجا می آیند قهوه می خورند و در سینی، تکه های نان خشک را با قهوه بدون شکر می خورند. اگر نان را نمی گیرند، قهوه را با نمک خورده سپس ده دقیقه ای حالت خلسه به خود می گیرند و آنگاه می روند. شب عروسی یعنی شب وفات مولانا اگر هوا بد باشد، اینجا می آیند، وگرنه لب حوض بیرون می روند که حوض عروسی است. اکنون روز ۱۰ تا ۱۷ میلادی ماه دوازده مراسم گرفته می شد. مراسم در سال شمسی ثابت شده است، اما گولپینارلی بر اساس هجری قمری این اعمال را انجام می داد. یک فرش با تصویر مولانا را سه سال پیش استاندار زنجان به اینجا اهدا کرده است.

بعد آمدیم مطبخ شریف که محل پخت غذا بوده است. آموزش سماع در اینجا انجام می شده، افراد دده می شدند و امتحان می دادند. اول نوآموز بودند، سپس هزار و یک روز چله نشینی می کردند. سه ماه سماع یاد می گرفتند. خانواده مولانا هم همین اطراف بوده اند که از این آشپزخانه غذا برای آنها می برده اند. وسط حیاط یک باغچه است که قسمت قبرستان نی زنها بوده است. وسط حیاط یک شادروان هست که زمان

سلطان سلیم در سال ۱۵۱۶ شده. سپس در سال ۱۹۳۱ بازسازی شده، و همین طور در سال ۱۹۹۰. چهار ستون قدیم چهار تا جدید دارد. وارد ساختمان شدیم. اول اتاق تلاوت است. خطوط زیادی در آنجا هست که از جمله به خط سلطان محمود عثمانی. به کلاه مولوی سکه می گویند. سکه کلی یعنی کلاه مولوی. یک کلاه که اجزای ریز آن در این تصویر آیات قرآن و برخی چیزهای دیگر است.

ساختمان مقبره در حال حاضر موزه شدن است، اما وقتی از اتاق تلاوت وارد می شویم دست راست تعداد زیادی مقبره است شامل ۶۷ مرد ۱۶ زن. روی قبر مردها کلاه است. ده تن از بزرگان مشرب مولوی از جمله حسام الدین چلبی اینجا هستند. روی یک سنگ نوشته «رجال خراسان» که اشاره به نفوذ تصوف خراسان در اینجا است. بعد از مولانا حسام الدین بود، بعد از ۱۱ سال بهاء الدوله که او هم قبرش همینجا است.

این ساختمان چند تکه است که و هر قسمتی در یک دوره ساخته شده است. به طور کلی هفتصد سال طول کشید تا این ساختمان به این شکل برپا شده است. در میان همین قبور، بزرگترین قبر، مرقد مولانا است. کنارش قبر پدرش است و می گویند وقتی مولانا مرد، می خواستند دفنش کنند، پدرش از جا برخاست! لابد به احترام او. روی قبر مولانا پارچه ای اطلس است که طلا هم در آن بافته شده و سلطان عبدالحمید به اینجا تقدیم کرده است. روی دیوار سه گچ بری «یا حضرت علی» «یا حضرت امام حسن» و «یا حضرت امام حسین» حک شده است. وسط آنها «یا حضرت حسام الدین». نام دوازده امام هم هست به این شکل:

حضرت حسین

حضرت علی

یا حضرت حسام الدین

حضرت امام حسن

محمد المهدی

علی النقی

یا حضرت جلال الدین الرومی

العسکری

جعفر صادق

زین العابدین

یا حضرت سلطان ولد

حضرت شمس تبریزی

علی بن موسی الرضا

این نشان از شیوع تسنن دوازده امامی در اینجا دارد که بارها در باره آن نوشته ام.

در مدخل ورود روسری گذاشته اند. هر کسی از زنهای بی حجاب وارد می شود، روسری می گذارد، حتی اگر شورت یا دامن کوتاه تنش باشد.

قسمت دیگر این بنا، از آن افرادی بوده است که همه آموزشها را می دیده و اینجا حجره نشین می شدند. حالا هم مجسمه یک نفر را درست کرد درون حجره گذاشته، در حالی که جلوی یک رحل و قرآن و یا چیز دیگر هست. یک حجره هم کتابخانه گولپینارلی شده. یک نقاشی هم از خانه او که در استانبول بوده در اینجا هست. رئیس گفت بعد از درگذشت وی، کتابهای دیگرش را هم که در اسکودار بود به اینجا آوردیم. تعداد کتابهای این اتاق ۲۰۵۵ عدد کتاب است که حدود ۳۵۰ تای آن خطی است. البته اصل کتابخانه جای دیگری است.

علی نامه

یکی از کارهای ما، گرفتن تصویری از کتاب علی نامه بود و حالا نسخه ای از علی نامه را که روی سی دی گذاشته بودند، برحسب درخواست رایزنی به ما دادند. عکس آن هم در دانشگاه تهران هست که بر اساس همان عسک آقای شفیع کدکنی یک مقاله نوشت، اما جاهایی ناخوانا مانده بود. امید است بر اساس این سی دی کتاب چاپ شود. مدیر می گفت گولپینارلی شیعه بود و ظهرها یک ساعت نماز ظهرش طول می کشید و نماز جمعه هم نمی رفت و می گفت دنبال تابعین عمر، نماز نمی خوانم.

ظهر ناهار را در سفره مولانا که یک رستوران بسیار شیک در حاشیه پارک مولانا یعنی همان قبرستان قدیم بوده، صرف کردیم. همانجا نماز خواندیم و سپس به سراغ مقبره شمس تبریزی آمدیم. در وسط یک پارک قرار دارد که رفتیم. یک مسجد است و کنار آن هم مرقد شمس تبریزی. چندان شلوغ نبود و غیر از دو سه نفر کسی نبود. بیشتر زنها می آیند و دست به دعا برمی دارند. روی قبر یک پارچه انداخته اند. بیرون مقبره شمس، قبر اسحاق پاشا در یک بنای مستقل است.

ساعت ۲ بعد از ظهر بود که به طرف دانشگاه قونیه رفتیم. وسط شهر، میدان علاءالدین کیقباد است که قبر او هم در بالای تپه است و اطراف آن پارک، و سپس خیابانی است که دور تپه دور می زند. از آنجا به سمت دانشگاه سلجوق قونیه آمدیم. در دانشگاه به زیارت گروه زبان و فارسی رفتیم. مدیر آن، یعقوب شفق است. دیگری آقای یوسف اوز هستند که ایشان استادیار زبان فارسی است. در این دانشگاه موسسه هست که در باره که درباره مولانا و سلجوقیان تحقیق می کند. خواستند آنجا برویم و رفتیم. مدیر آن دکتر کوچک یوسف داغ یک استاد تاریخ و متخصص طریقت صفوی است. این مرکز در سال ۱۹۸۵ تأسیس شده است. هدف آن بررسی تاریخ و ادبیات و زبان سلجوقیان آناتولی است، همین طور تحقیق در باره زندگی و آثار مولانا. یک کتابخانه و آرشیو دارند.

این هر دو سه سال کنگره ای درباره سلجوقی ها برگزار می شود. کمتر به سلجوقیان ایران و شام می پردازند. یک مقدار درباره طریقت صفوی در آناتولی بحث شد و این که اگر عثمانی ها از پیشرفت آن جلوگیری نکرده بود کل آناتولی اکنون بر همان طریقت صفوی شایع شده بود. ایشان اصرار داشت که طریقت صفوی فقط رنگ باطنی داشته است. دولت عثمانی در مقابل دولت صفوی، از گرایش خلوتیه دفاع کردند. همین طور مولویه را هم در برابر طریقت صفوی درست کردند. وی گفت کتابی درباره طریقت صفوی و طریقت خلوتیه نوشته است و اکنون راجع به ارتباط مولویه و صفویه کار می کند.

مدیر گروه زبان فارسی پایان نامه دکتر را درباره سروری نوشته که شرحی هم به فارسی درباره مثنوی دارد و یک شرح ترکی درباره حافظ. آقای یوسف اوز می گوید ما یک میراثی داریم که فقط ما می شناسیم و بقیه (دیگر ترکهای ترکیه) از آن خبر ندارند، اما ماری که روی این گنج نشسته نمی توانیم بکشیم. در حال حاضر متأسفانه تنها سه چهار دانشجو در تمام مقاطع در رشته زبان فارسی در دانشگاه سلجوق درس می خوانند، ولی قرار است اوضاع بهتر شود. این گزارش آخر بنده از قونیه است و پس از آن به آنکارا برگشتیم.

بازگشت به آنکارا و سخنرانی در بنیاد باب علی (ع)

بنیاد باب علی یک وقف است که آقای حاج موسی آیدین آن را هدایت می کند. این بنیاد تشکیل شده از سی نفر از شیعیان است که برخی از آنها قبلاً سنی یا علوی بوده و شیعه شده اند. این گروه هر هفته شنبه پیش از نماز مغرب جمع می شوند و ضمن سخنرانی و پاسخ به سؤال نماز مغرب را می خوانند. دو مسجد دیگر در



آنکاراست که از آن شیعیان است یکی مسجد الله اکبر و دیگری مسجد محمدیه که بیشتر از شیعیان سنتی هستند. در مسجد الله اکبر شیخ حسن نام که نجف درس خوانده نماز می خواند و در مسجد محمدیه سید عبدالله که گویا او هم نجف بوده و فعلاً برادرزاده اش سیدشجاع قم است، در آنجا نماز می خواند. حاج موسی در شهرک کریکاله - چهل قلعه- بنیاد وقف دارند که دو آپارتمان سه طبقه ای دارند و هر روز برنامه دارند. آقای موسی آیدین قم درس خوانده و هفت هشت سال است که در اینجا مشغول تبلیغ است. ایشان همراه با کوثر کار می کند که شیخ قدیر و آقای کاظمی آن را می گردانند. شیعیان سنتی اینجا معمولاً مقلد آقای سیستانی هستند و این افراد را انقلابی می دانند. شیخ صلاح الدین از تحصیل کرده های نجف است که گاه تلویزیون اینجا با او مصاحبه می کنند و زیر اسم او می نویسند که رئیس شیعیان ترکیه.

ساعت هفت و ربع بود به محل بنیاد باب علی رسیدیم حدود سی نفر بلکه بیشتر جمع شده بودند. قرار شد دقایقی صحبت کنم و بعد سؤال و جواب باشد. یک اتاق دیگر هم مخصوص خانمها بود. این برنامه تا ساعت ۱۰/۵ ادامه یافت که سه ساعت شد و بیش از دو ساعت آن سؤال و جواب بود. خود آقای حاج موسی ترجمه می کرد. چند جواب را هم آقای علی اکبر ترجمه کرد. به نظرم جلسه خوبی بود. آقای ایرانی هم صبوری کرد و این سه ساعت را نشست! من از شور و هیجان افراد حاضر خوشم آمد که تقریباً همراه جلسه تا به آخر آمدند، با این که خیلی طولانی شده بود. یکی از مسائل اساسی آنها بحث از عراق بود که تلاش کردم یک شرح کلی از مسائل دوره اخیر آن بدهم.

شب ساعت یازده بود که به هتل برگشته نماز خوانده نان و پنیری خوردیم و خوابیدیم.

#### کتابخانه ملی

صبح ساعت ۷/۵ صبحانه را خوردیم. روز چهارشنبه یا سیزده خرداد دیدار از کتابخانه ملی داشتیم. رئیس کتابخانه آقای تونگل آجار گفت که بعد از جمهوری اینجا تأسیس شده اما آنچه از دوره عثمانی است همان کتابخانه دولتی بایزید است که در استانبول بوده است. قبلاً ساختمان اینجا در قزل آی بوده اما سال ۱۹۸۳ اینجا آمده اند. ۲۵۰ نفر در اینجا مشغول کار هستند. هر روز هفته از نه صبح تا یازده شب اینجا فعال است. روزانه بین ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ نفر اینجا می آیند. کل کتابهای ما و مکتوبات ما دو میلیون سند است که یک میلیون و دویست هزار آن کتاب است. حدود سی هزار نسخه خطی جلد هم هست سجالات شرعیه هم از عثمانی مانده که ۹۰۰۰ جلد است. کتابخانه همچنین نشریات و سی دی و غیره دارد. این صرفاً برای خوانندگان نیست. تمام کتابها و مجلات ترکیه اینجا می آید، مشخصات کتابشناسی آنها ثبت می شود. تمام سی هزار جلد فهرست شده است. از امسال قرار است که صفحه صفحه به صورت pdf در کامپیوتر بگذاریم. فهرست

نسخه های شهرهای مختلف را هم چاپ می کنند. طبق قانون ما باید فهرست نسخ تمام شهرهای بزرگ را چاپ کنیم. یک فهرست از منشورات چاپ عثمانی هم عرضه شده است. رایزنی یک جلد فهرست نسخه های فارسی موجود در کتابخانه ملی را آماده چاپ است. مراجعین بیشتر دانشجویان و استادان هستند. کتابشناسی کتابهایمان روی کامپیوتر قرار داده شده و حدود هشتصد هزار آن قابل دسترسی است و تکراری ها را حذف کرده ایم. این آن لاین است. این طرح از سال ۱۹۹۲ آغاز شده و به تازگی تمام شده است. فهرس خطی هم برخی روی سایت است. خریده ها بیشتر از طریق مبادله است و این کتابخانه صرفاً کتابهایی که در جای های دیگر به نوعی مطالبی مربوط به ترکیه را دارد تهیه می کنند. ارتباطات ما از طریق ایفلا هست که اطلاعات مربوط به خودمان که در جاهای دیگر چاپ می شود را می گیریم. با برخی از کشورها هم روابط دو جانبه داریم. رئیس کتابخانه ملی پانزده سال است که در این سمت است. بعد از آن گشتی در کتابخانه زدیم و ساعت ۱۱/۵ از آنجا بیرون آمدیم. سری به یک فروشگاه زدیم و باز چند تکه لباس خریداری کردیم. ساعت ۱/۵ به رستوران حاجی عارف رفتیم و میهمان سفیر بودیم. سفیر ایران آقای دولت آبادی است که ۲۰ ماه است در اینجا مستقر شده است. دو معاون وی هم حضور داشتند. آقای منفرد و ایرانی هم بودند. تا ساعت ۴/۲۰ در آنجا بودیم و صحبت کردیم. خانه سلیمان دمیرل هم روبروی همین رستوران بود که وقتی بیرون آمدیم، او هم رسید. همانجا رئیس دفترش آمد با سفیر صحبت کرد و قرار شد فردا ساعت ۶/۵ با معاون وزارت خارجه ایران امین زاده به دیدن او بروند. دمیرل رئیس جناح راست ترکیه است که حزب عدالت هم در طبقه بندی کلی از آن دسته است.

سخنرانی برای کارمندان سفارت و اعضای دفاتر هواپیمایی

عصر روز چهارشنبه ساعت ۷ بعد از ظهر یک جلسه سخنرانی برای کارمندان سفارت و اعضای دفاتر هواپیمایی و غیره که شاغل هستند داشتم. یک ساعت سخنرانی طول کشید و نیم ساعت هم سؤال و جواب. موضوع بحث راجع به تشیع و اعتدال در برخوردها بود که درباره امام علی (ع) و صبر او در مسائل سیاسی، همین طور رفتار عقلانی امام حسن (ع)، رفتار عقلانی امام حسین (ع) و بعد راجع به امام صادق (ع) و تا خواجه نصیر و علامه حلی و کرکی و امام خمینی صحبت کردی. واقعاً گوش می دادند و بحث خوبی بود. من با کت و شلوار و پیراهن یقه آخوندی سفید بودم. در این جلسه حدود شصت هفتاد نفر بلکه اندکی بیشتر حاضر بودند. بعد، نماز جماعت خوانده شد و شام دادند.

## بنیاد تاریخ ترک

امروز پنجشنبه روز آخر اقامت ما در آنکاراست و قرار است از چند مرکز دیدن کنیم. عجالتاً صبح اول وقت عازم رایزنی هستیم تا قدری وضعیت کتابهایمان را درست کرده کارتن کنیم تا با اتوبوس به ایران بفرستند. ساعت ده از محل رایزنی، عازم بنیاد تاریخ ترک شدیم که از زمان آتاتورک تأسیس شده، یعنی در سال ۱۹۲۲. یک مؤسسه مستقل که بسیار هم نیرومند و قوی است. آتاتورک یک بنیاد زبان و یک بنیاد فرهنگ ترک هم تأسیس کرده است. رئیس آن آقای خلیج اوغلو است و قرار است این مرکز آکادمیک تر می شود. یک گروه مخصوص فهرست بندی نسخه های خطی این مرکز را فهرست می کنند که تازگی تمام شده است. اینجا بیش از یک هزار نسخه خطی فهرست شده است. مدیر آنجا گفت که موضوع کار ما کار روی فهرست کارهای معماری است که در دنیا از دوره عثمانی مانده است. کار روی ایران هنوز انجام نشده است! برای هر کشوری سه نفر داریم: یک مورخ یک معمار و یک کارشناس هنر. تا به حال تنها چند کشور عربی کار شده است. مصر و اردن و تونس و همین طور با اسرائیل هم تفاهم نامه امضا شده است ایضاً با الجزایر. با ایران یک تفاهم نامه امضا کرده ایم که یک بند آن هم مربوط به این مطلب است. یک طراحی هم درباره خاندانهای ترک در چین انجام می دهیم. خود من هم یک پروژه دارم که درباره ی تاریخ عشایر ترکیه است. یک کار دیگر ما انتشار دفاتر مهمه لری است، بخش دفاتر همایونی است، و بخش گزارشهای شهرها و قصبات است که در حال انتشار است. دفاتر مربوط به بالکان و تبریز هم داریم که در حال نشر است. یک طرح نیز تاریخ تصوف ترکیه است که آقای احمد یاشاراجاق مشغول این کار است. اجاق، صفوی شناس برجسته است و یک نظرش آن است که ترکها همه شیعه بوده اند. این شخص هم اتاقی آقای خلیج اوغلو در دانشگاه بوده است. ما شاگردهای سه چهار استاد قدیمی هستیم که این کارها را انجام می دهیم. یک پروژه هم دست یک خانم انگلیسی داریم که موضوع آن ترانسفورماسیون اقتصادی در بالکان است. این پروژه وضعیت اقتصادی بالکان را قبل از عثمانی و بعد از آمدن عثمانی ها کار می کند. در این طرح از آرشیوهای بالکان و ونیز و واتیکان و بلغارستان استفاده می شود.

## رسول جعفریان

ایشان گفت: پروژه هم راجع به ارامنه داشتیم که چاپ شده است. هدف آن هم این بود که کشورهای اروپایی برای اصلاحات بر عثمانی فشار آوردند و دولت عثمانی پانصد هزار ارمنی را به سوریه تبعید کرد. برخی هم به قفقاز و عراق رفتند. ارامنه مدعی بودند که آنها قتل عام شدند این کتاب نوشته شده است تا آن قضیه را حل کند. ما در این پروژه ثابت کردیم که چنین قتل عامی صورت نگرفته است. اروپایی ها می گویند اسناد

این قتل عام را از بین برده اید ولی ما قبول نمی کنیم. وظیفه ما بود تا بر اساس آرشیوهای مختلف این کتاب را تهیه کنیم. ۵۰ هزار برگ سند از آن آرشیوها گرفتیم و در این تحقیق ها از آن استفاده کردیم. ما بر اساس این اسناد مقدار جمعیت ارامنه را قبل از سال ۱۹۱۵ بدست آوردیم و تحقیق این بود که این جمعیت بعد از جنگ جهانی به کجا رفت. این مسأله مهمی برای ترکیه است و در حال حاضر فشارهای زیادی روی ترکیه هست. در سال ۱۹۲۳ ترکیه در لوزان با اروپایی ها صحبت کرد. در آنجا آمار ارمنی ها را به ترکها دادند. مقایسه این رقم با رقم سال ۱۹۱۴ مقایسه کردیم، دیدیم چیزی از شمار ارمنی ها کم نشده است. آمار رسمی ۱۹۱۴ با ۱۹۱۹ یکی بود و این همان آمار سال ۱۹۲۳ بود، حدود ۲۰۰ هزار اختلافی بود که در جنگها با حمله عشائر کشته شده بودند. تعدادی هم به ایران و سوریه و آمریکا مهاجرت کردند. ۲۴۸ شماره مجله تاریخ این مرکز بلتن درآمده است. مجله یاد شده از سال ۱۹۳۲ تاکنون چاپ می شده است. کتابخانه ۲۵۰ هزار جلد کتاب دارد. شرفنامه را هم که تاریخ ترک است در حال ترجمه به ترکی است که دکتر مرسلی مدیر گروه تاریخ در حال ترجمه است. در تمام این مراحل آقای منفرد به ما کمک جدی می کرد و رهنمود می داد که چه مباحثی مطرح شود. آقای ترابی هم بسیار خوب ترجمه می کرد. جوانی که اصلاً رشتی است، همسرش ترک، مترجم خوبی است. پایان نامه اش راجع به علویان ترکیه است. از تجربه ملاقات های اخیر معلوم شد چقدر فهرست نسخ خطی در اینجا چاپ می شود، ولی متأسفانه هنوز شکل منسجم و متمرکز به خود نگرفته است.

ملاقات بسیار خوبی بود و ایشان دو کتاب هم به ما هدیه کرد که یکی تاریخ آل عثمان بود.

در سازمان دیانت

ظهر ناهار خوردیم، در راه نماز خواندیم و ساعت ۲ برای دیدار با آقای شوقی معاون رئیس سازمان دیانت به این سازمان رفتیم. ایشان ضمن خوش آمدگویی گفت که من به عنوان یک استاد، اطلاعاتی از ایران ندارم. اصلاً این کشورهای اسلامی خبری از هم ندارند. حتی اخیراً مصر بودم، دیدم چیزی راجع به ترکیه نمی دانند. من با لهجه عربی صحبت می کردم می گفتند که مگر شما در ترکیه عربی می خوانید؟ من اعتقاد این است که باید ما همدیگر را از نزدیک بشناسیم و جوامع علمی با همدیگر آشنا باشند. ان شاء الله که این فعالیت ادامه یابد. آقای شوقی تأکید کرد که در اینجا ترکها می گویند عثمانی ها، عربی را آوردند و ترکی را از بین بردند، عربها می گویند عثمانیها، ترکی را آوردند و عربی را از بین بردند. الان فعالیت مسیونرها را می بینیم، اما کسی نمی گوید ما در باره آنها چه کنیم. مسؤول روابط بین المللی دیانت نیز حضور داشت. ایشان هم گفته های استاد شوقی را تأکید کرد و گفت ما باید به پیوندهای فرهنگی خودمان بنگریم و بر اساس آن عمل

کنیم، همانطور که اروپایی ها هم به پیوندهای خودشان تکیه می کنند. یک پیوند خوب فرهنگی باید بر اساس روابط خوب باشد. دیگران از جدایی های ما استفاده می کنند، بین ما اختلاف بیشتر می اندازند. ما باید با توجه به پیوندهای گذشته روابط فعلی را استحکام ببخشیم. بعد هم آقای ایرانی تشکر کرد و گفت ما مرکز نشر تراث را برای تحقیق در همین زمینه تأسیس کرده ایم.

سازمان دیانت بزرگترین سازمان ترکی بعد از وزارت آموزش و پرورش است که بیش از ۸۵ هزار کارمند دارد. این نکته شگفت است که در یک کشور لائیک تا این اندازه سازمان دیانت در آن گسترده و قوی است. گفتنی است که زمان انقلاب اسلامی یک نسل آتاتورکی سرکار بودند، اما الان یک نسل جدیدی که آمد و از جمله رئیس دیانت و معاون و مسؤول روابط عمومی اینها زمان انقلاب ایران دانشجو بوده اند و خیلی راجع به ایران را خوانده اند، و علاقه ویژه ای به ایران دارند. کتابهای شریعتی هم ترجمه شده است.

پروفسور دکتر نظیف اوزترک رئیس اتحادیه نویسندگان ترکیه گفت ما ایام انقلاب آنقدر تحت تأثیر ایران بودیم که گاه ادای آخوندهای ایران را درمی آوردیم و لباس آخوندی و شبیه آن می پوشیدیم. حالا این نسل که تحت تأثیر انقلاب بوده سرکار آمده است. این ها بیست سال زحمت کشیده اند تا آن دولت اربکان تشکیل شد و نزدیک به یکسال بود. حالا فهمیدیم نسخه ایران به درد ترکیه نمی خورد و باید یک نسخه مطابق ترکیه جدید درست کنیم. این مساله منجر به تشکیل حزب توسعه و عدالت شد که یک حرکت اصلاحی در درون حزب اربکان بود. اینها با قبول دمکراسی غربی و محافظه کاری و راه آمدن با نظام لائیک تلاش کردند آرام آرام ارزشهای دینی را حفظ کنند. در داخل ترکیه این جور تلقی شد که ایرانی ها هم بریده اند و دنبال اصلاح هستند. رأی اردوغان به خاطر مواضع دینی این گروه است هرچند به غربی ها و به خصوص آمریکایی ها نزدیک شده اند. دوستان گفتند که قبلاً در ترکیه کتابهای ایرانی زیادتر بود و متأسفانه الان اندیشه های جدیدی عرضه نمی شود.

مراسم سالگرد امام

عصر روز پنجشنبه ۱۴ خرداد ساعت ۶ به سمت رایزنی رفتیم تا در مراسم سالگرد امام شرکت کنیم. قرار بود در این محفل هم که ایرانی های مقیم آنکارا بودند، سخنرانی کنم. جلسه بسیار گرمی بود و صحبت ساعت ۷ شروع و هشت و اندی تمام شد. سفیر و معاون وزارت خارجه آقای امین زاده هم حضور داشتند. بحث من درباره آیاتی از سوره مائده درباره بنی اسرائیل و لزوم حفظ میثاق الهی بود. پس از آن راجع به امام و شخصیت ایشان که به صورت طبیعی و بر اساس سنن الهی حرکت کردند سخنرانی کردم. قدری راجع به شخصیت حکیمانه امام بحث کردم و این که امام حکیم به معنای قرآنی آن بود نه لزوماً فقیه یا عارف یا

فیلسوف. بعد از آن تا ساعت ۱۲ آنجا بودیم و با ایرانی ها صحبت می کردم. یک ایرانی ۷۶ ساله که نقاش بود به نام محمدیان، از جلال آل احمد و رفاقتش با او گفت و توضیح داد که با نیروی سومی ها بوده و قدری خاطرات آن دوره را گفت و گفت نقاشی او از امام با مشت گره کرده روزهای بعد از انقلاب در نیوزویک چاپ شد که هفده میلیون تیراژ داشت. او گفت که خودم آن نقاشی را دست گرفته با چند نفر حرکت کردیم و آن عکس تصویر همان است.

در استانبول

امشب آخرین شب اقامت ما در آنکاراست و ان شاءالله فردا صبح عازم استانبول خواهیم شد. امیدوارم بتوانم یکی از دوستانم را که مشتاق دیدن او هستم، ببینم. صبح ساعت ۵ به سمت استانبول حرکت کردیم و سراغ تشکیلات آرسیکا رفتیم که بخش کارهای فرهنگی سازمان کنفرانس اسلامی است. رئیس این تشکیلات کمال الدین احسان اوغلو است که البته خودش در ترکیه نبود، اما معاون ایشان آقای خالد ارن حضور داشت. اخیراً ترکیه تلاش می کند تا اوغلو را به عنوان دبیرکل سازمان کنفرانس اسلامی معرفی کند و کشورهای اسلامی را برای ریاست او راضی کند. آقای ایرانی خودش و بنده را معرفی کرد. به نظرم مساعد رئیس خیلی آدم چیزفهمی نیامد. ایشان ما را به بخش های مختلف مؤسسه برد و آنها را معرفی کرد. بخش زیادی از کار اینها مربوط به احیای مساجد کهنه، کارهای معماری، مسابقات خط و عکس است. از ایران کسانی در این مسابقات برنده شده اند که ضمن کاتولگها اسامی آنها آمده است. قسمتی ویژه ترجمه های قرآنی است که یک فهرست هم از ترجمه ها و نسخه های آنها چاپ شده است. این یک جلد مخصوص زبانهای غیر از ترکی و فارسی و اردو است؛ چون آنها زیاد است. یک بخش ویژه هنرهای دستی است که یک سمینار هم قبل از دو سال در اصفهان داشته است. یکی هم در تونس هم بوده که تعداد زیادی از کشورها شرکت می کنند. کتابی هم درباره سمینار تونس که درباره فرش بوده برگزار شده است که به زبان عربی و انگلیسی مستقل چاپ شده است. یک سمینار هم در دمشق و قبل از آن هم یکی هم در مصر و دیگری که پیش از اینها بوده در پاکستان بوده است. یک کتاب مفصل با عنوان الاثار فی القاهره فی العصر العثماني توسط اینها چاپ شده است. مجموعه بسیار نفیسی است که آثار فراوان عثمانی را در قاهره معرفی می کند. کتاب بزرگی با عنوان فن الخط چاپ کرده اند که از ابتدای ظهور خط عربی تا دوره اخیر است و آثار فراوانی در آن به چاپ رسیده است. در این بنا، یک قسمت مربوط به مخطوطات دارند که سه جلد مخطوطات کوپرلی را چاپ کرده اند. یک فهرست با عنوان مختارات من مخطوطات نادره فی ترکیا چاپ شده است و فهرس دیگر. کتابخانه اینجا شامل ۶۵ هزار جلد کتاب در ۵۴ زبان است. تصاویر برخی از اهداگران هم به دیوار بود. تمامی موظفین مؤسسه پنجاه

نفر هستند که در یک ساختمان بسیار قدیمی از قرن نوزدهم اقامت دارند. کتابها برحسب موضوع دسته بندی شده نه زبان. آرسیکا سال ۱۹۷۹ تأسیس شده و اندکی بعد از آن آقای اوغلو برای ریاست اینجا آمده است.

#### کتابخانه سلیمانیه

سپس به طرف کتابخانه سلیمانیه رفتیم که رئیس آن نوزاد کایا است. پیرمردی است که به نظر می رسد سنش بالای ۶۵ است و رئیس کتابخانه است. بنده چند نسخه را خواستم ملاحظه کنم. اسامی آنها را قبلاً یادداشت کرده بودم و ضمن ملاقات شماره آنها را به ایشان دادم. ایشان گفت که کتابخانه سلیمانیه در کنار مسجد بوده و البته به قصد مدرسه ساخته شده بوده و از سال ۱۹۱۸ به عنوان کتابخانه استفاده شده است. چند کتابخانه وقفی بوده که همه را به اینجا منتقل کرده اند. تاکنون ۱۱۴ کتابخانه زیر نظر این کتابخانه است. مکتب راغب افندی، کوپریلی، نور عثمانی، حاجی سلیمان همه زیر نظر اینجاست. تعداد دیگری کتابخانه مثل طوپقاپی سرای، وقف لر و ... غیره هم هست که مخطوطات دارند. در اینجا ۱۲۰ هزار کتاب هست که هشتاد هزار نسخه خطی است. اینها را گاهی با سرعت می نوشتم، نمی دانم درست یادداشت کرده ام یا خیر.

این هم آقای نوزاد کایا که حالا بازنشسته شده:

#### رسول جعفریان

خانم کلثوم یثیت که در دانشگاه تهران رشته ادبیات عرب درس خوانده مترجم ما بود و البته خیلی در انتقال مطالب موفق نبود، با این حال خیلی در حق ما لطف کرد. رئیس اینجا آقای نوزاد کایا ۲۲ سال است که در این کتابخانه کار می کند و ده سال است ریاست می کند. ایشان گفت که قرار داریم همه کتابها را سی دی کنیم. سه سال است کار می کنیم، دو سال دیگر تمام می شود. هفته آینده جشن سی دی شدن ۱۵ هزار نسخه را می گیریم. هر روز ۲۴ هزار برگ را اسکن می کنند. افراد در دو شیفت کار می کنند و شیفت دوم تا ساعت ۱۱ شب کار می کنند. برنامه ای هم برای کتابخانه های وابسته به سلیمانیه داریم که همین کار را برای آنها هم انجام دهیم. قبل از چهار سال، نه پول داشتیم نه دوربین، اما اکنون خیلی پیشرفت کرده ایم. کارها با اسکن نیست بلکه با دوربین انجام می شود. چند دوربین اینجا و در شهرهای دیگر داریم. کتابخانه سلیمانیه زیر نظر فرهنگ و ارشاد است.

بعد از آن برای ناهار عازم شدیم. راننده ما آقای بهاءالدین که یک جوان شیعه شده است. خیلی ما را در شهر گرداند تا یک جایی در خیابان آکسارای نگه داشت. ناهار خوردیم و برای نماز به مسجد سلطان احمد رفتیم تا هم مسجد را ببینیم و هم نماز بگذاریم. بعد از آن به مهمانسرا آمدیم و آنقدر خسته بودیم که دو سه ساعت

بدون آن که متوجه شویم به خواب رفتیم. آقای منفرد آقای پیری را با راننده همراه ما فرستاده بود و خدا رحم کرد که اینها آمدند. اکنون که این کلمات را می نویسم ساعت هفت بعد از ظهر روز پنج شنبه است.

### گشتی در محلات قدیمی و دیدن بناهای تاریخی

صبح روز جمعه همراه با آقای ایرانی بیرون آمدیم. آقای ایرانی به دیدن موزه توپقاپی رفت و هم من هم همراه یکی از دوستان گشتی در قسمت پشت توپقاپی و محلات آن زدیم و برخی از مساجد قدیمی را دیدیم. سری هم به محله سلطان محمد فاتح زدیم. ایشان شناخت بسیار خوبی از آن نواحی داشت. از جمله مدرسه حسین آقای را دیدیم که در کنار یک مسجد قدیمی بود. این مسجد هم کلیسایی از قرن ششم میلادی بود که پس از فتح عثمانی به صورت مسجد درآمد و کنارش یک مدرسه است. در حال حاضر اتاق ها یا به عبارتی حجره های این مدرسه هر یک به نام یکی از علمای پیشین ترک و بلاد اسلامی نامیده شده است. این کار به تازگی صورت گرفته است و نام افرادی مانند بیرونی، محمدامین رسول زاده، اولیاء چلبی و بسیاری دیگر روی اتاقها گذاشته شده است. در حال حاضر رستوران در آن برپا شده و مسجد هم در حال تعمیر است. دوست ما گفت که قبلاً تکه ای از پرده کعبه در این مسجد بوده که اجازه ورود به آن را نیافتیم. در مسیری که آمدیم درهای مختلفی در محل درهای قدیمی سور همایون بود که اصطلاحاً در را قاپی می گویند و هرکدام به یک نام ویژه ای، بسته به کارکرد یا شخصی که در آن بود نامیده شده است. مدرسه سقُولو محمدپاشا جای دیگری بود که در همین کوچه پس کوچه ها دیدیم. تاریخ آن ۱۵۷۱ و توسط دختر سلیم ساخته شده است. این مدرسه بزرگ همچنان به عنوان یک مدرسه دینی مورد استفاده است و قریب چهل طلبه پسر و تعدادی دختر دارد. طبق معمول اینها اول قرآن حفظ می کنند سپس عربی می خوانند و بعد از آن فقه و غیره. در پیشانی منبر تکه سنگ سیاهی هست که گفتند از حجرالاسود کنده به اینجا آورده اند! در حدود یک سانت در یک سانت. همین اندازه در پیشانی محراب هم هست. این امر شگفت و تقریباً باورنکردنی است اما بود. از در دیگر این مدرسه خارج شدیم. روبروی آن خانقاه ازبکها بود که ازبک لر تکیه می گویند. در حوالی سال ۱۷۰۰ ساخته شده است. کارکرد این محل در دوره عبدالحمید جمع آوری علمای زیادی از بلاد ماوراءالنهر در اینجا بود. هدف اصلی وی از این کار تأثیر بر سیاست ترکهای آسیای میانه و استفاده از آنها در طرح وحدت اسلامی اش بود. چند بیت شعر هم بالای آن هست. این کتیبه دوره سلطان عبدالحمید را نشان می دهد و نشان بازسازی آن در این دوره است. در شعر هم اشاره به تعمیر آن در دوره عبدالحمید شده است. مهم در این بنا، کارکرد سیاسی آن در این دوره است.



یک مجموعه هم در همین قسمت، به اسم کوپرلی است که مربوط به محمد کوپرلی از قرن شانزدهم است که تا امروز نسل آنها مانده است. یک مسجد، یک مدرسه، یک کتابخانه. کتابخانه به صورت یک هشت ضلعی شاید جمعاً دویست مترمربع است. سه جلد فهرست مخطوطات آن توسط مؤسسه ارسیکا چاپ شده است. مدرسه هم امروزه یک مرکز هنری-آموزشی است که انواع کارها را تعلیم می دهند. به آنجا هم سرزدیم.

آب و هوای استانبول قابل پیش بینی نیست و امروز هر لحظه آن بارانی یا آفتابی است. پنج دقیقه قبل بارانی بود و اکنون آفتابی است. سپس به دیدن کتابخانه نور عثمانیه آمدیم. یک مسجد بالنسبه بزرگ، حیاط و در گوشه حیاط یک کتابخانه کوچک به قیاس همان کتابخانه کوپرلی. اینجا هم نسخ خطی فراوان دارد و به گونه ای ساخته شده که هیچ نوع رطوبتی به آنها نمی رسد. اجازه تصویربرداری از این کتابخانه در اختیار رئیس کتابخانه سلیمانیه است.

مدل (مسجد- مدرسه- کتابخانه) یک مدل عمومی است برای تمام استانبول. شهری که مرکز علمی و دینی است و مانند کوپرلی و غیره فراوان است. بخشهایی از این مراکز در حال حاضر تعطیل شده است. در مسیر، مسجد عتیق علی را دیدیم. بعد به مدرسه کجا سنان (یعنی بزرگ) پاشا آمدیم که فعلاً قهوه خانه شده است و بساط چایی و ارگله برقرار است. واقعاً تبدیل مدرسه به قهوه خانه سبب تأثر می شود. عثمانی ها مسجد و مدرسه را برای هدف دیگری ساختند و امروز کارکرد تفریحی و خوراکی پیدا کرده است. میدان بایزید یکی از تاریخی ترین میادین است. از سمت بازار وارد شدیم و از پشت مسجد بایزید وارد میدان شدیم. سمت راست کتابخانه استانبول است که آن هم نسخ خطی فراوان دارد. سمت راست مسجد بایزید است که انسان را به یاد مساجد قاهره می اندازد. عظمت این مساجد فقط با کلیساهای اروپا قابل تطبیق است. روبرو مدرسه نظام عثمانی بوده که بسیار بزرگ است و اکنون دانشگاه استانبول قرار دارد. در پشت آن جامع سلیمانیه و کتابخانه سلیمانیه است. در سمت دیگر میدان، مدرسه بایزید است که یک مدرسه تخصصی در علوم قرآنی در آنجا بوده است. در مسیر که به این سمت می آمدیم یعنی نزدیک بازار، باز چند مدرسه را دیدیم که رستوران و یکی هم مرکز فرش فروشی شده است. وقت و بی وقت انسان شاهد حضور جوانان در مساجد است که نماز می خوانند. دوست من از دیدن این حالات اظهار شادمانی می کرد. تاریخ یک کتیبه بر پیشانی مسجد سال ۹۱۱ را نشان می دهد.

ایوب محله سی

سپس به ایوب محله سی آمدیم که می گویند مقبره ابویوب انصاری صحابی پیامبر (ص) اینجا است! از کشفیات دوره سلطان محمد فاتح با یک خواب است. یک قبرستان بزرگ در حاشیه آن قرار دارد. تمامی

سنگ قبرهای این ناحیه آثار تاریخی است، زیرا مشاغل افراد روی آنها ثبت است. به علاوه سنگ های ایستاده هرکدام به سرش علامتی هست که یک عمامه بزرگ شیخ الاسلامی، علامت شیخ الاسلام است، و همین طور مناصب دیگر. سرقبر ابوایوب که با یک خواب از سوی معلم سلطان محمد فاتح معین شده رفتیم، زیارت و نماز خواندیم و به سمت قسمت فوقانی قبرستان آمدیم. در ایوب محله سی هم مدرسه ای هست که رستوران شده است.

در ایوب محله سی، جمعه ها، عروسها را می آورند و می گردانند. بچه ها را هم که ختنه کرده اند به قصد ختنه سرور می آورند و لباس مخصوص می پوشانند.

روز یکشنبه را در مهمانسرا ماندم، چون پاهایم درد می کرد و نمی توانستم قدم بزنم. یک شماره از میراث جاویدان سال ۱۳۸۰ - شماره ۳۳ - ۲۳۴ بود، همه اش را خواندم. در مقاله مربوط به امامزاده قاسم ساری اشاره به کتیبه ای با تاریخ ۸۵۹ شده بود که اسامی چهارده معصوم را ضمن یک صلوات داشت.

امروز واقعاً کسل بودم. از ایران یکی دو تلفن داشتم، از جمله آقای نواب که خبر نقد و معرفی کتاب تاریخ ایران اسلامی را داد که در مجله زمانه چاپ شده است.

ساعت اکنون یک است و صدای اذان یک مرتبه از نقاط مختلف به گوش رسید. باید خدا را سپاسگزار بود بر این همه نعمت که یکی هم همین صدای اذان در این کشور است که هشتاد سال به طور ضمنی با دین مبارزه می شده است.

بازگشت به ایران

عصر ساعت ۳ بیرون رفتم. سری به بازار زدم. با آقای ایرانی در مسجد بایزید وعده کرده بودم. رفتیم چند تکه لباس خریدیم و به خانه برگشتیم. عصر آقای سید کمال میرخلف دوست ما که یکسال و هفت ماه است اینجا کنسول حقوقی است آمد. اندکی بعد آقای دکتر نویدی آمد که از شهریور پارسال مسؤول دفتر فرهنگی بوده و الان درخواست بازگشت کرده است. شام را به رستوران شهرداری در ساحل دریای مرمره رفتیم، خیلی شلوغ بود. یک ساعتی گذشت تا جایی پیدا کردیم. کنار دریا بوی ماهی گندیده می آمد. شام خوردیم و برگشتیم.

ان شاءالله عمری باشد، فردا روز دوشنبه بعد از یک هفته عازم ایران هستیم.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1514>

## شاه عباس میدان نقش جهان را وقف کجا کرد؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶

**خلاصه:** وقف در دوره صفوی پدیده ای بسیار گسترده بود، به طوری که می توان گفت هزینه عمده آموزش از همین راه تامین می شد. اما موقوفات بسیار بیش از این بود و اهداف گسترده ای در آنها در نظر گرفته می شد. در اینجا یک نمونه جالب داریم که با هم مرور می کنیم.

وقف در دوره صفوی پدیده ای بسیار گسترده بود، به طوری که می توان گفت هزینه عمده آموزش از همین راه تامین می شد. اما موقوفات بسیار بیش از این بود و اهداف گسترده ای در آنها در نظر گرفته می شد. در اینجا یک نمونه جالب داریم که با هم مرور می کنیم.

در کتاب «صفویه در عرصه دین و فرهنگ»، ضمن گزارش کتاب «تحفه الازهار» از ابن شدقم، اشاره به وقف هایی که در اصفهان برای سادات مدینه بوده، داشتیم. همانجا نوشتیم که ولی قلی شاملو در کتاب قصص الخاقانی \_ که نصف نیمه تصحیح و چاپ شده \_ نوشته است که شاه عباس (سلطنت \_ 996) 1038 در سال ۱۰۱۴ وقفی برای سادات مدینه و به خصوص برای هزینه ازدواج دختران و پسران سید این شهر داشته است.

این وقف با کمال شگفتی چیزی جز بازار دور میدان نقش جهان اصفهان، کاروانسرای بزرگ آنجا، بنای قصبیره و حمام شاهی نیست.

چنان که در همین وقف نامه آمده، همه اینها از درآمد شخصی شاه عباس آباد شده است. شاه خود تجارت ابریشم داشت و از این راه درآمدی کسب می کرد. در متون صفوی از این قبیل درآمدهای شاهانه به عنوان «حلالیات» شاهان صفوی یاد می کنند. این اصطلاح حلالیات شامل اموالی می شد که شاهان صفوی، خارج از بودجه رسمی حکومت، و به کارهای تجاری کسب می کردند تا مبادا مال حرامی بخورند. حلالیات مسوول خاصی داشت و او موظف بود آنها را سروسامان داده، اجازه ندهد مال حرامی داخل آنها شود. طبعا مخارج روزانه خانواده شاهی از آن می گذشت و به علاوه، آنچه وقف هم می شد از این مال شخصی بود، و الا وقف در مال دولتی که معنا نداشت.

البته این را می دانم که اداره اوقاف هیچ گاه به سواد این وقف نامه ها وقعی نمی گذارد و لابد برای این امر

قانونی دارد، اما آنچه سبب شد تا دوباره به این مسأله پردازم دو چیز بود. یکی این که دلم می خواست این اطلاع را عموم اهل مطالعه و اهل گشت و گذار در سایت های خبری بخوانند و ثانياً آنکه در یک جنگ، این متن را دوباره یافتم که تأییدی بر چیزی بود که در قصص خاقانی آمده بود. شرح مطلب آن که اصل این وقف نامه را ولی قلی شاملو در همان کتاب قصص آورده و بنده هم عیناً از آنجا نقل می کنم. اما اخیراً در جنگی که حاوی شماری از فرامین و وقف نامه ها و نامه های اداری از دوره صفوی بود، همین متن را در صفحه ای یافتم که عیناً در اینجا خواهم آورد. البته دو متن تفاوت اندکی در عبارات هم دارد. آنچه در کتاب آمده خطبه و تحمیدیه نسبتاً مفصلی دارد که در این برگ سند ما نیامده است.

در این وقف نامه چهار رقبه وقفی ذکر شده است:

1. کاروانسرای واقع در صدر میدان نقش جهان

2. قیصریه

3. کل بازار دور میدان

4. حمام شاهی که در همان حوالی بوده است.

اما مصرف این وقف به این شرح است: نیمی برای سادات مدینه، و نیمی برای ساکنان نجف اشرف همان طور که گذشت، سواد این وقف نامه ها، یعنی متن هایی که از روی سند اصلی رونویسی شده اما مهر و توقیع ندارد، معمولاً مورد توجه دستگاه های اداری وقف و غیره قرار نمی گیرد، چنان که حتی اسناد معتبر وقفی هم گاهی کنار گذاشته می شود. بنابراین اشاره به این متن که در کتابی تاریخی یا یک جنگ ادبی آمده تا اینجای کار صرفاً ارزش تاریخی دارد که برای شناخت دیدگاه های شاه عباس و شاهان صفوی ارزشمند است.

بخشی از این متن چنین است: [ضمن این که باز اشاره می کنم که مقدمه و تحمیدیه آنچه در قصص خاقانی آمده مفصل تر از متنی است که در این جنگ آمده است.

شروط وقفیه بندگان نواب همایون

غرض از تنمیق این صحیفه آن که وقف نمود کلب آستان علی بن ابی طالب ... آنچه تا حین صدور الوقف عنه در تحت تصرف مالکانه داشتند خالیا عن حق الغیر و عن کل ما یمنع صحه الوقف بر حرم اشرف و مرقد ارفع اقدس سید کونین و نبی ثقلین و صاحب مقام قاب و قوسین صلی الله علیه و آله و بر عتبه علیه و روضه قدسیه سلطان سریر ولایت دیباچه صحیفه امامت و هدایت المخصوص بتخصیص انما ولیکم الله سلام الله علیه و علی اولاده المعصومین و آله

همگی و تمامی و جملگی کاروانسرای واقع در صدر میدان نقش جهان دارالسلطنه اصفهان، مع قیصریه متصل بدان، و کل بازار دور میدان مذکور، و حمام واقع در حوالی آن مشهور به حمام شاهی که جمیع آنها احداث کرده کلب آستان علی بن ابی طالب علیه السلام، بندگان نواب کامیاب سپهر رکاب اعلی حضرت واقف است - خلد الله ملکه و اجری فی بحار الخلود فُلْکَه - و در بین صیغه وقف شرط فرمودند که نصف حاصل اجاره موقوفات مذکوره در وجه وظیفه و ارتزاق و مدد معاش سادات عالی درجات بنی حسین که ساکن و عاکف مدینه طیبه مقدسه باشند، صرف نمایند، خواه مرد و خواه زن؛ به شرط آن که وظیفه و سیورغال و مواجب نداشته باشند و شیعه امامی اثنی عشری باشند و شرط زن آن است که بیوه باشد یا بکری که هنوز در حباله زوجیت احدی در نیامده باشد. و چون اختیار شوهر نماید دیگر چیزی به او ندهند. و نصفی دیگر را در وجه وظیفه و مدد معاش و ارتزاق ساکنان و متوطنان نجف اشرف نمایند... [قصص الخاقانی، به کوشش سید حسن سادات ناصری، تهران، چاپخانه وزارت ارشاد، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۰]



## چهارم شهریور و گروه فرقان + تصاویر

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶

**خلاصه:** روز چهارم شهریور به مناسبت شهادت مهدی عراقی بهانه ای شد تا داشت های قبلی ام را در باره فرقان در اینجا بگذارم تا مشتاقان از آن استفاده کنند. بی شک کارهای دیگری هم در این زمینه شده که بسیار سودمند است، اما این مختصر نیز می تواند گامی در این زمینه به حساب آید.

روز چهارم شهریور سال ۵۸ به خاطر شهادت شهید مهدی عراقی یکی از استوانه های مبارزه علیه دستگاه استبدادی، روز عزیزی است. شهیدی که در شمار نخستین شهدای گروهک فرقان است، گروهی که به نام دین، دست به افراط زد، نخواست هیچ کس جز خود را تحمل کند، نخواست افکارش را درست بسنجد، و در عوض، خواست با حذف فیزیکی دیگران، راه را برای ترقی خود باز کند.

درس های فرقان برای ما کم نیستند، درسهایی در باب افراط، درسهایی در باب تحریف دین، درس هایی در باب تک روی های فکری و انحصاری، درسهایی در باب کنار گذاشتن مردم و تکیه بر کار سازمانی و خود محوری، درسهایی در باب استفاده از دین و قرآن در چارچوب دیدگاه های نسجیده خود، ... کسانی که نه برای نخستین بار و نه آخرین بار، کسانی نبودند که این روشها را اجراء می کنند و قتل و ترور شیوه و شیمه آنهاست.

مهدی عراقی (متولد ۱۳۰۴) یک مبارزه به تمام معنا، و در عین حال یک چهره معقول و سنجیده بود. تمام خاطرات وی ضمن آن که رشادت ها و استواری های وی را برابر ساواک و شاه نشان می دهد، نشان از عقل و درایت دارد. سیزده سال زندان، و تقریباً یک عمر مبارزه از سال ۱۳۲۰ تا زمان شهادت.

شهید عراقی یک ویژگی دیگر هم داشت و آن این که نخستین مبارزی بود که خاطراتش را باز گو کرد، و اجازه داد تا ما با فضای فکری پیش از انقلاب دور از غبارهای بعد آشنا شویم.

سالها پیش فرصتی شد تا مطلبی در باره فرقان بنویسم. شاید امروز بی مناسبت نباشد آن متن را در اینجا بگذارم تا مشتاقان بهره ببرند.

## گروه فرقان

گروه فرقان به رهبری طلبه ای با نام اکبر گودرزی، یکی از شاخص ترین گروه های نه تنها منفصل از روحانیت بلکه مخالف صریح با روحانیت بوده است. اکبر گودرزی اهل لرستان - روستای دوزان در نزدیکی آلیگودرز، جایی میان خمین و الیگودرز - بوده و از آنجا که پدرش چوپان بود، فرقانی ها از وی با عنوان «چوپان زاده آزاده» یاد می کردند. وی در حوالی سال ۱۳۳۵ متولد شده (در شناسنامه ۱۳۳۸ قید شده)، در سال ۵۱ یا ۵۲ عازم خوانسار شده و مدتی در مدرسه علمیه آنجا تحصیل کرده و سپس یک سال در قم مانده و بعد از آن به تهران آمد. مدتی را در مدرسه چهل ستون [1] و سپس در مدرسه حاج شیخ عبدالحسین بیتوته کرد که به سال ۵۶ آنجا را نیز ترک نموده و از لباس طلبگی هم خارج شده است. او علاوه بر درس طلبگی، درس جدید را هم تا کلاس ۱۱ خوانده است.

گودرزی در سال ۵۶ کلاسهای تفسیر در مناطق مختلف تهران (نازی آباد، سلسبیل، قلهک، جوادیه و خزانه برپا می کرد و نیروهایش را نیز از همین جلسات جذب می نمود. برخی از این جلسات هم به اقتضای فضای آن سالها در خانه های افراد علاقمند تشکیل می شده است.

مساجدی که گودرزی جلسات قرآن را در آنها برگزار می کرد، عبارت بود از مسجد الهادی خیابان شوش، مسجد فاطمیه خزانه، مسجد رضوان خیابان اتابک، مسجد شیخ هادی و مسجد خمسه قلهک. مسجد اعظم هم که کتابخانه قائم در آن بود و جوانان مذهبی بدان رفت و آمد داشتند، در اختیار علی حاتمی یکی از فرقانی ها بود و افرادی را در همانجا جذب این گروه کرد.

گودرزی گروه فرقان را در درون همین جلسات قرآن تأسیس و رهبری کرده، از سال ۵۶ به صدور اعلامیه و بیانیه پرداخت و وارد حوزه سیاست و مبارزه نیز شد؛ اما بجز این اعلامیه ها، فعالیت دیگری نداشت. یکبار برای مدت کوتاهی به پاکستان رفت تا عازم اروپا شود، و نوشته های تفسیریش را انتشار دهد، که به دلیل فراهم نشدن شرایط به ایران بازگشت. در جریان پیروزی انقلاب اسلامی، با اسلحه هایی که وی و همراهانش از پادگان های فتح شده توسط مردم به دست آوردند - از همان نخست - وارد فاز نظامی شدند. اما . . . این بار دیگر نظام شاهی سقوط کرده بود و گروه فرقان که عقده مبارزه داشت، چون همه چیزش به مفهوم مبارزه ختم می شد، به جنگ با نظام اسلامی جدید روی آورد. گودرزی با داشتن شماری از جوانانی که همچنان روحیات انقلابی سال های ۵۵ - ۵۷ را داشتند، آنان را بر اساس آموزه های قرآنی نشأت گرفته از برداشت های خود، به شدت بر ضد روحانیت و آنچه که آن را آخوندیسم می نامید، تربیت کرده بود. وی به همراه حسن اقرلو سه تیم را سازماندهی کرده بود. مسجد قلهک، جوادیه و آذربایجان. تیم عملیاتی او بچه های جوادیه



بودند و بچه های قلهمک بیشتر فرهنگی بودند. آقای حمید نقاشیان که ارتباط نزدیکتری با آنان داشته و بعدها نیز نقش مهمی در دستگیری اعضای آن داشته است می گوید که آنان سهمی در مبارزات داشتند و شماری از جوانان مستعد را در بخش غربی تهران، از خیابان سلسبیل و دامپزشکی گرفته تا کوی کن و قلهمک جذب کرده بودند. وی از گودرزی نقل می کند که به جلسات تفسیر مسجد جوزستان رفته و آمد داشته و جزوات نصیرالدین صادقی را هم که تعریض به روحانیت داشته مطالعه می کرده است [2].

گودرزی همزمان با انتشار جزوات تفسیری، خود نیز در ترورهای سال ۵۸ درگیر شده و به طور مستقیم در ترور شهید قرنی شرکت داشت. در ۱۸ دی ماه ۵۸ دستگیر و در ۳ خرداد ۵۹ تیرباران شد. در این روز تعداد دیگری از اعضای این گروه با نام های سعید مرآت، عباس عسکری، علیرضا شاه باباییگ و حسن اقرلو هم تیرباران شدند. علی حاتمی هم در زندان خودکشی کرد.

سازمان اصلی فرقان روی دوش اکبر گودرزی بود که کسانی مانند سعید واحد، محسن سیاهپوش، حمید نیکنام، علی اسدی و بهرام تیموری زیر نظر مستقیم او بودند. محمد متحدی در اورمیه و تبریز بود که عامل اصلی ترور شهید قاضی طباطبائی بود. عباس عسکری عضو فعال دیگر بود که کمال یاسینی و سعید مرآت زیر نظر او بودند. حسن اقرلو عضو فعال دیگر بود که عبدالرضا رضوانی، امیر فعله نوتاش و... زیر نظرش فعالیت می کردند.

به این ترتیب با شگفتی باید گفت، تشکیلات فرقان در اختیار یک جوان ۲۵ ساله (گودرزی متولد ۱۳۳۸ یا ۱۳۳۵) بوده است که در همین فاصله سنی، برای بیش از بیست جزء قرآن، حدود بیست جلد تفسیر قرآن نوشته بود و علاوه بر آن، برای صحیفه سجادیه نیز شرحی دو جلدی داشت. کتابی نیز در شرح دعای عرفه و جزوه ای دیگر در شرح خطبه امر به معروف امام حسین (ع) دارد. همین طور کتاب پر حجمی تحت عنوان توحید و ابعاد گوناگون آن نوشت. افزون بر اینها بیشتر نوشته های فرقانی ها و نشریات آنها - تا پیش از دستگیری - از خود اوست. پس از کشته شدن گودرزی، فرقانی ها از وی با عنوان ششمین شهید ایدئولوژیک یاد کردند. (با احتساب شریعتی به عنوان پنجمین شهید). اشاره شد که در کنار وی علی حاتمی معلم (که در زندان خودکشی کرد)، علی رضا شاه باباییگ تبریزی و سعید مرآت (هر دو دانشجو) نیز بودند که اینان نیز دستگیر و اعدام شدند.

این را باید افزود که گروه فرقان در آغاز با عنوان گروه کهنی ها شهرت داشت و بعدها به نام فرقان شناخته شد. رژیم از فعالیت این گروه کمابیش اطلاعاتی داشته اما به دلیل درگیر شدن در ماجراهای سال ۵۶ و فزونی حرکت های سیاسی و نیز ضعیف شدن ساواک، گویا گزارش چندانی از فعالیت آنها که آن زمان بیشتر همین

جلسات قرآن بوده، نداشته است. یکی از این گزارش های برجای مانده حکایت از آن دارد که در مجلسی که حسام و نادر فرزندان شهید عراقی حضور داشتند، یکی از این دو نفر می گویند: «رهبر گروه کهنی ها آخوندی به نام گودرزی است که جمعه ها در مسجد خَمْسَه، حدود خیابان دولت صحبت می نماید و گنجی ای و آشوری نیز از کادرهای گروه موصوف می باشند که امور مربوط به نشریات گروه تحت نظارت و شرکت آنان اداره می شود و قرار است به زودی مناظره ای بین یکی از این دو نفر و صالحی نجف آبادی انجام گردد. مهدی عراقی نیز اظهار داشته که آشوری از جانب گروه کهنی ها با او تماس گرفته و در مورد وحدت با کمونیست ها و مسائلی از این قبیل مذاکره نموده لیکن بعدا قطع ارتباط نموده است [3].»

اشاره کردیم که برخی از مهم ترین افراد این گروه عبارت بودند از عباس عسکری، کمال یاسینی و علی حاتمی. عسکری یکی از قدیمی ترین افراد این گروه بود که از سال ۵۵ با گودرزی همکاری داشت و بعدها خود نیز مطالبی می نوشت. در واقع، وی نفر دوم گروه فرقان به حساب می آمد و افراد بسیاری توسط وی به این گروه پیوند خورده بودند. آقای معادینخواه از بازگشت وی از دیدگاه هایش در زندان خبر داده و این که اصرار داشت اعدام شود، زیرا می گفت بسیاری از افراد این گروه را او جذب کرده و نمی خواهد بعد از آن زنده بماند [4].

این گروه که همزمان با رشد فزاینده نسل جدید مذهبی و متأثر از جریان های روز برآمده بود، توانست عده ای را در شماری از مدارس و مساجد تهران، جذب کند. یکی از آنها مدرسه جهان آرا بود که شماری از معلمان آن (از جمله علی حاتمی و حسن نوری که دومی از ترورکنندگان مرحوم مفتاح بود) جذب فرقان شدند. همین طور گودرزی تلاش کرد تا پایگاهی در مسجد قبا به دست آورد که با مخالفت مرحوم مفتاح روبه رو شد. مسجد رفعت هم در نزدیکی خیابان دولت، یکی از پایگاه های اصلی فرقان بود. گودرزی در زمینه کار ایدئولوژیک عمدتا در کار نشر جزوات تفسیر قرآن بود که مطالب آن سخت بی پایه، مغلوط و در عین حال، در قالب برداشت های سمبولیک و انقلابی بود. در نشریه ای که به سال ۶۰ توسط بقایای فرقانی ها منتشر شده، آمده است که اکبر گودرزی از سال ۱۳۵۰ «در جهت راهیابی آزادانه به قرآن و متون اصلی» تلاش خود را آغاز کرده است. حاصل این مطالعات در سال ۵۵ به دست آمد و اولین کارهای تفسیری وی در همان سال عرضه شد. به نوشته همین نشریه، از همان زمان آقای مطهری در جلسات هفتگی به نقد کتاب توحید و ابعاد گوناگون آن (که به اسم صادق داودی چاپ شده) و تفسیر وی پرداخته است. آقای ناطق نوری می گوید که او برای اولین بار برخی از جزوات فرقان را به دست آقای مطهری می رسانده است. برخی از دوستان برادر وی (شهید عباس ناطق نوری) با گودرزی رفاقت داشته و آنان این جزوات را برای او می آورده اند [5]. گفتنی است که فرقانی ها کتاب توحید و ابعاد گوناگون آن را از آن روی نوشتند که معتقد بودند ضعف عمده

تشکل ها و سازمان های انقلابی، از مشروطه تا زمان آنها، عدم وجود نوعی آگاهی مکتبی بوده است. در مقدمه این اثر، با اشاره به آن ضعف، اشاره شده است که این کتاب برای پر کردن آن خلأ نوشته شده است. بحث های نخستین این اثر در تعریف اسلام و توحید است و بنا به توضیحی که در آن آمده «خلاصه ترین تعریف توحید نمود خارجی جنگ سراسری و دایمی موجودات برای حل تضادها و راه یافتن به تکامل برتر و بالاتر است [6]». «توحید اندیشه ای است برای تعریف مسیر حرکت موجودات در دل این تضادها بسوی الله که نقطه نهایی تکامل است. این مباحث که در قالب تحمیل برخی از تفکرات ابتدایی با آیات قرآنی طرح می شود، تا پایان کتاب ادامه دارد. در این تعریف که با فرض پذیرش بیان نوعی حرکت تکاملی برای تمامی موجودات است، قیامت با تعبیر «روز تحقق استعدادها» تعریف می شود [7]. آن گاه پس از ارائه برخی از آیات نتیجه آن می شود که «پس از دید کلی و طبیعی می توانیم قیامت را مرحله تحقق ساعت یا فعلیت سعی عمومی موجودات به حساب آورد و از دید اجتماعی و در رابطه با پیکار خونین انقلابگران توحیدی آن را نهایی ترین و دامنه دارترین و فراگیرترین و سازنده ترین انقلاب توحیدی و مرجع همه انقلابات تاریخی به حساب آوریم [8]».

اما در سال ۱۳۵۶ یعنی سال آغاز فعالیت فرقان، با درگذشت دکتر شریعتی، اولین اعلامیه از سوی این جریان نوپا انتشار یافت [9]. آنچه در این شرایط، سبب برآشفتن فرقانی ها شد، اطلاعیه مشترک مطهری - بازرگان بود که چند روز پس از انتشار، بازرگان بر اثر اصرار دوستان یا تهدید مخالفان امضایش را پس گرفت. در این باره، جای دیگر به تفصیل سخن گفتیم. به دنبال صدور آن اطلاعیه، گودرزی اطلاعیه ای صادر کرد و به تهدید مخالفان شریعتی و در واقع آقای مطهری پرداخت. در این اطلاعیه با اشاره به ائتلاف ارتجاع و روشنفکران مدرن یعنی مطهری و بازرگان، آمده است که «حاصل زشت این ائتلاف ناجوانمردانه، آن هم در شام غریبان شهیدان و در اجرای اهداف شوم نفاق پیشگان تاریخ» بوده، به طوری که «اعلامیه ای به تاریخ ۵۶/۹/۲۳ و با امضای چهره هایی همچون مطهری و بازرگان درآمد که بازتاب مقاصد پوشیده جبهه موتلفه بود و از تبادل نظر میان آنها که طبعاً چیزی جز مسخ هدف شهیدان و فرهنگ انقلابی آنها را در بر نمی گیرد، حکایت می کرد». سپس با نقد برخی از عبارات آن نامه آمده است که «عوامفریبی و خیانت پیشگی عوامل مزبور از فرازی دیگر از نوشته شان روشن می شود [10]». «در سالگرد سفر دکتر شریعتی به خارج از کشور و مرگ وی، باز فرقان اطلاعیه ای داد و ضمن آن سخت به صادر کنندگان آن بیانیه حمله کرد. در واقع این بهانه اصلی ترور استاد مطهری بود.

موضعگیری بعدی آنها اطلاعیه ای بود که به مناسبت قیام قم و تبریز صادر شد و آنان حادثه مزبور را «ضمن احترام به خون بی گناهان» چنین تحلیل می کنند که این جریان، حرکتی است در جهت «زنده کردن دوباره

روحانیت حاکم» و این که «دخالت بی رویه روحانیت را» باید «فاجعه ای عظیم» دانست. در این بیانیه خطاب به شریعتی! آمده است که «روحانیت تجدید حیات یافته و انقلابی که هنوز هم از متهم کردن تو به انواع تهمت های سفارشی دست باز نداشته و هنوز هم ملایان بزرگ و فقهای عظیم الشان و مفسرین عالی قدر و وعاظ شهیر و فضلالی فضول به کفر و وهابی بودند فتوا می دهند و مطالعه آثارت را تجویز نمی فرمایند... بار دیگر سنگر مدافع اسلام شدند..»

به هر حال، به نوشته مؤلف کتابچه فرقان چیست کار تدوین ایدئولوژی فرقان در پایان سال ۵۶ به اتمام رسید. از آن پس، گروه، افزون بر تلاش برای پی گیری کارهای ایدئولوژیک، به تحلیل های سیاسی و درک شرایط سیاسی جهان و طرح استراتژی جنگ مسلحانه علیه رژیم پرداخت. همزمان نشریه ای هم به نام فرقان منتشر کرد که نخستین شماره اش در اسفند ۵۶ به چاپ رسید. بعدها پس از پیروزی انقلاب نیز نشریه ای با نام ذکر تحت عنوان نشریه دانش آموزی از سوی فرقان انتشار می یافت.

این گروه برای پیاده کردن استراتژی مسلحانه در برابر رژیم، تازه در بهمن ۵۷ به تجهیزات نظامی مجهز شد [11]! گفته شده است که فرقان ابتدا رهبری امام خمینی را قبول داشت، اما از تظاهرات عید فطر که برخورد تظاهر کنندگان با ارتش شاه ملایم شد، آنان با ابراز این که این که نباید چنین برخوردی با یک ارتش خونخوار بشود، انتقاد کرده و کم کم با رهبری امام زاویه پیدا کردند [12]. باید گفت فرقان در اساس باور به روحانیت نداشت، چه رسد به رهبری نهضت توسط آن.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَرُبُّدَانٍ مِّنَ الدِّينِ انْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ  
وَجَبَّاهُمْ أَثْمًا وَجَبَّاهُمْ أَرَابِينَ

## فرقان

اعدام انقلابی:

محمد علی قاضی طباطبائی

آری ، آنجا که شهید به مبارزه می بردا زد و تحولات کمی انقلابش را همچون اما مبه با یان می برد ، و همزمان توده ها را هم با جهلست انقلابی خویش آشنا می سازد ، این دیگر مردمند که با پدما دست می و وجودی خود را نشانها رگا میهای استوار شهید گردا شد ، چه در قیما بنصورت است که با پدما داده ما رشی دیگر ما شد (به اصول تفکر فرآنی خطبه ا مر به معروف ونهی از منکر رجوع کنیـــد) .

اسلام فردا ، اسلام مالا نخواهد بود ،.....

(با حقه طبای آشنا شهید دکتر علی شریعتی)

به تدریج انقلاب پیروز شد و فرقان که «روحانیت را از بنیان و اساس باطل «می دانست، تلاش خود را منحصرا معطوف به مبارزه با آنها کرد. نخستین عاملی که فرقان را به رویارویی مسلحانه با جمهوری اسلامی کشاند، قربانی شدن «ارزش های راستین تشیع سرخ علوی بود». همچنین تلاش برای «آزاد ساختن اسلام علی از اسارت آخوندیسم» عامل دیگر این مبارزه قهرآمیز بود! برای فرقان، اکنون جای پرسش این بود که چه باید کرد؟ بر اساس آیه «فقاتلوا ائمة الکفر» «گروه فرقان تصمیم گرفت ابتدا مرحوم محمد ولی قرنی [13] و سپس مرحوم مطهری را بکشد [14]! انتخاب مطهری برای آن بود که «فکر به قدرت رسیدن دیکتاتوری آخوندیسم و آماده سازی تشکیلاتی آن مدت ها قبل، حتی قبل از خرداد ۴۲ ، از طرف او طرح شده بود [15]. «نقاشیان بر این باور است که عمده تصمیم گیری برای ترور استاد مطهری، با حمید نیکنام بوده که جانشین علی حاتمی بوده و دقیقا با فکر آقای مطهری آشنا بوده است. وی می گوید: ایشان مرحوم مطهری را خوب می شناخت و اعتراضات و انتقادات شهید مطهری را نسبت به دکتر شریعتی خیلی خوب می دانست و از این جهت بغض شدیدی در ذهن او شکل گرفته بود [16]. وی می گوید تعداد اعدای ها فرقان شش نفر بود، در حالی که آنان نه نفر را ترور کردند [17].

در جایی دیگر اشاره شد که منهای مجاهدین که متأثر از مارکسیسم بودند، از سال ۵۰ به این سو برخی گروه‌های مذهبی با توجه به قرآن و نهج البلاغه و تفسیر دلخواهی از آنها بر اساس نگرش مبارزاتی و به اصطلاح انقلابی، [18] جریان‌های جدیدی را پدید آوردند. فرقانی‌ها در سال ۵۶ و ۵۷ مجلدات زیادی از تفسیر قرآن خود را که تحت عنوان پیام قرآن منتشر می‌شد، پخش کردند. تفسیر (با عنوان کلی پیام قرآن) و آثاری که از آنها ملاحظه شد، عبارت است از: «تفسیر فاطر»، «یس، صافات»، «تفسیر احزاب»، «سبأ و نجم»، «تفسیر عنکبوت و روم»، «تفسیر لقمان و سجده»، «تفسیر شوری، و زخرف»، «تفسیر محمد، فتح و حجرات»، «تفسیر دخان، جاثیه و احقاف»؛ «تفسیر سوره مؤمن و فصلت»؛ تفسیر سوره فرقان و نور؛ همه این‌ها که ذکر شد، نام مؤلف آن‌ها نجم الدین شکیب آمده است که مانند دیگر نام‌های روی تفاسیر مستعار است. تفسیر سوره انبیاء به نام حسین صادقی، تفسیر سوره بقره (جواد صابر) تفسیر سوره مریم، تفسیر سوره طه (حسن قائمی)، تفسیر توبه؛ تفسیر شعراء، نمل، و قصص (احسان کمالی) تفسیر سوره یوسف؛ تفسیر جزء سی ام (یا تفسیر نبأ تا ناس) (محمد حسین آل یاسینو نیز به اسم احسان کمالی)، تفسیر مزمل، مدثر، قیامت، انسان و مرسلات (نجم الدین منتظر). تفسیر سوره کهف، و تفسیر ذاریات و ق، ترجمه کامل از قرآن نیز از آنان منتشر شده است. همچنین کتابی با عنوان فرازی از نهج البلاغه و شرح دعای عرفه (نام دیگرش: پیام حسین)؛ فروغ نهج البلاغه دو جلد؛ و کتاب «توحید و ابعاد گوناگون آن» (صادق داودی، نشر کاظمیه ۳۲۰ ص). نشریات یک ساله آنان (۱۳۵۷) تحت عنوان سالنامه فرقان چاپ شده است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَوَيْدُ أَنْ مَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَيْفُوا فِي  
الْأَرْضِ وَبَجَلَهُمْ أُمَّةً وَبَجَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

فِرْقَان

إِعْدَامُ انْقِلَابِي

مُحَمَّدُ مَفْتَحُ

آذر ۵۸

کتابی با عنوان دعا: تجلی خداگونگی انسان از سوی همین گروه (به اسم محمد حسین آل یس) چاپ شده که شرح صحیفه سجادیه است. در اینجا هم به مانند تفاسیری که از قرآن ارائه گشته، تمامی مضامین در ارتباط با انقلاب و ضد انقلاب تحلیل و تفسیر شده است. کتابی دیگر با عنوان اصول تفکر قرآنی (به عنوان کتاب دوم توحید و ابعاد گوناگون آن) (به نام داود قاسمی) چاپ شد که اصولی کلی مستخرج از قرآن در باره انسان شناسی و ایمان و انقلاب و ضد انقلاب است. در همین کتاب است که از مرحله غیب انقلاب و مرحله شهود آن سخن به میان آمده و به تفصیل از قرآن برای مرحله پیش از انقلاب و پس از پیروزی بهره گیری شده است. در این قسمت، به روشنی آیه دوم سوره بقره که ایمان به غیب را مطرح کرده، به معنای ایمان به غیب انقلاب تفسیر شده است [19]. در باره ارتباط غیب و صلاة هم آمده است که «به طور کلی همه اصول

# فترقان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"اعدام انقلابی تیسار سرلشکر محمد ولی قرنی"

"و قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ....." (سوره انفال ۳۹)

"و جنایتکاران خدا نماند را بیکار کرده و بکشید تا شکنجه‌ای در کار نباشد و آن دین به تمامی

مخصوص خداوند گردد.

عناصر ضد انقلابی و دشمنان خدا و خلق برای پیشبرد مقاد اهریمنانه خود همواره از سیاست سرکوب و شکنجه استفاده کرده‌اند تا بدین ترتیب فریادهای بیکارگران راه حق و عدل را در گلو خفه کرده و آنانرا سربه نیست کنند. و توده‌های ناآگاه را به بردگی کشانده و حقایق را وارونه جلوه دهند در برابر این سیاست ارتجاعی آیه مورد بحث مثل عناصر انقلابی مؤمن را بروشنی ترسیم کرده "جنایتکاران خدا نماند را بیکار کرده و بکشید تا شکنجه‌ای در کار نباشد"

آری عاملین شکنجه و کشتار توده‌های خلق و انقلابگران توپیدی این فرمان آسمانی باید در گیر و دار بیکار انقلابی نابود کردند تا بساط شکنجه و سرکوب از روی زمین برداشته شود و مردمان اسیر و دربند روی آزادی و امنیت ببینند. جالب توجه اینکه نه تنها ریشه‌کن کردن شکنجه و سرکوب در راه با نفی عناصر ضد انقلابی بعنوان هدفی کوتاه مدت تعیین شده بلکه هدفی دراز مدت و اساسی‌تر هم برای اینکار منظور شده است و آن اینکه شما و موافق دین خداوند برداشته شوند و راههای فریب و نیرنگ مسدود گردند و مردمان آگاهانه و آزادانه پذیرای دین خداوند شده و بسوی الله روی آورند. "و تا آن دین به تمامی مخصوص خداوند گردد"

نمونه گویای این جنایتکاران خدا نماند که عامل شکنجه و سرکوب و مایه فریب و نیرنگ و مانع تحقق اراده خداوند بود. تیسار سرلشکر محمد ولی قره‌نی است. عنصر منفوری که در طول روزگاری دراز در پیدا و پنهان عامل اجرای سیاستهای اهریمنی بود.

"قرنی کیست؟"

سرلشکر قره‌نی در سال هزار و سیصد و سی و شش معاون ستاد ارتش و قبل از آن رئیس رکن دوم بود (۱) قره‌نی به سبب نقش فعالش در سرکوب آزادیخواهان بهنگام کودتای امریکائی - ارتجاعی بیست و هشت مرداد درجه گرفته بود و با مدستی تیمور بختیار طرح تشکیل ساوا را ریخت. با کنتری توسعه طلبی آمریکا در خاورمیانه و کوشش این کشور برای نفوذ هرچه بیشتر در قلمرو امپریالیسم انگلیس قره‌نی در سال هزار و سیصد و سی و هفت مأمور به کودتای امریکائی علیه شاه شد. با لو رفتن توطئه کودتا قره‌نی با برخورداری از حمایت سفیر آمریکا تنها به سه سال حبس محکومیت یافت. قره‌نی پس از آزادی همچنان روابط نزدیکی خود را با امریکائیه حفظ کرد. (۲)

قره‌نی این ژنرال امریکائی نه تنها <sup>در روز</sup> اغوتی قبلی به غارت و سرکوب خلق ما و شکنجه انقلابیون اقدام میورزید و منافع امپریالیستها را پاسداری می‌نموده بلکه در رژیم ضد خلقی فعلی نیز نقش خود را بخوبی ایفا کرد. و سرکوبی مردم مسلمان و مبارز کردستان شاهد صادق برای من مدعاست. او که اینبار با ما را عوامفریبانه و انقلابی بمیدان آمده بود در پشت سر آخوندیشیم تبه‌کار قرار گرفت و دیگر بار ملت ایران را عذا دار و امپریالیزم آمریکا را دشمن ساخت بدنبال



باشد [27]. جالب است که وی در یک دوره از این ها غفلت کرده، و در پی ضربه ای که گروه شان (فجر اسلام) ضربه خورده به خارج رفته است. در بازگشت، در قم در محضر امام بوده و پس از شهادت استاد مطهری، در لحظه ای، گزارشی درباره گروه فرقان به امام داده و سابقه خود را با آنها بیان می کند. امام به او می گویند: «شما که این اطلاعات را دارید بروید و جمعشان کنید». همین امر سبب می شود تا نقاشیان به تهران آمده و مدیریت دستگیری این گروه را بر عهده بگیرد.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَرْبَابَ نَقَبَاتٍ الَّذِينَ اتَّكَفَرُوا بِآيَاتِنَا الْأُولَى

وَأُولَى الْأَنْفُسِ الْأُولَى

فرقان

### اعدام انقلابی عبدالرحیم ربانی شیرازی

با کشتن و سرور ساختن رهبران کفر و شرک است که دستگاه رهبری و تشکیلات عد انقلابی از سازماندهی درست محروم و متلاشی میگردد و متراکین خودمحبور به عقب نشینی میشوند و با اگر هم بچنگ و خوسریزی اقدام ورزند چون سازمان رهبری و تشکیلات سیاسی و نظامی درستی ندارند کارشان شکست می آید و با با آن میکنند بهترین راه برای کشتن رهبران کفر همان سرور می باشد.  
( نقل از پیام قرآن تفسیر سوره نوره )

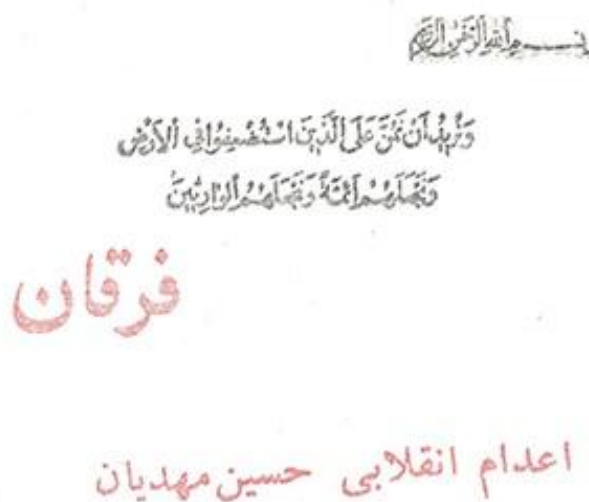
زنگاری که روی اصول اسلام را گرفته ،

بطور قطع با خون شسته و برطرف میشوند .

( نقل از کتاب راه حسی انبیا در عهد معاهد عهد احمد زمانی )

فوق العاده ۱۲ فروردین ۶۰

اشخاص دیگری هم روی فرقان حساسیت داشتند. عبدالرضا حجازی که متهم به همکاری با رژیم پهلوی بود، در نامه ای که در آبان ۵۷ به امام خمینی نوشت از جمله آثار نهضت ایشان را برآمدن کمونیستها و افکار الحادی دانسته نوشت: «با واقع بینی می توان با شهود عینی دریافت که کمونیسم در ایران، به دلیل این که نتوانست اسلام را فسخ کند برای مسخ اسلام دست به کار شده است. عده ای از جوانان به ظاهر مسلمان تمام قرآن کریم را به مکتب مارکسیسم عرضه کرده و پس از توجیه آیات قرآن به اندیشه های مارکسیسم به نام فرقان و به شکل جزوه منتشر ساخته اند و این جزوه ها نزد آقای مرتضی مطهری موجود است.» حجازی، برخلاف واقع بینی این قبیل افراد را به امام خمینی منتسب کرده می نویسد: این گروه خود را در لباس طرفداری از حضرت عالی پنهان کرده و پس از ویران کردن اندیشه های اصیل اسلامی جوانان را به سوی مارکسیسم می برند. آقای مجید فیاضی که بیشتر نهج البلاغه را می فهمید و حفظ می کرد و گاهی در زندان تهجد داشت، اعلام کرد مارکسیست لنینیست هستم [28].



آنانکه دوستدار دنیا شدند و جدشان از دنیا ، نه آخرت بلکه دنیا و شریعتی و فریبندگی و زیبایی آن شد ره بجایی نخواهند برد . و از نظام برتر در بر و گرد میزنند ، و منقور و محکوم همه پدیده های وجودی آنج می گردند . (توحید کتاب اول مبحث هدف از توحید)

فوق المسادة  
۱۳۵۸/۶/۶

به نوشته جعفری: گروه گودرزی گاهی از شریعتی و اندیشه های او طرفدارای می کرد؛ حتی در نوشته های خود از برخی تعبیرات خاص دکتر شریعتی استفاده می کرد؛ اما این طور نبود که همه طرفداران دکتر شریعتی در سلک آنان باشند [29]. در مقابل این نگاه، کسانی مانند آقای ابوالحسنی تردیدی در این که این افراد تحت تأثیر دکتر بوده اند ندارند. وی تأکید دارد که فرقان و آرمان مستضعفین تصورشان بر این بود که حالا که دکتر شریعتی از حسینیه ارشاد کنار گذاشته شده، خودشان باید فکری بکنند [30]. الویری بر آن است که فرقانی ها در عین حال که به شریعتی احترام می گذاشتند، معتقد بودند که چند فاز از او جلوتر هستند و به او به عنوان مرشد نگاه نمی کردند. افکار و آرای او را بررسی می کردند ولی این طور نبود که بگویند ما در پرتو دیدگاه های شریعتی به این تفکر رسیده ایم، بلکه خود را صاحب تفکر و سبک می دانستند [31]. مهدیان که توسط فرقانی ها مورد ترور قرار گرفت، می گوید وقتی در زندان به سراغ ضارم که فردی به نام یوسفی بود رفتیم، «ضمن صحبت، دایما به حرفهای دکتر شریعتی استناد می کرد [32].» این در حالی است که منزل مهدیان، از جمله منازلی بود که دکتر شریعتی مرتب رفت و آمد داشت و وصیت نامه معروفش به حکیمی را در همین منزل به او داد [33].

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَرِيدَانِ مَنَّانٍ عَلَى النَّهْرِ ابْتِغَاءً فِي الْأَرْضِ وَجَنَّةً آتَمَةً  
وَجَنَّةً مَّوَارِيثًا

## فرقان

اعداد انقلابی :

سید علی خامنه‌ای

الْقِصَاصُ حَقْنَا لِلدِّمَاءِ

فوق العاده ۶۰/۴/۷

ادعای این که فرقان برکشیده نظریه تشیع علوی و صفوی دکتر شریعتی باشد چندان گزافه نیست. نشریات فرقان سرشار از استناداتی است که به این اثر مرحوم شریعتی صورت گرفته و بر اساس آن اقدامات بعدی فرقان به انجام رسیده است. عباس عسکری نفر دوم فرقان، در نخستین بازجویی خود و زمانی که روی موضع است، مرتب تأکید می کند که «از صفویه به بعد روحانیت همواره در کنار رژیم فاسد حاکم بر گرده مردم سوار بوده و به تحمیق آنها پرداخته است و اکثریت روحانیت... در مقابل ظلم و فساد و بدعت های رژیم سکوت می کرده اند». وی در پاسخ به این پرسش که «آیا از زمان صفویه تاکنون حرکتی مردمی - اسلامی را می شناسید که روحانیت در آن نقش تعیین کننده نداشته باشد»، می نویسد: «تا زمان سید جمال من حرکتی را نمی شناسم و معتقدم که اگر بود حتما بارز می شد و همان طور که مرحوم شریعتی که مطالعه کافی هم

در تاریخ داشته می گوید ، شیعه چون فکر کرد که رژیم حاکم هم اسلامی است (تشیع صفوی) در کنار آن قرار گرفت.»



همچنین تحلیل های دکتر در باره مسائل طبقاتی و جایگاه روحانیون و تز «مذهب علیه مذهب» دقیقاً در کتابچه «تحلیلی از اوضاع سیاسی ایران در رابطه با تکوین و تدوین ایدئولوژی اسلامی، تداوم انقلاب توحیدی» فرقانی ها نفوذ کرده است. در این جزوه تمامی استنادها به آثار دکتر شریعتی از جمله بحث او درباره تخصص و نیز بیگانگی از خویشان و با مخاطب های آشناست. فرقانی ها خود را در امتداد تلاش های دکتر در تحلیل تشیع علوی و صفوی دانسته و می نویسند: «در نهایت مرحوم دکتر علی شریعتی آخرین تلاشش را برای جدایی تسنن اموی از تسنن محمدی] و [تشیع علوی از تشیع صفوی انجام داد و جامعه ما را تا مرز تدوین ایدئولوژی خلقهای اسیر پیش برد. مگر نه این است [که اسلام ایدئولوژی مستضعفین می باشد؟ [34].» معنای این سخن آن است که شریعتی تا جایی آمده است که اکنون فرقانی ها باید این ایدئولوژی را که امتداد تشیع علوی است، ادامه دهند و الا روحانیت، نماینده تشیع صفوی، قادر به انجام چنین رسالتی نیست! محمد مهدی جعفری نظریه فرقانی ها را در باره روحانیت و اساس و منشأ آن همان سخن دکتر می داند که در باره

سیر پیدایش روحانیت بیان کرده است، جز آن که معتقد است آنان مطالب دیگر دکتر در تأیید روحانیت را نگرفتند [35]. توضیحات احسان شریعتی هم در این زمینه راهگشاست [36].

## نحوه فعالیت‌های گروه فرقان تشریح







محمد حسین بیدهندی

نقی جانس

امیراله آغی

محمد مهتری

حسن تازری

من بعنوان یک فرد مسئول به مسئولیت الهی به رهبران تنظیم‌الشان نهضت اسلامی هشدار میدهم و بین خود و خدای تعالی اتمام حجت میکنم که نفوذ اندیشه های بیگانه به نام اندیشه اسلامی و یا عارفانه اسلامی خطری است که کیان اسلام را تهدید میکند \*

استاد شهید مطهری





مهدی مفتحی

مهدی مفتحی

مهدی مفتحی

هشت تن از اعضای گروه فرقان با هدایت حسین بیدهندی - امیراله آغی - محمود کنای - حسن تازری - محمد مهتری - محمد حسین بیدهندی و نقی جانس در مساجد و محافل مذهبی فعالیت‌های مختلفی خود را در این گروه تشریح کردند.

هر یک از این هشت تن پس از اظهار نامت و معرفی از افعال ترویجی گروه که بوسیله کادر رهبری صورت میگرفت است نظرات خود را بیان نمودند.

مهاجر حسین بیدهندی در باره انگیزه فعالیت خود در گروه فرقان و جذب بایسن اندیشه گفت:

من قبل از پیروزی انقلاب با عوامل گروه فرقان برخورد کردم بدون اینکه قبلاً از این گروه بشناخوری و اطلاعاتی داشته باشم. ولی کم‌کم با مطالعه نشریات گروه فرقان پس بر این فعالیتها دلبسته شدم. بنظر من یک سری سببها و شرایط تاریخی و مسایط گام به گام در دولت موقت بازرگان بوجود آمده بود و این روش حکومت موجب شده که من بیشتر بطرف گروه فرقان جذب بشوم. مخصوص پس از دستگیری امیرالانظام سنگوی دولت و ارتباط او با متابع خارجی بود. همچنین سبب مهم که در رابطه با مردم میتوانم قرار بگیرد همان عوامل اجرائی بود. عوامل اجرائی که دولت بازرگان در جمیع طرحها - کرد شغلهائی داشت. ملاقات با عوامل امیرالانظام مثلا در حواطا یا در الجزایر که آنرا انجام وظیفه تلقی کردند. برای من که امریکا را دشمن میدانستم و در انقلاب شرکت داشتم من احساس میکردم که سازمانها ما با هم ارتباط داشته اند و ما بخواهیم با او سازش کنیم به جامعه‌مان خیانت

عنه داشت تا تکر و تملق و این بود که ناچار بیشتر افعال این گروه را قبول میکردم و با آن زمینه‌سازی قبیله‌ای که فرقان در من بوجود آورده بود و وقتی که ترونها انجام میگرفت یا هر عمل دیگری که انجام میشد من هیچ اعتراض نمیکردم و فکر میکردم که فرقان یک سازمان باارای تشکیلات و سازمانی است در حالیکه ما هم مردم مسکرم که فرقان یک سازمان است که من عضو آن میشدم. افعال ترویجی گروه فرقان پس یکی دیگر از اعضای گروه فرقان نام امیراله آغی در مورد افعال ترویجی گروه فرقان گفت: من هیچ اطلاعی از کارهای ترویجی گروه فرقان و اینکه چرا فرقان دست به ترویج رهبران و شخصیتها میزد ندارم و این مطلب را باید افراد کادر مرکزی و رهبر گروه ظاهراً کوردری جواب دهند ولی در رابطه با اینکه چرا من اینگونه ترونها را قبول کردم و یا چنا پیوسته به چنین سازمانی مسکمداری توضیح میدهم. اولاً زمینه اجتماعی برای پیوستن افرادی گروهها و سازمانها در اجتماع وجود داشت و دارد. اما اینکه چرا گروه فرقان دست بطرزور زد و من این کار را قبول کردم باید بگویم که گروه فرقان یک سری عقاید خاص خود را داشت و برای این کارها تبلیغ میکرد و اینطور که من در آنالیزها دیده بودم با هیئت حاکم در جامعه به تعارض رسیده بود حتی تعارضی که دست به عساکر نظامی زده بود. آلتوری که ما در ترونها خوانده بودیم و یک سری زمینه‌های جنسی اجتماعی وجود داشت که ما را تشویق میکرد که با این کارها بپردازیم و مخصوصاً یکی از عوامل اصلی

**مجموعه مفتحی**  
 به اندیشه‌های متفاوت کبیده آرا پیونده دیگران میگفتند.

**مجموعه کنای**  
 به آقای پناقلیچ وام داده است. با پناقلیچ که بسک سرمایه‌دار وابسته است و برای رژیم کار میکرد دیگر هیچ شکی برای طلبه من باقی نماند. با دو رابطه با قلوبالها در مناطق مختلف - باشد که از آنان پشتیبانی می- کند. بنابراین هیچ شکی در عقاید من باقی نماند و ترونها را که صورت میگرفت و اگر شوقی برای ما مطرح میشد در رابطه با شرایطی که ما باید دید گروهی است بساطت داشتند و این عناصر را میدیدیم ما خوب شناختن می- داشتیم.

در مورد تروور بکنده آغی بنام دهان» باید بگویم که تا آنکه گزارشاتش افراد را داشتند افراد گروه تر کنار نشامتی وقت لازم را بکنار نبردند و تروور دهان» تبعه آگهان اشاعه صورت گرفتند و دهان» یک مستشار نظامی امریکایی است.

**تروور استاد مطهری و مفتح**  
 محمود کنای عضو دیگر گروه فرقان درباره تروور استاد شهید مطهری - استاد مفتح آیتالله تاضی شاطی و دیگران گفت: من با کادر مرکزی و رهبری ارتباطاتم که بهیتم آنها قصد تروور چه افرادی را دارند. وقت آیتالله مطهری تروور شد من اطلاع نداشتم من تا یکسال و نیم پیش تروور چه افرادی را تاره - در گروه ما اصلاً تروور افراد و شخصیتها بررسی و مطالعه نمیدادیم منظور تروور افراد بطرف مغربی و سرشته انجمن

در سالنامه یکم فرقان با اشاره به تاریخ خونین تشیع از «شهید اول گرفته تا شهید ثانی و ثالث و حتی شهید رابع یعنی شریف [مجید شریف واقفی] آنان که شهید ایدئولوژی شدند، و بالاخره از حنیف گرفته تا احمد و رضا و مهدی و ناصر صادق و سعید محسن و سعیدی ها و غفاری ها [37] یاد شده و سپس «اکنون به شهید پنجم ایدئولوژیک بر می خوریم. او که شهیدان ایدئولوژیک دیگر را با توجه به شرایط خاص تاریخی و موضعگیری های اهریمنی ارتجاع حاکم و روحانیت وابسته و سرسپرده از یک طرف تحت الشعاع قرار داده و...» «راستی او کیست؟ و این کدامین ستاره ای است که دگر بار در آسمان تاریک و ظلمانی زندگی جانوری خلق ما دیر طلوع کرد و زود غروب نمود؟... او کسی جز دکتر شریعتی نبود [38]».

نباید پنهان کرد که گفتمان حاکم بر نوشته های فرقان، تطابق جدی با نوشته های شریعتی ندارد، هم به آن دلیل که این گروه سعی می کند تا از قرآن دستاویزی برای نگره های انقلابی خود عرضه کند و هم پیچ در پیچ بودن برداشت های شگفت فرقانی ها از آیات، بدون تردید، پسند شریعتی هم نمی توانست باشد.

با این حال، در بازجویی های اعضای فرقان، باور به شریعتی یکی از ارکان اصلی عنوان شده است. معادیکخواه که قاضی دادگاه آنان بود با منها کردن گودرزی به این که فردی عقده ای بود در باره بقیه می گوید: «بدنه فرقان از جوانانی تشکیل می شد که مؤلفه اساسی آنها عشق مفرط به دکتر شریعتی بود»، کسانی که کتابهای شریعتی را می خواندند و وقتی روحانی محل را می دیدند و کم سواد او را، به روحانیت که بدنه آن با شریعتی درگیر شده بود، بدبین می شدند، وی تأکید می کند که: ویژگی بازر گروه فرقان این بود که اساساً و بدون هیچ گونه مرزبندی ضد آخوند بودند و آقای مطهری و بهشتی و آقای طالقانی با آخوند محله فرق نمی کرد. وی می افزاید: به نظر من در بین مؤلفه هایی که در پیدایش فرقان نقش داشت، اولین مؤلفه، عشقی است که نسل جوان و خصوصاً اعضای آنها به دکتر شریعتی پیدا کرده بودند [39].

# توطئه انفجار و تخریب روزنامه کیهان توسط گروه فرقان فاش شد



جریان اصلی که قرار بود از سوی اعضای گروه فرقان در کیهان منتشر شود، فعلا توسط یک ناآشنای به کیهان اطلاع داده شده بود ولی قبل از اینکه عوامل گروه فرسور موفق به آزمایش نتیجه گیری قدرت تخریبی این بمب شوند، نمونه این بمب در حین آزمایش در دست عامل آزمایش منفجر و خود وی کشته شد.

چگونگی انفجار این بمب در تاریخ ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ به پاسداران کشته جنگل وابسته به منطقه ۵ تهران اطلاع داده شد. پاسداران با سرعت خود را به محل حادثه واقع در سرخه حصار رساندند. پاسداران در محل مشاهده کردند که جوانی در اثر انفجار دست و پایش قطع شده جوان دیگری نیز که دست او می باشد، شدت مجروح شده است. این جوان که نامش، کامیاب عباس کوشی و محمود کشانی بود، باقی آشفته به خون به بیمارستان منتقل شدند، لیکن کامیاب که دست و پایش قطع شده بود، جان سپرد. معالجات درباره محمود کشانی ادامه یافت تا او هم به خود را باز یافت. تهران، سه پاسداران انقلاب در براساس اعلامیه شماره ۵ سپاه پاسداران انقلاب اسلامی ایران، محمود کشانی فرزند اسمعیل در محل تحقیقات اشراف کرده است که طرح انفجار کیهان را ریخته بودند و به همین منظور یک بمب با قدرت تخریب فوق العاده زیاد آماده کرده بودند. تا سیه آن کیهان را از معدوم کنند. و برای اطلاع آن کشته قدرت تخریبی این بمب که مشابه بمب بود که میخواستند در کیهان منفجر کنند او و دوستش مجروح و کشته شدند.

به گزارش خبرنگار کیهان چند روز قبل از انفجار بمب آزمایش اعضای گروه فرقان داد که بمب در گوشه‌ای از بورس کیهان کار گذاشته شده است و تا چند ساعت دیگر منفجر میشود. با اینکه اعضای از همکاران معتمد بودند که این تلفن یک طایفه براساس پیش نیست، با احتیاط مراتب به افراد سپاه پاسداران مستقر در کیهان اطلاع داده شد. و آنان واحد بمب‌ساز سپاه را در جریان امر قرار دادند. و بسیاری جلوگیری از ایجاد وحشت، مردم معطله...

در این اعلامیه آمده است، رهبر گروه فرقان از ۶ ماه قبل توطئه انفجار و تخریب کیهان را داشت است نه‌تنها بر اساس اطلاعات این انفجار، برنامه با شکست روبرو گردیده است.

متن اعلامیه سپاه پاسداران انقلاب اسلامی مرکز بدین شرح است:

و آنگاه که پیمان گنده خود در زمین‌های برمی‌انگیزید می‌گویند ما مصممیم. آنگاه پاشید که اینان عقده‌اند. لکن خود تصور و درنگ‌ها را کنار نه ترجمه آیات ۱۱ و ۱۲ از سوره بقره. گروه فرقان که کشتیم انفجاری غلط و طرز فکری نامصحیح از اسلام و فتنان داشته و دارند و فعلا در جهت منافع امپریالیسم جهانخواه آمریکا کام برداشته‌اند. مبارزه باهر کسی و هر چیزی را که رنگ اسلامی داشته و در جهت انقلاب برترم بوده است. در دستور کارشان قرار ندادماند و درصدد انفجار و از بین بردن آنها بودند. براساس مدارک مستند آمده. این گروه قبیله از دستگیری ترور تعداد زیادی از شخصیت‌ها و افراد مختلف با در برنامه کارش قرار داده بوده است و از جمله انفجار و تخریب عوسه کیهان نیز از جمله این برنامه‌های این گروه بوده است. روزنامه کیهان یکی از مراکز است که فرقان از منافع قبیل مخصوص فرجام مبارزات بحق کارکنان مسلمان آن درصدد انفجار آن بود. در این تسمیه، پنجاه و دو دیباها هنگامیکه ۲ تن از افراد گروه فرقان که برای آزمایش کیهان در نظر گرفته بودند، به بیابانهای اطراف سرخه حصار رفته بودند بر اثر بیاحتیاطی سیم‌دکور منفجر شده و بهر گه آنان کشته می‌شود. یکی از این ۲ نفر و کامیاب عباس کوشی نام داشته و ۱۷ ماه بوده که ده ماه ستواری و بخشی بوده و چندین بار در خانه‌های متعدد تسمیه گروه بر می‌برده است. دیروز همچنین هویت یکی دیگر از اعضای این گروه که در جریان یکی از ترورهای گروه دست داشته و همچنین حکم ترور آیت‌الله دکتر مطهری،

این فرد ضنا در جریان سرت از بانک صادرات شعبه خیابان بهارست نیز با چند نفر دیگر از اعضای گروه انفجاری بوده است. یکی از مشمولان سپاه پاسداران ضمن اعلام این خبر و در اختیار گذاشتن اعلامیه شعاع ۵ سپاه، در خصوص دستگیری تعداد دیگری از اعضای گروه فرقان گفت: پس از دستگیری اکثریت گروه فرقان و استنباط دستگیری شدگان، طرف چند روز گذشته موفق بدستگیری ۶ نفر دیگر از اعضای گروه شدیم، ولی هنوز هشتاد تعداد دیگری از افراد و اعضای این گروه که هنوز متوالیید و یا در تعقیب آنها هستیم. وی افزود امیدواریم ظرف چند روز آینده بقیه اعضا را دستگیر کنیم و پس از آن به مراحل بعدی یعنی تحقیقات، بازجویی، اکتای استناد و مدارک دست آمده و محاکمه آنان بپردازیم.

## نامه خاتمه‌شده‌ی ترور شده بوسیله فرقان به امام خمینی با مدارک ۲، ۳، ۵، ۸، ۱۱، ۱۲

### توطئه‌ای برای فرار اعضای زندانی گروه فرقان در شرف تکوین است

است ایران مستول خواهیم بود در ضمن طبق اعلامیه یک و در شما مجرم بودن افراد مسلح شده محرز است بنابراین خواهشیم که قبل از داشتن دلایل روشن هیچکس از افراد مسلح شده زند نگردد. تا در دادگستری حقی هر چه سر به سر محاکمه شوند و امیدواریم که در اقرار روابط این گروه با سایر گروه‌ها هیچگونه سستی و اصال نکند با سپاس فراوان

خاتمه‌شده‌ی های شهدا، مطهری - حاج ترخانی - عراقی - مطبق -

حسن عزیزی، از رهبران همین فرقانی‌ها، با اشاره به افراد مختلف وابسته به این جریان می‌گوید: «خط فکری همگی کسانی که نام بردم تقریبا تمایلاتی بین دکتر شریعتی و مجاهدین خلق بود». محمود کشانی، راننده



اتومبیلی که افراد آن شهید مفتح راترور کردند، در وصیت نامه خود همچنان به افراد خانواده اش توصیه می کند که کتابهای شریعتی را بخوانید و نام کس دیگری را به قلم نمی آورد. کمال یاسینی نیز که از فعالان گروه فرقان و عامل ترور شهید مفتح بود، در باره کتابهای که مطالعه کرده می گوید: «و بیشتر از همه روی شریعتی - نه این که علاقه داشتم بلکه ایمان و اعتماد داشتم - تأکید می کردم». همین یاسینی به طور مبهم از قول شریعتی (به نقل از کتابی که در سالگرد شریعتی منتشر شده بود) نقل کرده که او گفته است: «من نوشته ای را خوانده ام که نشانگر تدوین ایدئولوژی است». گویا تصور فرقانی ها آن بوده که دکتر با دیدن برخی از جزوات آنها این سخن را گفته است. شاه بابابیک تبریزی از دیگر عناصر این گروه می گوید: «من به اندیشه فرقان معتقد می باشم. من از زمینه های این اندیشه، از [طریق] مطالعه آثار دکتر شریعتی آشنا گشتم». «گودرزی هم در پاسخ یک پرسش (ش ۲۱۲) در باره این که آیا شما ادامه دهنده راه شریعتی هستید یا نه، می گوید: «فرقان کوشش داشت که افکار و اندیشه های شریعتی را هم ترویج کند. اگر این امر معنایش ادامه دادن راه شریعتی می باشد، آری ما ادامه دهندگان راه او بوده ایم». «همو در پاسخ به پرسشی درباره تشکیل گروه فرقان می نویسد: «فرقان جریانی [است] که با بهره گیری از برداشت های درست مؤمنین به خداوند در طول تاریخ و به خصوص شهید شریعتی «شکل گرفته است. آقای معادینخواه که قاضی پرونده برخی از فرقانی ها بوده و روزهای متوالی با آنان به خصوص با عباس عسکری - نفر دوم - گفتگو کرده می گوید: اینها عاشق دکتر شریعتی و ناراحت از رفتار روحانیون با دکتر شریعتی بودند... اصل برای اینها زر و زور و تزویری بود که دکتر شریعتی می گفت. چون همه آنها عاشق شریعتی بودند. فکر می کردند روحانیون اکنون محصولی را درو می کنند که شریعتی بذر آن را کاشته بود» [40].

به هر روی، طی یک دوره طولانی، این افراد با افکاری ضد روحانیت آشنا شدند و مهم ترین درگیری ذهنی آنان، مبارزه با پدیده ای بود که از آن با عنوان «آخوندیسم» یاد می کردند. در این باره، البته رفتار برخی از روحانیون که زندگی مرفهی داشتند، تأثیر بسیار منفی در اذهان شماری از جوانان مذهبی آن دوره که گرایش ساده زیستی بسیار افراطی در آنها وجود داشت، پدید آورده بود [41].

## قاتلان قره‌نی، مطهری، عراقی و طرخانی معرفی شدند

سپاه پاسداران انقلاب اسلامی مرکز با صدور هشتمین اطلاعیه خود ۵ مشخصات عضو گروه فرقان و ترورهای را که توسط اعضای این گروه انجام گرفته است بشرح زیر در اختیار کیهان قرارداد.

۱- ترور سرلشکر شهید محمدولی قرنی که با شرکت ۳ نفر از اعضای گروه فرقان بنام‌های: حمید نیکنام ضارب، غلام‌رضا یوسفی نسب نویری رهبر عملیات، بهرام آذرتیموری راننده عملیات.

۲- ترور استاد علامه مطهری با شرکت دو نفر از اعضای گروه به اسمی: محمدعلی بصیری ضارب، وفا قاضی زاده راننده عملیات صورت گرفته است که وفا قاضی زاده در برخورد با گروه عملیات سپاه پاسداران کشته شده است.

۳- ترور نافر جام حجت الاسلام هاشمی رفسنجانی که با شرکت ۳ تن از اعضای گروه به اسمی: سعید واحد ضارب، غلام‌رضا یوسفی نسب نویری رهبر عملیات، ابوالقاسم (محسن) سیاهپوش، راننده عملیات انجام گرفته است.

۴- ترور مجاهدین شهید مهدی و احسان عراقی با شرکت ۳ تن از اعضای گروه به اسمی: غلام‌رضا یوسفی نسب نویری ضارب، بهرام آذرتیموری رهبر عملیات، علی فلاح اسدی، راننده عملیات انجام گرفته است.

۵- در ترور نافر جام حجت الاسلام سید رضی شیرازی ۳ تن از اعضای گروه به اسمی: غلام‌رضا یوسفی نسب نویری ضارب، ابوالقاسم (محسن) سیاهپوش راننده موتور- سیکلت علی فلاح اسدی حامل سلاح، شرکت داشته‌اند.

۶- ترور مجاهد شهید حاج تقی طرخانی با شرکت ۳ تن از اعضای گروه فرقان انجام گرفته است: بهرام آذرتیموری ضارب، علی نیکنام راننده موتور سیکلت و رهبر عملیات، علی فلاح اسدی، حامل سلاح.

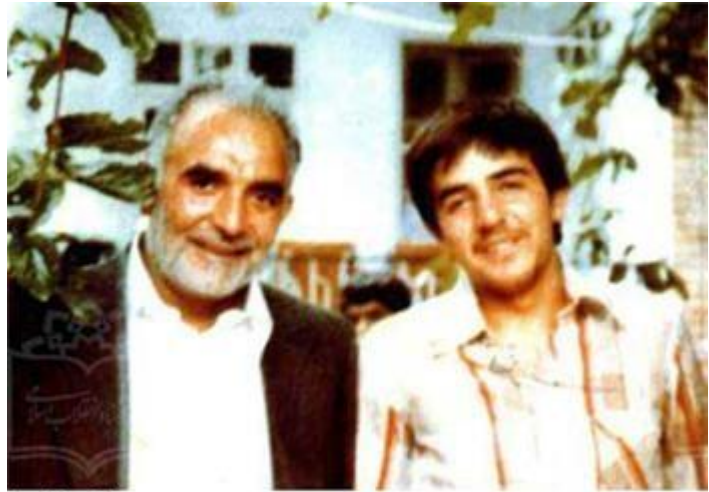
۷- ترور نافر جام حجت الاسلام خسرو شاهی با شرکت ۳ تن از اعضای گروه انجام گرفت:

گروه فرقان که سخت با روحانیت مخالف و معتقد به حذف فیزیکی آنان بود، پس از پیروزی انقلاب، تلاش خود را برای از بین بردن روحانیون سرشناس و رهبران انقلاب در سال ۵۸ آغاز کرد. ابتدا سپهبد محمد ولی قرنی، سپس شهید مطهری و بعد از ایشان دکتر مفتاح و برخی دیگر مانند شهید مهدی عراقی (از مؤتلفه) و شهید سید محمدعلی قاضی طباطبائی [42] از روحانیون دانشمند و انقلابی و ... در همان سال ترور شدند. مرحوم ربانی شیرازی [43] و هاشمی رفسنجانی و آیت الله آقا رضی شیرازی نیز مورد سوء قصد قرار گرفتند [44] که از ترور آنان جان سالم به در بردند. حاجی طرخانی [45] از هیئت امنای مسجد قبا هم به دست فرقانی‌ها ترور شد. همین‌طور حسین مهدیان از فعالان مسلمان که پس از تعطیلی حسینیه ارشاد و بعد از آزادی دکتر شریعتی، بیشتر جلسات دکتر شریعتی در خانه او برگزار می‌شد، توسط فرقانی‌های مدعی پیروی از شریعتی ترور شد که به رغم خوردن سه تیر، جان سالم بدر برد [46]. شیخ قاسم اسلامی نیز از

جمله کسانی بود که به دست افراد همین گروه ترور شد. آنان قصد ترور سید جعفر شبیری را - که از قبل با گودرزی در مدرسه چهلستون آشنایی داشت - هم داشتند و حتی اطلاعیه ترور شد او را هم پخش کردند، اما به دلیل یک تغییر برنامه در رفتن وی به یکی مجلس، ناکام ماندند [47]. حمید نیکنام، علی بصیری و وفا قاضی زاده سه نفری بودند که استاد مطهری را ترور کردند [48]. نیکنام از افرادی بود که به گفته نقاشیان، از پیش از انقلاب، با دکتر شریعتی هم رفت و آمد داشت. نیکنام رهبری نظامی گروه فرقان را داشت [49]. نقاشیان تأکید دارد که در تمام مدتی که برای دستگیری آنان تلاش می کرده و طی بازجویی ها هیچ ارتباطی میان آنان و مجاهدین خلق پیدا نکرده است [50].

گروه فرقان، پس از انجام این ترورها، با رخنه برخی از اعضای سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی لو رفته و همگی آنان از جمله گودرزی رهبر آنان، به دام افتاده، کشته شدند [51]. به طور معمول اصل فعالیت های متمرکز برای دستگیری فرقانیها توسط آقای حمید نقاشیان مدیریت شده است [52]. گویا دو نفر از اعضای این گروه گریختند که بعدها به خارج از کشور رفتند. در حال حاضر (۱۳۸۱) گهگاه اطلاعیه ای از گروه فرقان در برخی از سایت های خبری خارج از کشور دیده می شود [53]. تنی چند از آنان نیز در زندان تواب شده و پنج نفر آنان در جبهه به شهادت رسیدند [54]. حدس زده شده است که آنان حوالی ۱۲۰ نفر عضو داشته اند [55]. نقاشیان در مصاحبه مفصل خود بیشتر اطلاعات را در باره آنان، دستگیری، بازجویان و قاضی و مسائلی که در زندان گذشته به دست داده که خواندن آن مغنم است [56]. در آستانه انتخابات نهمین دوره ریاست جمهوری ایران در ۲۷ خرداد ۱۳۸۴ بار دیگر چند انفجار صورت گرفت که از طرف وزیر کشور به گروه خوارج فرقان منسوب گردید!

بقایای فرقانی ها تا اوایل سال ۶۰ همچنان به انتشار برخی از جزوات می پرداختند و حتی از ترورهای مجاهدین خلق نیز به نوعی سوء استفاده کرده، آنها را با اندیشه های خود پیوند می دادند.



irdc.ir



irdc.ir

---

[1] آقای ارومیه چی که طلبه آن وقت مدرسه چهلستون بوده و درس تفسیر مرحوم حسن آقا سعیدشیرکت می کرد، نقل می کرد که گودرزی ساعات متوالی در حجره را به روی خود می بست و می گفت تفسیر

می نویسم. مرحوم سعید او را از آنجا بیرون کرد، و زان پس به مدرسه شیخ عبدالحسین طهرانی رفت. آقای حجت الاسلام سید جعفر شبیری که باجناق مرحوم آقا شیخ حسن سعید - مدیر مدرسه چهلستون - و همکار وی بوده از آمد و شد گودرزی به کتابخانه یاد کرده و از مراسم عمامه گزاری گودرزی یاد می کند. وی می گوید که خودش عمامه را بر سر گودرزی گذاشته و این اقدام مرحوم حسن سعید به خاطر آن بوده که با عمامه گزاری بر سر گودرزی قدری او را کنترل کند. یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۴۹. (حسن آقا سعید) فرزند مرحوم آیت الله میرزا عبدالله چلستونی م ۲۷ رجب ۱۳۳۷) از روحانیون متنفذ تهران است که پس از گذراندن دروس طلبگی و دانشگاهی در تهران به سال ۱۳۷۰ به نجف رفت. سال ۱۳۸۵ بازگشت و در تهران مستقر شد. آثاری در باره غدیر و فاطمه زهرا (س) دارد. وی در ۲۱ دی ماه ۱۳۷۴ (۱۹ شعبان ۱۴۱۶) درگذشت.

[2] یادآور، ش ۶، ص ۹۹ .

[3] یاران امام به روایت اسناد ساواک، شهید حاج مهدی عراقی، ص ۲۷۱ .

[4] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۳۷ - ۳۹ .

[5] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۳۴ .

[6] توحید و ابعاد گوناگون آن، ص ۴ .

[7] توحید و ابعاد گوناگون آن، ص ۲۸۴ .

[8] همان، ص ۲۸۷ .

[9] بنگرید: فرقان چیست؟، ج ۱، ص ۸ - ۱۱. البته پیش از آن هم فرقان اطلاعیه ای برای شریعتی و نیز مسائل دیگر داده بود که گویا نویسنده این نوشته از آنها خبر نداشته و متن آنها در سالنامه فرقان آمده است.

[10] تاریخ این اعلامیه دی ماه ۵۶ است و در سالنامه یکم فرقان چاپ شده است.

[11] بنگرید: فرقان چیست؟، ج ۱، ص ۱۴ - ۱۵ .

[12] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۶۹ .

[13] فرقانی ها یک اعلامیه چهاربرگی برای ترور شهید قرنی صادر کردند و به اصطلاح دلایل ترور وی را بر شمردند. عمده مطلب نقش وی در سرکوبی شورش هایی بود که در کردستان رخ داده بود. شهید قرنی از چهره های نظامی - فرهنگی آن روزگار بود که به دلیل تدین و اعتنائش به فرهنگ اسلامی به خصوص

تشیع یک استثنا به شمار می آمد. نگاهی به یادداشت های وی در باره مطالب متفرقه پیرامون اسلام و تشیع در کتاب «ناگفته هایی از زندگی سپهبد قرنی» (صص ۳۴۵ - ۳۵۴) می تواند حساسیت او را روی مسائل دینی و مذهبی نشان دهد. یک مورد می نویسد: مجله مکتب اسلام: در این مجله مقالات مفیدی وجود دارد. بهتر است هر مسلمانی با آن آبرونه شود و البته خوب است نویسندگان متعهد دیگر هم با این مجله همکاری کنند (همان، ص ۳۴۹) در جای دیگر: آقای صالحی نجف آبادی کتابی به نام شهید جاوید نوشته است. عده ای بر رد این کتاب کتابهایی نوشته اند. باید بررسی کرد تا معلوم شود حق با کیست (همان، ص ۳۵۰) و در جای دیگر: برای روضه خوان ها با توجه به کتاب لؤلؤ و مرجان برنامه ای تهیه شود و از هر فرد بیسواد که تعدادی دروغ سرهم می کند و یا خرافاتی به خورد مردم می دهد جلوگیری شود که روضه بخواند و همچنین مسائل روضه خوانی مطرح شود که افراد را هدایت کند. بدیهی است این گونه طرحها با نظر مراجع عظام تقلید باشد (همان، ص ۳۵۰). و در مورد دیگر: بعضی بی خبران می گویند: اسلام را باید اصلاح کنیم، در صورتی که اسلام دینی است کامل. تمام وظایف فردی و اجتماعی انسان را گوشزد کرده و نقصان ندارد. ما باید سهل انگاری، تنبلی، کوته فکری و غرور بیجای خود را اصلاح کنیم. احیاء اسلام محتاج به سروصورت دادن به نابسامانیها، مفاسد و وضع فعلی خودمان است (همان، ص ۳۵۲). فریدون آدمیت در کتاب امیر کبیر و ایران چرندیاتی در مورد اسلام نوشته و ضد و نقیض هایی دارد. این شخص مشکوک است از طرفی بیسواد. مجله فردوسی هم مقالاتی بر علیه اعراب و اسلام دارد. اینها گفته سرجان ملکم انگلیسی است که چرندیاتی می گوید و مدرکی ندارد. همچنین نوشته جات استاد پورداود و تحریف های او از مذاهب اسلام و زردشتی نوشته جات دکتر معین که تحت تأثیر استاد پور داود بود و اشخاص دیگر. (همان، ص ۳۵۴) و دهها یادداشت ارجمند دیگر که از پیش از انقلاب مانده است.

[14] فرقان چیست؟، ص ۲۳

[15] همان، ص ۲۴

[16] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۱۱۱

[17] همان، ص ۱۱۳

[18] هسته مرکزی این قبیل تفاسیر، تفسیر انقلابی آیات قرآن بود. آیت الله خامنه ای اشاره به جزوه ای می کند که پیش از انقلاب به دست ایشان رسیده که ضمن آن در باره آیه ای که مضمون آن چنین بوده که اگر چنین و چنان کنید «فان الله عزیز ذوانتقام» مفسر انقلابی نوشته بوده است که: هر کس چنین و چنان کند، در دادگاه انقلابی خلق محاکمه خواهد شد و به مجازات خواهد رسید. آقای خامنه ای می افزاید: این در

همان زمانی بود که آقایان منافقین چند نفر را در دادگاه انقلابی خلق محاکمه کرده و به مجازات رسانده بودند. معلوم شد این مفسر آیه قرآن را از روی عمل سازمان مجاهدین معنی می کند. بنگرید: درست فهمیدن اسلام، (سخنرانی در شب ۱۶ خرداد ۱۳۵۸) ص ۳۴

[19] اصول تفکر قرآنی، ص ۸۵

[20] همان، ص ۱۱۶

[21] همان، ص ۹۰ - ۹۱

[22] برای مثال در باره مالکیت آمده است: به طور کلی باید گفت که مالکیت یک پدیده استعماری است، چه در رابطه با استعمار قدیم و چه در رابطه با استعمار جدید... بنگرید: اصول تفکر قرآنی، ص ۲۰۹

[23] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۱۲۲

[24] شریعتی آن گونه که من شناختم، ص ۸۷؛ یادآور، ش ۶-۷، ص ۲۱۶. روحانی مفسر دیگری که در تهران در مسجد جوزستان تفسیر می گفت، با همین مذاق انقلابی در سال های ۵۴ و پس از آن، گاو بنی اسرائیل را کنایه از نظام سرمایه داری می گرفت. (در باره این جلسات تفسیر بنگرید به توضیحات علی فلاحیان در: شنود اشباح، ص ۱۹۹ - ۲۰۰، حسن عزیزی از اعضای فرقان نیز در بازجویی گفته بود که در این جلسات تفسیر شرکت می کرده است. خود آقای خوئینی ها در مصاحبه ای اشاره به این قبیل اعتراضات و این که از طریق آقای بهشتی به او منتقل شده کرده است، اما این که آقای مطهری در این باره چیزی گفته باشد، نمی پذیرد. بنگرید: شهروند امروز، ۱۳ آبان ۱۳۸۶، ص ۵۸-۵۹. (بنگرید به توضیحات صباغیان راجع به انتقادهایی که به برداشت های تفسیری خوئینی ها می شد در یادآور، ش ۶-۸، ص ۲۱۲). خوئینی ها می گوید که گاه تا دو سه هزار نفر پای این تفاسیر می نشستند و تأیید می کند که هدف در این تفسیر درست کردن پایه های ایدئولوژیک برای نهضت امام خمینی بوده است. نیز می افزاید که دکتر پیمان هم در این جلسات تفسیر شرکت می کرده است.) از قضا فرقانی ها هم در تفسیر آیه مربوطه در سوره بقره مانند همین تحلیل را ارائه داده می گفتند: «راه چاره چیست؟... ذبح کردن آن گاو! آری باید واسطه های بازاری، سرمایه داران، صاحبان شرکتها و کارخانه ها از بین بروند». (بنگرید به نشریه بقره، شماره 1، تیرماه ۵۸، تحلیلی از گاو بنی اسرائیل). تفاسیر فرقانی ها مملو از تعابیر شگفت در ترجمه و تفسیر آیات و تعابیر قرآنی است. برای مثال در نشریه دانش آموزی ذکر ش ۴ در ترجمه آیه «قل الروح من امر ربي» آمده است: «بگو روح (تراکم حیات رسالت یافته) از فرمان پروردگار می باشد». در جزوه ای هم ایام انقلاب چاپ شده (از ابوالقاسم

کمالی) و به مجاهدین و مبارزین تقدیم شده، دجال همان «امپریالیسم» دانسته شده و اساسا نام جزوه همین است «دجال = امپریالیسم». ناطق می گوید از یکی از فرقانی ها پرسیده بود که شما از کجا به اینجا رسیدید. گفته بود اول تفسیر پرتوی از قرآن را خواندیم، بعد به مسجد جوزستان رفتیم و بعد از آن شریعتی و بعد هم اکبر گودرزدی. (یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۳۳، و نیز ص ۲۱۲).

[25] استاد مطهری در یادداشت های خود نقدهایی بر تفاسیر فرقان نوشته است؛ بنگرید: یادداشت های استاد مطهری، ج ۲، ص ۲۲۰ - ۲۲۴ (در ص ۲۲۱ طعنه ای هم به شریعتی دارد). در ص ۲۲۴ می نویسد: «خلاصه همه قرآن را از دیدگاه طبقاتی تفسیر کرده اند. گویی قرآن آمده است در هزار و چهار صد سال پیش که نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس را پیاده کند». و در ص ۲۲۲ می نویسد: «این گونه تفاسیر یعنی خالی کردن مفاهیم دینی از معنویت و همه را تفسیر مادی کردن، به معنی خالی کردن زیر پای دین و مذهب است؛ همان سیاستی که مارکس پیشنهاد کرد که برای مبارزه با دین باید مفاهیم دینی را تفسیر مادی کرد و الحق بهترین راه همین است.»

[26] بنگرید: علل گرایش به مادی گری، ص ۲۹ - ۴۳. استاد در آنجا نمونه های متعددی از دیدگاه های آنان را نقل و سپس نقد کرده است.

[27] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۹۹

[28] امام خمینی در آینه اسناد، ج ۱۷، ص ۴۸۹

[29] بنگرید: شریعتی آن گونه که من می شناختم، ص ۸۸ - ۸۹، ۹۳. دکتر علی مطهری توضیحاتی در باره خاستگاه های فکری فرقانی ها به دست داده که خواندنی است؛ بنگرید: روزنامه کیهان، ۷۹/۱۰/۴

[30] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۶۸ - ۶۹

[31] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۱۲۵

[32] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۱۳۷

[33] همان، ص ۱۳۸

[34] تحلیلی از اوضاع سیاسی ایران، (از گروه فرقان) ص ۷

[35] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۲۱۸



[36] یادآور، ش ۸-۶، ص ۲۲۴-۲۲۵ .

[37] بگذریم که تجلیل فرقانی ها از شهید اول و شهید ثانی و شهید ثالث (مرحوم برغانی) و سعیدی و غفاری، با اساس تفکر آنها مغایرت دارد.

[38] سالنامه یکم فرقان، (اعلامیه تیرماه ۵۶) ص ۲ - ۳ .

[39] یادآور، ش ۸-۶، ص ۳۹ .

[40] شهروند امروز، هشتم اردیبهشت ۱۳۸۷، ص ۶۳ .

[41] شاید مناسب باشد اشاره کنیم که این زمان گرایش به ساده زیستی در میان جوانان مسلمان چندان بالا گرفته بود که در خرداد سال ۵۶ شخصی به نام مهندس عباس تاج دست به تشکیل جمعیتی با نام جمعیت طرفداران ساده زیستی زد. هدف از تشکیل این جمعیت کم کردن تشریفات زندگی و بدینوسیله از اشکالات جوانانی که تمایل مارکسیستی پیدا می کنند، کاستن است. این جماعت آقای مفتاح را هم برای سخنرانی دعوت کرده بودند. حاضران در این مجلس از جمله مهندس بازرگان، بابایی، مهدیان، حاجی طرخانی و عده ای دیگر از ثروتمندان بودند که همین مورد طعن ساواک هم قرار گرفت. بنگرید: فریاد بعثت، ص ۴۶۱ - ۴۶۲

[42] وی در شامگاه عید قربان سال ۱۳۹۹ ق به دست دو نفر از گروه فرقان ترور شد که این دو تن در اوائل سال ۶۰ دستگیر و اعدام شدند.

[43] به نامه امام به مرحوم ربانی پس از این ترور بنگرید در: روایت پایداری، مقدمه، ص سی و نه، و چهل. فرقانی ها ضمن اطلاعیه ای که در ۱۲ فروردین ۶۰ صادر کردند، نوشتند که کشتن مرحوم ربانی شیرازی، با توجه به «فرمان خداوند مبنی بر کشتن ائمه کفر و مشرکین» بوده است که «به وسیله رزمندگان مؤمن توحیدی به اجراء درآمده است». هیچ تردیدی نباید کرد که در تاریخ ما همه چیز فرقانی ها شبیه به خوارج است. از تشکیل آنان، نوع بهره مندی آنان از قرآن، کافر دانستن همه مخالفان خود، روش های خشونت بار و... فرقانی ها در اطلاعیه ای که برای ترور آقای هاشمی رفسنجانی دادند به سه آیه (فقاتلوا ائمه الکفر)، (فقاتلوا اولیاء الشیطان) و (قاتلوا المشرکین) استناد کردند). اسناد این قسمت را آقای فاکر در اختیار بنده گذاشت.

[44] به توضیحات خویش ایشان در یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۴۳ - ۴۷ مراجعه شود.

[45] وی از جمله کسانی بود که به گودرزی کمک مالی می کرد؛ اما وقتی استاد مطهری را کشتند، از کمک به او سرباز زد و حتی گودرزی را تهدید کرد که کمیته را خبر خواهد کرد. یک ساعت بعد، فرقانی ها او را جلوی خانه اش ترور کردند. در باره شرح کمکهای حاجی طرخانی به گودرزی بنگرید به توضیحات حسین مهدیان در: یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۱۳۹

[46] وی همراه شهید عراقی بود؛ سه تیر هم به وی اصابت کرد اما سالم ماند. بنگرید به مصاحبه وی در کیهان ۱۳۸۱/۱۲/۱۰

[47] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۵۱

[48] شهروند امروز، هشتم اردیبهشت ۱۳۸۷، ص ۶۰ (مصاحبه با جمال اصفهانی رئیس اطلاعات وقت کمیته و یکی از مسئولان پرونده فرقان)

[49] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۱۰۰ - ۱۰۱

[50] یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۱۰۴ - ۱۰۵

[51] شرح این ماجرا را الویری به دست داده است: خاطرات مرتضی الویری، ص ۸۶ - ۸۸؛ نیز بنگرید: عبور از بحران، هاشمی رفسنجانی، ص ۸۲

[52] مصاحبه با وی را بنگرید در یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۹۸ - ۱۱۴

[53] نمونه آن اطلاعیه آنان به مناسبت حمله امریکا به عراق در فروردین ۱۳۸۱ است که با عنوان «امپریالیست ها در خاورمیانه چه می خواهند» انتشار یافته و نام گروه فرقان در بالا و انتهای آن دیده می شود.

[54] شهروند امروز، هشتم اردیبهشت ۱۳۸۷، ص ۶۱. جمال اصفهانی می نویسد که شهید لاجوردی شش ماه شبانه روز با آنها بسر می برد. وی می افزاید: اقرلو هم که مغز متفکر گروه بود خیلی زود تواب شد و گودرزی را آرام کرد. بصیری هم پشیمان شده بود و یک روز دیدم که موهای صورتش را کنده است. توضیحات ناطق نوری (که خودش قاضی پرونده فرقان و اسدالله لاجوردی هم دادستان بوده و اساسا از همین جا پایش به دادستانی باز شده) هم در باره سرنوشت برخی از اینها جالب توجه است. بنگرید: یادآور، ش ۶ - ۸، ص ۳۴

[55] همان، ص ۶۱

[56] یادآور، ش ۶ - ۸. هرچند نوعی نزاع پنهانی در آن با برخی از گفته های آقای معادینخواه هست که ایشان هم وادار به پاسخگویی کرده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1519>

## انقلاب اندیشگی و عبدالرضا حجازی در اوائل دهه پنجاه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶

**خلاصه:** بهانه اصلی این نوشته، همین کلمه عصر فضا در کتابی بود که عبدالرضا حجازی در سال ۱۳۴۹ در باره رسالت قرآن نوشت.

بهانه اصلی این نوشته، همین کلمه عصر فضا در کتابی بود که عبدالرضا حجازی در سال ۱۳۴۹ در باره رسالت قرآن نوشت. آدم وقتی آن اثر را می دید فکر می کرد قرار است دین یک جوری با عصر فضا پیوند بخورد. اما روال بحث این بنده خدا کم کم به سمت شرح زندگی حجازی رفت که از وقایع شگفت انقلاب و تقریباً فراموش شده است. چاره ای نبود. نمی خواستم زیاد بنویسم. اطلاعات هم چندان در دسترس نبود. مطمئن هستم کسانی هستند که آگاهی های فراوانی در باره وی دارند. امیدوارم اگر نقصی دیدند بنده را آگاه کنند و مطالب را تکمیل. همان طور که گفتم سوژه اصلی، کتاب او بود که این کتاب در جریان انقلاب اندیشگی دینی در اوائل دهه پنجاه ولو متوسط بود اما موثر هم بود... تازه دست آخر کتاب دیگری را هم از همین دست مرور کردم

### چه کتابهایی انقلاب را ساخت؟

جامعه انقلابی ایران پیش از انقلاب مسیر های مختلفی را برای پیشبرد انقلاب باید طی می کرد. در این زمینه حوزه اندیشه یکی از موثرترین آنها بود. یک پرسش اصلی برای بنده همیشه این بوده است که جامعه انقلابی دیندار با چه اندیشه ای انقلاب کرد؟ کتابهای بازرگان؟ شریعتی؟ مطهری؟ طالقانی؟ علامه طباطبائی؟ حاج سراج انصاری؟ مکارم شیرازی؟ مصطفی زمانی؟ و دیگر چه کسانی؟ آثار ترجمه شده مصریان؟ سهم هر یک چه اندازه بوده است؟

شمار این افراد البته بیش از این هاست. برخی یک کتاب، برخی بیشتر، کسانی یک ترجمه یا بیشتر از آثار مصریها و... داشتند و هر کدام گوشه ای از کار را گرفته بود. مثل سفره ای که هر کسی یک گوشه را بگیرد و آن را جمع کند. هر قشری کتابی می خواستند، اما مهم این بود که سمت و سوی اینها به کجاست. از سال پنجاه به بعد برخی از آثار مانند کتابهای شریعتی بیشتر منتشر شد. اساساً بهتر شدن وضع مالی طبقه متوسط شهری زمینه را برای توسعه نشر فراهم کرد. در این زمینه کتابهای دیگری مانند «راه حسین» احمد

رضایی هم بود که در دوایر خاصی انتشار یافت... و به هر حال خیلی از آثار دیگر که بنده در کتاب جریانها و سازمان های دینی دوره پهلوی سعی کرده ام فهرستی از آنها بدست دهم. حتی آثار کسانی چون علی تهرانی یا گلزاده غفوری و شماری دیگر. در حوزه اندیشه البته مدارس ملی - دینی آن دوره بسیار موثر بود، هم در تهران و هم در مشهد... و باز هم به جز کتاب، جلسات مذهبی و حسینیه ارشاد و غیر اینها... به هر حال دامنه اندیشه ای که با آن انقلاب شد مهم است.

در سطوح پایین تر هم کتابهایی بود که در قم نشر می شد. اینها به خصوص روی جنبه های مترقیانه دین خیلی مانور می دادند. دست کم ظاهر آنها این طور بود. یک نثر دینی تازه و به روز شده درست شده بود که بین نفی و اثبات آنچه در باره دین و مذهب گفته می شد، سعی می کرد دین را موافق تجدد نشان دهد، طبعاً جنبه های مثبت آن نه منفی. این ادبیات جالب و قابل بررسی است. در این آثار، مسائلی در باره قرآن و رسالت و اعجاز و نبوت و اینها هم که، هم نیاز به پاسخ گویی به شبهات داشت و هم رهنمودهای جدید برای نشان دادن ترقی، مطالبی نوشته می شد. من فکر می کنم ادبیات این کتابها خود موضوع یک پایان نامه دکتری جدی است و هنوز این آثار به خصوص از حیث محتوا مورد بررسی قرار نگرفته است. بنده علاقه مند به این بحث بوده ام و همان طور که اشاره کردم گاه گاه گریزی در کتاب جریانها به آن زده ام، اما می دانم که بسیاری از آثار را ندیده ام و نتوانسته ام در باره آنها چیزی بنویسم. در اینجا یک نمونه را انتخاب کرده و در باره مؤلف آن هم که سرنوشت شگفتی دارد، سخن خواهم گفت.

### عبدالرضا حجازی و سرنوشت شگفت او

کتاب «رسالت قرآن در عصر فضا» (چاپ اول آن در شهریور ۱۳۴۹ و چاپ چهارم آن در ۱۳۵۴) یکی از آثاری است که در زمینه بحث بالا قابل ذکر است. این کتاب از واعظ معروف آن وقت سید عبدالرضا حجازی (متولد ۱۳۱۲ یا ۱۳۱۳) بود که سرنوشت عجیبی پیدا کرد. وی از سلسله روحانیونی بود که در قم دهه سی درس خواندند و سپس برای منبر و درس و دبیرستان و دانشگاه به تهران رفتند. کسانی چون مطهری و بهشتی و باهنر و هاشمی رفسنجانی و خیلی های دیگر، کسانی که در بخش اندیشگی انقلاب نقش مهمی داشتند. اما این یکی قدری متفاوت بود و بعدها نیز سرنوشت دیگری پیدا کرد. ضمن این که با آنها بود، اما پشت صحنه هایی داشت که تاکنون در باره آن بحث کافی نشده و طبعاً تا اسناد درستی در اختیار نباشد نمی شود با اطمینان در باره آنها چیزی گفت. در اینجا مقصودم مسائلی قبل از انقلاب است. اما بعد از انقلاب، ایشان که تقریباً از سوی روحانیون انقلابی طرد شده بود، در اطراف آقای شریعتمداری بود و در جریان آنچه به عنوان کودتا عنوان شد با قطب زاده و روحانی دیگری به نام مهدوی درگیر ماجرا شد و گفته اند که پیغام هایی در این میانه رد و بدل کرد که مربوط به کودتا می شد (خاطره ها، محمدی ری

شهری، [تهران، مرکز اسناد، ۱۳۸۳] ۲۰۶/۱. مدتی بعد هم اعدام شد.

حجازی در ارتباط با مسائل انقلابی، تا حوالی سال ۱۳۴۸ و ۱۳۴۹ وضعیت با قاعده ای داشته اما بعد از آن به تدریج مشکلاتی پدید آمده است. پیش از آن بهتر است اشاره ای به شرح حال کوتاه وی داشته باشیم: در پشت جلد کتاب رسالت قرآن شرح حالش چنین آمده: «در شهرضای اصفهان متولد گردید و پس از فراغ از تحصیلات ابتدایی و متوسطه در حوزه علمیه اصفهان و قم به فراگرفتن علوم اسلامی پرداخت. وی پس از سالها اقامت در حوزه علمیه قم و آموختن سطوح عالی و خارج در فقه و اصول و آموزش فلسفی، به تهران عزیمت نموده و دوره دانشکده الهیات و معارف اسلامی را در رشته فلسفه در تهران و آنکارا به پایان رسانید. ایشان اکنون (ظاهرا سال ۴۹) متجاوز از ۱۴ سال است که در تهران با پذیرش رنجهای اجتماعی، با بیان گرم و منطقی خود به وعظ و تبلیغات اسلامی اشتغال داشته و از خطبا و گویندگان مشهور و دانشمند کشور به شمار می آید». همین عبارت پشت جلد کتاب سیستم اقتصادی اسلام وی هم هست. محمد شریف رازی دو صفحه ای در باره وی نوشته و گفته است که «بیانی شیرین و منطقی شیوا و علمی» دارد. تولد وی را سال ۱۳۱۳ دانسته و این که در سال ۱۳۲۹ در حوزه علمیه آمده، از محضر آقای بروجردی و آقای مجاهدی استفاده کرده، و در تفسیر علامه طباطبائی هم شرکت می کرده است. به گفته وی در شمار وعاظ نامی کشور و «مجاهدی است که در این پست حساس مصائب فراوان و سوانح زیادی را تحمل کرده و مورد غبطه بسیاری قرار گرفته است». به گفته رازی وی «لیسانس را در دانشکده الهیات دانشگاه تهران و دوره دکترا را در دانشگاه آنکارا طی کرده». آثار وی همین دو کتاب یعنی رسالت قرآن در عصر فضا و سیستم اقتصادی اسلام (چاپ اول در ۱۳۳۸) دانسته شده است [گنجینه دانشمندان، ۲/۳۵۰ - ۳۵۱ (قم ۱۳۹۴ق)]. این شرح حال باید مربوط به سالی باشد که او در زندان بوده است، یعنی سالهای ۵۲ تا ۵۴. بیفزایم برادرش عبدالرسول حجازی نیز از نویسندگان و خطبای همین دوره تهران بوده و بعد از انقلاب به اهواز رفته و سه چهار سال پیش درگذشته است. آخرین اثر وی «مثل علی هرگز» است که در دو مجلد منتشر شده است.

به جز منبر، وی را با همین کتاب می شناسند، کتابی که تأثیر قابل ملاحظه ای روی تفکر و اندیشه جاری اما عمومی جامعه دینی داشته و صد البته نباید با آثار مطهری یا شریعتی و بازرگان و علامه طباطبائی مقایسه کنیم؛ اما باید اعتراف کرد که در سطح عموم، اثری پر فروش بوده و این نکته را شمارگان چاپ کتاب نشان می دهد.

عبدالرضا بیشتر تأثیرگذاری اش از طریق منبر بوده، چنان که گفته شده فردی خوش سخن و دارای لحنی جذاب بوده است.



### عبدالرضا حجازی بین سالهای ۴۲ تا ۵۰

از نظر سابقه انقلابی، فعالیت وی به نسل جوان فعال در اطراف فدائیان اسلام بوده است. آقای گرامی و دیگران از نقش وی در همراهی با فدائیان اسلام سخن گفته اند. اما فعالیت اصلی وی در دوره نهضت اسلامی در حوالی خرداد ۴۲ بوده است. در گزارشی از نقش وی در ایام حرکت پانزده خرداد آمده است: «عبدالرضا حجازی واعظ، در شبستان مسجد جامع به منبر رفت و درباره شخصیت و مقام و دانش حضرت علی و حکومت ایشان به تفصیل صحبت نمود و در پایان سخنانش گفت: «خدایا مرجع تقلید شیعیان و مسلمان جهان حضرت آیت الله خمینی را آزاد کن. خدایا آیت الله خمینی را به سلامت و موفق بدار. خدایا فاصله بین ما و آیت الله خمینی را از میان بردار.» بعد گفت: «آقایان دیشب در خواب حضرت آیت الله خمینی را دیدم و فرمود خدایا دلم می خواست که من هم در بین مردم بودم و در این مراسم سوگواری

شرکت می‌کردم. می‌دانید که آقا مدت ۸ ماه در زندان به سر می‌برد.» این عبارات را ساواک در سه شنبه ۱۵ بهمن ۱۳۴۲ گزارش کرده و در روزنامه ۱۵ خرداد که سایت ویژه ای دارد گزارش شده است.

در شهریور ۱۳۴۳ هم امام نامه ای به وی نوشته و از کارهای وی تقدیر کرده است: خدمت جناب مستطاب سید الاعلام و ثقة الاسلام خطیب محترم آقای آقا سید عبد الرضا حجازی - دامت افاضاته: به عرض می‌رساند، مرقومه آن جناب که حاکی از صحت مزاج شریف و حاوی اظهار محبت و تفقد از حقیر بود، موجب تشکر گردید. مساعی جمیله و شداید و محرومیت‌هایی که متحمل شده و می‌شوید، مورد کمال تقدیر، و امید است ان شاء الله مورد توجه حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - واقع شده و مأجور باشید...». [صحیفه امام: ۳۹۷/۱] در تاریخ 21/1/43 پس از آزادی امام و وقتی شماری از مردم آمدند، «آقای حجازی به نمایندگی از امام خمینی از حاضران تشکر کرد» (امام در آینه اسناد: ۲۴۷/۱۲). (در روز ۲۴ فروردین همان سال ۴۳ هم باز پس از یکی از اجتماعات مردم در منزل امام، «حجازی در خاتمه مردم را دعوت کرد که تماس دایم خود را با مراجع قطع نکنند تا در آینده نحوه مبارزه و شروع آن طبق نقشه انجام گردد») (امام در آینه اسناد: ۳۵۰/۱۲). ممکن است مقصود عبدالرسول حجازی هم باشد!

ساواک بخشی از سخنرانی سید عبدالرضا حجازی را از سال ۴۴ آورده که گفته است: «به خدا قسم من هر موقع که از منبر پایین می‌آیم از خدا طلب مرگ می‌کم، چون در این مملکت ما در خفقان بسر می‌بریم. این روزها ما نمی‌توانیم حقایق را بگوییم و انتقاد کنیم... وضع ما طوری است که باید همیشه در حال خفقان باشیم. ما مسلح نیستیم و قشونی هم در اختیارمان نمی‌باشد و با کسی هم سر جنگ نداریم. اسلحه ما قرآن و اخبار امامان و مراجع تقلید می‌باشد» (یاران امام به روایت اسناد ساواک، شیخ غلامحسین جعفری، ص ۴۴ تاریخ ۴۴/۶/۲۴). از این پس از این کتاب با عنوان شیخ غلامحسین جعفری یاد خواهیم کرد). سال ۴۶ ساواک دستور داده که بشدت «حتی با بکار بردن وسائل فنی، اعمال و رفتار و تماس هایش را دقیقاً کنترل» کنند (امام در آینه اسناد، ۲۴۳/۱۱). ساواک بخشی از سخنرانی وی در مسجد ارک را در تاریخ ۴۵/۱۰/۱۳ علیه فساد غربی و رواج آن در ایران آورده و گفته که اعلامیه‌هایی در باره بازگشت حضرت آیت الله العظمی خمینی پخش شده است (امام در آینه اسناد: ۵۷۱/۱۳). بر اساس گزارش ساواک، در سال ۱۳۴۹ وی که از حج به عراق رفته بوده، همراه خود «نوار سخنرانی اخیر حضرت آیت الله خمینی و جزوه بیانات ایشان را با خود به ایران آورده اند و برای استماع و بهره برداری در اختیار دوستان می‌گذارند. آیت الله خمینی در مورد سلطنت بحث مفصلی نموده و دلایل و مدارکی را از آیات قرآنی و اخبار و احادیث مستند علیه سلطنت اقامه نموده که بحث روز محافل و مجالس گردیده» (امام در آینه اسناد: ۶۴۱/۱۶). این باید مربوط به درسهای حکومت اسلامی امام باشد که جزوات آن چاپ شده و به ایران



وارد می شد. در انتهای این سند ساواک نوشته که وی اوائلی که به تهران آمده، فاقد چیزی بوده حالا خانه مجلل و راننده و زندگی خوبی دارد.

در اواخر دهه چهل و اوائل دهه پنجاه، (۱۳۹۱ق / ۱۳۵۰ش) نام وی در آغاز لیست ساواک از یک سلسله از روحانیون انقلابی به عنوان اشخاص ممنوع المنبر بوده است (در لیست ۴۷/۱۰/۱۱ پس از نام هاشمی و در لیست سال ۱۳۵۰ نام اول ممنوع المنبرها بوده است. بنگرید: غلامحسین جعفری همدانی، ص ۳۳۲، ۴۳۵).



دکتر سید عبدالرضا حجازی :

در شهرضای اصفهان متولد گردید و پس از فراغ  
از تحصیلات ابتدائی و متوسطه ، در حوزه علمیه اصفهان  
و قم به فراگرفتن علوم اسلامی پرداخت .  
وی پس از سالها اقامت در حوزه علمیه قم و  
آموختن سطوح عالی و خارج در فقه و اصول و آموزش  
فلسفی ، به تهران عزیمت نموده و دوره دانشکده الهیات  
و معارف اسلامی را در رشته «فلسفه» در تهران و آنکارا  
پایان رسانید .

ایشان اکنون متجاوز از ۱۴ سال است که در  
تهران با پذیرش «رنجهای اجتماعی» با بیان گرم و  
منطقی خود به وعظ و تبلیغات اسلامی اشتغال داشته و  
از خطبا و گویندگان مشهور و دانشمند کشور بشمار  
میآیند .

کانون انتشار - بازار شیرازی

ارزش ۳۰۰ ریال

## حجازی میان دولت و انقلابیون! (حجازی سالهای ۵۲ تا ۵۷)

به نظر می‌رسد به تدریج، مواضع حجازی به دولت نزدیک شده و این سبب شده است تا انقلابیونی مانند محلاتی و مروارید دست به اقداماتی علیه وی بزنند (امام در آینه اسناد: ۷۳/۱۰ - ۷۴). مامور ساواک در سال ۵۱ گفته است که وی در یک مجلس خصوصی از اینکه افرادی مانند لاهوتی مرتب اسم امام را به زبان می‌آورند و زندان می‌افتند انتقاد کرده است (امام در آینه اسناد، ۱۸۶/۱۰). جالب است که همان زمان تلاش کرده تا زمینه مسافرت سید احمد خمینی را به عراق فراهم کند (همان، ص ۱۹۰). این که گفته شود مخالفت با شریعتی از سوی ولایتی‌ها یکی از دلایل سوق یافتن حجازی به سمت مخالفت با نیروهای انقلابی است، ضمن آن که شاهد مختصری دارد (از جمله بنگرید: امام در آینه اسناد: ۴۹۳/۱۴) اما مجموعاً دلچسب نیست.

به هر حال به تدریج وی همزمان با نزدیک شدن به دولت و ساواک، از سوی انقلابیون طرد شد. سخنرانی‌های وی در رادیو نیز مشکل درست کرد و وقتی مورد انتقاد سخت قرار گرفت به تدریج و بیش از پیش به سمت مخالف رفت، اما تلاش می‌کرد نشان دهد که هنوز همراهی می‌کند. در این زمان، حوالی سالهای ۵۱ و ۵۲ حجازی با توجه به روابط قدیمش با امام، سعی می‌کرده انتقادهایی نسبت به حرکت انقلابیون و رفتارهای آنان از جمله با خودش مطرح کند و امام را از رفتار به اصطلاح خود تند انقلابی باز دارد. به گفته ساواک، یکبار همین حجازی به امام که در نجف بود نامه نوشته از همکاری وی با دولت عراق انتقاد کرده بود. این نامه یکی از انتقادی‌ترین نامه‌هایی است که یک روحانی می‌توانسته در آن شرایط به امام که محبوبیت زیادی میان انقلابیون مسلمان داشته نوشته باشد. بر اساس گزارش ساواک، وی در این نامه که از بیروت به امام نوشته، گفته است: ۱. شما خورشید تابناکی بودید، ولی دچار کسوف گشته و اطرافیان در نجف و در تهران دست به کارهای زشتی زده‌اند و به همه علمای اسلام حمله می‌کنند. ۲. به چه دلیل شما نوارتان را به رادیو عراق داده‌اید و دولت عراق فقط دولتی است که از کمونیسم الهام می‌گیرد. ۳. به طرفداران خود بگویید دست از تهدید بنده بردارند... ۴. در شان یک مرجع نیست که علیه دولت ایران اعلامیه داده بیست مرتبه کلمه استعمار را تکرار نماید (امام خمینی در آینه اسناد: ۲۰۳/۱۰). متن نامه نیامده و این گزارش ساواک است. دنبال آن آمده که امام پاسخی به وی داده که فتوکپی آن به پیوست تقدیم می‌باشد، اما چیزی در کتاب نیامده است. این پاسخ می‌تواند نامه‌ای باشد که تحت عنوان «لزوم اجتناب از اختلافات» در صحیفه آمده است: «زمان: ۱۸ خرداد ۱۳۵۲ / ۶ جمادی الاول ۱۳۹۳»: خدمت جناب مستطاب سید الاعلام آقای حاج سید عبد الرضا خطیب محترم - ائده الله تعالی

مرفوم شریف واصل، سلامت و توفیق جنابعالی را خواستار است. موجب تأسف است که آقایان محترم که

خود را خدمتگزار به اسلام می‌دانند به جای آنکه هر چه بیشتر در وحدت کلمه کوشش کنند و به دوستان خود بیفزایند، با جزئی بهانه‌ای با هم اختلاف پیدا کرده و با دامن‌زدن بدخواهان، عمق آن زیادتر و از مقاصد عالیه بازمی‌مانند. این جانب از شماها و هر کس به شماها اتصال دارد انتظار دارم اختلافات جزئی را کنار گذارید و برای اهداف مقدسه اسلام مجهز شده و دوستان بیشتری به صفوف خود متصل کنید. از خداوند تعالی توفیق همه را برای این مقصد مقدس خواستار است. از جنابعالی و سایر آقایان امید دعای خیر دارم. و السلام علیکم. روح الله الموسوی الخمینی» (صحیفه امام: ۵۰۴/۲)

به هر حال ساواک دنباله نامه اعتراضی وی از بیروت به امام که سال ۵۲ است نوشته است: اظهار نظر پیرامون صحت و سقم اظهار وی مستلزم تحقیق و بررسی است! ولی افزوده: ضمناً از موقعی که سخنرانی نامبرده از رادیو ایران پخش شده، مسلماً مورد تنفر طرفداران [امام] خمینی واقع شده و در حال حاضر تا حدودی دارای وجهه دولتی است.

به هر حال در نزدیکی انقلاب، بلکه از همان دوره زندان که رفتار دولتی‌ها با وی دوستانه بوده، به تدریج انقلابی‌ها دیدشان نسبت به او عوض و تدریجاً فضا علیه وی بسیار سنگین شده است. مواضع آنها علیه وی مستند به شواهدی بود که با همه پوششی که اوضاع داشت، بر آنها آشکار شده بود. دسترسی به پرونده ساواک وی برای بنده مقدور نبوده و نیست، اما همین مقدار که جسته گریخته در باره وی اسنادی منتشر شده، حاکی از این است که درک انقلابیون نسبت به وی درست بوده است. ساواک در سال ۵۵ در گزارشی، از یکی از افراد خود خواسته است تا متن اعلامیه عید فطر آقای خمینی را «به عبدالرضا حجازی نشان دهند فکر نکند خمینی اقدامی علیه مصالح کشور نمی‌کند» [امام خمینی در آینه اسناد. (17/284) : حتی در سال ۵۶ هم وقتی ساواک نسبت به نگارش یک متن توسط امام تردید کرده خواسته است که متن را به اداره یکم بدهند تا از حجازی بپرسند واقعاً آن را [امام] خمینی نوشته است (امام خمینی در آینه اسناد: ۱۷۴/۱۲).

این می‌رساند که حجازی نقشی میانه بازی می‌کرده، ضمن همکاری به ساواک به آنان می‌گفته که ماجرا چندان تند نخواهد شد و ساواک به این ترتیب خواسته او را در جریان بگذارد و آنها هم اگر مشکلی داشته اند با وی در میان می‌گذاشته اند. ساواک یکبار دیگر هم که در نوشته منسوب به امام شک کرده از مأمور خود خواسته است «یک نسخه به اداره یکم داده شود که با حجازی صحبت کنند تحقیق کنند آیا آن را خمینی نوشته است» (امام خمینی در آینه اسناد. (17/328) : در همین جلد از امام خمینی در آینه اسناد (ص ۳۳۵) صریحاً آمده است: محترماً به استحضار می‌رساند حجازی واعظ اطلاع می‌دهد که طبق اطلاع موقت، در وقایع اخیر مرتضی‌پسندیده برادر خمینی نقش تحریکاتی و تامین کمک مالی موثری داشته است

(مورخه ۱۳۵۶/۹/۷).

به هر روی، این امور از چشم انقلابی ها دور نبوده چنان که در سال ۵۴ شیخ غلامحسین جعفری در تهران در مجلسی گفته بود که «عبدالرضا حجازی همواره سعی می کند دو رو بازی کند؛ یعنی هم می خواهد خود را طرفدار دولت جا بزند و هم می خواهد مخالفین دولت را برای خود داشته باشد. در حالی که چنین امری محال است، کما این که برای دولت دستش رو شده و پدرش را درآوردند. پس از مدتی زندانی بودن با دستگاه دولت ساخته و تعهد داده که طبق نظریه آنان رفتار کند (غلامحسین جعفری همدانی، ص ۵۵۰ و بنگرید: ۴۹۳ [تهران، ۱۳۸۸]). نباید شک کرد که جدای از نقاط ضعفی که در حجازی بوده، ساواک هم وی را بازی داده و سعی کرده نقشی دوگانه در مقابل وی ایفا کرده و رابطه او را به طور کامل با انقلابیون تخریب و در عین حال از زبان و فکر و موقعیت او استفاده کند.

ساواک در شهریور ۵۷ گزارش کرده که اعلامیه تندی با امضای روحانیون آزاد تهران علیه وی منتشر شده و در آن آمده است: «ما میخواستیم شیوه و روش یک خائن عابدنما که در مقام و لباس روحانیت است بشما معرفی کنیم: این ناخلف که در خفا با اربابان خود و دشمنان اسلام زد و بند نموده و به اسلام و شرایع مقدس آن خیانت میکند عبدالرضا حجازی است که در سیادت او شک فراوان است. این واعظ معلوم الحال همان عبدالرضا اقدامی اصفهانی است که متأسفانه خود را منتسب به سلسله آل رسول اکرم (ص) می نماید. آیا می دانید که مصلحتی این شخص را به محبس فرستادند ولی شبها مخفیانه او را بمنزلش می بردند. زندگی مجلل باو دادند و پولهایی در اختیارش گذاشتند تا یوغ بندگی اربابان را از گردن خود برندارد. اهالی شریف تهران آگاه باشید که این گرگ صفت که به لباس روحانیت ملبس شده است بجز خیانت به دین اسلام و مذهب حقه شیعه جعفری کار دیگری انجام نمیدهد» [انقلاب اسلامی به روایت اسناد ساواک:

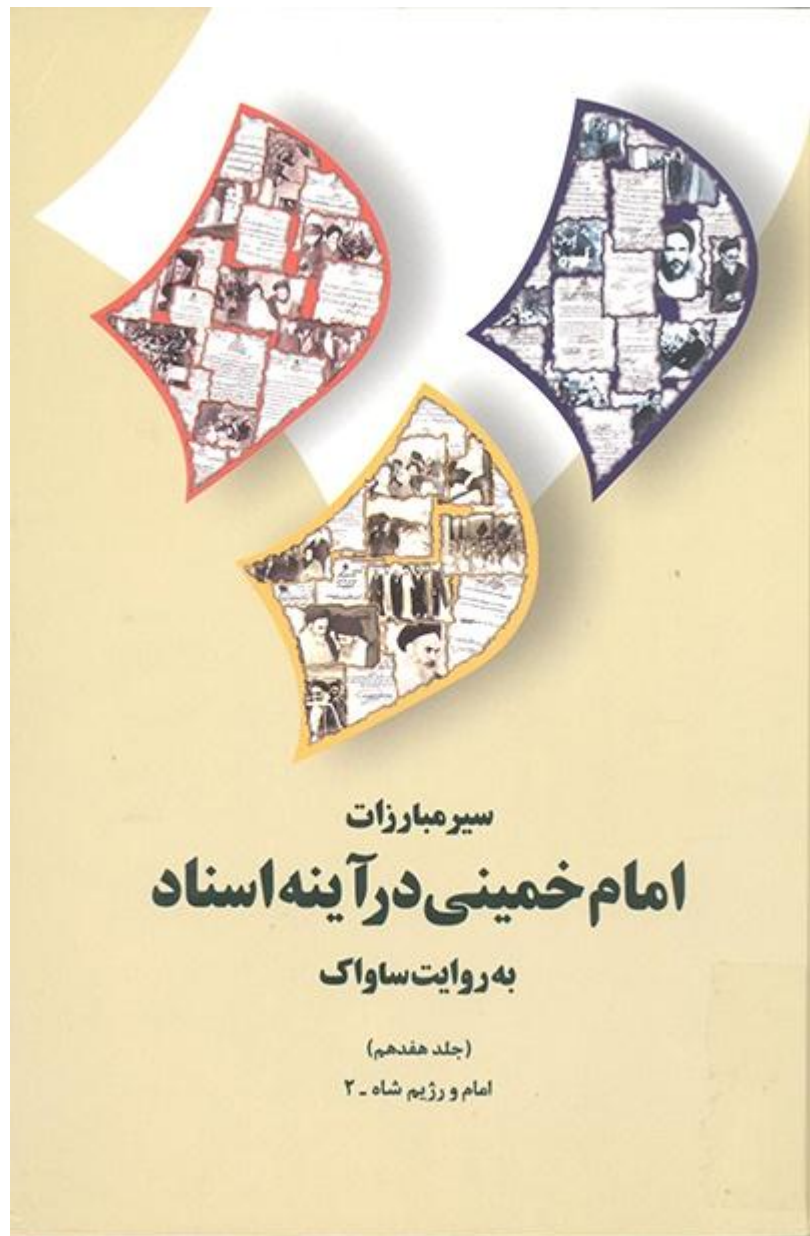
۱۶۵/۱۱]. آقای منتظری در خاطراتش از رابطه نزدیک احمد آقا با وی یاد کرده و این که «قبل از انقلاب هم که آقای سید احمد خمینی را از مرز گرفته بودند و به زندان قزل قلعه آوردند در آنجا آقای سید عبدالرضا حجازی هر روز برای او ناهار می آورد، خوب این خیلی مهم بود که کسی از خارج زندان هر روز برای یک زندانی ناهار بیاورد» (خاطرات آیت الله منتظری ص ۶۰۹). عزت شاهی در خاطراتش در باره عبدالرضا حجازی گفته است: «عبدالرضا حجازی به لحاظ اخلاقی فردی کثیف و فاسد بود، عکسی از او به همراه زنی پیدا کرده بودند. او واعظ بود و در جاهای مختلف سخنرانی می کرد و البته در این سخنرانیها مطالب سیاسی نمی گفت». به هر حال معلوم می شود ذهن انقلابی ها نسبت به وی خوب نبوده اما این که دلائلش چه بوده باید جستجو شود. بعد از انقلاب «ژیان پناه» مامور ساواک در اعترافات بعد از انقلابش در دادگاه، گفته بود که زن او لباس بد پوشیده بود و با یک دختر بی حجاب به دیدن وی در زندان آمد و او ناظر

ملاقات آنها بوده است (سایت مگ ایران).

یک زندانی سیاسی چپ با نام عباس فضیلت کلام (که سال ۱۳۷۷ درگذشته) آن دوره از چپ ها در خاطرات زندان سالهای پنجاه در باره عبدالرضا حجازی نوشته است: علت زندانی شدن حجت الاسلام سید عبدالرضا حجازی آن طور که گفته می شد، خواندن و پخش اعلامیه خمینی بوده که به خاطر آن به یک سال زندان محکوم شد. با او مانند یک زندانی سیاسی ضد رژیم برخورد نمی شد. در آن زمان که همه زندانیان ملاقات کوتاهی با خانواده و بستگان خود آنهم پشت میله های آهنی یا به قول زندانیان "آکواریوم" ملاقات در این حالت از طریق گوشی تلفن انجام می شد و همه صحبتها کنترل می شد. آقای حجازی در تمام دوران زندان خود در باغ بزرگ زندان به آسانی و آرامی ساعتها با خانواده خود ملاقات حضوری داشت و با آنها به خوش و بش می نشست، او بیشتر به یک مزدبگیر و گماشته پنهانی دولت شباهت داشت تا یک مبارز مذهبی ضد رژیم. نامبرده به زندانیان مذهبی قول داده بود پس از رهایی از زندان کوشش خواهد کرد که در رادیو و تلویزیون بر ضد جهان بینی مارکسیستی مبارزه ای ایدئولوژیک راه بیندازد. و انصافاً پس از آزادی به پیمان خود عمل کرد و در باره تضاد از نگاه مارکس و همین طور ریشه های چهارگانه دیالکتیک در تلویزیون دولتی رژیم شاه به تبلیغات ضد مارکسیستی پرداخت. اکثر زندانیان مذهبی و هم چنین چپ در پای تلویزیون زندان به این برنامه نگاه کردند. صحبت های او اساساً میان تهی و فاقد انسجام و خط و ربط بود. در پایان صحبتش نیز رسوایی بار آورد که باعث خنده همه زندانیان شد.

<http://www.nashrebidar.com/gunagun/ketabha/albert.sorabiyen/khatrat.htm>

در باره درستی و نادرستی بسیاری از این مطالب باید تحقیق مستقل بشود.



نامه انتقادی حجازی به امام در سال ۵۷ (یاد از فرقان و آشوری)

حجازی در سال ۵۷ یک نامه مفصل برای امام نوشته که ساواک نسخه ای از آن را که لابد خود وی به آنها داده بوده در پرونده امام گذاشته است. نامه مفصل و مهمی است. این نامه در کتاب امام خمینی در آینه اسناد جلد ۱۷ صفحات ۴۸۷ تا ۴۹۵ چاپ شده است. به نظر می رسد، او در مقابل انقلابی ها که وی را متهم می کردند! خواسته است دوباره خود را به امام نزدیک کند، به خصوص که تاریخ نامه آبان ۵۷ و نزدیکی های پیروزی است و وی این قدر باهوش بوده که احتمال بدهد انقلاب خواهد شد. هشدارهایی هم که در نامه داده، بوی این را می دهد که او می خواهد امام را از نفوذ کمونیستها بترساند! این می توانسته به تحریک ساواک هم نوشته شده باشد، گرچه این زمان ساواک کاملاً در هم ریخته شده و فاقد برنامه

ریزی بوده است. این کاری بود که در کودتای ۲۸ مرداد هم شد و حجازی کاملاً زمینه این کار را داشته و در تلفنی که در پانزده مهر ۵۷ به آقای شریعتمداری زده، عیناً هم خطر را گوشزد کرده که «خطر این است که یک عده چپی بروند و دور آقا - یعنی امام - را بگیرند» (امام در آینه اسناد . (10/460: اما جدای از آن، حجازی در آغاز نامه مفصل پیشگفته از اردات دیرینه به امام یاد می کند و این که از آغازی که جهاد پیگیر شروع شده «آن حضرت را به عنوان پیشوایی اعلم، اتقی و الیق از دیگران» می شناخته است. سپس اشاره می کند که «از مرداد ماه ۱۳۵۲ تا مرداد ۱۳۵۴ دو سال در زندان ایستادگی کردم، آزارها و شکنجه ها، فحاشی های دست بند، خلع لباس، ... و خارج زندان خانواده ام با فقر مالی دست به گریبان بودند...» «همه این تلخی ها در راه حق شیرین بود»... سپس بر اساس تجربه زندان خود گوید که نهضت را دو چیز تهدید می کند: «انحراف اول بهره برداری کمونیسم». سپس با اشاره به دیدار خود در پاریس با امام و این که شعار کمونیستی مربوط به دستگاه جبار است، در آن تردید کرده و می گوید: «می توان با شهود عینی دریافت که کمونیسم در ایران، به دلیل این که نتوانست اسلام را فسخ کند، برای مسخ اسلام دست بکار شده است».

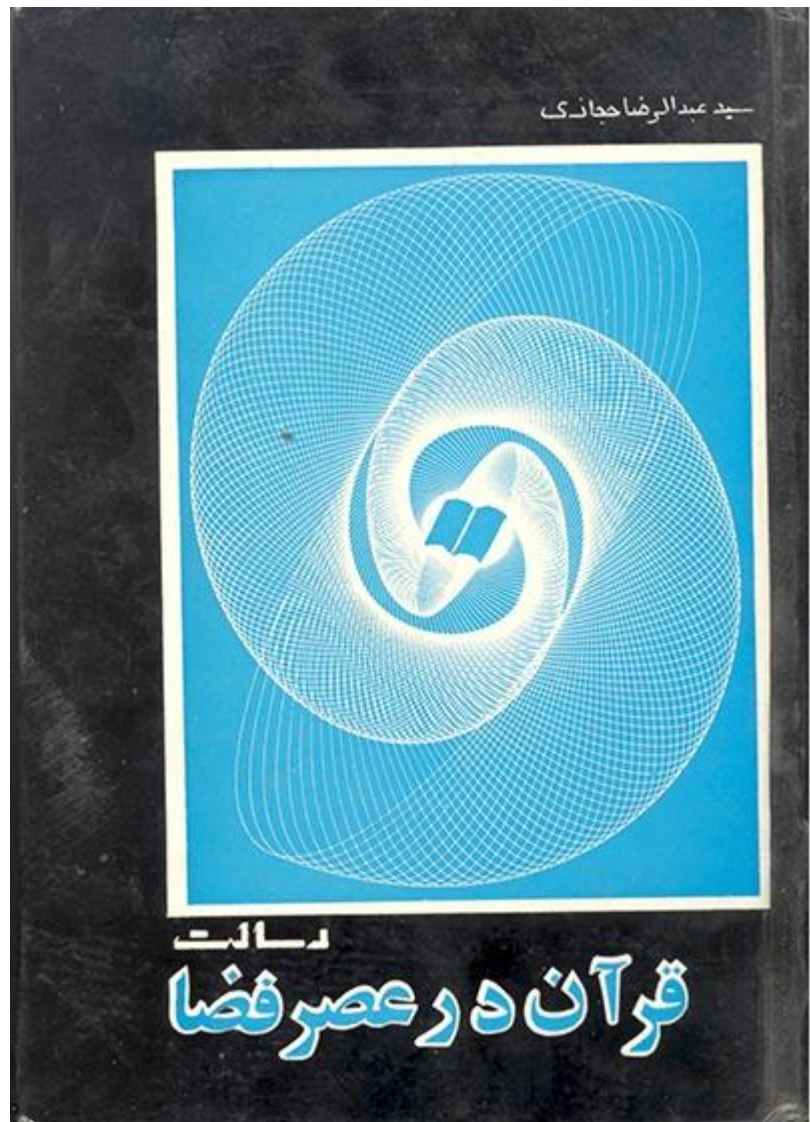
سپس می نویسد: عده ای از جوانان به ظاهر مسلمان، تمام قرآن کریم را به مکتب مارکسیسم عرضه کرده و پس از توجیه آیات قرآن به اندیشه های مارکسیسم، به نام فرقان و به شکل جزوه منتشر ساخته اند و این جزوه ها نزد آقای مرتضی مطهری موجود است. این گروه خود را در لباس طرفداری از حضرت عالی پنهان کرده و پس از ویران کردن اندیشه های اسلامی، جوانان را به سوی مارکسیسم می برند». بعد از توضیحاتی و ارائه شواهدی به نفوذ این افکار در میان طلاب می پردازد: «در میان طلاب، این گروه رخنه کرده اند و برخی ملبس شده اند، بیشتر حجره ها از کتابهای مارکسیستها موج می زند، کمتر می توانند جواب بدهد و رد کنند و بیشتر می خوانند و گاهی هم مجذوب می شوند». سپس به کتاب توحید آشوری پرداخته است: «کتاب توحید نوشته آشوری نتیجه این فاجعه است. آشوری تربیت شده آقا سید علی خامنه ای ایده الله است و ایشان خود را از صحابه حضرت عالی می دانند... از آقای خزعلی - ایده الله - در این مورد تحقیق بفرمایید». سپس می افزاید: شاید رژیم ایران در این کار دست داشته باشد که کتابخانه مدرنی، کنار مدرسه دارالشفاء افتتاح گردیده و با قیمت ارزان کتابهای مارکسیستی را در اختیار جوانان و طلاب قرار می دهد به طوری که آقای ناصر مکارم شیرازی شب ۱۷ ذی قعدة ۹۸ در مجلسی در تهران، حضور آقای مطهری و برخی دیگر از اندیشمندان اسلام اظهار کرد. این کتابها برخی از طلاب را مجذوب کرده و با تجلیل از حضرت عالی به دیگر مراجع حمله می کنند و پیش از نام مراجع، کلمه تیسمار را استعمال کرده، دیوار های قم را پر می کنند از مرگ بر آیت الله ... و مرگ بر آیت الله ... ابوموسی اشعری و بنده و مانند بنده از این افتراها بی بهره نبوده و ما که از حریم اسلام دفاع می کنیم اسلام خالصه نه اسلام



عرضه شده به مارکسیسم سازمانی، درباری و دولتی می شویم...»

این جملات آخر انگیزه وی را در نگارش نامه بهتر نشان می دهد. وی انحراف دوم پس از «بهره برداری مارکسیستها» را «سقوط معیارهای اخلاقی» دانسته و با اشاره به درسهای اخلاق امام در مدرسه فیضیه می نویسد: «گروهی به ظاهر از صحابه حضرت عالی در قم و تهران و شهرستانها و یا آنها که خود را منتسب به شما می دانند لقاء الله را هیچ گرفته... تهمت و غیبت کار آنهاست و نامش را علم رجال می گذارند». وی در این زمینه به تفصیل سخن گفته که دقت در آن، نشان از اقداماتی دارد که طلاب انقلابی علیه افرادی مثل حجازی و دیگر روحانیونی که متهم به غیر انقلابی بودن و یا همکاری با رژیم بودند مطرح می کردند. در اینجا دوباره می گوید: «و بنده نیز از این آتش سوزان بی نصیب نبوده ام». سپس به بحث شریعتی پرداخته و می نویسد: «فراموش نکنیم نوشته مرحوم دکتر شریعتی گذشته از برداشت های جالبی که از مسائل اسلامی دارد، بعد دیگرش، دارای عوارض جنبی است و هجوم به روحانیت غیر مسوول و سرانجام آقای مطهری و آقای بازرگان رد شریعتی و لزوم تهذیب نوشته هایش اعلامیه دادند و ما نیز از آنان طرفداری کرده و سرانجام طرفداران وی که عده ای از آنان از جمله پسر ایشان روز یکشنبه ۱۹ ذی قعدة حضورتان نشسته بودند، ما را متهم کردند». در اینجا وی ۲۱ سوال از امام می پرسد و ضمن آن در عین انتقاد از وضع موجود از موضع ایشان و بیشتر با حالت طلبکارانه می خواهد تا این موارد را اصلاح کند. در سوال ۲۰ آمده است: «آیا این سوالات، حضرت عالی را خشمناک می کند و یا به مصداق آیه شریفه فاسئلوا اهل ال ذکر عنایت خاصه خود را شامل حال سوال کنندگان کرده و بذل محبت خواهید فرمود؟ [امام در آینه اسناد 1/487: -]. ۴۹۵»

صرف نظر از انگیزه های شخصی حجازی این نامه برای نشان دادن فضای فکری تهران و اختلاف نظرهای روحانیون، همین طور انتظاراتی که از امام وجود داشته، ابهاماتی که مربوط به نظام آینده بوده و بسیاری از مسائل دیگر فوق العاده مهم است که جای بحث در باره آن اینجا نیست. بنده در باره فعالیت های حجازی پس از انقلاب چیز زیادی نمی دانم و اخباری ندارم. حتما دوستان نزدیک و دور ایشان باید آگاهی هایی داشته باشند. از کتاب خاطره های آقای ری شهری می دانم که در ماجرای کودتایی که قطب زاده و دیگران بودند بوده است. و می دانم که اعدام شده، اما از جزئیات و این که دقیقا به خاطر چه مسائلی اعدام شده آگاهی ندارم. در واقع این مقاله بیش از همه به خاطر مسائل پیش از انقلاب و به عنوان افزوده ای بر کتاب جریانها نوشته شد که جز یک مورد کوتاه از او یادی نکرده بودم.



### رسالت قرآن در عصر فضا و سیستم اقتصادی اسلام

عبدالرضا حجازی کتابی در باره سیستم اقتصادی در اسلام داشت که سال ۱۳۴۹ توسط انتشارات دین و دانش چاپ شد، اما کتاب مفصل او همین رسالت قرآن در عصر فضا بود در ۱۳۴۹ صفحه که عرض کردم تا سال ۵۴ چهار چاپ از آن منتشر شده بود. تصویر جلد کتاب بسیار زیبا بود و نشان از آن که اسلام با تمدن همراه است، زیرا در این تصاویر چنان چه ملاحظه می کنید، عکس جهان به نوعی در قالب یک آنتن ماهواره ای بزرگ که یکی از نشانه های تمدن جدید و جنبه های ارتباطاتی در آن بود دیده می شود. در این کتاب باز مثل خواسته های بشر اما این بار از زاویه ای دیگر، تقریباً تمامی مباحث مربوط به باورهای دینی و معقول بودن آنها و تأمین منافع دنیوی و اخروی و نیز هماهنگی با پیشرفت بشر و ضمناً پرهیز از جنبه های منفی آن دیده می شود. به علاوه به برخی از مسائل قدیمی هم مانند داروینسیم اشاره دارد و این که این حرفها امروزه باطل شده و کنار گذاشته شده است (ص ۱۹۵). در مقدمه آمده است: «یک ماه طول

نکشید که سه هزار جلد از کتاب رسالت قرآن در عصر فضا نایاب گردید.» به نظر وی این مساله نشان از آن دارد که «روشنفکران و نسل جوان به درک مفاهیم درخشنده قرآن» و به رغم «آن همه بی بند و باریهای اخلاقی که میان مردم روز به روز توسعه می یابد» و نیز «تبلیغات سم آلود مبشران مسیحی و صهیونیسم جهانی که ضد اسلام به راه می اندازند» علاقه مند هستند. بحث اول کتاب در باره ضرورت وحی و انگیزه های پیدایش مذهب است. بحث دوم در باره اعجاز قرآن، بحث سوم شاهکارهای علمی و هنری قرآن، بحث چهارم نگاهی به اعلامیه های جهانی قرآن و اعلامیه جهانی حقوق بشر و مقایسه آنها. بررسی این دو اعلامیه در صفحات ۲۵۲ تا ۴۱۰ ادامه یافت و این نشان می دهد که محتوای کتاب روی چه چیز تمرکز کرده است. کتاب می خواهد نشان دهد که در عصر فضا هنوز دین حرفی برای گفتن دارد و این طور نیست که کسانی بگویند «این حرفها گذشت... دنیای جدید عصر تسخیر فضاست...». ایشان اشاره به رواج فساد و گسترش مصرف هروئین و الکل دارد که «بیرحمانه نسل جوان سرتاسر جهان را در چنگال خود قرار داده ... در هر سال صدها هزار انسان را به کام مرگ و انتحار می کشد» (۱۴). در این کتاب هم استناد به کلمات فرنگی ها مثل نقل حدیث مقدس است و فراوان: مارلین بوکس کریدر فیزیولوژیست معروف می گوید: آلبرت اینشتاین که وجود یک قدرت خالق را قبول داشت آن را چنین تعریف می کند ... (ص ۳۷].

منبع بیشتر این حرفها کتاب دایره المعارف فرید وجدی مصری است که از دهه بیست به بعد همواره مورد استفاده این قبیل نویسندگان بود، همین طور کتاب «اثبات وجود خدا» که آن زمان مکرر چاپ می شد و نویسندگان آن عده ای دانشمندان غربی بودند. در باره آن کتاب باید تحقیق جدی صورت گیرد که چه مقدار در دوائر فکری ما تاثیر گذاشت. پاسخ دادن به جامعه شناسانی که دین را برخاسته از روحیه ترس دانسته یا انگیزه دینداری را جهل می دانند در فصلی دیگر مورد توجه قرار گرفته است. ادبیات پاسخ گویی به این شبهات نیز از نظر نوع استدلال جالب است. بحث علم و دین نیز یکی از بحثهای جذاب آن دوره است که البته مرحله اول در غرب و بعد در بلاد عربی و سپس در میان ما مسأله شد و سعی کردیم به آن پردازیم. در این کتاب نیز از عظمت فرهنگ اسلامی یاد شده و نشانه هایی از وجود علوم در متون دینی و قرآن بدست داده شده است. این که در قرآن آمده است که «و هو الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام» به معنای این است که قرآن، قانون تکامل را قبول دارد. این که آمده است «و کل شیء عنده بمقدار» یعنی اندازه گیری موجودات و مسأله کمیت در آنها از نظر قرآن است: «این از آیات شگفت انگیز قرآن است که به طور کلی می گوید هر چیزی از لحاظ کم و کیف داری نظم و مقدار است» (ص ۱۷۵). (ادوارد لوتر کیسل استاد و دکتر در حقوق از دانشگاه کالیفرنیا که از اساتید زیست شناس است می گوید: «علم نه تنها حدوث عالم را ثابت می کند بلکه روشن می سازد که دنیا در یک لحظه معین در نتیجه یک انفجار

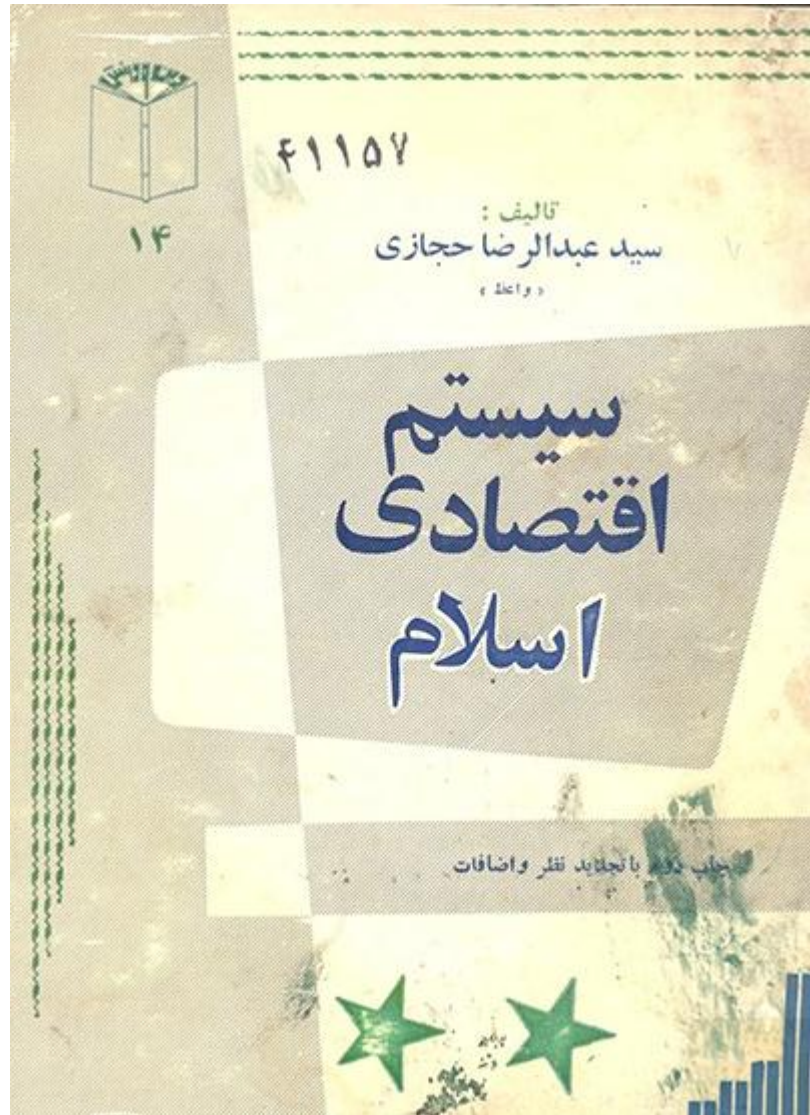
بزرگ بوجود آمده (177) «...بعد از هم از بحث از الکتریسته و جاذبه عمومی و نبودن اکسیژن در ماوراء جو و اینها در قرآن شواهد آورده است. اشاره کردم که فصلی هم در باره بطلان نظریه داروینسیم آورده است، و غالب آنها برگرفته از کتابهای مصری به خصوص کتاب «علی اطلال المذهب المادی» است. بحث من این نیست که اینها نادرست است، بلکه نشان دادن روند این قبیل بحث ها در متون دینی متاخر ماست و این که اینها آثاری بوده که جنبه اندیشگی تحول و تغییر را در جامعه ما تغذیه کرده است. در بحث اعلامیه حقوق بشر و حقوق اسلامی به بحث هایی چون بردگی پرداخته و این که خود اروپا وضع اسف باری داشته و اطلاعاتی در باره وضعیت سیاه پوستان و غیره بدست داده است، در حالی که اسلام از آزادی برده ها سخن گفته است (۲۷۸).

بحث های حقوقی، تساوی مردم در حقوق و مسائل قضایی در ادامه آمده و تلاش شده است تا یک تصویر دینی از سیستم حکومتی در اسلام ارائه شود. در این زمینه، حجازی باید در کنار دهها نویسنده دیگری که در طول نزدیک به چهار دهه قبل از انقلاب، به طور مستقیم و غیر مستقیم سخن از «نظام اسلامی» گفته اند یاد شود، به خصوص او کتاب سیستم اقتصادی اسلام را نوشته است. از میان حقوق، بحث آزادی مذهب است که باز هم بر اساس یک قاعده، اول به غرب حمله می شود که وضع شما بدتر بوده، ما بهتر از شما بوده ایم. بعد اشاره می شود که ما هم خوبی های شما را داریم. سپس به تفاوت ها اشاره شده که اتفاقا مسائل حساسی هستند و ضرورت وجودی آنها ثابت می شود، مطالبی که اتفاقا غرب سر همانها با ما بحث دارد و ما نمی توانیم از دایره فقه خود خارج شویم. در کل البته آزادی مذهبی داریم به آیه «فبشر...» استناد می شود، همین طور «لست علیهم بمسیطر» و «لا اکراه فی الدین». بعد هم از آزادی بیان و عقیده گفته می شود (ص ۳۵۰). البته: «نکته ای را که در اینجا باید یادآور شد این است که آزادی عقیده، بیان، فکر و امثال آن ... دارای حدودی است که از دیدگاه اسلام و تمدن اروپا با هم فرق فاحشی دارد» (۳۵۳). نظامات

اقتصادی دنبال آن بحث شده و سپس باز هم بحثی از «حدود آزادی» شده است (۴۰۲). همه این حدود از جمله نظارت دولت، قوانین اجتماعی و آنچه اخلاق و حدود اسلامی بیان کرده، حدود این آزادی را معین می کند. آخرین صفحه کتاب خاطره ای است که مولف در حضور علامه طباطبائی و پروفیسور هانری کربن داشته است. در آن مجلس کربن گفته است: «بر فرض چراغ تابناک اسلام در شرق خاموش و یا کم نور شود، خورشید تابناکش از گریبان افق مغرب زمین طلوع خواهد نمود» (ص 412) از همین مقدار نقل باید روشن شده باشد که ذهنیت بخش مهمی از افرادی که با کتاب و منبر عمومی، ذهن جامعه متدین انقلابی را نسبت به اوضاع آن روز منتقد کرده و زمینه را برای تحول آماده می کردند، چگونه بوده است. در پایان بد نیست عبارتی هم که ساواک از یکی از منبرهای سید عبدالرسول حجازی - برادر

عبدالرضا - در تاریخ ۴۷/۴/۲ نقل کرده بیاورم. وی بیشتر در مسجد جامع تهران منبر می رفته و نامش در فهرست اعلام کتابی که اسناد شیخ غلامحسین جعفری همدانی در آن آمده مکرر آمده است. عبارت منبرش این است: «پس از وی) ... یعنی جعفری) سید عبدالرسول حجازی برادر عبدالرضا حجازی به منبر رفته اظهار داشت: امروز جامعه ما که در قرن بیستم زندگی می کنیم عملش با عصر جاهلیت مطابقت دارد. در عصر جاهلیت دختر کشی رواج داشت و امروز که قرن بیستم است بنا به آماري که رئیس دانشگاه تهران داده تعداد زیادی از زنهای باسواد که مدعی تساوی حقوق با مردان هستند، سقط جنین یا کورتاژ کرده اند. موقعی که با آنها مصاحبه شده که چرا دست به این اعمال خلاف قانون و دین می زنید اظهار داشته اند اولاً از جهت مادی قادر به تامین زندگی آنها نیستیم و در ثانی بچه آوردن ما را ضعیف و زیبایی ما را از ما سلب می کند و مانع آزادی ما در جامعه می شود» (شیخ غلامحسین جعفری، ص ۲۶۶).

اما کتاب «سیستم اقتصادی اسلام» او هم جالب است. آن زمان شاید برای نخستین بار این مباحث را مرحوم امام موسی صدر در مجله مکتب اسلام مطرح کرد. مقصودم مباحث مربوط به اقتصاد اسلامی است و این که اسلام یک سیستم دارد. این موضوع یعنی طرح این موضوع «اقتصاد اسلامی» یا حتی سیستم دار بودن آن، در ادبیات دفاعی اسلامی در اسلام نوین سیاسی موضوع یک پایان نامه است. کتاب سید عبدالرضا حجازی در سال ۱۳۳۸ یعنی زمانی که وی ۲۵ ساله بوده منتشر شده و این تفکر در میان روحانیون مترقی و جوان این دوره، همان نسلی که در مکتب اسلام یا حاشیه آن و مجلات مشابه مانند مکتب تشیع بودند، وجود داشت. چاپ دوم کتاب در سال ۴۹ با درخواست آقای سید هادی خسروشاهی از مؤلف برای تجدید نشر عرضه شده که یادداشتی هم از ایشان در مقدمه هست. مقدمه خود حجازی هم اشاره دارد که چاپ اول آن ده سال پیش از این چاپ شده و اکنون با تجدید نظر عرضه شده است. این کتاب در ۳۰۳ صفحه هم نقد اقتصاد مارکسیستی است و هم گذری بر ابواب مختلف اقتصادی اسلام که در این نظم به عنوان یک سیستم ارائه شده است.



\*\*\*

### اول مخترع بمب شیخ علی بود!

اکنون که بحث به اینجا رسید، و به رغم این که ارتباطی میان این بحث با بحث بالایی نیست، می خواهیم گزارش یک کتاب تأثیر گذار دیگر را هم در همین دوره روی منبر هایی فعال در جامعه دینی اواخر دهه چهل و اوائل پنجاه معرفی کنم. یک دلیل آن هم این است که بدانیم تنها آثار نویسندگان معروف و مشهوری که از این دوره می شناسیم روی مردم مؤثر نبوده بلکه کتابهای دیگری هم اثر داشته که معمولاً از آنها غفلت شده است. طبعاً میان این نویسنده با آنچه بالا در باره عبدالرضا حجازی گفتیم هیچ ارتباطی وجود ندارد، اما کتاب مورد نظر ما با عنوان «خواستنه های بشر» از آثار متوسط اما مؤثر بوده است. در ایام عید امسال که زمانی که در مشهد در منزل دوست عزیز جناب آقای دانش سخنور بودیم، آقای

مهدوی راد و ایشان هر دو از کتاب «خواست‌های بشر» یاد کردند و تأکید مؤکد داشتند که این اثر در میان منبری‌های آن دوره خیلی پرنفوذ بود. در واقع منبرهایی که در همان حوزه اندیشه کار می‌کردند، از این کتاب استفاد کرده و منبر می‌رفتند. جماعت اهل منبر حد فاصل استفاده از کتابهای متوسط در این زمینه با مردم و انتقال مفاهیم آنها بودند. برخی هم مانند مرحوم هاشمی نژاد در همین حوزه، هم می‌نوشتند و هم منبر می‌رفتند.

به هر حال این جماعت به مسائل اجتماعی توجه داشتند و علاقه مند بودند. مخصوصاً بحث فساد غرب و مظاهر منفی تجدد مهم بود. اینها را حتی مرحوم کافی هم متوجه بود و نسبت به آنها هشدار می‌داد. نوارهای ایشان هم در این زمینه قابل بررسی است.

اما کتاب «خواست‌های بشر» از یک روحانی به نام علی مشکینی بود که نامش به دلیل مشابهت با مرحوم آیت الله مشکینی دردسرساز هم شده بود. نویسنده خود را علی مشکینی نجفی می‌نامید که مبادا با آقای مشکینی معروف اشتباه شود. این کتاب از این بابت که روی ذهن منبری‌ها اثر می‌گذاشت و آنها خط و ربط برای وضعیت موجود ترسیم می‌کردند مهم است. بحث‌های تمدنی، مسائل اخلاقی در جامعه، و مهم‌تر از همه آرمانها و اهدافی که از حرکت اسلامی داده شده و مردم به آن نوید داده می‌شدند مهم بود. در واقع اتویپایی که قرار بود اگر تغییری حاصل شد، محقق شود، از درون این کتابها در می‌آمد. اشاره کردم اینها نوگرای سطحی بودند و ترس از سنتی‌ها همیشه مانع از آن بود که قدمی فراتر از آنچه در ساختارهای اصلی بود بگذارند. بخشی از اینها هم در حوزه مسائلی در وحدت شیعه و سنی بود که در آنجا نیز محافظه کاران سنت‌گرا اجازه کوچکترین اظهار نظر را نمی‌دادند مگر آن که در یک مقطع مرجعیت شیعه مانند آقای بروجردی چیزی بگویند که آن هم اندکی بعد به فراموشی سپرده می‌شد. تازه اگر هم گفته می‌شد غالباً در حد حرف می‌ماند. مسأله زن و حقوق زن هم از مسائل کلیدی بود که خط قرمز داشت.

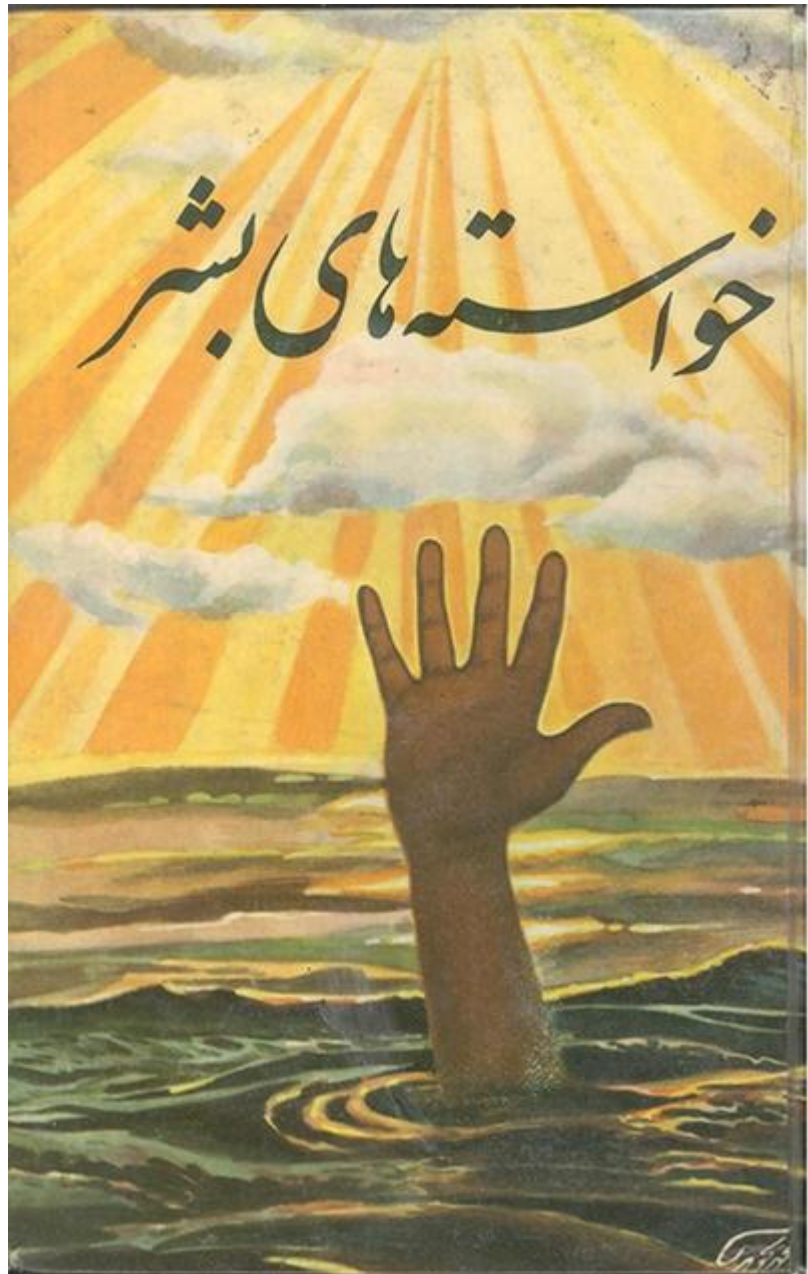
مروری بر کتاب خواسته‌های بشر که ترسیم همان اتویپاست، جالب است. به طور کلی باید گفت زبان این کتابها معمولاً ساده و قابل فهم و در عین حال متفاوت با گذشته است، اما پیچیدگی فکری در آنها دیده نمی‌شود ضمن آن که سعی می‌شود همه چیز نو به نو بیان شود. در مقدمه یک صفحه ای نویسنده از «استقبال کم نظیر و تقدیر و تشکرهایی که از طبقات مختلف جوامع اسلامی نسبت به کتاب خواسته‌های بشر روی داده» یاد کرده که درست هم می‌گوید. آنجا نوشته که این استقبال سبب تجدید چاپ کتاب شده و این بار به دست موسسه مطبوعاتی خزر سپرده است (چاپ چهارم دست بنده بود).

نخستین عبارت کتاب این است: «جنش علمی و ترقیات سرسام آور اروپا دوشادوش پیشرفت خود فضائل اخلاقی و معنویات را به دست فراموشی سپرده و سبب گشته مردم تمام مسائل علوم را از نظر تأمین مادیت

و خواسته های مردم نگاه کنند. ما در عین این که معتقد هستیم که مساله دین و مذهب تنها برای تامین مادیت و امیال مردم نیست با این همه برای این که افکار مردم را به طرف دین سوق دهیم مساله دین و مذهب را از نظر تامین خواسته ها و امیال مردم تحت تعقیب قرار می دهیم تا دلدادگان مکتب تمدن بدانند که هیچ مکتبی حتی از نظر تامین خواسته ها و امیال مادی مردم نمی تواند به پایه دین برسد». از این عبارت می توان مقصد نهایی این قبیل آثار را دریافت. طبعاً نیاز است که جمله ایشان را دوباره بخوانیم. خواسته های بشر که ایشان در بخش های مختلف کتاب از آنها بحث کرده، عبارت اند از عدالت اجتماعی، قانون و قانونگذاری، حکومت و سلطنت، تبلیغات یا آئینه سرنوشت بشر، تربیت و تکامل، اقتصاد و علت تاسیس آن، جنگل و مراتع و معادن، سلسله خواسته های انفرادی بشر، آیا اسلام با علم و تمدن مخالف است؟ اسلام و مسلمین سرچشمه اختراعات، اول مخترع بمب شیخ علی بود (علی ابن شیخ در جنگهای صلیبی، ص ۲۵۷)، خواسته های شهویه، ضررهای موسیقی، بحث زن، نیروی غضبیه، حیا و عفت، چگونه پیغمبر نتیجه غایی بود! در تمام اینها، جمله اصلی همان عبارتی است که اول ذکر شد. بحث از این که غربی ها علمشان را از ما گرفته اند، ما بوده ایم که چه و چه بوده ایم. تمدن ما در اندلس بوده که غربی ها با نقشه آن را از دست ما ربودند. در زمینه های دیگر نیز ماجرا به همین شکل است.

کتاب ۳۹۵ صفحه است و در جای جای کتاب از مطالب فرنگی ها هم مطالبی نقل می شود و درست در آخرین صفحات دو صفحه از گوستاولون آمده است.





<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1520>

## علمای قدیم در خطبه های جمعه چه می گفتند؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۵

**خلاصه:** گزارشی است کوتاه از کتابی از فیض کاشانی، از علمای برجسته شیعه در قرن یازدهم هجری، کتابی که او در باره خطبه های نماز جمعه تألیف کرده و شامل خطبه هایی برای ۵۱ جمعه برای طول سال است، خطبه هایی کوتاه و جمع و جور بدون...

چند روز قبل دانشجویی زنگ زد و گفت که در باره خطبه های نماز جمعه از دوره صفوی چه می دانید. مقصودش این بود که در این زمینه تکلیفی دارد و کمک می خواست. من هم که طبق معمول بدجواب هستم، گفتم: ببین عزیزم! من هرچه در این باره می دانستم در کتاب صفویه در عرصه فرهنگ و سیاست آورده ام. بعد از آن هم دیگر کاری انجام ندادم. تلفن تمام شد.

شب به دلیل بیکاری شروع به جستجو در فایل های دیجیتالی می کردم. نگاهم به نسخه ای از مرحوم فیض کاشانی افتاد که مجموعه ای از خطبه های نماز جمعه را انشاء کرده بود. طبعاً به آن دانشجو دسترسی نداشتم. اما حالا این مطالب را می نویسم، و با این که فکر می کنم قبلاً هم در باره فیض و این کتابش در کتاب صفویه یادی کرده ام، نکاتی را یادداشت می کنم شاید ببیند و بکارش بیاید.

پیش از این، یک نکته دیگر را هم بگویم. زمانی مرحوم آیت الله احمدی میانجی به بنده می فرمود که من و آسید مهدی [مقصودش آیت الله سید مهدی روحانی دوست چهل ساله اش بود] به آمیرز علی [یعنی آیت الله مشکینی امام جمعه قم، اصطلاحی که از قدیم بین خودشان متداول بود] می گوییم: آمیرز علی! امیر المؤمنین (ع) خطبه هایش کوتاه بود. شما هم سعی کن خطبه های نماز جمعه را کوتاه بخوان. الحق آقای مشکینی رعایت می کرد و شاید در بین ائمه جمعه ای که دیده بودیم، کوتاه ترین خطبه ها را داشت. شاید زمان دو خطبه اش متوسط بین ۲۵ دقیقه تا ۳۵ دقیقه بود.

حالا که خطبه های انشائی فیض را نگاه می کنم، معلوم می شود اصل خطبه نماز جمعه عبارت از حمد و ثنای الهی به علاوه دعوت به تقوا و صلوات بر معصومین است. اما باقی مسائل نه معمول بوده و نه الزامی. خطبه دوم هم حمد و ثنای الهی بوده و نصیحت کوتاه و بعد هم صلوات بر ائمه که البته اهل سنت بر خلفا درود می فرستادند. طبعاً همه در مورد و ثنا بر خدا و پیامبر (ص) مشترک بودند. اهل سنت، اسم خلفا یا

امیران وقت را هم می آوردند و همین که در اخبار تاریخی هست که اسم او را در خطبه می آوردند، مقصودشان همین است.

اما این که ریشه این انشای خطبه چیست، اگر نگاهی به «الوافی» فیض بکنیم معلوم می شود که مقصود ایشان مشابه سازی با روایتی است که در آنجا از احمد بن حسین، از نصر، از یحیی حلبی، از عجللی، از محمد، از امام ابو جعفر باقر علیه السلام نقل شده و خطبه اول روز جمعه را آورده است. که این چنین آغاز می شود:

الحمد لله نحمده و نستعینه و نستغفره و نستهدیه و نعوذ بالله من شرور أنفسنا- و من سيئات أعمالنا من يهدي الله فلا مضل له و من يضل فلا هادي له و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله انتجبه لولايته- و اختصه برسالته و أكرمه بالنبوة أمينا على غيبه و رحمة للعالمين و صلى الله على محمد و آله و عليهم السلام أوصيكم عباد الله بتقوى الله و أخوفكم من عقابه فإن الله ينجي من اتقاه بمفازتهم لا يمسهم السوء و لا هم يحزنون و يكرم من خافه يقيه شر ما خافوا- و يلقيهم نصره و سرورا و أرغبكم في كرامه الله الدائمة و أخوفكم عقابه الذي لا انقطاع له و لا نجاه لمن استوجبه فلا تغرنكم الدنيا و لا تركنوا إليها فإنها دار غرور كتب الله عليها و على أهلها الفناء فتزودوا منها الذي أكرمكم الله به من التقوى و العمل الصالح فإنه لا يصل إلى الله من أعمال العباد إلا ما خلص منها- و لا يتقبل الله إلا من المتقين و قد أخبركم الله عن منازل من آمن و عمل صالحا- و عن منازل من كفر و عمل في غير سبيله ... ثم تقول اللهم صل على أمير المؤمنين و وصي رسول رب العالمين ثم تسمى الأئمة حتى تنتهي إلى صاحبك ثم تقول اللهم افتح له فتحا يسيرا و انصره نصرا عزيزا اللهم أظهر به دينك و سنه نبيك حتى لا يستخفي بشيء من الحق مخافة أحد من الخلق اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة تعز بها الإسلام و أهله و تذل بها النفاق و أهله و تجعلنا فيها من الدعاء إلى طاعتك و القادة في سبيلك و ترزقنا فيها كرامه الدنيا و الآخرة اللهم ما حملتنا من الحق فعرفناه و ما قصرنا عنه فعلمناه ثم يدعو الله على عدوه و يسأل لنفسه و أصحابه ثم يرفعون أيديهم فيسألون الله حوائجهم كلها حتى إذا فرغ من ذلك قال اللهم استجب لنا و يكون آخر كلامه أن يقول إن الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى يعظكمم لعلكم تذكرون- ثم يقول اللهم اجعلنا ممن تذكر فتنفعه الذكرى ثم ينزل (الوافي: ۱۱۴۸/۸).

همان طور که مشاهده می فرماید: ماهیت این خطبه را سه چیز تشکیل می دهد: حمد و ثنای الهی یا همان تحمیدیه. دعوت به تقوا و سوم صلوات بر امامان تا برسد به امام آخر یا خلیفه و صاحب وقت.

همه این مطلب، نباید ده دقیقه بیشتر طول بکشد. باز به طور معمول خطبه دوم کوتاه تر است و گاهی صلوات بر امامان در خطبه دوم گفته می شد.

فیض در وافی روایت دیگری هم از خطبه امام علی (ع) در نماز جمعه آورده که متن آن هم کوتاه و حد اکثر سه صفحه از کتاب وافی است [۱۱۵۲/۸ - ۱۱۵۴].

اما این که خطبه های نهج البلاغه مربوط به خطبه های جمعه باشد، تردید جدی هست، آن ها بیشتر سخنرانی های امام در وقت جنگهای صفین و جمل یا مواردی است که مردم را برای امری به مسجد فرا می خواندند.

فهم فیض کاشانی هم از خطبه خوانی در نماز جمعه همین بوده است. ایشان امام جمعه اصفهان از طرف شاه عباس ثانی بود و مدتها در مسجد شاه اصفهان نماز جمعه می خواند. فیض نماز جمعه را واجب می دانست و در این باره رساله ای هم دارد که بنده آن را در مجموعه دوازده رساله فقهی در باره نماز جمعه در دوره صفوی چاپ کردم. (قم، انصاریان، ۱۳۸۱).

اما کتاب خطبه های فیض کاشانی شامل چه جور خطبه هایی است؟ باید عرض کنم این کتاب، نسخه ای در دانشگاه تهران دارد که عکس آن در لوح فشرده مربوط به آثار فیض کاشانی که مرکز کامپیوتری نور منتشر کرده آمده است. نام آن «الخطب فی الجماعات و الجمعة» هست که از فیلم موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۸۸۰۸ استفاده شده است. در آنجا شماره کتاب ۹۵۹۹ آمده و معلوم می شود اصل نسخه همانجاست و تاریخ عکسبرداری سال ۱۳۸۵ بوده است. این نسخه قدری تمیز شده و در این لوح فشرده درج شده است.

در نسخه یاد شده خطبه های تا صفحه ۱۱۴ خطبه نماز جمعه و بعد از آن خطبه ای برای عید قربان، عید فطر، دوباره عید قربان، نماز استسقاء و خطبه عقد نکاح آمده است. ص ۱۲۷ صفحه پایانی است. نسخه ای از کتاب خطبه های فیض که با خط زیبایی است، در کتابخانه مجلس موجود است. این نسخه شامل ۱۶۶ فریم است که هر فریم دو صفحه روبروی هم را می گویند که در عکسبرداری جدید معمول شده است.

این نسخه در زمان خود مرحوم فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱) کتابت شده است. یعنی سال ۱۰۶۷ (دوران سلطنت شاه عباس دوم)، چنان که در پایان آن آمده است:

فرغ من کتابه هذه الخطب الشریفه حسب الامر الاشراف الاعز الاعلی من مصنفها و مؤلفها - طول الله عمره و رزقنا دوام خدمته بنجاء اهل الله بفهمها و الايقاظ بها و رزقه برد اليقين و لذه المناجاة فی شهر ربیع الثانی  
۱۰۶۷

از این جمله بدست می آید که این مجموعه را هم به امر شاه عباس ثانی تالیف و تدوین کرده است. باید عرض کنم که این نسخه به خطی جز خط فیض است اما مربوط به زمان حیات مؤلف است و

اصلاحاتی به خط فیض در اطراف برخی از صفحات دیده می شود. حقیقت بنده نسخه پژوه نیستم تا ظرایف و دقایق این امور را بفهمم. لابد اهل فن می توانند نکات دیگری را در این باره برای ما بیان کنند. چنان که روی صفحه اول قید شده در این کتاب ۱۱۱ خطبه آمده است. در صفحه دوم، تاریخ رحلت مؤلف روز سه شنبه ۲۲ ربیع الثانی ۱۰۹۱ آمده و قید شده که ۸۴ سال عمر کرده است.

همانجا آمده است که مطلبی را به خط فیض در باره ولادت فرزندش یافته به این شرح: تاریخ ولادت فرزند اعز ارجمند محمد ملقب بعلم الهدی المکنی بابی الخیر عصمه الله من الافات بعد مزی نه ساعت تقریباً از شب پنج شنبه اول ربیع الاول از سال هزار و سی و نه از هجرت موافق دهم آبانماه جلالی ثیلان ثیل و كانت الشمس فی الدرجه الخامسة و العشرين من المیزان و القمر فی العقرب و السنبله طالعا و باز آمده: و كان وفاته طاب ثراه (یعنی وفات علم الهدی) وقت غروب الشمس من یوم الاثنین تاسع عشر شهر جمری الاولی سنه ۱۱۱۵ مطابق ۴ مهرماه قوی ثیل.

در مقدمه کتاب هم آمده است:

اما بعد فیقول محمد بن مرتضی المدعو بمحسن - عفی عنه - هذه مائه خطبه و نیف جمعتها لإحدى و خمسين جمعه و عیدین، عدد اسابیع السنه، و العیدین لثلاثین شیء منها فی العام، بل تتجدد بحسب تجدد الايام، و یکون لكل اسبوع مجموع، و لكل عید جدید و لكل عائدۀ فائدۀ، و اکثرها ملفق من کلام الائمة المعصومین صلوات الله علیهم بتصرفات تقتضیها لسان الحال فی هذه الاوان و یرتضیها افهام أكثر أبناء الزمان و اوردت للشهور الشریفه ما یناسبها و للاستقساء خطبه و للنکاح اخرى و لنبدأ بالجمعات العامه ثم الخاصه ثم العیدین ثم الاخیرین و من الله التأيید و الاعانۀ.

اجمالش این که این خطبه ها را که بیش از صدتاست، برای تعداد ۵۱ هفته آماده کرده و خطبه برای عیدین هم آورده و انتخاب این تعداد برای این است که یک خطبه در سال مکرر نشود.

محتوای آنها را هم از کلمات معصومین گرفته و فقط تغییرات مختصری داده که متناسب با فهم مردم زمانه باشد. اما همان طور که اشاره شد از دایره حمد و ثنای الهی و صلوات و دعوت به تقوا خارج نشده است. در اینجا چند صفحه از این کتاب را هم می آورم.



بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل الخطب عظة لغايب الخير  
ويقظة لنفوس الغافلين والضايق والتلام على  
واهل بيته الذين بلغوا جميع كلمهم اقصى آيات  
البلاغه والفضاهة وحادوا بجملة انهم لا يملكون  
اعلى مقامات الجود والسماحة **اما بعد** فيقول  
محمد بن قتيب المدعي بحسن عني عن هذه سنة خطبة  
وتبعتها احدى وتسعين جمعة وعبد بن عبد  
اسابع السنة والعبد بين للاسكندر بنى من اهل العالم  
بالتعب والتجهد والايام ويكون اكل اسبوع مجموع  
ولكن اكل عبيد جديد وكل عام نادى واكثر  
ماتق من كلام الانبياء المعصومين صلوات الله عليهم  
بصرفات يقتضها السان اسال في هذه الاوان و  
برفضها الهام اكثر ايام الزمان واوردت الشورى  
الزينة ما ياسبها ولا تستغنا خطبة وللكتاح

اخرى وليندا بالكمات العامة في الخاصة ثم  
العبد بن ثم الاخرين ومن الله التاييد والكلية  
**الخطبة الاولى**  
بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل الخطب عظة لغايب الخير  
ويقظة لنفوس الغافلين والضايق والتلام على  
واهل بيته الذين بلغوا جميع كلمهم اقصى آيات  
البلاغه والفضاهة وحادوا بجملة انهم لا يملكون  
اعلى مقامات الجود والسماحة **اما بعد** فيقول  
محمد بن قتيب المدعي بحسن عني عن هذه سنة خطبة  
وتبعتها احدى وتسعين جمعة وعبد بن عبد  
اسابع السنة والعبد بين للاسكندر بنى من اهل العالم  
بالتعب والتجهد والايام ويكون اكل اسبوع مجموع  
ولكن اكل عبيد جديد وكل عام نادى واكثر  
ماتق من كلام الانبياء المعصومين صلوات الله عليهم  
بصرفات يقتضها السان اسال في هذه الاوان و  
برفضها الهام اكثر ايام الزمان واوردت الشورى  
الزينة ما ياسبها ولا تستغنا خطبة وللكتاح

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل الخطب عظة لغايب الخير  
ويقظة لنفوس الغافلين والضايق والتلام على  
واهل بيته الذين بلغوا جميع كلمهم اقصى آيات  
البلاغه والفضاهة وحادوا بجملة انهم لا يملكون  
اعلى مقامات الجود والسماحة **اما بعد** فيقول  
محمد بن قتيب المدعي بحسن عني عن هذه سنة خطبة  
وتبعتها احدى وتسعين جمعة وعبد بن عبد  
اسابع السنة والعبد بين للاسكندر بنى من اهل العالم  
بالتعب والتجهد والايام ويكون اكل اسبوع مجموع  
ولكن اكل عبيد جديد وكل عام نادى واكثر  
ماتق من كلام الانبياء المعصومين صلوات الله عليهم  
بصرفات يقتضها السان اسال في هذه الاوان و  
برفضها الهام اكثر ايام الزمان واوردت الشورى  
الزينة ما ياسبها ولا تستغنا خطبة وللكتاح

الغبارا ككبيرا المتعال والجلال والاكرام ديان  
يوم الدين ربنا باننا الاولين ونشهد ان محمدا عبده  
ورسوله ارسله بالحق اعبا الى الحق وشاهدا على  
الخلق فيبلغ رسالات ربه كما امره لا يستغنى بولا  
وجاهد في الله اعداءه لا وانيانا ولا ناكلوا ونضله  
في عباده صابرا محتسبا فقبضه الله اليه وفكر  
عله وتقبل عبيده وغفر ذنبه صلى الله عليه واله  
وسلم اوصيك عباد الله بتقوى الله واعتناء ما  
استطعتم عملوا من طاعته في هذه الايام الحاتمة  
والرفض لهذا الدنيا التاركه لكم وان لم تكونوا  
تصتوبون تركها والمبلىة لكم وان كنتم تصتوبون تحذروا  
فان مثلكم ومثلها كركب سلكوا سبيلا فكان قد  
قطعوه وافضوا الى علم فكان قد بلغوه ولكم  
الحجى الى الغاية ان تجرى اليها حتى يبلغها ولكم على  
مكون بقاء من له يوم لا يعدهن وطالب الحثيث في

الدنيا يحدوه حتى يفارقها فلا تنافسوا في غدا  
وفقرها ولا تصعبوا ابنزنها وتعيها ولا تنزعوا اخيرها  
وبؤسها فان جزا الدنيا وفقرها الى انقطاع وان شئنا  
ونعيمها الى الزوال وان ضررها وبؤسها الى فساد  
كل مدق منها الى شئ وكل حتى منها الى فنا وبلى او  
ليس لكم في انذار الاولين وفي باركم الماضين معتبر  
وتحصرة انتم تعلمون الرد والى الماضين منكم  
لا يرجعون والى الخلفاء الباقين منكم لا يبقون حال  
الله تعالى وحرام على رعاها فكناها انهم لا يرجعون  
وتاكل كل نفس في القتل الموت وانما توفون اجوركم يوم  
القيمة فمن اخرج عن النار وادخل الجنة فقد نازو  
ما الحيوة الدنيا الاستماع الغرير او لم ترون الى اهل  
الدنيا وهم ينجسون ويمسوا على احوال شئ في الدنيا  
والآخر يعترى بصيرم يتلوى وعابدين يعودوا واخر  
بنفسه مجود وطالب الدنيا والموت يطلبه فاطل

بمفعول عند وعلى اثر الماضين بمضى الباقين والحمد  
رب العالمين ورب السموات السبع سبب الارضين  
السبع رب العرش العظيم الذي يحيى ويميت اسواه  
واليه يول الخلق ويرجع الامر الان هذا التمجيد  
جعلناه لكم عيدا وهو سيدنا باسمه وافضل اعيانا  
وقدامكم الله تعالى في كتابه بالسيف الى ذكره يفتخر  
وعنكم فيه ولتفاضل بكم فيه واكثر وانيد الصبر  
والدعاء وسئلة الرحمة والغفران فان الله عز وجل  
سبح كل حين دعاءه ويورد النار من عصاه وكل  
عن عبادته قال الله عز وجل ادعوني استجب لكم ان كان  
يسئروا عني وعبادي سيدخلون جهنم داخرين فيه  
ساعة مباركة لا يال الله عز وجل من فباشيا الا  
والجمعة واجبة على كل مؤمن لا على الصبي الموضون  
الجنون والشيوخ الكبار الاعرج المسافر والمرأة العبد  
المملوك ومن كان على رأس فرسخين غفر الله له في كل

ساعة ذنوبنا فيما خلا من اعمارنا وعصمنا واياكم من  
اقراننا الا انما بقية ايام دهرنا ان احسن الحديث ابلغ  
الموعظة كتاب الله عز وجل عودنا من الشيطان  
الترجيم ان الله هو الفاسح العليم السورة الحثينة

**الخطبة الثانية**

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله سبحانه وتعالى ونسبحه ونؤمن به ونستعينه ونسئله  
ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا  
رسوله صلوات الله عليه واله وسلامه ومغفرته  
رضوانا اللهم صل على محمد عبدك ورسولك  
نبينا صلوة نامة تامة واكثر ترفع بها درجاتنا  
تسبنا بها فضله وصل على محمد وال محمد وبالطريق  
محمد وال محمد كصليت وباركت وترحمت على ابيهم  
وال ابايهم انك حميد مجيد وصل على ابي عبد  
صاحب سراج المؤمنين وامام المتقين على

السلامة والسلامة

طالب وصل على فاطمة سيدتنا العالمين وصل على  
السبطين الحسن والحسين وصل على زين العابدين محمد  
بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق وموسى بن جعفر  
وعلي بن موسى الرضا ومحمد بن علي التقي وعلي بن محمد الباقر  
الحسن بن علي الرضا والحجة القائم المنتظر المظفر المهدي  
المهدي صاحب الزمان وخليفة الرحمن اللهم تجل  
فرجه ووسع منتهجه وقرب ظهوره واتم نوره اللهم  
اول نظام الظلم حق محمد وال محمد واخيرا صل على محمد  
الضريحين السليمان وسراياهم ومراياهم في مشارق الارض  
ومغاربها انك على كل شئ قدير اللهم اغفر للمؤمنين  
والمؤمنات والمسلمين والمسلمات اللهم اجعل التقوى زادهم وال  
والحكمة في قلوبهم واوزعهم ان يشكروا واعلم انك  
عليهم وان يوفوا بعهدهم الذي عاهدتهم عليه الذين  
وضاوا لخلقك اللهم اغفر لمن توفي عن المؤمنين المؤمنين  
والمسلمين والمسلمات ولمن هو لاحق بهم من بعدهم

انسانا العزيز الحكيم ان الله يامر بالعدل والاحسان  
وانما اذن القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغى عليكم  
لعلكم تتقون اذكروا الله يذكركم فان ذكركم ذكر  
اسألوا الله من رحمته وفضلته تارة لا تحب عليه دعاء  
ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار

**الخطبة الاولى**

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي بطن خفيات الامور ودلت على الاعمال  
الظهور وامتع على عين البصير فلا عين من لم يتركه  
ولا قلب من اشتد حبس سبق في العاقل فلا شئ على  
وقرب في الدنيا فلا شئ اقرب منه فلا استعلاء في اعداء  
شئ من خلقه ولا فرس او اسم في المكان بل لم يطعم  
العقول على تحديده صفته ولم يحجبها عن احوالها  
فوالذي يشهد له اعلام الوجود على اقرارنا في الحجج  
واشهادنا لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان

التقوى ويؤلفه بالمحبة والهوى ويخته بالموافقة والرضا

انهميع الزعماء لطيف لما يشاء

الخرمادنا جمعة وتاليفه

من الخطب الكمله



فمنه من كتابه في الخطب التي تترجم حسب الامور والاشياء  
الاعلى من مضمونها وكونها طوبى للسعي في رزقها  
فدونها في الجسد لغيرها والافعال  
رزقهم بروية القوم ولذو القابله  
في شهر ربيع الثاني

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1522>



مورخی که تاریخ اسلام را همزمان برای شیعیان و سنیان می نگاشت

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۵

**خلاصه:** میرخواند مورخ برجسته قرن دهم هجری است که روضه الصفای وی برای قرن‌ها منبع شناخت تاریخ اسلام و ایران تا روزگار خودش، یعنی دوره تیموری بوده است. او که در ذی قعدة ۹۰۳ درگذشت، علاوه بر روضه الصفای، کتاب خلاصه الاخبار را هم نگاشت و در هر دو اثر کوشید تا تاریخ دوره اسلامی را چندان ملایم بنگارد که متناسب با دیدگاه‌های دو گروه اصلی مسلمانان یعنی سنیان و شیعیان باشد.

میرخواند مورخ برجسته قرن دهم هجری است که روضه الصفای وی برای قرن‌ها منبع شناخت تاریخ اسلام و ایران تا روزگار خودش، یعنی دوره تیموری بوده است. او که در ذی قعدة ۹۰۳ درگذشت، علاوه بر روضه الصفای، کتاب خلاصه الاخبار را هم نگاشت و در هر دو اثر کوشید تا تاریخ دوره اسلامی را چندان ملایم بنگارد که متناسب با دیدگاه‌های دو گروه اصلی مسلمانان یعنی سنیان و شیعیان باشد.

روضه الصفای از تواریخ عمومی شناخته شده دوره تیموری است که زیر سایه حکومت فرهنگ دوست

تیموریان هرات و شخص امیرعلیشیر نوایی و سلطان حسین بایقرا تألیف شد.

مؤلف آن میرخواند (م ۹۰۳) این تاریخ عمومی را به سبکی دلپذیر و ملایم با دیدگاه‌های شیعه و سنی

نوشت، به طوری که مورد قبول عامه مردم قرار گرفت. آقای جمشید کیانفر که دوره آن را تصحیح مجدد و

بازنشر کرد (تهران، ۱۳۸۰) (شرحی در مقدمه در باره آن نوشت و آراء دیگران را هم به تفصیل در باره آن

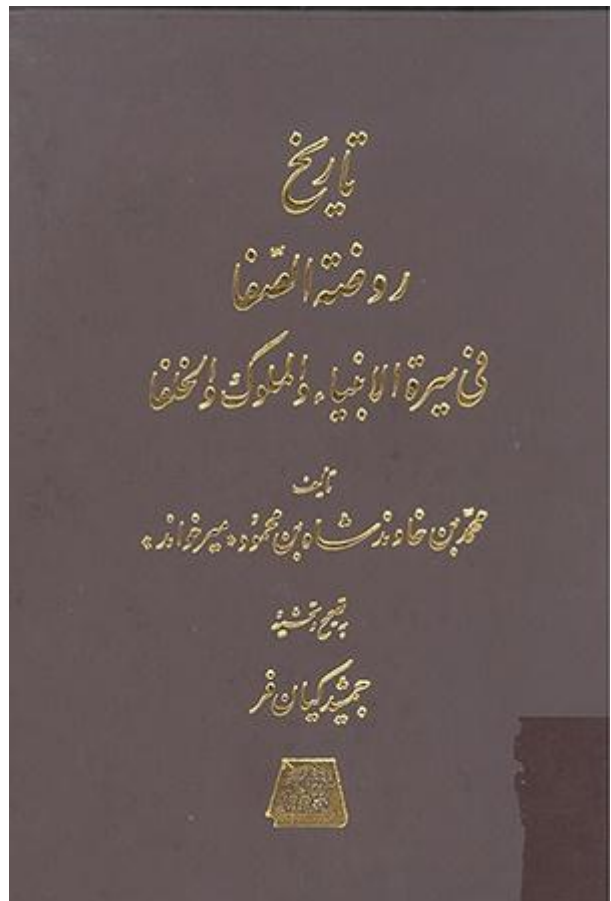
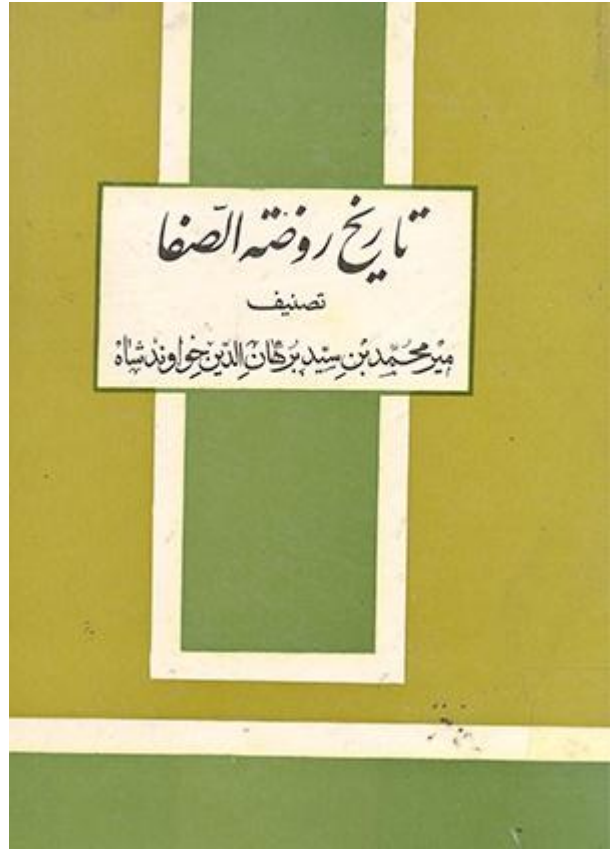
آورد. در این مقدمه، هم نسخه‌ها را شناسانده و هم ترجمه‌های مختلف آن را جزءا و کلا در زبانها و لهجه

های مختلف ترکی و همین طور لاتینی شرح داده است.

در میان جملات ایشان نکته‌ای آمده که دوست دارم در اینجا شرحی در باره آن بدهم، با قید این که بنا

ندارم در باره خود روضه الصفای حرفی بزنم، بلکه می‌خواهم اشاره به کتاب دیگر خواند میر یعنی «خلاصه

الخباير» بکنم که تلخیصی از روضه الصفای به قلم خود خواند میر با برخی اضافات است.



اما نکته ای که ایشان اشاره کرده این است:

میرخواند با آنکه اهل سنت بوده گوئی تاریخ را برای شیعیان نگاشته است، او نخستین مورخ تاریخ عمومی است که فصلی از کتاب بزرگ خود را به شرح حال ائمه اثنی عشری اختصاص داده (آغاز جلد سوم). گرچه به مانند دیگر مورخان عمده شرح حال امامان شیعی را ذیل حوادث حکام و خلفا نگاشته (واقعه جانسوز کربلا، ذیل خلافت یزید) اما با وجود این، اختصاص فصلی مستقل به شرح حال ائمه (ع) (نشان از علاقه وافر او به ائمه اطهار و بیانگر گرایش او به تفکر شیعی است. و همین گرایش را به هنگام نگاشتن وقایع خلافت حضرت علی بن ابی طالب و واقعه کربلا به خوبی نشان می دهد. (روضه الصفا: ۲۶/۱).

بنده بارها و از قدیم الایام، هم در «تاریخ تشیع» و هم مقدمه کتاب «وسیله الخادم الی المخدوم» و نیز یادداشت های تاریخی مکرر در همین وبلاگ، اشاره کرده ام که جریان تسنن دوازده امامی، جریان عمیقی در تاریخ اسلام در میانه قرون ششم تا دوازدهم و حتی بعد از آن زمان تا به امروز، در سرزمینی به وسعت نواحی مسلمان نشین چین تا عمق دولت عثمانی همین جریان فکری حضور داشته است. در این باره دهها نسخه وجود دارد که این مطلب را تأیید می کند و بارها بنده تصاویر آنها را در منابعی که اشارت رفت آورده ام.

آنچه باید در اینجا بیفزایم اولاً این است که که حق آن بود که خلاصه الاخبار هم که نسخ فراوانی از آن در دسترس است (دنا: ۹۰۹/۴) چاپ می شد. البته بخش اخیر آن که در باره تاریخ هرات است منتشر شده اما تا آنجا که بنده جستجو کردم متن اصلی چاپ نشده، مگر آن که در گوشه ای به صورت سنگی یا سربی چاپ شده باشد که بنده ندیده باشم. نسخه های کهن آن در دانشگاه تهران (فیلمها با تاریخ ۹۰۸)، و نیز نسخه خطی در همانجا با تاریخ رمضان ۹۱۷، نسخه ای در ملک با تاریخ ۹۶۵ و نسخه دیگری همانجا با تاریخ ۹۷۸ هست. منزوی هم در فهرستواره (۶۱۴/۱) شرحی در باره آن و نسخه های خارج از ایران آورده است. به علاوه از ترجمه های ازبکی و انگلیسی و روسی آن هم یاد کرده است.

ثانیاً نکته ای که آقای کیانفر نوشته اند که این نخستین مورخی است که فصلی از کتاب بزرگ خود را به شرح حال ائمه اثنا عشری اختصاص داده، همان طور که اشاره شد، درست نیست، زیرا او «اولین» نیست، بلکه بسیاری از مورخان پیش از او نیز چنین کرده اند که در جای دیگر به تفصیل آورده ام اما میرخواند در خلاصه الاخبار از این زوایه چه کرده است؟ این نکته ای است که می خواهم اندکی شرح دهم:

میرخواند همین روش را در کتاب خلاصه الاخبار خود نیز بکار گرفته و تفکر دوره تیموری را که نوعی اسلام سنی - شیعی ملایم است در این کتاب انعکاس داده است. البته امیر علیشیر و جامی، هر دو مرتبط با

دولت عثمانی بودند، اما این زمان، هنوز صفویان بر سریر قدرت ننشسته و دولت تیموری معارض جدی در خراسان نداشت که جدالهای فکری و مذهبی بالا بگیرد. با این حال، تعصب مذهبی امیرعلیشیر و جامی به رغم نفوذ قاطع تشیع در خراسان، مانع از آن شد که سلطان حسین بایقرا که اراده رسمیت دادن به این مذهب را داشت، در این کار موفق شود. دست کم این نکته ای است که برخی از منابع آورده اند.

کتاب خلاصه الاخبار، بسان روضه الصفا و به عنوان خلاصه آن، حاوی شرحی از تاریخ انبیاء در بخش های آغازین کتاب است. پس از آن شرحی از اخبار حکما، گزارشی از تاریخ ایران باستان به سبک و سیاق قدما، از کیانیان تا اشکانیان و سپس ساسانیان و آنگاه ورود به بحث تاریخ پیامبر (ص) آمده است.

در نسخه ما از فریم ۸۴ بحث از «بیان نسب همایون حضرت خاتم النبیین (ص)» (آغاز شده است. وقایع دوران مکه، و سپس مدینه بر حسب سنوات هجرت، و آنگاه وقایع سال آخر با بیان برخی از ویژگی های حضرت رسول (ص) مسائلی است که زندگی آن حضرت را پوشش داده است.

مقاله پنجم (فریم ۱۱۲) «در ذکر خلفاء راشدین و ایمة اثنا عشر رضوان الله علیهم اجمعین» است. در اینجا از زندگی و وفات خلفا با ذکر شرحی از اقدامات آنان و نیز ازواج و اولادشان آمده است. آنگاه پس از بیان رویدادهای مربوط به خلیفه سوم به عنوان «ذکر مراجعت اهل فتنه و غوغا و شهید شدن ذی النورین» نوبت به خلافت «اسدالله الغالب امیر المومنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه» می رسد. (فریم ۱۲۱) تا «ذکر شهادت یافتن اسدالله الغالب و مظهر الغرایب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه» (فریم ۱۳۰) و ذکر کنیت و القاب علی مرتضی و اولاد و ازواج.

آنگاه «ذکر خلافت امیر المومنین حسن سلام الله علیه». بعد از چهار صفحه، ذکر امام حسین بن علی مرتضی (فریم ۱۳۲). و صفحه بعد «ذکر امام چهارم علی بن حسین سلام الله تعالی علیهم» و «ذکر امام پنجم محمد بن علی بن حسین رضی الله عنهم» «ذکر امام ششم جعفر بن محمد الباقر سلام الله تعالی علیهما» (فریم ۱۳۳) «ذکر امام هفتم موسی بن جعفر الصادق رضی الله عنهما» «ذکر امام هشتم علی بن موسی الرضا علیه السلام» ذکر امام نهم محمد بن علی الرضا رضی الله عنهم» «ذکر امام دهم محمد بن علی بن محمد التقی سلام الله علیه» (فریم ۱۳۴) «ذکر امام یازدهم حسن بن علی نقی رضی الله عنهما» «ذکر امام دوازدهم ابوالقاسم محمد بن العسکری رضی الله عنهما». «فریم ۱۳۵». مقاله ششم در باره معاویه است. در فریم ۱۳۸ «ذکر تسلط و تغلب یزید پلید لعنة الله [علیه].»]

قید نام ائمه و شماره امامت آنها و نیز شرح حال امام دوازدهم، همه نشان می دهد که او تاریخ امامان اثنا عشر را در کنار خلفای راشدین با دیدگاهی آورده که مناسب همان نگاه تسنن دوازده امامی است.

اشارت رفت که این سنت فکری پیش و پس از آن فراوان وجود داشته و گرچه گروهی تحت این عنوان شناخته شده نبوده اند، اما این مشی فکری در یک دوره طولانی حضور داشته است.



بن ابی کریم بیست جمال ال کرم حضرت ابوالفضل علیه السلام بود و در وقت غایت  
با و صفات کلمات و خوارق عادات بیست و هفت باره آنجا در جمیع امور بود و در  
فرموده حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام که آنکه بعد از من کسی برسد از من  
نیاید مرا که هیچ کس بر من چنین مشکل من است یا شیخ آنکه گفت و قال آنکه  
رضی الله عنه در زمان دولت بود و بودی پستان و ابروین و ما یا ابا عبد الله  
و در کربستان بیست و هفت باره کردیدت میوه آنجا بیست و پنج سال و در پیش  
عنه الله است و در پیش جادق و در پیش شتر رمی الله عنه هفت و هشت و نود  
آنجا سیل موسی اصحابی که در کربلا علیه السلام و در فرود آنجا فاطمه گفت که  
ما و در پیش ام الله علیه است بیست و هفت باره و در پیش او بود و در پیش  
در زمان پیش فرات و هفت و نود باره را بودی بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
ایش را آنجا علیه خوانند که در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
آنجا علیه خوانند که در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
کرد و خواهد شد که الله تعالی **کرم** در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
اینجا بر آنجا که قوله ام موسی در کربلا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و ما در دست داد که در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
بارون آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و کسی بن خاله یکی آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
نابین و ما یا ابا عبد الله ای دعت میوه ام موسی بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و کشتن او حسین و ابا را هر دو او بسند الله نیز کشته اند ما هم شکر او بسند و در پیش  
ذکر و خوردن چشمه که کشته اند او را و آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و در اول و در کربلا را در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
عنه الله علیه در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و در زمان آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
مموده اما در میوه و در میان اول و آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
عزیز میبری برده که در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و هر قدر نظر این امام عالی نام صاف طواف بین و این و عشرت بیست

بیست و هفت

نقل می آید که در حقیقت این و در وقت آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
کرم بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
امام علی موسی الرضا علیه السلام بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
موسوی بر این میفرمود در زمان سلطنت خود قزوئی که ما کرم بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
ما منون بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
طبع در کربلا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
نابین و ما یا دعت داد و آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
محمد الیاد ابو محمد حسین بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
چنین روایت کرده که کرم بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
هفت و نود باره آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
نیز بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
در اواسط شهر رجب در صدان سنه نفس و سبعین و ما یا دعت داد و آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
نهاد که در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و کال آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و در کربلا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
بر قری که بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و محمد ران لیده بود آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
قصری در آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و در دشت فاطمه آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
این امام از آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
القولین اتفاق افتاد که در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
یعنی بن هر نیمه را در پیش آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
است که در آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
و در آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که  
نابین و ما یا دعت داد و آنجا بیست و هفت باره آنجا از آنجا که

ذات عمده حضرت محسن و کمال بود که نیت امام در راه او بجز نیت بر توحش  
تقی و دای و زکی نیز نمیگشتند و آنجا بجای رسید و گفت بدین ترتیب که  
حسن حسین محمد مجتهد المشهور با کلام از توحش و غیره عاقلانه نام **در بیان واقعه کربلا**  
این چنین بود که ایشان روی نموده پیش آمده و در دستها کبوسن یا مشک  
فصل است که امام حسین وجود و سخاوت است که در وقت و کرامت و عواذین  
عادات بسیار اظهار میکنند و وفاتش بی هیچ اول منتهیست و بدین  
طوری که مست و بیست ساله بود که مرده اتفاق افتاد و در مکه بود  
خویش مرقوم شد که نیت امام از راه او بجز نیت و توحش مکه و مسجدی و  
تخلص و سراج نیز از جمله القاب او است و آنجا را غیر از امام اول است  
محمد الهی مشهور زنی نبود **کلام در بیان واقعه کربلا**  
با اتفاق ارباب انصاریان امام عالمی است که شصت و شصت سال در خدمت نبوی  
در مقام منقول شده که پیش از آن ولد بود شصت و شصت سال در خدمت ائمه  
امام محمد بن حسین اقی برید وجود آمد و بر ساعد دست راست او کلام  
بود که بار اعیان و روح البطلان کان ره قادر در خدمت حضرت امیر  
حق سبحان و تعالی امام محمد صری را مانند محی بن ذکریا در خدمت حضرت  
او را در سال اول ولادت امام کرد و اندک بعد عیسی علیه السلام هم را در وقت کودکی بر سر  
بهد رسالت رسانید آورده اند که در سن شصت و شصت و شصت و شصت سال در خدمت  
فصل امام دو وار هم کرده و آنجا در سرین راهی کربلا و کربلا و کربلا  
پرسشیده تا که در باب خروج محمدرضا علیه السلام بسیار واقع شده که از امام  
عبدالله بن محمد رضی الله عنده روایت میکند که حضرت رسول صلی الله علیه و آله  
فرمود که بقی الدنیا يوم و اعدی لکل احدی منکم لیس فیها احد منکم الا و الله  
منه و لا یومر فیها احد منکم الا و الله منکم و لا یومر فیها احد منکم الا و الله منکم  
کلام و غیره را که در کتب معتبره روایت کرده که حضرت رسول صلی الله علیه و آله  
علیه و سلم فرمود که بعد از من عیسی بن مریم و ولد ماریه و مقدر شد که در کربلا  
عبادت از محمد بن حسین علیه السلام و او را غایت زنده است و در کربلا  
ظهور او شود بیرون خواهد آمد و او را عیسی و قائم و شرف از امام اول است

آنجا که

اما نزد او نیت نه سوخته که بر مدهی صاحب اوزان محمد بن حسین است که  
از بی ناظر که در آن اوزان شکر و مواضع گشت و الله خدا تعالی است و در کتب  
که گویند که امام حسین را در وقت ائمه نبوت انبیا است بکنند بی نیت  
و این نیت از وقت اوست که از کتب معارف و در کتب نیت معلوم است  
از زمان انقطاع سفارست آن ساعت که از اذن انبی تعقیب کلمه شریف  
گویند در نیت آنجا رسولان بوده اند که یک عباد از کبری مابیات و مابیات  
خدا بقر را بادی می بردند و جوایبی آوردند و این سعادت بجز بی جان محمد صلی  
شده است نیت که علی بن محمد را از امام محمد صلی الله علیه و آله است که محمد بن  
العسکری نوشته و از خدمت شریف در برین کلمات که باطن محمد عظیم الله امر او است  
فک تا نیت است مابیات و نیت است از نیت جامع امیرک و لا یومر فیها احد منکم  
بعد و نیت نیت و نیت الله تعالی علی لکل احد و لا یومر فیها احد منکم  
طوال آن مرزوقه العسکری است که با نیت بر او است مابیات سبب من بی نیت الله  
من عروج انسانی و الفقه فقه کلام معنی که اول قول است انی بعد الله اعلی العظیم  
و چون برین نیت شریف و کشت فی نیت و مشرف و نیت که بی نیت محمد عالم  
نیت شکر است و اخبار امام دو از در انقطاع یافت رونق نیت الله علیه و آله است  
انصاریان الطاهرین امام حسین **در ذکر کربلا**  
**سازدین** در سن هجری اربعین که حکومت طوایف مسلمین بر معاویه ابن ابی سفيان  
قرار یافت و امیر المؤمنین حسین رضی الله عنده از کوفه به کربلا آمد و نیت شکر است  
که قدر بغیره بر شکر داد و ایالت بمره را بدین ترتیب در مکه فرمود و بعد از آن  
چند بشرفه نوازش شده و بعد از آن عامر در آن ایالت حکم است را نیت شکر است  
معاویه در کربلا است که حال آنکه حسین سپید که او را از باین اندی بکشت که نیت  
نیزه بن شکره را که سانه سازت تا زاد را در مقام شکر است آورد و کبیت زیارت  
چنانست که سینه کربلا و معانی بود آن در مقام نیت سانه عمارت بی نیت  
معاویه او شکر حال بود و در معانی عمارت سینه که عمارت داد و در نیت شکر است  
از سینه دو پیشتر که شکر بود را معانی عمارت هیچ یک را فرزند نیت و چون شکر  
شکر سینه داد و نیت سینه نام آن را نیز در نیت است و در آن امام ابو میثاق  
رسیده خانه ابو مریم فرمود که و پس از آن شکر است شکر است شکر است

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1523>

## ظهور سفیانی در شام نزدیک است + سند

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۷

**خلاصه:** متن حاضر رساله ای است که در سال ۱۲۸۵ ق توسط یک ایرانی از اهالی کرمانی در باره ویژگی های سفیانی و ولادت وی در شام نوشته شده و آن را علامت نزدیکی ظهور دانسته است. در این زمینه، علائم دیگری را هم گردآوری کرده، هرچند از این که حکم قطعی در این باره بدهد خودداری نموده است.

### مقدمه

متنی را که ملاحظه می فرمایید محتوای نسخه ای است از مجموعه نسخ اهدایی میناسیان به کتابخانه دانشگاه UCLA در امریکا که مسوولان کتابخانه مزبور آن را همراه با بسیاری از نسخ دیگر روی وب سایت خود گذاشته اند.

نسخه مزبور از صفحه ۳ تا ۳۵ ادامه یافته و عنوانی که به آن داده شده «داستان خروج سفیانی» است، اما مع الاسف نام نویسنده و تاریخ تألیف در این نسخه نیامده است.

از اشارات موجود در متن چنین معلوم می شود که وی از رجال شهر کرمان است که به طهران هم رفت و آمد دارد. وی در اواخر رسال، اشارتی هم به کاغذی دارد که آقاخان از بمبئی فرستاده و در آن هم آمده است که منجمان فرنگی هم وعده ظهور عیسی و امامی از مسلمانان را داده اند.

به هر حال شک نیست که این نسخه در کرمان تألیف شده و همان طور که خواهد آمد تاریخ آن نیز سال ۱۲۸۵ ق در میانه دوره ناصری است.

بخش اصلی و نخست رساله در باره داستان خروج سفیانی است. مسأله ای که نویسنده بر اساس روایات موجود تلاش کرده است تا گزارشی از خروج سفیانی و چگونگی آن بدهد.

طبعا در میانه گزارش، تلاش دارد تا ضمن آن که مجموعه نقلهای مربوط به سفیانی را در یک گزارش یکپارچه ارائه می دهد، به برخی از اختلاف نظرها اشاره کرده و برای آنها یا ابهامات دیگر، وجه جمع یا راه حلی بیابد.



از آنچه در پایان رساله آمده که ثقه‌ای خبر داده است که سفیانی متولد شده، و نیز شواهد دیگری که او در باره احتمال نزدیکی ظهور دارد، معلوم می‌شود که این گزارش برای روشنگری در این زمینه نوشته شده است. انتظار وی آن است که با انتشار اولین خبر در باره ظهور سفیانی، ما وظیفه داریم تا خود را آماده قیام کنیم.

پس از خاتمه داستان سفیانی، به عنوان یک عنوان یک علامت حتمی برای ظهور، وی شروع به بیان علائم دیگر دارد. برخی را مانند ظهور سید حسنی یمانی با اندکی تفصیل و برخی دیگر را گزارشی اشاره کرده و رد می‌شود. همواره تأکید دارد که برخی از نشانه‌ها حتمی بوده و هیچ بدائی در آنها روی نخواهد داد. اما در باره شماری دیگر، می‌گوید که امکان بدا در آنها هست و حتمی نیستند. به تعبیر دیگر نشانه‌های ظهور را به حتمی و غیر حتمی تقسیم کرده و این البته کم و بیش معمول بوده است.

نکته مهم این است که اصل نگارش این رساله به نوعی برای نشان دادن این نکته است که ظهور نزدیک است. وی در این باره به تطبیق برخی از علائم پرداخته و ضمن آن که تأکید می‌کند که هیچ کدام این‌ها دلیل قطعی بر نزدیکی ظهور نمی‌شود، اما تمایل به آن دارد که احتمال نزدیکی ظهور را نشان دهد. از جمله سخن از مرگ قرمز می‌گوید، این که بسیاری کشته می‌شوند: «از جمله علامات، قتل بسیاری شود. مرگ قرمزی که خبر داده‌اند همان است، اگرچه بشارتی پارسال شنیدم که خیلی باعث امیدواری شد. مثلاً: در ینگ دنیا - یعنی امریکا - می‌گفتند دعوائی شده که پانزده کرور آدم کشته شده، و این الحمدلله یک بشارتی بزرگ است که شما در خیابانهای خود خوابیده‌اید، پانزده کرور دشمن خدا کشته می‌شوند! همچنین دعوا که در میان سلاطین است، از روم و اُرس و انگلیس این دعواها که شد الحمدلله اینها همه از علامات ظهور است!»

در این زمینه علاوه بر علائم ظهور، از پیشگویی منجمی در تهران یاد کرده که گفته است در پنج سال آینده تحولات مهمی در دنیا رخ خواهد داد. حتی برخی از منجمین اروپایی هم در این باره گفته‌اند که ظهور عیسی نزدیک است!

یکی از مسائلی که با اهمیت از آن یاد می‌کند تطبیق نوروز و عاشورا است که می‌گوید چهار یا پنج سال دیگر این اتفاق خواهد افتاد: «چشم شما روشن باد که بر حسب تقویم‌های پیش که استخراج شده، شخصی دو سال پیش تقویم را استخراج کرده، و در آن تقویم، او آنچه حساب کرده، چهار سال دیگر روز عاشورا، روز نوروز خواهد شد، و این خبر بزرگ است». سپس می‌افزاید: «پارسال در طهران ذکر می‌کردند که آن منجمی که ده سال پیش استخراج کرده، گفته یا چهار سال یا پنج سال دیگر نوروز می‌افتد به روز عاشورا بر حسب آن تقویم؛ و این بشارتی است و سبب امیدواری است». شایع شدن این خبر که سفیانی زنده است و کسی او را در شام دیده، در حوالی جنگ جهانی اول و بعد از آن در ایران پیچید: «باز شخص به ثقه خبر داد، مرد

ثقه بود، و شکل و حرفش دروغ نمی نمود، مرد مقدس صالحی خبر می داد که سفیانی هم تولد کرده، و او از زبان شیخ مرحوم نقل می کرد، مردی نبود دروغ بر شیخ مرحوم ببندد و شیخ هم آدمی نیست نفهمیده حرفی بزند. دیگر آن شخص اشتباه کرده باشد یا نکرده باشد چه عرض کنم.»

البته وی ضمن این که تأکید دارد «احتمال می رود تولد کرده باشد. این خبر نوروز هم که احتمال فرج دارد» اما بر آن است که «این ها هیچیک دلیل نیست ولکن خبری است که باعث روشنایی چشم و امیدواری می شود» «از بمبئی هم آقاخان کاغذی نوشته بودند، جمیع علمای فرنگ و منجمین صاحب سررشته از آنها اتفاق و اجماع کرده اند بر اینکه دو سه سال دیگر حضرت عیسی از آسمان نازل خواهد شد، و آن امامی که مسلمین می گویند، خواهد آمد». «در طهران هم که بودیم منجمی بود، بسیار ماهر، می گفت پنج سال دیگر اوضاع عالم بر هم خواهد خورد، و به کلی تغییر خواهد کرد.»

از این مطالب چنین بدست می آید که هدف اصلی از نگارش این رساله، طرح همان بحث ظهور و نزدیکی آن بوده است.»

**در باره سال تألیف این رساله:** اشاره وی به این که تا چهار سال دیگر روز عاشورا با روز نوروز منطبق خواهد شد می تواند به ما کمک کند تا تاریخ نگارش آن را بیابیم. تنها سالی که در دوره اخیر - که به طور معمول هر ۳۶ سال، سال شمسی یک دور روی سال قمری می زند - یکم فروردین با دهم محرم تقریباً منطبق است سال ۱۲۸۹ ق ۱۲۵۱ ش است. در حالی که در سال ۱۳۲۲ ق روز عاشورا با روز هفتم محرم برابر است. بنابراین سال تألیف رساله چهار سال قبل از این تاریخ، یعنی ۱۲۸۵ ق بوده است.

بنده هیچ نظری در باره احادیث مربوط به سفیانی ندارم و البته در کتاب مهدیان دروغین (نشر علم، ۱۳۹۲) بحث کوتاهی در باره آن آورده ام. نظریه سفیانی، گویا یک نظریه اموی که پس از سقوط آن دولت در مقابل مهدی مطرح شد، ظهور چند سفیانی از آل امیه برای بازگرداندن خلافت به امویان شاهی بر این امر است. اما به تدریج احادیث آن قلب شده و تلاش زیادی شد تا وجهه منفی به سفیانی داده شود. این یک نظریه ابتدایی است که باید در باره آن تحقیق بیشتری صورت گیرد.

این رساله را برای چاپ در پایان کتاب مهدیان دروغین آماده کرده بودم که گویا مدتی در این کار تاخیر خواهد شد. بنابراین بهتر بود همین جا بیاورم تا مورد استفاده بیشتر قرار گیرد. صفحاتی از نسخه را در لابلای متن موجود خواهید دید.

## [خروج سفیانی]

از جمله آن علامات که بدا در آن نیست و اعظم از همه آنها و بین تر از همه آنها، خروج سفیانی است و این خروج سفیانی امری است که دیگر بدا در نوع این نیست.

این سفیانی یک مردی است اسم او عثمان، پدر او عنبسه و از قبیله حرب است، و قبیله حرب الان هستند در عرب. طائفه‌ای هستند از اولاد ابوسفیان بن حرب. و این سفیانی از آن طایفه است. و این طایفه از ذریه یزید بن معاویه هستند. و این مرد از آنهاست.

همچنین کسی در هشت ماه قبل از ظهور بر تخت سلطنت می‌نشیند در شامات، و معلوم است که همان وقت واجب نکرده تولد نکند. گاه است پنجاه سال پیش از آن تولد کرده باشد، و امیدواریم که تولد کرده باشد. و معلوم است یک دفعه هم بر تخت سلطنت نمی‌نشیند. خرده خرده بسا آنکه اول سرباز می‌شود، متشخص تر می‌شود، و هکذا تا اینکه صاحب منصب می‌شود، و کم کم می‌آید بر تخت می‌نشیند.

و چون اصطلاحات دولتها تفاوت می‌کند گاه است، حالا مثلاً اسمش عثمان آقا افندی باشد، و اگر باشد بسا آنکه توپچی هم هست. گاه است منصب دیگری هم دارد.

خلاصه یک همچو کسی هشت ماه قبل از ظهور که عبادت از دهم ماه جمادی الاولی باشد بر تخت می‌نشیند. و هفت هشت ماه بیشتر خروج کرده قشون جمع کرده، و ولایات و دهات گرفته، چندین ولایات را تسخیر می‌کند. دمشق و حمص و فلسطین و اردن و قنسرین را تسخیر می‌کند و بر تخت سلطنت در دهم جمادی الاولی می‌نشیند.

و این سفیانی از بنی امیه است و سلطان می‌شود در شامات. و این مرد بسیار خبیث النفس است، و یحتمل نصرانی هم باشد. چون صلیب در گردن دارد و احتمال دارد صلیب او پنهان باشد و صلیب بتی است به این [صورت] + و نصاری آن را در گردن می‌بندند در هنگام نماز، مثل مَهْری که شما همه همراه دارید برای نماز خود، نصاری هم در کلیساهای خود از آنها دارند و به همراه خود برمی‌دارند، و در گردن خود می‌کنند.

خلاصه در گردن این ملعون صلیب هست و احتمال دارد نصاری باشد در پنهان، و ظاهر اشکال اسم او اسم اسلامی باشد، و شکل مسلمانان باشد، و در روم بوده، آنجا نصرانی زیاد بوده، و نصرانی شده و اصلش نصرانی

بوده، خدمت دولت اسلام کرده، اسم خود را تغییر داده، بر شکل اسم مسلمانان کرده، بهر حال اسمش عثمان است، و صلیب در گردن دارد.

### [سفیانی مردی خبیث النفس است]

و این ملعون خدا را در مدت عمر خود نپرستیده است، و ایمان بنخدا نیاورده، شخصی است بسیار خبیث النفس، بسیار قسی القلب. زن خود را تقصیری به او کرده، زنده در گور می‌کند، همچو قساوت و شقاوتی دارد، و صورت خشن است، و زبر و آبله‌رو چنان می‌نماید صورت او بسیار سرخ است. کله او بسیار بزرگ است. این علامت‌ها را فرمایش کرده‌اند، و شاید این جوهر باشد، و شاید بدا شود، و جوری دیگر باشد.

این جزئیاتش حتمی نیست. ولکن نوع این خبیث، بدا ندارد و خواهد آمد و سلطنت خواهد کرد و قشون زیادی از شامات بر گرد او جمع خودهد شد، و خطر عظیم برای دوستان امیرالمؤمنین خواهد بود. از سر کسی نمی‌گذرد. مگر کسی پنهان کند خود را از او و از قشون او. می‌نشیند و یک دسته دیگر از قشون خود را به طرف حجاز می‌فرستد که مکه و مدینه را خراب کنند. خانه کعبه را خراب کنند. یکدسته دیگر از قشون خود را می‌فرستد بعراق، یعنی به طرف کوفه و به طرف مشرفه که آنها را خراب کنند، و آثار آنها را خراب کنند و شیعیان در آن زمان بیشتر آنها در این صفحاتند و از آنها آسیب بسیار بدوستان و شیعیان می‌رسد.

### [قشون سفیانی]

آن قشونی که به جانب مکه و مدینه می‌فرستد، سیصد هزار نفر خواهد بود که سلاطین حالا ندارند این قدر قشون. سلاطین حالا نهایت پنجاه فوج شصت فوج داشته باشند، ولکن آن ملعون یک دسته قشون او که به جانب مکه و مدینه می‌رود، سیصد هزار خواهد بود و این به جهت این است که قشون دو جوهر است: یک قشونی است ایلجاری است و جمیع رعیت چی باید قشون سلطان باشند، مثل دولت حق که همه مردم رعیت و قشون امامند. اگر جمیع مردم را حکم کنند که باید بروید، بدعوا بر همه لازم است بروند و جیره و مواجی هم به آنها نمی‌دهد که سربازی کرد، و کسی هم به ایشان تعدی نمی‌کند و مالی از ایشان نمی‌گیرد. هرچه تحصیل دولت می‌کنند، مال امام است، املاک آباد می‌کنند، هرچه بیداد می‌کنند مال خودشان. کسی از ایشان نمی‌گیرد. نهایت در وقت حاجت والی حکم می‌کند که بیاید به دعوا، هر کسی باید تدارک خود را ببیند، و برود و بر او فریضه است، و به این سبب و از این جهت قشون زیاد می‌شود.

و اما آن کسی که دستی جیره و مواجب می‌دهد و قشون می‌گیرد، بیش از پنجاه فوج شصت فوج نمی‌تواند بگیرد ولکن وقتی جمیع رعیت باید نوکر باشند، آسان می‌شود و آن هم به این طورها حرکت می‌کند که اینقدر

قشون جمع می‌کند، والا شامات قابل سیصد هزار قشون نیست. دولت روم می‌تواند اینقدر قشون جمع کند، لکن خود شامات تنها قایل این قدر قشون نیست، مگر اینکه اینها بطور ایلجاری باشد.

### [سفیانی و اعزام سیصد هزار سرباز به حجاز]

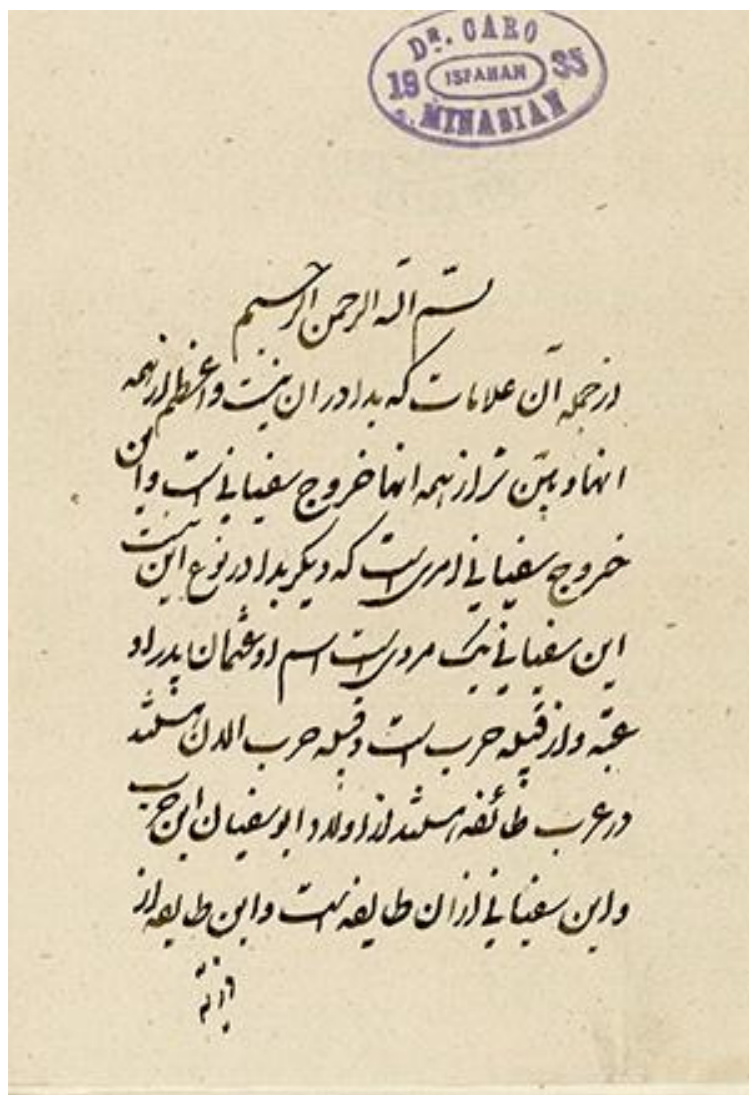
خلاصه سیصد هزار قشون می‌فرستد به سمت حجاز. می‌روند مدینه را خراب می‌کنند. قاطرهای آنها در مسجد پیغمبر (ص) سرگین می‌اندازند. ببین خداوند چه قدر صبر می‌کند. این طور که کردند بیرون رفتند به سمت مکه. در بیرون مدینه زمینی است که آنجا را بیدا می‌گویند. معسکر او آنجا خواهد انداخت. اردوی او می‌روند آنجا بار می‌اندازند. در این اثنا جبرئیل مأمور می‌شود، از جانب خدا مأمور می‌شود صاحب صیحه. اغلب صیحات که که هست بواسطه جبرئیل خواهد بود. صاحب صیحه را خدا امر می‌کند که پای خود را بر زمین می‌زند و می‌گوید: یا بیداء ابیدی القوم که رجفه می‌شود و زمین از هم می‌شکافد، و جمیع آن سیصد هزار قشون به آن زمین فرو می‌رود.

الحمد لله رب العالمین که عقال شتر باقی نخواهد ماند، مگر دو نفر از طایفه جُهینه که یکی را وتر می‌گویند و یکی را وتیر و آنها دو برادرند. و در بعضی اخبار از طایفه مراد، و شاید جهینه هم یک شقی از طایفه مراد باشند. و در مثل عرب است: عند الجُهینه الخبر الیقین. ملکی بال خود را می‌زند به صورت این دو، دایره صورتهاشان منقلب می‌شود و روشن به پشت و پشت‌شان برو می‌گردد. به یکی می‌گوید نذیر و ترساننده باش. برو و خیر هلاک این قشون را برای سفیان و قشون او ببر. و به یکی می‌گوید بشیر باش و برو به سمت مکه و به خدمت امام عرض کن و بشارت ده او را که خدا دشمنان او را تلف کرد و هلاک شدند.

### [قشون سفیانی در عراق]

این یک‌دسته قشون را با دسته‌ای که به سمت عراق می‌فرستد، آن دسته می‌آیند قتل بسیاری در کوفه می‌کنند. جمع کثیری را خواهند کشت. هفتاد نفر از نیکان با نفس زکیه و شخص مؤمن بزرگواری را خواهند کشت و سیصد هزار از بزرگان بنی‌عباس کشته می‌شوند. جمع کثیری در آنجا کشته می‌شوند و قشون او اطراف کوفه را می‌گیرند و آنچه باید بکشد می‌کشد تا اینکه کوفه را تسخیر می‌کند. در این وقف منادی ندا می‌کند که هر کس سر یک نفر از دوستان علی را بیاورد دو هزار درهم که دو بیست تومان پول قدیم تخمیناً می‌شود که حالا هزار ریال می‌شود، به او بدهند.

چون این ندا بلند شود، می‌جهد همسایه به همسایه و او را به تهمت تشیع خواهد کشت. می‌رود سر او را می‌برد و می‌برد و آن دو هزار درهم را می‌گیرد. و به این واسطه قتل بسیاری در کوفه می‌شود. و جمع کثیری در کوفه کشته می‌شوند. این هم یک دسته.



بعد عرض کنم که چه می‌شود بغداد از شدت قتلها. خراب می‌شود از آمد و شد این عکمه‌ها و رایت‌ها. بلاهای چند بر بغداد نازل شود که بر هیچ امتی نازل نشده باشد، و از نوع هر بلائی خدا بر بغداد نازل خواهد کرد. پس از آنی که بغداد در نهایت آبادی می‌شود. چنان آبادی که مردم خیال کنند روزی قسمت نمی‌شود مگر در بغداد. و بگویند این بغداد بهشت است و زندهای آن حوریان آن هستند و اطفال آن غلمان. و خداوند این بغداد را چنان خراب کند که کسی اگر بگذرد و بگوید این جا یک وقتی بغداد بوده.

## [پایان کار سفیانی]

در دهم جمادی الاولی سفیانی خروج می‌کند و مدت سلطنت این نه ماه طول خواهد کشید. و پس از ظهور حضرت، یک ماه دیگر سلطنت خواهد کرد، و دعوا خواهد کرد و کشته خواهد شد. سر او را می‌برند روی سنگی و می‌کشند او را.

## [خروج دجال]

و در دهم جمادی الاولی علامت حتمی دیگر بروز خواهد کرد، و آن خروج دجال است. دجال هم می‌باید در دهم جمادی الاولی خروج کند. و این دجال یک بلائی است بزرگ. هر پیغمبری امت خود را از دجال ترسانیده، و در زمانهای آنها مقدر نشده و در آخرالزمان در این امت مقدر شده خروج کند. دجال اسم او نیست. لقب اوست.

از بعضی اخبار برمی‌آید که اسم او صائد است و اسم پدر او صید است، و حدیثش را صدوق روایت کرده، و لکن سندش و روایتش سنی هستند، اعتبار چندانی ندارد. و صاید اسمش است و صید اسم پدر اوست، و صید یهودی بوده و این ملعون یهودی زاده هم است.

در آن حدیث این طور است و لکن عرض کردم اعتباری ندارد.

## [دجال جادوگر است]

غرض پیغمبر - صلی الله علیه و آله - وعده فرموده که در آخرالزمان باید بیاید. آنچه از قرینه اخبار من می‌فهمم این است که این مرد، می‌باید مردی باشد جادوگر. نه این است که به قاعده طبیعت دنیا حرکت می‌کند، زیرا که خری که یک میل راه گام اوست، همچو خری طبیعت دنیا بر نمی‌دارد. همچو خری موافق طبیعت دنیای [ما] نیست. این هم که صاحب معجزه نیست، خالق نیست. پیغمبر نیست. چنین می‌نماید مردی باشد جادوگر.

و در بعضی روایات ما بین دو چشم الاغ او یک میل راه است. یک کوه نان و یک کوه از آتش به همراه او به نظر می‌آید از نظم او. و احتمال می‌رود که از تسلطی که در سحر و جادو دارد، همچو چیزی به مردم می‌نمایاند. همه روی زمین را در این بیست ماه طی می‌کند. امر این ملعون حکایت دیگری است. گویا طی الارض می‌کند. امر عظیمی است. از غیر امام و از غیر نیکان نمی‌شود این کارها سر بزنند، به جز اینکه سحر باشد، طور دیگری نمی‌شود.

و از جمله خواص این بدبخت آن است که به هر آبی می‌گذرد، آن آب می‌خشکد. جمیع زمین طی می‌کند. به همه جا می‌رود، مگر داخل مکه و مدینه نمی‌تواند باشد.

### [زنان و یهودیان پیروان دجال]

و آن روز متابعت می‌کنند دجال را بیشتر از همه کس زنان و یهودیان، و بیشتر از پی او می‌روند صاحبان طیلسان‌های سبز که یهودانند. و خروج خواهد کرد در زمانی که قحط شدید شده باشد، و مردم بسیار مضطر باشند. یک کوه سفیدی به همراهی خود نشان می‌دهد، و چنان می‌نماید که این نان است، و نهر آبی نشان مردم می‌دهد. آبها هم که فرو رفته، از خباثت، او نهر آبی نشان مردم می‌دهد، و این‌ها را جنت نام گذارده، و کوه عظیمی از دور نشان مردم می‌دهد، و این را جهنم نام گذارده. فریاد می‌کند: انا الذی خلق فسوی انا الذی قدر فهدی، انا ربکم الاعلی. منم خالق خلق. منم پروردگار اعلاى شما. و به اطراف عالم می‌گردد. و از پی [او] می‌روند زنان و یهودیان.

آنچه من می‌فهمم، نه معنیش این است که به همراهی خر او می‌روند، و این [که] طی الارض می‌کنند جمیع زنها و جمیع یهودیان در مدت هشت ماه، جمیع روی زمین را می‌گردند، این طور نیست، بلکه پیروی او می‌کنند و اعتقاد به او می‌آورند، و الا خرش یک قدم او یک میل راه است. حالا این زنها با پاهای نازک و ضعیف و ناتوانی که دارند چگونه متابعت او می‌کنند؟ پس مقصود پیروی در اعتقاد است.



بود بها در دست شسته ماه جمع روی زمین را کرد بند  
 این طرز است بلکه سروی او میکنند و اعتقاد با او دارند  
 داله خورشید یک قدم او است منزه راه است حالا این دنیا  
 با پای های نازک و ضعیف و ناتوانی که دارند چگونه نیست  
 او میکنند پس معهود و سروی در اعتقاد است و این  
 مردی است یک چشم و یک چشم او مجموع است طوری  
 هدرت او کج است که یک چشم او چنان کج نمایند  
 که در پیشانی او چشم او است چشم او سرخ است و شمشیر  
 ستاره صبح برین برق میزند غرض همچو مردی حدیث  
 می آید همچو فتنه در آخر الزمان سیدان و ادعای خدا  
 میکنند و از عقب او مردم میروند یعنی هرگز نمیگویند  
 و متابعت قول او میکنند و پیروی او در اعتقاد میکنند  
 داله

### [قیافه دجال]

و این خبیث مردی است یک چشم او ممسوح است. طوری صورت او کج است که یک چشم او چنان کج می نماید که در پیشانی او چشم او است. و چشم او سرخ است و مثل ستاره صبح برق برق می زند.

غرض همچو مردی در آخر الزمان می آید. همچو فتنه ای در آخر الزمان پیدا می شود، و ادعای خدایی می کند، و از عقب او مردم می روند. بعضی اقرار به خدایی او می کنند و متابعت قول او می کنند و پیروی او در اعتقاد می کنند، والا لازم نکرده همه طی الارض کنند.

این گفته هم که در دهم جمادی‌الاولی ظاهر می‌شود، این هم حتم است. در بعضی روایات هست که در همین دهم جمادی‌الاولی یک رایتی از طرف خراسان ظاهر شود. شخصی خروج کند از آنجا و روانه شود به این سمت. ولکن تفصیل حکایت او را که چه خواهد کرد، ندیده‌ام.

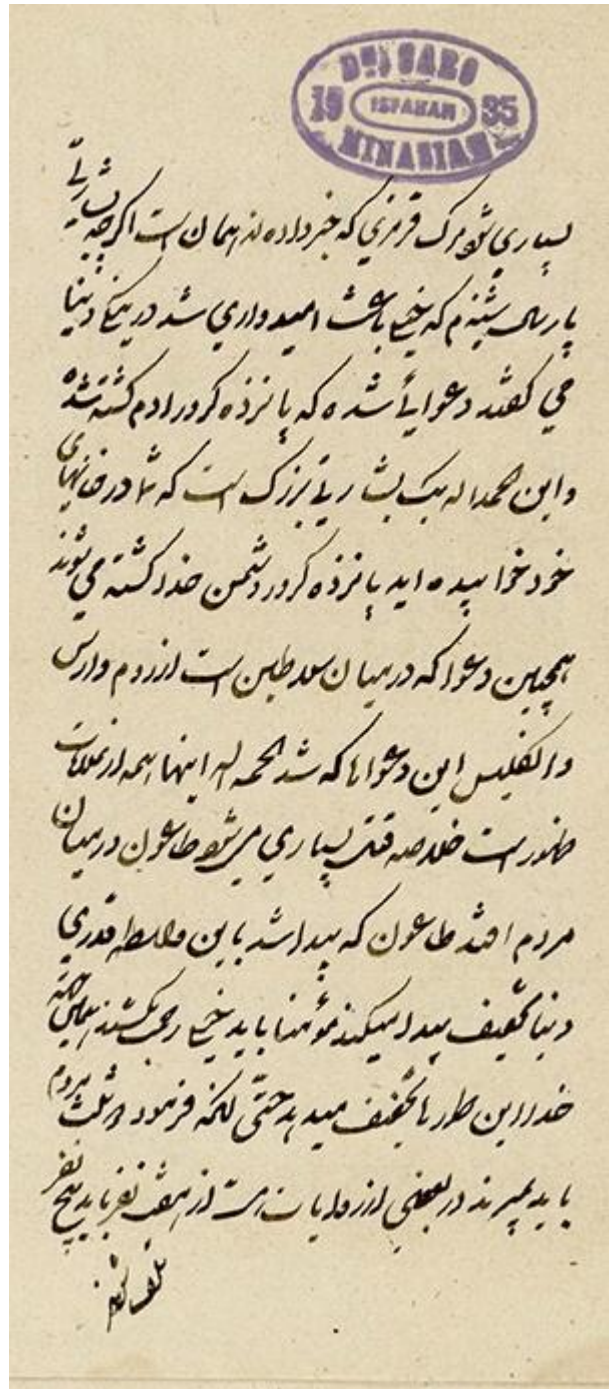
### [ظهور سید یمنی از دیلم و رفتنش به کوفه]

یکی دیگر سیدی است حسنی یمانی از طرف یمن خروج می‌کند و روایات بسیار بلند می‌شود. پانزده عَلم قبل از ظهور بلند می‌شود. هر یک از آنها مردم را به سوی خود دعوت می‌کنند.

بهترین این آیات رایت حسنی یمانی است که زمین را پاک کند از ظالمان، و خدمت از برای دولت امام می‌کند. پس آن بزرگوار در بعضی قومی و بلاد از دیلم بیرون می‌آید. در اصل یمانی است و لکن چون سلطان شده از دیلم بیرون می‌آید. و دیلم همین سمت قزوین است. آن سید یمنی و آن شخص حسنی از جانب دیلم می‌آید، و قشونی بسیار سخت و صلب و بسیار شجاع که دلهاشان مثل پاره آهن است، برای خود تحصیل کرده می‌کشد. هر چه را می‌بیند، هر کس را دید می‌کشد. گویا رحم در دلش بر منافقان نیست. طفل شیرخوار را می‌کشد. طفل از شیر باز کرده را می‌کشد. تا آنکه شجاعان را می‌کشد. به هر کس برسد می‌کشد و می‌کشد تا می‌رود به کوفه.

به کوفه که رسید هنگامی است که امام هم به کوفه آمده، بعد به قشون خود می‌گوید: این چه داستان است؟ این کیست؟ می‌گویند کسی است از علومین که ادعای او این است که اوست مهدی. می‌گوید بیاید برویم این را ببینیم، این کیست، چه می‌گوید. با قشون خود می‌رود. بعد از آنی که قشونها آراسته می‌شود، این شخص حسنی می‌رود پیش روی لشکر، به خدمت امام، می‌گوید تو اگر حجت خدا هستی، کو اسلحه رسول خدا؟ کو بُرد پیغمبر؟ کو عمامه او؟ کو دلدل او کو؟ زره او کو؟ شمشیر او؟

امام جمیع مطالب او را از یک سبدی بیرون می‌آورد و نشان می‌دهد و عصای پیغمبر را می‌گیرد، و می‌کوبد بر یک سنگی، درختی بسیار عظیم می‌شود که جمیع قشون را سایه می‌اندازد. و حسنی این‌ها را که می‌بیند، پیش می‌آید و رکاب امام را می‌بوسد، عرض می‌کند: حقا تویی امام، و مقصود او از این خواهش‌ها این است که قشونش ببیند و ایمان بیاورند، و الا خودش مؤتمن است بلکه شاید در باطن هم از جانب امام آمده باشد.



[رایت حسنی زیباترین رایت است]

خلاصه این است که هدایت یافته تر [این] رایات رایت حسنی یمانی است. بسیار خوشگل است. چنان حسنی دارد که حسن او دل‌های مردم را می‌برد، یا این غضبی که او دارد. و این خیلی حکایت است.

و از جمله قشون او چهل هزار زیدی هستند، و قرآن‌ها به گردن حمایل کرده‌اند. این علامات را که از امام دیدند، می‌گویند این‌ها هم سحر است. سه روز به آنها مهلت می‌دهد و آنها را موعظه می‌کند. چون قبول

نمی‌کنند، قرآنهاشان را هم می‌گویند بگذارید حسرت بر آنها باشد. چنانکه تحریف کردند آنها را و تغییر دادند آن را.

باری آن شخص در دهم جمادی‌الاولی خروج می‌کند، ولکن رایت خراسانی و رایت حسنی، لازم نکرده از محتمات باشد. احتمال بدا در آن دو می‌رود.

### **[آمدن باران شدید]**

باز از جمله علامات این است که بیستم این جمادی‌الاولی که رسید، بنای باران شدید می‌شود تا اینکه بیشتر خانه‌های دنیا را خراب می‌کند. به جهت این است که چنانکه قبل از صور دویم، باید باران بیاید که جمیع روی زمین تر شود و آب بگیرد، و بدنهای مردگان هم زنده می‌شود، قبل از این احیاء، هم چهل روز باران بیاید تا مردگانی چند در اول ماه رجب زنده شوید و هی بنای زنده شدن مردگان شود. این است حضرت امیر فرموده که عجب و ای عجب بین جمادی و رجب.

کدام عجب از این بالاتر که مردگان از قبر بیرون آیند و شمشیرها بر دوش بگذارند.

### **[باید آماده بود]**

حالا هر یک علامات را که انسان دید، دیگر بار مسارعت کرد. به محض خبر سفیانی دیگر باید دست و پا را جمع کرد. دیگر در آن وقت خورده خورده سفر رو به جهاز باید کرد.

باز از جمله علاماتی که ظاهر می‌شود این است که در همین ماه رجب ظاهر می‌شود و چشم مؤمن به آن روشن می‌شود و آن این است که با سری بی‌تن یا تنی بی‌سر در قرص آفتاب ظاهر خواهد شد، و منادی از آسمان ندا خواهد کرد که: *ألا لعنة الله على الظالمين*. از آن صدا، دلها به حرکت در می‌آید. زهره‌هاست که آب می‌شود. ندایی دیگر خواهد آمد که ازفت الازفه، یعنی آنچه باید نزدیک شود نزدیک شد. دلهای منافقان است که مرتعش خواهد شد، اما مؤمنان از بشاشتی که دارند نزدیک است در پوست ننگینند.

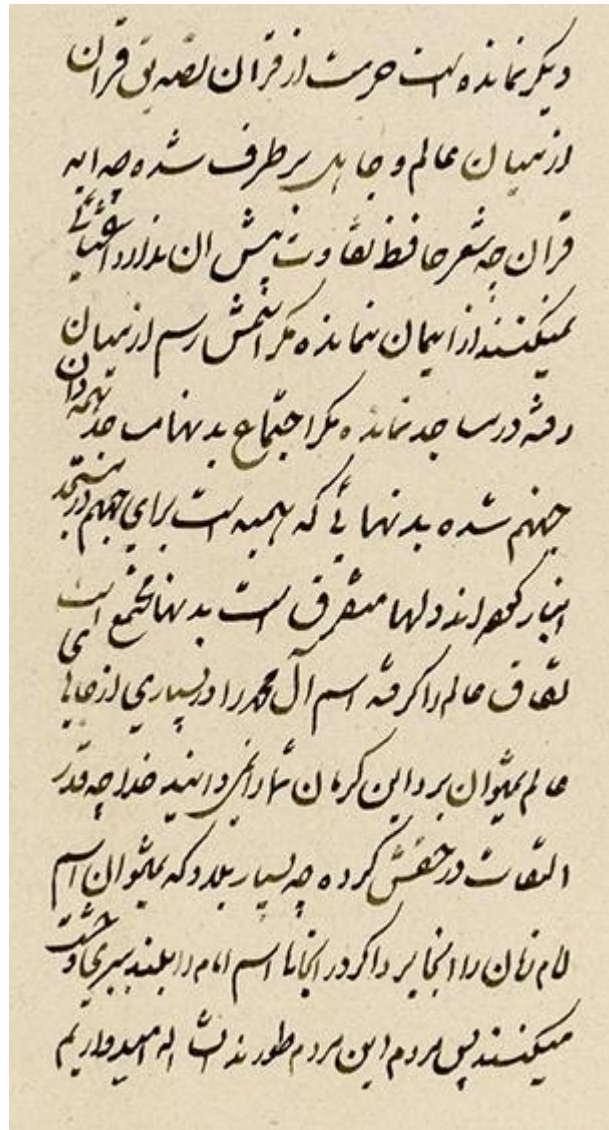
ندایی دیگر می‌آید: *هذا امير المؤمنين قد كرم في هلاك الظالمين*، چشم مؤمن در این وقت روشن می‌شود. دلهاشان خرم می‌شود. این هم از علامات حتمی است. باید ظهور جسد امیر در قرص خورشید بشود، و این بدا ندارد.

دیگر اول ماه تا آخر ماه باران بیارد. می‌شود بدا در آن نشود.

این علامات را که دیدید ان شاءالله تدارک خود را بگیرید و مهیای سفر شوید. اگر مانده‌اید از آن علامات، اول از این علامت باید تدارک خود را بگیرید.

### [ندایی از آسمان در صبح ۲۳ رمضان]

یکی دیگر از این علامات آن است که در ماه رمضان، در صبح جمعه بیست و سیم ندائی از آسمان به اسم امام زمان می‌آید که حق با اوست، و حق با شیعیان اوست، و اسم او و نسب او را ندا می‌کند، و مردم را دعوت به سوی او می‌کنند، و در عصر همان روز ندایی دیگر می‌آید، شیطان از مغرب ندا می‌کند که حق با عثمان و آل اوست، و کفایت می‌کند شما را. همین که آن دعوتی است زمینی، و آن دعوتی است آسمانی. کفایت می‌کند شما را که مخبران صادق خبر داده‌اند که آن دعوت آسمانی است، و این دعوت زمینی است. همچو ندایی از آسمان می‌آید و این داخل محتومات است که در ماه رمضان در صبح بیست و سیم باید بشود. دیگر حالا جمعه هم باشد، یحتمل بدا در آن بشود.



### [خورشید گرفتگی در نیمه ماه]

باز از جمله علامات آن است که آفتاب در نیمه ماه می گیرد، و از روزی که دنیا خلق شده همچو چیزی نشده که در نیمه ماه آفتاب بگیرد، و در آخر ماه همیشه آفتاب بگیرد، در آن روز در نیمه ماه می گیرد و این را هم بر خلاف عادت جاری می کنند تا مردم متذکر شوند و ببینند که این امر اگر علی الرسم بود، موافق عادت بود، ملتفت شوند که این امر برخلاف عادت است. حساب منجمان کم شده، از پی این حرف برآیند، ببینند چه خبر است، لکن این را در علامات حتمی نفرموده اند.

### [قتل سیدی که مهلت را تمام می کند]

باز از جمله علامات حتمی آن است که در بیست و پنجم ماه ذی الحجه سیدی که نام محمد است و نام پدر او حسن است، از نوکرهای امام است، مأمور می شود برود مکه و مردم را دعوت کند. از زبان امام می گوید:

از وقتی که پیغمبر مرده، حق ما را غصب کرده‌اند. ما اهل بیت رحمت‌ایم. ما معدن نبوتیم. بیاید ما را یاری کنید.

اهل مکه دورش را می‌گیرند و او را مابین رکن و مقام سر می‌برند. و این سید در نزد خدا بسیار محترم است، و پس از قتل آن سید بزرگوار، دیگر خدا به اهل زمین مهلت نخواهد داد، مگر پانزده شب. وقتی او را کشتند، خدا غضب خواهد کرد. مهلت از اهل زمین برداشته خواهد شد. و این علامت را ان شاء الله در مکه باشیم ببینیم. این دیگر منتهای سیر عالم خواهد بود، و خدا به غضب می‌آید، و انتقام می‌کشد.

و علامت‌های بسیار ذکر فرموده‌اند. محتومات این‌ها بود که عرض کردم.

باز از علامات در بعضی بلاد ستاره ذو ذنب است، ستاره دم‌دار. و این همیشه ظاهر است، لکن شاید او بزرگتر باشد یا تا سرش بیشتر می‌شود و عالم تابشیر او هرج و مرج می‌شود، و آن بزرگوار ظهور نخواهد کرد یا این ستاره دم‌دار ظاهر نشود.

### [مرگ قرمز و دعوا در ینگه دنیا]

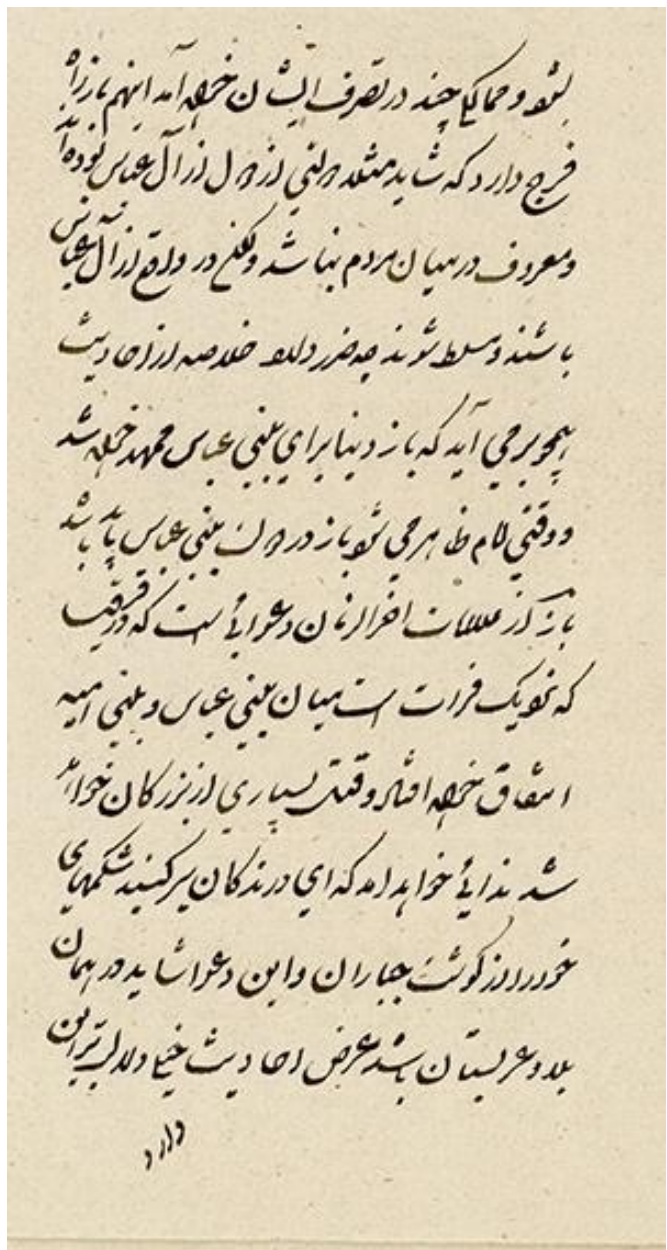
باز از جمله علامات، قتل بسیاری شود. مرگ قرمزی که خبر داده‌اند همان است، اگرچه بشارتی پارسال شنیدم که خیلی باعث امیدواری شد. در ینگه دنیا می‌گفتند دعوائی شده که پانزده کرور آدم کشته شده، و این الحمدلله یک بشارتی بزرگ است که شما در خیابانهای خود خوابیده‌اید، پانزده کرور دشمن خدا کشته می‌شوند. همچنین دعوا که در میان سلاطین است، از روم و اُرس و انگلیس این دعواها که شد الحمدلله اینها همه از علامات ظهور است.

### [ارواج طاعون]

خلاصه قتل بسیاری می‌شود. طاعون در میان مردم افتد. طاعون که پیدا شد به این واسطه قدری دنیا تخفیف پیدا می‌کند. مؤمنان] باید خیلی زحمت بکشند. همین جهت خدا این طورها تخفیف می‌دهد، حتی آنکه فرمود دو ثلث مردم باید بمیرند. در بعضی از روایات هست از هفت نفر باید پنج نفر تلف شوند. در بعضی از روایات از ده نفر نه نفر که از مردم یک نفر باقی ماند. اینها همه از شمشیر امام‌اند. جمیع اوضاع عالم شمشیر امام‌اند. قشون امام‌اند. باد از قشون امام است. آفتاب قشون امام است. زمین از قشون امام است. یک مرتبه می‌بینی زلزله می‌افتد. جمع بسیاری از خلق را هلاک می‌کند. قشون امام است که هلاک کرده، چه فرق می‌کند از خارج بیاید و مردم را بکشد یا خودشان بر زمین فرو روند، همه را امام کشته.

## [بازگشت دولت بنی عباس!]

خلاصه در دنیا این اوضاع رو خواهد داد. باز از علامات آنچه از بعضی احادیث برمی آید و احتمال کلی می رود که این هم داخل محتومات باشد، این است که دولت بنی عباس برمی گردد و واجب نکرده سلطان کلی روی زمین باشند. همین قدر فرموده اند باید باز دولت، دولت بنی عباس بشود. ممالکی چند در تصرف ایشان خواهد آمد. این هم باز راه فرج دارد که شاید مثلاً دولتی از دول آل عباس بوده اند، و معروف در میان مردم نباشد و لکن در واقع از آل عباس باشند و مسلط شوند، چه ضرر دارد. خلاصه از احادیث همچو برمی آید که باز دنیا برای بنی عباس ممهّد خواهد شد، و وقتی امام ظاهر می شود، باز در دول بنی عباس باید باشد.





## [جنگ امویان و عباسیان در قرقسیا]

باز از علامات آخرالزمان دعوائی است که در قرقسیا که نزدیک فرات است میان بنی‌عباس و بنی‌امیه اتفاق خواهد افتاد. و قتل بسیاری از بزرگان خواهد شد. ندایی خواهد آمد که ای درندگان! سیر کنید شکم‌های خود را از گوشت جباران. و این دعوا شاید در همان بلاد عربستان باشد.

غرض احادیث خیلی دلالت بر این دارد که بنی‌عباس دو مرتبه باید سلطنت کنند و باز هم علامت‌هایی بسیار ذکر شده و به همین‌ها اکتفا می‌کنیم.

## [انطباق روز عاشورا و نوروز]

این علامات علامات خاصه‌ای است که قبل از ظهور باید بشود. و این‌ها که شد علامت این است که عالم به حد بلوغ رسیده، و همین که روز عاشورای آن سال می‌شود، روز نوروز، در آن روز باید واقع شود. و از سالهای طاق باید باشد.

اما نوروز به جهت آنکه اول سال و اول تحویل دوره است، و چون دولت از دوره به دوره منتقل می‌شود، می‌باید اول سال باشد، و چون در روز اول خلافت اول امیرالمؤمنین (ع) در روز نوزده بوده، در آخر هم باید ختم به همان بشود، و باید در روز عاشورا باشد، به جهت آنکه بر می‌خیزد به خونخواهی سیدالشهداء. و می‌باید روز جمعه باشد، بجهت آنکه، روز جمعه روز ظهور حکومت و سلطنت است، و روز اجماع خلایق است.

## [چشم‌تان روشن]

چشم شما روشن باد که بر حسب تقویم‌های پیش که استخراج شده، شخصی دو سال پیش تقویم را استخراج کرده، و در آن تقویم، او آنچه حساب کرده، چهار سال دیگر روز عاشورا، روز نوروز خواهد شد، و این خبر بزرگ است. همچو اتفاقی کم می‌افتد، چه می‌شود هر سی و شش سال یک دفعه نوروز به محرم بیفتد، مضایقه نیست، لکن حالا به روز عاشورا هم بیفتد، خیلی کم اتفاق می‌افتد در این عمرهای ما که هرگز همچو چیزی ندیدم.

پارسال در طهران ذکر می‌کردند که آن منجمی که ده سال پیش استخراج کرده، گفته یا چهار سال یا پنج سال دیگر نوروز می‌افتد به روز عاشورا بر حسب آن تقویم؛ و این بشارتی است و سبب امیدواری است.

### [سفیانی متولد شده است]

باز شخص به ثقه خبر داد، مرد ثقه بود، و شکل و حرفش دروغ نمی‌نمود، مرد مقدس صالحی خبر می‌داد که سفیانی هم تولد کرده، و او از زبان شیخ مرحوم نقل می‌کرد، مردی نبود دروغ بر شیخ مرحوم ببندد و شیخ هم آدمی نیست نفهمیده حرفی بزند. دیگر آن شخص اشتباه کرده باشد یا نکرده باشد چه عرض کنم.

عرض قلب مؤمن روشن می‌شود که شیخ خبر داده بودند که در آن تاریخ موجود شده و تولد کرد، و بعید هم نیست؛ احتمال می‌رود تولد کرده باشد. این خبر نوروز هم که احتمال فرج دارد. اگرچه این‌ها هیچیک دلیل نیست ولکن خبری است که باعث روشنایی چشم و امیدواری می‌شود.

### [کاغذ آقا خان از بمبئی]

از بمبئی هم آقاخان کاغذی نوشته بودند، جمیع علمای فرنگ و منجمین صاحب سررشته از آنها اتفاق و اجماع کرده‌اند بر اینکه دو سه سال دیگر حضرت عیسی از آسمان نازل خواهد شد، و آن امامی که مسلمین می‌گویند، خواهد آمد. دو سه دیگر همچو حکایتی واقع خواهد شد. خلاصه او هم همچو خبری از آنجا نوشته است اگر هم راست نیست، باز بشارت است. باعث امیدواری است.

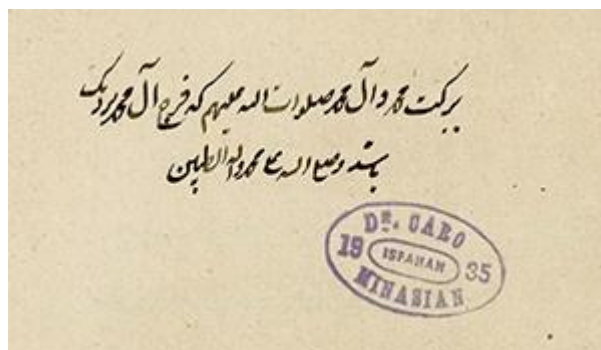
### [پیشگویی یک منجم در تهران]

در طهران هم که بودیم منجمی بود، بسیار ماهر، می‌گفت پنج سال دیگر اوضاع عالم بر هم خواهد خورد، و به کلی تغییر خواهد کرد.

امید است که این علامات که پی در پی ظاهر می‌شود، فرجی برسد. آخر تا چند چشممان در انتظار سفید شد. مذهب اسلام از دنیا کم شده. نمانده از قرآن مگر خط قرآن و بعضی هم یکپاره. و آنها را هم جزو جلال خود قرار داده‌اند. دیگر نمانده است حرمت از قرآن. تصدیق قرآن از میان عالم و جاهل برطرف شده. چه آیه قرآن چه شعر حافظ تفاوت پیش آن ندارد. اعتباری نمی‌کنند. از ایمان نمانده مگر اسمش. رسم از میان رفته. در مساجد نمانده مگر اجتماع بدن‌ها. مساجد هیمه‌دان جهنم شده. بدن‌هایی که هیمه است برای جهنم در مسجد انبار کرده‌اند. دل‌ها متفرق است. بدن‌ها مجتمع است. نفاق عالم را گرفته. اسم آل محمد را در بسیاری از جاهایی عالم نمی‌توان برد.

این کرمان! شما را نمی‌دانید خدا چه قدر التفات در حقش کرده، چه بسیار بلاد که نمی‌توان اسم امام زمان را آنجا برد.

اگر در آنجاها اسم امام را بیند ببری وحشت می کنند. پس مردم این طورند. ان شاء الله امیدواریم [به] برکت محمد و آل محمد صلوات الله علیهم که فرج آل محمد نزدیک باشد.  
و صلی الله علی محمد و آله الطیبین.



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1526>

## نگاه مشترک سنایی غزنوی و خواجه رشید الدین به امویان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۹

**خلاصه:** نگاه سنایی غزنوی شاعر سنی - شیعی قرن ششم با نگاه خواجه رشیدالدین وزیر و مورخ بزرگ دوره ایلخانی در دهه های پایانی قرن هفتم و اوائل قرن هشتم هجری در تفسیر تاریخ دوره اموی بسیار به هم نزدیک، و به واقع باید گفت نگاه خواجه سخت متأثر از این شاعر حکیم و بزرگوار ایرانی است.

### مقدمه

بدون شک خواجه رشید الدین فضل الله (م ۷۱۸) یکی از مهم ترین وزرای ایرانی است که در عقل و قلم و اداره سرآمد وزیران ایرانی است. وی که در سنین کهولت، میان اختلافات درونی دولت ایلخانی گرفتار آمد و به اتهامی پوچ و بی معنا گردنش زده شد، نویسنده یکی از بزرگترین دایره المعارف های تاریخی هم هست که از نظر دایره بینشی، باید کهن ترین اثر تاریخی باشد که بیشترین دایره جغرافیایی در عالم را مورد مطالعه تاریخی قرار داده است. در واقع، جامع التواریخ، تاریخ عالم است که برای اولین بار این وسعت جغرافیایی را مورد توجه قرار داده است.

بخش هایی از این کتاب که بیشتر دوران معاصر اوست، از دیر باز محل توجه مستشرقان و ایرانشناسان بوده و چاپ و ترجمه شده است. در سالهای اخیر استاد محمد روشن، این اثر مهم تاریخی را با صبر و حوصله تصحیح کرد و به چاپ رساند. چنان که می دانیم در ماه گذشته بخش تاریخ اسلام و ایران آن که شامل سیره نبوی، تاریخ خلفا تا آخرین عباسیان می شود در یک جلد [از سه جلدی که تاریخ جهان قدیم به علاوه تعلیقات و اختلاف نسخه ای می شد] انتشار یافت. طبعاً این چاپ، بی نقص و عیب نیست، اما با توجه به زحمت زیادی که آقای روشن کشیده، عجلتاً اثر بسیار خوب و پسندیده ای است.

به طور کلی و در مقایسه میان بخش های معاصر جامع التواریخ با بخش تاریخ اسلام آن، باید گفت، بخش اخیر چندان غنی نیست و بیشتر گزیده و خلاصه از اخبار تاریخی قدیمی است که البته لابلای آنها گهگاه مطلب تازه ای هم وجود دارد. با این حال، آنچه هست اثری است که در تواریخ فارسی باید ملاحظه شده و تازه های آن محل توجه قرار گیرد.

این روزها که درس تاریخ امویان و عباسیان را باید به دانشجویان ارائه کنم، به موضوع بررسی دیدگاه مورخان در باره این دو دولت توجه کردم و این کار را برای نمونه از همین جامع التواریخ آغاز کردم. اهمیت این بحث از آن روی برایم جالب بود که بدانم رشیدالدین که یک دانشمند سنی از نوع ایرانی آن است، یعنی به نظام فکری عقلی و فلسفی باور دارد و همزمان انسانی وارسته و خردمند و عقل گراست، در باره امویان چه می اندیشد و جایگاه این دولت را در مجموعه تحلیلی که از تاریخ اسلام هست در کجا می داند؟ شاید زمانی بتوان زمانی این دیدگاه را با ابن خلدون نیز که تقریباً معاصر اوست، مقایسه کرد، ابن خلدونی که مدافع دولت اموی است. عجالتاً حدسم آن است که نوعی گرایش در متون تاریخی و ادبی فارسی از قرن ششم و شاید قدیمی تر وجود دارد که به رغم تسنن، نسبت به بنی امیه به طور عموم و معاویه به طور خاص، میانه ای ندارد و حاضر نیست او را در مجموعه باورهای اهل سنت جای دهد. این که عرض کردم تاریخی - ادبی، در اینجا دو مثال را آورده ام یکی خواجه رشیدالدین و دیگری سنایی غزنوی که رشیدالدین تحت تأثیر او هم بوده است.

در باره دیدگاه رشیدالدین در باره امویان باید بدین نکته توجه داشت. نخست این که او نه تنها یک سنی معتقد است بلکه در تاریخ زندگی وی هیچ گاه گفته نشده است که به مذهب تشیع انتسابی داشته است، اما همان طور که اشاره شد، مانند بسیاری از ایرانیان اهل سنت در آن روزگار، نسبت به امام علی (ع) علاقه ویژه ای دارد. علقه ای که در بسیاری از سطح وجود داشت و دواوین شاعران بهترین دلیل بر آن است.

نکته دیگر این است که بطور کلی چه نسبتی میان مذهب اهل سنت با بنی امیه وجود دارد؟ این درست است که یک باور عمومی از حدود هزار سال قبل به این سو وجود داشته که از تمام صحابه رسول الله (ص) دفاع کرده و اعمال آنان را حتی اگر نادرست است، مجتهدانه تعبیر می کند، اما آیا هیچ زمانی خلاف این دیدگاه به خصوص در باره معاویه وجود نداشته است؟ در پاسخ باید گفت بر اساس منابع متقن، بسیاری از بزرگان و علمای اهل سنت در عراق و بعدها ایران، از دیرباز منتقد معاویه بودند و او را در بیشتر حوادث آن دوران مقصر اصلی می دانند. یکی از مشهورترین آنان که در عین حال از بزرگترین عالمان اهل سنت است، حاکم نیشابوری است که به هیچ روی حاضر به تأیید معاویه نبوده و به رغم متهم شدن به تشیع، همیشه با تندی از وی سخن می گفته است. در شذرات الذهب [۵ / ۳۴] به نقل از العبر ابن حجر گفته است که حاکم در سال ۳۲۱ بدینا آمد... کتابهای زیادی نوشت و ریاست خراسان در فن حدیث بلکه ریاست کل دنیا به او رسید. سپس می افزاید: و کان فیه تشیع و حطُّ علی معاویه، و هو ثقَّة حَجَّة. در او تشیعی بود و تندی نسبت به معاویه، اما ثقه ی حجت بود.

در واقع فراوان بودند کسانی مانند حاکم نیشابوری فراوان بودند، هرچند به خاطر این نوع نگاهشان به معاویه مورد آزار هممذهبان خود قرار گرفتند چنان که ذهبی گوید: انما تکلم فی معاویه، فاودی. [همانجا]. با این حال باید پذیرفت که عامه اهل سنت، نسبت به معاویه، بر اساس این که صحابی است، دیدگاهی دارند که رفتار او را مجتهدانه تأویل می کنند و راضی به انتقاد از او نیستند.

## سنایی و خواجه: دو ایرانی مسلمان سنی

### مورخ متأثر از شاعر حکیم

در اینجا علاوه بر رشیدالدین فضل الله (م ۷۱۸) با سنایی (م ۵۴۵) غزنوی روبرو هستیم، دو شخصیتی که از چهره های برجسته ادبی و فرهنگی ایران و در عین حال که از اهل سنت هستند. وجه اشتراک آنان در بحث مورد نظر ما این است که اما هر دو، سخت منتقد معاویه و بنی امیه اند و آل ابی سفیان را مورد هجمه و انتقادهای سخت قرار می دهند. در کنار آن، نسبت به امیر مؤمنان (ع) (سخت علاقه مند بودند، هرچند به عنوان یک سنی، خلافت رسمی را هم پذیرفته و نظر مساعدی نسبت به خلفای اولیه داشتند. خواجه رشید در پایان خلافت امام، و ذیل بیان سیرت آن حضرت گوید: «هرگز خشتی بر خشتی نهاد و از معروفان چیزی نمی خرید و جراب خود مهر می کرد تا ما آنرا چرب نکنیم و گفت: نمی خواهم که در شکم من چیزی رود بغیر آن من دانم که آن چیست.... بهاءالدین ماهینی راست که بزرگیست از افاضل عصر و یگانه دهر: «ای من تراب خاک کف پای بوتراب / در چشم عقل خاک قدمهاش توتیا» [جامع، تاریخ اسلام و ایران، ص ۱۲۰۱-۱۲۰۲]. این نکته اخیر بسیار عالی است و باید این شاعر شیعی را یافت. به آقایان بشری و عظیمی متوسل شدم که کار حرفه ای آنان است.

رشیدالدین از دو جهت دیدگاه خود را نسبت به بنی امیه نشان داده است: نخست گزینشی که وی از میان رویدادهای این دوره انجام داده است. دوم تعبیری که احیاناً در میانه نقلها در باره امویان بکار برده و مطالبی که از این و آن در این باره نقل کرده است. اظهار نظرهای وی، گاه نسبت به اشخاص است و گاه نسبت به تمامی سلسله و خاندان سفیان. اصولاً در متون قدیمی تاریخی، اظهار نظر اندک است و بیشتر باید از نوع نگارش یا آنچه تحلیل متن گفته می شود، دیدگاه نویسنده را استخراج کرد.

نخستین موردی که وی در باره معاویه اظهار کرده، در بیان داستان شهادت امام علی (ع) است. وی پس از نقل داستان شهادت امام علی (ع)، معاویه و عمرو بن عاص، با یاد از کشته شدن امام بدست ابن ملجم، اشعای از سنایی غزنوی [۴۷۳ - ۵۴۵] را می آورد که حاوی قضاوتی نسبت به معاویه و آل سفیان است. اینجاست

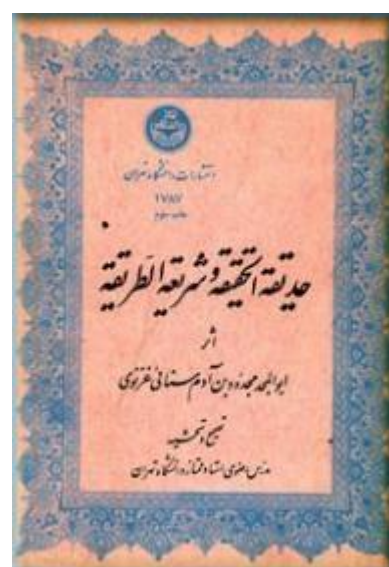
که این دو شخصیت به هم پیوند می‌خورند و دیدگاه‌های مشترکی در این زمینه پیدا می‌کنند. سنایی یک سنی خراسانی است با این استثناء که پیرو مکتب حاکم نیشابوری (م ۴۰۵) ضد معاویه است، یعنی به رغم پذیرش خلفای چهارگانه، از معاویه سخت بیزار است. روال باور تاریخی - فضا ئلی وی از ابوابی که در کتاب حدیقه الحقیقه آورده آشکار می‌شود. وی پس از ابوابی که در فضیلت رسول دارد، خلفا را چنین آغاز می‌کند: ستایش ابوبکر صدیق، ستایش امیرالمؤمنین عمر الفاروق، ستایش امیر المؤمنین عثمان، ستایش امیر المؤمنین علی بین ابی طالب.

از اینجا به بعد، قدری مفصل تر در باره جنگهای داخلی امام علی (ع) سخن گفته و مخالفین وی را سرزنش می‌کند: صفت جنگ جمل، صفت حرب صفین و کشته شدن عمار یاسر، قصه قتل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، فی مذمه اعدائه و حساده، در ستایش امام حسن و امام حسین، در فضیلت امیر المؤمنین حسن بن علی، سبب قتل امیر المؤمنین حسن بن علی، در مناقب امیر المؤمنین حسین بن علی، صفت قتل حسین بن علی به اشاره یزید علیه اللعنه، در صفت کربلا و نسیم مشهد معظم.

و در پایان این قسمت: ستایش امام ابوحنیفه، ستایش امام شافعی. آخرین نکته ای که وی در این بخش آورده مذمت نزاعهای حنفی شافعی است و وی با ستایش همزمان از آنها این منازعات را نادرست می‌داند با این عنوان: فی مذمه اهل التعصب و نصحیه الفریقین [گر ترا بوحنیفه دیو نمود / او سوی دین بجز فرشته نبود / شافعی گر بر تو بولهب است / بسوی من امین حق نسب است]

این اشعار بخشی از مثنوی سنایی در باره خلفای نخستین است که وی به مثابه یک سنی، در ستایش آنان به ترتیب از ابوبکر، عمر و عثمان سخن گفته و در نهایت به امام علی (ع) رسیده است. [در این باره در غزل ۱۱۹ دیوان سنایی آمده است: صادقی باید که چون بوبکر در صدق و صواب / زخم مار و بیم دشمن از بن دندان کشید / یا نه چون عمر که در اسلام بعد از مصطفی / از عرب لشکر ز جیحون سوی ترکستان کشید / پارسایی کو که در محراب و مصحف بی گناه / تا ز غوغا سوزش شمشیر چون عثمان رسید. و نیز بنگرید: قصیده ۱۰۳ دیوان باز در نعت نبی (ص) و خلفا و اشعار دیگر او در باره سه چهار خلیفه به ترتیب در طریق التحقیق]. با این حال اشعار وی در ستایش امام علی (ع) به خصوص آنچه در باب سوم حدیقه الحقیقه تحت عنوان «اندر نعت پیامبر ما مصطفی علیه السلام و فضیلت وی بر جمیع پیغمبران» که دنبالش در باره امام علی شعر بلند و بسیار غنی و مشتمل بر فضائل آن حضرت سروده است. از جمله این بیت: نایب مصطفی به روز غدیر / کرده در شرع مر ورا به امیر. و در جای دیگر: بهر او گفته مصطفی به اله / کای خداوند وال من والاه.].

تقریباً مشابه همین روال را خواجه رشیدالدین دارد، آنجا که وقتی تاریخ پس از رحلت را بیان می‌کند، عنوان بحث چنین است: «ذکر استخلاف ابوبکر الصدیق رضوان الله علیه». [جامع التواریخ، تاریخ ایران و اسلام، ۱۱۱۳/۲]. به همین ترتیب در باره خلفای دیگر هم چنان یاد می‌کند که یک سنی معتقد، از آنان یاد می‌کند. هرچند در همانجا، ماجرای فدک را چنان نقل می‌کند که دقیقاً در منابع شیعی آمده است. (ص ۱۱۱۵)، و بعد از آن هم در ضمن «کاشکی های» ابوبکر که بر آن نادم بود، نخستش آن بود که «کاشی خاطر فاطمه برای فدک نیازردمی» (ص ۱۱۲۳)



### دیدگاه های تاریخی سنایی در باره تاریخ صدر اسلام

تشابه دیدگاه خواجه رشیدالدین با سنایی سبب شده است تا وی بدون آن که اراده اظهار نظر داشته باشد، ابیاتی از آن مثنوی را که در حدیقه الحقیقه آمده انتخاب کرده و در اینجا آورده است. این تشابه در این است که هر دو به رغم آن که از اهل سنت هستند، از آل سفیان بشدت تنفر دارند.

سنایی پس از بیان ماجرای شهادت امام، در باره شادمانه زیستن دشمنان امام علی (ع) سخن گفته است. وی با اشاره به آمدن ابن ملجم به کوفه، رفتن به مسجد و ضربت زدن بر سر امام علی (ع) از قول ابن ملجم آورده است که:

که مرا این معاویه فرمود                      کار کردم کنون ندارد سود

جان بداد آن زمان علی در حال                      خاندان زان سبب گرفت زوال



پس از آن در مذمت حسّاد و اعدای امام علی سخن می گوید، و اشعار مفصلی دارد که شش بیت آن را  
خواجه رشیدالدین آورده است [جامع التواریخ، تاریخ اسلام و ایران، ج ۲ ص ۱۱۹۹].

|                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| بعد ازو خصم شادمانه بزیست      | این چه حکمست یا رب این خود چیست |
| خالِ ما بود خصم او حالی        | لیک از جمله خیرها خالی          |
| خال مشکین نبود بر خورشید       | خال بر دیده بود لیک سپید        |
| آنکه مرد دها و تلبیس است       | آن نه خال و نه عم که ابلیس است  |
| وانکه خوانی کنون معاویه‌اش     | دان که در هاویه‌ست زاویه‌اش     |
| آنکه جز ابله و منافق نیست      | شرم مخلوق و ترس خالق نیست       |
| کرده خصمان او چه بنده چه حر    | مطبخ اینجا و دوزخ آنجا پر       |
| بهر کردی به زیر چرخ کبود       | کیسه با کاسه پر تواند بود       |
| چه خطر دارد آل بوسفیان         | که برآرند نامشان به زبان        |
| آل مروان و آل سفله زیاد        | که نرفتند جز به راه عناد        |
| با علی کی بود مخنّ دوست        | کی ژبیر عوام بابت اوست          |
| در ره دین یک زیاد بدند         | طاغیان همچو قوم عاد بدند        |
| دور دورند در نهاد و سرشت       | باغیانش ز باغهای بهشت           |
| هرکه او برعلی برون آید         | روز محشر بگو که چون آید         |
| هرکه باشد خوارج و ملعون        | واجب آنست کش بریزی خون          |
| پس تو گویی که حزم و حلم و وقار | بود با حالتِ معاویه یار         |
| بغی کردن برو حکیمی نیست        | علی آزدن از حکیمی نیست          |
| کی بُود آن کسی حکیم که او      | در دکان دماغ شش پهلوی           |
| کند از بهر لوت و باد بروت      | سینه را همچو قلعه الموت         |

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| معدۀ چون آسیا گلو چون ناو    | از برای دو سیر روغن گاو       |
| سوی عاقل امام چون آید        | آنکه بر مرتضی برون آید        |
| چون بسیجید منزل عقبی         | مصطفی گاه رفتن از دنیا        |
| که چه بگذاشتی برآشفتند       | جمله اصحاب مر ورا گفتند       |
| عترتم را نکو کنید نگاه       | گفت بگذاشتم کلام الله         |
| همه چون نور دیدگان منند      | باز یاران که نایبان منند      |
| او مر ادریس را چه داند قدر   | آنکه ز ابلیس حیلۀ جویدر و غدر |
| شیر با گاو میش چون بودی      | نه علی از خسان زبون بودی      |
| از پی مرد صورتی بگذاشت       | صورت ملک را که روح نداشت      |
| آیتِ عزل خویشتن برخواند      | ملک معنی گرفت و نیک براند     |
| نه دلست آن که زرق و محتالیست | دل هرک از محبتش خالیست        |
| از عوانان روزِ حشر برست      | دل آن کو به مهر او پیوست      |
| وز یدالله فوق ایدیهم         | نشوی غافل از بنی هاشم         |
| جز فطامش نداد فاطمه را       | داد حق شیر این جهان همه را    |
| سیر کرد آن دوگونه آتش را     | دور کرد آن دو گبر ناخوش را    |
| نه عوض باعث جوانمردیش        | نه غرض بود داعیه مردیش        |
| هرکه گو باش من ندارم دوست    | جانب هرکه با علی نه نکوست     |
| ورنه چون نقش پارگین می دان   | هرکه او با علیست دین می دان   |
| زهر مر نور چشم زهرا را       | خال ما داد بهر دنیا را        |
| مر ورا با علی چکار بود       | هرکرا خال از این شمار بود     |
| پور بوبکر را به خال انگار    | گر همی خال بایدت ناچار        |

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| عایشه به بود ز خواهر او   | خال ما به بُود برادر او   |
| حفصه و زینب و دویم زینب   | آنکه او را خُزیمه بودش اب |
| باز میمونه بود و ریحانه   | که شد آراسته بدو خانه     |
| چون فتادی به دخت بوسفیان  | که ازو گشت خاندان ویران   |
| این همه جفت مصطفی بودند   | جملگی مادران ما بودند     |
| هریکی را برادران بودند    | مصطفی را بسان جان بودند   |
| از چه مخصوص شد به خالی ما | ابن سفیان زیان حالی ما    |
| ای سنایی سخن دراز مکش     | کوتهی به ز قصه ناخوش      |
| ای سنایی بگوی خوب سخن     | در ثنای گزیده میر حسن     |

از اینجا به بعد سنایی در ستایش حسنین، سخن می گوید.

نگاه منفی سنایی نسبت به معاویه در موارد دیگری از اشعار وی نیز درج شده است. از جمله وی با استعانت از روایتی که رسول (ص) دعا می فرماید که معاویه هیچ گاه سیر مباد، می گوید:

|                          |                              |
|--------------------------|------------------------------|
| آز چون آتش تن هیزم       | آب و آتش به هم چه آمیزم      |
| چون سراپیست از تشنه فریب | همچو سیل است از رخ بنشیب     |
| هست چون معده معاویه آز   | که به خاک از تو دست دارد باز |

در جای دیگری هم در وصف بیابان گوید:

|                             |                          |
|-----------------------------|--------------------------|
| بوده هامون او چو هاویه راست | خاک همچون دل معاویه راست |
|-----------------------------|--------------------------|

وی در جای دیگر از خداوند می خواهد که حب آل رسول را و بغض آل سفیان را در دل وی پایدار نگاه دارد. این اشعار هم در حدیقه الحقیقه است:

|                          |                         |
|--------------------------|-------------------------|
| تا به دل بر گنه دلیر شدم | زین حیات ذمیم سیر شدم   |
| زین حیات ذمیم بی مقصود   | بہتر آید مرا عدم ز وجود |

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| وز تن و جان خود ستوده شدم   | من ز بار گنه چو کوه شدم     |
| نیست کاره ز مرگ خود بخرد    | مرگ بهتر ز زندگانی بد       |
| روز و شب بر گناه خود مُقرم  | سال و مه بر گناهها مُصرم    |
| حرمت این رسول راه‌نمای      | ای خداوند فرد بی‌همتای      |
| تا گذارم جهان به آسانی      | که مرا زین گروه برهانی      |
| نیستم در زمانه بازاری       | گرچه دارم گناه بسیاری       |
| گرچه آلوده و گنه کارم       | دو سبب را امید می‌دارم      |
| زین چنین جمع بی‌خبر یاری    | که نجاتم دهی بدین دو سبب    |
| حبّ آن شیرمرد جفت بتول      | آن یکی حبّ خاندان رسول      |
| که از ایشان بدو رسید زیان   | و آن دگر بغض آل بوسفیان     |
| وز جهنّم مرا برات دهی       | مر مرا زین سبب نجات دهی     |
| ظن چنان آیدم که این دین است | مایهٔ من به روز حشر این است |
| نیست اندر شمار بی‌خبران     | شکر ایزد که بنده چون دگران  |
| تا بدیدم ره رهایی را        | ای سنا داده مر سنایی را     |
| ظالمان را جزا بفرمایی       | که تو بر ظالمان نبخشایی     |
| آنکه دارند جای فضل فضول     | خاصه بر ظالمان آل رسول      |



# جامع التواریخ

(تاریخ ایران و اسلام)

جلد اول

تألیف

رشیدالدین فضل الله همدانی

(درگذشت ۷۸۸ ق.م)

تصحیح و تجدید

محمد روشن

سنائی و خواجه رشید الدین و متهم کردن معاویه به قتل عائشه

سنائی در ادامه اشعارا بالا، معاویه را قاتل عایشه همسر رسول خدا (ص) می داند آنجا که در همین حدیقه

الحقیقه گوید:

عاقبت هم بدست آن باغی

شد شهید و بکشتش آن طاغی

رشید الدین در جای جای کتاب خود، ضمن ارائه اخبار مربوط به معاویه و تأسیس دولت اموی، نشان می دهد که موضع تندی نسبت به او دارد، به طوری که بسیاری از این اخبار به گونه ای است که اصل دین و ایمان معاویه را در معرض تردید جدی قرار می دهد. وی در سال مرگ وی که شال شصت هجری است می نویسد: در این سال معاویه به دوزخ رفت الی لعنة الله [جامع التواریخ، تاریخ ایران و اسلام، ج ۲ ص ۱۲۲۲]. از همین یک تعبیر می توان موضع رشیدالدین را نسبت به معاویه دریافت.

در جای دیگری در باره ویژگی های او از جمله می نویسد: «... و خال المؤمنین بود و کاتب وحی». آنگاه باز نقطه اشتراکی میان خود و سنایی در این باره دیده و بلافاصله گوید: درین معنا سنایی غزنوی فرماید رحمه الله علیه:

پسر هند اگرچه خال من است      دوستی ویم به کاری نیست

ور نوشت او خطی ز بهر رسول      به خطش نیز افتخاری نیست

در جهانی که شیر مردانند      به خط و خال افتخاری نیست

این تعلیقه وی بر نکته ای است که به عنوان کاتب وحی و فضیلت در باره معاویه گفته است. پس از آن می افزاید: و با وجود این فضائل رذایل نیز دارد: اول آن که خالد ولید را به امر او دارو دادند. دوم محمد بن ابی بکر را در شکم خر نهاد و بسوخت. سوم آن که به خلیفه وقت بیرون آمد و تیغ در وی کشید و کرد آنچه کرد. و حسن را زینهار دادو به دارو هلاک کرد. و یزید را به قتل حسین امر کرد و به قول زمخشری در کتاب ربیع الأبرار عایشه صدیقه را در چاه انداخت و هلاک کرد و از خبث سیرت و رجس مکیدت و عقیدت او خوارج و روافض پدید آمدند به آن حیلت که قرآن بر سر نیزه کرد و هلم جرا. از این جنس بسیار کرده است که بر شمردن آن تطویل لاطایل باشد و از همه عجیب تر که بعضی از مسلمانان او را در خلاف با علی، مجتهد می دانند که آن غایت تجاهل و تغافل است و السلام. [جامع التواریخ، تاریخ ایران و اسلام، ص ۱۲۲۴]

سخن رشید الدین به ماجرای کشته شدن عائشه (که در ص ۱۲۱۸ هم آمده) همراه با ارجاع به کتابی است به نام الکامل فی السقیفه [در چاپی آقای روشن: السقیفه!]. این کتاب از که معروف به کامل بهایی و از عماد الدین طبری شیعی (متوفای حدود ۷۰۰) است، از آن حکایت دارد که منبع وی در این باره کتابی شیعی

است. اما این که گفته است مطلب مزبور در ربیع الابرار زمخشری هم آمده، باید مورد بررسی قرار گیرد، چرا که در نسخ چاپی این اثر نیامده است.

تا آنجا که می دانیم، این مطالب برای نخستین بار در کتاب اوائل الاشتباه بوده و ابن طاوس (م ۶۶۴) که به این اثر دسترسی داشته، از آن نقل کرده است. [طرائف، ص ۵۰۳]. لازم به یادآوری است که کلبرگ نوشته است که این مطلب در برخی از نسخ طرائف نزد وی نیامده اما در نسخه چاپی و ترجمه فارسی آمده است، بنگرید: کتابخانه ابن طاوس، ص ۲۱۴]

همان طور که اشاره شد، پیش از رشید الدین، این خبر یعنی قتل عائشه توسط معاویه، خود سنایی است که در صفت جنگ جمل در حدیقه الحقیقه، پس از بیان شکست اصحاب جمل، و بازگرداندن عایشه به مدینه همراه برادرش محمد بن ابی بکر، در باره عایشه گوید: عاقبت هم بدست آن باغی / شد شهید و بکشتش آن طاغی / آن که با جفت مصطفی زینسان / بد کند مرو را بمرد مخوان [حدیقه الحقیقه، ص ۲۵۵ - ۲۵۶ به کوشش مدرس رضوی، تهران، دانشگاه، ۱۳۸۳] مدرس رضوی [تعلیقات حدیقه الحقیقه، تهران، مطبوعاتی علمی، ص ۳۹۰ - ۳۹۲] در شرح این بیت اشاره به نقل عماد طبری در کامل بهایی و نیز مطلب رشیدالدین در جامع التواریخ و حافظ ابرو را در تاریخش آورده است که خواهیم آورد. از رشید الدین آغاز می کنیم که می نویسد:

در ربیع الابرار زمخشری و در کامل السفینه [درست آن: الكامل فی السقیفه] این حدیث معتبر است که معاویه عائشه را به خانه خود دعوت کرد و سرچاهی به نی بپوشید و بر آن کرسی آبنوسین نهاد و عایشه ام المومنین را بر آنجا نشاند. بر نشستن و فرو رفتن همان بود. معاویه بفرمود تا چاه را با آهک بینباشند رضی الله عنها. [جامع التواریخ ص ۱۲۱۸، ، ۱۲۲۴، تهران، ۱۳۹۲] عین این عبارت در تاریخ حافظ ابرو ذیل رخدادهای سال ۵۶ آمده و عبارت هیچ تفاوتی با آنچه رشیدالدین آورده ندارد. [مجمع التواریخ، نسخه مجلس ۷۴۶۹۶، فریم ۲۳۸].

عماد طبری که منبع رشیدالدین است، خبر مزبور به این صورت آمده است: عایشه بیرون آمد با غلامی هندی و بر خر مصری سوار شده معاویه او را اعزاز کرد و بدان کرسی اشارت کرد که بنشیند چون در آنجا نشست فرو شد به چاه در حال معاویه گفت تا غلام و خر را هم بکشتند و هم در آن چاه انداختند و خاک انباشتند مردم در اختلاف افتادند برخی گفتند عایشه به مدینه رفت بعضی گفتند به یمن رفت و حسین علیه السلام این حال می دانست و جماعت خاصان معاویه، حسین علیه السلام ترکه او را به وارثان او داد. [کامل بهایی، ص 613].

ابوالقاسم کاشانی (م ۷۳۶) باز از معاصران این گروه، در مقدمه بخش اسماعیلیه زبده التواریخ، به نقل از زمخشری در ربیع الابرار گوید: معاویه اگرچه خال مؤمنان و کاتب وحی بود، و بیست سال امارت مسلمانان کرد، اما پدرش در جنگ احد، دندان مبارک رسول (ص) بشکست و مادرش جگر حمزه عم رسول بخورد، و خودش خالد بن ولید را زهر داد، و محمد ابوبکر را در میان خر نهاد و بسوخت، و مالک اشتر را زهر داد، و عائشه در چاه انداخت و به آهک بینباشت و بر خلیفه وقت که امیر المؤمنین بود بود خروج کرد و امام حسن (ع) زهر داد و شهید کرد و پسرش یزید علیه اللعنه را به قمع و قهر اولاد علی وصیت کرد، بعد ما که بر سر منابر جمله عالم که موضوع و مرفوع ایشان بود، او را با جمله هاشمیان لعنت فرمودن، تا عاقبت یزید بر وفق الولد سرّابیه به کربلا، امام حسین را با هفتاد و اند کس از اولاد علی (ع) شهید کرد و سر آن حضرت را با اولاد و اطفال و عورات و مخدرات به استهزاء و استخفاف به شام بردند و یزید علیه اللعنه قضیب بر لب و دندان مبارک امام حسین (ع) می زد بر سبیل افسوس و می خندید. وی پس از نقلی از سید مرتضی به نقل از کتاب «العیون و المحاسن» گوید: در این معنا سنایی گوید: پسر هند اگر چه خال منست / دوستی ویم بکاری نیست.... تا سه بیت. و دیگر در کتاب فخری نامه آورده: خال ما بود خصم او حالی / لیک خالی ز خیر ها خالی [تا سه بیت]. و دیگر بزرگی از اعیان گوید [در منابع بعدی این شعر هم از سنایی دانسته شده]: دوستان پسر هند مگر بی خبرند/ که ز احوال بد او به پیمبر چه رسید [تا چهار بیت]. کاشانی سپس می افزاید: و خود معاویه را خلیفه دانستن غایت شقاوت و خزی و خذلان باشد و صاحب لمعات آورده که ابوسفیان در جاهلیت امام زنادقه باشد و در اسلام رئیس منافقه. وی در اینجا به انتقاد از رویه اهل سنت پرداخته که چطور طاعن و شام باقی صحابه، ملعون و مطرود است اما معاویه که «بر سر تمامت منابر اسلامی که به تیغ علی منصوب و مرفوع بود لعنت بر علی (ع) و سایر هاشمیان می کردند تا هزار ماه» او را محق و مصیب می دانند؟ [زبده التواریخ، ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶، ص ۸ - 9]

از دیگر معاصران رشید الدین که حکایت عایشه و معاویه را نقل کرده، شیخ حسن کاشی شیعی از شعرای دوره سلطان محمد خدابنده (م ۷۱۶) است که ذیل بیان همسران آن حضرت، از عایشه به عنوان زن سیوم یاد کرده و این که نه سال با پیامبر (ص) زندگی کرد و در نهایت به دست معاویه کشته شد:

آن لعنتیش فکند در چاه / آن دشمن آل لعنه الله / زان روی ز گور او نشان نیست / گورش بجز اندر آن جهان نیست / سالش برسید تا به هفتاد / تا آخر عمر در چه افتاد [تاریخ محمدی، (شیخ حسن کاشی متوفای حدود ۷۰۸، به کوشش رسول جعفریان، قم ۱۳۷۷، ص ۸۱]



رشیدالدین در باره دفن امام مجتبی (ع) هم اشاره به مجهز شدن «تمامت اصحاب بنی امیه با سلاح پوشیده» و گوید: آنها پیش آمدند و نگذاشتند. حسین، چون فتنه قایم دید، او را به بقیع دفن کرد پیش عباس. و بعد از آن محمد باقر (ع) را همانجا دفن کردند. [ص ۱۲۱۲].

و اما در باره قتل عایشه توسط معاویه، در منابع کهن تاریخ اسلام چیزی نیامده و تاکنون روشن نشده است که اصل این خبر چه بوده است.

مدرس رضوی به نقل از عبداللطیف عباسی شارح حدیقه‌ی سنایی نوشته است: اسناد قتل عایشه به معاویه به کلی خلاف واقع است و از فریقین کسی چنین مطلبی ننگاشته است. از نظر مدرس رضوی، این سخن عبداللطیف «ناشی از قلت تتبع و عدم اطلاع بوده است». [تعلیقات حدیقه الحقیقه، ص ۳۹۲].

### دیگر مواضع رشیدالدین در باره معاویه

رشیدالدین در باره حجر بن عدی هم ضمن بیان داستان شهادت وی گوید: «معاویه او را با جماعت خود بکشت به سبب دوستی اهل بیت رسول و امیر المؤمنین علی علیه السلام». [ص ۱۲۱۴]. رشیدالدین در پایان دولت بنی امیه نیز متن خطبه منسوب به سفاح را در انتقاد از امویان آورده اما به نظر می رسد قدری دستکاری شده است. هرچه هست از قول سفاح آورده است که نه معاویه آنست که قصد صحابه کرد و خالد بن ولید و حسن و عایشه را و محمد بن ابی بکر را بکشت و ... اما بعد از خاتمه این خطبه، اشعار دیگری باز از سنائی غزنوی در مذمت معاویه نقل کرده است بدین شرح:

دوستانِ پسر هند مگر بی خبرند      که از احوال بد او به پیمبر چه رسید

پدر او لب و دندان پیمبر بشکست      مادر او جگر عم پیمبر بدید

او بناحق حق داماد پیمبر بستد      پسر او سر فرزند پیمبر ببرد

این چنین شخص گرش دوست نداری شاید / لعن الله یزید و علی آل یزید [جامع التواریخ، تاریخ ایران و اسلام، ص ۱۳۱۰. همین اشعار را با تصریح به این که از سنایی غزنوی است پس از مقتل امام حسین در ص ۱۲۳۲ هم آورده است].

منبع: جشن نامه آیت الله استادی

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1527>

## جدول اعیاد شیعی و سنی در قرن هشتم هجری در دمشق

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۰

**خلاصه:** جدولی که خواهید دید شامل فهرستی از روزهای مهم مسلمانان شیعه و سنی مذهب به صورت ترکیبی است که در قرن هشتم هجری در ادامه نگرش تسنن دوازده امامی مطرح شده است. این جدول مربوط به زیچ ابن شاطر متوفای ۷۷۷ است.

امروز قبل از شروع درس فرهنگ و تمدن که این ترم بیشتر آن صرف علم نجوم کهن خواهد شد، نگاهی به زیچ ابن شاطر با عنوان نزهة الناظر انداختم. ابن شاطر یا همان علاء الدین علی بن ابراهیم انصاری معروف به مطعم فلکی متوفای ۷۷۷ هجری و تاریخ کتابت آن نسخه دهم رجب سال ۸۱۳ است.

این کتاب هم مانند زیچ های دیگر حاوی اطلاعات و جداول نجومی مفصل است و در مقدمه کوتاهی هم که برای آن نوشته شده (چاپ عکسی مجمع الذخائر الاسلامی، قم، ۱۳۹۲) شرحی در باره آن آمده است. یکی از جداول این کتاب که در صفحه ۳۶ چاپ شده است با عنوان «جدول اعیاد المسلمین و ایامهم المشهوره» حاوی اطلاعاتی است که بر اساس ماه های قمری از محرم تا ذو الحجه، در باره روزهایی که برای مسلمانان اهمیت دارد، عناوینی را آورده است.

بدون شک مسلمانان مانند برخی از اقوام دیگر، روزهای مهمی را در سال گرامی می دارند، اما در این باره همه مسلمانان یک جور نیستند. هم به لحاظ روزهایی که به آنها اهمیت می دهند و هم حسی که برای بزرگداشت و پاداشت آن روزها دارند. برای مثال سلفی ها حتی به روز تولد پیامبر (ص) هم اهمیت نمی دهند و آن را بدعت می دانند، در حالی که قرنهایست و بیشتر هم از زمان فاطمی ها، مسلمانان در مجموعه جهان اسلام، روز ولادت رسول (ص) را حرمت می نهند.

در این میان شیعه، روزهای تاریخی بیشتری دارد و به آنها اهمیت زیادی هم می دهد. این به دلیل اعتقادش به دوازده امام است که روزهای ولادت و شهادت یا وفات آنها را مهم می شمرد. علاوه بر آن هم روزهای دیگری را به عنوان روزهای تاریخی اعتبار می نهد.

سالها پیش شبیه این جدول را در کتابی نجومی که از محمد بن ایوب حاسب طبری با عنوان زیچ مفرد توسط میراث مکتوب منتشر شده دیده بودم. محمد بن ایوب در آن جدول صرفا روزهای شیعی را اعم از

عید و عزا و رویدادهای مهم آورده بود. این طبعاً یک سنت بوده است که در زیج‌ها و برخی از آثار نجومی در این باره صحبت شود. ابوریحان هم در التفهیم در هنگام سخن گفتن از تقاویم و تواریخ امم به برخی از این روزها اشاره دارد که از جمله مطالبی است که در باره اربعین حسینی گفته و مهم است. اما زیج ابن شاطر و صفحه مربوطه، یک ویژگی دیگر دارد و آن این است که آمیخته‌ای از روزهایی که برای شیعه و سنی مهم است و به قول خودش «اعیاد المسلمین» را آورده است.

این جدول از نظر این بنده خدا از این حیث اهمیت دارد که ابن شاطر یا هر کسی که این جدول را درست کرده آن هم در قرن هشتم، توجه به منازعات شیعی و سنی نداشته و همه آنها یک جا برایش مهم بوده است. با توجه به وجود مسائل مذهبی و نگاه‌های مربوطه، کمتر می‌توان به این فکر کرد که کسی صرفاً از منظر علمی به این قضیه نگریسته باشد، بلکه یقین داریم که این نشأت گرفته از یک باور است که در جاهای دیگر هم در باره آن سخن گفته ایم و آن این است که در قرون مربوطه، به ویژه در ایران، اختلافات مذهبی اندک شده و جریانی شکل گرفته که سعی کرده بین این دو باور یک ترکیبی پدید آورد. این که چه اندازه موفق شده، تنها آثارش را در برخی از کتابها ملاحظه می‌کنیم.

اما در این جدول برخی از مهم‌ترین روزها که این ترکیب مذهبی را نشان می‌دهد به این شرح است:

محرم: مقتل زید بن علی، تاسوعا، عاشورا، مقتل الحسین، قدوم اصحاب فیل، وفات موسی بن جعفر  
 صفر: دخل رأس الحسین بدمشق، وقعة هوازن، مرض النبی صلی الله علیه و سلم، زیارة الاربعین، خروج النبی الی الغار، وفاء محمد الباقر

ربیع الاول: هاجر النبی علیه السلام، نزول صحف ابراهیم، خلافة بن ابی بکر، مولد الحسن العسکری، قدوم النبی المدینه، تزویج خدیجه، مولد النبی علیه السلام، وفاء یزید بن معاویه [طبعاً برای اظهار شادمانی]، فار التنور بالكوفه، وفاء النبی علیه السلام،

ربیع الثانی حاصر الحجاج الکعبه، وفاء آمنه، تقریر فرض الصلاه، اول الدوله العباسیه، مولد محمد الباقر، عقر ناقه صالح، مقتل کسری

جمادی الاولی: مولد زین العابدین، قتل الحجاج ابن الزبیر، حرب الجمل، وفاء فاطمه الزهراء  
 جمادی الاخره: وفاء ابوبکر الصدیق، ولایة عمر بن الخطاب، مولد جعفر الطیار، مولد الکاظم، جدد ابن الزبیر الکعبه، مولد فاطمة الزهراء، ارخ عمر بن الخطاب الهجره.

رجب: ركب نوح السفینه، وقعه صفین، مولد الامام علی، نوم اهل الکهف، صلاه ام داود، وفاء الکاظم، مبعث النبی [که این قطعاً دلیل بر تشیع اوست] و معراج

شعبان: مولد الحسین، لیلة النصف، صرف الفیل عن الکعبه [؟]، وفاء جعفر الصادق. [در نسخه دیگر: تحویل

القبله الى الكعبه] که این باید درست تر باشد.

رمضان: نزول الصحف، مولد الصادق، نزول التوریه، دخل النبی بعائشه، مولد الحسن السبط، غزاه بدر، ضرب ابن ملجم لعلی، وفاء الامام علی، فتح مکه، نزول الانجیل، نزول القران، لیلئ القدر، شوال: عید الفطر، یوم المباهله، غزاه طائف، وقعئ احد، متقل حمزه، وفاء ابی طالب، وفاء ابراهیم النبی، نزول جبرئیل بالوحی،

ذی القعدہ: تزویج فاطمه، رفع ابراهیم القواعد من البیت، انشق البحر لموسی، خروج یونس من بطن الحوت، اول اللیالی السود، دحیت الارض من تحت الکعبه،

ذو الحجه: مولد ابراهیم الخلیل، المزدلفه، یوم الترویہ، یوم عرفه، عید النحر، النفر بمکه، آخر ایام التشریق، مقتل عثمان رضی الله عنه، یوم غدیر خم، وفاء عمر بن الخطاب.

دقت در این جدول با توجه به روزهایی که ثبت کرده و حاوی روزهایی است که برای شیعه و سنی مهم است همان نگرشی که اشاره کردم به چشم می خورد. القابی که برای خلفا آورده، در کنار یاد از روز غدیر، وفات و ولادت شماری از امامان و حتی یاد از وفات ابوطالب و مانند اینها همه نشانگر باور این نویسنده دمشقی در قرن هشتم در ترکیب میان دو مذهب است. (ببخشید ساعت هشت شد من رفتم کلاس.)

| جدول اعیاد المسلمين وایامهم المشهوره |       |                                  |       |                         |                   |
|--------------------------------------|-------|----------------------------------|-------|-------------------------|-------------------|
| شهر                                  | تاریخ | ایام مشهوره                      | تاریخ | ایام مشهوره             | شهر               |
| مهر                                  | ۱     | مقبل بریدوشی ط                   | ۱     | ربیع السعده د           | وفاه صغیر         |
|                                      | ۲     | عاشورا ۲                         | ۲     | مولد الامام علی ع       | نور اهل البیت     |
|                                      | ۳     | سوره مریم انعام الفیل کس         | ۳     | صلوات اولاد             | که وفاه الطاهر    |
|                                      |       |                                  | ۴     | که وفاه الطاهر          | که وفاه الطاهر    |
| مهر                                  | ۱     | ذکر النبی وشیخ ع                 | ۱     | مولد الحسن              |                   |
|                                      |       | نور مریدان علی بن ابی طالب و سلم | ۲     | لله الضیف               |                   |
|                                      |       | ط برده الایض                     | ۳     | میرزا فضل علی کعبه      |                   |
|                                      |       | که خروج النبی الی القار          | ۴     | وفاه جعفر الصادق        |                   |
| ربیع الاول                           | ۱     | هجره النبویه ط                   | ۱     | زوال الصیف ج            | مولد الصادق       |
|                                      | ۲     | خلافه ابوبکر و                   | ۲     | زوال النوره             | که ذوالنبی بعایشه |
|                                      | ۳     | دوم النبی المده ۲                | ۳     | مولد الحسن البصری       | که ذوالنبی بعایشه |
|                                      | ۴     | مولد النبی المصطف ۳              | ۴     | که ذوالنبی بعایشه       | که ذوالنبی بعایشه |
| ربیع الآخر                           | ۱     | تار النبی بالکوفه                | ۱     | عید الفطر               | نور الماهله       |
|                                      | ۲     | خروج النبی الی المده             | ۲     | غزاه الطائف د           | وفاه احد          |
|                                      | ۳     | تار النبی الی المده              | ۳     | مقتل حمزه               | وفاه اوطالب       |
|                                      | ۴     | تار النبی الی المده              | ۴     | وفاه لیسرا بنی          | که ذوالنبی بعایشه |
| جمادى الاول                          | ۱     | مقبل لیسری                       | ۱     | ترویج فاطمه             | که ذوالنبی بعایشه |
|                                      | ۲     | مولد زین العابدین د              | ۲     | اشهره الحزین            |                   |
|                                      | ۳     | حرب الجمل                        | ۳     | خروج یونس من بطون الحوت |                   |
|                                      | ۴     | وفاه علی بن ابی طالب             | ۴     | اول النبی المصطف        |                   |
| جمادى الاخره                         | ۱     | وفاه ابوبکر الصديق ط             | ۱     | مولد ابراهیم الخلیل د   | المزده            |
|                                      | ۲     | مولد جعفر الطیار                 | ۲     | نور البزوه              | نور معرفه         |
|                                      | ۳     | چهارم ابراهیم الخلیل             | ۳     | عید الفطر               | نور معرفه         |
|                                      | ۴     | مولد فاطمه الزهرا                | ۴     | احرام ابراهیم الخلیل    | نور معرفه         |

بعد الانتشار

آقای رسول جزینی لطف کردند دو تصویر از نسخه دیگری از همین کتاب که مربوط به جدول تقویمی بالا بود فرستادند که خط آن بسیار زیباتر است. بسیار سپاسگزارم

جدول التوقيعات على الأشهر العربية واعياد المسلمين وياومهم المشهور

| عدد أيام الشهر | محرم             | حضر                            | ربيع الأول  | ربيع الثاني       | جمادى الأولى         | جمادى الثانية       |
|----------------|------------------|--------------------------------|---|-------------------|----------------------|---------------------|
| ١              | اول ليلة العربية | دخول ربيعيين دمشق              | هاجر النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة المنورة |                   |                      |                     |
| ٥              | متلويين علي      | زوال عن ارضهم                  | مناقبان كبر الصديقين                              | حاصر الحاج الكعبه | مولد زين العابدين    | قتل ابي طالب        |
| ٥              |                  | مولد الحسن العسكري             |   |                   |                      |                     |
| ١              |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢              |                  | قدم النبي صلى الله عليه وسلم   |   |                   |                      |                     |
| ٣              | تاسع متلويين     | وفاته النبي صلى الله عليه وسلم |   |                   |                      |                     |
| ٤              | عاشوراء          |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥              |                  | مولد النبي صلى الله عليه وسلم  |   |                   |                      |                     |
| ٦              |                  | وفاته هوزان                    |   |                   |                      |                     |
| ٧              |                  | وفاته آمنه                     | تقرير مرض السلاه                                  |                   |                      |                     |
| ٨              |                  | اول الدولة العباسيه            | حرب الجبل   |                   | مولد الكاظم ع        | جده ابن الزبير اكبر |
| ٩              |                  | مرض النبي صلى الله عليه وسلم   |   |                   |                      |                     |
| ١٠             | قدم ابن ابي طالب |                                |   |                   |                      |                     |
| ١١             |                  | زيارة الاربعين                 | مولد محمد الباقر                                  |                   |                      |                     |
| ١٢             |                  |                                | عقد فاقه صالح                                     |                   |                      |                     |
| ١٣             |                  |                                |   |                   | مولد فاطمه الزهراء ع | اربع عشرين كتاب     |
| ١٤             |                  |                                |   |                   |                      | رعي ارضه الخرقه ع   |
| ١٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ١٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ١٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ١٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ١٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٢٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٣٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٤٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٥٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٦٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٧٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٨٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٠             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩١             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٢             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٣             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٤             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٥             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٦             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٧             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٨             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ٩٩             |                  |                                |   |                   |                      |                     |
| ١٠٠            |                  |                                |   |                   |                      |                     |

| تمتة جدول التوقيعات العربية |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
|-----------------------------|---------------------|-----------------------|------------------------|----------------------------|---------------------------|-----------------------|
| عدد الأيام                  | رجب                 | شعبان                 | رمضان                  | شوال                       | ذوالقعدة                  | ذوالحجة               |
| 1                           | ركبة في صلاة السجدة |                       | نزل الصوف              | عيد الفطر                  | نزل في الجبل وبنو اسرائيل | مولد ابراهيم الخليل م |
| 2                           | وصية مدين           | مولد الحسين ع         |                        | يوم البعثة                 |                           |                       |
| 3                           |                     |                       |                        | يوم ابراهيم التواضع        |                           |                       |
| 4                           |                     |                       | نزل التوراة            | اشق ابراهيم ع              | المزاد                    |                       |
| 5                           |                     |                       | مولد الصادق            | يوم التزيين                |                           |                       |
| 6                           |                     |                       |                        | يوم عرفة                   |                           |                       |
| 7                           |                     |                       |                        | عيد النحر                  |                           |                       |
| 8                           | مولد الامام علي ع   | دخول النبي تام بواقته |                        | الذئب بجملته المشرفة       |                           |                       |
| 9                           |                     | غزاه الطائف           |                        | اخرا لام الشترق            |                           |                       |
| 10                          | ليلة النصف          | مولد الحسن السبط ع    | مقتل جبرئيل            | غزة يومه من ثمان محرم      |                           |                       |
| 11                          | مولد الام داود      | مولد الحسن السبط ع    | وفاته ابن طالب         | اول الفاي السوي            | مقتل عفر بن عبد المطلب    |                       |
| 12                          |                     | غزاة بدر              |                        | يوم غدوهم                  |                           |                       |
| 13                          | نوم اهل الكعب       | نزل الانجيل           | وفاته ابراهيم بن ابيهم |                            |                           |                       |
| 14                          |                     | موت ابن علم علي ع     | نزل هجران ع بالوحي     |                            |                           |                       |
| 15                          |                     | فتح مكة               |                        |                            |                           |                       |
| 16                          |                     | وفاته الامام علي ع    |                        |                            |                           |                       |
| 17                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 18                          |                     |                       |                        | اول الفاي التي انزلها الله | تصدق علي بكائه            |                       |
| 19                          | وفاته النائم        |                       |                        | دخول الامير مرتد الكعب     |                           |                       |
| 20                          |                     |                       |                        |                            | وفاته عمر بن الخطاب ع     |                       |
| 21                          |                     |                       |                        |                            | غزاه عمر بن الخطاب ع      |                       |
| 22                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 23                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 24                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 25                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 26                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 27                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 28                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 29                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 30                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 31                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 32                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 33                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 34                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 35                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 36                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 37                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 38                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 39                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 40                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 41                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 42                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 43                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 44                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 45                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 46                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 47                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 48                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 49                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 50                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 51                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 52                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 53                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 54                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 55                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 56                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 57                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 58                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 59                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 60                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 61                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 62                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 63                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 64                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 65                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 66                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 67                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 68                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 69                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 70                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 71                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 72                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 73                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 74                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 75                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 76                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 77                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 78                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 79                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 80                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 81                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 82                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 83                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 84                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 85                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 86                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 87                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 88                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 89                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 90                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 91                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 92                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 93                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 94                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 95                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 96                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 97                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 98                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 99                          |                     |                       |                        |                            |                           |                       |
| 100                         |                     |                       |                        |                            |                           |                       |

## فرمان امیر الحاجی از دوره قاجاری و مقایسه آن با حکمی از روزگار ما

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۰

**خلاصه:** ایام حج است و ضمن این که دلم آنجاست، دوست دارم گاه گاه مطلبی در این باره بنویسم. این بار یک فرمان امیر الحاجی از دوره فتحعلی شاه را آورده ام و برای این که تفاوت مضمونی و ادبی فرمان نویسی دو دوره معلوم باشد نمونه ای هم از روزگار خودمان علاوه کرده ام.

از زمانی که پس از سه سال تعطیلی حج به خاطر رویداد سال ۱۳۶۶ش، حجت الاسلام و المسلمین محمدی ری شهری به سمت امیر الحاج حجج ایرانی منصوب شد، یعنی سال ۱۳۷۰، جنابشان تا سال ۱۳۸۸ این سمت را بر عهده داشتند و فکر کنم قریب بیست حج تمتع را هدایت کردند. پس از آن تا جایی که خبر دارم، به توصیه ایشان، آقای حجت الاسلام و المسلمین قاضی عسکر به این سمت منصوب شد که تاکنون نیز عهده دار این مقام هستند.

منصب امیر الحاج از قدیم الایام وجود داشته و شاید در اسلام، قدیمی ترین مورد، مربوط به زمان خود رسول خدا (ص) است. بعد از آن، همیشه این منصب وجود داشته و تواریخ نیز ضمن بیان حوادث سالها به این منصب و کسی که عهده دار آن بوده می پرداختند.

در دوره صفوی منصب «عجم آقاسی» برای کسی بود که سرپرستی حجج ایرانی را داشت و در بسیاری از ادوار برخی از امرای دربار صفوی یا خواجگان برجسته که به حج می رفتند این مسوولیت را بر عهده داشتند.

بعدها در دوره قاجار منصب امیر الحاجی بر عهده برخی از شاهزادگان و یا اعیانی بود که به حج مشرف می شدند. طبعاً حجج، مثل همیشه تاریخ، به صورت کاروانی اعزام می شدند و کار امیر الحاج حل و فصل مسائل عمومی آنان در ارتباط با دولت عثمانی و شرفای مکه بود.

در دوره پهلوی، برای سالها سفیر ایران در مصر یا کنسول ایران در جده مسوولیت کارهای عمومی حجج را بر عهده داشت تا آن که به تدریج، امور حج در دهه چهل شمسی انضباط بیشتری یافت و زیر نظر اوقاف درآمد. شرح این داستان در کتاب کارنامه حج در سال ۱۳۵۲ به تفصیل آمده است.



در اینجا دو نمونه حکم امیر الحاجی، یکی از دوره قاجار، و دیگری دوره اخیر می آورم تا تفاوت فرامین صادره را از لحاظ ادبی در این دو دوره نشان داده باشم. در روزگار ما ساده نویسی و کوتاه نویسی دو خصیصه مهم این قبیل فرامین است در حالی که در دوره قاجار بر اساس سنت دیرپایی که از قرن های ششم و هفتم به بعد بوده، این قبیل فرمانها با نثری سنگین و معلق و گاه مصنوع نوشته می شده چندان که اصل مقصود در میان عبارات ادبی و سنگین و آهنگین گم می شده است.

در اینجا ابتدا حکم مقام معظم رهبری را در باره آقای قاضی عسکر می آورم. در متن خبر انتصاب حضرت حجت الاسلام و المسلمین قاضی عسکر به این سمت در تاریخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۰ چنین آمده است:

بسم الله الرحمن الرحيم

### جناب حجت الاسلام آقای حاج سید علی قاضی عسکر دامت توفیقاته

اکنون که جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای محمدی ریشه‌ری پس از یک دوره ی طولانی و پر تلاش و پر بار، از مسئولیت سرپرستی حجاج کناره گیری کرده اند، با تشکر و قدردانی از زحمات و خدمات ارزنده ی ایشان، جنابعالی را بخاطر تجربیات گرانبهائی که در این امر خطیر و مهم دارا میباشید و با آگاهی از صلاحیتهای وافر و نشاط و ابتکار و روحیه ی نوآوری که بحمدالله از آن برخوردارید و با عنایت به سوابق خدمات با ارزش تان، به نمایندگی خود و سرپرستی حجاج محترم ایرانی منصوب میکنم. حج بیت الله الحرام اقیانوسی از نعمتهای بیکران خداوند است که باید گستره و ژرفای آن را شناخت و به سپاس این موهبت الهی کمر بست و دم به دم ظرفیت خود را - در مقیاس فرد و امت - برای بهره مندی از آن افزایش داد.

توفیق در این کار بزرگ را برای شما و همکارانتان از خداوند متعال مسألت میکنم.

و اینک متن فرمان امیر الحاجی دوره قاجاری از سال ۱۲۴۵ ق که مربوط به روزگار فتحعلی شاه است. در این فرمان حاجی میرزا عبدالرسول مازندرانی به عنوان امیر الحجازی تعیین می شود. وی وزیر سرحدات عراقین عرب و عجم بوده است.

فرمان خانی و امیر حاجی حاجی میرزا عبدالرسول مازندرانی وزیر سرحدات عراقین عرب و عجم چون به یمن تولای خاندان رسول امین حریم بارگاه حرم تمکین مطاف طوایف امم، و مروه با صفای صفة سلطنت ابد توام، مقبل شفاه مقلان عرب و عجم آمده، ما را به ادای مناسک حق گزاری و اجرای شعایر شکر حضرت باری از سایق همت مطایای این عزیزمت، در مساق سیاق اخلاق ساعی و راعی، روایع نهمت

به اهدای هدیه این رعایت مراعی است که از سالکان طریق خدمت و مقیمان مقام صداقت هر آن که در مشرع قبول بندگی از شارع اقبال راهنما، و مشعر خاطرش از شعاع شعایر شرایع چاکری شعری بها باشد، مینای منایش را از زلال زمزم التفات مالا مال، و منهل آمالش را به اجرای ماء معین عنایات عین الحیات حصول آمال داریم، عالیجاه رفیع جایگاه، عزت و سعادت همراه، اخلاق و ارادت آگاه، مقرب الخاقان میرزا عبدالرسول را از مبادی احوال منادی اقبال، به سلوک بوادی بندگی داعی و در قطع مراحل خدمت رواحل همتمش همواره حامل احمال، کمال مساعی بوده، تا قاید اقبالش به کعبه مقصود رسانید، و سعادت استعدادش مستعد معدات عنایات گوناگون گردانید.

در هذه السنه ادوئیل خوب دلیل، ظهور مزایای التفات به مشار الیه منظور، و تهیه اسباب اعتلایش ملزوم همت قضا دستور افتاده، او را به خطاب بلند خانی سرافراز، و از تفویض امارت حاج عجم سمت اختصاص و امتیاز فرمودیم که از روی صفای نیت، احرام حریم انجام این خدمت بسته، به اقامت ارکان اهتمام، اقدام و محاسن مساعی خود را مشهود رای مهر ارتسام دارد.

مقرر آن که حکام و نواب مراحل و ناظران مناظم قوافل و رواحل، عموم حجاج و زائرین و قاطبه محرمین و مسافرین عالی جاه میرزا عبدالرسول خان را امیر حاج بالاستقلال عجم دانسته، در مجاری مسافرت مقتفی قرار و مدار او بوده، تخلف و تجاوز جایز ندانند

عالی جاهان مقرب الخاقان، مستوفیان عظام، و دبیران دارالانشای سعادت نظام، مشار الیه را در احکام و ارقام و مخاطبات و مکاتبات به خطاب مستطاب خانی مخاطب و شرح فرمان همایون را ثبت و در عهده شناسند، سنه ۱۲۴۵ (سفینه الانشاء، ص ۲۱۲).



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1541>

همه علوم و یک علم (نگاه ابن حزم اندلسی به مفهوم علم و درجات آن)

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۰

**خلاصه:** چهره های کم مانندی در تمدن اسلامی مانند جاحظ و بیرونی و ابن حزم هستند که ارزش آن دارد تا هر از چندی برای بازشناسی افکارشان نشست های علمی جدی برگزار شود. این که اینها ایرانی یا اندلسی یا عراقی اند اهمیت چندانی ندارد، مهم آن است که این چهره ها تاثیر شگرفی در ساختار اندیشگی و تفکر در دنیای اسلام بر عهده داشته و تحرک و توقف ما مدیون بازشناسی افکار آنهاست.

طبقه بندی علوم یکی از مباحث مهم و مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده و هر کدام با زاویه دیدی که تحت تاثیر آموزه های دینی، فلسفی، و تربیتی خود داشته اند به آن نگریسته اند. فارابی و سپس مکتب سینایی نگاه خاص خود را داشته اند، همان نگاهی که بر جریان آموزش فلسفه و علم در شرق اسلامی غلبه کرده است. اما در غرب اسلامی، سلطه ابن حزم به عنوان یک شخصیت نقاد اما محصور در آموخته های دینی ظاهری، بحث علم را تا حدودی به صورت متفاوت پیش برده است. نگاه تحلیلی وی به بحث علم و طبقه بندی آن، در سمت و سوی محدود سازی دانش پیش رفته و از این جهت به رغم آن که ابن حزم در نقادی پیشگام و حتی تاثیرگذار بر ابن خلدون است، بیش از آن که دریچه های پیشرفت را باز کند، به ساختن سدهای محکم برابر علم پرداخته است. این مقاله، گزارشی از دیدگاه های ابن حزم در این زمینه و روشن کردن این که چگونه این نگاه عوض گشایش، مسیر علم را به بن بست کشانده است.

**مفاهیم:** طبقه بندی علوم، ابن حزم، تمدن اسلامی، تاریخ علم در اسلام

**مقدمه**

در میان ما و روزانه، مفاهیم و کلمات و اصطلاحات بیشماری هستند که مرتب استفاده می شوند و معنای خاصی از آنها اراده می شود، اما به دلیل بی توجهی به عمق مفهوم دقیق و تطوری آنها که در یک دوره تاریخی یا یک چهارچوبه گفتمانی شکل گرفته و تغییر یافته، به نوع دلالت آنها و این که می توانند منشأ چه خبط و خطاهایی باشد توجه نمی کنیم و صرفاً با اراده کردن منظور موقت و خاص خود، از آنها عبور می کنیم.

وقتی با این مفاهیم کلماتی را ترکیب کرده و عباراتی را می سازیم، هزار برابر اصل این لغات کار دشوارتر

شده و در دلالت کار سخت‌تر می‌شود. با این حال، در کمال بی‌دقتی روزانه هزاران از این قبیل را به کار می‌بریم و بر معضلات و مشکلات ذهنی و گفتاری می‌افزاییم.

اگر تصور کنیم که جملائی که به کار می‌رود، در سطوح مختلف علمی است، مثلاً بخشی عامیانه است، بخشی تخصصی، آنهم تخصص‌های مختلف در علوم انسانی یا حتی فنی و پزشکی، در خواهیم یافت که دشواری تا چه اندازه خواهد بود. تمام این دشواری به خاطر این است که دقتی در کاربرد درست کلمه وجود ندارد و ما در جمع، با ترکیبی از علم و جهل، این مفاهیم را سر هم کرده و آنها را بکار می‌بریم. این مسأله تنها در گفتار نیست بلکه در نوشتار نیز بوده و هست. زمانی که ما یک صفحه از یک کتاب علمی یا شبه علمی را می‌خوانیم، هر کلمه و مفهوم و جمله آن داستان ویژه‌ای دارد و در یک منظومه فکری پدید آمده و بارها در منظومه‌های فکری مختلف تطور یافته است. پیش فرض‌هایی که برای این قبیل عبارات در نظر گرفته شده، چندان زیاد است که گاه در یک صفحه، شامل آگاهی‌هایی از چندین علم مختلف می‌شود. در اینجا، تمام اشکال در این است که ما این متن‌های گفتاری یا نوشتاری را درست تجزیه و ترکیب عالمانه نکرده و مدعیات مطرح شده در این عبارات را تفکیک نمی‌کنیم. بسیاری را مسلم می‌گیریم، بسیاری را بدیهی می‌دانیم و از بسیاری دیگر بدون توجه، عبور کرده آنها پشت سر می‌گذاریم. در آن لحظه تنها هدف ما، جمع و جور کردن این عبارت و مفاهیم برای رساندن مفهومی است که آن لحظه خاص در ذهن داریم.

یکی از وجوه ترکیب در این قبیل متن‌ها آن است که گاه هر بخشی از متن یاد شده، از علمی خاص گرفته شده و با درآمیختن آنها، گفتمان مورد نظر شکل گرفته و معنا و نتیجه‌ای تازه از آن القا شده است. در اینجا، شناخت مرزهای دانش اهمیت زیادی دارد؛ این که هر قضیه‌ای مربوط به کدام دانش است و صحت و سقم آن در آن دانش، و براساس معیارهای خاص آن چگونه باید به اثبات برسد. این که اگر این پیش فرض از آن دانش به قرض گرفته شده، آیا در جای خود ثابت شده است یا خیر؟ سنخ آن چیست و وظیفه‌ای که در ترکیب جدید بر عهده آن گذاشته شده چگونه است؟

### شناخت ماهیت اشیاء و طبقه بندی علوم

دست کم از دوره یونان، در باره «ماهیت علم» مباحث مهمی در «فلسفه» صورت گرفته و شاید نخستین بار در آن مقطع بود که اهمیت اندیشه و علم به عنوان یک پدیده مستقل مورد توجه قرار گرفت. در این زمینه دست کم دو بحث اساسی بود. نخست بحث از ماهیت شیء و این که چگونه می‌توان آن را شناخت. گفته اند که سقراط پرسش از ماهیت اشیاء و چگونگی «حد» را مطرح کرد و ارسطو با بسط آن، منطق را برای تبیین چهارچوب حد و رسم اشیاء پدید آورد. این بحث در تمدن اسلامی توسط فلاسفه مشاء ادامه یافت.

بحث تعریف ماهیت اشیاء با حد یکی از مهم‌ترین مسائلی است که باب شناخت عالم را مطرح می‌کند، هرچند در این که این روش کمکی به این مسأله کرده است یا نه محل بحث است.

بحث دیگری که به نوعی دریچه‌ای برای شناخت جهان بود، طرح مسأله علم مختلف و اعتبار و اهمیت هر علم و به عبارت دیگر طبقه بندی آنها بود. مسأله‌ای که به ما توضیح دهد، هر کدام از علوم در کجای از اعتبار و واقع‌نمایی قرار دارند. چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و اساساً کدام یک علم و کدام شبه علم هستند. اشرف علوم کدام است و اسفلشان کدام. این اشرف بودن بر اساس نوع معرفت و موضوعی است که برای شناخت انتخاب می‌شود. مباحث فلسفی به ویژه الهیات به دلیل اهمیت موضوع و استفاده از روشهای برهانی و قیاسی که برترین روش معرفتی در فلسفه یونانی هستند، اشرف علوم است. طبعاً علوم تجربی و حسی یا تاریخ و اخبار از اعتبار کمتری برخوردار بوده‌اند.

این مباحث برخی به اجمال و برخی تفصیلاً از میراث یونانی به دنیای فلسفه اسلامی وارد شد، و پس از ترجمه متون آنها به عربی، با تفسیر و تشریح و افزوده‌های فراوان جایگاهی در میان مباحث فلسفی فیلسوفان بدست آورد. اظهار نظرهای فراوان در باره آن مباحث صورت گرفت، اما چهارچوب مباحث منطق و فلسفه یونانی که دستشان در گردن هم بود، استوار باقی ماند. کندی، فارابی و ابن سینا و همین‌طور اخوان الصفا و بسیاری دیگر در بحث مراتب علوم و طبقه بندی آن اظهار نظر کرده‌اند، اما به رغم تفاوت‌های صوری که به مبنای تقسیم (مقسم) تعیین اهداف این علوم و موضوعات قابل شناخت و روش شناخت آنها باز می‌گردد، تقریباً کلیت آنها همسان است.

یکی از مهم‌ترین مسائل بحث از روش شناخت درست بود. روش غالب در فلسفه یونانی بود، روش عقلی و قیاسی بود، و تجربه هم مشروط به آن که متضمن نوعی قیاس باشد پذیرفته شده. همین نگره از طریق آثار یونانی به دنیای اسلام رسید. تجربه محض در این نگاه اعتبار چندانی نداشت و حتی در علمی مانند پزشکی یک پرسش مهم این بود که قضایای آن از طریق قیاس باید اثبات شود نه تجربه. در این نگاه اساس معرفت طبی و پزشکی، قیاس است و تجربه اهمیتی در آن ندارد. نگاهی هم در دنیای اسلام بر این بود که نه قیاس و نه تجربه، بلکه اساس معرفت طبی، معرفتی الهی است، یعنی خداوند آن را به بشر الهام کرده است. بحثی که اسحاق بن حنین در رساله خود در باره تاریخ طب طرح کرده و اختلاف نظر قیاس و تجربه را در تاریخ طب پیش از اسلام و بحث از الهی بودن منشأ آن را نیز در ادامه آورده است.

هرچه هست، آشفتگی در قضایای علوم، عمدتاً به دلیل روش شناخت و اثبات قضایای آنها، درآمیختن روشهای متفاوت در درون یک علم، برای مثال تلفیق روش‌های قیاسی و تجربی در پزشکی، ناشناختگی تاریخچه مفاهیم و لغات و نداشتن یک رویه واحد و عالمانه برای رسیدن و برسیدن سیر تحول در آن، و

مسائلی از این قبیل، سبب شده است یا دست کم یکی از نتایج آن این شده است - که امکان تحول در درون یک علم فراهم نگردد و بن‌بست‌هایی پدید آید که راه را بر پیشرفت سد می‌کند. البته مسلمانان با این اختلاف رویه در یک علم آشنا بودند، یعنی توجه داشتند که برای مثال همان طب، باید قیاسی شناخته شود یا تجربی، اما مع الاسف، مباحث تئوریک این بخش با جدیت دنبال نشد. حکایت زیر بسیار جالب توجه است: مسعودی می‌نویسد:

وائق بحث و نظر را دوست داشت و اهل نظر را محترم می‌داشت و تقلید را خوش نداشت و دوست داشت از علوم و عقاید فیلسوفان متقدم و متأخر و هم اهل شریعت مطلع شود. یک روز جمعی از فیلسوفان و طبیبان بحضور وی بودند و در باره اقسام علومشان از طبیعیات و دنباله آن که الهیات است سخن رفت، وائق بآنها گفت:

«میخواهم چگونگی علم طب و اصول آنرا بدانم که مأخذ آن مشاهده است یا قیاس و سنت یا مقدمات عقل، یا آنرا به سماع توان دریافت، چنانکه بعضی‌ها در باره مقررات شریعت بر این رفته‌اند؟» ابن بختیشوع و ابن ماسویه و میخائیل جزو حاضران مجلس بودند و بقولی حسین بن اسحاق و سلمویه نیز حضور داشتند، یکی از حضار گفت:

[الف:] «بسیاری از اطبای متقدم پنداشته‌اند که مأخذ علم طب تجربه است و در تعریف طب گفته‌اند علمی است که از تکرار مشاهده در احوال مختلف حاصل آید و نتیجه آخر نیز مانند اول باشد و کسی که تجربه میکند این حالات را مضبوط دارد. و گفته‌اند که تجربه بر چهار اساس استوار است یکی ملاحظه اعمال طبیعت که در سالم و بیمار انجام میشود، چون خونریزی و عرق و اسهال و قی که بحکم مشاهده نافع یا مضر است. یکی دیگر حوادث عارضی که برای موجود زنده رخ می‌دهد چنانکه انسان مجروح شود یا بیفتد و خون کم یا زیاد از او برود یا در حال بیماری یا سلامت آب خنک یا مایعی بنوشد و بحکم مشاهده نافع یا مضر باشد. یکی دیگر احوال ارادی است که از نفس ناطقه می‌آید چنانکه انسان در خواب ببیند که بیماری را که مرضی معین دارد به چیز مشخصی علاج میکند و بیمار به شود یا چنین چیزی در اثنای تفکر بخاطر او گذرد و پندار خود را بعمل گذارد و یا چنانچه در خواب دیده تجربه کند و آنرا درست یا نادرست ببیند و مکرر تجربه کند و نتیجه همان باشد. و قسم دیگر تعمیم و قیاس است که سه جور است یا یک دارو را از مرضی بمرض همانند آن نقل کنند چنانکه ورم قرمز را با ورم مورچه گز همانند گیرند، یا عضوی را با عضو دیگر قیاس کنند چنانکه بازو را با ران همانند گیرند، یا دوائی را با دوائی همانند آن قیاس کنند چنانکه برای علاج اسهال بجای به، قرمز دانه دهند و این همه را جز بحکم تجربه نمیتوان کرد.

[ب:] جمعی دیگر از طبیبان بر آن رفته‌اند که اساس صناعت طب اینست که هر مرض را با علت آن به

اصل معنی مربوط کنیم و دوی آنرا به اقتضای طبیعت و وقت حاضر و بیماری خاصی بدون رعایت اسباب و علل مفقود و بدون در نظر گرفتن اوقات و جهات دیگر با رعایت عادات و تشخیص طبیعت و حدود اعضای تجویز کنیم. و چنین استدلال کرده‌اند که جزو قضایای بدیهی است که دو ضد در یک حال فراهم نشود و بودن یکی مستلزم اینست که دیگری در همان حال نباشد، گویند و این بخلاف آنست که چیزهای ظاهر را دلیل چیزهای نهان گیرند که چیزهای ظاهر محتمل - الوجود است و نتیجه آن مختلف تواند بود، و حکم قطعی در باره نتیجه آن نمیتوان کرد. و این سخن جمعی از طبیبان ماهر و قدیم یونان چون نامونیس و ساسالیس و دیگران است که بعنوان «طرفداران طب طبیعی» مشهورند.

و ائق بآنها گفت: «اکثریت طبیبان در این باب چه روشی پیش گرفته‌اند؟» گفتند: «قیاس» گفت: «چگونه؟» گفتند: «این طایفه عقیده دارند که اساس علم طب بر مقدماتی نهاده است که از آن جمله معرفت طبیعت بدنها و اعمال اعضاست، هم از آن جمله معرفت صحت و مرض تن و شناخت هواها و تفاوت آن و طبقه بندی اعمال و صنایع و عادات و خوردنیها و نوشیدنیها و سفرها، و هم شناخت چگونگی بیماریهاست. گویند بمشاهده معلوم شده که صورت و طبیعت موجود زنده مختلف است، و هم صورت و طبیعت اعضای آن یک جور نیست و تن زنده در نتیجه هوا و حرکت و سکون غذای مأكول و مشروب و خواب و بیداری و استفراغ یا امساک پیایی و هم در نتیجه عوارض نفسانی از قبیل غم و خشم و رنج، دگرگون می‌شود. گویند هدف طب در مورد تن، حفظ صحت موجود در تن سالم و تجدید صحت تن بیمار است، پس میباید صحت را شناخت و علل صحت را حفظ کرد، بنابر این بموجب این مقدمات طبیب وقتی خواهد مریض را علاج کند باید در طبیعت بیماریها و تنها و غذاها و عاداتها و فصلها و علل دیگر بنگرد تا بکمک آن استدلال تواند کرد. ای امیر مؤمنان این گفته بقراط و جالینوس و طبیبان متقدم و متأخر ایشان است. گفتند و این طایفه با وجود اتفاق در باره قضایای مذکور بسبب اختلاف در کیفیت استدلال در مورد بسیاری از غذاها و دواها اختلاف دارند. این عبارت طولانی نشان می‌دهد که میان مسلمانان، تفاوت روش های مختلف شناخت در علوم مورد توجه بوده است، اما این که در این مسیر، نتوانسته‌اند به نقطه مطلوب برسند، نکته‌ای است که نباید از آن غافل بود.

نگاه غایت شناسانه در ارزش علم

به این مسائل در شناخت جایگاه هر دانش باید نکته دیگری را هم که «هدف از هر علم» است افزود. تقدس یک دانشی به این است که بدانیم که از آموختن آن چه هدفی داریم. این مسأله دست کم دو تفسیر دارد.

نخست این است که آدمی برای چه آفریده شده است؟ از نظر حکما، خداوند بهترین چیزی که در انسان

قرار داده، یعنی عقل، آن را غایت او قرار داده است. کار این عقل که اساس دانایی است چیست؟ معرفت خداوند. بنابراین، نخستین علم، علمی است که در عقل را به سمت معرفت الهی پیش می‌برد. برای همین فلسفه اشرف علوم است، چون غایت آن شناخت خداوند است. این یک تفسیر که مسیر علم را مشخص می‌کند.

اما تفسیر دوم که تفسیر نازل همان سخن پیشین هم می‌تواند بود، این است که آموختن هر علمی، چه ثمری دارد؟ این ثمر دنیاوی است یا اخروی. این هدف، یا غایت سنجی، امری است که بر علم مورد بحث سایه می‌افکند. یعنی مسیر درونی آن علم را تبیین کرده و اخلاقیات حاکم بر آن را نشان می‌دهد. این بحث شاید به واقع نمایی علم کاری نداشته باشد، اما سرنوشت یک دانش را در جامعه بشری مشخص می‌کند. این که ارزش تعقیب کردن دارد یا نه؟ این ارزش نه به واقع نمایی آن به عنوان یک علم، بلکه به ثمری است که در بر دارد. خواهیم دید که ابن حزم، چنان تحت تأثیر این نگاه است که به طور بی‌سابقه‌ای تلاش می‌کند در نظام تربیتی پیشنهادی خود، حد پرداختن به هر علم را در چارچوب منافع اخروی آن و اگر دنیوی است در حد نیاز، محدود سازد.

اکنون و با این مقدمات باید به تبیین دیدگاه‌های ابن حزم در رساله «مراتب علوم» می‌پردازیم که ضمن آن که به صورت جدی وارد این بحث شده، اما به طور شگفت‌انگیزی می‌باحث مختلف را با هم خلط کرده است. او هم از معرفت اشیاء سخن گفته، هم طبقه بندی علوم و هم بحث غایت سنجی در ارزش علوم. همزمان به بخشی از اخلاقیات در حوزه علم آموزی نیز پرداخته که تأثیر مستقیم در قضاوت‌های وی در باره تعمق و غور در علوم مختلف دارد.



### ابن حزم و رساله مراتب علوم

علی بن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶)، مرد چنددانشی، از نویسندگان عقل‌گرا و آزاد اندیش اندلس است که مردی پرتألیف در حوزه‌های دینی، ملل و نحل و تاریخ و انساب است. افکار وی که نکات بدیع فراوانی



هم در آن وجود دارد، در مواردی، چنان سر از دین گرایی افراطی در می‌آورد که گویی فلسفه استفاده وی از عقل، برای زمین زدن آن است. وی درست مانند کسی است که از در گشاد قیف علوم، داخل شده و در نهایت از در تنگ آن خارج شده است. به عبارت دیگر ابن حزم، آدمی عقل گراست که همه استدلالها را به گونه ای هدایت می کند که در نهایت به نوع جزم اندیشی و ظاهرگرایی دینی صرف منتهی شده و در عرصه دانش بشری، همه علوم باید فدای یک علم شود. ابن حزم تخصص در تلفیق عقل گرایی و جزم گرایی دارد و ضمن آن که دانشمندی ضد خرافه است، و اما، اندیشیدن آزاد فلسفی را هم بر نمی‌تابد و چنان که خواهیم دید برای علوم بشری از هر قسم و رنگ، جدای از آنچه خرافه است و باز از اول دور ریخت، جز در سایه شریعتی ارجمندی قائل نیست. جالب است که وی در فقه نیز از مذهب شافعی که پذیرای حداقل اجتهاد در دین بود، به مکتب ظاهری که قریب به نگاه فقهی سلفی بود روی آورد. معنای این تحول این بود که وی تنها در دایره نصوص صریح دینی از قرآن و حدیث تسلیم شده و اجتهاد و قیاس سنتی مکتب سنی را نمی‌پذیرد. با این حال ذهن جوال وی چنین نبود که هرآنچه را برای مثال سلفی‌ها در باره کلام و صفات الهی گفته‌اند، بپذیرد، بلکه می‌کوشید تا در این بخش استدلالهای خاص خود را داشته باشد.

### رسالة مراتب العلوم

رساله مراتب العلوم ابن حزم، از جمله رسائل کم مانندی است که می‌تواند ما را با دیدگاه این متفکر بزرگ جهان اسلام در باره دید مسلمانان به علم و عالم و جایگاه علوم در منظومه فکری موجود در تمدن اسلامی نشان دهد. این رساله جز آن که هدف اصلی خود را بیان توصیه‌هایی در ارتباط با نظام آموزشی و تعلیم و تربیت قرار داده، اما به همه مراتب علم آموزی توجه کرده و کلیت «دانش»، ماهیت آن، واقع‌نمایی علم در عرصه‌ها و رشته‌های مختلف و از جمله رابطه علم و دین را به خوبی شرح داده است. مقایسه این رساله برای مثال با رساله اقسام الحکمه یا مقدمه منطق المشرقیین ابن سینا نشان می‌دهد که ابن حزم در نگارش، تا چه اندازه به تحلیل و تبیین مسائل حاشیه‌ای یک علم هم توجه دارد، مسائلی که شاید در استخوان بندی آن علم جایی نداشته باشد، اما در روشن کردن فضای آن نهایت اهمیت را دارد. این در حالی است که ابن سینا، هدفش صرفاً نگارش یک متن کلاسیک بدون حاشیه و تحلیل است، متنی که هم در منطق المشرقیین [قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۵] و هم در رساله اقسام الحکمه [چاپ شده در تسع رسائل، قاهره، دارالعرب، ۱۳۲۶ق] در باره تقسیمات علوم آمده است. نگاه تحلیلی ابن حزم، از جهات زیادی متفاوت با ابن سینا بوده و مسائل و دیدگاه‌های رایج در میان مسلمانان را شفاف‌تر بیان کرده است.

\*\*\*

ابن حزم نخست این مسأله را مطرح می‌کند که خداوند، علم را وسیله کرامت و برتری آدمی بر سایر موجودات قرار داده است، علمی که به او اجازه تصرف در علوم و صناعت را می‌دهد. بنابراین انسان، نباید این امانت الهی را ضایع کند، بلکه می‌بایست آن را درست بکار گیرد و در مسیر صحیح پیش برود.

### دانش های موقت!

وی می‌گوید هر زمان و روزگاری، برای خود حال و هوای خاصی دارد. در روزگاران قدیم، علمی بود که از آنها سخت مراقبت می‌شد و به عنوان میراث از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شد. در این انتقال، برخی از علوم برجای می‌ماند و برخی دیگر از میان می‌رفت و جز نامی از آنها نمی‌ماند. از این جمله است دانش سحر و طلسمات که صورتی از آنها مانده، اما به عنوان یک علم از میان رفته است. همین طور دانش موسیقی، که اقسامی داشته، بخشی، آدمهای ترسوی را شجاع می‌کرده، قسمی آدم‌های بخیل را سخاوتمند می‌نموده و برخی محبت یا تنفر میان مردمان ایجاد می‌کرده، اما اکنون آن دانش از میان رفته است و چنین ویژگی‌هایی از میان رفته و به عکس ویژگی‌های مذمومی برای آنها پدید آمده است، چنان که برای علم کیمیا این وضعیت پدید آمده و ابزاری برای سوء استفاده از نقود و دست‌اندازی به مال مردمان شده است. به نظر وی، علم سحر یا موسیقی لاقول وجود داشتند و علم بودند، اما دانش کیمیا از اساس علم باطلی است، زیرا قلب یک جوهر به جوهر دیگر اصلاً امکانپذیر نیست، مثل این است که قلب آدمی را به قلب الاغ تبدیل کنند یا به عکس. چنین امری در جوهرهای بیرونی هم محال است. از نظر وی، آدمی باید علمی که در این زمان سودمند است فرا گیرد، و در تقدیم و تأخیر میان آنها اولاً رابطه منطقی میان آنها را در رسیدن از یکی به دیگری رعایت کند، و ثانیاً مراقب مراتب اهمیت و منفعت میان علوم باشد. جز این عمل کردن، مثل این است که کسی بخواهد بر بامی برود، اما نخواهد از پلکان استفاده کند.

### دانش دنیایی زیر سایه آخرت گرایی

ابن حزم، نگاه منفعت‌گرایانه به علم را، البته با تفسیری خود از منفعت، وسیله‌ای برای ورود به بحث خود قرار می‌دهد. آدمی دو عالم بیشتر ندارد: دنیا و آخرت. اگر این دو با هم مقایسه شود، خواهیم دید که روزهای دنیا بسیار کوتاه، اما آخرت، ابدی است. بنابراین اگر کسی در این اندیشه است که علم را ابزاری برای نفع دنیوی خود قرار دهد، باید گفت که باور زیان‌باری دارد. از نظر وی، در یک تقسیم ساده، علم برای دنیا دو نوع است: یا علمی است که وسیله‌ای برای کسب مال می‌شود، یا علمی است که برای صحت جسم بکار می‌آید که مقصودش خصوصاً دانش پزشکی است.

درباره این که به طور کلی علم وسیله‌ای برای کسب ثروت باشد، سوال وی این است که مگر با علم چه اندازه ثروت بدست می‌آید؟ برای این کار همراهی با سلطان، ساختمان سازی و تجارت، راه بهتر و نزدیکتری برای کسب مال است. بنابراین اگر کسی در این اندیشه است که علم بیاموزد تا دنیای خویش را آباد کند، کار بی‌ثمیری انجام می‌دهد. چنین آدمی دو خطا کرده است، اولاً راه‌های کوتاه مدت برای کسب درآمد را طی نکرده (مانند تجارت و ...) و دیگری سخت‌ترین راه را برای این کار انتخاب کرده که کم‌ترین نتیجه را برای آبادی دنیای وی دارد.

از سوی دیگر، فضیلتی که او در دانش دوستی بدست آورده و از دیگر بهائم و حشرات ممتاز شده، در راه اصلی خودش مورد استفاده قرار نگرفته است. او جوهری را بدست آورده که ندانسته چه بهره‌ای از آن ببرد. درست مانند کسی که یک شمشیر هندی برنده و نفیس تهیه کرده، اما صرفاً در آشپزخانه برای شکستن استخوان و دو نیم کردن حیوانات استفاده کند. آیا زیانبارتر از این چیزی هست؟ اما دانشی که برای تأمین صحت جسم است، چه خاصیتی جز این دارد که مرضی را می‌شناسد، اما نمی‌داند که می‌تواند آن را برطرف کند یا خیر. و یا به فرض که آن مرض را از میان ببرد، مطمئن نیست که آن بیماری باز خواهد گذشت یا خیر. از کجا معلوم که بیماری دیگری سر درنیآورد؟ تازه مگر مرگ را می‌شود از میان برد و اساس آن را علاج کرد؟

این نشان می‌دهد که اگر آدمی علم را برای کسب منفعت ویژه دنبال کند، در واقع، به دنبال منفعت کوچک رفته است. تازه این در صورتی است که این علم را در راه کسب مال از راه معقول خود استفاده کند، و الا اگر بخواهد با استفاده از علم دنبال کسب مال از راه‌های غیر عادی باشد که وضعیت بدتر هم می‌شود. در آنجاست که جاهل بر چنین عالمی به مراتب شرف دارد.

بدین ترتیب باید گفت، بهترین دانش‌ها، دانشی است که به رستگاری در آخرت می‌انجامد و طالب چنین علمی است که خود را به تعب انداخته، تا بتواند راحت ابدی را بدست آورد.

### علمی که به ترتیب باید آموخت

ابن حزم در اینجا از اهمیت کتاب، سماع و قراءت سخن می‌گوید، این که در طلب علم این سه مفهوم اهمیت زیادی دارد. او می‌گوید بنا دارد در باره رسیدن به علم سخن بگوید، این که کدام علم برتر و ارجمندتر و بیش از همه مورد نیاز مردم مردمان است. همان طور که اشاره شد رساله مراتب علم ابن حزم، جنبه تعلیم و تربیت دارد؛ به همین جهت، از همینجا خطابش با کسی است که در صدد تربیت فرزندان کوچک خویش است. او باید از همان آغازین زمان درک و فهم بچه، کارش را آغاز کند و کودک را به معلم و مؤدب بسپارد.

در اینجا وی به دو چیز اهمیت می‌دهد. نخست این که کودک چه چیز را بیاموزد و دیگر این که از هر علمی چه قدر بیاموزد.

نخستین موضوع، آموزش خط و نوشتن است، اما این که چه قدر یاد بگیرد، همین است که راست و صاف بنویسد، اما حسن خط در حد عالی، که طلبه بسا برای تقرب به سلطان و امیر آن را فرا می‌گیرد، چیزی جز ضایع کردن عمر نیست و این تقرب به سلطان، چیزی جز ندامت ندارد، چرا که کارش ظلم به مردم و نوشته هایش، تویعاتی مشحون از کذب و باطل خواهد بود.

در علم قراءت نیز می‌باید به حدی برسد که بتواند هر متنی را بخواند، و البته همزمان به حفظ قرآن نیز مشغول باشد. پس از فراگیری نوشتن و خواندن، باید به سراغ نحو و علم لغت برود. او به تفسیر معنای این دو اصطلاح و علم پرداخته و کتابهایی را که باید برای فراگیری آنها خواند معرفی می‌کند. پس از آن و بدون تأمل می‌افزاید که تعمق در علم نحو، کاری بیهوده و فضولی است [التعمق فی علم النحو ففضول لا منفعة بها]، کاری غیر واجب که نیازی به آن نیست. خوب شاید خواندن کتاب سیبویه هم خوب باشد، اما در همان حال بهتر است به جای آن به مسائل دیگر پردازد. سپس کتابهایی در علم لغت برای تحصیل و تدریس معرفی می‌کند. در اینجا نیز باز سخن از اقتصار و اکتفا به حد معمول کرده و تأکید می‌کند که بهتر است به سمت علم مهم‌تر برود: «الاقْتِصَارُ عَلَى الْمَقْدَارِ الْجَارِي مِمَّا ذَكَرْنَا، وَ الْإِنْصِرَافُ إِلَى الْأَهْمِّ وَ الْأَوْكُودِ مِنْ سَائِرِ الْعُلُومِ، أُولَى». در این زمینه، اندکی هم به شعر پردازد، اما فقط به شعرهای حکمت و خیر، مانند اشعار حسان بن ثابت، اما جز اینها از چهار گروه شعر بپرهیزد: غزل و عاشقانه و خمریات، شعرهای حماسی و جنگی که روحیه فتنه جویی را در آدمی پدید می‌آورد. شعر تغرب [غربت سروده] و هجو. شعر مدح و رثاء هم نوعی مباح مکروه است! در اینجا نیز زیاده روی در شعر، نوعی پرداختن به دروغ است و خیری در دروغ نیست. «فإن الإكثار من رواية الشعر، هو كسب غير محمود.»

## ریاضی و نجوم

اکنون نوبت علم ریاضی است که پس از نحو و لغت باید فراگرفت. فراگیری، جمع و منها و ضرب و محاسبه مساحت و همین طور مباحث ریاضی مربوط به نجوم و ترکیب افلاک، چگونگی حرکت آنها، و یادگیری وضعیت بروج و جز اینها. این دانش بزرگی است «فهذا علم رفیع جدا»، دلیل اهمیت آن هم این است که آدمی، محدودیت عالم را از یک طرف و اهمیت صنع باری تعالی را از طرف دیگر می‌شناسد. با خواندن کتاب مجسطی است که می‌توان وضعیت کسوفات را شناخت، طول و عرض بلاد را دانست، و در باره جزر و مد آگاهی هایی بدست آورد. سودمندی این دانش برای استفاده بهینه از آب، برداشتن اجسام سنگین، هندسه بناها و شناخت آلات حکمی مفید خواهد بود.

آگاهیم که علم نجوم جدای از تنجیم است، این تقسیم بندی را ابن حزم نیز دارد. در اینجا پس از آن که فراگیری نجوم را لازم شمرد، بلافاصله تأکید می‌کند که شناخت احکام نجومی، معنا و مفهومی ندارد. این احکام که در باره پیشگویی رخدادها یا سعد و نحس ایام است، به نظر وی یا حق است یا باطل، اگر حق باشد، هیچ ثمری جز ناراحتی و غم و نگرانی ندارد، برای این که آدمی باید در انتظار بیماری و نکبت و موت عزیزان و کم شدن عمر و جز اینها باشد. اگر بگویند که می‌توان جلوی آنها را گرفت، حرف بی‌پایه‌ای است؛ برای این که قضای الهی حتمی و غیر قابل برگشت است. اما اگر احکام نجومی باطل باشد، طبیعی است که شایسته فراگیری نیست. از نظر ابن حزم، هیچ برهانی بر درستی این احکام نجومی نیست، بلکه مشتئی تجربه است و چون چنین است، به دلیل این که تجربه اساساً نوعی تکرار است که اگر هزار بار هم تکرار شود، نمی‌دانیم دفعه هزار و یکم همان رخ خواهد داد یا نه، باطل و غیر قابل استناد است. به نظر وی، این انتظام کواکب، حداکثر مربوط به ده هزار سال است و داشتن تجربه کاملی که بتواند همه ابعاد آن را در برگیرد، ممکن نیست. به خصوص که حتی رصدهای قدیم نیز بر اثر جنگها و غارتها از میان رفته و اخبار آنها هم نابود شده است. بنابراین رصد حتی این دوره هم ناممکن است، چه رسد به رصد ادوار قبلی عالم. ابن حزم می‌گوید ما حداکثر تاریخ سه هزار سال از تورات به این سمت را می‌دانیم، این چه مقدار درد ما را دوا می‌کند؟ از تاریخ فُرس نیز تنها اخباری از دوره ساسانی مانده و این کمتر از هزار سال است. همین طور تاریخ روم. از تاریخ قبط و سریانی و موآب و غیره هم که هیچ خبر و اثری نیست. از هند و چین هم چیزی در اختیار نداریم، و بسا رصدهای قدیمی داشته‌اند، چون دو مملکتی هستند که از آفات دور مانده‌اند. با این حال، مردم چین اهل علم نیستند، بلکه اهل صنعت‌اند. شاید هند هم چنین باشد. حاصل این که با توجه به گستردگی نظام کواکب و ابهاماتی که برای ما در بسیاری از امور آنها وجود دارد و این که ما فقط ظواهر برخی از امور را ملاحظه می‌کنیم، امکان این که این احکام نجومی را تایید کنیم وجود ندارد. آنها هیچ برهانی اقامه نکرده و سخنانشان قانع کننده نیست، بلکه بیشتر از باب «اسمع و اسکت و صدق الامیر» است. اگر این طور باشد، شایسته نیست فرد عاقلی به این علوم پردازد، علمی که هیچ فایده‌ای ندارد.

### منطق و طبیعیات و تاریخ

اکنون نوبت آموختن منطق است که طالب علم باید آن را فراگیرد؛ این که علم اجناس و انواع و اسامی مفرده و قضایا را بداند، استدلال و برهان را بشناسد. این علم است که امکان درک تمامی حقایق و تمییز آن را از باطل به دانش جو می‌دهد.

افزون بر منطق، فراگیری طبیعیات، جوّ شناسی، علم شناخت حیوان و نبات و معادن و همین طور دانش تشریح نیز می‌تواند طالب علم را بر استواری و استحکام عالم خلقت و تأثیر صانع آگاه سازد.

در کنار آنچه گذشت و زمانی که طالب علم با نظر و استدلال آشنا می‌شود، نباید از مطالعه اخبار امت‌های گذشته و تواریخ قدیم غفلت ورزد. با این شناخت است که می‌تواند به علل نابودی آنها واقف گشته و بفهمد که چطور تمدن‌های پیشین با آن استحکام از بین رفته‌اند. او همچنین می‌تواند نابودی پادشاهانی را که مردمان را می‌کشتند، ستم می‌کردند، ثروت‌اندوزی می‌کردند و مال و سپاه برای خود فراهم می‌کردند تا سلطنت خویش و اعقابشان را پایدار کنند، بفهمد و بشناسد. در تاریخ است که می‌توان فرق آدم‌های خوب و بد را شناخت و بر اساس آن، به ستایش افراد پرهیزکار و زاهد پرداخت. بر اساس شناخت عالمان و صالحان در برابر دیگران است که می‌توان دیگران را به پیروی از صالحان و دور کردن فاسقان ترغیب یا ترهیب کرد. نکته اینجاست که فراگیری این دانش بسیار آسان است. در واقع این علم، نه تنها سهل و آسان است که بسیار نشاط‌آور و لذتبخش نیز هست و بنابراین سزوار نیست که کسی از آن بی‌بهره بماند.

### علم دین و شریعت

اکنون پس از آموختن آنچه گذشت، ابن حزم باز به سراغ این نکته می‌آید که دانش آموخته، باید توجه به عمر کوتاه و مشکلاتی که برای سلامتی پیش می‌آید داشته باشد تا بداند چه چیزی را برای فراگیرد و از عمر خویش استفاده کند. نخستین مسأله ارائه برهان بر محدث بودن عالم و به عبارت دیگر اثبات صانع و جنبه‌های مختلف این محدث بودن عالم است. بحث بعدی، بحث از اصل نبوت است و این که به هر حال این بحث‌ها به این برسد که آدمی اقرار به نبوت حضرت محمد (ص) در قرآن بنگرد که خداوند بر اساس عهود خود چه چیزی از ما خواسته است. در این مسیر است که آدمی با شریعت آشنا می‌شود. ابن حزم گوید: این‌ها مباحثی است که ما در کتاب الفصل بالملل و النحل [کذا] توضیح داده‌ایم. شریعت اساس است، در حالی که برهنه‌ها شریعتی ندارند، نصارا هم که خود معترفند که شریعت آنان از خدا نیست، ملت مجوس هم بر این باورند که بخش عمده‌ای از کتاب‌شان از میان رفته است. به علاوه اعتراف دارند که اردشیر بابکان برای آنان شریعت درست کرده است. یهودیان هم گویند که پس از خروج از صهیون، بخش عمده آثارشان از میان رفته است و آنچه اکنون از شریعت دارند، چیزی جز آن است که در تورات به آن مکلف بوده‌اند.

با توجه به اهمیت علم شریعت، اگر کسی به علوم دیگر پرداخته و از دانش شریعت غفلت ورزد، به خویشتن ستم کرده است، چرا که بهترین را فدای کمترین کرده است.

## رساله مراتب العلوم

رساله مراتب العلوم ابن حزم، از جمله رسائل کم مانندی است که می‌تواند ما را با دیدگاه این متفکر بزرگ جهان اسلام در باره دید مسلمانان به علم و عالم و جایگاه علوم در منظومه فکری موجود در تمدن اسلامی نشان دهد. این رساله جز آن که هدف اصلی خود را بیان توصیه‌هایی در ارتباط با نظام آموزشی و تعلیم و تربیت قرار داده، اما به همه مراتب علم آموزی توجه کرده و کلیت «دانش»، ماهیت آن، واقع نمایی علم در عرصه‌ها و رشته‌های مختلف و از جمله رابطه علم و دین را به خوبی شرح داده است. مقایسه این رساله برای مثال با رساله اقسام الحکمه یا مقدمه منطق المشرقیین ابن سینا نشان می‌دهد که ابن حزم در نگارش، تا چه اندازه به تحلیل و تبیین مسائل حاشیه‌ای یک علم هم توجه دارد، مسائلی که شاید در استخوان بندی آن علم جایی نداشته باشد، اما در روشن کردن فضای آن نهایت اهمیت را دارد. این در حالی است که ابن سینا، هدفش صرفاً نگارش یک متن کلاسیک بدون حاشیه و تحلیل است، متنی که هم در منطق المشرقیین [قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۵] و هم در رساله اقسام الحکمه [چاپ شده در تسع رسائل، قاهره، دارالعرب، ۱۳۲۶ق] در باره تقسیمات علوم آمده است. نگاه تحلیلی ابن حزم، از جهات زیادی متفاوت با ابن سینا بوده و مسائل و دیدگاه‌های رایج در میان مسلمانان را شفاف‌تر بیان کرده است.

\*\*\*

ابن حزم نخست این مسأله را مطرح می‌کند که خداوند، علم را وسیله کرامت و برتری آدمی بر سایر موجودات قرار داده است، علمی که به او اجازه تصرف در علوم و صناعت را می‌دهد. بنابراین انسان، نباید این امانت الهی را ضایع کند، بلکه می‌بایست آن را درست بکار گیرد و در مسیر صحیح پیش برود.

### دانش های موقت!

وی می‌گوید هر زمان و روزگاری، برای خود حال و هوای خاصی دارد. در روزگاران قدیم، علوم بود که از آنها سخت مراقبت می‌شد و به عنوان میراث از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شد. در این انتقال، برخی از علوم برجای می‌ماند و برخی دیگر از میان می‌رفت و جز نامی از آنها نمی‌ماند. از این جمله است دانش سحر و طلسمات که صورتی از آنها مانده، اما به عنوان یک علم از میان رفته است. همین طور دانش موسیقی، که اقسامی داشته، بخشی، آدماهای ترسوی را شجاع می‌کرده، قسمی آدم‌های بخیل را سخاوتمند می‌نموده و برخی محبت یا تنفر میان مردمان ایجاد می‌کرده، اما اکنون آن دانش از میان رفته است و چنین ویژگی‌هایی از میان رفته و به عکس ویژگی‌های مذمومی برای آنها پدید آمده است، چنان که برای علم کیمیا این وضعیت پدید آمده و ابزاری برای سوء استفاده از نقود و دست‌اندازی به مال مردمان شده است. به نظر وی، علم سحر یا موسیقی لااقل وجود داشتند و علم بودند، اما دانش کیمیا از اساس علم باطلی

است، زیرا قلب یک جوهر به جوهر دیگر اصلاً امکانپذیر نیست، مثل این است که قلب آدمی را به قلب الاغ تبدیل کنند یا به عکس. چنین امری در جوهرهای بیرونی هم محال است. از نظر وی، آدمی باید علمی که در این زمان سودمند است فرا گیرد، و در تقدیم و تأخیر میان آنها اولاً رابطه منطقی میان آنها را در رسیدن از یکی به دیگری رعایت کند، و ثانیاً مراقب مراتب اهمیت و منفعت میان علوم باشد. جز این عمل کردن، مثل این است که کسی بخواهد بر بامی برود، اما نخواهد از پلکان استفاده کند.

### دانش دنیایی زیر سایه آخرت گرایی

ابن حزم، نگاه منفعت گرایانه به علم را، البته با تفسیری خود از منفعت، وسیله‌ای برای ورود به بحث خود قرار می‌دهد. آدمی دو عالم بیشتر ندارد: دنیا و آخرت. اگر این دو با هم مقایسه شود، خواهیم دید که روزهای دنیا بسیار کوتاه، اما آخرت، ابدی است. بنابراین اگر کسی در این اندیشه است که علم را ابزاری برای نفع دنیوی خود قرار دهد، باید گفت که باور زیان‌باری دارد. از نظر وی، در یک تقسیم ساده، علم برای دنیا دو نوع است: یا علمی است که وسیله‌ای برای کسب مال می‌شود، یا علمی است که برای صحت جسم بکار می‌آید که مقصودش خصوصاً دانش پزشکی است. درباره این که به طور کلی علم وسیله‌ای برای کسب ثروت باشد، سوال وی این است که مگر با علم چه اندازه ثروت بدست می‌آید؟ برای این کار همراهی با سلطان، ساختمان سازی و تجارت، راه بهتر و نزدیکتری برای کسب مال است. بنابراین اگر کسی در این اندیشه است که علم بیاموزد تا دنیای خویش را آباد کند، کار بی‌ثمری انجام می‌دهد. چنین آدمی دو خطا کرده است، اولاً راه‌های کوتاه مدت برای کسب درآمد را طی نکرده (مانند تجارت و ...) و دیگری سخت‌ترین راه را برای این کار انتخاب کرده که کم‌ترین نتیجه را برای آبادی دنیای وی دارد.

از سوی دیگر، فضیلتی که او در دانش دوستی بدست آورده و از دیگر بهائم و حشرات ممتاز شده، در راه اصلی خودش مورد استفاده قرار نگرفته است. او جوهری را بدست آورده که ندانسته چه بهره‌ای از آن ببرد. درست مانند کسی که یک شمشیر هندی برنده و نفیس تهیه کرده، اما صرفاً در آشپزخانه برای شکستن استخوان و دو نیم کردن حیوانات استفاده کند. آیا زیانبارتر از این چیزی هست؟ اما دانشی که برای تأمین صحت جسم است، چه خاصیتی جز این دارد که مرضی را می‌شناسد، اما نمی‌داند که می‌تواند آن را برطرف کند یا خیر. و یا به فرض که آن مرض را از میان ببرد، مطمئن نیست که آن بیماری باز خواهد گذشت یا خیر. از کجا معلوم که بیماری دیگری سر درنیآورد؟ تازه مگر مرگ را می‌شود از میان برد و اساس آن را علاج کرد؟



این نشان می‌دهد که اگر آدمی علم را برای کسب منفعت ویژه دنبال کند، در واقع، به دنبال منفعت کوچک رفته است. تازه این در صورتی است که این علم را در راه کسب مال از راه معقول خود استفاده کند، و الا اگر بخواهد با استفاده از علم دنبال کسب مال از راه های غیر عادی باشد که وضعیت بدتر هم می‌شود. در آنجاست که جاهل بر چنین عالمی به مراتب شرف دارد.

بدین ترتیب باید گفت، بهترین دانش‌ها، دانشی است که به رستگاری در آخرت می‌انجامد و طالب چنین علمی است که خود را به تعب انداخته، تا بتواند راحت ابدی را بدست آورد.

### علمی که به ترتیب باید آموخت

ابن حزم در اینجا از اهمیت کتاب، سماع و قراءت سخن می‌گوید، این که در طلب علم این سه مفهوم اهمیت زیادی دارد. او می‌گوید بنا دارد در باره رسیدن به علم سخن بگوید، این که کدام علم برتر و ارجمندتر و بیش از همه مورد نیاز مردم مردمان است. همان طور که اشاره شد رساله مراتب علم ابن حزم، جنبه تعلیم و تربیت دارد؛ به همین جهت، از همینجا خطابش با کسی است که در صدد تربیت فرزندان کوچک خویش است. او باید از همان آغازین زمان درک و فهم بچه، کارش را آغاز کند و کودک را به معلم و مؤدب بسپارد.

در اینجا وی به دو چیز اهمیت می‌دهد. نخست این که کودک چه چیز را بیاموزد و دیگر این که از هر علمی چه قدر بیاموزد.

نخستین موضوع، آموزش خط و نوشتن است، اما این که چه قدر یاد بگیرد، همین است که راست و صاف بنویسد، اما حسن خط در حد عالی، که طلبه بسا برای تقرب به سلطان و امیر آن را فرا می‌گیرد، چیزی جز ضایع کردن عمر نیست و این تقرب به سلطان، چیزی جز ندامت ندارد، چرا که کارش ظلم به مردم و نوشته هایش، تویعاتی مشحون از کذب و باطل خواهد بود.

در علم قراءت نیز می‌باید به حدی برسد که بتواند هر متنی را بخواند، و البته همزمان به حفظ قرآن نیز مشغول باشد. پس از فراگیری نوشتن و خواندن، باید به سراغ نحو و علم لغت برود. او به تفسیر معنای این دو اصطلاح و علم پرداخته و کتابهایی را که باید برای فراگیری آنها خواند معرفی می‌کند. پس از آن و بدون تأمل می‌افزاید که تعمق در علم نحو، کاری بیهوده و فضولی است [التعمق فی علم النحو ففضول لا منفعة بها]، کاری غیر واجب که نیازی به آن نیست. خوب شاید خواندن کتاب سیبویه هم خوب باشد، اما در همان حال بهتر است به جای آن به مسائل دیگر پردازد. سپس کتابهایی در علم لغت برای تحصیل و تدریس معرفی می‌کند. در اینجا نیز باز سخن از اقتصار و اکتفا به حد معمول کرده و تأکید می‌کند که بهتر است به سمت علم مهم‌تر برود: «الاقتصار علی المقدم الجاری مما ذکرنا، و الانصراف الی الأهم و الأوکد

من سائر العلوم، أولى». در این زمینه، اندکی هم به شعر پردازد، اما فقط به شعرهای حکمت و خیر، مانند اشعار حسان بن ثابت، اما جز اینها از چهار گروه شعر بپرهیزد: غزل و عاشقانه و خمریات، شعرهای حماسی و جنگی که روحیه فتنه جویی را در آدمی پدید می‌آورد. شعر تغرب [غربت سروده] و هجو. شعر مدح و رثاء هم نوعی مباح مکروه است! در اینجا نیز زیاده روی در شعر، نوعی پرداختن به دروغ است و خیری در دروغ نیست. «فإن الإکتار من رواية الشعر، هو کسب غیر محمود.»

## ریاضی و نجوم

اکنون نوبت علم ریاضی است که پس از نحو و لغت باید فراگرفت. فراگیری، جمع و منها و ضرب و محاسبه مساحت و همین طور مباحث ریاضی مربوط به نجوم و ترکیب افلاک، چگونگی حرکت آنها، و یادگیری وضعیت بروج و جز اینها. این دانش بزرگی است «فهذا علم رفیع جدا»، دلیل اهمیت آن هم این است که آدمی، محدودیت عالم را از یک طرف و اهمیت صنع باری تعالی را از طرف دیگر می‌شناسد. با خواندن کتاب مجسطی است که می‌توان وضعیت کسوفات را شناخت، طول و عرض بلاد را دانست، و در باره جزر و مد آگاهی‌هایی بدست آورد. سودمندی این دانش برای استفاده بهینه از آب، برداشتن اجسام سنگین، هندسه بناها و شناخت آلات حکمی مفید خواهد بود.

آگاهی که علم نجوم جدای از تنجیم است، این تقسیم بندی را ابن حزم نیز دارد. در اینجا پس از آن که فراگیری نجوم را لازم شمرد، بلافاصله تأکید می‌کند که شناخت احکام نجومی، معنا و مفهومی ندارد. این احکام که در باره پیشگویی رخدادها یا سعد و نحس ایام است، به نظر وی یا حق است یا باطل، اگر حق باشد، هیچ ثمری جز ناراحتی و غم و نگرانی ندارد، برای این که آدمی باید در انتظار بیماری و نکبت و موت عزیزان و کم شدن عمر و جز اینها باشد. اگر بگویند که می‌توان جلوی آنها را گرفت، حرف بی‌پایه‌ای است؛ برای این که قضای الهی حتمی و غیر قابل برگشت است. اما اگر احکام نجومی باطل باشد، طبیعی است که شایسته فراگیری نیست. از نظر ابن حزم، هیچ برهانی بر درستی این احکام نجومی نیست، بلکه مشتکی تجربه است و چون چنین است، به دلیل این که تجربه اساساً نوعی تکرار است که اگر هزار بار هم تکرار شود، نمی‌دانیم دفعه هزار و یکم همان رخ خواهد داد یا نه، باطل و غیر قابل استناد است. به نظر وی، این انتظام کواکب، حداکثر مربوط به ده هزار سال است و داشتن تجربه کاملی که بتواند همه ابعاد آن را در برگیرد، ممکن نیست. به خصوص که حتی رصدهای قدیم نیز بر اثر جنگها و غارتها از میان رفته و اخبار آنها هم نابود شده است. بنابراین رصد حتی این دوره هم ناممکن است، چه رسد به رصد ادوار قبلی عالم. ابن حزم می‌گوید ما حداکثر تاریخ سه هزار سال از تورات به این سمت را می‌دانیم، این چه مقدار درد ما را دوا می‌کند؟ از تاریخ فرس نیز تنها اخباری از دوره ساسانی مانده و این کمتر از هزار سال است. همین

طور تاریخ روم. از تاریخ قبط و سریانی و موآب و غیره هم که هیچ خبر و اثری نیست. از هند و چین هم چیزی در اختیار نداریم، و بسا رصدهای قدیمی داشته‌اند، چون دو مملکتی هستند که از آفات دور مانده‌اند. با این حال، مردم چین اهل علم نیستند، بلکه اهل صنعت‌اند. شاید هند هم چنین باشد. حاصل این که با توجه به گستردگی نظام کواکب و ابهاماتی که برای ما در بسیاری از امور آنها وجود دارد و این که ما فقط ظواهر برخی از امور را ملاحظه می‌کنیم، امکان این که این احکام نجومی را تایید کنیم وجود ندارد. آنها هیچ برهانی اقامه نکرده و سخنانشان قانع‌کننده نیست، بلکه بیشتر از باب «اسمع و اسکت و صدق الامیر» است. اگر این طور باشد، شایسته نیست فرد عاقلی به این علوم بپردازد، علمی که هیچ فایده‌ای ندارد.

### منطق و طبیعیات و تاریخ

اکنون نوبت آموختن منطق است که طالب علم باید آن را فراگیرد؛ این که علم اجناس و انواع و اسامی مفرده و قضایا را بداند، استدلال و برهان را بشناسد. این علم است که امکان درک تمامی حقایق و تمییز آن را از باطل به دانش جو می‌دهد.

افزون بر منطق، فراگیری طبیعیات، جوّ شناسی، علم شناخت حیوان و نبات و معادن و همین طور دانش تشریح نیز می‌تواند طالب علم را بر استواری و استحکام عالم خلقت و تأثیر صانع آگاه سازد. در کنار آنچه گذشت و زمانی که طالب علم با نظر و استدلال آشنا می‌شود، نباید از مطالعه اخبار امت‌های گذشته و تواریخ قدیم غفلت ورزد. با این شناخت است که می‌تواند به علل نابودی آنها واقف گشته و بفهمد که چطور تمدن‌های پیشین با آن استحکام از بین رفته‌اند. او همچنین می‌تواند نابودی پادشاهانی را که مردمان را می‌کشتند، ستم می‌کردند، ثروت‌اندوزی می‌کردند و مال و سپاه برای خود فراهم می‌کردند تا سلطنت خویش و اعقابشان را پایدار کنند، بفهمد و بشناسد. در تاریخ است که می‌توان فرق آدم‌های خوب و بد را شناخت و بر اساس آن، به ستایش افراد پرهیزکار و زاهد پرداخت. بر اساس شناخت عالمان و صالحان در برابر دیگران است که می‌توان دیگران را به پیروی از صالحان و دور کردن فاسقان ترغیب یا ترهیب کرد. نکته اینجاست که فراگیری این دانش بسیار آسان است. در واقع این علم، نه تنها سهل و آسان است که بسیار نشاط‌آور و لذتبخش نیز هست و بنابراین سزوار نیست که کسی از آن بی‌بهره بماند.

### علم دین و شریعت

اکنون پس از آموختن آنچه گذشت، ابن حزم باز به سراغ این نکته می‌آید که دانش آموخته، باید توجه به عمر کوتاه و مشکلاتی که برای سلامتی پیش می‌آید داشته باشد تا بداند چه چیزی را برای فراگیرد و از عمر خویش استفاده کند. نخستین مسأله ارائه برهان بر محدث بودن عالم و به عبارت دیگر اثبات صانع و

جنبه‌های مختلف این محدث بودن عالم است. بحث بعدی، بحث از اصل نبوت است و این که به هر حال این بحث‌ها به این برسد که آدمی اقرار به نبوت حضرت محمد (ص) در قرآن بنگرد که خداوند بر اساس عهود خود چه چیزی از ما خواسته است. در این مسیر است که آدمی با شریعت آشنا می‌شود. ابن حزم گوید: این‌ها مباحثی است که ما در کتاب الفصل بالملل و النحل [کذا] توضیح داده‌ایم. شریعت اساس است، در حالی که برهمنها شریعتی ندارند، نصارا هم که خود معترفند که شریعت آنان از خدا نیست، ملت مجوس هم بر این باورند که بخش عمده‌ای از کتاب‌شان از میان رفته است. به علاوه اعتراف دارند که اردشیر بابکان برای آنان شریعت درست کرده است. یهودیان هم گویند که پس از خروج از صهیون، بخش عمده آثارشان از میان رفته است و آنچه اکنون از شریعت دارند، چیزی جز آن است که در تورات به آن مکلف بوده‌اند.

با توجه به اهمیت علم شریعت، اگر کسی به علوم دیگر پرداخته و از دانش شریعت غفلت ورزد، به خویشتن ستم کرده است، چرا که بهترین را فدای کمترین کرده است.



### علم هدف است یا وسیله

ابن حزم گوید: اگر کسی بگوید که علم ریاضی و هیئت و منطق سبب می‌شود تا ما اشیاء را چنان که هست بشناسیم، پاسخ این است که این درست است، در صورتی که هدف از آن شناخت، استدلال بر اثبات صانع باشد، شناختی تا سبب فوز و رستگاری و خلاصی ما از عذاب جهنم شود. اما اگر هدف صرف معرفت اشیاء، به همان صورت موجود است، این درست مثل این است که کسی بگوید من می‌خواهم تمام مردم شهر خود را بشناسم، به همان شکل و شمایلی که هستند، چنین کسی قطعاً به حماقت متهم خواهد شد، چرا که آدمی علم را برای منفعت آن فرا می‌گیرد، نفعی که در آخرت بکار او آید، جایی که زندگی ابدی می‌یابد.

بدین ترتیب علم برای علم، علم برای شناخت درست اشیاء، از دید ابن حزم ارزشی ندارد، مگر آن که در جهت شناخت شریعت، خدای متعال باشد. علمی ارزش آموختن دارد که وسیله کسب منفعت آن هم

منفعت اخروی باشد نه دنیوی. از نظر وی، ثروت اندوزی با علم کاری ناپسند است مگر در شرایط خاص. به این ترتیب که اگر کسی ثروتی دارد، بهتر است به همان بسنده کند و برای آبادی آخرت خود بکوشد، اما اگر نیازمند است، بهتر است با بهره‌گیری از علم، رفع نیاز کند، و در این میان بهترین کار، معلمی هجاء، صرف، نحو، ادبیات و طب و مانند اینهاست. این قبیل کارها به مراتب بهتر از نزدیکی با سلاطین و امر است که آدمی در معرض انواع خطرها قرار می‌گیرد. وی در این رساله، بارها در این باره هشدار داده و نکاتی را یادآور شده که پیداست به این همکاری بسیار بدبین است. یکی از بدترین‌ها در این باره، انجام کار طبابت برای سلاطین است که بیش از همه خطرناک است. نوع دیگر، همکاری با سلاطین در حوزه علم نجوم است که آن نیز کار عاقلانه‌ای نیست و تبعات بدی دارد. می‌دانیم که ابن حزم در جوانی تجربه همکاری با سلاطین را از وزارت و زندان رفتن و .... داشت.

### ارزش کتاب در علم

برای یک دانشمند مهم آن است که ذخیره علمی بالایی داشته باشد و برای حفظ چنین ذخیره‌ای، هیچ ابزاری بهتر از کتاب نیست، چرا که کتاب بهترین انبان برای نگاه داری دانش است و اگر کتاب نبود، دانش از میان رفته بود. بدون کتاب، آنچه از بحث و نظر و علم مطرح می‌شود، میزانی برای درستی و نادرستی ندارد. این کتابهاست که می‌تواند محک و معیار باشد. به عبارت دیگر، اگر شهادت کتابها نبود، ادعای عالم و جاهل مساوی بود. کتاب است که سبب می‌شود عالم در کسب علم از منابع مختلف استفاده کند نه از یک منبع خاص. درست مانند تفاوت آدمی است که از یک چاه استفاده کند تا چند چاه، و بسا چاهی را که انتخاب کرده شور باشد و هیچ گاه به آب شیرین دست نیابد.

نکته دیگر این است که یک عالم، نباید عمرش را صرف یک علم کند و از بقیه علوم غافل بماند. کسی که چنین کند، کار خنده‌داری کرده است. چنین شخصی با توجه به ارتباط علوم، حتی در همان علمی هم که به آن پرداخته، نقص خواهد داشت. البته روشن است که با این عمر نمی‌توان به همه علوم، به صورت گسترده پرداخت، بنابراین بهتر است از علمی، بهره‌ای برگیرد. «و لیأخذ من کلّ علم بنصیب». اندازه آن هم به این است که ضروریات آن دانش را فراگیرد و در نهایت به دانشی که طبع و قلب او به آن خو کرده، روی آورد و در آن غور بیشتری کند.

ابن حزم این نکته اخلاقی را هم یادآور می‌شود که اگر کسی علم را برای تفاخر و کسب مال و منصب فرا گرفت، از رستگاری دور خواهد افتاد، چرا که هدف او چیزی جز علم خواهد بود.

## تقسیم بندی علوم [یا کدام علم بهتر است؟]

بحث تقسیم علوم از جهات مختلفی ارزشمند است، ارزش هر دانش، جایگاه آن، این که اساساً آنچه در گذشته به عنوان یک علم بوده، از نظر فلان دانشمند علم تلقی می‌شود یا نه و بسیاری از مسائل دیگر را از همین مبحث تقسیم علوم می‌توان بدست آورد. در اینجا ابن حزم، دیدگاه های خود را در این باره بیان می‌کند.

از نظر ابن حزم، دانش ها به هفت دست تقسیم می‌شوند و این یک تقسیمی است که برای همه زمانها و در میان هم امتها، وجود دارد.

1. علم شریعت. 2. علم اخبار. 3. علم لغت. امتها در این سه دانش با یکدیگر تفاوت دارند.

4. علم نجوم. 5. علم عدد. 6. علم طب. 7. علم فلسفه، چهار علمی که همه ملل در داشتن آنها با یکدیگر مشترک هستند.

اما علم شریعت، چهار قسم است: قرآن، حدیث، فقه و کلام. هر کدام اینها نیز به چند دسته تقسیم می‌شود. علم قرآن، به قراءت و تفسیر، علم حدیث به معرفت متن و راوی، علم فقه به فقه القرآن و فقه الحدیث و اجماعیات تقسیم می‌شود.

علم کلام هم شناخت براهین و استدلالهای متکلمان است، وضعیت نحو و لغت هم معلوم است. اما علم تاریخ هم تقسیم‌بندی خاص خود را دارد: تاریخ ممالک، تاریخ سالشمار، شهرها، طبقات و جز اینها. صحیح‌ترین تواریخ هم، همین تواریخ ملت اسلام است که از آغاز آن تا فتوحات و مسائل دیگر در آنها آمده است. ابن حزم سپس به اخبار روم و ترک و خزر و غیر اینها اشاره کرده و تواریخ و تالیفی از آنها برجای نمانده است. از اخبار هند و چین هم، به رغم آن که می‌دانیم اهل علم و ضبط هستند، چیزی در اختیار ما نیست. از امم منحل شده هم مانند قبطی ها و سریانی ها و دیگران، جز اکاذیب و خرافات چیزی نمانده است. اخبار ایرانیان نیز چیز صحیحی ندارد جز آنچه از زمان دارا به دارا است و صحیح‌ترین اخبار آنها از روزگار اردشیر بابکان است. آدمی که دنبال این علم است، بهتر است تنها به آنچه اخبار آن صحیح است مراجعه کند. از نظر ابن حزم، علم انساب هم بخشی از علم اخبار است.

علم نجوم هم شامل دو بخش است، نخست علم هیئت و دیگری احکام نجومی که همان تنجیم است. دانش ریاضی هم به شناخت قوانین ریاضی، براهین آن و همین طور علم مساحات تقسیم می‌شود. علم منطقی به عقلی و حسی تقسیم شده، عقلی مربوط به الهیات و طبیعیات و حسی فقط مربوط به طبیعیات است. دانش طب نیز به طب نفس یا علم اخلاق و ایجاد تعادل در نفس و پرهیز از افراط و تفریط و طب جسم تقسیم می‌شود. طب جسم نیز تقسیمات خاص خود را دارد که در پزشکی به آن پرداخته می‌شود.

دانش شعر نیز اقسام خود را در روایت شعر، شناخت معانی و اقسام آن به لحاظ موضوعی و موزونی دارد. دو علم بلاغت و عباره هم نتیجه اجتماع علوم پیشین یا دو علم از میان آنهاست. اگر عالم به بلاغت آن را در مسیر خدا پیش برد و برای تبیین حقائق از آن بهره گیرد، فضیلت است و اگر ضد آن باشد، خسارت. علم عباره (تعبیر خواب) هم نوعی طبع در آدمی است که علم به کمک آن می‌آید.

### علم تجارت و خیاطت و...

صناعت علم است یا نیست؟ این پرسشی است که از دیرباز مطرح بوده است. در تقسیم بندی علوم به نظری و عملی که رایج ترین نوع تقسیم بندی در فلسفه قدیم است، جای صنعت کجاست؟ در این باره فراوان بحث شده است. اما به نظر ابن حزم، هر چیزی که مصداق دانایی بشر واقع می شود می توان آن را علم نامید. بنابراین علم تجارت، خیاطی، تدبیر سفن، کشاورزی و باغداری و غیر اینها نیز علم هستند. تنها تفاوتش با علوم دیگر در این است که اینها صرفاً برای دنیای آدمی است، در حالی که علومی که پیش از این گذشت، برای خلاصی در آخرت بود. بدین ترتیب هدف از این علوم برای ابن حزم، معیار و میزان است.

### نصایح به طالب علمان

در اینجا ابن حزم، به نصیحت دانشجویان می‌پردازد. عجب و حسادت دو صفت رذیله‌ای است که آنان را تهدید می‌کند. نباید دیگران را تحقیر کند. دانش خویش را کتمان نکند. در موضوعی که دانشی ندارد سخن نگوید و نصایح دیگر.

### تنها علم شریعت

تنها علم واقعی، علم شریعت است و بقیه به اندازه‌ای ارزش دارند که ما را در فهم شریعت یاری رسانند. در اینجا باز ابن حزم به سخن نخستین باز می‌گردد و می‌گوید ما از آغاز گفتیم که هدف ما از بودن در این دنیا، و مطلوب ما از آموختن، علمی است که خداوند از ما خواسته است، همان علمی که می‌تواند برای ما فلاح و خلاص را به ارمغان آورد، و این جز معرفت به شریعت و عمل کردن به آن. و این علم، جز با شناخت احکام خدا یعنی قرآن و وصایای محمد (ص) یعنی سنت بدست نمی‌آید. طبعاً باید ناقلین این علم را هم که راویان هستند شناخت. همین طور علم قراءت مشهوره قرآن را تا بتوان به معانی بهتر پی برد. صرف و نحو و لغت و نیز آگاهی محدود از شعر و نسب و جز اینها مانند علم انساب و غیره هم که بتوان احکام فقهی مربوطه را مانند این که صدقه بر چه کسانی حرام است، شناخت. از دانش حساب هم باید علم به قبله و زوال را برای دریافت وقت نماز بدست آورد و رسیدن به این البته بدون علم هیئت ممکن نخواهد

بود. دانش حساب همچنین برای بحث ارث بسیار سودمند است و دانستن ریاضی برای شناخت احکام ارث، لازم.

در شریعت لازم است تا با معرفت عیوبی مانند جنون آشنا شد، چیزی که در تکلیف شرعی اهمیت دارد و این چیزی است که با علم طب بدست می‌آید. این هم نتیجه علم طب برای شریعت. خواندن کتب ادعیه هم امری لازم است و این جز با دانستن خط و بلاغت و آنچه که به خاطر زیبایی لفظ و معنا آدمی را به سوی خود جلب می‌کند، ممکن نیست. علم عباره یا همان تعبیر رؤیا هم حق است اما در حد یک جزء از ۴۶ جزء نبوت. فهم آن نیز بدون علوم یاد شده مقدور نیست. در باره احکام نجومی هم، بطلان آن را جز کسی که بر آن اشراف دارد نخواهد شد. در صورتی که دانشجو نمی‌تواند بر همه این علوم احاطه یابد، بهتر است در هر کدام سهمی داشته باشد، در آن صورت درست مانند همکاری یک گروه از مردم در ساختن یک خانه، در امور علمی نیز همین که هر کسی سهمی داشته باشد، با تعاون و همکاری آنان راه برای فلاح و خلاصی فراهم می‌شود. بدترین حالت این است که کسی در این دنیا عمر خویش را تلف کند، اما در حماقت و بطالت یا معصیت و ستم بماند. این درست است که هر کسی در این دنیا شغلی دارد و خدمتی می‌کند؛ آن وقت آیا صحیح است که کسی عمرش را تلف کند و طفیلی دیگران باشد؟ برای یک بنده خدا، هر آنچه که مصلحت دین او در انجام آن است، یا در دنیای خود از آن بی‌نیاز نیست، انجامش، برّ و مصداق تقواست. بنابراین شناخت دین، یک مصداق روشن از تقواست. درست مانند کارهای دیگری که برای حفظ دین لازم است، مانند جهاد و جز آن... این ادامه دارد تا برسد به صناعات و کارهایی که مردم نیازمند آن هستند. ابن حزم، نه تنها برای کسانی که ایمان و ایقان به معاد دارند، بلکه برای کسانی که در آن تردید دارند یا حتی از اساس ایمان به معاد ندارند، لازم می‌داند در این باره تحقیق کنند. اگر او به کارهای دیگر پردازد و از پرداختن به این امر خودداری کند، بدون شک راه خطایی را رفته است. برای شناخت دین، بویژه معاد، راهی جز بحث از شرایع و دنبال کردن براهین موجود برای شناخت حقایق وجود ندارد. این تأکیدات ابن حزم یکسره برای آن است تا نشان دهد، علم آموزی اصلی آدمی باید در حوزه شریعت باشد. به همین دلیل در انتهای این بحث که حتی تفحص در شریعت را بر غیر معتقد به معاد هم لازم می‌شمرد می‌گوید که پرداختن به علم شریعت و مقدم داشتن آن بر هر علمی، به همان اندازه که بر معتقد به معاد واجب است بر کسی که یا در معاد تردید دارد، یا اساساً به آن باور ندارد، واجب است.

وی از جماعتی از اهل علم می‌نالد که تصور می‌کنند اهل علم هستند، اما در واقع چنین نیستند. اینها گروهی هستند که دانش اندکی در برخی از علوم دارند، اما آنچه نمی‌دانند بسیار بیشتر است، به علاوه که



علم جوئی آنان هم برای خدا نیست، چنان که علم را برای رفع جهل نمی‌خواهند، بلکه بیشتر در پی خودنمایی هستند. اینان، تنها آنچه را خوانده‌اند علم می‌دانند و برای علوم دیگر اعتباری قائل نیستند. عده دیگری از اهل علم، دنبال علم دیانت می‌روند، اما از علوم دیگر باز می‌مانند. این هم نقص بزرگی است، زیرا این جماعت، تقسیم میراث را یاد نخواهند گرفت. به علاوه، اگر طب ندانند، منافع و مضار خوردنیها و آشامیدنیها را نمی‌دانند، در حالی که رسول الله (ص) امر به مداوای مریض داده و این یعنی این که باید علم طب را در حد کفایت فرا گرفت.

در دانش دینی هم چنین نیست که قرآن را بتوان به کسی که عربی درست نمی‌داند آموزش داد، بویژه اگر چنین آدمی، از شریعت تنها یک علم را که همان قرآن باشد می‌داند، اما از سنت چیزی نمی‌داند. عکس آن هم درست است، این که کسی سنت را بشناسد اما قرآن نداند، در آن صورت جایی که اختلاف قراءت است و در حکم تأثیر دارد، بر وی روشن نیست.

شماری دیگر طالب علمانی هستند که علوم عربی مانند نحو و لغت و شعر و عروض می‌دانند اما از علوم دیگر غافلند. اینها مانند کسی هستند که نمک در دست دارد، اما از اصل طعام چیزی در اختیارش نیست یا مانند کسی است که ابزار تیز کردن شمشیر دارد، اما خود سلاح را ندارد.

شماری دیگر از این طالب علمان، به علوم اوائل، یا برخی از آنها واقف‌اند، اما علوم دیگر را مسخره می‌کنند. مانند کسی که طب می‌داند، اما دانش‌های دیگر را دانش نمی‌داند. به چنین آدمی باید گفت: تو می‌دانی بسیاری از کسانی که طب نمی‌دانند، از نظر جسمی سالمتر و عمرشان طولانی‌تر است، مانند بادیه نشینان و مردم عادی و اهالی بلادی که مردمان طب نمی‌دانند. این امری روشن است و غیر قابل انکار. بنابراین، طب چه ثمری دارد؟ اگر هدف بدست آوردن صحت جسم است، چنین چیزی با اندک علم طبی بدست می‌آید. این وضعیت در باره اهل ریاضی و هندسه هم صادق است، کسانی که تصور می‌کنند علوم دیگر لغو و بیهوده است. باید به اینها گفت این آگاهی‌ها در باره کواکب به چه کار می‌آید؟ این که این ستاره این طور باشد یا آن ستاره آن طور، چه فرقی دارد؟ ابن حزم می‌افزاید، اینان از این اشکال رها نخواهند شد، برای این که آگاهی‌های مزبور هر کدام دانشی از گوشه‌ای از عالم است و فاقد فایده، مگر آن که با کمک آن بتوان قدرت صانع را دریافت. آگاهی‌های یافت شده، اگر به سمت و سوی احکام نجومی هم برود که از اساس مشتمل بر مستی دعاوی دروغ و خرافی خواهد بود. در این باره قبلاً توضیح داده شد. شماری از عالمان منطق نیز همین ادعا را دارند که گویی این علم بهترین علوم است و سایر علوم فایده‌ای ندارد. حرف ابن حزم با این جماعت این است که کار شما مانند کسی است که آلات بنایی دارید اما در کار بنا استفاده نکرده و معطل پیش شما مانده است.

ابن حزم می‌گوید هدفش از این مباحث، تحقیر این دانشها نیست، بلکه انتقاد از کسانی است که برای سایر علوم ارزشی قائل نیستند. می‌توان علمی را فرا گرفت و به علوم دیگر هم احترام گذاشت. این کاری است که یک آدم منصف عاقل عادل صادق انجام می‌دهد.

آخرت‌گرایی در سنجش ارزش این علوم برای ابن حزم یک اصل است. به گفته وی، اگر هدفی مانند نجات در آخرت در کار نباشد، آموزش این علوم هیچ معنایی نخواهد داشت و تنها یک زحمت «تعب» خواهد بود. چیزی که آدم را از لذات دنیا مانند خوردن و آشامیدن و لهو و لعب باز می‌دارد. اگر آخرت در کار نباشد، هیچ کاری بدتر از علم‌آموزی نیست. بنابراین، همه علوم در مجموعه‌ای قرار می‌گیرند که هدف از آنها نجات و خلاصی در آخرت است و به همین دلیل این علوم با یکدیگر پیوند دارند و برخی نیازمند برخی دیگر هستند. در جمع، هیچ هدفی در علم‌جویی جز شناخت آن چیزی که رسیدن به آن سبب فوز در آخرت می‌شود، یعنی علم شریعت، در کار نخواهد بود. «فالعالم کلها... لا غرض لها إلا معرفة ما أدى إلى الفوز في الآخرة فقط، و هو علم الشريعة، و بالله تعالى التوفيق، و هو حسبي و نعم الوكيل.»

این سخن شاه بیت رساله مراتب العلوم ابن حزم است.

[ تفسیری از این دیدگاه‌ها را بنگرید در: دوفصلنامه جاویدان خرد، تهران، 1387 / 2009 مقاله: ابن سینا و طبقه بندی حکمت، محسن کدیور. ]

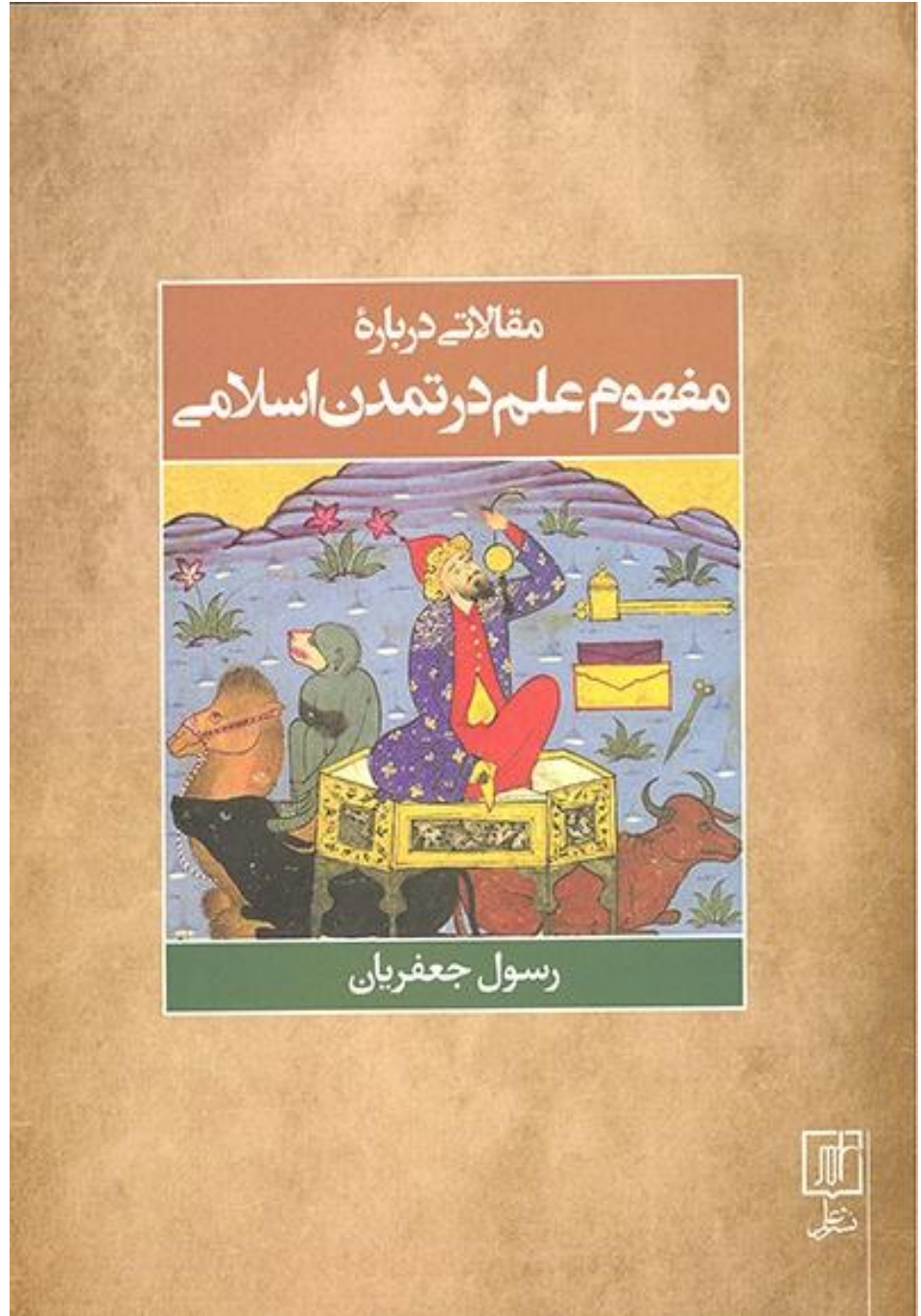
[ متن این رساله را بنگرید در: بیست گفتار، مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۵، صص ۱۶۴ - ۱۷۲. ]

[ مروج الذهب، ترجمه فارسی، ج ۲ صص ۴۸۸ - ۴۹۰. ]

[ در این باره بنگرید به رساله حسن بن غالب بن سمح ترجمه مهدی محقق در: بیست گفتار، صص ۳۲۴ - ۳۲۵. (متن عربی رساله در: مجله مقالات و بررسیها، ش ۳ - ۴ تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۴۹ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه) ]

[ رسائل ابن حزم، تصحیح احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰، ج ۱، صص ۵۹ - ۹۱ ]

منبع: مقالاتی در باره مفهوم علم در تمدن اسلامی، تهران، نشر علم، ۱۳۹۳



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1542>

## یک تجربه منفی از اسلامی کردن علم نجوم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۱۷

**خلاصه:** این ترم محور اصلی درس فرهنگ و تمدن دوره ارشد را روی بحث فلسفه علم نجوم گذاشتم. بیشتر با این هدف که هم دانشجویان با پیشینه این علم آشنا شوند و هم به لحاظ فرهنگی و تمدنی از تأثیر علم نجوم در زندگی اجتماعی مسلمانان آگاه گردند. این بحث جنبه های بسیار گسترده ای دارد و در اینجا مروری بر چند رساله در باره اثبات نظریه زمین مرکزی و استدلالهای ارائه شده در این باره داریم.

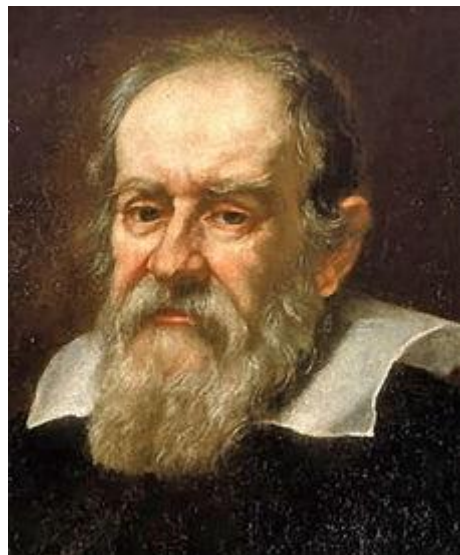
یکی از مقالات خوبی که این اواخر خواندم مقاله آقای کامران ارجمند در باره «ظهور مدرنیته علمی در ایران: مناقشات پیرامون احکام نجوم و اختر شناسی جدید در اواسط سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی» بود که در مجله میراث علمی اسلام و ایران سال اول شماره دوم (پاییز و زمستان ۱۳۹۱) منتشر شده است.

در این مقاله، مروری بر برخی از مواضع محافظه کاران در حوزه علم، در مقابل نجوم جدید در ایران دوره قاجاری به خصوص دوره ناصری شده، و نشان داده شده است که مقاومت هایی برابر نجوم جدید به خصوص در زمینه تقویم نگاری و احکام نجوم و انتشار تقاویم ثبت سعد و نحس ایام صورت گرفته است.

سابقه نجوم جدید در ایران از چه زمانی است؟ می دانیم که نخستین بار تیکو براهه (م ۱۶۰۱م) و سپس کپلر (م ۱۶۳۰م) و بعد از آن گالیله (م ۱۶۴۲م) توانستند نجوم جدید را پایه گذاری کنند و صاحب چندین کشف مهم که متفاوت از نگاه نجوم قدیمی و سنتی بود بشوند. این اطلاعات کی به ایران رسید؟



کپلر



گاليله

آقای ارجمند در مقاله مزبور اشاره کرده اند که پیتر و دلاواله (م ۱۶۵۲) (نخستین بار در باره برخی از این مسائل با یکی از منجمان گفتگو کرده است. بر اساس یادداشت های دلاواله: «وی در سال ۱۶۲۴ هنگام توقف در گوا، نامه ای به ملازمین العابدین لاری نوشت و او را در جریان ساختن تلسکوپ (آلت چشمک دراز) و پیشرفت های ریاضیات و نجوم قرار داد». گویا این ملازمین العابدین برادر عزالدین بن عبدالحی لاری منجم معروف زمان شاه عباس اول است که آثاری مانند حل و عقد را از او در نجوم می شناسیم.



اما این مسأله یعنی انتقال تجربیات و دانش جدید نجوم از اروپا به ایران، پس از آن ساکت ماند و دست کم از این که اطلاعاتی در این باره به ما رسیده باشد، آگاهی نداریم. در این زمینه، نباید در دوره افشاریه و زندیه اتفاق خاصی افتاده باشد، زیرا ایران ظرفیت های دوره صفوی را در این زمینه ها از دست داده و عقب تر رفته بود.

از اواسط دوره قاجار به تدریج و بار دیگر انتقال این دانش آغاز شد. همین جا بود که هم در زمینه احکام نجوم یعنی دانش تنجیم و بحث اختیارات ایام و هم در زمینه نظریات نجومی به خصوص زمین مرکزی مسائلی از نجوم جدید در ایران مطرح شد. این مسأله در کشوری مانند ایران که منجمان بسیاری در آن در سطوح مختلف از دربار تا سطوح مردمی و عمومی و حتی از میان علمای دین وجود داشت، با مقاومت هایی روبرو شد. زیرا طبیعی بود که پارادایم های موجود در ایران اجازه نمی داد که ذهنیت موجود در باره سکون زمین بشکند و به سادگی نظریه حرکت زمین به دور خورشید و هم به دور خود پذیرفته شود. در زمینه احکام نجوم مشکل تقاویم بود که زندگی عادی مردم بر اساس آن اداره می شد و یکی از کارهای جاری همین بود که انجام فلان کار مثلاً ازدواج یا غیره در فلان وقت مناسب است یا خیر. در مقاله آقای ارجمند توضیحاتی در این باره آمده است که ناصرالدین شاه تلاش کرد تا با تقویت نجم الدوله، منجم مدرن، راه را بر تقاویم قدیمی ببندد اما نجم الدوله به او نوشت که مردم هیچ نوع تقویمی را که مشتمل بر آن قسم احکام نجومی نباشد اصلاً خریداری نمی کنند.

به هر حال آن مقاله به بخش قابل توجهی از این مجادلات به اشاره و گاه با تفصیل مختصر پرداخته که خواندنی است.

اما این تجربه جدای از تقابل مدرنیته علمی با علوم بومی در یک مورد مشخص که از قضا با زندگی عادی مردم هم خیلی سروکار دارد، همچنان از جهاتی دیگر قابل تعقیب و محل تأمل است. یک مورد مهم آن، توجه داشتن به این مهم است که دفاع از نجوم سنتی با محوریت سکون زمین، احیانا، صورت دینی و مذهبی به خود گرفته و مقاومت برابر نجوم جدید از آن روی بود که هر کسی مثلاً قائل به حرکت زمین گرد خورشید است، نگاهی بوالهوسانه و غیر دینی دارد.

در واقع، بخشی از پارادایمی که در اطراف این نجوم سنتی پیچیده شده بود، جنبه دینی پیدا کرده و خدشه ناپذیر می نمود. بنابراین بسیاری از کسانی که از آن دفاع می کردند، تحت عنوان اسلامی بودن نجوم سنتی (اگر بخواهیم به زبان روز صحبت کنیم) از آن دفاع می کردند. آنها می گفتند، نظریه قدیمی بطلمیوسی مورد تأیید بسیاری از آیات و روایات است و نمی شود در آن خدشه کرد. سابقه این مسأله به قرنهای گذشته بر می گشت که به تدریج، علوم مختلف فلسفی و طبیعی و دینی به هم تنیده بود و هر بار از نقلیات به ظاهر دینی برای تایید برخی از گزارهای علمی یا فلسفی استفاده می شد.

زمانی که بحث های احکام نجومی هم مطرح می شد، یعنی بحث اختیارات ایام، صورت مذهبی آن جدی تر می شد. شاید امروزه به صراحت گفته شود که قرآن هیچ نوع تأییدی از نظریه بطلمیوسی ندارد، یا حتی با استناد به گفته برخی از فقها و علمای قدیم اسلامی گفته شود که احکام نجوم یعنی آنچه در باره قرانات فلکی و ارتباط سرنوشت آدمیان با آن گفته می شود، هیچ مبنای دینی ندارد، اما در آن مقطع تاریخی، بسیاری از این باورها جزئی از یک پارادایم استوار شده و آشکارا رنگ دینی داشت.

نویسنده این سطور درست روی همین نقطه تکیه دارد که چطور می شود که یک نظریه علمی غلط که ریشه در فرهنگ علمی یونان و نجوم بطلمیوسی دارد، به تدریج رنگ دینی به خود گرفته و دست کم برای بسیاری به عنوان یک امر دینی غیر قابل خدشه شده است؟

این اتفاقی است که در حوزه طب سنتی هم صورت گرفته و همچنان نیز طرفداران زیادی در همه سطوح، از تصمیم گیری های دولتی تا سطوح مردمی دارد.

ما امروزه به راحتی می توانیم توضیح دهیم، بحث هایی که در باره تعیین اول و آخر ماه می شود، گرچه از علم ریاضی و نجوم کمک می گیرد، اما مرز آن را مسائل فقهی برای تعیین روز اول ماه ذی قعدة روشن است و کسی اینها را خلط نمی کند، اما بحث ما مربوط به یک دوره طولانی است که طی آن دانشی مانند نجوم، رنگ دینی به خود گرفت و زمانی که توسط کشفیات جدید به چالش کشیده شد، مدتها مقاومت کرد و در این مقاومت تاکید بر اسلامیت خود داشت.

به یاد داشته باشیم که در دهه اول انقلاب در قم، مرکزی به نام دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی وجود داشت که ادعاهایی در باره فیزیک و شیمی اسلامی هم مطرح می کرد.

می دانیم که این قبیل پارادایم ها به سادگی جای خود را به ذهنیت های تازه نمی دهد و حتی ممکن است برای چند ده سال مقاومت کند. در مقاله پیشگفته آقای ارجمند با واسطه یا بی واسطه به برخی از موارد مقاومت اشاره شده است و بنده نمی خواهم بر آنها مرور کنم. در اینجا تنها می خواهم به سه مورد که برخی هم به اشاره در نوشته مزبور آمده، اما متن آن دیده و گزارش نشده، بپردازم.

نخستین مورد در باره رساله محمد باقر (۱۲۳۹ - ۱۳۱۹ق) از رهبران شیخیه همدان (باقریه) است که به دلیل آن که پیش از او حاج محمد کریم خان در مسأله سکون زمین درگیر شده و از آن دفاع کرده بود، او نیز وارد این مبحث شد. آقای ارجمند توضیحاتی در باره دیدگاه حاج محمد کریم خان و مقابله اعتضاد السلطنه را با وی آورده است.

محمد باقر در این رساله (نسخه ش ۲۷۶۹ مجلس، صفحات ۱۴۹ - ۱۸۴) نوشته است:

«و بعد چنین گوید این بنده خاسر محمد باقر - غفرالله له و لوالديه و لآخوانه المؤمنین - که چون در این اوان محنت اقتران بعضی از بوالهوسان برخلاف سابقان به سکون آفتاب و حرکت زمین قائل شده اند و حال آن که سکون زمین و حرکت آفتاب مانند آفتاب واضح است. خواستم این مطلب را به مقدماتی چند بدیهی الانتاج ذکر کنم، به طوری که بعد از دیدن این مقدمات، احتمالی باقی نماند در حرکت آفتاب و سکون زمین و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم، و امید است که اگر امر واضحی را در آن مقدمات ذکر کنم بعضی از گوشه گیران استهزاء نکنند که چرا امر واضحی را نوشته ام، چرا که امور خفیه را باید به امور واضحه، واضح ساخت چنان که در نزد صاحبان شعور واضح است.»

در پایان این رساله که شکل استدلالی بر اساس مبانی خود برای اثبات سکون زمین دارد، به عنوان نتیجه گیری آمده است: «و بعد از فهم مقدمات سابقه ... معلوم شد الحمد لله که زمین ساکن است و حرکت شبانه روزی از مشرق به مغرب از صورت های دوازده گانه است به واسطه فلک الافلاک و حرکت سال از حرکت خاصه آفتاب است از مغرب به مشرق و سبب بلندی و کوتاهی روزها و شبها در تابستان و زمستان عرض بلاد است، چنان که معروف بود سابق بر اینها در این بلاد. و همین قدر از بیان بستن زبان بوالهوسان کافی است و الحمد لله رب العالمین. تمام شد این مقدمات در شب پنج شنبه هفتم ماه ذی الحجة الحرام 1294 حامدا مصلیا مستغفرا، تمت »



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وعلو الله تعالى  
اعداشم اجمعين وبعد چنین گوید این بنده خاکسار محمد باقر غفر الله له  
ولوالديه ولاحوانه المؤمنین که چون در این اوان محنت اقترا ن بعض  
از بوالهوسان بر خلاف سبقتان بکون آفتاب و حرکت زمین قائل  
شده اند و حال آنکه سکون زمین و حرکت آفتاب مانند آفتاب  
واضح است خواهستم این مطلب را بمقدّمات چند بدیهی الا نتاج ذکر کنم بطوری که بجز  
دیدن این مقدمات احتمالی بانه تا در حرکت آفتاب سکون زمین  
دلتحول لا قوه الا بالله العلی اعلم و امید است که اگر امر واضحی در این  
مقدمات ذکر کنم بعضی از کوششگران استهزا کنند که چه امر واضحی را  
نوشته ام چرا که امور خفیه را باید با مورد واضح و واضح است چنانکه در  
نزد صبحان مشهور واضح است عقد حرکتی نیست که زمین در آن  
زمان است در اندرون بروج دوازده گانه واقع است و مرادم از بروج  
دوازده گانه همین صورتیهای معقوره از نشانیها چند است که اسم  
آنها حمل و ثور و جوزا و سرطان و اسد و سنبله و میزان و عقرب و قوس  
و جدی و دلو و حوت باشد و بمرادم در این رساله این است  
که چیزی

همین شخص رساله دیگری هم در باره نفی حرکت وضعی زمین دارد که در امتداد نوشته سابق و باز در پاسخ پرسشی دیگر بوده است. در آغاز آن رساله که در کتابخانه ملک نگهداری می شود آمده است:

«چنین گوید این بنده خاکسار محمد باقر - غفر الله له - که چون در این زمان محنت اقترا ن تعلیق ای رسید از جانب سنّی الجوانب بندگان عظمت بنیان نواب مستطاب اشرف امجد والا عباسقلی میرزا ایده الله تعالی ...

و در ضمن آن فرمایشاتی چند و امر به جواب فرموده بودند، پس فقرات فرمایش ایشان را مصدر داشته و جواب آنها را مؤخر نگاشته تا از برای هر فقره جوابی بر وفق صواب به توفیق الهی واقع گردد و الله ولی التوفیق. و هو خیر رفیق. فرموده اند: یک وقتی رساله ای از جنابعالی در اثبات سکون ارض و حرکت افلاک دیدم و تمام را ملاحظه نمودم. از مرحوم مغفور آقا - اعلی الله مقامه - [حاج محمد کریم خان] هم جوابی در سوال خسروخان از آذربایجان در همین مطلب دیده شد، طریقه منجمین و حکمای سابقین را هم می دانم، یعنی دیده و شنیده ام جمعی از سابقین هم معتقد به حرکت ارض بوده اند، البته اقوال آنها و قال و قیلها را شنیده و دیده اید، مقصود این بود که حضرات فرنگیان برهانی بر حرکت وضعی ارض دارند که تفصیل آن را به جناب مستطاب آخوند حالی کرده و عرض نموده به عرض جنابعالی می رسانند. بعد از بیان آن برهان در صورت ثبوت آنچه در ابطال آن به نظر مبارک می رسد، مرقوم فرمایید.»

بدین ترتیب این رساله هم در نفی حرکت وضعی زمین آغاز شده و از آغاز تا پایان مجادله با این نظر فرنگی هاست که زمین گرد خود می چرخد و نویسنده حاضر نیست آن را بپذیرد.

وی در پایان این رساله دوازده صفحه ای می نویسد:

«اما جریان و حرکت شمس در نزد اهل دین و اسلام از تشابهات نیست و در نزد ایشان حرکت شمس یقینی است و انکار آن از برای کسانی که ادعای اسلام می کنند خالی از ضرر نخواهد بود. باری فتح باب کلی همان بود که عرض شد که هر لفظی از آیات و اخبار که معنی آن به طور یقین نرسیده، جهل به آن یا توقف در آن یا احتمال دادن یکی از احتمالات در آن ضرری ندارد، و همین قدر بیان ان شاء الله کافی است.»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله الطيبين  
الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين وبعد چنین گوید این بنده خاک  
محمد باقر غفر الله له که چون در این زمان محنت افزان تعلیق رسید از جانب  
سنتی انجوانب بشدگان عظمت بیان نواب مستطاب شرف ارفع الحمد  
والاعجاب سقا میرزا اید الله تعالى بصنوف تأییداته الطاهرة والاب طنة فآئنا  
والاخرة ودر ضمن آن فرمایشات چند و امر بکواب فرموده بودند پس فهرست  
فرمایشات را مصدق شد و جواب آنها را مؤخر نگاشته تا از برای هر  
فقره جواب بروفق صواب بتوفیق الهی واقع گردد و الله و لا التوفیق و هو  
خیر رفیق فرموده اند کبوقتی رساله از جنابعالی در اثبات سکون ارض  
و حرکت افلاک دیدم و تمام را ملاحظه نمودم از مرحوم مغفور اقای الله  
مقامه هم جواب در سؤال خسرو خان از اذربایجان در همین مطلب دیده شد  
طریقه سخن و حکماء سابقین را هم میدانم یعنی دیده و شنیده ام جمعی از  
سابقین هم معتقد ب حرکت ارض بوده اند لیسته اقوال آنها و قال و قبلها را  
شنیده و دیده اید مقصود این بود که حضرات فرنگیان بر مانع بر حرکت وضعی  
ارض

همین جناب محمد باقر، رساله دیگری هم در این زمینه دارند که در کتابخانه ملک همراه احقاق الحق در نقد مسیحیت و یهودیت آمده است. در آغاز آن رساله آمده است:

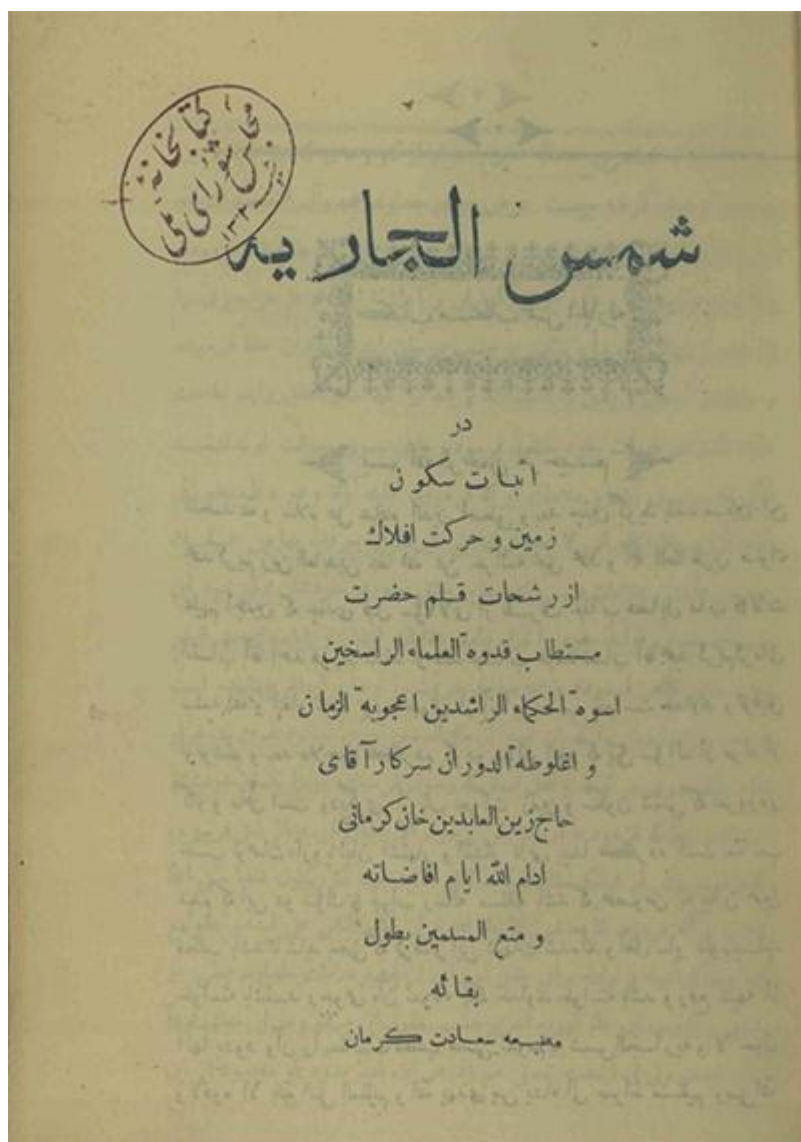
«و بعد چنین گوید این بنده خاکسار محمد باقر - غفر الله له - که چون چندی قبل از این رساله در اثبات حرکت شمس و سکون زمین نوشته بودم و از حسن اتفاق در این اوان بهجت اقتران آن رساله به نظر انور دقیق با تحقیق خلیل جلیل و دلیل نبیل مولای بی عدیل و مثیل میرزا محمد اسماعیل ادیب اریب طبیب طهرانی - ثبته الله الی سواء السبیل - رسیده و ایشان بر این ضعیف منت گذارده، با بیانی لطیف ایراداتی چند به صورت شبهات بر آن وارد گرفته و متنی بر منت افزوده و ارسال داشته، رفع آنها را از این خاکسار خواسته با بعضی از مطالب دیگر، پس خطابات ایشان را در هر عنوان مصدر می دارم و اعتذارات در تلو آن بیان می کنم.»

آنکه در ادامه ابتدا گفته های میرزا محمد اسماعیل را آورده و سپس به آنها پاسخ داده است.

رضوی  
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمین. و الصلوة والسلام علی محمد و آل الطاهرین و لعنة الله علی اعدائهم ابد  
الابدین و بعد چنین گوید این بنده خاک رجب باقر خضر الله که چون چندی قبل از  
این رساله در اثبات حرکت شمس و سکون زمین نوشته بودم و از حسن اتفاق درین  
اوان بهجت اقتران آن رساله بنظر دقیق با تحقیق ضعیف جلیل و دلیل بنیل مولای با عیال  
و مثل منیر محمد سمیع اذیب اربط طیب طهرانی ثبته الله الی سوا استیل رسیده  
و ایشان بر این ضعیف مت گذارده با بیان لطیف ابرو دانی چند بصورت شبهات بر آن  
گرفته و منتی بر منت افزوده و ارسال هشتم فرغ آنها را از این خاک درخواستی با بعضی از  
مطالب دیگر پس خطابات ایشان را در هر عنوانی مصدر میدارم و اعتذارات در توفیق  
بیان میکنم و العذر عند کرام ان مس مقبول را مترجم فرموده اند بسم الله الرحمن الرحیم  
نحمدک یا من ریج الارض بر حجان الدواب و تطنها و اکده و امر الجبال امر السحاب  
تجبها جامدة و لهتوة و سلام علی اشرف من نطق بالصواب فاقم العقول العائده و  
آله الانجاب کسل النفوس الصاعده اما بعد چنین گوید بنده ذلیل اشیم حاج سمیع حکیم طهرانی  
که بمقتضای

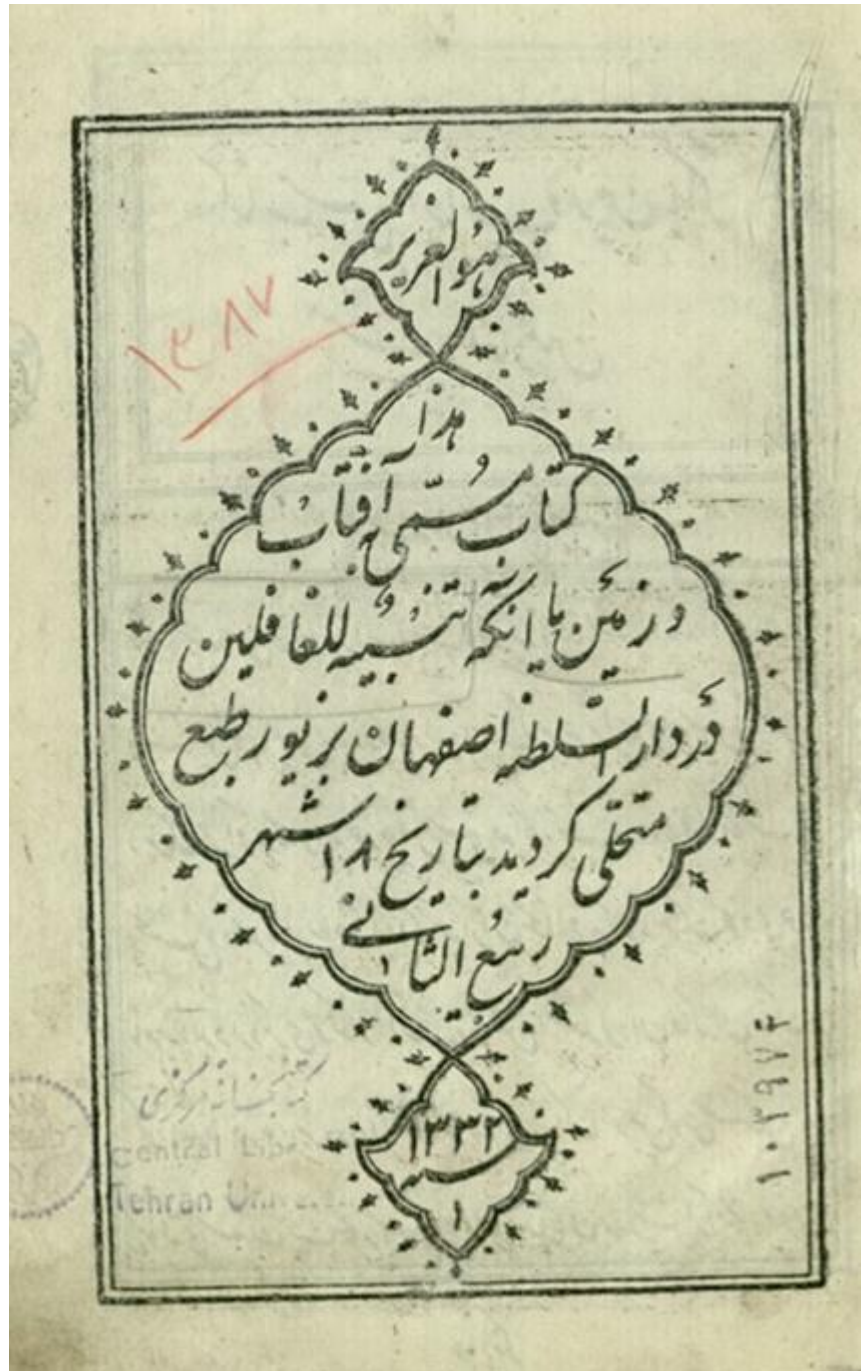
جالب است که به خاطر ورود حاج کریم خان در این مساله شیخی ها به جد درگیر این مساله شده و از جمله  
زین العابدین کرمانی (م ۱۳۲۰) نیز رساله شمس الجاریه در اثبات سکون زمین و حرکت افلاک را نوشت که  
در سال ۱۳۴۵ق در مطبعه سعادت چاپ شده است.



### رساله آفتاب و زمین در اثبات سکون زمین

اما رساله آفتاب و زمین که آقای ارجمند هم به آن اشاره کرده در اصل متعلق به میرزا عباس یزدی فرزند میرزا علی اکبر صراف است که آن را در سال 1332ق / ۱۲۹۳ ش نوشته است.

این رساله در اصل یک رساله سیاسی و در زمره رساله های سیاسی پس از مشروطه است که هدفش باز نمودن دلایل انحطاط ایران زمین با آن همه سابقه درخشان است.



متن رساله مزبور در کتاب «بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت» (صص 248-296) بر اساس همان چاپ سنگی قدیم منتشر شده و گزارشی از آن هم در مقدمه همان اثر (صص 65-67) از آن بدست داده شده است. متأسفانه بخش قابل توجهی از این رساله (صص 16-68) از چاپ سنگی، که در باره اثبات سکون زمین و حرکت شمس در گرد آن است، از چاپ آن در کتاب بنیاد فلسفه سیاسی به دلیل بی ارتباط بودن آن با بحث سیاسی رساله مزبور، حذف شده و در پاورقی ص 253 به این مسأله توجه داده شده است.

آنچه در این رساله جالب است این است که نویسنده که می خواهد بنیاد فرهنگ بومی را استوار نشان دهد و غرب را در برابر عظمت شرق و ایران گذشته تقویم و ارزیابی کند، در ضمن به یک مبحث علمی - نجومی هم پرداخته و سعی کرده از نظریه زمین مرکزی قدیم دفاع کند. در واقع، این دفاع به مثابه نوعی دفاع از سنت و علوم بومی در برابر تجدد است.

یک نکته شگفت آن است که در وقت تألیف این رساله، باور داشتن به حرکت زمین و سکون خورشید، از لوازم مشروطه خواهی بوده و یکی از دلایلی که سبب شده است نویسنده دنبال آن موضوع برود، همین است. گزارش وی از این که چرا این بحث را طرح کرده جالب است، بیشتر از این زاویه که دفاع از برخی از افکار بومی و به اصطلاح هویتی، می تواند ناشی از تلقی آنها به عنوان بخشی از دین باشد، چنان که می تواند نشأت گرفته از نگاهی ملی گرایانه یا بومی گرا باشد. این که فکر کنیم داشت های ما جاودانه است و هر چند کم و بیش اعتراف می کنیم که خطاهایی داریم اما در مجموع حاضر به دست برداشتن از اندیشه هایی که چارچوب های اصلی فکر ما را می سازد (افکار پارادایمی) نیستیم، اساس این نگرش است. وی می نویسد:

«و اما چیزی که این ناچیز را به نگارش این اوراق وا داشته، این است که شبی با چند نفر از آشنایان همصحبت بودم و سخن از حرکت و سکون زمین در میان آمد. بعضی از آنها می گفتند که زمین به دور خود می گردد و آفتاب در جای خویش ایستاده. و چون این اعتقاد را از لوازم و شرایط مشروطه طلبی می دانستند و مرام هم مشروطه خواه، توقعشان از من این بود که به این اعتقاد اقرار نمایم یا لااقل سکوت کرده به قصور فهم خود اعتراف ورزم. من می گفتم چیزی بر خلاف حس و بدون دلیل و برهان نمی توانم پذیرفت. آنها می گفتند: چون تو نمی توانی گرامافون و امثال آن را اختراع کنی باید هرچه می گویند تصدیق نمایی. من می گفتم: خود مخترع گرامافون هم ادعای نبوت نداشته و چنین توقعی را غیر از نبی صاحب معجز، احدی از من نمی تواند داشت و این اختراعات هم معجزات نیست، زیرا که از عالم طبیعت است و ساخته دست بشر و هر اختراع و اکتشافی در ابتدا حیرت بخش بی خبران بوده ولی نه موجب ایمان با خردان. و این گونه گفتگو با هم می داشتیم تا شب گذشت و آنها رفتند و من در این فکر مانده می گفتم که چرا حُسن قبول من کم شده و سوء ظنم زیاد؟ چه شده که بعضی به اعجاز برخی از اروپائیان تصدیق کرده و آنها را مخبر صادق می دانند و من هر وقت آنها را دیده یا کلماتشان را شنیده به خیال ساحر و افسون می افتم؟ چرا بعضی ایشان را خضر پی خجسته سعادت می دانند و من از غول بیابان هلاکت می ترسم؟ چه باعث شده که پاره ای آنها را آزادی بخش و نجات دهنده می نامند و من در این اسمها معنی بندگی و اسارت می یابم؟ بهتر آن است که در همین موضوع فکر کرده از تردید خارج شوم و به تحقیق پرداخته حقیقت را کشف نمایم. لهذا چند جلسه دیگر با این اشخاص گفتگو کرده دیدم حالا که من در مقام استدلال برآمده برهان جویی می کنم، یکباره طفره



زده می گویند ما دلایل مدعی را نمی دانیم، ولی البته خودهاشان دلیل دارند و چگونه می شود امری را که تمام اهل دنیا و حکمای عصر قبول کرده اند غلط و خطا باشد. من می دیدم که این حرف خیلی لغو و بچه گانه است به جهت آن که خودشان می گویند که چندین هزار سال اهالی دنیا و آن همه فلاسفه و حکما باور داشتند چیزی را که یک وقت یک نفر به خطای آنها برخورده و متدرجا عقیده او قایم مقام عقیده آنان گردیده است. پس به هیچ وجه اعتمادی به قول این مردم و حکمایشان نیست و خودم باید مطلب را به طور تحقیق بفهمم و در اعتقاد نفهمیده تقلید نکنم زیرا که مسوول وجدان و فهم خودم هستم. و چون از بیانات این اشخاص چیزی معلوم نمی شد گفتم بهتر آن است که کتب آنها را بدست آورده اگر دلیلی بر اثبات مدعی ذکر کرده باشند بدانم. لهذا از یک نفر از همان اشخاص خواهش کردم که اگر کتابی در این باب دارید بدهید ببینم. او هم دو کتاب آورد. یکی طبعی و یکی خطی. چون بدقت مطالعه کرده دیدم مطلقا دلیلی و برهانی ذکر نمی کند و آنچه نوشته از قبیل رد و اثباتهای ساختگی است. بعد از این بیشتر به فکر افتادم به طوری که خواب از من ربوده شده بود و در این اثنا که فکر می کردم یقین کردم که زمین ساکن است و شمس متحرک و حاصل افکارم را نوشته به نام آفتاب و زمین نامیدم. چون که مثل آفتاب روشن است و مانند زمین متقن. و اگر آنچه نوشته ام در نزد ارباب خرد و اهل علم مقبول افتد می توانم گفت که تاریخ نگارش این مقاله مطابقت خواهد کرد با اوایل تاریخ بیداری این مملکت). آفتاب و زمین، چاپ سنگی، ۱۳۳۲ ق، ص ۱۶ - ۱۹).

این یک نمونه بحث در باره یک مبحث علمی است که به عنوان نوعی فکر و اندیشه غربی مورد انکار قرار می گیرد. از غرب و افکار جدید آن به عنوان سحر و افسون یاد می شود و ضمن اعتراف به برخی از اختراعات، بر آن است که این قبیل اظهار نظرها بی دلیل و غیر علمی طرح شده است. یعنی ضمن این که بحث علمی می کند، تحت سیطره کامل افکار گذشته است و در درون آنها چرخ می زند.

این که مؤلف پس از آن تلاش کرده تا دلایل علمی خود را دایر بر نادرستی نجوم جدید آن هم پس از سیصد سال که از پذیرفته شدن آن در غرب گذشته ارائه کند، البته کار خوبی است. تلاش برای درک درست و علمی کار کردن امری شایسته است، اما آیا انگیزه آن، یک انگیزه علمی است یا هدف ایجاد تقابل میان دو طرف و تحلیل آن به عنوان دو فکر غربی و شرقی و یا حتی اسلامی و کفری است؟

نویسنده تا صفحه ۶۷ کتاب مباحثی را در باره شناخت نجوم طرح می کند که البته در قالب نجوم بطلمیوسی و در عین حال برخی از استدلالهای ظاهرا ریاضی و نجومی و حسی است، اما در انتها تلاش می کند نظریه

زمین مرکزی را یک نظریه قرآنی نشان دهد و به آیاتی که در ماجرای حضرت ابراهیم (ع) و خورشید پرستان آمده استناد کند. وی می نویسد:

«اغلب ارباب فکر این ممالک دست از تفکر کشیده و ره سپر بادیه تقلید گشته خویش را به بیگانه تسلیم نموده اند و هرچه می شنوند ندانسته قبول نموده سپس در مقام نشر و ترویج آن برآمده در اثبات حقانیتش دلیل تراشی هم می کنند». آنگاه در تأیید سخن خود گوید: این آیه از قرآن کریم را که در مقام احتجاج آمده و بداهیت و ضرورت شرط صحت حجت و قاطعیت برهان است یادآور می شویم: اذ قال ابراهیم ربی الذی یحیی و یمیت، قال انا احیی و امیت، قال إن الله یأتی بالشمس من المشرق، فات بها من المغرب، فُبُهِت الذی کفر. و چون اتیان بشیء متضمن معنی سیر و حرکت و نقل از نقطه ای به نقطه ای است این آیه مبارکه دلالت دارد بر این که خداوند تعالی آفتاب را از مشرق بر می آورد، یعنی این حرکت منظمه خورشید را که حس می نمایید و در آن شکی نمی رود به تحریک انگشت قدرت پروردگار من است.». بدین ترتیب پای قرآن را در میانه بحث باز کرده و آن کتاب مقدس را مؤید نظریه خود معرفی می کند.

این تجربه، دست کم در اینجا و برای من، از زاویه اسلامی کردن علوم اهمیت دارد. این که ما بر قرن گذشته مرور کنیم و دریابیم که تلاش ها و روشهای ما برای تطبیق میان علوم جدید و افکار بومی و دینی، چه تجربه ای را پشت سر نهاده است.

البته آخرین حلقه های این نوع مطالب معمولاً سر از شیوخ وهابی و سلفی در می آورد که نمونه اش کتاب معروف بن باز در باره کواکب و حرکت شمس و سکون ارض و این قبیل مطالب است که در سال ۱۴۰۲ ق در ۷۴ صفحه منتشر شده است.

الأدلة النقلية والحسية  
على إمكان الصعود إلى الكواكب  
وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض

تأليف

عبد العزيز بزباز

يطلب من الناشر  
مكتبة الرياض الحديثة  
البطحاء - الرياض

همچنان فکر می کنم کتاب علم و دین باربور که به قلم توانای آقای خرمشاهی و قبل از سی سال پیش ترجمه شده، یکی از کتابهایی است که در این زمینه می تواند به ما کمک شایسته ای بنماید. طبعاً آنچه گذشت نه به معنای صرف نظر کردن از تلاشهای علمی هزار ساله مسلمانان در مباحث نجومی است که خود میراث



## تکمله ای بر مقاله: تجربه منفی از اسلامی کردن علم نجوم + سند

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۵

**خلاصه:** همان طور که از عنوان بالا بر می آید در ادامه مقاله ای که در باره تجربه منفی از اسلامی کردن علم نجوم نوشتم در اینجا یک نامه و یک سند ارائه خواهم کرد.

در تاریخ ۱۰ مهرماه مقاله ای با عنوان «یک تجربه منفی از اسلامی کردن علم نجوم» نوشتم و ضمن آن به چندین کتاب و رساله در باره اثبات سکون زمین در مقابل نظریات جدید نجومی اشاره کردم. سه مورد از آن رساله ها - و البته نه همه اش - از علمای شیخیه بود، اما رساله های دیگری هم بود. اصل این مسأله به مقاومت برابر دیدگاه های نجومی غربی باز می گردد که برخی آنها را سیاسی می دانستند، گاهی مبانی آن را درک نمی کردند، و شماری هم ظواهر قرآن و حدیث را حمل بر سکون زمین و حرکت خورشید دانسته به اعتبار این که آراء نجومی جدید برخلاف قرآن است با آن مخالفت کردند. دوستم آقای حمید رضا نفیسی که خود در زمینه تاریخ علم هم فعال است، توضیحی را نوشتند که می آورم و البته افزوده ای هم خواهم داشت:

به نام خدا

با سلام و تشکر از دریافت مقاله تحقیقی پیرامون سکون زمین، چند نکته به شرح ذیل به نظر این حقیر می رسد که تقدیم می کنم:

الف هم اکنون در کلاس های نجوم امروزی برای تفهیم بهتر دانشجویان، در مورد حرکت زمین و اجرام آسمانی از مدل بطلمیوسی استفاده می شود و به کمک آن مدل، مسائل جهت یابی، قبله یابی، مختصات مکانها، زمان سنجی و محاسبه تاریخ را بهدقت پاسخ گو میباشند.

ب- وقتی در قرن نوزدهم در ایران، مدعیان ناشی و به ظاهر آشنا به علوم جدید، طوطی وار از فرنگ این گونه سوغاتها یا خبرش را می آورند طبیعی است با مقاومت مدعیان سنتی روبرو شوند زیرا آن سنتی ها بامهارت تمام به کمک مدلهای خود مسائل شان را با دقت حل میکردند و لذا چه دلیل داشت سوغات مشکوک غیر قابل دفاع ناشی ها را بهسرعت باور و استعمال کنند.

ج- وقتی مبانی علم و تکنولوژی تفهیم و بومی شد، نظریه های کامل تر به طور طبیعی رشد و زایش خواهد داشت. و هر عاقلی بعد از تفهیم مطلب صحیح دست از مقاومت و مقابله برمی دارد.

د- وقتی تنها مسئله حرکت بین چند جرم مد نظر باشد، مسئله نسبی بودن حرکات فیما بین مطرح می شود و در حل مسئله ای از جنس حرکت می توان هر کدام از آن اجرام را ساکن تلقی کرده و حرکت بقیه را نسبت بدان مطالعه کرد و به هر صورت هر مدلی مبنای کار در نظر گرفته شود آخر الامر جواب های یکسان و صحیح بدست می آید.

مؤید باشید - حمیدرضا نفیسی، مهر ۱۳۹۳

به هر حال مقاومت برابر نجوم چنین دلایلی داشت و جالب است که پس از نشر مقاله ای از آقای ارجمند در شماره دوم مجله میراث علمی اسلام و ایران در باره تاریخچه مخالفت با نجوم جدید در دوره قاجاری، دیدم که در شماره چهارم همان مجله که به تازگی انتشار یافته، باز مقاله ای در باره این موضوع این باره مقایسه ایران و ژاپن منتشر شده با عنوان «جاذبه تجدد: واکنش در برابر نجوم جدید در ایران و ژاپن از یوئیچی ایسایاها که توسط پویان رضوانی ترجمه شده است.

در همین حال کتاب دیگری در اثبات سکون زمین به عربی به دست آمد که در اواخر قرن سیزدهم هجری در مصر به عربی انتشار یافته با عنوان «البراهین القطعیه علی عدم دوران الكرة الارضیه» برهان های قطعی دایر بر عدم حرکت کره زمین. این رساله در سال ۱۸۷۵ میلادی در مطبعه کوکب شرقی اسکندریه در مصر منتشر شده است. این رساله در ۴۸ صفحه با ستایش دولت خدیوی مصر و در دوره اسماعیل منتشر شده است. رساله یاد شده بحث را دینی و قرآنی آغاز کرده فلسفه خلقت زمین و در خدمت بودن سایر کرات را برای آن مطرح و سپس به صورت علمی بر اساس نجوم جدید و قدیم بحث را دنبال کرده است. در اینجا صفحه اول و آخر آن را تقدیم خوانندگان می کنم.

البراهين القطعية  
على

عدم دوران الكرة الارضية

تأليف الفقير سليم الياس المحموي  
عفي عنه

طبعت بمطبعة المؤلف المسماة بمطبعة الكوكب  
الشرقي بالا-كندرية سنة ١٨٧٥ م لاديه



Digitized by

Original from

الاقطار المصرية الملك الانغم والستور الاعظم افنديناولى النعم اسماعيل  
 باشا اناله الله من الخيرات ماشاء وحرسه وانجاليه الكرام وأيد دولته  
 ورجاله الفخام وبعد المرجو من رمة بها عين الانصاف ما طرد بازى الصبح  
 غراب الظلام ان يعاملها بما انجبت عليه محاسن سمجته من اللطاف  
 ويسبل عاها ذيل المعذرة ويقابل ما يتضح لديه من الغصور والخطا بالمغفرة  
 لان انضادوى العرفان لمثلى مأمول سيمالم يجرتنى على موقف الاستهداف الا  
 انتمأى الى حمان هم بين افضل الرجال من الفعول هذا فضلا عن كون  
 السكالم لله وحده ذى العزة والجلال وان الولوج فى ميدان هذا الموضوع  
 يعد من غرائب هذا الزمان الناهج منه هج التعليمات الجديدة التى صار لها  
 عظمة وشان فى كل مكان على أننا لم نجد محررات ذاهبة هذا  
 المذهب كما ننتعين بها فى هذا المأرب وانما محررنا من البراهين ما هو  
 الامواليد ابكار وترتيب افكار بيدان العناية الصمدانية تعين على القيام  
 بالاعمال الخيرية ولذا قد برزت فيما لها من عظم اهمية الموضوع كحديثه  
 مزهرة انيقة المسوع وما ذلك الا من كرمه تعالى الذى جعلنى فى ظل ظليل  
 الساحة الخديويه وشرفنى بان اكون من اصدق العبيد القائمين بواجب  
 حقوق العبودية وفرض على ذمتى حسن الدعوات التى تفرع ابواب  
 السموات التفاخر بما نلت من شمول الانتظار الشريفة الخديوية  
 الكسروية وكذا بجنه تعالى ستيسير لنا طبع باقى الكتب التى اعلنا عنها  
 فى رسالتنا المسعاة بترجمان العصر عن تقدم مصر التى جمعنا بها كثير من فوائد  
 التجديدات العصرية والمحسنات المصرية بهمة وعناية المحكومة الجليلة  
 الاسماعيلية خلد الله عزها الابدى وأيد دوام مجدها السرمدى وكان  
 الفراغ من تبيضها فى ١٠ صفر سنة ١٢٩٣هـ موافق ٦ اذار  
 سنة ١٨٧٦هـ والحمد لله اولا وانرا



## دو نقاشی بی نظیر از روز غدیر و مباحله در نسخه ای از الاثار الباقیه ابوریحان بیرونی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۵

**خلاصه:** نسخه ای از الاثار الباقیه در فرانسه نگهداری می شود که بسیار زیباست و بر اساس گفته فهرست نویس در قرن شانزدهم میلادی کتابت شده است. در این نسخه دو نقاشی از روز مباحله و روز غدیر درج شده که در نهایت زیبایی است و باید گفت از بهترین نقاشی های مذهبی باقی مانده از آن روزگار است.

ابوریحان بیرونی (م ۴۴۰) به گواهی الاثار الباقیه و بخش تقویمی خود (که فهرستی از روزهای مهم مذهبی اعم از عید یا عزا را در آن تقویم می آورد) بدون شک شیعی به تمام معناست. این احتمال وجود دارد که برخی از مطالب ارائه شده توسط او در این بخش، به تقلید از تقویم های رایج بوده که مراسم و ایام عبادی و با فضیلت شیعی هم در آن آمده، اما لحن عبارات او به قدری روشن است که علائق شیعی وی قابل انکار نیست. در این باره البته باید تحقیق بیشتری صورت گیرد.

نسخه ای از الاثار الباقیه در فرانسه نگهداری می شود که بسیار زیباست و بر اساس گفته فهرست نویس در قرن شانزدهم میلادی کتابت شده است. در این نسخه دو نقاشی از روز مباحله و روز غدیر درج شده که در نهایت زیبایی است و باید گفت از بهترین نقاشی های مذهبی باقی مانده از آن روزگار است.

باید توجه داشت که این نقاشی ها در همه نسخ کتاب نیست و حتما از خود ابوریحان نه، اما کاتب ظریف و هنرمندی اینها را به کتاب افزوده است.

روز هیجدهم ذی حجه روز غدیر و روز ۲۴ همان ماه روز مباحله است. گفتنی است که امسال هزار و چهارصدمین سال آغاز خلافت رسمی امام علی است، چرا که روز کشته شدن خلیفه سوم در این روز رخ داده و سال ۳۵ هجری بوده است.

التَّحَلُّمَ مَا لَمْ يَصْعَدَ الْعَسَلُ ۖ وَرُغْمَا أَنْ فِيهِ خَلْقُ اللَّهِ لِلْبَيْتَةِ وَلِذِي كَرْنِيهِ قَوْلُهُمَا مَعَا فِيهِ وَكَانَ مِنْهُ  
 حَتَّى الْمَقْصُوبِ التَّشْبِيهِ الْقَطِيعِ مِنْ قَوْلِهِمَا أَنْ فِيهِ عَشْرُونَ شَجَرًا طُوبَى يَدٌ وَلِذِي بَارِقَ لَوْ أَدَّ إِلَيْكَ  
 بَلْ اعْتَقَدُوا بِجَمَالِ كَاهُوٍّ ۖ وَبِذَلِكَ الْيَوْمِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الشَّهْرِ مَسْمُومٌ نَطْوَعُ سَنَةَ أَبَا مَرْثُومَ السَّيِّدِ فِيهِ  
 الرَّابِعُ مَبَاهِلَةُ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ نَضَارِي بَجْرَانَ وَنَضَارِجَةَ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ مَعَامَرَةَ ابْنِ  
 وَكَاطِرَةَ مَعَامَرَةَ وَبَنِي أَبِي طَالِبٍ قَرَّبَهُ إِلَى نَفْسِهِ أَيْمَانًا بِمَا سَمِعَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ فِي آيَةِ الْبَيْتِ مَبَاهِلَةَ ۖ



وَبِذَلِكَ السَّابِعُ عَشْرُونَ وَوَقَالَ أَتَيْتُكَ الْبَيْتَ اللَّيْظُفِ مِنْهُ وَفِيهَا قَدِيلُ حَمْرَةٍ وَفِيهِ  
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۖ وَبِذَلِكَ الثَّانِي عَشْرَةَ عَشْرًا أَبُو طَالِبٍ ۖ وَبِذَلِكَ الثَّانِي وَالْعَشْرِينَ رُغْمَا الْقَعْدِ  
 يُوسُفَ الْحَمْرَةَ ۖ

**ذِكْرُ الْقِسْمَةِ**

فِي الْخَامِسِ نَزُولُ الْكُتَيْبَةِ وَالرَّحْمَةِ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى آدَمَ وَفِيهِ رَفَعُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ الْقَوَاعِدَ  
 مِنَ الْبَيْتِ ۖ وَبِذَلِكَ الرَّابِعُ عَشْرَةَ رُغْمَا خَرَجَ يُوسُفَ مِنْ بَطْنِ الْحَمْرَةِ وَفِيهِ هَذَا الْقَوْلُ أَنْ يَكُونَ  
 كَثْرَةُ يُوسُفَ فِي بَطْنِهِ إِسْنَانٍ وَعَشْرِينَ بِنْتًا ۖ وَهَذَا عِنْدَ النَّصَارِيِّ لَمَّا دُكِرَ فِي الْإِنْجِيلِ وَبِذَلِكَ

الوداع وبيع القتب والرياح، وعلامة الحذا بعصدي بن أبي طالب عليه السلام، وقال  
 أبها الناس أنت أفيا بك من أنفسكم قال أبي: قال: فمن كنت مولاة فعيالي مولاة.



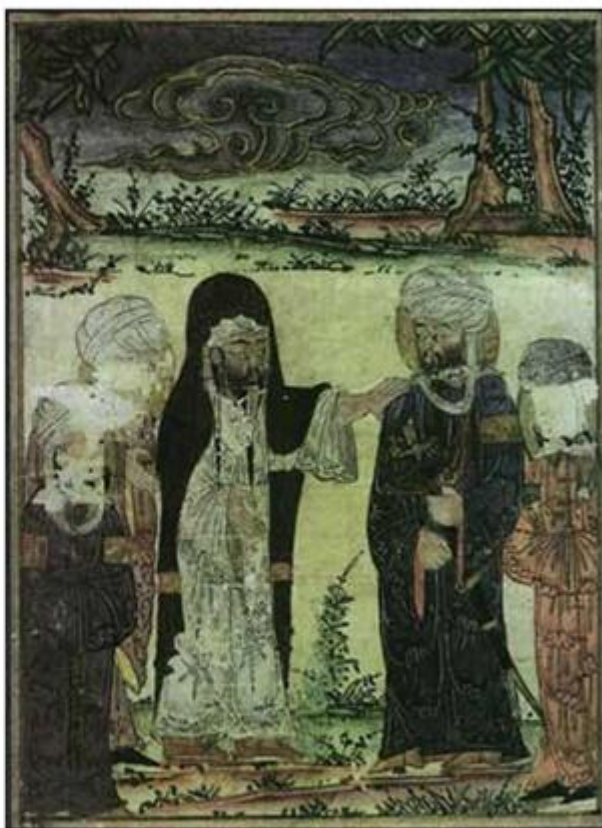
اللهم قال من والآله وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدركم مع  
 حيا مادان وزفوي اندفع راسه لحو السماء، وقال: اللهم هل بلغت نكثا وفي الرابع

آن نقاشی چهار صد سال قبل که صورت ها را نشان داده و این هم نقاشی امروز که صورت ها را محو کرده است. این تصویر از خیابان جمهوری قم گرفته شده که به مناسبت غدیر امسال (۱۳۹۳ / ۱۴۳۵) وسط خیابان نصب شده است. عکس را عصر روز پنج شنبه ۲۴ مهر گرفتیم.



در باره نقاشی آثار الباقیه، آقای عمادی حائری نوشتند که اصل این نقاشی در نسخه الاثار در ادینبورگ کتابت سال ۷۰۷ بوده که بعدها در نسخه های دیگر از جمله نسخه سپهسالار بازسازی شده است. تصویری از آنچه در مقاله ایشان با عنوان گزارش میراث سال ششم شماره پنجم و ششم آذر ۱۳۹۱ بوده را در اینجا می گذارم. با سپاس از ایشان

تصویر ۵ (سمت راست): واقعه غدیرخج، که پیامبر (ص) امیرمؤمنان علی (ع) را جانشین خود معرفی می کند. الاثار الباقیه بیرونی؛ دستنویب A.161 کتابخانه دانشگاه ادینبرگ (کتابت شده در ۷۰۷ هـ.). تصویر (سمت چپ): همان واقعه. همان کتاب؛ دستنویس ۱۵۱۷/۱ کتابخانه مدرسه سپهسالار (کتابت شده در ۱۰۷۵ هـ.).



نقاشی تصویر ۶ از روی نقاشی تصویر ۵ تقلید شده است (با سپاس از علی صفیری ابق قلعه که این نکته را یادآور شد). برای نقاشی دیگری که تقلیدی از همین نقاشی در دستنویس ادینبرگ است و مشابهتی نام با آن دارد، رک: سبزی در هنر ایران از دوران پیش از تاریخ تا امروز (آرتور یوب و فیلیس اکرم، ترجمه فارسی زیر نظر سیروس پرهام، تهران، علمی و فرهنگی، ۹۱-۱۳۸۷ ش.)، ج ۹-۱۰، ص ۸۲۵. تصویر ب، که نقاشی همین واقعه را در دستنویس A.713 کتابخانه ملی پاریس (الاثار الباقیه بیرونی؛

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1545>

## بهترین های سلسله قاجار از دید یک سیاستمدار کهنه کار

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۵

**خلاصه:** میرزا سید باقر کاظمی از رجال خوشنام است که قریب پنج دهه در صحنه سیاسی ایران و عمدتاً در وزرات خارجه فعال بود. از مشروطه تا پایان دوره مصدق. در اینجا مروری بر بخشی از خاطرات وی دارم که به نظرم حاوی نکات بسیار ارزشمندی از هر جهت است.

نخستین بار نام میرزا سید باقر خان کاظمی را در اسناد مربوط به سید ابوطالب یزدی که در سال ۱۳۲۲ در مکه گردن زده شد شنیدم. آن زمان گویا در مصر مقام سفارت داشته است. آدمی بوده بسیار متدین، عمیقاً ملی که آخرین پست سیاسی او هم معاونت دکتر مصدق در دوره نخست وزیری او بود که پس از آن بازنشسته شد. از جوانی در وزارت خارجه و گاهی هم در وزارت خانه های دیگر بوده و کار بسیار با ارزشی که کرده نگارش خاطراتش است که تاکنون سه جلد آن تا آخر اسفند ۱۳۱۴ است و نشر تاریخ ایران با صبر و حوصله آن را منتشر کرده است.

این اواخر به مناسبتی جلد دوم این کتاب را تورق می کردم. بیشتر به دنبال اخبار تحولات حجاز بودم، اما دیدم که ایشان آن زمان در امریکا بوده و بیشتر یادداشت ها مربوط به اتفاقات آنجاست که همزمان تحصیل هم می کرده است. با این حال جسته گریخته مطالبی داشت که برای کارم سودمند بود. برخی از نکات دیگر را هم یادداشت کردم.

تاکید می کنم که من از حوالی صفحه ۳۴۰ به بعد را دیدم و معنای این یادداشت این نیست که نکات مهم همین هاست. در لابلای کتاب، نکات با ارزش زیادی هست. مرحوم کاظمی یادداشت ها را ماهانه نوشته، اول مسائل خاص خود، سپس برخی از تحولات داخل ایران و نگاهی هم به تحولات جهانی، این تقریباً ساختار هر ماه را تشکیل می دهد. متأسفانه روز برخی از حوادث نیست با این که می توانست بسیار با ارزش باشد.



یک بحث در باره تغییر سلطنت در ایران دارد که به هر حال از دور شاهد بوده اما گزارش ها را نوشته و دیدگاه های خود را هم ثبت کرده است. ماجرای تصویب ماده واحده تغییر سلطنت را که هشتاد نفر از هشتاد و پنج نفر امضا کردند و البته مدرس سخت مخالفت کرد و همین طور مصدق (با استدلال خاص خود) آورده که رسمیت و مشروعیت قانونی ندارد چون صحنه همایونی پای آن قانون نبوده و بنابراین قانون نیست. اما آنها کار خود را ادامه دادند. شبانه هم پولی به محمد حسن میرزا ولیعهد دادند و تا لب مرز بردند و او را در واقع از ایران بیرون کردند (ص ۳۴۷).

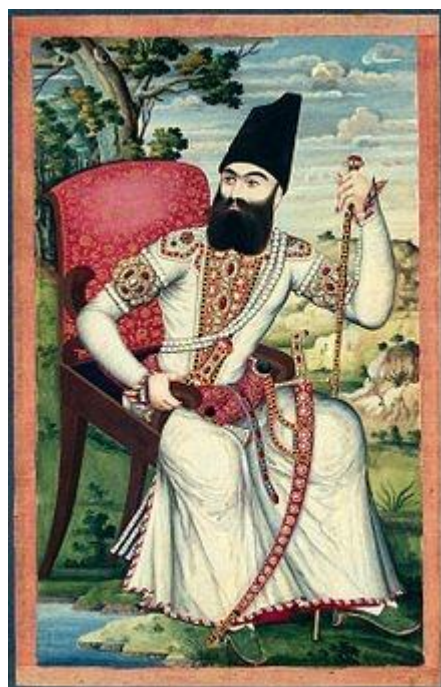
در بخش اخبار دنیا، معمولاً بخشی را به سوریه اختصاص داده و از جنایات فرانسوی ها در کشتار مردم یاد کرده است.

یک جا در باره دیدگاه خودش در باره سلاطین قاجار اظهار نکرده که جالب است: نظریات من راجع به

تغییر سلطنت: بین سلسله قاجاریه در تمام دوره یک صد و پنجاه ساله سطنت خود، به عقیده من دو نفر قابل توجه و تمجید بوده اند.

یکی عباس میرزا نایب السلطنه که مردی تربیت شده و متجدد و رشید و علاقه مند به آبادی و تجدد ایران بوده و اقدامات او در امور اداری و نظامی و جنگ های یازده ساله او با روس ها و بعد جنگ های دیگر او با عثمانی و ازبک ها و یاغیان ترکمن و غیره کرد، باعث تحسین دنیا و افتخار تاریخی او بود. دیگر سلطان احمد شاه

آخرین پادشاه سلسله قاجاریه که مردی بسیار مودب و معقول و وطن پرست و دارای احساسات بشر دوستی و کاملاً مقید به اصول دموکراسی و اجرای قانون اساسی و دخالت نکردن در امور مربوط به حکومت های قانونی بود و قضیه خودداری او از تصدیق قرارداد با انگلستان که وثوق الدوله و نصرت الدوله تعزیه گردان آن بودند، از خاطر هیچ وطن پرست ایرانی محو نیم شود. احمد شاه در فکر جمع مال و آزار و اذیت مردم و ضبط اموال و املاک مردم و رشوه گرفتن نبود. (ص ۳۵۲).







در اخبار بیرونی اشاره به این که مصطفی کمال پاشا اخیراً تصمیم کرده که قرآن را به ترکی ترجمه نمایند [یعنی بدون عربی]. (ص ۳۶۲).

بین انگلستان و ابن السعود پادشاه حجاز معاهده امضاء شده و در حقیقت تصرفات جدید او را به رسمیت شناخته اند. (ص ۳۶۶).

اعلامیه و تلگراف علمای نجف به علمای تهران:

قاضی وهابی به هدم قبه و ضرایح مقدسه ائمه بقیع حکم داده، هشتم شوال مشغول تخریب من بعد، معلوم نیست چه شده، با حکومت مطلق چنین زنادقه وحشی به حرمین اگر از دولت علیه و حکومت اسلامیة علاج عاجل نشود، علی الاسلام السلام ابوالحسن اصفهانی، محمد حسین نائینی در عمارت چهلستون اصفهان اشیاء مهم ذیل به دست آمده است: عهد نامه مودت بنی علی علیه السلام و بزرگان انصار روی پوست آهو به شکل طومار. دو جلد قرآن کریم به خط کوفی روی پوست آهو به مهر امام حسن و خط علی بن الحسین. خرقة خاص شیخ صفی الدین از ابریشم و کرباس. (ص ۳۸۴) (آیا کسی خبر دارد اینها کجاست؟)

در تیر ۱۳۰۵ تقی زاده به امریکا می آید تا در برپایی نمایشگاهی اقدام کند. کاظمی نوشته: در دوره اول

مجلس ایشان را در جلسات علنی مجلس با عمامه و عبا دیده بودم. اما حالا با آن وقت از حیث لباس و ظاهر تفاوت زیادی کرده بودند (ص ۳۸۶) اطلاعات مربوط به تقی زاده در این صفحات و بعد از آن زیاد است.

سرنوشت سردار اسعد بختیاری که شد وزیر دربار پهلوی و بعدها که می دانیم... اما بدتر از آن سرنوشت سپهدار تنکابنی فاتح دیگر تهران که «به واسطه سختی های وزارت مالیه نسبت به او، برای دریافت مالیات های عقب افتاده اش در هشتم محرم در زرگنده خودکشی کرد و در امامزاده صالح تجریش مدفون گردید و به فقرا اطعام مفصلی شد و قرار شد دولت از محل عایدات املاک سپهسالار که توقیف نموده است پانزده هزار تومان به خانواده او بدهد. فاعتبروا یا اولی الابصار (ص ۳۹۲).

در ماه مرداد: اقداماتی جهت تمیز کردن کتابخانه سلطنتی و نقل کتب آنجا به کتابخانه ملی

و نیز برای ایجاد موزه مملکتی در جریان است (ص ۳۹۲).

کاظمی در آبان و آذر به ایران بازگشته است و از این جا به بعد اخبار او مربوط به ایران است: عضویت در حزب ایران نو به دنبال تشویق دولت برای تشکیل احزاب کاری است که او انجام داده و دلایلش را نوشته است (ص ۴۱۶).

فوت شمس العلماء محمد حسین قریب گرگانی که مدتها استاد ما در مدرسه سیاسی بود در این ماه (آذر ۱۳۰۵) به رحمت ایزدی پیوست. (ص ۴۱۹).

اسفند ۱۳۰۵: روزه ماه رمضان را از ابتداء تا انتها گرفتم و چندین مرتبه منزل اقوام و دوستان به افطار مهمان بودم. (ص ۴۲۱).

از سال ۱۳۰۶ به آرامی تسلط نظامیان در ایران آن صورت زشت خود را نشان می دهد. کاظمی می نویسد: اوضاع عمومی مملکت خوب نیست. عدم رضایت زیادی از عموم طبقات مردم از اجحافات نظامی ها و افسران در ولایات و مرکز و تعدیات بلدییه و ضبط آب مردم و بردن به سعد آباد و غرض رانی و پستی اکثریت وکلای مجلس و از این قبیل مسائل وجود دارد و روز به روز هم زیاد تر می شود (ص ۴۳۳). (و صفحه ۴۳۵ توضیحات دیگر در گرفتن بودجه ها توسط وزرات جنگ و مأمورین نظامی.

کاظمی گزارش یک منوی غذای روی میز یک رستوران را در اردیبهشت ۱۳۰۷ نوشته: خوراک بوقلمون ۴ قران، خوراک جوجه: ۳ قران، خوراک ماکارونی ۲ قران و دو شاهی، چلوکباب: ۲ قران و پنج شاهی، چلو خورش قیمه: دو قران و پنج شاهی، چلو خورش فسنجان ۲ قران و پنج شاهی، قلیان: یک قران دو شاهی، شربت یک قران، دوغ ده شاهی، لیموناد دوازده شاهی، چای: ۳ شاهی. میوه: ده شاهی. شیرکاکائو: ده شاهی. بستنی: ده شاهی. قهوه: پنج شاهی. نان و پنیر و سبزی و پیاز هم مجانی.

وی در همین سال ۱۳۰۷ یک خانه کوچک را در پشت مسجد سپهسالار به قیمت 1800 تومان خریداری کرده است. (ص ۴۴۵).

در اوائل سال ۱۳۰۷ به خاطر لغو کاپیتولاسیون همه جا را چراغانی کردند اما انتخابات مجلس در این سال، اولین انتخاباتی بود که به قول کاظمی، هر کسی را خواستند از صندوق درآوردند: چه غالب بلکه تمام اعضاء انجمن ها را از نوکرها و اشخاص معتمد دولت نه ملت معین کردند و وکلا را نیز قبلا برای هر نقطه در نظر گرفته به انجمن ها دستور می دهند که آن اشخاص را از صندوق درآورند). ص ۴۴۷.

کاظمی همجا بر تدین خویش اصرار دارد و واقعا هم شخصیت امینی بوده است. یک بار می گوید: در شهریور این سال به کربلا رفته و .... شب آخر که روی بام خوابیده بودیم، صدای مناجات مرا بیدار کرد و آواز بسیار ساده و بلند و موثری این آیه را می خواند: یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم الی آخر. طوری این آیه و آن محیط و دیدن گنبد مطهر و صدای خواننده در من اثر کرد که بی اختیار منقلب شدم و تا عمر دارم این حالت را فراموش نمی کنم و همواره آن را در ذهن خود مجسم خوام داشت (ص ۴۵۱ - ۴۵۲). اطلاعات وی از سفر پادشاه افغانستان، امان الله خان به ایران، جالب است و این که رضا شاه از وی

خشمگین شده و فکر کرده که می خواد خودی نشان دهد (ص 454).

این مجلد چند فقره ضمانت دارد که ارزش تاریخی دارد:

رونوشت قباله ازدواج پدر و مادرم: (ص ۴۷۲).

رونوشت وقف نامه مدرسه و مسجد کاظمیه (ص ۴۷۴).

(رونوشت وقف نامه مرحوم حاجی میراز سید احمد خان کاظمی (ص ۴۷۷) (که خانوادگی بوده)

اما یک فقره ضمیمه بسیار با ارزش که در قم شناسی اثری بسیار ارجمند است، مطلبی با عنوان مختصری از آثار تاریخی قم

است که از صفحه ۴۷۹ تا ۴۸۵ است. وصف مقبره فتحعلی شاه با سنگها و کتیبه های داخل آن، مطالبی که روی آن نوشته شده از جمله در باره شمار قشون ایران (۵۰۰ هزار) و نیز این که «برای دفع و رفع فجره کفره چند کرور داده مسلمین را از شر آنها خلاصه کردیم». و مسائل دیگر.

همانجا آمده: در قم مقبره سه چهار نفر از سلاطین صفویه و عده زیادی از شاهزادگان صفوی نیز وجود دارد. معروف تر از همه مقبره شاه عباس دویم صفوی است که ... بسیار عالی با سنگ های مرمر و نقاشی های عالی و صندوق بزرگ مزین به آیات قرآن که با طلا و نقره به خط نسخ بسیار عالی دور آن نوشته اند و تاریخ آن را به حروف ابجد این طور نوشته اند: صندوق مزار شاه عالم عباس که می شود ۱۰۷۸ قمری

هجری]. آیا کسی می داند این سنگ کجاست؟ اگر خبری دارید بدهید لطفا. ما که هر چه پرس و جو کردیم نیافتیم.)

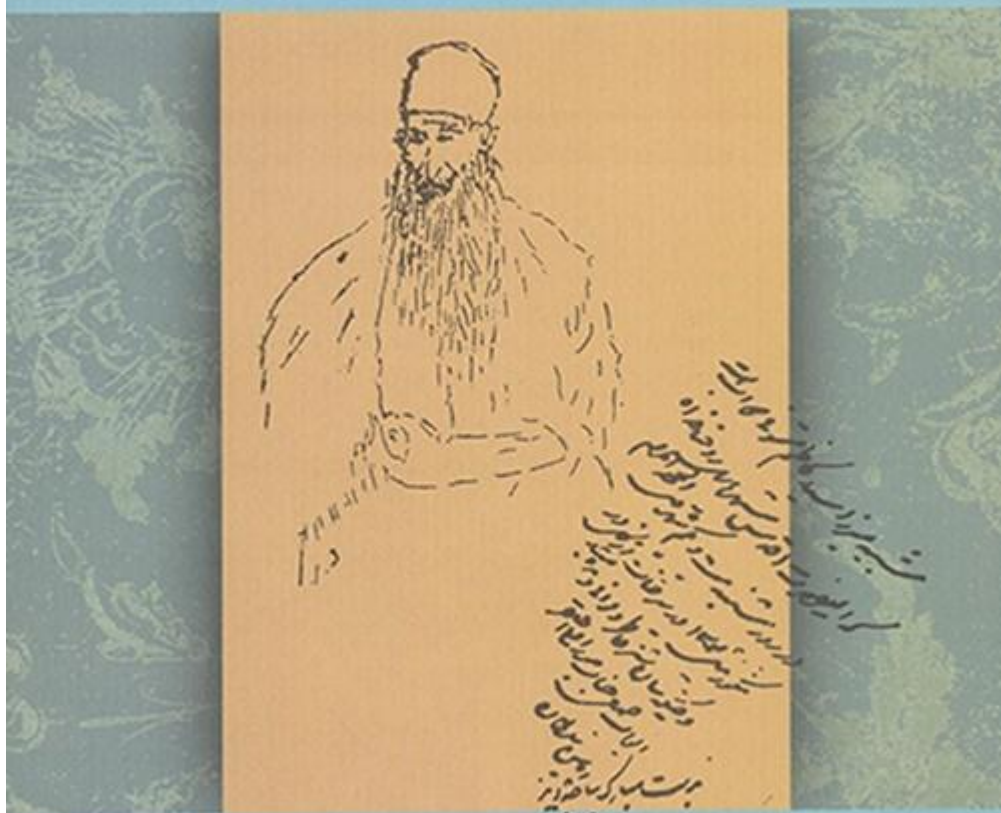
در ضمائم یک نامه از دهخدا در تایید مدارج علمی میرزا سید باقر خان کاظمی هست. به هر حال مرحوم کاظمی از شخصیت های بسیار با ارزش تاریخ این دوره است. باید این خاطرات را خواند تا دانست در دوره پهلوی، آدم های قابلی هم بوده اند هرچند خود پهلوی ها آدم های سبک و بی عقلی بودند. اگر هم در این دوره، نشانی از علم و فرهنگ هست کار اینهاست.

این خاطره را هم بیفزایم: یک شبی هم منزل دوست عزیز آقای استاد غلامرضا سحاب بودیم و یادی از مرحوم کاظمی شد و آقای سحاب فرمودند با آقازاده ایشان پیوند دوستی داشته اند. همان شب ایشان لطف کردند یک هدیه ای که زمانی امیری در بحرین به کاظمی داده بوده و بعدها از طریق پسر ایشان به آقای سحاب رسیده به بنده لطف کردند. عبایی بود که گرچه از نظر صوری قابل استفاده نبود اما به هر حال اثری با ارزش بود. امیدوارم هرچه زودتر مجلدات دیگر این خاطرات به علاوه گزارش ها و یادداشت های کاظمی در وزارت خارجه، نخست وزیری قدیم (که ریاست جمهوری فعلی است) و سازمان اسناد ملی چاپ شود. و این نکته را هم بیفزایم که این اواخر بخشی از نامه های ایشان توسط دوست ارجمند جناب حجت الاسلام قاضی عسکر که حالا چهار سال است که نماینده مقام معظم رهبری در حج و در واقع امیر الحاج است، در باره کشته شدن سید یزدی به ناحق توسط سعودی ها در سال 1322 به صورت یک کتاب و با نام شهید مروه چاپ شد. متن این کتاب و اسناد باید در همان سایت حج باشد.

# یادداشت‌هایی از زندگانی باقر کاظمی

باقر کاظمی (مذهب الدوله)

از شهریور ۱۲۹۹ تا آخر اسفند ۱۳۰۷ شمسی



جلد دوم

به کوشش دکتر داوود کاظمی و منصوره اتحادیه (نظام مافی)



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1546>

آیا چیزی به نام طب اسلامی داریم؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۶

**خلاصه:** ترکیب این کلمه خیلی شگفت است. طب اسلامی؟ این به معنای انکار این نیست که در قرآن استثناء در باره عسل مطلبی آمده، یا چند روایت در این زمینه هست، بحث سر کتابهای پر حجمی است که در این زمینه تالیف می شود، گرایشی که می کوشد باورهای یونانی را به اسم طب اسلامی خورد مردم دهد

ترکیب این کلمه خیلی شگفت است. طب اسلامی؟ این به معنای انکار این نیست که در قرآن استثناء در باره عسل مطلبی آمده، یا چند روایت در این زمینه هست، بحث سر کتابهای پر حجمی است که در این زمینه تالیف می شود، گرایشی که می کوشد باورهای یونانی را به اسم طب اسلامی خورد مردم دهد ... و بیش از صد سال است که مخالفت با دانش جدید را رقم می زند.... یک تجربه را این بار در زمینه اسلامی کردن طب ملاحظه بفرمایید که واقعا پدیده غریبی است. مطالب بنده را رها کنید، صفحاتی که از یک کتاب در آخر مقاله آورده ام مطالعه کنید بعد کامنت بگذارید.

راستش در این سالهای اخیر، طب سنتی خیلی رواج یافت و اغلب اوقات برای این که محبوبیت بیشتری پیدا کند عنوان طب اسلامی هم به آن داده شد. در صحنه علم پزشکی هر چندی آدم هایی پیدا می شوند و با کمک ابزارهای جدید و فن آوری نوین غربی که همیشه هم به آنها دشنام می دهند، یعنی همین اینترنت و سی دی و هزار چیز دیگر، از مزایای طب سنتی و بد و بیراه به داروهای جدید و پزشکی نو سخن می گویند. بنده متخصص این رشته ها نیستیم، این را می دانم، اما در سیاست که دو سه درصدی سر در میارم، می دونم که حرفهای نامعقول خلاف رویه‌هاز سوی این قبیل آدمهای متفاوت زیاد است همان که در تاریخ، آدم هایی که همیشه سعی می کنند با دشنام به این و آن، ته کار یک چیز شگفتی را نگه دارند که عقل طبیعی آن را باور نخواهد کرد.

این رویه که شاید در جاهای دیگر دنیا هم باشد، یعنی مخالف خوانی بیدلیل اما ظاهرا با ادله محکم، آن هم در مقابل شواهد بیشمار، یک پدیده جالبی است که توجه خیلی ها را به خودش جلب می کند اما بعد از یک مدتی از رنگ و لعاب افتاده و عاملین بیکار شده - بعد از کسب درآمدی و شهرتی - و معمولین هم دوباره به همان روشهای جاری بر می گردند. این قاعده اول. (شبییه برخی فالگیرها و ... چی درمانی ها و

غیره و غیره)

از سوی دیگر، وقتی بحث طب سنتی و به اصطلاح با تعبیر که باید از آن به عنوان یک دروغ شاخدار یاد کرد «طب اسلامی» یاد می شود، آدم به یاد این می افتد که قرن‌ها عنوان فلسفه اسلامی را برای فیزیک و طب و فلسفه یونانی بکار می بردیم و هنوز هم. در حالی که آن هم روشن بود که یک ترکیب ناجوری است که فقط می شود گفت به اعتبار این که متعلق به مسلمانها بوده (که نبوده ولی در آن سهیم شده اند) این عناوین با پسوندهای اسلامی درست شده است. اینها دانش و عقل بشری است که لقب دینی، یا جاهلانه یا فریبکارانه روی آنها گذاشته شده است.

اما تردید در ترکیب طب اسلامی به معنای مخالف با استفاده از داروهای گیاهی نیست، البته اگر مبنای علمی داشته باشد، اما اگر قرار باشد بر اساس برداشت هایی باشد که در کتابهای پزشکی قدیم مانند تحفه الغرائب و هزاران اثر دیگر باشد که اغلب بدون تجربه علمی و بیشتر از روی حدسیات است، باور جدی به آنها ندارم. اینها ربطی به این نکته ندارد که امروز روز درمان گیاهی را اگر علمی باشد بر درمان شیمیایی ترجیح می دهند. در ظرف این چند دهه جای بسیاری از داروهای شیمیایی را داروهای گیاهی با تکنیک جدید گرفته و کار خوبی است، اما باید پرسید: این چه ربطی به طب سنتی دارد؟ این خودش از طب جدید درآمده و با شناخت مضرات داروهای شیمیایی در صورت امکان از داروهای گیاهی استفاده شده است. همین الان هم نود و نه درصد مردم از همین داروها استفاده می کنند و گوش به لاطلائاتی که در این باره توسط عده ای سودجو گفته می شود نمی دهند. پزشکی جدید هم خودش در مسیر پیشرفت، به نواقص کار خودش توجه دارد.

تازه باید پرسید مگر درمان کردن آدم ها فقط به داروست؟ بسیاری از درمانها با جراحی و ابزارهای فنی دیگر و با اتکاء به دانش های بنیادین است که امروز خط مقدم پیشرفت علم است. آزمایشات، عکس، و بسیاری از مسائل دیگر که روی سلول ها انجام می شود و هزاران هزار مسأله دیگر پزشکی جدید. آن وقت این عقل است که آدم آن هم علم و تخصص را با کار عطاری و گیاهان علفی مخلوط کند؟ مگر آن که همین ها را طب جدید در آزمایشگاه ها تهیه و اثر آنها را تأیید کند که البته هر عاقلی خواهد پذیرفت. راستش کدام مریضی از فقیر و غنی حاضر است برای این قبیل بیماری ها خود را دست عطاری ها و نباتی ها و فال گیرها بدهد؟ بگذریم.

اما این که ما در آغاز عصر جدید، به موازات مخالفت به همه چیز جدید از حوزه سیاست بگیر تا مسائل دیگر، از علوم نجومی بگیریم تا طب و غیره، به مخالفت برخاستیم، شاید وجهی از اعتماد به نفس قدیمی

مان بود که به تدریج در حال ترک خوردن بود. یک درخت قطور اما از درون پوسیده، به هر حال مقاومتی در مقابل اره دارد. اما وقتی پرزور باشد، اره کار خودش را خواهد کرد. مقاومت ما در این حد که لازم باشد قدری با فکر انتخاب کنیم و بویژه وقتی گزینه های متفاوت هست، قدری محتاط باشیم خوب بود، اما باید توجه داشته باشیم که ما باید سریع تر حرکت می کردیم. به نظر بنده، کار دارالفنون و ترجمه ها و تألیف های آن عالی بود. ما هنوز جایگاه آن مدرسه را به لحاظ آموزشی نمی شناسیم، اما آن رویه، اساسی دنبال نشد و کارها پیشرفت. بخش مهمی از عقب ماندگی ما سر نظام آموزشی است.

اما یکی از تجربه های جالب همین برخورد با نجوم بود که پیش از این دو یادداشت در باره آن نوشتم و مقالات دیگران را هم معرفی کردم. در زمینه طب جدید هم بحث فراوان است و یک بار هم متنی را در این زمینه که متعلق به استاد ارجمند جناب آقای حداد عادل بود در همین وبلاگ نقد کردم.

در واقع متهم کردن طب جدید به فرنگی و یهودی و مسیحی بودن یکی از این موارد و آن وقت سیل فحش که نثار آن می شد، به دنبالش که واقعا از آن حرفهاست.

اما این بار قصد دارم یک نمونه از آن نوشته ها را در باره طب بیاورم، با تأکید بر این که اگر از سر مخالفت با نجوم گذشتند که هنوز نگذشتند [نمونه اش برخی از کامنت های همان مقاله] همچنان با طب که بحث و تجارت خاص خود را دارد و هزاران نفر درگیر آن هستند، به اعتبار یک روش دینی و اسلامی، حساسیت نشان می دهند. هنوز هم سالانه صدها هزار نسخه از کتابهای طب اسلامی به فروش می رود، در حالی که معلوم نیست تکلیف آن هم حدیث متضاد که حتی شیخ صدوق هم در آخر اعتقادات پنبه آنها را زده، برای چیست.

اما اکنون می خواهم یک متن مهم دیگر را که حدود شش هفت دهه قبل (تاریخ یک جزوه آن ۱۳۷۵ق / ۱۳۳۵ش است) با عنوان «راهنما نجات از مرگ مصنوعی» در نقد طب جدید و ستایش و تمجید از طب قدیم نوشته شده و نخستین جزوه اش را با آیه هم مزین کرده که ما باید فرهنگ اهل کتاب را دور بریزیم و این که طب جدید از آثار یهود و نصاراست، معرفی کنم تا به نمونه ای از استدلالها در این زمینه آشنا شویم. در این مجموعه که به صورت شبه نشریه چاپ می شده و مجموعه آنها در نسخه چاپی که در دسترس بود در یک مجموعه جلد شده، استدلال های عجیبی علیه طب جدید آورده و کارش را با این آیه قرآن آغاز کرده که « وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ النَّهَارِ وَ اكْفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ » [

و البته آیه آن قدر مغلوط آورده که شرم دارم عین آنچه آورده بیاورم. در تصویر زیر ببینید



(و بعد از آن هم هرچه توانسته به طب جدید به عنوان یک امر فرنگی، دشنام و ناسزا گفته است. خدای را شکر که طبیبان ما از دارالفنون به این سمت، به این اباطیل گوش ندادند و این دانش را در حد خود در ایران گرامی داشتند.

بار این حال بد نیست مروری بر استدلالهای این شخص داشته باشیم، استدلالهایی که همچنان هم فعالانه دنبال می شود و شما و ما می توانید و می توانیم از دهان بسیاری بشنویم.

باز هم تأکید می کنم، بحث بر سر داروهای گیاهی نیست، این را هر آدمی می فهمد که تریاک یا سیر چه اندازه می تواند در درمان برخی از دردها مفید باشد، پزشکی و داروسازی جدید هم از اینها استفاده می کند، اما این چه ربطی به داروهای گیاهی و درمان های قدیمی دارد که اکثر قریب به اتفاق آنها مسائل غیر علمی و بی خاصیت است.

تازه آنچه برای بنده اهمیت دارد، «دینی کردن» آن معلومات بقراطی است که پزشکی ما را هم قرنهای فلج کرد و اجازه نداد که متحول شود. تازه وقتی هم دنیای جدید میکرب و واکسن را به ما شناساند و بلائی و بافت های دیگر را دور کرد، همچنان طب جدید را به اعتبار فرنگی بودن و غیر دینی بودن مورد دشنام قرار می دهیم.

دلم می خواهد صفحات اول این کتاب را که در اینجا می گذارم، ولو با زحمت شده با دقت مطالعه کنید و به استدلال نویسنده را که زبان حال بسیاری از افراد دانشمند ما در طول یک قرن و نیم گذشته است، ببینید. اولاً که این طب جدید مزخرف است.

ثانیاً غربی ها هرچه دارند از ما گرفته اند،

ثالثاً که اینها کار یهودی ها و برای تسلط برماست.

رابعاً آن که از وقتی درمانهای جدید آمده، بیماری ها بیشتر شده و همه در حال مرگ و میر هستند. قرنهای مشکل وبا در سفرهای تجاری و زیارتی از این طرف به آن طرف انتقال می یافت و هزاران هزار آدمی را به کام مرگ می کشاند تا آن که بحث قرنطینه مطرح شد و معاینات پزشکی و ریشه آن خشکانده شده است. حالا این که ویروس های جدید مانند ابولا و ایدز و غیره آمده معنایش این نیست که در طبیعت نبوده، بلکه بالاخره از جایی به آدمی منتقل شده و مشکل زا شده است. در این باره هم همان دانشمندان تلاش می کنند آنها را درمان کنند، اما در اینجا باز ما می گوییم که این پدرسوخته ها اینها را درست کرده اند که به جان ما بیندازند و ....

در این نگاه هنوز کتاب تحفه حکیم مومن بر این همه رشته تخصصی پزشکی ترجیح داده می شود و

همچنان عده ای در بدر دنبال نسخه های آن هستند تا چاپش کنند و کنار عطاری بفروشند و درآمدی به جیب بزنند، چون مشتری فراوان دارد.

### نخستین عبارت کتاب و برخی دیگر از مطالب آن چنین است :

ملت رذل یهود و نصارا که مفتن روی کره می باشند ما را به این روز سیاه انداختند. ای آقایان! بیدار شوید. خواب غفلت تا کی ما را دارند از هستی مال و جان ساقط می کنند به انواع و اقسام بسیار سهل و آسان که خودمان بی اطلاع می باشیم.

...ای آقایان در زمان ما طب جدید یک درس سراپا غلط ابتدا تحصیل می کردند بعدا مشغول طبابت می شدند و تشخیص امراض هم در طب جدید منحصر است به عکس برداری و تجزیه خون آن هم به طور ناقص و به مقتضای لکل جدید لذه، هر چیز تازه ای لذت دارد....

...و حال آن که اطباء بزرگ یونان طب یونانی زحمات بسیار کشیده اند و خدمات بزرگی به جامعه بشر نموده اند و این طب کامل از کتابها موجود است و علم طب یونانی را کاملا شرح داده اند و کوچکترین احتیاجی به طب جدید نداریم....

بروید در خزانه دولت انگلیس ببینید از نسخه های محمد زکریا چگونه استفاده می کنند، چه از طب چه دواسازی....

بروید در کتابخانه آستان مقدس ثامن الائمه حضرت علی بن موسی الرضا (ع) یک جلد کتاب می باشد که خارجی ها می گویند ۱۲ میلیون تومان قیمت دار. ما دارای چنین گوهری می باشیم و بروز سیاه افتادیم.... یکی از خلاف بزرگ طب جدید این است که اموات را قطعه قطعه می کنند به اسم این که بینیم چه میکروبی در وجود این شخص بوده که اسباب هلاکش شده و ضد این میکروب را پیدا کنیم.... تو کوچکتر از آن می باشی که بفهمی اخلاط فاسد که در مسام «منفذهای غیر محسوس بدن می باشد چه خلطی می باشد و ضد این خلط چیست....

حال آن که در طب یونانی کوچکترین احتیاجی به عمل نامبرده ندارد فقط به نگاه کردن ظاهر مرض و علاماتش تشخیص مرض را می دهد....

طب جدید اول مریض را هلاک می کند بعد تشریح می نماید و کوچکترین نتیجه هم بدستش نمی آید یک خلاف دیگر که با آمپول های گران قیمت ماده مرض را خشک می کنند و حال آن که در طب یونانی با مقدار خیلی سرکه که از خارج و یا داخل بدن استعمال کنند ماده مرض خشک می شود.... آقایان! در وجود خودم روز اول که سرطان ظاهر شد کوچکترین مهلتی به مرض ندادم و از خارج با سرکه

و سفید آب قلع و غیره ضماد نمودم و از داخل بدن شروع نمودم به میل کردن مبرات و آش جو با سرکه و غیره بحمدالله ماده مرض سرطان را از وجود خودم دفع نمودم و کوچمترین آسیبی این مرض مهلک نتوانست به من برساند: «شغال بیشه مازندران را / نگیرد جز سگ مازندرانی.»

ای وای بر ما که طبابت یک پیرزن بیابانی بهتر و موثرتر از طب جدید است و این طب جدید ما را به روز سیاه انداخته و مردم را مبتلا به انواع مرض سوداوی مهلک و صعب العلاج نموده است و ماده مرض عموم از خون سوخته «خون کثیف» از خل سودا و صفرا و بلغم می باشد.

این ها نمونه ای از عبارات درخشان این کتاب مفصل است که البته مجموعه ای از نشریات با نام راهنمای نجات از مرگ مصنوعی است.

اهدائی

تذکره

بمهر سر ۹۱

# راهنما ۴۸۲۷۴۶

## راهنمای نجات از مرگ مصنوعی



قیمت در داخله مملکت ایران سه ریال و نیم است در خارجه هر  
مبلغ که خرج پست زیادتر بشود بهمان مبلغ بر قیمت  
راهنما افزوده میگردد

(شماره اول چاپ نهم)

فهرست کلیه بیست و پنج شماره راهنما

| صفحه ص  | (فهرست شماره یکم)   | عنوان   |
|---------|---|---|
| ۷۱ → ۲  | در خصوص العلم علمان علم الادیان و علم الابدان                                   | در مقدمه کتاب   |
| ۳       |   |   |
| ۷۲ → ۴  | « خصوص ملت رذل بهبود که بوسیله دواهای خارجه دارند هستی<br>ما را ازین میبرند     |   |
| ۷۲ → ۵  | در خصوص فائده علم طب قدیم و مضرات طب جدید که سراپا غلط است                      | اطباء جدید مرض را نمی فهمند فوراً بمریض قرص اسپرین یا<br>آمبول میدهند |
| ۷۴ → ۶  | چون اطباء جدید از روی روزنامهها طبابت میکنند باید دکان<br>خود را تخته کنند      |   |
| ۷۴ → ۷  | تمام امراض امروزه با مبردات مثل آس آب غوره با زیره سیاه<br>معالجه میشوند        |   |
| ۷۵ → ۸  | ای وای بر ما که طبابت یک پیره زن بیابانی بهتر از طبیبهای ماهستند                |   |
| ۷۷ → ۹  | راه نجات عموم مردم امروزه ترک خوردن قند و شکر و دواهای<br>سسی و نان جوش دار است |   |
| ۷۸ → ۱۰ | و مصلح آن   |   |

## و قالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذی نزل علی الذین آمنوا وجه النار واكفروا آخر قلعلهم یرجعون

ملت رذل یهود و نصاری که مفتن روی کره میباشند ما را باین روز سیاه انداختند؛ ای آقایان بیدار شوید خواب غفلت تاکی ما را دارند از هستی مال و جان ساقط میکنند با انواع واقسام بسیار سهل و آسان که خودمان بی اطلاع میباشیم؛ یعنی با این طبیبهای متعدد و دواهای خارجه مجهول الماهیت و با این نانهای زیبای قشنگ که جوش داخل دارد (جوش ابتدا در بدن تولید سوء هاضمه میکند که ام الامراض است بعداً با انواع امراض مهلك مبتلا میکند از قبیل سکنه و سرطان و جذام و کوری چشم و پادرد و امراض معده و احشا و سوء هاضمه و غیره) و با این قندهای سفید شیرین که جوهر قند داخل دارد (جوهر استخوان مرده) و با جوهر لیمو و اما نیاک در شیرینی ها و نانهای قندی؛ (اگر تصدیق بعرض نمیفرمائید بروید در مریضخانه به بینید چه خبر است بروید در مشهد به بینید يك نفر آدم سالم پیدا میشود در صورتیکه همینطور که اهل تهران از امراض خودشان بی اطلاع هستند اهل مشهد هم همینطور بی اطلاع میباشند فقط میگویند در مشهد سکنه فراوان است و از درد چشم و درد پا و سوء هاضمه و غیره که در مشهد فراوان است سبب این امراض را نمیدانند همچنین علامت امراض امروزه مردم تهران در صورت مردم ظاهر است و مردم از امراض خود بی خبر میباشند (ای آقایان در زمان ما طب جدید يك درس سراپا غلط ابتدا تحصیل میکردند بعداً مشغول طبابت میشدند و تشخیص امراض هم در طب جدید منحصر است به عکس برداری و تجزیة خون آنها بطور ناقص (و بمقتضای کل جدید لذة) هر چیز تازه می لذت دارد ( آن درس سراپا غلط راهم دور انداختند فقط هر دوائی که دو کلمه مختصر در روز نامه نوشته که فلان دوا برای فلان مرض خوبست فوراً طبیب هنوز تشخیص مرض نداده تجویز میکند برای مریض ( این خطای بزرگ است) ( آقایان هر دوائی که خدای متعال خلق فرموده منفعت و ضررهای بسیار دارد که اگر بخوایم شرح بدهم کتابهای بسیاری میشود فقط اکتفا میکنیم بیک مطلب واضح و روشن (شیر) که تمام عمر از اول تولد الی آخر عمر تمام مردم میل

میکنند و خاصیت بسیار دارد (همین شیر) در معده بیکه اخلاط فاسد بسیار باشد و یا در امتلاء معده میل کنند مهلك است (همین شیر) اگر با ترشی یا شوری یا بعضی اشیاء دیگر میل کنند مفسد شیر میباشد لذا چگونه میتوان بدو کلمه مختصر که در روزنامه نوشته که فلان دوا برای فلان مرض خوبست اطمینان پیدا کرد و استعمال نمود در صورتی که نه ماهیت دوا معلوم است و نه منفعت و ضرر آن و حال آنکه اطباء بزرگ طب یونانی زحمات بسیاری کشیده اند و خدمات بزرگی بجامعه بشر نموده اند و این طب کامل از کتابها موجود است و هلم طب یونانی را کاملا شرح داده اند و کوچکترین احتیاجی بطلب جدید نداریم بلکه طب جدید قاتل جان ما میباشد و ما قدرش را ندانستیم و دور انداختیم! بروید در خزانه دولت انگلیس به بینید از نسخه های محمد زکریا چگونه استفاده میکنند و جزء عتیقه محسوب است و از تحفه حکیم مؤمن چه استفاده میکنند چه از طب و چه از دوا سازی؟ بروید در کتابخانه آستانه مقدس نامن الامه حضرت علی ابن موسی الرضا (ع) یک جلد کتاب میباشد که خارجی ها میگویند ۱۲ میلیون تومان قیمت دارد و ما دارای چنین گوهری میباشیم و بروز سیاه افتادیم و از صد نفر مریض که بطلب جدید مراجعه مینمایند ۵۰ نفرش را بقتل مصنوعی میرسانند و ۳۰ نفرش را سرگردان و حیران میکنند که خدا باید بفریاد ایشان برسد و از هستی مال ساقط میکنند (یکی از خلاف بزرگ طب جدید اینست که اموات را قطعه قطعه میکنند با اسم اینکه ببینیم چه میکروبی در وجود این شخص بوده که اسباب هلاکش شده و ضد این میکروب را پیدا کنیم و بدیگران بکار بریم (ای بزرگترین معلم طب جدید ۱۰۰۰ سال دیگر که مردم را قطعه قطعه کنی تو کوچکتر از آن میباشی که بفهمی اخلاط فاسد که در «مسام» منفذهای غیر محسوس بدن» میباشد چه خلطی میباشد و ضد این خلط چیست زیرا که اخلاط ضد یکدیگر در «مسام» است و معالجه اش ضد یکدیگر و از این «مسام» کوچکترین نتیجه نمی نخواهی گرفت و حال آنکه در طب یونانی کوچکترین احتیاجی به عمل نامبرده ندارد فقط به نگاه کردن ظاهر مرض و علاماتش تشخیص مرض را میدهد و با میل کردن غذای مناسب مرض و مسهلات قویه اخلاط فاسد را از «مسام» دفع میکند بدون اعمال ید و جراحی و مریض هم

شفا حاصل میکنند بطور سهل و آسان  
اما طب جدید اول مریض را هلاک میکند بعد تشریح می نماید و  
کوچکترین نتیجه هم بدستش نمی آید؛ بکی از خلاف دیگر طب جدید در اوایل  
مرض که مریض درد شدید دارد قرصها و دواهای مخدر سمی مثل تریاک و غیره  
بمریض میدهند برای رفع درد و حال آنکه ۲ ساعت تخفیف بدردمیدهد بعد آرد  
بجالت اولیه باقی مییابد بعلاوه مریض بدبخت مسموم میشود و بانواع امراض  
غیر قابل تحمل مبتلا میگردد در صورتیکه در ابتدا مرض ابدأ استعمال مخدرات  
جایز نمیباشد و در آخر مرض اگر لازم شود بعضی از مخدرات که تریاک نباشد  
استعمال آن جایز است و حال آنکه لزومی ندارد.

— (یک خلاف دیگر که با آمپولهای گران قیمت ماده مرض را خشک  
میکنند و حال آنکه در طب یونانی با مقدار قلیلی سرکه که از خارج و یا داخل  
بدن استعمال کنند ماده مرض خشک میشود) زیرا که سرکه یک جانور موذی و  
سریع النفوذ در بدن می باشد و همچنین دواهای دیگر که هیچ خرج و زحمتی ندارد  
مع الوصف این خلاف است زیرا که میباید ماده مرض را از بدن دفع کرد امروز  
در این نقطه بدن ماده مرضا خشک میکنی روز دیگر از نقطه دیگر مرض سر  
درمی آورد و ممکن است که مرض زیاد تر هم بشود؛ آقایان در وجود خودم روز  
اولیکه سرطان ظاهر شد کوچکترین دواهای دیگر که هیچ خرج و زحمتی ندارد  
و سفید آب قلع و غیره ضما د نمودم و از داخل بدن شروع نمودم بمیل کردن  
میرات و آتش جو با سرکه و غیره بحمد الله ماده مرض سرطان را زایل  
و وجود خودم دفع نمودم و کوچکترین آسیبی این مرض مهلك نتوانست بمن برساند  
«شغال بیشه مازندران را نگیرد جز سگ مازندران»

ای طب جدید تو ۱۰۰ سال دیگر میتوانی چنین مرض مهلك را فوری  
و باین سهلی از بدن دور کنی بدون آسیب و بی خرج «متأسفانه طب جدید ابتدا  
تشخیص مرض را نمیدهد بعد که مریض صعب العلاج شد اطلاع پیدا میکند بمعالجه  
با برق در صورتی که برق مرض را زیاد تر میکند و مریض را زودتر هلاک مینماید  
چنانچه بسیاری هلاک شدند» اگر بخواهم ضررهای طب جدید را عرض کنم یک  
جلد کتاب میشود «ای اطباء جدید اگر طبابت باین سهلی باشد که هر دوا که در

روزنامه نوشته استعمال کنند و تشخیص مرض بتوسط تجزیه خون و عکسبرداری باشد (این عمل را يك بچه یا يك خاله زنیکه میتواند انجام بدهد بتوسط خریدن روزنامه هم از اوضاع عالم بااطلاع میشود و هم طیبیب میگردد) لذا شما طیبیبها باید دکاتنان را تخته کنید و بروید دیگر نمیتوانید مردم را از هستی مال و جان ساقط کنید بدون ملاحظه و ابدأ فکر نکنید که اینها بشر میباشدند و خدائی دارند که شدید العقاب است

کشتی شکست و مردم کشتی فنا شدند ای ناخدا جواب خدا را چه میدهی ملاحظه بفرمائید که از طفل شیرخوار تا اشخاص کهنسال ما را محتاج بدست اجانب نموده اند و در پستان مادرهای اطفال شیر ندارد و باید شیر خشک میل کنند در صورتی که يك هفته زیره سبز و آرد برنج و شیر گاو حریره بیزد میل کند مدامی بقدری شیر در پستان زیاد میشود که میتواند سه نفر بچه را شیر بدهد. <sup>زیاد است در شیرها</sup> همچنین غذاهای دیگر شیر را زیاد میکند و شیر خشک که نه ماهیتش و نه منفعت و ضررش معلوم است برای اطفال ضرر دارد و ایرانی کوچکترین احتیاجی بدست اجانب ندارد بلکه اجنبی احتیاج با ایرانی دارد مع الوصف ایرانی روی جواهر راه میرود و گرسنگی میخورد و شرح این مطلب مفصل است بماند.

با کمال احترام خدمت اولیاء محترم امور بمرض میرسانم که خدای نخواستہ بکروزی هم شما مریض خواهید شد و بدست اطباء جانی مبتلا خواهید گردید يك فکری برای روز بیچارگی و مریضی آن وجود محترم بفرمائید ضمناً از برای مریضی و بیچارگی ملت فکری بفرمائید که آنقدر مردم را بانواع واقسام بقتل نرسانند (طیبیب اگر عالم در علم طب یونانی باشد و حاذق باشد که تشخیص مرض را بدهد هر مرض سختی را فوراً جلوگیری میکند اگر قابل معالجه باشد فوراً معالجه میکند و اگر قابل معالجه نباشد تا ممکن شود مانع ازدیاد مرض میشود و سالها با مرض مبارزه میکند (متأسفانه طب جدید جزئی مرض را مبدل به امراض صعب العلاج بلکه مهلك مینماید و مریض را از هستی مال و جان ساقط میکند.

— آقایان انواع امراض پادرد (روماتیسم و مفاصل و غیره) اگر وجود اشخاص نرم و قابل باشد برای میل کردن مسهل مخصوص این امراض يك روزه



امراض نامبرده معالجه میشود و اگر وجود نرم نباشد در روز که غذای این و آش آب غوره میل کند روز دهم که مسهل نامبرده را میل نماید در همان روز مرض معالجه میشود بلکه اگر مرض جزئی باشد با میل کردن آب غوره که ترش شیرین باشد امراض نامبرده معالجه میگردد و بعضی دردهای نامبرده و غیره که ماده مرض از سردی یا گرمی باشد فوراً معالجه میشود باستثناء عده قلیلی که مسن و پیر میباشند و ماده مرض ایشان از خون سوخته است و باید خون را از بدن دفع کند متأسفانه قوه در بدن ندارند که خون را دفع کند لذا باید با عده نامبرده مدارا کرد و طب جدید ده سال و بیست سال اشخاص را مبتلا میکند عاقبت مریض با مرض نامبرده دنیا را وداع میکند (همچنین نوبه های مژمن مالاریا) در مدت سه روز معالجه میشود اگر چه مرض ده ساله باشد.

«همچنین تب ربع و غیره که ماده مرض از سودا میباشد منتها درجه تا یکسال معالجه میشود که طب جدیداً بداً این مرض را نمیتواند معالجه کند اگر بیاری خدای توانا موفق شدم بعداً شرح و معالجه بسیاری از امراض صعب العلاج را بطور مفصل بعرض میرسانم و بعضی امراض که در طب جدید محتاج بعملید و جراحی میباشد در طب یونانی با مختصر دوا که از خارج یا داخل بدن استعمال کنند معالجه میشود بطور سهل و آسان (من میتوانم طبق کتابهای معتبر ثابت کنم که تاکنون آنچه کشف شده خدای متعال سیصد هزار دواى نباتی و معدنی و حیوانی و انسانی برای هیکل بشر خلق فرموده چه دواى معروف و چه دواى غیر معروف و منفعت و ضررهای دواها را عرض کنم) کوچکترین دلیل یکی با فهم عامه مردم مطابق باشد» اگر عقرب بکسی نیش بزنده همان عقرب را شکمش را پاره کند بگنجد جای نیش عقرب فوراً معالجه میشود بدون خرج و زحمت و حتی اشخاصی که در بیابان این پیش آمد برای ایشان بشود (همچنین بول انسان برای زخم کار دو گلوله و حر بهای زهر دار با بول زخم را بشورند فوراً خون بندمی آید و مؤثر است و خدای متعال در بیابان دواهای بسیار خلق فرموده که از برای معالجه مرض برای دوا لنگ نباشند (فتبارک الله احسن الخالقین) اگر بخواهم در این موضوع شرح بدهم کتابها میشود و با این معلومات که مقداری بعرض رسانیدم (طبق اخبار آل محمد (ص) و طبق طب یونانی میفرمایند تا

ملاوا  
عقرب

بدنت تاب درد دارد استعمال دوا جایز نیست « یعنی خدای متعال هر منفعت و ضرری که در دواها خلق فرموده در غذاها هم خلق فرموده « بعلاوه اگر بدن قوه داشته باشد مرض را بخودی خود از بدن دور میکند و باصلاح غذا « یعنی تغییر غذا » و پرهیز کردن از غذای نامناسب و اگر لزومی پیدا کند بعد از چند روز که غذای ملین میل کرد با مختصر مسهل میل کردن مرض از بدن دفع میشود لیکن باید طبق دستور طب یونانی باشد « اگر بعض اشخاص بی اطلاع و یا مغرض تصدیق بعرض نمکنند » عرض میکنم اشخاص بادیه نشین و دهقانان که در مدت سال رنگ طیب و دوا را نمی بینند و در آفتاب سوزان و سرمای کشنده زندگانی میکنند وقتی که مریض میشوند با غذای مناسب حال مریض را معالجه میکنند و اگر لازم شود با همان گیاه بیابان که خاصیت های بسیاری دارد معالجه مینماید .

- ای وای بر ما که طبابت یک پیرزن بیابانی بهتر و مؤثر تر از طب جدید است و این طب جدید ما را بروز سیاه انداخته و مردم را مبتلا بانواع امراض سوداوی مهلك و صعب العلاج نموده است و ماده مرض عموم از خون سوخته « خون کثیف » از خلط سودا و صفرا و بلغم می باشد لیکن صورت مرض فرق دارد هر شخصی از یک عضو بدن مریض است و معالجه این امراض امروزه مردم تقریباً یک رقم می باشد با جزئی تفاوت و این امراض را باید شفا بدهد زیرا که امراض سوداوی یک جانور موذی می باشد که بزودی از بدن دست بر نمیدارد و مریض بدبخت مجبور است که با امراض مدامی مبارزه کند و اگر از مبارزه خسته شود و ترک مبارزه کند خطرناک است و از غذاهای موند سودا میباید مدام پرهیز کند و البته اگر مرض جزئی باشد زود معالجه میشود و اگر مرض زیاد و طولانی باشد و بدستور طب یونانی عمل کند مخارج زیادی ندارد فقط با اصلاح غذا و پرهیز معالجه میشود و در مدت یکسال معالجه شاید پنجاه ریال خرج فوق العاده نداشته باشد و حال آنکه با طب جدید اگر یکصد هزار ریال پول خرج کند عاقبت مریض بدبخت بمرک راضی میشود و معالجه راضی نیست از ناقصی طب جدید ( به بینید که وجود مقدس اعلیحضرت همایونی در زمان اعلیحضرت ققید که مرض « صبه مبتلا شدند اطباء جدید چه معامله ای با ذات مقدس ملوکانه نمودند و مرحوم حکیم طالقانی بطور سهل و آسان معالجه نمود ) علامت امراض فعلی مردم که بصورت اشخاص ظاهر است و بواسطه و شدت وضعف مرض علامت هم شدت وضعف دارد ( تخم چشم قرمز - رنگ صورت قرمز

۴۹۸

**راهنما**  
**بجای زمرک مصوفی**  
**شماره ۲۰ چاپ سوم**

قیمت در داخله ممکت ایران ۴۵ ریال است - در خارج هر مبلغ که  
 خرج پست زیادتر بشود بهمان مبلغ بر قیمت راهنما افزوده می شود  
 محل عمده فروشی راهنما - تهران نزد ناشر راهنما گذر لوطی صالح  
 کوچه باغ کاشی ۱۴ و در تمام شهرستان ها نزد کتابفروشان

قسمتی از فهرست شماره بیستم

|                                     |     |                                      |
|-------------------------------------|-----|--------------------------------------|
| دردسر از سردی هوا و برف و آب سرد    | ۲   | مقدمه                                |
| و معالجه آن                         | ۳   | اصطلاحات طبی                         |
| معالجه دردسر که از خوردن گرمی       | ۶   | علاج قطعی امراض مردم امروزه منحصر    |
| ها بهم رسد                          | ۶   | است به ترك اشیاء نامبرده و خوردن     |
| دو نسخه دیگر برای دردسر نامبرده     | ۶   | مبردات                               |
| معالجه درد سر که از غلبه خون باشد و | ۶-۷ | ۴                                    |
| دستورات لازمه                       | ۷-۶ | خداوند متعال برای مریض هزار رقم      |
| نسخه دیگر از مجربات                 | ۷   | دوا خلق فرموده و در هر شهری آنها     |
| دردسر از حرارت صفر اوی و درد پیش    | ۸   | رامو افق آن شهر خلق فرموده مخصوصاً   |
| سرو شرح معالجات                     | ۸   | در هیکل آدم هم خلق فرموده که در موقع |
| برای معالجه دردسر از بلغم و پشت سر  | ۸   | تنگ بکار آید                         |
| پاک کردن معده در اول شرط است        | ۸   | ۴                                    |
| چنانچه از غلبه خون باشد فصد کردن    | ۸   | ۵                                    |
| معالجه است ولی در بین پاک کردن معده | ۸   | نصایح طبی                            |
| فصد کردن جایز نیست                  | ۸   | مقصود از نوشتن و شرح های زیاد برای   |
|                                     |     | دانستن و تشخیص امراض است             |
|                                     |     | در امراض دماغ و اقسام آن             |
|                                     |     | دردسر از حرارت آفتاب و معالجه آن ۶-۵ |

**خلاصه:** وقتی آشفتگی فکری و ناامنی سیاسی و اقتصادی از یک طرف و فقر از طرف دیگر فراگیر می شود، بساط خرافه گرایی پهن می شود. اینجاست که طالع بینان و فالگیران وارد میدان شده و با استمداد از باورهای هزاره گرایانه و نگاه های مشابه، سفره خویش را پهن می کنند.

وقتی آشفتگی فکری و ناامنی سیاسی و اقتصادی از یک طرف و فقر از طرف دیگر فراگیر می شود، بساط خرافه گرایی پهن می شود. اینجاست که طالع بینان و فالگیران وارد میدان شده و با استمداد از باورهای هزاره گرایانه و نگاه های مشابه، سفره خویش را پهن می کنند. بایه یکی از حرکت هایی بود که سفره اش را در ایران جنگ زده و فقر گرفته قاجار پهن کرد، هرچند نتوانست اندوخته ای کسب کند. رستم الحکماء از آن چهره های مشکوک این دوره است که می کوشد باور هزاره گرایی را با مهدویت پیوند بزند و آتشی روشن کند که خود وزیرش باشد و در کنار آن گرم شود، اما امیر کبیر همه این رشته ها را پنبه کرد... با گذشت نزدیک به هزار سال از غیبت از حوالی سالهای ۱۲۴۰ به بعد و شاید هم زودتر، بحث ظهور قوت گرفت و یکی از کسانی که در این باره، چندین بار در جاهای مختلف اظهار نظر کرد، رستم الحکماء بود. در اینجا مروری بر نوشته های وی در این باره داریم.

محمد هاشم آصف معروف به رستم الحکماء را به کتاب رستم التواریخ می شناسند که تاریخ طنز گونه ایران از دوره شاه سلطان حسین تا دوره فتحلی شاه است، تاریخی که سعی کرده ذهنیات خود را با تاریخ درهم آمیزد و با ارائه ترکیبی از داستان - تاریخ در غالب طنز، مسائل تلخ جامعه ایرانی را واگویه نماید. بنابراین هر چند به تاریخ او نمی توان اعتماد کرد، اما می توان بین شوخی و جدی، برخی از واقعیات (نه لزوماً حقایق) را که مورخان رسمی به آن نمی پردازند از قلم او خواند. شاید این کتاب گفتمانی ویژه از این دوره نسبت به رویدادهای یک صد ساله ایران باشد.

بنده در اینجا قصد شرح دیدگاه های وی در باره تاریخ ایران یا ذکر آرای کسانی که در باره او سخن گفته اند را ندارم. تنها در ادامه مباحثی که در باره ادعاهای دروغین برای ظهور یا نزدیکی آن داشتیم، می خواهیم یک برگ دیگر از این مسائل را که از قضا بسیار تلخ و در عین حال حساس و حتی مبهم است را بیان کنم.

دو جنگ بزرگ میان ایران و روس [اولی از ۱۲۱۸ - ۱۲۲۸ منجر به عهد نامه گلستان و دومی از ۱۲۴۱ - ۱۲۴۳ که منجر به ترکمانچای شد] نه تنها بخش های مهمی از کشور را از ایران جدا کرد، بلکه ضربه سختی به روحیه مردم ایران زد. این ضربه که در آستانه ورود به دنیای جدید و تحولات آن بود، تبعات زیادی در ایران به همراه داشت. آنان که اهل تجدد بودند، و البته بسیار اندک، به سویی رفتند، و توده های مردم نیز راه های دیگری انتخاب کردند.

در این دوره آشفتگی، ظهور افرادی مانند میرزا محمد اخباری، و سپس شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و در نهایت بر اثر تبلیغات ظهورگرایانه آنها برآمدن سید علی محمد باب در یک مقطع چهل ساله، بخشی از پیامدهای این جنگها و ضربات روحی ناشی از آن در امید به ظهور و نجات شیعیان بود. این که دولت روس چنان قدرتی دارد که کسی از عهده آن بر نمی آید مسأله مهمی بود.

دو شکست قطعی، نشان از آن داشت که مردم ایران ضعیف شده اند و خودشان با دولتشان توانایی ایستادگی در مقابل روسیه را ندارد. در این شرایط چیزی که در اذهان مردم بود این بود که چه باید کرد؟ دولتی که وارد جنگ شده، شکست خورده، هزاران کشته داده، فقر و فلاکت همه جا را گرفته، اعتماد به نفس مردمانش از بین رفته است، اکنون چه باید بکنند؟ این درست شرایطی بود که بر اساس آنچه ما از ادعاهای دروغین ظهور می شناسیم، می توانیم آن را شرایط ظهور بنامیم. در این شرایط شماری از افراد که گرفتار نوعی مالیخولیای فکری در طرح دعاوی شگفت بودند یا از هوشی سرشار در شناخت اوضاع ناهنجار برخوردار بودند، شروع به طرح ادعاهایی کرده، خود را متصل عوامل هورقلیایی معرفی کرده، زمینه ای برای طرح بابت و مهدویت فراهم کردند. در واقع شرایط اجتماعی کاملاً مساعد با این تبلیغات بود.

در اینجا نکته دیگری هم وجود داشت. هزاره گرایی که پیش از این هم از آن سخن گفتیم و گفته شده است که اصل آن از آیین زرتشتی گرفته شده است، معنا و مفهوم خاصی پیدا کرد. زمانی که تاریخ ایران به حوالی ۱۲۵۰ و ۱۲۶۰ نزدیک می شد، معنایش این بود که به هزار سال از غیبت نزدیک می شویم. طبعاً بسیاری از کسانی که به دنبال فرصت بودند، به راحتی می توانستند از این مسأله استفاده کنند. غیبت امام مهدی (ع) در سال ۲۶۰ رخ داده بود. بنابراین اگر کسی می خواست زودتر اقدام کند، می توانست از چند سال پیش از آن این مسأله را مطرح کند.

بنابراین تا اینجا دو مسأله مهم وجود داشت. نخست شرایط سخت شکست آن هم از دولت روسیه که هر لحظه امکان داشت، مدعی جنگ سومی شده و سرزمین های تازه ای را هم تصرف کند. دیگر شرایط مذهبی که فرا رسیدن هزاره را خیر می داد.

مورخی که در این دوره با تیزبینی این مسائل را دنبال می کند، و واقعیت و طنز و خیالات را بهم می آمیزد،

رستم الحکماء است. وی در چند مورد به این بحث پرداخته و ظهور را سبب نجات ایران از دست روسیه و گرفتاریهایی می‌داند که ایران گرفتار آن شده است. در این باره دست کم در چهار مورد سخن گفته است:

### 1. داستان سوال و جواب حکیمانه

یک مورد در رساله «داستان سؤال و جواب حکیمانه» تألیف سال ۱۲۴۴ ق است. این متن در «مجموعه رسائل قاجاریه: ۳۵۶/۱ - (357 چاپ شده است) اثر یاد شده خوابی است که وی طی آن دیداری با فتحعلی شاه دارد و نصایحی را به وی عرضه می‌کند. وی ضمن مطالبی که بیان کرده، در جایی از این رساله با طرح بحث شکست ایران برابر روسیه بحث ظهور سیدی را برای نجات ایران مطرح کرده است. وی این متن را در سال ۱۲۴۴ یعنی سال صلح با روسیه آن هم پس از دو نبرد که هر دو شکست مفتضحانه‌ای به همراه داشته، نوشته و گفته است که هیچ راهی برای جنگیدن با این قدرت بزرگ وجود ندارد. در واقع، شکست دادن روسیه از دست قدرت عادی سیاسی در ایران ناممکن بوده و واگذار به ظهور قریب الوقوع مهدی می‌شود. وی می‌گوید در سال ۱۲۶۰ سید عربی در حوالی نجف ظهور خواهد کرد و دنیا را پر از عدل و داد کرده، همه شیعیان را نجات خواهد داد. به نظر او در این شانزده سال، درگیر شدن با روس و سرشاخ شدن با وی به مصلحت ایران نیست. به علاوه که آنان دنبال استانبول هستند و طبعاً زیاد به آنها توجه کرد. بنابراین اگر ما این شانزده سال را به مسامحه و مداهنه بگذرانیم، موعود خواهد رسید و همه ما را نجات خواهد داد. در آن صورت، بی جهت کسی را به کشتن نداده‌ایم. به علاوه، به نظر وی، دولت روسیه، آن قدرها هم که گفته می‌شود بد نیست، و می‌شود با وی کنار آمد. اگر بدانیم که ظهور باب بین سالهای ۱۲۵۸ - ۱۲۶۰ است، می‌توانیم حدس بزنیم که در میان عوام و توده‌های مردم و غالباً از ناحیه برخی از خواص مانند احساسی و رشتی و دیگران، مسائلی مطرح بوده است که رستم الحکماء نیز همان را دستمایه این متن خود [به طنز یا جد] قرار داده است. سید کاظم رشتی از سالها پیش از آن از هوادارانش می‌خواست در شهرها جستجو کرده و مهدی را بیابند. اکنون عین عبارات رستم الحکماء را از داستان سؤال و جواب حکیمانه نقل می‌کنیم: پس به نظر عبرت شهر ری را ملاحظه فرما و ببین چگونه خراب نموده‌اند آن را. گویا آن را در هاون کوفته‌اند و بر هر آجر پاره‌اش نوشته است: «فاعتبروا یا اولی الابصار». غرض آن که موافق حساب این دعاگو از این سال هزار و دویست چهل و چهار [۱۲۴۴] تا سال هزار و دویست و شصت [۱۲۶۰] گروه بد عاقبت روس، صاحب غلبه و استیلا خواهند بود و در ایران و روم، بلکه پنج کشور دیگر هم اگر با هم اتفاق نمایند چاره ایشان را نخواهند کرد. و چون طالب قسطنطنیه [استانبول] می‌باشند، مملکت ری و عراق را تصرف نموده، به جانب بغداد و کوفه روند و تا کرکوک و موصل را هم به چنگ آورند و از جانب جنوده نامعدوده بر سر ایشان خواهد آمد و چاره ایشان

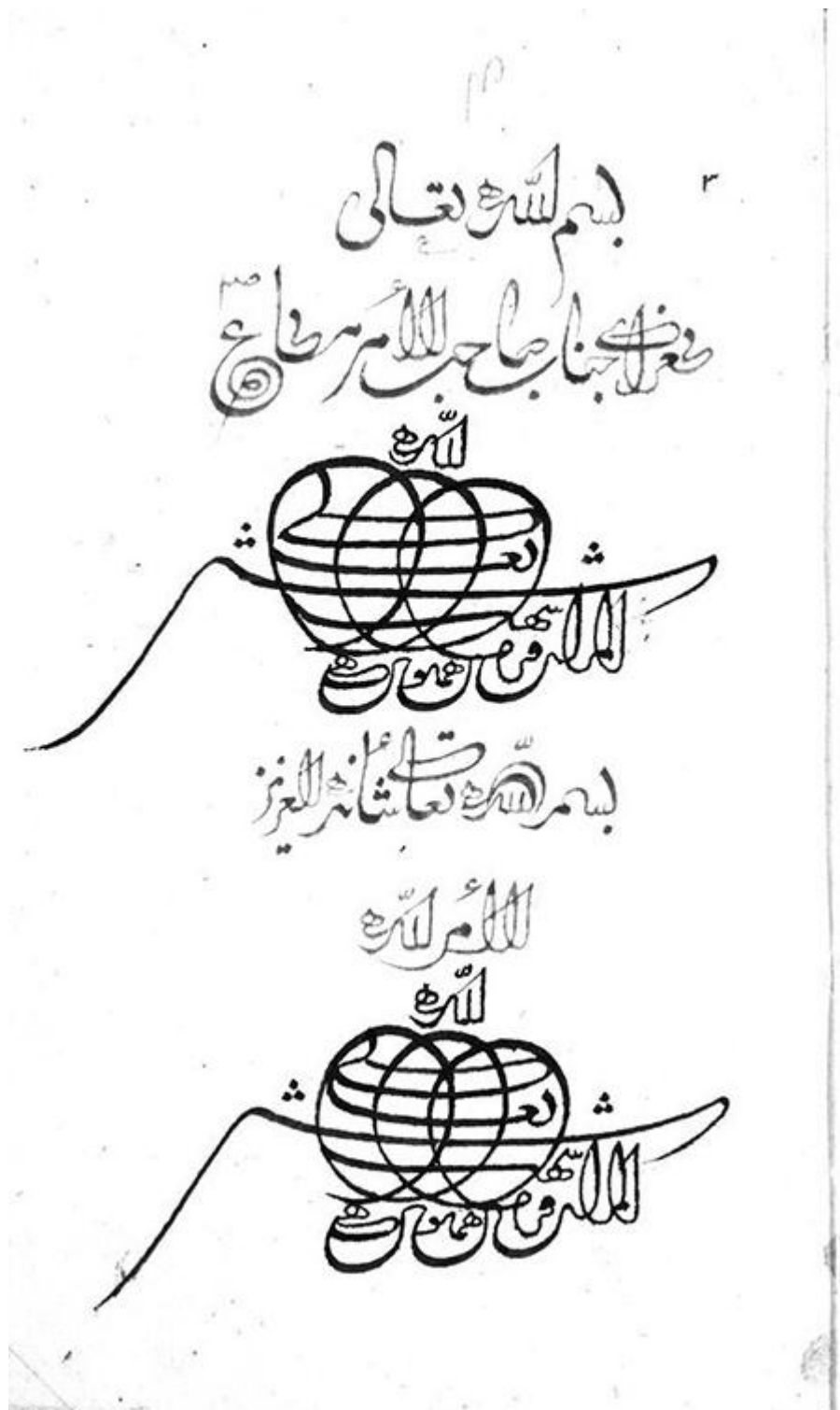
نتوانند نمود و مغلوب شوند. و آن گروه بد عاقبت قصد قسطنطنیه داشته باشند و به این آرزوی خام نخواهند رسید. پس در سنه هزار و دوویست و شصت از میان قبایل و طوایف اعرابی که در اطراف و جوانب کوفه و کربلای معلاً و نجف اشرف ساکن می‌باشند، بیرون آید نوجوان خوش شکل و شمایل، و غیور و شاعی که او را امیر مهدی نام باشد و عباپوش باشد و گروه عباپوشان به او متفق گردند و با آن گروه بد عاقبت، چنان محاربه عظیمه نماید که از بدو ایجاد تا آن زمان کسی ندیده و نشنیده باشد و آخر الامر در زمین مبارک نجف به شمشیر آبدار آتشباران جهان سالار عرب و لشکرش آن گروه بد عاقبت کلا به قتل خواهند رسید و آن عرب والا شان و صاحبقران عالی حسب و هاشمی نسب و به جمیع علوم و فضایل و کمالات و آداب صوری و معنوی آراسته و به صفات حسنه و اخلاق محسنه و خصایل محموده پیراسته، و در شجاعت و سخاوت بی عدیل و در جود و کرم و همت بدیل و از قوم و قبیله خود قریب به هزار سوار با تربیت شمشیر زن خنجر گذار با خود داشته باشد که در فنون سواری و پرخاشجویی هر یکی با صد سوار رستم نبرد برابری نماید و همه با اسب و اسباب و آلات حرب گرانمایه باشند. و به علت همین جهاد اکبر و غلبه و ظرف ریافتن بر این گروه بدعاقبت روس که کشور ایران و روم از سهم ایشان متزلزل و هراسان و ترسان بود چنان شهرتی در عالم نماید که سلاطین با جاه و تمکین و خواقین و خوانین باداد و دین و ملوک روی زمین، بالطوع و الرغبه، باج و خراج و تحف و هدایا و ارمغانی به درگاه جهان پناهنش خواهند فرستاد و او را به متابعت هفت کشور و جهان کدخدایی و پیشوایی قبول نمایند و تا مدت دو سال چنان کار آن بزرگوار بالا گیرد که از روی فخر و مباهات تاجداران پیاده در قفای آن شهنشاه تاج بخش خواهند دوید و ربع مسکون زیر نگین آن سلیمان نمکین سکندر آیین خواهد آمد و در زمان خیریت نشانش، گنج‌های بسیار و دینه‌های بی شمار بروز خواهد نمود و همه را به عساکر قسمت کند و میزان عدل و انصاف در دست داشته باشد. و به سبب عدل و جود محمود و اسوه حسنه و فصل الخطاب و حسن سیاستی که جبلی ذات قدسی صفات آن زبده کائنات می باشد به هر شهر و دیاری که رو نماید استقبالش نمایند و مطیع و پیروش گردند و هفتاد و دو ملت فرمان پذیرش شوند، اصلاح ملل نماید و رواج ما انزل الله دهد و علمای با تزویر با تلبیس دنیا پرست را قتل فرماید و بدعت‌ها براندازد و در زمانش اغنیاء، خوار و فقرا درست رفتار با اعتبار باشند و در عهدش هر رازی زود فاش و آشکار گردد و پنهان نمی ماند. دنباله این سخن دراز است. پس در این صورت، ای پادشاه! آهن سرد کوفتن چه فایده دارد؟ یعنی با این گروه بد عاقبت جنگ‌های با شکست بی فتح و ظفر چه حاصل دارد؟ پس، اقتضای حکمت و مصلحت ملکی آن است که این شانزده سال را به مماشات و مدهانه و ملایمت و مصالحه و مسالمة با این گروه بدعاقبت، سلوک و رفتار فرمایند و به عبت، اموال خود را تلف و خلیق را به کشتن ندهند و مشغول شوند به تهیه لشکر و تربیت ایشان به قانون حکمت. و دفع دشمنان

خانگی بفرما که اکنون در هر گوشه و کناری طغیان ورزیده‌اند و در هم افتاده‌اند و ضعفا را پامال می‌نمایند و همدگر را می‌کشند. از دشمن خانگی حذر کن، ای صاحب عز و جاه و تمکین. و اگر این شانزده ساله به لطایف الحیل بر اهل ایران گذرد، غنیمت خواهد بود. ای پادشاه! گروه روس دشمنانی شیرین رفتار می‌باشند و به همه قسمی با ایشان می‌توان کردار و رفتار نمود و دشمنان سازگار می‌باشند در همه باب، و جان و مال و عرض خود را از تو دریغ نخواهند داشت. و صاحب رسم و راه و نظام عقلی می‌باشند و میزان عدل و حساب و احتساب در دست دارند. از ایشان مترس و از دشمنان خانگی در حذر باش که اگر العیاذ بالله فرصت یابند از جان و مال و عرض چیزی باقی نمی‌گذارند. بجز اینها، رستم الحکماء مطالبی در این باره در همین رساله دارد. از جمله آن که می‌گوید: چهل سال قبل سفری به مشهد رفته و در شهر تون، ملایی را دیده که اهل دل بوده و آنجا «قصیده شرح الحوادث در مدح حضرت صاحب الامر از راده طبع خود» را «نزد آن ملا خواندم». «در حین محاورت سخن از احکام جاماسب و شاه نعمت الله برآمد. با خود داشتم و خواندم و شنید. و قدری از احکام خود به جهت او خواندم. شنید و تحسین و تصدیق نمود. «سپس خطاب به فتحعلی شاه گوید: «و همه این حکم‌ها دلالت و اشارت بر سلطنت طولانی تو ظهور حضرت قائم می‌نمود». (مجموعه رسائل قاجاریه: ۳۶۸/۱) سپس ملای یاد شده روایتی از کمال الدین صدوق در باره رؤیت صاحب الامر (ع) توسط علی بن ابراهیم بن مهزیار نقل کرده که نویسنده را به وجد آورده و خطاب به فتحعلی شاه گوید: «این حدیث معتبر و این نص صحیح چنان به حقیقت پیوسته و به صدق آمیخته که شک و ریب منافقین وانکار معاندین و غماض منکرین در آن چون آتش در آب افتاده و قیر در آتش ریخته خواهد بود، زیرا که ظهور آثارش بیشتر از آفتاب بر آسمان و وضوح نتایجش افزونتر از روز در تابستان می‌باشد». در ادامه تأکید دارد که شانزده سال دیگر ظهور رخ خواهد داد: «تا شانزده سال دیگر که ان شاء الله به رکاب بوسی مولای خود جناب صاحب الامر شرفیاب شویم. «آنگاه پیش بینی می‌کند که از اکنون که سال ۱۲۴۴ است تا شش سال دیگر که ۱۲۵۱ خواهد بود، «کار سلطنت و جهانبنایت بهتر و بالاتر گردد» اما بعد از آن «هزار بار پناه بر خدا از آخر سال ۱۲۵۰ و اول ۱۲۵۱، واقعه هایل هفتنه خیز شرانگیزی که در آن وقت و زمان صورت پذیر می‌شود»... «غرض آن که شش سال دیگر آسمان به کامت خواهد گردید». [سیاست نامه‌های قاجاری، ج ۱، ص ۳۶۹ - ۳۷۱. داستان ملاقات با این شخص در سال ۱۲۰۰ که او را ملا اکبر معلم نامیده در پایان شمس الانوار هم که در همین سیاست نامه ج ۱ صص ۳۷۷ - ۶۶۲ چاپ شده، در ص ۴۵۵ آمده است. [آقای زرگری نژاد نگفته از چه نسخه ای استفاده کرده. و این مشکل را برای رسائل دیگر این مجموعه هم دارد. نسخه ای از آن در کتابخانه ملی به شماره ۷۷۳ موجود است]. در آنجا اشعاری عربی ناپخته‌ای در باره امام زمان (ع) و ظهور و موقعیت خود در آن وقت آورده و در پایان می‌نویسد: این رساله شیرین مقاله، پانصد



[کذا در چاپی: درست: یازده چنان که در نسخ خطی ملی ش ۷۷۳] سال پیش از ظهور انور حضرت قائم آل محمد نوشته شد. سنه ۱۲۵۰]. یادداشت اخیر نشان می‌دهد که نسخه دست بابیه بوده و این سطر در آن اضافه شده است. نوع نگارش صفحات اول نسخه نیز این مسأله را تأیید می‌کند. در ادامه اشعاری در باره حمله روسها آمده و این که همه گفتند مقاومت باید کرد اما عقیده من آن بود که: «به همان قسم که پیر بزرگوار ما جناب سید الاوصیاء علی مرتضی با معاویه مصالحه و مسالمة نمود، شهشناه ما که دم از غلامی آن جناب می زند با نافلیان، با امپراطور روس مصالحه و مسالمة نماید. در همین ضمیمه ادعیه‌ای هم از برساخته های خود در باره امام زمان (ع) به عربی طی چندین صفحه آورده است. «حضرت القائم المنتظر، صاحب الامر المقتدر، مراد اهل جمیع المذاهب و الملل...». در اینجا رستم الحکماء اشاره به سن ۷۰ سالگی خود کرده و تاریخ ۱۲۵۱ را آورده است. همان، ج ۱، ص ۴۶۲

اگر واقعا این متن در سال ۱۲۴۴ نوشته شده باشد، پیش گویی یک حادثه در سال ۱۲۵۰ که فتحعلی شاه در آن درگذشت، جالب است. جز آن که دقیقا روشن نیست که اشاره به مرگ وی باشد. این قبیل پیشگویی ها که فراوان توسط منجمان مطرح می‌شد، بی‌تردیدی غیب‌گویی نبود، بلکه از روی علائمی نجومی یا جاماسبی و هزارگرایانه بود که از صدتا ممکن بودی دو سه نمونه، آن هم شبیه آن، رخ بدهد. اشاره وی یا دیگران به ظهور در حوالی ۱۲۶۰ بدون شک مربوط به گذشت هزار سال از غیبت بود.



2. جنگ کتابخانه ملک

متن دوم از جنگی است که رستم الحکماء در آنجا نیز مطالبی در این باره نوشته است. وی در این متن که در جنگ شماره ۷۷۰ کتابخانه ملک آمده، با اظهار این که الان سال ۱۲۵۷ است می گوید: «پنج سال و دو ماه و نیم به ظهور جناب صاحب الامر مانده» است. بنابراین از نظر وی ظهور در سال ۱۲۶۲ اتفاق می افتد. به

هر روی این متن در سال ۱۲۵۷ نوشته شده است، زمانی که درست یک سال بعد از آن میرزا علی محمد، بابت خود را مطرح و علنی کرده و آشوبی پیرامون ایران را فرا گرفت. طرح این دعاوی دنبال همان فضایی بود که اصل آن از کربلا و توسط سید کاظم رشتی برخاسته و دهها نفر دیگر هم از شاگردان وی بلافاصله پس از مرگ وی در سال ۱۲۵۸ مدعی مهدویت شدند، جز آن که کار باب به دلیل درآمیختنش با سیاست، بالا گرفت.

رستم الحکما در همین متن، اشاره دارد که در سال ۱۲۰۷ «که پنجاه سال قبل از این باشد» کتابی با نام جواهر الکلم را در قم دیده و در آنجا خوانده است که علائم ظهور نزدیک شده است. به هر روی در این جنگ، بحثی از جنگهای ایران و روس نیست و وی بیشتر از رواج مظاهر فساد در ایران سخن گفته است. تأکید بر رواج فساد و گسترش آن، همواره در بحث ظهور، مطرح شده و به صورت نرخ شاه عباسی این مسأله در همه ادوار بوده است. وی در این متن مظاهر متنوع این فساد را با عبارات ویژه خود بیان کرده و نشانه‌هایی را که به نظر وی علامت ضعف دینداری در جامعه و رواج فساد بوده و طبق آنچه نقل شده، علامتی برای نزدیکی ظهور است، شناسانده است.

عین عبارت رستم الحکماء در این جنگ چنین است: «غرض آن که چون در آخر این زمانه خیرت نشان سنه ۱۲۵۷ که پنج سال و دو ماه و نیم به ظهور جناب صاحب الامر مانده و علما و فضلا و فقها مطرفین نافرزان از حکمت بیگانه تفاخر نماینده به اموال و اولاد و خانه های خوب و لانه های مرغوب ساخته و پرداخته آراسته و پیراسته با فروش نفیسه و ظروف و اوانی لطیفه و خیل و بغال و حمیر و بعیر و خدم و حشم و غلام و کنیز و دولت و ثروت و نعمت و کوبه و دبدبه و چاوش می‌باشند نه به علم و حسن عمل و صلاح و سداد و فعل خیر و اصلاح و اصول روگردان و متوجه فروغ می‌باشند و مفتیان دوست عاجله مدعی و مدعی الیه چندان معطل و حیران دارند که از تعطل و بطالت و تضرر از مدعا چشم بپوشند، و ارباب حل و عقد و حکام شرع و عرف غافل از این کلام مستدام مرتضوی لا یتیم الریاسة الا بحسن السیاسة سلویشان با خلق چنین است که مثلا به آهو می‌فرمایند بگریز که تازی تو را خواهد گرفت و به تازی می‌فرمایند بدو و آهو را بگیر و هر دو را از تک و تاز بی فایده ضایع می‌نمایند؛ و کفر به صورت اسلام و فسق به صورت تقوا و ظلم به صورت عدل و جهل به صورت علم ایران را فرو گرفته، و به سبب خیانت عمال بی وقوف و افراط و تفریط محاسبات دیوانی خزانه الاسلام پادشاهی و بیت المال دین پناهی با نقصان و پادشاه از قلت مداخل و کثرت مخارج و بخشش های بی مصلحت بسیار حیران، و غیر رؤسا، رعیت خراب و لشکر و سپاه در اضطراب و وضع الشی فی غیر موضعه ظلم ایران را احاطه نموده، و هر وضعی در حلق و دلق و جلق و خانه و لانه و لباس وزی و اسباب و آلات معیشت و زندگانی تفوق بر هر

شریفی می جویند، و هر کسی از زی مناسب خود بیرون رفته و در ایران حساب مانند نقش بر آب، و احتساب چون آب در غربال شده، و از بی تمیزی حکام شرع و عرف، زی و لباس مرد و زن عکس هم شده، زیرا که لباس مردها از درازی بر روی زمین می کشد، و زی و لباس زن ها از کوتاهی بالای ناف اگر راست بایستند عورت پیش ایشان پیدا و اگر خم بشوند عورت پشت ایشان پیدا، و دهنه شلوار ایشان از فراخی به شش هفت زرع رسیده، و تا هفت شلوار از اقمشه رنگارنگ نازک بر روی هم می پوشند. پناه به خدا می برم از این اسراف و بی ناموسی و بی عصمتی و بی عفتی و بی شرمی و بی غیرتی اهل اسلام.

پس در این وقت، طعن و ملامت و سرزنش قوم نصارا و یهود و گبر و هندو و صحرانشینان بر اهل بلاد و قرای اهل اسلام به شدت تمام وارد می آید.

بر اولو النهی معلوم باد که در سنه ۱۲۰۷ که پنجاه سال قبل از این باشد در مسجد جامع شهر قم کتاب «جواهر الکلم جناب سید الانبیاء در دست کسی بوده، از دست او گرفتم و دو سه ساعت آن را مطالعه نمودم، و از آن کتاب چنین مفهوم شد که نزدیک به ظهور جناب قائم (ع) این علامات مذکوره باید ظاهر بشود، و در این باب قصیده غرّای بسیار شیرینی عرض نموده‌ام.

غرض آن که در این وقت خلایق از صراط المستقیم که جناب خاتم النبیین و آل طاهرینش در آن داخل بوده‌اند، بیرون رفته‌اند که ذات پاک آن جناب از آن منزّه و مقدس از اسراف و تبذیر و تکبر و کبر و استکبار و اختیال و تفاخر بود. غلام خود را در قفای خود سوار می کرد و با خدم خود طعام می خورد و در بازارها به راه می رفت و طعام می خورد چنان که در قرآن مذکور است «مالهذا الرسول يأکل الطعام و یمشی فی الاسواق.»

و از آن جناب و آتش خانه و کاشانه و ابنیه رفیعه و عمارات عالیّه نمانده. اللهم صل علی محمد و آله الطاهرین. [جنگ شماره ۷۷۰ نسخه ملک]

در بخش دیگری از این جنگ، اشعاری در باره نزدیکی ظهور دارد و آنها را با اشعار شاه نعمت الله ولی در هم آمیخته و یادی هم از جاماسب نامه می کند: وی ذیل عنوان «حکم صریح مداح چهارده معصوم سید الفلاسفه رستم الحکماء در بدو جوانی از روی ریاضت جسمانی و روحانی در باب ظهور جناب مستطاب شمس الائمه مهدی» این شعر را می آورد:

بشارت بر ارباب اقبال باد

مبارک به صاحب‌دلان فال باد]

که ظاهر بگردد امام هدی

ضیاء دل و دیده مصطفی

جهان مقتدا قائم منتظر

خداوند اقبال و فتح و ظفر

شهشناه شاهان نیکو سلوک

که باشد گدایش مطاع ملوک

مسیح ابن مریم وزیرش بود

که چون خور ضمیر منیرش بود

بگفت آصف عارف حق طلب

ز روی نشاط و سرور و طرب

سپس می گوید: این چند بیت از قصیده می بینم می بینم سید العرفاء شاه نعمت الله ولی می باشد». آنگاه نمونه‌هایی آورده که در باره صفویه و قاجاری و فتحعلی شاه سروده شده [یا به عبارت بهتر منسوب شده] است. [جنگ ۷۷۰ ملک] در ادامه براساس پیشگویی های جاماسب، محاسبه ای نجومی هم آورده و صاحبقران‌های از پادشاهان را بر شمرده است. به هر روی به نظرم می‌رسد، رستم الحکماء دائما بحث ظهور و نزدیکی آن را داشته و تقریبا در تمام نوشته‌های خود آن را دنبال می‌کرده است.

١٤٧  
والله اعلم  
بين الخبيرين  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ  
الطَّيِّبِينَ وَأَعْيَابِهِ  
الصَّالِحِينَ وَخُلَفَائِهِ  
الرَّاشِدِينَ سَيِّدِي مَا حَضَرَهُ  
الْقَائِمُ

أَيُّ الْقَائِمِ مُحَمَّدٍ أَلْمَهْدِيِّ  
صَلِّ وَأَنْتَ وَسَلَامُكَ  
مَحْتَيَانِكَ عَلَيْهِ وَعَلَى  
اتِّبَاعِهِ أَجْمَعِينَ  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ  
عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

### 3. رساله شمس الانوار

رستم الحکماء رساله شمس الانوار یا قانون سلطنت را به نام محمد شاه قاجار نوشت. رساله با این عبارات آغاز می‌شود: «ظهور مولائی صاحب الامر و النهی شمس الائمه حجه الله و خلفيته فی الارض فی سنه میمونه مبارکه». بعد هم اشعاری در ستایش فتحعلی شاه و محمد شاه. این رساله که در تعریف قانون سلطنت است به گفته وی در «بیان اصول ملت بیضا و شریعت غرا و تبیین قواعد و قوانین حکمت آئین سلطنت و وزارت و آداب ملازمت» نوشته شده است. [سیاست نامه های قاجاری: ۳۷۷/۱، ۳۷۹] در سرتاسر رساله یاد شده، گویا اشاره‌ای به بحث ظهور نیست، اما در پایان آن اشعاری آمده که برخی از ابیات آن در این باره است. پیش از آوردن اشعار گوید: «بر اولوا الالباب پوشیده مباد که در شب ۲۸ ربیع الثانی من شهر سنه ۱۲۰۲ در میان نوم و یقطه ... این اشعار آبدار را یک غلام عقیدت فرجام اخلاص شعار ارادت دثار جناب صاحب الزمان (ع) رستم الحکماء عرض نموده که مبارک باد:

مژده یاران که یار می آید

یار یاری شعار می آید

مهدی کامکار هفت اقلیم

هادی روزگار می آید

شاه سلطان محمد فرخ

قائم هشت و چار می آید

قاتل جند روس روبه‌وار

شیر پروردگار می آید

منتظر پیشوای هر ملت

رافع انتظار می آید

در هزار و دویست و پنجاه

بوالعجب کار و بار می آید

آفتابی غروب خواهد کرد

که از آن دهر تار می آید

هر کسی راست دعوی شاهی  
سلطنت بی قرار می آید  
ناگه از نسل شاه رفته به خلد  
داوری شهریار می آید  
نایب مهدیست او بی شک  
از پدر یادگار می آید  
در هزار و دویست پنجه  
روس با کارزار می آید  
ری و قزوین و طالقان و بغداد  
کوفه زایشان فکار می آید  
در هزار و دویست شصت و دو  
شجر حق به بار می آید  
آن سلیمان آصفش دستور  
لطف حق یار غار می آید  
قائم آل مصطفی وه وه  
با هزاران هزار می آید  
خالی ایران ز روس از تیغ  
آن گزین شهسوار می آید  
یاور او هیچ وز او مقتول  
اعور خر سوار می آید  
در هزار و دویست و هفتاد  
الفرار الفرار می آید  
هست دعوی مهدی و دجال  
هر طرف کارزار می آید



در هزار و دویست و هشتاد

رونق کار و بار می آید

نیست قرنی دگر از آن خوشتر

گل همیشه بهار می آید

طول آن دور هست پانصد سال

عالمی چون نگار می آید

اول دوره زحل باشد

آسمان خوش مدار می آید

آصف عصر رستم الحکماء

عارف هوشیار می آید

کرد این حکم در سنه طغر ۱۲۳۹

بهر هر کس بکار می آید

نکته اول در این اشعار آشفتگی در تاریخهاست. شعر از سال ۱۲۰۲، پیش‌گویی حادثه ای در سال ۱۲۵۰ که مثلاً مرگ فتحعلی شاه است، روی آمدن پادشاه بعدی که محمد شاه است در همان سال با قید سال، خبری در باره ۱۲۶۲ از ظهور، یادی از سال ۱۲۷۰ و بعد ۱۲۸۰ و سپس اشاره به پانصد سال و دور زحل و در نهایت این که این حکم در سال ۱۲۳۹ شده، همه نوعی آشفتگی را نشان می‌دهد که ویژه پیش‌گویی‌های این چنینی است. اهمیت دور زحل در تعیین ظهور نکته‌ای است که منجمان قدیم و متخصصان امر ظهور از آن زمان تاکنون روی آن تأکید داشته و انواع محاسبات هفت هزار ساله و هزار ساله را دارند. به نظر می‌رسد سالهای ذکر شده در آثار رستم الحکما هیچ اعتباری ندارد و وی در بکار بردن آنها عمداً بی‌دقتی می‌کند. نکته دیگر در این اشعار، اشاره به روس است و این که نگرانی ایرانیان از روسیه بوده، در این اشعار نیز نمود دارد و معلوم می‌شود که ظهور مهدی برای دفع روس، متوقع بوده است. در اواخر رساله شمس الانوار وی نظر قبلی خود را در باره لزوم صلح با روسها تأکید کرده و می‌گوید که «جهال در گوشه و کنار ریزه‌خوانی» کرده نگذاشتند صلح بشود. در واقع وی نظریه صلح خود را با ظهور درآمیخته تا مشکل روحی - روانی مملکت را حل کند.

۴

اللهم انزلنا  
 يا حسين فها هي يومئذ  
 يا زين العابدين فها هي يومئذ  
 اللهم انزلنا  
 يا حسين فها هي يومئذ  
 يا زين العابدين فها هي يومئذ  
 اللهم انزلنا  
 يا حسين فها هي يومئذ  
 يا زين العابدين فها هي يومئذ

۳

#### 4. رستم التواریخ

فضای ذهن رستم الحکماء بی شباهت به فضای پست مدرن امروزی نیست. برای وی مطلبی که قصد بیانش را دارد مهم است نه ظرف تاریخی و سال وقوع و جدیت در نام اشخاص. همه مطالب یکپارچه بین

ساختگی و واقعی و در عالم تخیل ما ناظر به محتوا شکل می‌گیرد. کتاب رستم التواریخ که سال تألیف آن هم مشخص نیست، با اختلاف ۳۵ سال یک نمونه مهم است. در این کتاب می‌گوید: «ای بشر ابله بی‌خبر، اکنون که با تو آشنا و رفیق گشته‌ام، می‌خواهم ملت حق و منہاج مستقیم را بتو نمایم... ما علی بن ابی طالب(ع) را خلیفه بر حق محمد (ص) می‌دانیم... و بعد از امامت و خلافت علی بن ابی طالب و یازده فرزندش را پشت به پشت امام بر حق می‌دانیم. خصوصا امام دوازدهم حضرت قائم آل محمد که ان شاءالله در سال یک هزار و دویست و شصت و دو به سبب غلبه کفر بر اسلام، آنجناب از ارض غری ظهور خواهد نمود و کفر و شرک را مغلوب و ظلم را فانی و ضلالت را معدوم و عالم را مسخر خواهد نمود و او را وزیر کهنه سالی از اهل فارس خواهد بود که مجموعه جمیع کمالات و فضائل و آداب و علوم و فنون و لموم و حکمت ... خواهد بود... خواهند گفت که این پادشاه، سفیانی است و از دودمان اکابر اصفهان. شخص یک چشم بزرگ، قطور، بزرگ شکم، دلیر، ... از سمت لرستان خروج نماید .... و مدت ده، دوازده سال با حضرت قائم (ع) مجادله و محاربه نماید و آخر الامر بر دامنه کوه طور سینا به دست مبارک حضرت عیسی(ع) با عصای موسی (ع) کشته و شکم دریده خواهد شد». «رستم التواریخ: ص ۳۲ - ۳۳»

این عبارات در فضایی است که مکرر اشاره کرده و گفته‌ایم که از کربلا به ایران و هند تزریق می‌شده، یافتن موعود. اما این که باب است، یا خود قائم (ع) آشفتگی عبارات رستم التواریخ مانند بقیه آثار ساختگی اوست. علی محمد باب نه در سال ۱۲۶۲ بلکه ۱۲۵۸ مدعی شد، آن هم در وهله نخست، نه قائم، که باب. بعد هم که قائم شد، ادعای نبوت کرد. جالب است که در پایان کتاب، گویا کسی نوشته است: «این کتاب مستطاب یازده سال پیش از ظهور حضرت خلیفه‌الله صاحب‌الامر به دست رستم‌الحکما غلام آن جناب نوشته شد و همان سلطان صاحبقرانی که عرب هاشمی نسب و سفاک روس و اهل انکار است و در سال هزار و دویست و شصت و دو از جانب ارض غری بیرون می‌آید و عالمگیر است. بی شک و شبهه صاحب‌الزمان همان است». [رستم التواریخ: ۴۷۵ - ۴۷۶]. به جز اینها در تذکره الملوک او و نیز نشاط نامه و شماری دیگر از دستنوشته‌های وی مطالبی در این باره آمده است.

این عبارت رستم التواریخ که در تأیید ظهور باب است، همراه مطالب دیگر از چاپ دوم این کتاب که در سال ۱۳۵۲ بوده حذف شده است. این که این مطلب را خودش نوشته یا شخصی دیگری به کتاب افزوده، چندان روشن نیست. یک احتمال این است که کار دیگری باشد، و نویسنده این متن خواسته است نوعی پیشگویی برای ظهور باب ارائه دهد. رستم‌الحکماء نوعا و از قدیم الایام در باره ظهور سخن می‌گفته و همان طور که در بخش‌های قبلی آمد، همه اینها فضایی بوده که در دهه چهل و پنجاه قرن سیزدهم هجری در ایران حاکم بوده و نه سید علی محمد، که چندین نفر دیگر هم مدعی مهدویت شدند. اصولا در باره

زندگی وی، سال تألیف این کتاب و ادعاهای دیگر وی در باره این که فلان کتاب را در فلان تاریخ نوشته، به هیچ روی نمی‌توان به یقین رسید. این روش خود او بوده است. از همه شگفت‌تر آن که گفته شده کتاب در سال ۱۲۱۵ تألیف شده است! بنا به گفته آقای شهبازی (در وبلاگش) کتاب در سال ۱۲۶۲ نوشته شده و تاریخ ۱۲۱۵ جعلی است و صرفاً برای این که این پیشگویی درست از آب درآید. در واقع این کتاب پس از طرح دعاوی باب و پیش از سال ۱۲۶۴ نوشته شده است. این محتمل است که تنها در دو سه صفحه پایانی کتاب دستکاری شده باشد.



امیر کبیر و ناصرالدین شاه بساط بایبه را جمع کردند

بدین ترتیب شاهد هستیم که از حدود دو دهه پیش از ظهور بایبه، تلاشهایی بر اساس بینش هزارگرایی آغاز شده بوده و کسانی را در انتظار ظهور گذاشته است. شرایط خاص سیاسی ایران پس از دو جنگ بزرگ میان ایران و روسیه، و نیز فقر عمومی ناشی از آن و همین‌طور اقدامات گسترده در از هم پاشی فکری در ایران که بخشی از آن ناشی از تلاش اخباری‌ها برای از بین بردن فضای فکر اجتهادی بود، عاملی برای تقویت این نگرش بود. غالباً در این ادوار است که خرافات بیش از پیش در ذهن مردم می‌نشینند و فرصت طلبان از آن برای ترویج افکار خویش بدست می‌آوردند. در چنین فضاهایی است که وقتی صدایی از جایی بر می‌خیزد، به راحتی می‌تواند هوادارانی را جذب کند و سبب تغییراتی در اوضاع فکری و فرهنگی و حتی اجتماعی و اقتصادی جامعه شود. بدون شک در این فضا، ظهور فکرهای اصلاحی از ناحیه کسانی چون امیر کبیر و بعدها

خود ناصرالدین شاه که از جهاتی تحول خواه بود، سبب شد تا جامعه به حرکت تدریجی و کند خود به سمت اصلاحات ادامه دهد، و صداهای معارض که می توانست سبب آشفته‌گی بیشتر شود، خاموش گردد.

۲  
اینطالبع حق با خلاص مطلق رستم الحکمای عارف  
اصف نخلص موفق بپرتیای حواس این کتاب را  
نمود و نوشتت مبدع چشم ارعوا این پوشیده و  
شش هر پیش از ظهور حضرت صاحب الامر  
نوشته شده مبارک و مسمون و همایون  
تکریر فی شهر ربیع الثانی سنه ۱۲۰۰

حکم صریح رستم حکمای اصف تخلص در باب ظهور قائم<sup>ص</sup>

بشارت بر اقبال با<sup>۱</sup> مبارک صاحب دلان با<sup>۱</sup>

ظاهر کبر و دامام<sup>۲</sup> ضیاء دل و دیده مصطفی<sup>ص</sup>

جهانمقدد قائم<sup>۳</sup> خد اوند اقبال و فتح و ظفر<sup>۴</sup>

شهنشاه شاهان نیلگو<sup>۵</sup> بشد که ایش طاع ملوک

مسیح ابن مریم وزیرش بود<sup>۶</sup> چون خورشید منیرش بود

بگفت اصف عارف<sup>طلب</sup> حق ز روی نشاط و سرور و طرب

که ازند کبر و غرور و منی<sup>۷</sup> سلاطین بتاریخ ز کعبه<sup>۸</sup>

منبع: اندیشه پویا: ش ۲۰ (با اختلاف اندک)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1553>

## چرا ایرانیان از امام حسین (ع) دفاع نکردند؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۰۶ / ۰۸ / ۱۳۹۳

خلاصه: چرا امام حسین کوفه را برگزید؟ چرا ایرانیان از ایشان دفاع نکردند؟ دسته بندی های سیاسی و مذهبی در کوفه چگونه بود؟ و... چند پرسش دیگر.

- چرا امام حسین(ع) کوفه را انتخاب کرد؟ آیا شیعیان جای دیگری وجود نداشتند؟ مثلا ایران یا یمن.

بہتر است در پاسخ بگوییم «کوفه امام را انتخاب کرد». آنچه امام انتخاب کرده بود، مکه بود، جایی امن که دست دولت یزید نتواند نواده رسول خدا (ص) را در آنجا به شهادت برساند. مکه به حکم قرآن و حرم بودن، پوشش امنی داشت و این در مقایسه با دیگر بلاد اسلامی بود که امنیت دینی با این تعریف نداشت. وقتی کوفه، امام را انتخاب کرد، و حضرت اطمینان نسبی یافت که از آنجا حمایت می شود، به آن سمت رفت. رفتن مسلم به کوفه، پس از رسیدن نامه های کوفیان بود. اصرار آنان سبب رفتن امام شد و این از نظر سیاسی مهم است که بدانیم، «حضور حاضر» یعنی حضور مردم، سبب می شود تا امام اقدام به حرکت سیاسی رو به جلو داشته باشد. این «حضور حاضر» - به تعبیر امام علی ع - با نامه های کوفیان بود، نامه هایی که مشابه آن در شهر دیگری گزارش نشده است. این وقتی است که مکه هم ناامن شده است.

- ایرانی های کوفه چرا از امام حسین (ع) حمایت نکردند/ واکنش ایرانی ها به قضیه عاشورا چه بود/ ایران در آن برهه تاریخی چه شرایطی داشت؟

تصوری که ما از «ایران» و «ایرانی ها» در این دوره داریم چیست؟ ایران کشوری است که از حدود سالهای ۱۵ هجری به بعد، زیر سلطه اعراب درآمد. مردمی که به هر حال راه و رسم جدایی داشتند، آیین و دین مستقلی داشتند، تحت سیطره قوم تازه ای قرار گرفتند. قوم عرب، سربازان خود را داشت، در بسیاری از شهرهای ایران اردوگاه زده بود، در برخی از شهرها، قبایل عربی اقامت کرده بودند، و ایرانی ها، جز شمار بسیار اندک، هنوز به اسلام هم نگرویده بودند. آنها مشغول امور زندگی خود بودند و جزیه می پرداختند. جالب است بدانیم که هفتاد سال بعد از عاشورا، وقتی شورش علیه امویان آغاز شد، هنوز ایرانیان به عنوان سرباز پیاده نظام قبایل عربی در خراسان فعالیت نظامی می کردند و هویت اقدام سیاسی مستقل نداشتند. طبعاً



انتظار ما در کربلا، برای حضور ایرانیان نابجاست. البته شماری از ایرانیان، در سال ۶۶ - ۶۷ هجری همراه مختار بودند، اینها بردگان یا شبه بردگانی بودند که مورد ستم بودند، و اسلام آورده بودند، و در قیام مختار، فرصتی برای حضور یافتند. بعد از آن باز خبری از آنان نیست تا آن که شماری از ایشان در کنار ابومسلم خراسانی گرد آمده و در قیام علیه امویان شرکت می کنند. ایرانیان از زمانی که به تدریج هویت مجدد خود را پس از حمله اعراب بدست آوردند، تمایل خود را به امام حسین (ع) به طور جدی نشان دادند. حتی سنی های ایران هم علاقه مند به امام حسین بودند. در همین خراسان عصر تیموری دهها کتاب توسط اهل سنت در باره امام حسین نوشته شد. به علاوه مرکز ایران کم کم به تشیع متمایل شدند. اولین نشان های تشیع آنها هم استقبال از سادات بود. اما در زمانی که کربلا اتفاق افتاد، ایرانی ها هویت سیاسی مستقلی نداشتند که بخواهند موضعگیری سیاسی کنند یا در یک جنبشی مانند کربلا حاضر باشند.

- مرتب اشاره می شود که مردم کوفه امام حسین (ع) را نمی شناختند. چرا انتظار داریم پس از ۵۰ سال، با شرایط آن زمان و نبودن رسانه ها، مردم نوه پیامبر را می شناختند؟

دو نکته مهم در اینجا وجود داشت: نخست آن که امام حسین (ع) فرد عادی نبود، نواده پیامبر(ص) بود. آن هم پس از شهادت برادرش که ده سال قبل از آن رخ داده بود، تنها نواده پسری پیامبر بود. بنابراین چرا نباید مردم کوفه و حتی شهرهای دیگر او را می شناختند؟ دوم آن که امام علی (ع) پدر همین امام حسین، از چند ماه پس از بیعت مردم با وی به عنوان خلیفه، یعنی سال ۳۶ تا زمان شهادت در رمضان سال ۴۰ در شهر کوفه بود. بیش از چهار سال پدر امام حسین، خلیفه مسلمانان و مقیم کوفه بوده است. طبیعی است که مردم کوفه باید تصویری از او و خاندانش می داشتند. حسین فرزند امام علی(ع) فرزند فاطمه زهرا(س) دختر محبوب پیامبر(ص) در مدینه زندگی می کرد و بسیاری از کوفیان، کسانی بودند که خود از اهالی مدینه یا اطراف و نواحی آن بودند و رفت و آمد به مدینه داشتند. بسیاری برای حج رفته بودند. بنابراین وقتی سخن از شناخت امام حسین (ع) در میان کوفیان می گوئیم، چیزی نیست که ربطی به رسانه ها داشته باشد. آن روزگار، در امر شناخت همین ارتباط همین بود و همین مقدار کافی بود.

- از نظر تاریخی چرا امام حسین با وجود آن که مکه برای داشتن فرصت مناسب تبلیغ دیدگاه خود انتخاب کرده بود ناگهان مکه را ترک کرد؟/ و آیا این گفته صحت دارد که امام حجش را نیمه تمام گذاشت؟

ترک مکه دو علت داشت: نخست احتمال قتل امام توسط عوامل حکومت یزید، دوم رسیدن خبر آمادگی کوفه و اصرار مسلم بر تعجیل پیش از آن که مشکلی برای شهر پیش آید که از قضا مشکل هم پیش آمد. بنابراین این دو علت اساسی مربوط به علت ترک مکه است که هر دو هم در تواریخ آمده است. اما نیمه تمام

گذاشتن حج تقریباً فاقد معناست، یعنی این که کسی مثلاً حج تمتع را آغاز کرده باشد و نیمه تمام بگذارد چنین فرضی نه از نظر فقهی شدنی است نه امام چنین کرد.. امام روز هشتم ذی حجه از مکه خارج شد، و گزارشی از این که امام به جز عمره مفرده که وقت ورود به مکه هر کسی موظف به انجام آن است، و ربطی به حج تمتع ندارد، «عمره تمتع» که مقدمه اعمال حج و محرم شدن برای رفتن به عرفات در روز نهم است، انجام نداده بود. بنابراین ظاهراً باید گفت قصد انجام فریضه حج را در آن سال نداشته و به احتمال آماده سفر بوده چنان که روز هفتم آن را اعلام کرد.

- آیا مردم کوفه قبل از حکومت یزید (در زمان معاویه) هم از امام دعوت کرده بودند؟

یک سوم مردم کوفه در زمانی که واقعه عاشورا اتفاق افتاد، شیعه بودند یا دست کم به اهل بیت (ع) تمایل داشتند و حکومت آنان را می خواستند. تشیع این افراد، غالباً از زمان امام علی (ع) و تربیت نسل بعد در دامان شیعیان قبلی بود. آنان از پس از شهادت امام علی (ع) و ماجرای صلح، کما بیش به دنبال قیام و مبارزه بودند. نمونه اش اقدامات حجر بن عدی بود. البته مبارزه آنان بیشتر منفی و عادی بود. وقتی امام حسن به شهادت رسید، نامه تسلیتی برای امام حسین نوشتند و علاقه خود را به ایشان ابراز کردند، اما امام حسین هم راه برادر را در مواجهه به معاویه ادامه داد. این بود تا معاویه مرد و یزید به خلافت رسید و زمینه فراهم شد. بنابراین می توان گفت که کوفه، کانون شمار زیادی شیعه انقلابی بوده که آتش مخالفت با امویان را زیر خاکستر حفظ کرده بودند و با مرگ معاویه و آمدن یزید، آن را علنی کردند.

- تقسیم بندی حزبی (قبیله ای) مردم کوفه به چه شکل بود؟ چه گروه هایی قدرت بیشتری داشتند، آنها هم برای امام نامه نوشته بودند؟

دو نوع ترکیب جمعیتی برای کوفه وجود داشت: یکی قبایلی که افراد هر قبیله زیر نظر روسای قبایل بودند و هنوز هم بخش عمده ای از عراق به همین شکل است. دوم مذهبی یا به اصطلاح امروز طائفی که شامل جمع شیعیان، طرفداران مذهب مورد حمایت حکومت و احیاناً خوارج بودند که گروه اول بسیار اندک بودند. البته مذهب مورد حمایت حکومت، لزوماً یک دست نبود. برخی از همان جمع مخالفت دولت هم بودند، اما با شیعیان و خوارج متفاوت بودند. تصمیم گیری سیاسی در این دو ترکیب، در مرحله اول با نظام قبایلی و در مرحله بعد تقسیمات مذهبی و طائفی بود. اینها روی یکدیگر تاثیر می گذاشتند اما هر دو در جای خود موثر بودند. آنچه امویان از آن استفاده کردند، فشار آوردن روی روساء و شرفای قبایل بود که از طریق آنان مردم را کنترل کنند. طبعاً نمی توانستند صد درصد کنترل کنند، اما به اندازه ای بود که روی تصمیمات عمومی سیاسی تاثیر بگذارند. در زمانی که دولت ضعیف بود، شیعیان بر اساس باورهای شیعی، مؤثر بودند و شماری

از مردم هم به آنان پیوستند، اما با آمدن ابن زیاد، سیستم قبایلی وارد میدان شد و امتیازات خاص مالی که به آنان داده شد. طبعاً با فشار حکومت، شیعیان محدود شدند. افرادی هم که از مردم به آنان پیوسته بودند جدا شدند.

- اگر کوفیان بر بیعت خود می‌ماندند، چه مزیتی داشت؟ امکان به دست گرفتن حکومت بود؟ (با وجود مخالفانی چون یزید، عبدالله بن زبیر و...)

نباید تصور کرد کوفه فقط یک شهر کوچک با مثلاً سی چهل هزار آدم بوده است، کوفه مرکز خلافت شرف بود و تمام ایران و بخش‌های مختلف آن به علاوه عراقین، یعنی کوفه و بصره و نواحی مختلف آن زیر سلطه کوفه بود. اگر کوفه یکپارچه می‌شد، گامی به جلو بود، اما تمام کار نبود. به دلیل آن که زمانی مختار بر همین شهر تسلط یافت، اما نتوانست تا آخر پیش برود. با این حال، فعالیت سیاسی به همین صورت است. همین که شما پایگاه مهمی را بدست بیاورید فعالیت خود را آغاز می‌کنید. باقی راه را باید با فشردگی ادامه داد، اما نمی‌توان همه چیز را قطعی دانست.

- اگر کوفه یک شهر نظامی بوده و مردم آن عموماً نظامی بودند، چطور از ترس جان بیعت شکستند؟

کوفه یک شهر نظامی نبود، یک اردوگاهی بود که چهل پنجاه سال پیش از حادثه کربلا، برای نظامیان عرب ساخته شده بود که همراه خانواده به آنجا آمده، مقیم شده، و برای جنگ به نقاط مختلف شرف اعزام می‌شدند. بنابراین خانواده‌های آنان در آن شهر بودند و به تدریج این اردوگاه موقت تبدیل به یک شهر دائمی شد و در ردیف دیگر شهرها درآمد. البته شهری که روزگاری مردان آن نظامی بودند و حالا هم شمار قابل توجهی به حکم ادامه فتوحات، هنوز نظامی بودند. فرض کنیم نظامی باشند، مگر اینها ترس ندارند؟ مگر اینها نباید از ترس بیعت کنند؟ طبیعی است که آنها در جبهه‌های بیرونی فعال بودند، اما این مسأله به امور داخلی آنان بر می‌گشت، آن هم در شرایطی که خانواده‌های آنان نیز در شهر بودند. مقصود این است که آنها هم مثل مردم سایر شهرها بودند و در مقابل اجبار و زور با توجه به اختلافاتی که با یکدیگر داشتند، نقاط ضعف ایمانی و بسیاری از مسائل دیگر، نگران حمله‌های امویان و به خصوص ابن زیاد بودند. اینها البته توجیه بیعت شکستن و دم تیغ دادن نواده پیامبر (ص) و کسی که خودشان او را دعوت کرده اند نمی‌شود.

روزنامه همشهری ۵ آبان ۱۳۹۳ (با اندکی تفاوت)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1559>

## سکه های شیعی الجایتو در موزه همایون ترکیه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۸/۰۸

**خلاصه:** در سال ۱۳۱۸ق گزارشی از سکه های دوره ایلخانی و جلایری ضمن کتابچه ای در ترکیه چاپ شده که شماری از سکه های سلطان محمد خدابنده در آنجا معرفی شده است. این سکه نشانگر گرایش امامی اوست، برخلاف ایلخانان قبلی و سلطان ابوسعید، خلف وی که آنها همگی بر مذهب سنت بودند.

سلطان محمد خدابنده ایلخانی میان سالهای ۷۰۴ - ۷۱۶ حکومت کرد و دولت وی با داشتن وزیری با فرهنگ مانند رشید الدین فضل الله (م ۷۱۸) یکی از بزرگترین دولت های تاریخ ایران محسوب می شود. در باره امامی مذهب بودن وی بارها سخن گفته شده و شواهدی ارائه شده است. نویسنده این سطور هم در تاریخ تشیع در ایران در این باره سخن گفته است.

امشب به کتابچه ای حاوی معرفی سکه های موزه همایون در ترکیه برخوردیم که شماری از سکه های سلاطین ایلخانی را معرفی کرده و چاپ سال ۱۳۱۸ ق است.

روی سکه های خدا بنده، کلمات «محمد رسول الله علی ولی الله» و نیز «اسامی دوازده امام» حک شده که نشانگر تشیع امامی این ایلخان است. در اینجا برخی از صفحات را می آورم.

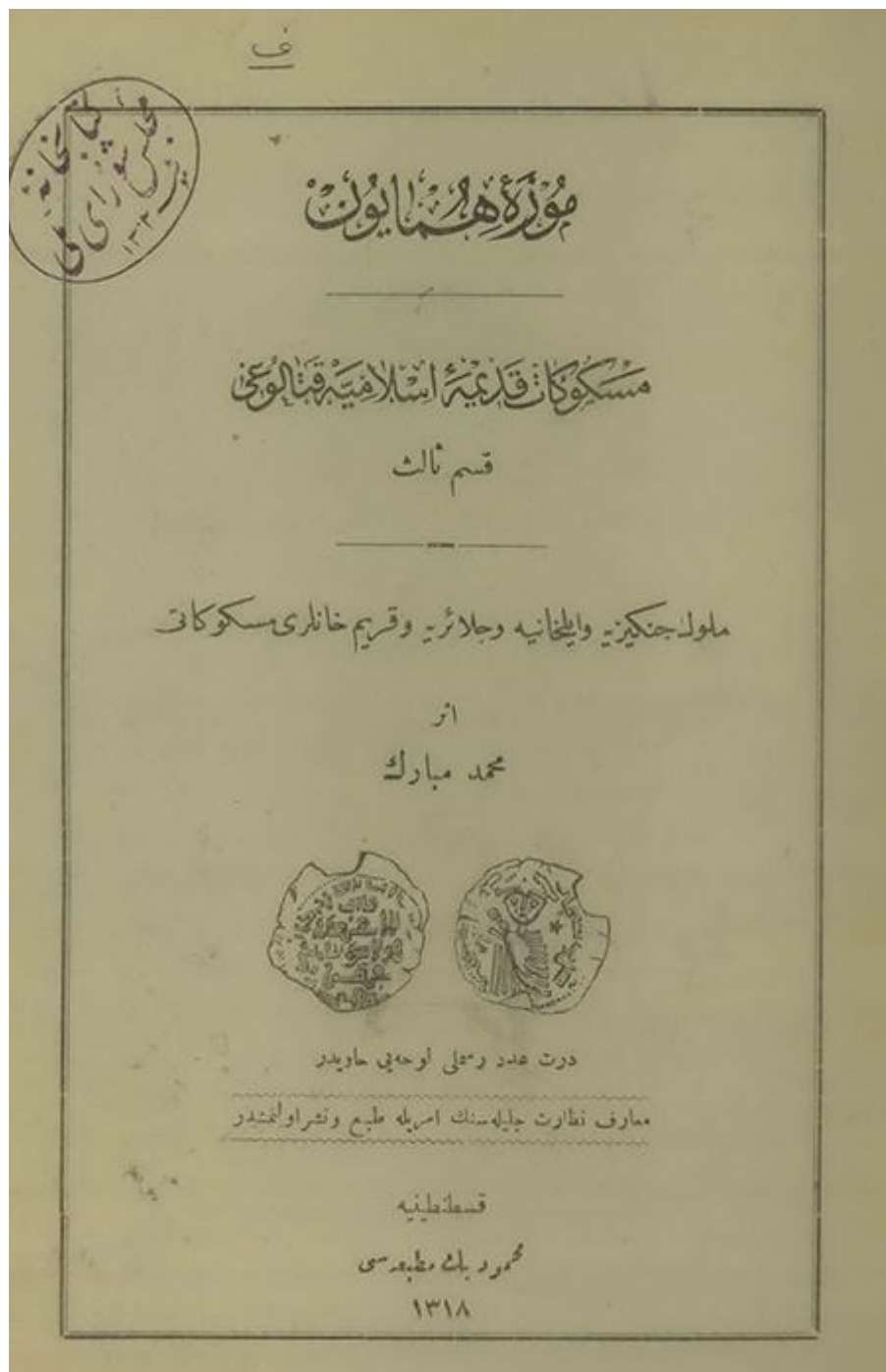
روش معرفی کتاب این است که بار اول در باره سکه های ضرب شده در شهر عبارات روی سکه را می آورد اما دفعات بعد فقط تاریخ را قید می کند. بنده چند نمونه از صفحات کتاب را که حاوی عبارات شیعی است می آورم.

کتابی که این تصاویر از آن گرفته شده، با نام «موزه همایون» ویژه مسکوکات دولت ایلخانی و جلایری است.

جالب است که سکه سال ۷۰۴ که ابتدای سلطنت اوست، اسامی چهار خلیفه را دارد، اما سکه های بعدی «علی ولی الله» و اسامی دوازده امام جای آن را گرفته است. دیدار علامه حلی با الجایتو در سال ۷۰۹ بوده و گویا سکه ها هم از همان سال به بعد رنگ شیعی به خود گرفته است.

در اطراف سکه، در مواردی صلواتیه آمده که در این معرفی ها، با تعبیر «اللهم صلی علی....» آمده که مقصود صلوات بر چهارده معصوم است که صلواتیه شناخته شده در کتیبه های شیعی است.

منهای تشیع اولجایتو، از گفتگوهای وی با رشید الدین که در آثار مختلف رشید الدین نمونه های آن آمده، عظمت و دانش این ایلخان مغول بدست می آید. نمی دانم کسی در باره این وجه او تا به حال چیزی نوشته است یا خیر.



در نمونه زیر اسامی دوازده امام (ع) آمده است.

۸ - اولجايتو خداينده محمد خان

۷۰۴ - ۷۱۶

التون

﴿ سلطانيه ﴾

- ۸۳ -

تاريخى [؟] ۷۱

مهرى : خارجاً دائره لى وداخلى التى ييراقلى طرزده در .

الله

محمد

رسول الله

على ولى الله

دوره سنده دائره ايچنده :

اللهم صل على محمد وعلى والحسن والحسين [ وعلى ومحمد وجعفر

وموسى ] وعلى ومحمد وعلى والحسن ومحمد

نهرى : يدى ييراقلى طرزده در .

ضرب

فى دولة المولى السلطان

الاعظم مالك رقاب

الامم غياث الدنيا والدين

اولجايتو سلطان محمد

خدا الله ملكه

خارجاً : دائره ايله اشبو مسدس شكلك بينده

سکه زیر از سال ۷۰۴ است که هنوز الجایتو تغییر مذهب نداده بود بنابراین اسامی چهار خلیفه اول روی آن آمده است.

ضرب ○ بمدينه ○ سلطانيه ○ سنه ○ ..... عشر ○ سبعه

لوحة ۱ (دلیکی) التون ، وزنی ۳ م فطری ۲۷

کوش

— نوع ۱ —

﴿ بکپازار ﴾

— ۸۴ —

تاریخی ۷۰۴

وجوهی : جفته خطی بش زاویه لیدر .

الله

لا اله الا

ضرب بکپازار  
محمد

رسول الله

اطرافنده : ابوبکر | عمر | عثمان | علی | وسلم

نهری : جفته خطی مربع شکله در .

س

السلطان الاعظم

م. غیاث الدینیا والدين

خدا بنده محمد

خدا الله ملکه

س

وزنی ۱۲ ط فطری ۲۲

نمونه صلواتیه بر دوازده امام (ع)

و مهری : جفته چیز کبلی ایکی دائره ملی اولوب  
داخلاً

لا اله الا  
الله  
محمد  
رسول الله  
علی ولی الله

خارجاً : اللهم صل علی محمد وعلی والحسن والحسین وعلی و محمد  
[ و جعفر و موسی وعلی و محمد ] وعلی والحسن و محمد

ظہری : درت بیراقلی طرز زده در .

ضرب فی

ایام دوله المولی

السلطان الاعظم مالک رقاب

الامم اولجایتو سلطان غیاث

الدنیا والدین خدا بنده محمد

خلد الله

ملکه

خارجاً : دائره ایله زاویه لرك بینده

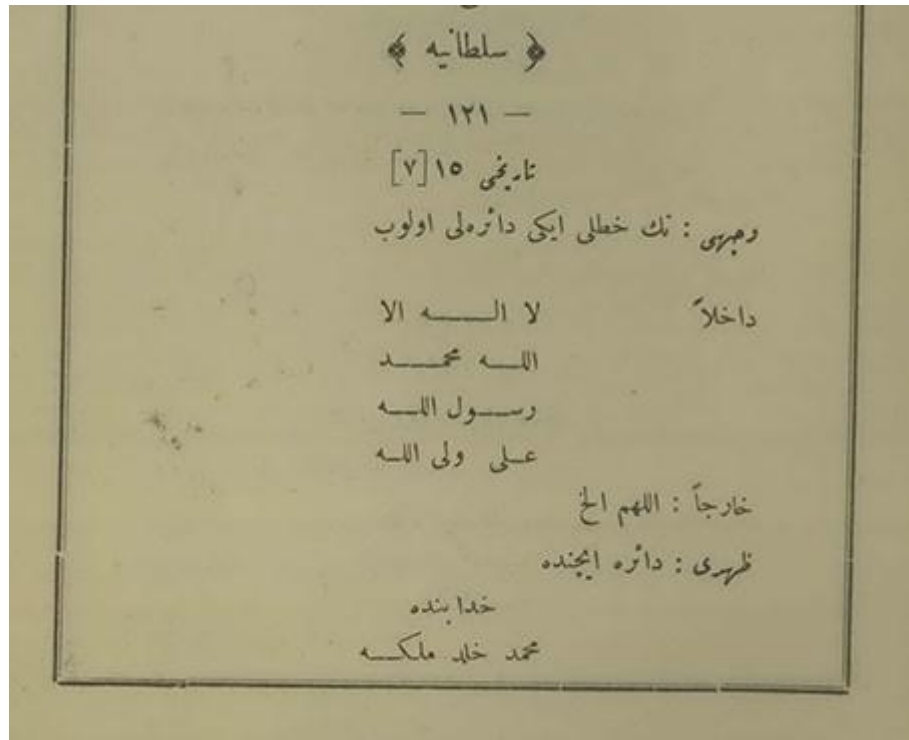
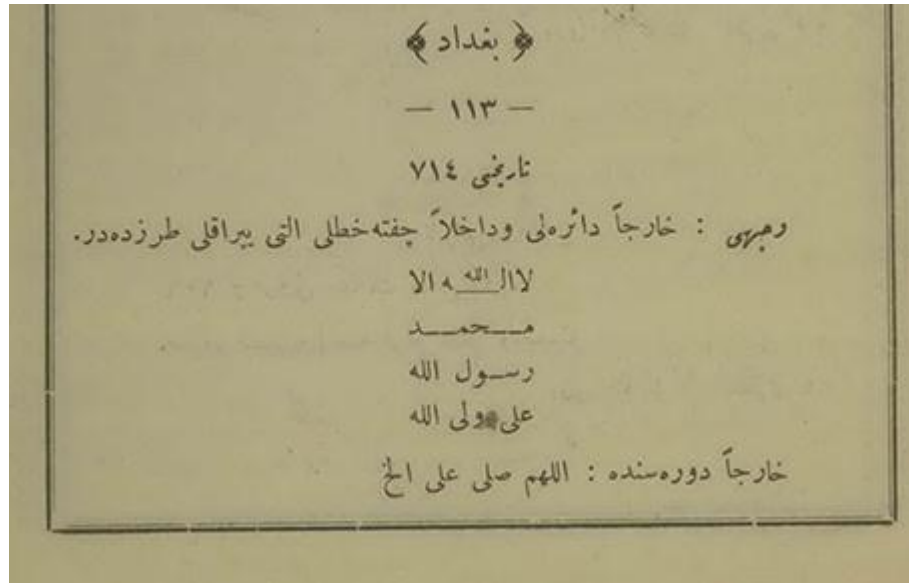
صیداکو مصیبتی لله الامر من قبل ومن

بعد [ ضرب ] ب مدینه تبریز سنه عشر و سبعمه

لوحه ۱      وزنی ۱ م ۶ ط      قطری ۲۴

نمونه زیر هم صلواتیه دارد که با اشاره آمده و بقیه عبارت حذف شده است





مجلد دیگری از همین موزه همایون مربوط به سکه های دولت های اولیه از جمله عباسیان است. یک نمونه که سکه امام رضا در دوران ولایتعهدی معرفی شده را اینجا می آورم:

فارس

— ۵۷۵ —

تاریخی ۲۰۳

درجی مرکزنده:

لا اله الا

الله وحده

لا شریک له

الشرق

دوره سنده (داخلاً): بسم الله ضرب هذا الدرهم بفارس سنة  
ثلث ومائتين

د (خارجاً): الله الامر من قبل (الح)

ظہری بردارہ اینچندہ:

محمد رسول الله

المؤمن خليفة الله مما

امره الامير الرضا ولي عهد

المسلمين على بن موسى

بن علي بن ابي طالب

ذوالرياستين

دوره سی دیکر لرینک عینیدر.

وزی ۱۵ ط. قطری ۲۴

لوحة ۳

الرضا على بن موسى حقه مؤرخینك روایاتی تأیید ایدر بر سکه درم تفصیلاتی  
ابن اثیرك ۲۰۱ سنه سی وقابی صره سنده مسطوردر.

شاید قدیمی ترین رساله عملیه چاپی !

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت : ۱۳۹۳/۰۸/۰۸

**خلاصه:** ابتدا چاپ سربی در ایران آمد بعد چاپ سنگی. اگر این حرف درست باشد، ما خیلی بدشانس بوده ایم که چاپ سربی به این خوبی را کنار گذاشته به سراغ چاپ سنگی رفتیم. البته آن چاپ چون حروف چینی نداشت راحت تر بود، اما یا باید از نسخ خطی استفاده می شد و برای چاپ یک کتاب، یک اثر خطی نابود، یا با دست نوشته می شد که همان وقت حروف چینی را می برد.... بگذریم این جا یک رساله عملیه را که قریب ۱۹۰ سال پیش با حروف سربی چاپ شده را معرفی می کنیم.

سه چهار سال پیش دوستم آقای مهریزی مقاله ای با عنوان «درآمدی بر رساله عملیه نویسی فارسی با تأکید بر نسخه مرحوم کلباسی (۱۱۸۰ - ۱۲۶۱)» نوشت که در حال حاضر با همین عنوان می توانید آن را در سایت کتابخانه مجلس بخوانید. در آنجا با سیر رساله نویسی های فقهی آشنا خواهید شد.

در زمینه تاریخ فقه، یکی از بهترین آثار در باره فقه شیعه، کتابی است با همین نام از دوست دانشمند جناب آقای دکتر حسین مدرسی که سالها پیش به فارسی درآمد. طبعاً کتابهای فقهی که بعداً شناخته شده می تواند به آن افزوده شود. مقدمه کتاب که با عنوان درآمدی بر فقه شیعه چاپ شد، بسیار عالی بود.

در میان رساله های فقهی دوره صفوی معمولاً از «جامع عباسی» شیخ بهایی یاد می شود، اما بعد از آن و شاید حتی قبل از آن آثار فقهی متعددی نوشته شد.

در دوره قاجار این حرکت با شتاب بیشتری دنبال شد و نسخه مرحوم کلباسی که زمانی در حکم عروۀ الوثقی مرحوم سید محمد کاظم یزدی بود، در سال ۱۲۴۶ ق چاپ شد. من آن چاپ را ندیده ام که با حروف سربی بوده یا سنگی اما می دانم که طی آن دو سه دهه، معمولاً کتابها به صورت سربی چاپ می شد.

گفتمی است که بسیاری از علما - از جمله شیخ انصاری - با حاشیه زدن بر نسخه مرحوم کلباسی، اجتهاد خود را تثبیت کرده و زمینه نوشتن رساله را فراهم کردند. فهرست آن حواشی را آقای مهریزی در مقاله یاد شده آورده است.

در این دوره، یکی از چهره های بسیار معروف فقهی و علمی و همین طور سیاسی، مرحوم سید محمد باقر

شفقی (م ۱۲۶۰ق) است که در اصفهان قدرت و نفوذ فوق العاده ای داشت و مسجد سید اصفهان از یادگارهای اوست. رساله های فراوان رجالی و فقهی از وی برجای مانده است.



او هم رساله عملیه داشت (با عنوان تحفه الابرار) و هم پاسخ به سوالات فقهی که این دومی مورد بحث ماست. کتابی است مفصل و در شمار نخستین کتابهای چاپ شده در ایران با حروف سربی است. زمانی که نخستین قرآن چاپی سربی ایران را روی سی دی آماده کرده و منتشر کردیم، مقدمه ای نوشتم و آن جا عرض کردم که بین سالهای ۱۲۳۳ تا ۱۲۶۹ ق تعداد ۲۳ کتاب در ایران چاپ شد که ۱۹ عنوان آن دینی بود. در سال ۱۲۴۱ ق حیات القلوب مجلسی با حروف سربی چاپ شد و قرآن همراه با اعراب و دو رنگ در سال ۱۲۴۲ ق منتشر گردید.

اما رساله سوال و جواب های فقهی مرحوم شفقی، در سال ۱۲۴۸ چاپ شده و مقدمه ای دارد که بخشی از آن در کتابهای چاپی دیگر هست و قسمت آخر آن مقدمه معمولاً اشاره به کتاب مورد نظر دارد که این مقدمه برای آن نوشته شده است.

در این مقدمه از فتحعلی شاه ستایش شده و از تلاش های منوچهر خان گرجی که سهم قابل توجهی در صنعت چاپ در ایران دارد، یاد شده و در پایان گفته شده است که «امور کاری جناب استادی میرزا زین العابدین تبریزی که در محروسه ایران مبدع این فن است به سعی و دست رنج اقل خلق الله عبدالرزاق اصفهانی کتبی که اکثر مردم از آن منتفع گردند مطبوع آمد. امید که در نظر ارباب دانش مطبوع آید از آن

جمله کتاب سوال و جواب که مشتمل بر چند کتابت است که به مرور دهور اغلب مردمان از بلاد نزدیک و دور از سرکار جناب شامخ الالقاب...السید محمد باقر اطال الله بقائه سوال نموده اند و آن جناب، جواب هر یک را بیان فرموده اند مطبوع می شود امید که مسائل آنها معمول به جمیع مردمان گردیده که ماجور و مثاب باشند بالنبی و آله الامجاد فی شهر صر المظفر ختم بالخیر و الظفر فی ۱۲۴۸. البته تاریخ پایان کتاب که تایپ و تصحیح را نشان می دهد سال **1247 قمری (1210 شمسی و ۱۸۳۱ میلادی)** است. کتاب ۱۶۳ صفحه است و وعده داده شده که مجلد دیگری هم خواهد داشت.

جدای از آن که این چاپ سربی است که متاسفانه در ایران ادامه نیافت، صفحه بندی آن از این جهت جالب است که هر بابی به صفحه جدیدی منتقل شده است. به عبارت دیگر مطلب باب فقهی قبلی هر کجا تمام شده، و ولو باقی صفحه سفید باشد، دیگر حروف چینی ادامه نیافته و باب جدید در صفحه بعدی آمده است.

نکته جالب دیگر این که کلمه «سوال» و «جواب» قرمز چاپ شده و این برای چاپی در آن سال جالب است. با این حال، نمونه قرآن چاپی که با اعراب و رنگی است از این هم شگفت تر است. نخستین صفحات با بحث تقلید آغاز شده با این که در بالای آن نوشته شده «المقدمه فی الاصول» در آنجا فتوای وی این است که باقی ماندن بر تقلید میت جایز نیست و عدول از آن لازم است. اما بعد از آن بحثی در باره معاد مطرح شده است همین طور در باره نبوت بحث خوبی دارد. به نظر می رسد این قسمت جالب است اگر باز نشر شود. بنده خبر ندارم چنین شده است یا خیر.

بحث طهارت که البته منظم نیست و همان طور که گفته شد در پاسخ به سوالات است به عنوان دومین بحث کتاب آغاز شده و به پرسشها پاسخ داده شده است.

توجه داریم که کتابهای سوال و جواب از این جهت که گاه مشتمل بر برخی از مباحث اجتماعی و تمدنی هستند و اشاراتی به وضعیت جاری در جامعه دارند، جالب هستند. این اثر هم خالی از این فواید نیست. بخش هایی از کتاب عربی و استدلالی شده و برخی نیز حالت فتوایی دارد و به نظر می رسد نویسنده، سعی کرده اگر در جایی رساله به خصوصی در مبحثی داشته عینا در این کتاب بگذارد.

به هر حال این کتاب هم تاریخ چاپ است و هم تاریخ فقه و هم تاریخ رساله نویسی. علاوه بر این از لحاظ محتوایی آماده است تا موضوع یک پژوهش جانبی در باره تاریخ اجتماعی آن دوره است.

شاهزاده اعظم سيف الدوله سلطان محمد ميرزا دام اجلاله كه شهر اصفهان بيت الشرف دولت و  
 حكمراني ان شهر سپهر سلطنت از نبروي مطوتش صعوه باشاهين هم اشيان و از بن عدالتش ساخت  
 اصفهان رشت كلستان جنا اميد كه تا شهب كردون در ميدان سپهر در خرام است سپهرش  
 رام و جهانن بكام باد كه اكثر صنايع بد نعه و اثار غريبه بلاد بعيدة و قريه از بن طالع بادشاه  
 عالمك بر در مملكت ايران صنايع بوده مكر صنعة طبع و تمثيل كه در عقده نعو بن مانده بود  
 بحمد الله كه انهم بحكم محكم سلطاني و سعي و التفات نواب جلالت و نبالت دستكاه بقرب الحضرة الخاقان  
 منوچهر خان زبداجلاله بتعليم و اموز كاري جناب استادى ميرزا بن العابد بن تبريزى كه در  
 محروسه ايران مبدع ابن فن است بسعي و دست رنج اقل خلق الله عبد الزراق اصفهاني كسى كه اكثر  
 مردم از ان منتفع كردند مطبوع اهدا اميد كه در نظر ارباب دانش مطبوع ابد از ان جمله ابن كتاب سوهال  
 و جواب كه مشتمل بر چند كتابت كه برورد هور اغلب از مردمان از بلاد تريبك و دور از سركار  
 جناب شايخ الاتقاب حقايق و معارف انتساب شريعت و هدايت ماب حاوى الفروع و الاصول جامع  
 المعقول و المنقول فخر الفقهاء و المجتهدين معين الاسلام و المسلمين المولى الاعظم و المقتدى الانتم و  
 مطامع العرب و العجم المشتهر اسمها فى جميع اقطار العالم شما الملك السيادة و النجابة و الفخامة و الجلالة  
 و السرافة و بدر العلماء العلم الفضيلة و الاجتهاد و الفقاها اعلم العلماء افضل الفضلاء مجتهد العصر  
 و جيد الزمان كهف الحاج السيد محمد باقر اطال الله بقائه سوهال نموده اندوان جناب نواب هر يك را

بيان فرموده اند مطبوع ميشود اميد كه مسايل انها  
 معمول به جميع مردمان كرد بدنه كه ما جور و  
 مثاب باشند بالنبي و اله الاجهاد فى  
 شهر صفرا مظفر ختم بالخبر و الظفر

فر ۱۳۴

بسم الله الرحمن الرحيم  
 انقل اليه من كتاب  
 الاقوال المشهورة  
 ۲۰۲ ربيع الاول ۱۲۸۰

## کتاب الصوم

سی زن در ایام صوم میتواند در آب رود و بدون آنکه سر را داخل آب کند **ج** داخل شدن زن در  
آب در حین صوم بلی جایز است لکن احتیاط اینست که در این قبضه احتیاط شد بد در ترک خلوس است  
**سی** هرگاه شخصی صائم در ایام رمضان غسل از تماسی کند عمد یا سهوا غسل واجب باشد با  
مندوب با در جمیع این صور غسل و صوم هر دو صحیح خواهد بود باطل با بعضی صحیح و بعضی باطل  
با آنکه بعضی از صور حکمش با بعضی دیگر مخالف خواهد بود **ج** ملخص سوال المار اجمع یجد  
جایز است اول صحت و فساد غسل است با تعدد از تماس و حکم این بنا بر مشهور و حق من حرمة الارتماس  
للصائم بمقتضای قواعده شرعیه فساد است و فرقی بین غسل واجب و مندوب نیست بلی اگر در وقت  
غسل نیت غسل نکند بلکه در آن خروج قصد تحقیق غسل کند حکم بصحت غسل وجه است و اگر در  
وقت کوبی در زبرها نیت کند باید حکم بصحت آن مستبعد نباشد مع امکان فیه نانی آنکه تعدد  
از تماس منشاء فساد صوم میشود بانه در این خلاف عظیمی بین فقهاء اعلی الله مقامهم فی الجملة العلیا متحقق  
است جمعی از قدمای اصحاب قایل بفساد صوم و لزوم قضاء و کفاره اند بعضی دعوی شهرت قدمای  
بر این نموده اند و سید مرتضی در انتصار و سید بن زهره در غنیه بر این دعوی اجماع کرده اند و  
فرقی در این باب بین ارتماسی که بجهت غسل واجب یا مندوب بوده باشد یا غیر غسل میباشد و مشهور  
میان متأخرین صحت صوم و عدم لزوم قضاء و کفاره است و بعضی قایل بفساد صوم و تفصیل بین قضاء  
و کفاره بنسبت اول و ثانی میدهند و این قول را مرحوم شهید در رس اختیار فرموده و از  
این براج نیز حکایت نموده اند و جمیع این اقوال متفق اند در نبوت حرمت و بعضی قایل بجهت اصل  
ارتماس شده اند و این قول را جمعی نسبت بسید مرتضی و این ادراکین داده اند و از علامه مرحوم  
در متهی نسبت عدم کراهت را باین ابی عقل بعضی نقل نموده اند و بنا بر این قولین نیز قضاء و کفاره  
مستفی است بلکه فساد غسل هم لازم نمی آید و قول ثانی اقوی است و اصل عمومات شاهد بر این است  
و خصوص موثق اسمعیل بن عمار نیز دلیل بر این است حیث قال قلت لابی عبد الله ع ر جل صائم ارتمس  
فی الماء تعدد علیه قضاء ذلك اليوم قال لیس علیه قضاء ولا یعودن و شیخ مرحوم در استبصار بعد  
از آنکه میل با اختیار این قول نموده فرموده است اعرف حدیثی فی ایجاب القضاء و الکفاره از ایجاب احدهما  
علی المرتس فی الماء دعوی جماع سید مرحوم در باب ایجاب قضاء و کفاره منسبت بعد از آنکه  
خود بر خلاف او رفته باشد که ما عرفت قال العلامة فی التجرید الاغناس فی المذاهب الشیخان یفید  
الصوم و قال المرتس لا یفسد و هو قوی و للشیخ قول ثانی محرم غیر مفید و هو احسن انتهى و بهذا یعلم

## کتاب الحج

مس ضعیفه حازم مکه معظمه شده در وقت رسیدن بیقات حایض شده کیفیت عمل  
انرا در احرام و طواف و غیره بیان فرموده که دستور العمل ان چه چیز است **ح** حیض مانع احرام  
نست بلکه حایض غسل احرام که مستحب است میتواند نمود لکن ترک نماز میباشد و محرم میشود مثل حالت  
غیر حیض و اتیان به نلیه میباشد و داخل مکه میشود بعد از دخول مکه اگر حیض قطع شد غسل میکند  
و اعمال عمره را تمام بعمل می آورد و اگر قطع نشد تا روز عرفه یعنی تا روز و عرفه ان وقت  
عذول میباشد از تمتع با فردا کفایه ان احرام سابق میباشد و قوف عرفات و مشعر و اعمال منی را  
بعمل می آورد و اگر در روز عاشردمی حجه الحرام حیض منقطع شد عود بمکه میباشد غسل نموده  
طواف حج و سعی بین الصفا و المروه و طواف نثار بعمل می آورد و اگر حیض منقطع نشد غیر از  
طوافین همه را بعمل می آورد هر وقت که حیض منقطع شد غسل نموده طوافین را بعمل می آورد ان  
وقت عمره مفرده بعمل خواهد آورد حج او صحیح خواهد بود مس ضعیفه در حال حیض محرم شده  
در روز چهارم یا ششم عادت او که هشتم دی الحجه بوده باشد و از مکه شده چنین فهمید که خون او  
قطع شده غسل نموده طواف عمره و سعی و تقصیر نموده محرم بحدی شده و قوفین و مناسک نثار را بعمل  
آورده روز عید اصحی که هشتم عادت او بوده عصر خونی می بیند عود بمکه نموده مه کن از غسل  
نبوده تبم بدل از غسل میباشد و طوافین را بعمل می آورد و بعد عود بنام میباشد روز دوازدهم  
ماه که دهم عادت او بوده خونی می بیند بعد غسل حیض میکند بعد دیگر خونی نمی بیند کفایه ان  
طواف که نموده میباشد از مکه مراجعت میباشد با حج او صحیح است با فاسد حقیقت حال را بیان فرماید حج  
ظاهر اینست که حج او فاسد بوده باشد تحقیق حال در اثبات مرام محتاج است به بیان چند مطلب \* اول  
انست که ضعیفه هر گاه در ایام عادت حیض خون دید و خون تا عشره بوده و بعد از ان قطع شده خون  
در مجموع عشره حیض میباشد خواه ایام عادت او کمتر از عشره بوده باشد یا نه خواه خون در مجموع عشره  
متصل بوده باشد یا نبوده باشد بلکه هر گاه در سه روز اول هر روز خون دید و بعد هیچ خون ندید  
تا روز دهم خون دید و بعد مطلقاً ندید ظاهر اینست که مجموع عشره ایام محکوم بحیض خواهد بود \*  
قال شیخ الطائفه فی النهايه ان رات المرأة الدم يوما او يومين فتترك الصلوة والصوم فان رات اليوم الثالث  
او فيما بعد الى اليوم العاشر فذلك دم حیض فان لم تر بعد ذلك ما الا بعد انقضاء عشره ایام فان ذلك  
ليس بدم حیض وقال فی المبسوط اول ما ترى المرأة الدم ينبغي ان تمتنع من الصوم والصلوة فان استمر  
بها ثلاثة ایام متابعه قطعت علی انه دم حیض ولم یکن علیها شيء وان رات اقل من ذلك قطعت علی انه



## کتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنکر

مس شخصی عالی دار دو ایشان زاهر چند با موز دین میخوانند تمسنونند چه باید کرد **ج** از بابت  
امر بمعروف لازم است آنها را با موز دین وادار داول به نصیحت و تهدید و تحویف از عقوبت الهی جل  
شانه اگر نری نبخشید بکج خلق و تنیدی **س** امر بمعروف و نهی از منکر در چه مقام است **ج** هر کس  
دانست که فلان امر منکر و حرام است و قدرت بر منع آن داشته باشد لازم است منع نماید **س** هر گاه  
طفل غیر مجنون کتابت قرآن نماید منع آن بر کسی که مطلع شود واجبست بانه **ج** بیوولی واجب است  
منع و بر دیگران لزومی ندارد **س** هر گاه جماعت یهود در جنب خانه مسلمی از نواحداث مسجدی  
نمایند و لیل و نهار بجهت امد و شد در معبد خود اوقات مسلمانی که در جنب معبد مزبور میباشد تلخ  
نموده در شب خواب و روز آرام از ایشان قطع نمایند شب نگذارند که اطفال آن مسلمان آرام  
بگیرند با مسلمانان را میرسد که نگذارند و منع نمایند که این طریق رفتار نه نمایند با هر طریق رفتار  
نمایند منع نکنند **ج** چون که در حدیث صحیح از کاشف الاسرار و اللدغایق جناب حضرت امام  
جعفر صادق عم و ار داست که خراب کردن معبد یهود و نصاری بجهت آنکه در محل و مکان آن بنای  
مسجد گذارند بجهت اهل اسلام جایز است لهذا اجازه آسان است که این شخص مسلمان این معبد را خراب  
نموده بقصد آنکه در اینجا بنای مسجدی بگذارد و اگر خود این شخص یا نفراده قدرت بنای مسجد  
ندارد سایر اهل اسلام اعانت و امداد او نمایند در بنای مسجد در آن مکان بجملا نظر باینکه خراب کردن  
معبد کفار بجهت بنای مسجد در آن جایز است لهذا این شخص میتواند معبد یهود را خراب نماید و در اینجا  
بنای مسجد بگذارد **س** هر گاه زید در ملک خود نمازی در خانه دیگری کود و رزی ساخته  
باشد که اذیت آن زید بان شخص برسد و بکزرع از شارع مسلمین هم در کود و رز قرار داده و ضرر  
آن زید هم بمترددین میرسد **ج** تصرف در شارع بخوی که مضر بر ما را بوده باشد جایز نیست  
قاطبه مسلمانان منع آن میتوانند نمود و هو العالم

## کتاب الجهاد

س هر گاه کسی شمشیری برهنه در دست دارد و رو بکسی دیگر آورد اما واجب است آنکس هم برگردد و بان شمشیر او که دفع ضرر از خود میکند که شمشیر او را بگیرد یا حربه او را رد کند **ج** در صورتی که مشخص شد آنکس که شمشیر در دست دارد اراده قتل این شخص دارد بجز آنکه ممکن بوده باشد میتواند دفع ضرر از آن شخص را از خود کرده باشد **س** مسلم میتواند بجهت پیرو حمله که باشد از دزدی و فریب و خدعه مال کافر بت پرست غیر مطیع لاسلام را اخذ نماید که شرعاً حلال باشد با آنکه نمیتواند دزدیدن او را دوزخ آنرا جزا است بانه و باین فیج ملک مسلم میشوند بانه **ج** اما در خصوص مال حیوان از آن مقدور نیست و لکن دزدیدن و اسیر کردن زنان و اطفال آنها جزا است بجملاً اخذ کردن زنان و اطفال کفار خواه بطریق قهر و غلبه نبوده باشد و خواه بطریق اسیر بوده باشد با بطریق بیع از کفار باین معنی عوض بدهد بکافر بنات کافر از زنان کافر باین عوض بگیرد بی عیب است یعنی شخص مشتری مالک میشود پس در حق مشتری جایز است هر نحو تصرف که خواهد و هم چنین زنان نصاری و یهود که غیر مطیع الاسلام باشند ظاهر اینست که مسلم با سر مالک میشود

مخفی نماند که در هنگام مطبوع نمودن کتاب سوره ال و جواب مذکور منظور این بود که کتاب مزبور  
 بالتمام در یک جلد مطبوع شود و چون مطبوع نمودن آن بطول می انجامید و اغلب مردمان جو باو  
 طالب بودند که رجوع بان نموده از فواید آن بهره یاب شوند لهذا مشتمل بر دو جلد نموده یک جلد آنرا  
 که مشتمل بر بیست کتاب است بمذاهب التفصیل مطبوع شده \* المقدمه فی الاصول \* کتاب الطهاره  
 \* کتاب احکام الجنائز \* کتاب الصلوة \* کتاب الزکوة و الخمس \* کتاب الصوم \*  
 \* کتاب الحج \* کتاب الکفارات \* کتاب الجهاد \* کتاب الامر بالمعروف  
 والنهی عن المنکر \* کتاب التجرات \* کتاب الزهن \* کتاب احکام المولی علیه  
 \* کتاب الدین \* کتاب الضمان و الحواله \* کتاب الصلح \* کتاب الترمکه \*  
 \* کتاب القمه \* کتاب المضاربه \* کتاب المزارع و المساقات \* کتاب الودیعه \*

انشاء الله اگر حیات باقی باشد تنقه کتاب در جلد دیگر مطبوع خواهد شد و چون نور چشم عزیز مهربان  
 کامکار آقا محمد خلیل برادر کتمتر بن ملا عبدالرزاق با عشو معین بر مطبوع نمودن و اتمام این کتاب بود  
 لهذا توقع از ناظرین این کتاب است که بغایت و دعای خیر کتمتر بن ملا عبدالرزاق و ایشان را مع  
 و الدین یاد و شاد فرمایند و ساعیان این امر او معصیح و و الدین او را نیز بدعای خیر یاد و شاد  
 فرمایند که در تصحیح این کتاب نهایت سعی و اهتمام و دقت مالا کلام نموده ابتدا دو سه نسخه این کتاب را  
 فراهم آورده یک نسخه را تصحیح نموده از روی آن کتاب مذکور مطبوع شد و چون بجهت عدم ربط  
 کتاب آن دو سه نسخه در بعضی فقرات با هم مختلف بود بعد از مطبوع شدن کتاب مذکور مجددا  
 نسخه صحیح دیگر که از روی نسخه اصل تصحیح شده بود بدست آورده تا نیاسی تمام در  
 مقابله و تصحیح آن نموده هر جا که سهو و غلطی که در نسخها واقع شده بود  
 تصحیح شد تحریر برای غره شهر شعبان المعظم سنه سبع و اربعین  
 و مائتین بعد الالف من الهجرة النبویه المصطفویه  
 علی هاجر هلال الف النشاء و التحیه

فی ۱۳۴۷

## فرق حرکت امام حسین ع با حرکت های افراطی در چیست؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۱ / ۰۸ / ۱۳۹۳

خلاصه: متن گفتگویی است در باره افراط گری در باورها و رفتارها و مهم تر از همه این که ممکن است برخی از اقدامات تند به امام حسین (ع) منسوب شود که قطعاً درست نیست. این مسأله نیازمند توضیح است. افراط و اعتدال به طور معمول در دو بخش است. یکی در باورها که شامل باورهای فکری و همین طور حقوقی و فقهی می شود، و دیگری در رفتارها. در بخش باورها، اصولاً تشیع، مرامی است که روی خط اعتدال است. برای مثال، نه چندان عقل گراست که منکر ظواهر قرآن و اخبار و احادیث شود، و نه شیفتگی افراطی نسبت به اخبار و احادیث دارد که منکر عقل و خرد شود.

همین طور در بخش تعریف «ایمان» که یکی از نشانه های مهم در شناخت افراط و اعتدال در میان فرقه های اسلامی است، تشیع، یک خط میانه را دنبال می کند. خوارج، افراطی بودند، و هر کسی را که به زعم آنان مرتکب «گناه کبیره» می شد، کافر می دانستند. در این بخش، معتزله هم چندان فرقی با خوارج نداشتند، و نهایت چنین شخصی را نه مومن و نه کافر می دانستند.

اما در مذهب تشیع، علمای شیعه، هر کسی که شهادتین را می گفت و به توحید و نبوت اعتقاد داشت، مسلمان می دانستند. البته برای ایمان مراتبی قائل بودند اما گوینده «لا اله الا الله و محمد رسول الله» را مسلمان می دانستند و از تمام حقوق مسلمانی برخوردار. من انکار نمی کنم که در میان شیعیان نیز باورهای افراطی بوده و هست، اما معتقدم، اساس در تشیع «اعتدال» بوده و هست و برای همین امام باقر علیه السلام فرمودند: خوارج دین را بر خود سخت گرفته اند [انّ الخوارج ضیقوا علی انفسهم] در حالی که دین «اوسع» و وسیع تری از چیزی است که اینها می گویند [ان الدین اوسع من ذلک].

شاهدش این است که نگاه خوارجی، درست در مقابل نگاه امیرالمؤمنین (ع) درست شد، و همین خودش نشان می دهد که اسلام اعتدالی امام علی (ع) در تقابل با اسلام خوارج بوده است. اگر تشیع افراطی است، چرا خوارج مقابلش درآمدند؟ معلوم است که راه آنها جداست.

دلایل افراطی شدن آدم‌ها درباره دین را چه می‌دانید؟ در دوره‌های گذشته هم همین علت‌ها باعث افراطی‌گری بود؟

معمولاً دو چیز عامل افراط می‌شود: یکی این که آدم هدف اصلی دین را متوجه نشود و نداند که دین برای چه هدفی در دنیا آمده، از جمله در نیابد و نفهمد که دین، همه چیز را برای این دنیا نگذاشته و بخشی را برای آخرت و محاسبه در آنجا گذاشته است. و دیگر این که به برخی از آیات توجه کند و به برخی توجه نکند. یا فقط به قرآن توجه کند، اما به سیره پیامبر(ص) (ص) و ائمه (ع) و مشی حقوقی و فقهی اسلام توجه نکند. این دو نکته مهم است. ما اول باید فلسفه دین را درست بفهمیم و بر اساس آن از کلیت قرآن روش زندگی و تعامل با دیگران را درک کنیم. از خیلی چیزها در قرآن نهی شده، اما متولی برای اجرای آن گذاشته نشده است. معنایش این است که در یک فضای آزاد، کسانی ممکن است مرتکب آنها بشوند، اما قیامت به آنها رسیدگی می‌شود. انجام دادن این خطاها یا ندادن آن، در ایجاد حالت‌های قدسی معنوی و یا غیر قدسی در وجودشان موثر است و خودشان وقتی این قبیل گناهان را می‌کنند بهره کمتری در تقرب و نزدیکی به خدا می‌برند. اما کسانی خیال می‌کنند متولی اجرای همین اموری هستند که خدا برای آنها متولی نگذاشته است. اگر قرار بود همه چیز کنترل شود، باید در همه خانه‌ها هم تجسس می‌شد، باید بزور بی‌نمازها را می‌گرفتیم و داخل مسجد می‌کردیم، در حالی که اسلام چنین چیزی را نخواست است، اما می‌بینیم که برخی دنبال این هستند و می‌خواهند برای آن موارد هم قانون درست کنند.

نکته دیگر این که باید به تمام آیات یکجا نگریست. قرآن البته به جهاد توصیه می‌کند، اما به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز هم توصیه می‌کند. اگر قرار باشد ما برداشت القاعده‌ای و داعشی از قرآن داشته باشیم، آن وقت، فقط آیات جهاد را می‌خوانیم و به آیات دیگر توجه نمی‌کنیم.

بنابر این همان‌طور که گفتیم، ما باید اول فلسفه دین را تعریف کنیم و بعد هم کلیت قرآن را در نظر بگیریم. این کار هم باید زیر نظر کسانی باشد که عمری به فهم قرآن مشغول بوده‌اند. این که می‌بینیم مراجع تقلید معتدل هستند، باید در کار تندرورهایی که گاه لباس دین هم بر تن دارند، اینها شک کنیم. ما باید روش مراجع تقلید را الگوی خود قرار دهیم و از افراطی‌گری پرهیزیم.

این را من عرض کنم که برخی در صدر اسلام بی‌دین نبودند که از سوی ائمه مورد انتقاد قرار می‌گرفتند، بلکه چنین می‌نمودند که دیندارتر و سخت‌گیرتر از بقیه هستند.

تکلیف ما در برابر این افراطی‌گری‌ها چیست؟

تقویت عقل جمعی جامعه، گسترش دادن علم و آگاهی میان مردم، ترویج اخلاق حسنه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و به طور کلی تقویت فرهنگ اسلام سهلانه، مهم‌ترین کاری است که همه ما به خصوص اصحاب قلم و رسانه می‌توانیم داشته باشیم. ممکن است در کوتاه مدت نتیجه ندهد، اما به هر حال ترویج دانایی و گسترش اخلاق مدارای با مردم، تاثیر خود را خواهد داشت.

بخش مهمی از افراطی‌گری ناشی از جهل است، جهل به دین، جهل به اهداف انسانی، جهل به روش‌های درست زندگی کردن، جهل به حقوق دیگران. جهالت را باید از بین برد تا همه چیز درست شود.

چطور باید مرز بین افراطی‌گری و رفتار و تفکر درست درباره دین را تشخیص بدهیم؟

در یک جامعه پیشرفته، مرزها را قانون (در مرحله وضع و اجرا) مشخص می‌کند. این اولین نکته و آخرین است. ابتدا باید قوانین درست باشد و البته اعتقاد به آن هم باشد. قوانین را ما از قرآن و حدیث و عقل و اجتهاد در می‌آوریم و استنباط می‌کنیم. کسانی که قانون‌گذار هستند، جایگاه مهمی در باره کمک به مردم در تشخیص روشها دارند.

بعد از قانون، اجرای آن و اعتقاد و باور به آن توسط مردم و مهم‌تر از آنها مسوولان است. جلوگیری از کارهای خودسرانه است. مملکتی که قانون و قانونگذار دارد، نباید محل جولان مستی افراد افراطی باشد که در نهایت به مملکت آسیب می‌زنند. تخلف از قوانین قرآنی، خودش اولین مرحله افراطی‌گری است. ا

افراطی‌ها کسانی هستند که زیر بار قانون نمی‌روند، و گاه برای افراط خود قانون هم درست می‌کنند. مثل این که کسی از دموکراسی علیه دموکراسی استفاده کرده برای آن قانون هم درست کند و بگوید من قانونی عمل می‌کنم. اینها کاسه از آش داغ‌تر هستند و خود را دیندارتر از بقیه می‌بینند.

در بخش قانون دینی، رساله عملیه و مراجع تقلید اصل است. در حوزه اجتماع هم مراکز قانون‌گذاری مهم است. آنها خود باید حافظ قانون باشند و خدای نکرده به نفع روشهای مورد قبول خود آنها را دستکاری و توجیه نکنند. هیچ چیزی به اندازه قانون نمی‌تواند مرزهای رفتاری افراد را مشخص کند و اگر کسی از آن تخطی کرد او را مجرم بشمارد و اجازه ندهد از هر کسی با هر هدفی، روش افراطی باب شود. مهم آن است که قانون بالاتر از همه قرار داشته باشد، و چیزی مهم‌تر از آن نباشد.

فرق حرکت امام حسین (ع) با حرکت های افراطی در چیست؟

ممکن است کسانی تصور کنند که حرکت امام حسین (ع) یک حرکت تند و افراطی بوده است. این نکته را دو گروه ممکن است بگویند. نخست کسانی که خودشان داعیه‌های تندروانه دارند و برای این روش و رویه خود می‌خواهند یک مستندی پیدا کنند.

گروه دیگر کسانی هستند که از مسیر تشیع بیرون هستند و می‌خواهند به عنوان انتقاد حرکت امام حسین (ع) را خروج بر خلیفه وقت نشان دهند، چنان که سابقا کسانی از علمای قدیم از مخالفان اهل بیت، می‌گفتند چرا امام حسین به روی حاکم زمان شمشیر کشیده است! همین چند روز قبل هم یکی از مفتی های سعودی برای این که چیزی علیه داعشی ها بگوید که حالا ضد حکومت شده اند، باز اشاره ای به حرکت امام حسین (ع) هم داشت که قیامش درست نبوده است.

اینها حرکت امام حسین (ع) را نشناخته، تاریخ را درست نخوانده و از ظن خود یار کربلا یا مخالف آن شده اند. برای توضیح این مسأله چند نکته را در باره حرکت امام حسین (ع) باید در نظر گرفت.

۱. امام بر اساس یک سنت اصیل اسلامی و انسانی، برابر یزید مستبد و فاسد موضع گرفت. این موضع نه تنها در سمت و سوی اصلاح جامعه بود، بلکه به این دلیل هم بود که از نظر مبانی شیعه، امامت حق امام بود و باید آن حضرت خود را در معرض آن قرار می‌داد تا مردم به سمت و سوی ایشان اقبال کنند.

۲. امام حسین (ع) در این مسیر، روش مبارزاتی کاملا عاقلانه و مدبرانه ای را انتخاب کرد و و کوشید تا اولاً از دست حکومت فاسد شهر مدینه به مکه برود تا امنیت داشته باشد و دیگر این که در صورت امکان یک حرکت عمومی را علیه یزید شکل دهد. برای مبارزه راه معقولی را انتخاب کرد و تا وقتی به صورت ظاهری مطمئن به آمادگی کوفه نشد، به راه نیفتاد. به علاوه نصیحت را همیشه اول از همه مطرح می‌کرد.

۳. زمانی که مردم کوفه، به سمت یزید مایل شدند و از ایشان روی گردان شدند، سعی کرد خود را از معرکه نجات دهد و بی جهت خود را دم شمشیر مستی جاهل و جانی مانند ابن زیاد قرار ندهد. شعار ایشان این بود که اگر به نامه های خود وفادار نیستید اجازه بدهید من برگردم یا به مرزی از مرزهای اسلامی بروم. متأسفانه به خاطر خباثت ابن زیاد، اما این تلاش نتیجه نداد و امام در کربلا در محاصره دشمن قرار گرفت و پیشنهاد های وی برای خلاصی از این وضعیت به جایی نرسید.

۴. دشمن با سماجت و محاصره امام در کربلا، قصد داشت هم شخصیت امام را خرد کند، هم از او بیعت بگیرد و هم او را عاقبت بکشد. بنابراین امام، میان ذلت و عزت قرار گرفت و مردانه ایستادگی کرد و عزلت

را بر ذلت ترجیح داد. جالب است که تسلیم هم نشد و وقتی دشمن آمد، باز روشنگری را اصل قرار داده مرتب سخنرانی کرد. وقتی نپذیرفتند و به جنگش آمدند، تسلیم نشد تا شهید شد. غیر از این هرچه می کرد ذلت بود. اما امامان بعدی که در این شرایط قرار نگرفتند، خود را در معرض تیر و شمشیر دشمن قرار ندادند.

وقتی این مسیر و نقاط چهارگانه بالا را دنبال کنیم می بینیم که این دشمن او یزید و ابن زیاد و شمر بودند که آدم های افراطی و خشن بوده و حاضر به هیچ گونه رفتار مداراگونه نبودند. آنان آدم های رذلی بودند که می خواستند امام حسین (ع) را ذلیل کنند، بیعت بگیرند و بعد هم بکشند، اما امام، با روح مردانگی و آزادگی خود، برابر این خواست ایستاد و جاودانه شد.

مقصود از این توضیحات این است که امام، دقیقاً مسیری آرام و طبیعی را برای مواجهه با فساد و استبداد طی کرد، اما دشمن، همین حد از انتقاد را برنتافت، او را متهم به خروج بر خلیفه وقت کرده، برابر او ایستاد و به جنگش رفت و امام برای عزت خود و دینش جنگید. این را هیچ کس خشونت و افراط نمی گوید. نه امام حسین (ع) جنگ را آغاز کرد، نه قدرت طلب بود، و نه حتی در همین جنگ، با خشونت رفتار کرد، بلکه با خشونت با وی رفتار شد، با استبداد و ستم با وی برخورد شد و با بی رحمی به شهادت رسید و تازه اسب هم بر اجساد مبارک آنان تاخته شد. این خشونت و افراطی گری متعلق به اموی هاست که به اسم دفاع از خلیفه وقت صورت گرفت. آنها بودند که به اسم دین و خلیفه مسلمین و مشروعیت او با خشونت رفتار کردند. امام حسین (ع) به هیچ روی تمایل به جنگیدن نداشت، چنان که پدرش در جمل و صفین هم جنگ را آغاز نکرد و آن قدر صبر کرد تا دشمن جنگ را آغاز کرد.

به طور کلی روش ائمه (ع)، حتی در مواجهه با دولت های ستم پیشه، روشی است که هم مقابله را نشان می دهد، هم این مقابله را عاقلانه تعریف می کند. این مسأله در فقه شیعه به خوبی تبیین شده و در روش تاریخی نیز که ائمه و علمای شیعه در مبارزه با ظلم انتخاب کرده اند، آشکار است. مقام تشیع به عنوان یک دین بالاتر از آن است که مقطعی و صرفاً برای حکومت لحظه ای فکر کند. تشیع اسلام اصیل است که می کوشد تا همه جوانب جامعه انسانی را در نظر بگیرد و برای آن برنامه داشته باشد، برای همه نسلها.

باز هم تأکید می کنم که باید روش علمای بزرگ را دید نه مدعیانی که روش های تند و جاهلانه را به عنوان روش دین و مذهب معرفی می کنند. آن که و آنچه برای ما حجت است، روش ائمه اطهار (ع) و مراجع تقلید است و بس.



منبع: همشهری جوان شماره ۴۷۹ شنبه دهم آبان ۱۳۹۳ (با اندکی اصلاح و اضافات)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1565>

## فقه عاشورا یا عاشورا و فقه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۴ / ۰۸ / ۱۳۹۳

خلاصه: این بحث بی سابقه نیست، اما من به نوبه خود تلاش کردم تا نشان دهم چرا فقها برای قرن‌ها جز در یک بحث کلامی، به عاشورا از زاویه فقه توجهی نکردند و این اواخر چه عواملی سبب شد تا برخی از فقها و نویسندگان، به عاشورا از منظر فقهی بنگرند.

نخستین پرسش این است که، آیا کربلا یک حرکت فقهی است یا فرا فقهی؟ اگر عاشورا موضوعی فقهی باشد، یعنی امکان بررسی رسیدگی فقهی به آن باشد، طبعاً قابل تأسی برای شیعیان است و می‌توان از آن به عنوان یک منبع فقهی استفاده کرد. اما اگر حادثه ای عاشقانه یا طراحی شده الهی یا عرفانی و در هر حال تکلیف ویژه امام حسین(ع) باشد، طبعاً غیر قابل تأسی بوده و فقهی بودن آن معنا و مفهوم ندارد. بحث اختصاصی بودن تکلیف امام حسین(ع) با تفسیرهای سنتی یا عرفانی مدرن از قدیم مطرح بوده و اساس یک برداشت بسیار کهن در دوائر شیعی بوده که هر از چندی از نو تجدید حیات کرده و به گفتمان رایج تبدیل شده است. در حال حاضر، نگرش سنتی با بخشی از نگرش متجددانه به دین در باب عرفانی کردن دین، در این نقطه، نوعی وحدت نظر دارند.

دومین پرسش: اگر عاشورا حرکتی است که می‌تواند به صورت یک مسأله در فقه ارزیابی و نتیجه‌گیری شود، اکنون پرسش این است که ذیل کدام یک از مباحث فقهی زیر قرار می‌گیرد: الف: جهاد؛ ب: امر به معروف و نهی از منکر، ج: مبارزه با ظلم؟ و بیفزاییم: آیا این عنوان، یعنی مبارزه با ظلم، زیر مجموعه جهاد است یا امر به معروف و نهی از منکر؟ به عبارت دیگر مبارزه با ظلم به صورت فردی یا جمعی در کدام باب فقهی مورد بحث قرار می‌گیرد؟] در ادامه در این باره صحبت خواهیم کرد.

یادآور شویم که در اینجا بحث ما کلیات نهضت عاشورا و اصل قیام است، هر چند ممکن است به برخی از مسائل فرعی عاشورا مانند نماز خوف در ظهر عاشورا، در فقه نماز خوف، استناد شده باشد.

و نکته اخیر در ابتدای بحث این که توجه داشته باشیم که در اینجا با «فعل» معصوم مواجه هستیم که استنباط فقهی از آن قواعد و ضوابط خاص خود را دارد و تا حدی دشوار و محل بحث [برای نمونه بنگرید: مبادی الوصول، علامه حلی، (ص ۱۷۳) به بحثی که در باره آیه «لقد کان لکم فی رسول الله اسوۀ حسنه» و امکان استدلال به فعل آن حضرت دارد]. در درجه اول باید ثابت شود که فعل معصوم تقیه‌ای نیست، چنان که اگر در باره صلح امام حسن (ع) چنین ادعایی شد باید برای آن پاسخ داشته باشیم. دیگر این که فعل معصوم اختصاصی معصوم نباشد، مثل نماز شب برای پیامبر (ص). در این صورت باز قابل استناد برای عموم نیست. سوم این که نباید «قضیه فی واقعه» باشد، که در این صورت هم نمی‌توان آن را تعمیم داد. شاید فقها به همین دلایل است که کمتر به تاریخ و اخبار تاریخی معصومین (ع)، برای استنباطهای فقهی توجه دارند.

سه یادآوری دیگر

الف: بررسی منابع تاریخی عاشورا با دقت و در دوره ای که می‌دانیم این گزارش، واقعا یک گزارش تاریخی بدون گرایش است. البته چنین چیزی محال است که هیچ زمانی گرایش تحلیلی غلبه بر نقلهای تاریخی نداشته باشد، اما حقیقت آن است که تفاوت هم وجود دارد. گزارش های تاریخی اولیه با آنچه بعدها زیر سایه نگرش های تحلیلی و گفتمان های رایج نوشته می شود تفاوت دارد. در هر حال ما باید گزارش های تاریخی اصیل را بشناسیم و یک گزارش دقیق از ماوقع در اختیار داشته باشیم. دلیل این امر آن است که آنچه طی قیام عاشورا از زبان امام حسین (ع) نقل شده، منبع بسیار مهمی برای شناخت کلیت هدف یا اهدافی است که امام حسین (ع) از این نهضت داشته است. این که دقیقا کدام بخش از این مطالب درست است و آیا تردیدی در باره آن فرمایشات نقل شده وجود دارد یا نه. (مانند وصیت نامه امام حسین (ع) به برادرش محمد حنفیه که محل تردید است [در منابع کهن فقط در فتوح: ۲۱/۵ آمده و بس] و البته نکته بسیار مهمی در آن آمده که دلیل اصلی خروج امام حسین (ع) را بیان می کند: إني لم أخرج أشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما، و إنما خرجت لطلب النجاح و الصلاح في أمة جدی محمد (صلی الله علیه و سلم) أريد أن أمر بالمعروف و أنهي عن المنكر و أسير بسيرة جدی محمد (صلی الله علیه و سلم) و سيرة أبي علي بن أبي طالب و سيرة الخلفاء الراشدين المهديين رضي الله عنهم.

همین نکته در باره این خبر است که وقتی مروان امام حسین (ع) را دعوت کرد تا با یزید بیعت کند حضرت فرمود: و قال: إنا لله و إنا إليه راجعون، و على الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد. [الفتوح، ۱۷/۵]

همچنین نقلی در تذکره الخواص ابن جوزی آمده که مع الاسف به رغم آن که سخن زیبایی است امام نمی‌دانیم چرا در منابع دیگر نیامده است: یا فرزدق ان هؤلاء قوم لزموا طاعة الشيطان و ترکوا طاعة الرحمن و أظهروا الفساد فی الأرض و ابطلوا الحدود و شربوا الخمر و استأثروا فی أموال الفقراء و المساکین و أنا أولى من قام بنصرة دين الله و اعزاز شرعه و الجهاد فی سبيله لتكون كلمة الله هي العليا [تذکره الخواص، سبط بن الجوزی، ص: ۲۱۸]. البته این عبارت به صورت متفاوتی در طبری هم آمده که آن صورت درست و از زاویه‌ای که ما در این نوشته دنبال آن هستیم جالب است: قال ابو مخنف: عن عقبه بن ابی العیزار، ان الحسين خطب اصحابه و اصحاب الحر بالبيضة، فحمد الله و اثني عليه ثم قال: ايها الناس، ان رسول الله ص قال: من رای سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله، ناکتا لعهد الله، مخالفا لسنة رسول الله، يعمل فی عباد الله بالإثم و العدوان، فلم یغیر علیه بفعل و لا قول، کان حقا علی الله ان یدخله مدخله الا و ان هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، و ترکوا طاعة الرحمن، و أظهروا الفساد، و عطلوا الحدود، و استأثروا بالفیء، و أحلوا حرام الله، و حرموا حلاله، و انا أحق من غیر، قد أتتني کتبتکم، و قدمت علی رسلکم بیعتکم، انکم لا تسلمونی و لا تخذلونی، فان تمتمت علی بیعتکم تصیبوا رشدکم، فانا الحسين بن علی، و ابن فاطمه بنت رسول الله ص، نفسی مع انفسکم، و اهلی مع اهلیکم، فلکم فی أسوء، و ان لم تفعلوا و نقضتم عهدکم، و خلعتم بیعتی من أعناقکم، فلعمری ما هی لکم بنکر، لقد فعلتموها بابی و أخی و ابن عمی مسلم، و المغرور من اغتر بکم، فحظکم أخطأتم، و نصیبکم ضیعتم، و من نکث فإنما ینکث علی نفسه، و سیغنی الله عنکم، و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته. [تاریخ الطبری: ۵/ ۴۰۳، الفتوح: ۵/ ۸۱]

به هر روی، اول تکلیف این کلمات روشن شود که از نظر تاریخی درست است یا خیر. طبعا مقصود این نیست که این نقلها نادرست است، اما به دلیل آن که در یک منبع آمده نه بیشتر، باید بیشتر مورد تأمل قرار گیرد.

ب: نکته دیگر این است که توجه داشته باشیم که در ادوار مختلف، گفتمان های متفاوتی بوده است. البته شاید در یک عصر چند گفتمان وجود داشته اما یکی غلبه می کرده است. گاهی هم جدال میان چند گفتمان بالا می گرفته است. گفتمان سنتی از عاشورا که آن را جریانی شفاعت طلبانه تصویر می کند، با گفتمان سیاسی - تاریخی کردن آن در یک مقطع خاص [عمدتا پس از مشروطه تا دوره اخیر] و حتی دیدگاه اسطوره‌ای یا شبه اسطوره‌ای از عاشورا مسائلی است که باید این توجه را به ما بدهد که در حال بررسی تاریخی عاشورا هستیم یا تحت تأثیر یکی از این جریانه‌ها و گفتمانها.

ج: یادآوری سوم این که گزارش های اولیه در باره تاریخ عاشورا، و یا آنچه از امام حسین (ع) از سخنان مختلف در مراحل این نهضت نقل شده، در دوره ای است که هنوز نظام فقهی و حقوقی اسلامی شکل نگرفته است. در واقع، فقه اسلامی در یک دوره تاریخی شکل می گیرد و به تدریج از نظر منبع، روش و جمع بندی، مسائل خاص خود را در یک دوره تاریخی دارد. به طوری که بسیاری از مفاهیم که در قرآن و احادیث و گزارش های اولیه به کار رفته، معنای مصطلح فقهی دوره بعد را یا ندارد یا کاملا منطبق نیست و نیاز به شرح و تفسیر حقوقی دارد. این کار باید انجام شود تا معلوم می شود واقعه عاشورا یا مفاهیم کلیدی آن دقیقا در کدام یک از ابواب فقه یا موضوعات ویژه آنها بر اساس تعاریف می تواند جای گرفته و تعریف شود.

بنابراین وقتی سؤال می کنیم که این قیام در ذیل کدام یک از ابواب فقهی و زیرموضوعات آنها جای می گیرد، دقیقا به این جهت است که تعریف حقوقی آن را بشناسیم و بدانیم با چه تفسیری و توضیحی روبرو هستیم. عجلاتا این نگاه فقهی را بر اساس گفتارهایی که از علما و فقهای قدیم به دست آمده، در چند مرحله به اختصار بررسی می کنیم:

نگاه فقهی به عاشورا در گذر تاریخ فقه

#### ۱ - طرح کلامی بحث قیام حسین (ع)

نخستین بار که از قیام امام حسین (ع) به عنوان یک مسأله ذاتا کلامی یاد شده و بعد فقهی هم یافته است، در طرح بحث علم امام + آیه تهلکه + عصمت بوده است. خواستگاه این بحث در علم کلام در ارتباط با این آیه این بوده است که اگر امام می دانسته است که شهید می شود، این علم و آگاهی پیشین، چگونه با آیه عدم جواز انداختن خود به هلاکت سازگار است و اگر این کار انجام شده، تکلیف عصمت امام چه می شود.

به عبارت دیگر پرسش این است که آیا اقدام امام حسین (ع) برای رفتن به دل دشمن و خود را به کشتن دادن، با مضمون این آیه که از این کار نهی کرده، چه تناسبی دارد؟ آیا این مطلب عصمت را زیر سؤال نمی برد؟

در اینجا دست سه پاسخ مطرح بوده است:

الف: پاسخ سید مرتضی دایر بر این که مسیر رو به پیروزی بود اما بر اثر اتفاقاتی به عکس آن تبدیل شد. وی در تنزیه الانبیاء و الائمة [ص ۱۷۵] به خوبی اشکال را مطرح کرده و سپس در جواب نوشته است: الجواب قلنا قد علمنا أن الإمام متى غلب في ظنه أنه يصل إلى حقه و القيام بما فوض إليه بضرب من الفعل و جب عليه ذلك و إن كان فيه ضرب من المشقة يتحمل مثلها تحملها و سيدنا أبو عبد الله ع لم يسر طالبا للكوفة إلا

بعد توثق من القوم و عهود و عقود و بعد أن کاتبوه... [ در اینجا شرح ماوقع را داده که امام همه احتیاطات لازم را کرد. آنگاه پس از نقل واقعی که ناخواسته منجر به سخت‌تر شدن شرایط و فراهم شدن زمینه شهادت امام حسین شد گوید: «و إنما أردنا بذكر هذه الجملة أن أسباب الظفر بالأعداء كانت لائحة متوجهة و أن الاتفاق عكس الأمر و قلبه حتی تم فيه ما تم». با این شرایط چطور گفته می‌شود که او خود را به تهلکه انداخت؟ (فکیف یقال إنه علیه السلام ألقى بیده إلى التهلکه) [تنزیه: ۱۷۶ - ۱۷۷] اشکال این حرف این است که به هر حال خبر از شهادت داشته است یا نه؟ آنان که این جواب را داده‌اند گویی بر این باور بودند که ضمن آن که حضرت از اصل خبر شهادت با خبر بوده، اما این که در این سفر بوده را خبر نداشته است.

ب: دیگری این که امام می‌دانسته شهید می‌شود (مطابق قول اکثر امامیه) اما بین ذلت و عزت، عزت را انتخاب کرده است.

جالب بدانیم که برخی از سنیان در رد بر شیعه، همین مطلب را بهانه کرده و طعن در عصمت امام حسین بن علی کرده اند که ایشان بر خلاف آیه تهلکه و در حالی که می‌دانست [به ظن قوی بر حسب قول سیف الدین آمدی (م ۶۲۳)] اقدام به قیام کار کرد و این به قول این متکلم اشعری، عصمت او را زیر سوال می‌برد (أبکار الافکار فی اصول الدین: [قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳] ۲۰۳/۵) این نشان می‌دهد که این مسأله در منازعات فرقه‌ای بر سر عصمت سابقه داشته است.

در اینجا بیفزاییم که شیخ طوسی [الخلاف: ۶۳۶/۱] در جایی به نماز خوف امام حسین (ع) در ظهور عاشورا استناد کرده است.

## ۲. طرح فقهی قیام امام حسین (ع) در بحث حکم فقهی صلح با دشمن

مرحوم طبرسی [م ۵۴۸] در نسل بعد، بحث از آیه تهلکه را در قالب یک بحث فقهی آورده است. پرسش همان پرسش پیشین است و آن این که اقدام امام حسین به نبرد نابرابری که در آن شهید شده، آیا مصداق آیه هست یا خیر و چه پاسخی برای این مطلب هست؟

توضیح طبرسی این است که وی پای مفهوم «صلح با کفار و بغات» را به میان کشیده و شاید بتوان گفت نخستین کسی است که بحث قیام را به فقه وارد کرده است. و بدین ترتیب شروع کننده بحث در این باره شده است. در واقع، بحث از دایره کلامی که بحث علم امام است خارج شده و به بحث فقهی که بحث هدنه و صلح با کفار و بغات است وارد شده است.

آیه تهلكه دلالت بر این دارد که اگر آدم در جهاد یا امر به معروف و نهی از منکر، شاهد بود که ورود در آن، انداختن خود به هلاکت نفس است، بنابراین می‌توان گفت این آیه، در تحریم ورود به جنگ و جواز صلح را کفار یا بغات را توصیه می‌کند. این کاری است که علی بن ابی طالب (ع) و حسن بن علی (ع) کردند. اما اشکال این است که چرا حسین بن علی (ع) نکرد؟ عبارت طبرسی این است:

و فی هذه الآیة دلالة علی تحریم الإقدام علی ما یخاف منه علی النفس و علی جواز ترک الأمر بالمعروف عند الخوف لأن فی ذلك إلقاء النفس إلی التهلكة و فیها دلالة علی جواز الصلح مع الكفار و البغاة إذا خاف الإمام علی نفسه أو علی المسلمین كما فعله رسول الله ص عام الحديبية و فعله أمير المؤمنین (ع) بصفین و فعله الحسن (ع) مع معاوية من المصالحة لما تشتت أمره و خاف علی نفسه و شیعته فإن عورضنا بأن الحسین (ع) قاتل وحده، فالجواب أن فعله یحتمل وجهین

[۱] (أحدهما) أنه ظن أنهم لا یقتلونه لمكانه من رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم.

[۲] و الآخر أنه غلب علی ظنه أنه لو ترک قتالهم قتله الملعون ابن زیاد صبرا كما فعل باین عمه مسلم فکان القتل مع عز النفس و الجهاد أهون علیه. (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص: ۵۱۷)

[۱] امام حسین (ع) به دلیل موقعیتی که نسبت به رسول الله (ص) داشت تصور نمی‌کرد او را خواهند کشت.

[۲] دیگر آن که ظن آن حضرت بر این بود که حتی اگر جنگ نکند، ابن زیاد ملعون او را خواهد کشت، چنان که ابن عم او مسلم را کشت، بنابراین قتل با عزت نفس و جهاد، بهتر از تسلیم شدن است.

طبرسی، کانه، صلح را بر اساس این آیه، واجب دانسته است، طبعاً اگر جایز دانسته بود، می‌توانست بگوید امام حسین (ع) به یکی از دو طرف جواز عمل کرده است. یعنی برادرش، به جایز است صلح عمل کرده، و خودش به این که می‌تواند صلح نکند.

علامه حلی (م ۷۲۶)، همین کار را کرده است، یعنی بر اساس آیات صلح مانند «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» و آیه «و لاتلقوا بایدیکم الی التهلكة» و آیه «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم» هدنه را امری می‌داند که برای مسلمانان، یک انتخاب جائز است نه واجب. اگر خواستند صلح می‌کنند و «ان شاء قاتل حتی یلقى الله شهیدا» و سپس می‌افزاید: و كذلك فعل سیدنا الحسین علیه السلام». (متهی المطلب: ۱۲۲ / ۱۵).

تا اینجا هر چه هست، حل مشکل اصل تهلکه است اما این که ماهیت این قیام، یک ماهیت جهادی است یا امر به معروف و نهی از منکر؟ یا آن که مبارزه با ائمه جور است؟ روشن نشده و همان طور که تاکید شد بیشتر از زاویه آیه تهلکه است.

۳. سه توجیه کرکی برای عدم ورود امام به هدنه و صلح در کربلا

محقق کرکی (م ۹۴۰) ضمن آن که اصل هدنه و صلح را در شرایط خاص خود بر اساس آیه تهلکه و دیگر آیات صلح، واجب دانسته، مسأله قیام حسین بن علی (ع) را چنین پاسخ داده است:

و أما فعل الحسين صلوات الله عليه

[۱] فإنه لا نعلم منه أن المصلحة كانت في المهادنة و تركها،

[۲] و لعله عليه السلام علم أنه لو هادن يزيد عليه اللعنة لم يف له،

[۳] أو أن أمر الحق يضعف كثيرا بحيث يلتبس على الناس، مع أن يزيد لعنه الله كان متهتكا في فعله، معلنا بمخالفة الدين، غير مداهن كأبيه لعنه الله عليهما، و من هذا شأنه لا يمتنع أن يرى إمام الحق وجوب جهاده و إن علم أنه يستشهد،

[۴] على أنه عليه السلام في الوقت الذي تصدى للحرب فيه لم يبق له طريق إلى المهادنة، فإن ابن زياد لعنه الله كان غليظا في أمرهم عليهم السلام، فریما فعل بهم ما هو فوق القتل أضعافا مضاعفة. (جامع المقاصد: ۳/ ۴۶۷).

سه نکته به این شرح است:

۱ نمی دانیم مصلحت در صلح بوده است یا نه؟ [تشخیص این کار بر عهده امام بوده که آن شرایط را درک می کرده و ما نمی توانیم در این باره اظهار نظر کنیم].

۲ اگر مهاده و صلح صورت می گرفت، معلوم نبود یزید به آن پایبند باشد.

۲ باید شهید شد تا در مقابل چهره کثیفی چون یزید، حق ماندگار شود

۴ راهی برای مهاده نمانده بود و شاید اگر حاضر به مهاده می شد ابن زیاد کاری بدتر از قتل می کرد.

اینها نقاط کلیدی در فهم فقهی عاشوراست که کرکی مطرح کرده اما خودش قضاوت نکرده و تنها به این بسنده کرده که پاسخ علامه را بدهد که نباید از قیام امام حسین (ع) چنین استنباط کند که هدنه واجب نیست،



بدان دلیل که امام جنگ کرده است. توضیحش این است که شاید دلایل دیگری داشته و چون امکان دارد دلایل دیگری داشته باشد، اصل تهلکه مقدم است و اگر نبردی منجر به تهلکه می شود باید یعنی واجب است صلح شود.

#### ۴. طرح بحث در بحث تقیه [و ضد تقیه]

به نظر می رسد، شیعیان که در یک دوره طولانی در تاریخ با تقیه زندگی کرده بودند و هیچ حامی سیاسی قدرتمندی برای حفظ خود نداشتند، چه رسد به این که پنجه در پنجه دیگران بیندازند، به طور طبیعی «کنار آمدن» را بر «مبارزه کردن پر خطر» ترجیح دادند. آنها غالباً امام حسین (ع) را در امر قیام و جهاد یک پدیده استثنایی می دیدند. یعنی حتی در امر مبارزه هم جرأت آن که آن را سرمشق قرار دهند نداشتند و ترجیح می دادند تا در دوره غیبت اصل را بر «تقیه بگذارند». آنچه اساس نظریه علمای شیعه بود، لزوم و وجوب تقیه بود، چیزی که مورد توجه همه امامان پس از امام حسین (ع) قرار داشت و علما نیز به همین شکل رفتار می کردند.

در اینجا اشکال این بود که اگر تقیه این اندازه واجب است، چرا امام حسین (ع) قیام کرد؟ آیا می توان از این رفتار حکم فقهی هم استنباط کرد؟

مرحوم مجلسی (م ۱۱۱۰) گوید: و فی بعض الأخبار أن ذلك أمر لشيعةنا بالتقية إلى زمن القائم عليه السلام كما قال الصادق عليه السلام: أما ترضون أن تقيموا الصلاة و تؤتوا الزكاة و تكفوا و تدخلوا الجنة، و عن الباقر عليه السلام: أنتم و الله أهل هذه الآية، و فی بعض الأخبار «كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ» مع الحسن عليه السلام «كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ» مع الحسين عليه السلام «إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ» إلى خروج القائم عليه السلام فإن معه الظفر. در این حدیث به طور نمادین و تطبیق، سه بخش آیه بر سه نوع حرکت در سه زمان مختلف مورد توجه قرار گرفته است: ۱. صلح امام حسن با «کفوا ایدیکم»، ۲. قیام امام حسین با «کتب علیکم القتال»<sup>۳</sup>. انتظار خروج قائم [و طبعاً عدم جواز قیامی دیگر] با «الی اجل قریب».

علامه مجلسی ادامه می دهد:

فهذا الخبر إما تفسير لظهر الآية كما ذكرنا أولاً، أو لبطنها بتنزيل الآية على الشيعة في زمن التقية، و هذا أنسب بكف الألسن تقية فإن أحوال أمير المؤمنين صلوات الله عليه في أول أمره و آخره كان شبيها بأحوال الرسول في أول الأمر حين كونه بمكة و ترك القتال، لعدم الأعوان، و أمره في المدينة بالجهاد لوجود الأنصار، و كذا

حال الحسن علیه السلام فی الصلح و الهدنة، و حال الحسين علیه السلام عند وجود الأنصار ظاهرا، و حال سائر الأئمة عليهم السلام فی ترک القتال و التقيۀ مع حال القائم علیه السلام. [مرآة العقول: ۲۱۸/۸]

در اینجا قیام امام حسین از دید علامه مجلسی به دلیل «وجود الانصار» است.

شرح مایع این است که تقیه در صورتی است که یارانی نباشد که معمولا هم نبوده است. اما در مورد امام حسین (ع) این نکته هست که «و حال الحسين علیه السلام عند وجود الانصار ظاهرا». به همین دلیل مصداق «کتب عليهم القتال» شده است.

اما وی نکته دیگری را در جای دیگری بیان کرده و در آنجا توجیه قیام امام حسین برای «حفظ دین» و جلوگیری از انطماس آن تأکید کرده است. وی در بحث تقیه در شرح حدیثی کافی [کافی: ۱۳۲/۴ چاپ دارالحدیث] می‌نویسد: إذا نفعت، مع أنه يظهر من بعض الأخبار أن التقيۀ إنما تجب إبقاءً للدين و أهله، فإذا بلغت الضلالة حداً توجب اضمحلال الدين بالكليۀ فلا تقيۀ حينئذٍ وإن أوجب القتل، كما أن الحسين عليه السلام لما رأى انطماس آثار الحق رأساً ترك التقيۀ والمسالمۀ [مرآة العقول: ۹۷/۱۱]

همان طور که گذشت، شیعی در یک دوره تاریخی در تقیه، یا شرایط هدنه غیر رسمی بوده است. هم در دوره امامان بعد از امام حسین (ع) و هم عصر علما. فقط یک استثناء بوده که قیام امام حسین است که آن هم مصلحت خاصی داشته که اصلاً قابل مقایسه یا استنتاج قاعده عمومی از آن وجود ندارد و فقط کار معصوم است. در آن زمان - از نظر شیعه - جهاد اسلامی وجود نداشته که احکام آن بیان شود. این تحلیل عین عبارت سید محمد صدر از علمای معاصر عراق است:

و لا ينبغي أن ننسى أن أكثر أئمتنا المعصومين عليهم السلام، عانوا من ظروف التقيۀ و المسالمۀ و الهدنة مع الآخرين الشيء الكثير بصبر عظيم و صدر رحب كريم. لا يستثنى من ذلك - بعد ولاية أمير المؤمنين عليه السلام - إلا ثورة الحسين عليه السلام. التي كانت لها مصالحها الخاصة التي لا يمكن القياس عليها أو استنتاج القاعدة العامة منها. و التي لا يصدق فيها و في أمثالها إلا المعصوم عليه السلام. و المهم أن الجهاد الإسلامي، إذا لم يكن موجوداً، فلا حاجة إلى التعرض إلى أحكامه أو ولايته، و لذلك أيضاً سوف لن نتعرض لكتاب الجهاد الذي يذكره الفقهاء في مصادرهم القديمة أيضاً. [ماوراء الفقه: ۱۰۶/۲].

۵. صاحب ریاض و تأکید نظریه احیای مذهب توسط امام حسین (ع)

در سه نکته‌ای که کرکی گفته بود، این نکته هم مطرح شده بود که امام حسین (ع) خواست با یزید را که اهل تهتک بود جهاد کند و به همین دلیل جهاد را انتخاب کرد. علامه مجلسی هم، چنان که گذشت، این مسأله را

طرح کرد. صاحب ریاض المسائل که همان سید علی بن سید محمد طباطبائی (۱۱۶۱ - ۱۲۳۱) است، روی این مسأله تأکید کرده و آن را اصل دانسته است. بنابراین او هم از ادله صلح در وقت ضرورت، همان صلح را می‌فهمد، اما، بر این باور است که امام حسین (ع) برای احیای دین دست به قیام و جهاد زد با این که می‌دانست شهید می‌شود بدین ترتیب صاحب ریاض، ضمن موافقت با کرکی در وجوب مهاده، اقدام امام حسین (ع) را نوعی فداکاری برای حفظ حق و شیعه در برابر مخالفان دانسته است:

و أما فعل سیدنا الحسین (علیه السلام) فریما یمنع کون خلافه مصلحه، و أن فعله کان جوازاً لا وجوباً، بل لمصلحة کانت فی فعله خاصه لا ترکه. کیف لا، و لا ریب أن فی شهادته إحياءً لدين الله قطعاً، لاعتراض الشيعة علی أخيه الحسن فی صلحه مع معاوية، و لو صالح (علیه السلام) هو أيضاً لفسدت الشيعة بالکلیه، و لتقوى مذهب السنه و الجماعة، و أى مصلحه أعظم من هذا، و أى مفسده أعظم من خلافه؟ کما لا یخفی. (ریاض المسائل: ۸ / ۶۴). کاری که حسین کرد، به مصلحت بود و آنچه کرد جایز بود، اما نه واجب. مصلحت در انجام آن به طور خاص بود نه در ترک آن. چگونه چنین نباشد که تردید نداریم شهادت او سب احیای قطعی دین خدا بود. شیعیان قبلاً به صلح حسن اعتراض کرده بودند، اگر او هم صلح می‌کرد، شیعه به طور کلی از میان می‌رفت و باعث تقویت مخالفین می‌شد. چه مصلحتی بالاتر از این و کدام مفسده ای با ترک این کار بیش از این می‌تواند باشد؟

۶. استمرار بحث امام حسین (ع) در امر «هدنه» و حواشی تازه

صاحب جواهر در بحث «هدنه» یعنی همان محل سنتی بحث از «قیام امام حسین» بحث جواز صلح را مطرح کرده و مرور بر دیدگاه‌های پیش دارد، ضمن آن که گوید که در شرایع چنین است که «أنها جائزه فی جمیع أحوالها» هدنه در هر حال امری جایز است و این چیزی است که در میان ادله وجوب قتال و آیه تهلکه به عنوان جمع بین آنها، می‌توان گفت. البته علامه در «قواعد» گفته است که «یجب علی الامام الهدنه مع حاجه المسلمین اليها». به نظر وی شاید «جواز» در متن شرایع، هم شامل وجوب شود و هم جواز، و فقط حرام را شامل نشود. هدنه جایز است، در مقابل حرام باشد، اما شامل وجوب در شرایط خاص و با نظر امام هم بشود. مثال او صلح امام حسن (ع) است. بنابراین می‌ماند که رفتار امام حسین (ع) را چه باید کرد؟ وی سپس می‌نویسد:

و ما وقع من الحسین علیه السلام مع أنه من الأسرار الربانیة و العلم المخزون یمکن أن یکون:

[۱] لانحصار الطریق فی ذلک، علما منه علیه السلام أنهم عازمون علی قتله علی کل حال کما هو الظاهر من أفعالهم و أحوالهم و کفرهم و عنادهم ...

[۲] مضافاً إلى ما ترتب عليه من حفظ دين جده صلى الله عليه وآله و شريعته و بيان كفرهم لدى المخالف و المؤلف،

[۳] علی أنه له تکلیف خاص قد قدم علیه و بادر إلى إجابته، و معصوم من الخطأ لا يعترض علی فعله و لا قوله، فلا يقاس علیه من كان تکلیفه ظاهر الأدلة و الأخذ بعمومها و إطلاقها مرجحاً بينها بالمرجحات الظنیة التي لا ريب فی كونها هنا علی القول بالوجوب، [جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص: ۲۶۵ - ۲۹۶]

سه نکته را احتمال داده است:

۱ - امام حسین (ع) راهی جز نبرد نداشته است و آنان یقیناً با وی جنگ می کردند بنابراین چاره‌ای جز ورود به آن نبوده است.

۲ - امام حسین (ع) برای حفظ دین جد خود این کار را کرده است.

۳ - امام حسین (ع) تکلیف خاص در این باره داشته و چون معصوم است تکلیف خودش را می دانسته و بنابراین نباید حال او را با ما که باید به ظاهر ادله و عموماً نگاه کرده و بر اساس مرجحات ظنیه حکم کنیم، مقایسه شود.

۷. گفتمان نهی از منکر و مبارزه با ظلم در باره قیام امام حسین (ع)

تردید نباید کرد که در یک روند صد ساله، بحث از ماهیت قیام کربلا به عنوان یک حرکت ضد ظلم، به صورت یک گفتمان شروع شد و در انقلاب اسلامی و به خصوص توسط امام خمینی به اوج خود رسید. این در حالی بود که از سالها پیش از انقلاب، بحث مبارزه با نظام پهلوی به عنوان یک نظام ستمگر در ادبیات سیاسی مخالفان وارد شده بود. شاید بتوان گفت، اصل آن در مشروطه مطرح شد آنجا که در مقابل ستم قاجاران، حرکت و جنبش عدالت و عدالتخانه آغاز شد. شروع این مبارزه، در ادبیات جدیدی که از غرب آمده و روی تفسیرهای سیاسی و اجتماعی از وقایع گذشته تأکید داشت، پای قیام امام حسین (ع) را به این بحث باز کرد.

باید توجه داشت که مبارزه با ظلم متفاوت با مبارزه با استبداد در تفسیر جدید آن است. به واقع، بحث از ظلم، غیر از استبداد به معنای یک نظام سیاسی است که ممکن است ظلم یکی از تبعات آن باشد، چنان که ممکن

است در مفهوم سنتی آن پادشاهی به عدالت رفتار کند. می دانیم که برخی از پادشاهان که همه در تفسیر جدید مستبد هستند، برخی عادل و برخی ظالم بوده اند.

اکنون پرسش این است که «بحث مبارزه با ظلم» در فقه اسلامی سابقه دارد یا خیر؟ آیا این بحث، همان خروج بر ائمه جور است که در مباحث کلامی و فرقه شناسی مطرح بوده یا پدیده دیگری است؟ این مبارزه به دو گونه لفظی و عملی می تواند باشد. لفظی آن متن های روایی و حتی قرآنی دارد اما گویا به نظر برخی تحت عنوان کلی امر به معروف و نهی از منکر در می آید، منتها نه بحث فقهی معمول امر به معروف، چرا که در آنجا نباید خطر جانی و مالی باشد. بنابراین می تواند یک بحث مستقل باشد یعنی همان مبارزه مسلحانه، و بحث «خروج بر ولات جور» است که در ادبیات سیاسی اهل سنت جایگاه مهمی دارد اما در فقه ما به طور رسمی کمتر طرح شده و اساسا جز زیدیه، سایر شیعه به آن اعتقاد نداشته و به جای آن به تقیه باور داشته است. به طور کلی دو نظر کلی از سوی فرق اسلامی بوده است:

سنی ها «مبارزه مسلحانه» علیه حکام جور را تا این اواخر به طور رسمی و فقهی رد می کردند، هرچند اخیرا جهادی های سلفی آن را تجویز کرده لازم و واجب می شمردند.

سنی های معتزلی و مرجئی باور به خروج بر ائمه جور داشتند.

خوارج هم معتقد به خروج بودند.

شیعه های امامی - منهای زیدیه که خروج را لازم می شمردند - در سنت رفتاری خود، قیام مسلحانه علیه حکومت را نداشتند. نه این که آنها را جور نمی دانستند، بلکه اصولا به روش تقیه باور داشتند.

در بحث امر به معروف و نهی از منکر نیز، غالب فقها بحث عدم ضرر جانی و مالی را مطرح کرده و به روایاتی که در این باب بود استناد می کردند.

باید توجه داشت که فقه امر به معروف و نهی از منکر در شیعه، در قرون اخیر، روی بحث ضرر تمرکز داشت و استدلال های فراوانی برای این می آورد که اگر خطر جانی و مالی دارد، واجب نیست [جواهر الکلام ۳۷۱/۲۱]، اما در این اواخر، این بحث مطرح شد که در مواردی که شرع و سنت یا به هر حال امر مهمی در معرض نابودی قرار دارد، حتی با احتمال ضرر هم - که تعریف آن هم از نظر این که ضرر مالی باشد یا جانی مشکل است - باید امر به معروف و نهی از منکر کرد. [در این باره بنگرید: بررسی فقهی شرایط امر به معروف و نهی از منکر در قیام امام حسین (ع)، محمد رحمانی، چاپ شده در: نهضت عاشورا، جستارهای کلامی، سیاسی و فقهی، صص ۳۵۱ - ۳۸۱]. ظاهرا برای اولین بار [امر به معروف و نهی از منکر، مایکل کوک

(مشهد ۱۳۸۴)، ج ۸۳۶/۲ [امام خمینی، در تحریر الوسیله [۶/۱، مسأله ۶ و ۷] روی این بحث تأکید کردند که در اموری که از نظر شارع مهم است، مانند حفظ جان گروهی از مسلمانان، حفظ ناموس، خطر محو آثار اسلام و... امر به معروف ولو با احتمال خطر و ضرر واجب است. در دوره اخیر، برخی از نویسندگان تلاش کردند تا بستر فقهی این دیدگاه تازه را با نقد ادله قدیم باز کنند [برای نمونه نگاه کنید به مقاله: ارزیابی فقهی عاشورا، نورالدین شریعتمداری، چاپ شده در نهضت عاشورا، جستارهای کلامی و... صص ۳۱۵ - ۳۵۰].

همان گونه که اشاره شد در مشروطه به بعد، مبارزه علیه ظلم به صورت تظاهرات سیاسی و مبارزه منفی با حکومت وارد ادبیات سیاسی شد و کسی هم در باره آن بحث نکرد. پیش از آن مستشارالدوله در رساله یک کلمه، از اصل امر به معروف و نهی از منکر برای برخی از نوگرایی ها استفاده کرده بود. [امر به معروف، کوک، ص ۸۳۲] همچنین بعدها در جریان انقلاب اسلامی، باز هم بحث خروج مسلحانه علیه شاه مطرح بود اما به عنوان یک بحث فقهی طرح نشد و در عمل هم متفاوت عمل می شد. برخی معتقد بودند اگر مجتهدی رأی به مورد خاصی مثل قتل یک افسر ساواک بدهد، جایز است، و برخی خودسرانه این کار را می کردند. مهم این بود که بحث فقهی روشنی در باره آن نبود. توجه داریم که امام خمینی، باور به آن برای این که ابزاری جهت تحصیل موفقیت و پیروزی برابر شاه باشد، نداشت. اما مبارزه با ظلم به صورت عموم مورد تأکید بود و برای این کار از نهضت امام حسین (ع) استفاده می شد.

با این حال، امام خمینی نهضت عاشورا را برای مبارزه با ظلم، حفظ اسلام، حتی با وجود یاران کم، و تکیه بر اصل شهادت و اهمیت آن همواره مورد تأکید داشت و بیشتر از هر فقیه دیگری در این باره، توضیح داده اند. شرایط امام در سالهای پیش از انقلاب و برای رهبری یک حرکت مردمی علیه رژیم پهلوی، چنین امری را ایجاب می کرد. امام حرکت امام حسین (ع) حرکتی در مشروعیت بلکه در لزوم و وجوب مبارزه با ظلم دانستند و حتی تأکید داشتند که خلاف آن رفتار کردن جایز نیست. ایشان در جای گفتند:

حضرت سید الشهداء - سلام الله علیه - به همه آموخت که در مقابل ظلم، در مقابل ستم، در مقابل حکومت جائز چه باید کرد. [۵۸ / ۱۷]

حضرت سید الشهداء، در طول تاریخ آموخت به همه که راه همین است، از قلت عدد نترسید، عدد کار پیش نمی برد، کیفیت جهاد مقابل اعداد آن است که کار را پیش می برد. [همان]

امام مسلمین به ما آموخت که در حالی که ستمگر زمان به مسلمین، حکومت جابرانه می کند، در مقابل او اگر چه قوای شما ناهمبند باشد بپاخیزید و استنکار کنید. اگر کیان اسلام را در خطر دیدید، فداکاری کنید و خون نثار کنید. [صحیفه: ۳ / ۲۲۵]

حضرت سید الشهداء از کار خودش به ما تعلیم کرد که در میدان وضع باید چه جور باشد و در خارج میدان وضع چه جور باشد و باید آنهایی که اهل مبارزه مسلحانه هستند، چه جور مبارزه بکنند و باید آنهایی که در پشت جبهه هستند، چطور تبلیغ بکنند. کیفیت مبارزه را، کیفیت اینکه مبارزه بین یک جمعیت کم یا جمعیت زیاد باید چطور باشد، کیفیت اینکه قیام در مقابل یک حکومت قلدری که همه جا را در دست دارد با یک عدّه معدود باید چطور باشد، اینها چیزهایی است که حضرت سیدالشهداء به ملت آموخته است. [صحیفه: ۶۰ / ۱۷]

سید الشهداء و اصحاب و اهل بیت او آموختند تکلیف را، فداکاری در میدان، تبلیغ در خارج میدان، آنها به ما فهماندند که در مقابل جائز، در مقابل حکومت جور نباید زن‌ها بترسند، و نباید مردها بترسند. [صحیفه: ۱۷ / ۵۹]

با این حال، باید توجه داشت که بحث مبارزه با ظلم و شیوه رفتاری آن، یک بحث فقهی است و لزوماً باید به صورت حقوقی و فقهی جوانب آن سنجیده شده و طرح شود. اگر در چهارچوب بحث امر به معروف و نهی از منکر است، مهم‌ترین نکته آن، یعنی «ریسک کردن» از نظر آسیب دیدن مالی، زندانی شدن، اعدام شدن و مسائل دیگر آن، فقها چه حکمی خواهد داشت و آیا جایز است یا نیست یا آن که مثلاً اگر تحت نظر یک مجتهد باشد درست است و اگر نباشد نه، و مسائل دیگر.

باز بر این پرسش مرور می‌کنیم که مرز میان امر به معروف و نهی از منکر، و مبارزه با ظلم و مسأله «جهاد» در چیست؟ آیا نبرد مسلحانه با حاکم جور جهاد است، یا امر به معروف و نهی از منکر است یا موضوعی مستقل؟

گذشت که اهمیت این سوال در این است که اگر شرط اصلی امر به معروف و نهی از منکر، نداشتن ضرر به خصوص ضرر جانی است، بنابراین نمی‌توان قیام مسلحانه را حتی به قصد واقعی امر به معروف و نهی از منکر، تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر آورد، چرا که در چنین قیامی، ماهیت مسأله جهادی است و به خصوص اگر پای قتلی در میان بیاید، اصلاً نمی‌تواند امر به معروف و نهی از منکر باشد. [در زمان باز نشر این مقاله در وبلاگم دیدم که یکی از روحانیون قم - آقای مصباح - گفته اند که: امر به معروف و نهی از منکر دارای اقسام و انواع مختلفی است که یکی از آنها همان است که در رساله‌های عملیه با شرایط خاصی از جمله عدم احتمال ضرر و به صورت آمرانه و از موضع استعلاء ذکر شده است. این نوع امر به معروف و نهی از منکر وظیفه مردم است در شرایطی که حکومت اسلامی برقرار است و گناه علنی در موارد اندک و نادر صورت می‌گیرد.... [اشان ضمن اشاره به این که «امروزه شایع شدن فرهنگ غربی در دنیا موجب شده

آزادی عمل و رفتار مطابق دلخواه یک حق تلقی شود و امر و نهی کمتر اثر گذار باشد» گفتند... «اگر امروز بخواهیم برای امر به معروف و نهی از منکر تمام شرایط آن را مثل آمرانه بودن، عدم احتمال ضرر و مانند آن فراهم کنیم، دیگر جایی برای تاثیر گذاری مخاطب باقی نمی ماند، چون شرایطی که در رساله های عملیه برای امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده، مربوط به زمانی است که در جامعه اسلامی گناه کمتر اتفاق می افتاد (افتد!) و امر و نهی در افراد متخلف، اثر گذار است» - خبرآنلاین، ۱۲ آبان ۹۳. بنابراین به نظر ایشان، فقه امر به معروف و نهی از منکر برخلاف آنچه در کتب فقهی قدیم آمده، باید به دو مرحله تقسیم شود. وقتی که حکومت اسلامی برقرار است و وقتی که نیست. همین طور وقتی که گناه کم است و وقتی زیاد است! قبل از شیوع فرهنگ غربی و بعد از شیوع فرهنگ غربی!! این نوع تقسیم بندی هم بی سابقه است. در واقع سخن ایشان در بی اعتباری مسائل امر به معروف و نهی از منکر در رساله های عملیه بسیار بدیع است!!

شهید اول در این باره تحلیل بسیار مهمی از ناحیه برخی از اهل سنت دارد:

لو أدى الإنكار إلى قتل المنكر، حرم ارتكابه لما سلف. و جوزة كثير من العامة، لقوله تعالى وَ كَأَيِّنَ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرًا مَدَّحَمَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَتَلُوا بِسَبَبِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ. وَ هَذَا مُسْلِمٌ إِذَا كَانَ عَلَى وَجْهِ الْجِهَادِ. قَالُوا: قَتَلَ يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لِنَهْيِهِ عَنِ تَزْوِيجِ الرَّبِيبَةِ قَلْنَا: وَظِيفَةُ الْأَنْبِيَاءِ غَيْرَ وَظَائِفُنَا. قَالُوا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: (أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ)، وَ فِي هَذَا تَعْرِيفٌ لِنَفْسِهِ بِالْقَتْلِ، وَ لَمْ يَفْرُقْ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ أَمْ هِيَ نَصٌّ فِي الْأَصُولِ أَوْ الْفُرُوعِ، مِنَ الْكِبَائِرِ أَوْ الصَّغَائِرِ؟ قَلْنَا: مَحْمُولٌ عَلَى الْإِمَامِ، أَوْ نَائِبِهِ، أَوْ بِإِذْنِهِ، أَوْ عَلَى مَنْ لَا يَظُنُّ الْقَتْلَ. قَالُوا: خَرَجَ مَعَ ابْنِ الْأَشْعَثِ جَمْعٌ عَظِيمٌ مِنَ التَّابِعِينَ فِي قِتَالِ الْحِجَابِ، لِإِزَالَةِ ظُلْمِهِ وَ ظُلْمِ الْخَلِيفَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَ لَمْ يَنْكُرْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ. قَلْنَا: لَمْ يَكُونُوا كُلِّ الْأُمَّةِ. وَ لَا عَلِمْنَا أَنَّهُمْ ظَنُّوا الْقَتْلَ، بَلْ جَوَّزُوا التَّأْتِيرَ وَ رَفَعُوا الْمُنْكَرَ. أَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ خُرُوجُهُمْ بِإِذْنِ إِمَامٍ وَاجِبِ الطَّاعَةِ، كَخُرُوجِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ غَيْرِهِ مِنْ بَنِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. (القواعد و الفوائد، ج ۲، ص: ۲۰۷).

شهید می گوید که برخی از اهل سنت، گفته اند که ممکن است انکار - نهی از منکر - منجر به قتل هم بشود و این اشکالی ندارد. چون در قرآن آمده که «و کأین من نبی قاتل معه ربیون کثیر». پاسخی که شهید به استدلال اول موافقان خطر کردن در امر به معروف و نهی از منکر در استناد به آیه «و کأین من نبی قاتل معه ربیون کثیر» داده، این است که «و هذا مسلم اذا كان على وجه الجهاد». بنابراین، اگر قرار باشد در امر به معروف و نهی از منکر کسی کشته شود، این دیگر جهاد خواهد بود نه امر به معروف و نهی از منکر. همان طور که شاهد هستید، شهید مطالب جالب دیگری را هم در این باره مطرح کرده که کمتر در فقه ما آمده و البته اشاره به امام حسین (ع) در آنها نیست تا مورد تفسیر قرار دهیم.



## ۸. تأسیس حکومت اسلامی به عنوان مهم ترین تکلیف فقهی امام حسین(ع)

برای امام، در صورتی که شرایط فراهم باشد، یا همان «حضور حاضر» تشکیل دولت مهم است. در گزارش تاریخی کربلا این بحث بود که آیا امام امکان تشکیل حکومت را داشت یا خیر. در این اواخر در این باره اختلاف نظر تاریخی نسبت به تحلیل شرایط دنیای وقت اسلام و به خصوص عراق و کوفه پدید آمد. تردیدی نیست که این نگرش بالقوه در گزارش تاریخی کربلا وجود داشته است. بحث امر به بیعت و زیر بار نرفتن، رفتن به مکه، دعوت کوفه، حرکت، بیعت با کوفیان که نوعی اقدام سیاسی برای بدست گرفتن رهبری بود، استناد امام حسین(ع) به کوفیان به این که دعوت کردید و گفتید امام نداریم و .... بسیاری از گزارشهای دیگر نشان می دهد که این تحلیل که هدف از این نهضت انجام تکلیف به تشکیل حکومت دست کم در مقطعی است که امام اعتمادی به کوفیان به دست آورده - تا پیش از رسیدن خبر شهادت مسلم - وجود داشته است. این نگره، در فقه قدیم سیاسی وجود نداشت، دلیلش هم این بود که اساس فقه شیعه، مبتنی بر نیابت امام بود نه امام که غایب است. این نیابت، به تدریج در دوره صفوی و قاجاری تقویت شد و درست در یک دوره بخصوص، «ارتباط عاشورا و تشکیل حکومت» وارد بحث فقهی گردید. این بحث به طور ضمنی در بسیاری از نوشته های پیش از انقلاب وجود داشت، هرچند تحت تأثیر مسائل دیگر، مخصوصا مبارزه یا شهادت طلبی، برداشته های نمادین و اسطوره‌ای هم از عاشورا در کار بود. نماینده اصلی این تفکر صالحی نجف آبادی و امام خمینی بودند. امام همان طور که روی مبارزه با ظلم به عنوان یک تکلیف فقهی برگرفته از عاشورا تأکید داشت، روی بحث تشکیل حکومت هم بر اساس حرکت امام حسین(ع) تأکید ورزید و بارها و بارها این نکته را بیان کرد. نقل دو جمله از امام در اینجا مناسب است:

وقتی که حضرت سیدالشهداء آمد مکه، و از مکه در آن حال بیرون رفت، یک حرکت سیاسی بزرگی بود، تمام حرکات حضرت، حرکات سیاسی بود، اسلامی - سیاسی، و این حرکت اسلامی - سیاسی بود که بنی امیه را از بین برد و اگر این حرکت نبود، اسلام پایمال شده بود. [صحیفه نور: ۱۴۰/۱۸]. و در جای دیگر: سیدالشهداء آمده بود حکومت هم می خواست بگیرد، اصلا برای این معنا آمده بود و این یک فخری است و آنهایی که خیال می کنند که حضرت سیدالشهداء برای حکومت نیامده خیر، اینها برای حکومت آمدند برای این که باید حکومت دست مثل سیدالشهداء باشد، مثل کسانی که شیعه سیدالشهداء هستند باشد. [همان: ۱۹۰/۲۰]. در جملات امام، جوانب مختلف قیام امام حسین(ع) مورد توجه بوده و میان آنها بحث قیام علیه سلطان جائر جدی‌تر و مفهوم ظلم و مبارزه با آن خیلی جدی‌تر است.

نمونه این تحلیل، بجز آنچه از شریعتی در شهادت و حسین وارث آدم و جز اینها می‌شناسیم، از شهید مطهری است. این نمونه تحلیل‌ها عاشورا را نه از زاویه فقهی، بلکه به عنوان یک شعار، یک ارزش، نوعی از جاودانگی، حماسه، چیزی شبه اسطوره که در میان یک ملت به عنوان یک سمبل می‌ماند، و ... مانند اینها مطرح می‌کند. البته ایشان عنوان کلی امر به معروف و نهی از منکر را برای عاشورا دارد، اما نه به صورت یک اصل فقهی، بلکه در کل به عنوان احیای دین، حفظ ارزشها و جاودانه کردن آن. آقای مطهری تلاش دارد کربلا را از حد یک واقعه خصوصی بیرون آورد و رنگ یک حرکت انقلابی قابل تأسی را به آن بدهد، برای این کار، از یک تحلیل فقهی منظم سخن نمی‌گوید بلکه بیشتر از مفاهیم اجتماعی و انقلابی رایج استفاده می‌کند. در عین حال، همزمان که برای نقد شهید جاوید حرکت می‌کند، تلاش دارد تا از داده‌های تاریخی هم استفاده کند. برای مثال، ماهیت نهضت کربلا را چند ماهیتی می‌داند. [۱] اول دفاعی که از او می‌خواهند بیعت کند و نمی‌کند، قصدش را می‌کنند و او از خود دفاع می‌کند. [۲] دوم دعوت مردم کوفه است که ایشان آن را کوچکترین عامل برای این حرکت می‌داند و آن را ماهیت تعاونی در این نهضت تعریف می‌کند [مجموعه آثار: ۱۵۲/۱۷] [در نقد شهید جاوید که این را اساس کار می‌داند؛ مجموعه آثار: ۱۴۸/۱۷] و [۳] سوم امر به معروف و نهی از منکر که ماهیت تهاجمی به این حرکت داده است و ایشان این را اصلی می‌داند. یک نمونه از ادبیات ایشان این است: پس اگر از ما بپرسند شما در روز عاشورا که دائماً حسین حسین می‌کنید و به سر خودتان می‌زنید، چه می‌خواهید بگویید؟ باید بگوییم: ما می‌خواهیم حرف آقایمان را بگوییم، ما هر سال می‌خواهیم تجدیدحیات کنیم (یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاکُمْ لِمَا یُحْیِیْکُمْ). باید بگوییم عاشورا روز تجدید حیات ماست. در این روز می‌خواهیم در کوثر حسینی شستشو کنیم، تجدید حیات کنیم، روح خودمان را شستشو بدهیم، خودمان را زنده کنیم، از نو مبادی و مبانی اسلام را بیاموزیم، روح اسلام را از نو به خودمان تزریق کنیم. ما نمی‌خواهیم حس امر به معروف و نهی از منکر، احساس شهادت، احساس جهاد، احساس فداکاری در راه حق، در ما فراموش بشود؛ نمی‌خواهیم روح فداکاری در راه حق در ما بمیرد. (مجموعه آثار: ۱۸۹/۱۷)

اینها نوعی صبغه اجتماعی و انقلابی به بحث می‌دهد، اما ماهیت فقهی آن را روشن نمی‌کند. باید توجه داشت که این نوع نگاه، در شرایطی بود که کربلا و مراسم عاشورایی در ایران، در شرف تبدیل شدن به نوعی عادت آن هم گاه با محتوای نچندان غنی و حتی توجیه‌گر برای دلخوش کردن افراد گناهکار و امید بخشش چنین نمونه‌هایی اگر بخواهد شکل حقوقی داشته باشد، لازم است تا به صورت یک بحث فقهی درآید و در اطراف آن صحبت شود تا تکلیف مقلد روشن شود.

از یک نکته نباید غفلت کرد، و آن این که در مدار و مسیر تحول و تغییرات اجتماعی، بسان آن چه در ایران وجود داشت، به خصوص تلفیق دین و آزادی خواهی از مشروطه تا انقلاب اسلامی، نقش عاشورا محرز است. درست است که شهادت خواهی در مجموعه اسلام هست و حتی در حال حاضر سلفی های افراطی آن را جدی تر از هر زمان دیگر، حتی در مقایسه با شیعه، به صورت انجام عملیات انتحاری دنبال می کنند، اما باید توجه کرد که آن مسیر، در سمت و سوی آزادی خواهی نیست، بلکه به عکس، ضد آزادی و خود مروج نوعی تحکم و استبداد نوین است. این در حالی است که شهادت خواهی در تشیع بر اساس آنچه امام حسین (ع) طراحی کرد، نزدیک کردن مسیر مبارزه سیاسی با نوعی حرکت آزادیخواهانه است که دست کم بخش قابل توجهی از آن مسیر همین نهضت عاشورا است. بنابراین نباید تعجب کرد وقتی که مشاهده می کنیم رهبران دینی در مشروطه، در کنار آزادیخواهان هستند و در انقلاب اسلامی هم دقیقاً شعارهای ضد استبداد و ستمگری، بر اساس آموزه های عاشورایی است. حتی بالاتر، از دل نگرش جدید به عاشورا است که بحث رأی و جایگاه مردم در یک نهضت مورد بحث قرار می گیرد، و این را می توان در برخی از یافته های تازه در باره کربلا پیش از انقلاب بدست آورد. این که خواسته مردم نهایت اهمیت دارد و این تکلیف را بر دوش امام می گذارد که حرکت کند.

#### ۱۰. دیدگاه غیر فقهی بودن کربلا

این که کسی یا کسانی عاشورا را غیر فقهی بدانند، چه به آن تصریح کنند چه نکنند، پدیده شگفتی نیست. نگاهی به آنچه در باره این واقعه در جریان است، از مجموعه دیدگاهها، رفتارها، عواطف، و آنچه در این باره در ادبیات و احساسات و افکار و اندیشه های موجود موج می زند، ماجرای عاشورا را از حد فقهی فراتر می برد و در دایره عشق و مفاهیم حول و حوش آن قرار می دهد. با یک بحث فقهی، نمی توان این قدر دنبال رفتارهای مذکور بود، و آنچه هست، بیش از آن که امام حسین (ع) و قیام او را زمینی نشان دهد، یک ماجرای آسمانی و روحانی نشان می دهد. وقتی از یکی از مراجع معاصر پرسیده می شود: آیا امام حسین (ع) در خروج علیه یزید، مخیر بودند یا بر ایشان واجب بود، ضمن آن که جوابی به این پرسش داده اند، اساس آن را یک امر الهی و مقدر و برنامه ریزی شده می دانند: هل كان الإمام الحسين (عليه السلام) مخيراً بين الخروج و عدمه أم كان الأمر واجباً عليه؟ باسمه تعالى كان الإمام الحسين (عليه السلام) مخيراً في الخروج و اختيار الشهادة حتى بعد وصوله إلى كربلاء، و لكن عهد من جدّه و أبيه بأن له منزلة لا ينالها إلا باختيار الشهادة، و الله العالم. [رساله فی لبس السواد، الانوار الالهيه، ميرزا جواد تبریزی، ص ۱۴۷]. وقتی پای یک «عهد» با پدر و جد به میان می آید، دیگر چه معنا دارد که آن را فقهی تلقی کنیم؟ عاشورا در این نگاه، یک فعل قابل تقلید نیست، یک عهدی است که در آسمانها بسته شده است.

روزگاری بود که علمای سیاسی، تأکید داشتند که نهضت عاشورا می‌تواند قیامی باشد فقیهانه که بتوان از آن فقهی را برای مبارزه با فساد و ظلم و خروج بر امام جور استفاده کرد، اما، همان زمان و پس از آن، بودند عالمانی که این قیام را از این چهارچوب خارج می‌کردند.

در حال حاضر حتی برخی از روشنفکران مذهبی، مانند عبدالکریم سروش (در سخنرانی درسهایی از عاشورا که روی وبسایت او قرار دارد) بر این باورند که قیام حسینی، نه فقهی بلکه فراقه‌ی و عاشقانه است. البته در اینجا هم نوعی تفاوت دیدگاه هست. عالمانی که عاشورا را با «عهد الهی» تفسیر می‌کنند، متفاوت با روشنفکرانی هستند که نگران تسلط فقه بوده و می‌کوشند با عناوینی چون عزت و ذلت، حرکت امام حسین (ع) را تفسیر کنند. نویسنده اخیر، حتی این تعبیر را هم دارد که امام حسین (ع) اهل قیام نبود! یعنی به طور کلی جنبه سیاسی بودن کربلا را انکار دارد.

با این حال، کسانی از انقلابیون قدیم یا جدید که تحت تأثیر برداشت‌های صالحی نجف آبادی هستند و تلاش دارند کربلا را سیاسی نگاه دارند و هدف بودن شهادت را از ابتدا (هم در برداشتی که علمای سنتی داشتند یا کسانی مانند شریعتی) انکار می‌کردند، آنها نیز همچنان تأکید دارند که «تفسیر عرفانی» «تفسیر شفاعت طلبانه» و «تفسیر شهادت طلبانه» درست نیست و همان برداشت تاریخی - سیاسی صالحی درست است.

یادآوری در اشارتی به بحث عاشورا در فقه اهل سنت

ما در اینجا بحث عاشورا در اندیشه فقهی را در چهارچوب فقه شیعه دنبال می‌کنیم نه فقه سنی. این به رغم آن است که آنان نیز در این باره مطالبی دارند.

[۱] برخی از آن حمایت کرده و به ستایش آن پرداخته‌اند، چنان در تفسیر المنار: ۳۶۷/۶ [خروج امام حسین (ع) به عنوان خروج سبط رسول بر امام جور و بغی، مورد ستایش قرار گرفته و گفته شده است که در زمان ما، رأی غالب امتها این است که خروج بر پادشاهان مستبد مفسد جایز است، چنان که امت عثمانی بر سلطانشان عبدالحمید خان شورش کرده و به فتوای شیخ الاسلام او را از سلطنت خلع کردند].

[۲] برخی دیگر آن را در چهارچوب خروج بر امام سنجیده و نادرست شمرده‌اند [برای مثال بنگرید: روح المعانی، آلوسی، ج ۲۶، ص ۷۳ به نقل از السر المصون ابن جوزی که به برخی از اهل سنت نسبت داده است] حتی در این اواخر داعش یا همان حکومت شام و عراق که در سوریه مشغول نبرد با بشار اسد است، [بر اساس آنچه در برخی از سایت آمده [از جمله در سایت [shia-leaders.com](http://shia-leaders.com)] در ایام محرم اعلام کرد که

یزید خلیفه رسمی بوده و امام حسین (ع) علیه وی شوریده است. جالب است که این در حالی صورت می‌گیرد که خودشان علیه یک حکومت رسمی شورش کرده است.

به هر حال مسیر بحث از قیام امام حسین (ع) در آثار اهل سنت، مسیری جز آن است که ما در اینجا دنبال می‌کنیم و در اینجا صرفاً مرور بر آثار فقهی فقهای شیعه خواهیم داشت.

[۳] ابن تیمیه بر این باور بود که امام حسین (ع) برای جنگ از مدینه خارج نشد، بلکه تصورش این بود که مردم از او حمایت خواهند کرد. وقتی انصراف آنان را دید، خواست به وطنش باز گردد یا به نقاط مرزی برود، اما «ظلمه» اجازه ندادند و می‌خواستند به اسارت نزد یزیدش ببرند. او امتناع کرده، جنگید تا مظلومانه شهید شد، اما قصد او از ابتدا نبرد نبود. [منهاج السنه، ریاض، ۱۴۰۶، ۴/۴۲؛ ۵۳۵]. او در جای دیگر [همان، ۴۰] صلح امام حسن را بر نبرد امام حسین (ع) ترجیح داده است. [همان، ۳۲۸ - ۳۲۹]. در مورد اخیر در مقایسه میان قتل عثمان با شهادت امام حسین (ع)، کشته شدن عثمان را گناهی بزرگتر دانسته و سپس در باره امام حسین این اشاره را دارد که برای گرفتن ولایت امر قیام کرد: فخرج يطلب الولایه، و لم یتمکن من ذلك حتی قاتله اعوان الذین طلب أخذ الامر منهم، فقاتل عن نفسه حتی قتل. [همان، ص ۳۲۸] او قاتلین امام حسین را «نواصب» می‌داند [همان، ص ۳۶۸] ضمن آن که دفاعی هم از یزید دارد که راضی به قتل حسین نبود [همان، ص ۴۷۲] وی در جای دیگر، ضمن دفاع از رسمیت خلافت یزید مثل دیگر خلفای اموی و عباسی، شهادت امام حسین (ع) را در وقتی می‌داند که هنوز یزید بر تمام امور دنیای اسلام تسلط نداشت [همان، ص ۵۲۲] گویی قصد دارد بگوید چون اول خلافت یزید بود هنوز رسمیت نداشت. بعد از آن در باره عقاید سیاسی اهل سنت در عدم جواز نبرد مسلحانه با خلفا - حتی از نوع فاسد - بحث کرده، ضرر این قبیل جنگها را بیش از نفع آنها می‌داند و اشاره به واقعه حره و خروج ابن الأشعث (سال ۸۲) دارد و در نهایت طعنه‌ای هم بر قیام حسین (ع) از همین زاویه دارد با این عبارت که حق در همین باور اهل سنت است: فتبین ان الامر علی ما قاله اولئک، و لم یکن فی الخروج، لامصلحه دین و لا مصلحه دنیا، بل تمکن اولئک الظلمه الطغاه من سبط رسول الله (ص) حتی قتلوه مظلوما شهیدا، و کان فی خروجه و قتله من الفساد ما لم یکن حصل، لو قعد فی بلده، فإن ما قصده من تحصیل الخیر و دفع الشر لم یحصل منه شیء، بل زاد الشر بخروجه و قتله، و نقص الخیر و صار ذلك سببا لشر عظیم، و کان قتل الحسین مما اوجب الفتن [همان، ص ۵۳۰ - ۵۳۱، و ۵۳۶]. عجیب است که سلفی‌های جهادی معاصر که این اندازه روی ابن تیمیه تأکید دارند در اینجا به طور کلی او را کنار گذاشته‌اند.

طبیعی است که تکلیف این تیمیه و دیدگاه‌های او در این بحث روشن و نمونه‌ای است از نگاهی برخی از افراطی‌های سنی مانند ابوبکر ابن العربی در القواصم نسبت به قیام امام حسین (ع) دارند. این ورود تنها یک یادآوری بود و باید تفصیلی تر به این بحث رسید.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1567>

## سبب اضمحلال معتزله چه بود؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۷ / ۰۸ / ۱۳۹۳

خلاصه: این روزها به دلایل مختلف، فراوان از امر به معروف و نهی از منکر صحبت می شود، اصلی قرآنی که باید فقیهان در باره آن، از شرایطش و همه چیزش بیشتر بگویند. به نظرم باید علما جدی تر به این مبحث توجه کنند تا مبادا از مسیر اصلی خود دور شود و خدای ناکرده عوض آن که به سمت «خیر امه» پیش برود، نتیجه معکوس داشته باشد.

امروز در حال مرور بر یک متن ادبی کهن از قرن چهارم بودم. حدیثی از رسول خدا (ص) نقل کرده بود که عالی بود بدین شرح:

قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: رأس العقل بعد الايمان بالله عزوجل مداراة الناس.

سر عقل، پس از ایمان به خدا، مدارا کردن با مردم است.

این مدارا کردن با مردم در کنار ایمان به خدا قرار گرفته و هر دو به عنوان بخشی از «رأس العقل» تعریف شده است.

راستش چند روز قبل، ضمن مباحثه ای که با یکی از دوستان داشتیم از امر به معروف و نهی از منکر صحبت می کردیم. بحث های فقهی و آنچه این روزها با رفتن لایحه ای در این باره به مجلس، بر سر زبانها افتاده است. بحث های مختلفی می شد. از این که هدف اصلی از این لایحه چیست؟ در صحبت ها معلوم شد یکی از اهداف اصلی، حمایت از آمرین به معروف و ناهین از منکر است. طبعا عطف به برخی از حوادث که در این چند سال اتفاق افتاده است. صحبت شد که خوب، به هر حال، شرط فقهی امر به معروف و نهی از منکر، به جز شناخت معروف و منکر توسط آمر و ناهی، احتمال تأثیر است و دیگری علم به عدم اضرار به نفس و مال و آبرو. آیا این شرط در این ملاحظات رعایت می شود یا خیر؟

در کنار این مباحث و مصلحت اندیشی ها و این که آیا مجلس اساسا از نظر فقهی به همه ابعاد ماجرا توجه دارد یا نه، من به نکته دیگری فکر می کردم. این که ما در کلیات کلامی و اخلاقی در شیعه، چگونه به این مسأله نگاه می کنیم.

سالهاست که درس ملل و نحل را برای دانشجویان می گویم. اعتراف می کنم که به درستی به ریشه های اصلی دیدگاه های کلامی از حدیث زمینه پیدایش واقف نیستیم و بیشتر قالبی با آن مباحث مواجه می شویم. همیشه از خودم می پرسیدم: فرق خوارج و معتزله و مرجئه در چیست؟ شاید بیش از بیست سال باشد که به این بحث توجه دارم و دنبال پاسخ برای آن هستم.

منهای بحث های مختلف تاریخی و فرقه شناسی، فکر می کنم تعامل خوارج با مردم بر اساس نگرش های کلامی شان در باره تعریف کفر و ایمان، بر اساس «مدارا» نیست، بلکه بر اساس نوعی سخت گیری است، البته با انگیزه حفظ دین. کما این که در میان حکام اسلامی و خلفا هم کم نبودند کسانی که به عنوان ترویج دین و نگرش سخت گیرانه، بر فقه هم می افزودند.

در این باره، یعنی تعامل با مردم، معتزله هم به خوارج نزدیک هستند. آنها کسی را که گناه کبیره انجام دهد، مثل خوارج کافر نمی دانند، اما مسلمان هم ندانسته و معتقدند که چنین آدمی در مرز کفر و ایمان ایستاده و نه کافر است نه مسلمان.

اما به عکس خوارج و معتزله، مرجئه هستند. امروزه ثابت شده است که برخلاف کسانی که آنها را مروج لابلالی گری می دانند، مرجئه همزمان انقلابی و مبارز (علیه امویان و عباسیان) و در ضمن اهل مدارای با مردم بودند. در اینجا نمی خواهم به سوابق مبارزه آنها با دولت های ستمگر اموی و عباسی بپردازم که این را در کتاب مرجئه گفته ام، آنچه در این جا برایم مهم است، تفاوتشان با خوارج و معتزله و تأثیر این اندیشه در تعامل آنها با مردم و تلقی مردم از اسلام آنهاست.

مرجئه مرتکب کبیره را کافر نمی دانند، بلکه مسلمان می دانند، آنها می گویند ایمان همان شهادتین است. اگر کسی گناه کند، خداوند او را عذاب می کند، اگر هم تخلف و جرمی مرتکب شود که باید حدی بر او جاری کرد یا تعزیری، طبعاً باید چنین کرد، اما هیچ گاه از دایره مسلمانی خارج نمی شود.

شیعه هم در این امر و در همین حد و تعریف از ایمان و کفر، مثل مرجئه می اندیشد. متکلمان شیعه همیشه اسلام را عبارت از همان شهادتین می دانستند و می دانند.

حنفی ها به پیروی ابوحنیفه که مرجی مذهب بود، همیشه با مردم مدارا می کردند. آنها با امویان که به بهانه دینداری، به واری شخصی افراد تازه مسلمان می پرداختند که ببینند ختنه کرده اند یا نه (و در واقع هدف اصلی شان متهم کردن آنها به کفر و گرفتن جزیه بود) درافتادند.



برای همین مردم شرق ایران و ماوراءالنهر غالباً حنفی و مرجی مذهب شدند. چون حس می کردند دین راحت است. البته می پذیریم که بعدها قاضیان و شیخ الاسلامان حنفی، همان مذهب را سختگیرانه تفسیر کردند، اما در قرنهای سوم تا پنجم، مذهب حنفی در سراسر شرق گسترش یافت، چون دین سهلانه ای را در ارتباط با قوانین شریعت، ترویج می کرد.

من در مباحثه با دوستان می گفتم، در کنار اصل مسلم امر به معروف و نهی از منکر، اصل مدارا هم مهم است. اگر مسیر این مباحث به گونه ای باشد که مردم را به دو دسته امر به معروف و ناهی از منکر و دسته ای مرتکب گناه تقسیم کنیم، نوعی تفرقه میانشان ایجاد کرده ایم. ما باید عموم مردم را تشویق کنیم تا آنچه را منکر است، انجام ندهند و به دوستانشان هم با حفظ شروط فقهی یعنی شناخت درست از معروف و منکر، احتمال تاثیر و امن بودن از ضرر جانی و مالی برای خودشان، توصیه کنند که حرمت معروف و منکر را رعایت کنند.

مدارا کردن با مردم به تعبیر این روایت، رأس العقل بعد از ایمان است و هر نوع سختگیری از نوع خوارجی و معتزلی سبب می شود تا مثل آنها از دایره دنیای اسلام محو شویم.

امروز چیز قابل ذکری نه از خوارج مانده است و نه از معتزله.

البته افکار دیگر معتزله که نشانی از خردگرایی داشته، میراثش در میان مسلمانان باقی مانده است، اما آنچه برای آنها اصل بود، یعنی همان منزله بین المنزلتین، سبب مضمحل شدن آنان شد نه خردگرایی شان.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1569>

## یکی دیگر از فرق های ما با نادرشاه

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۸/۲۴

**خلاصه:** نادرشاه به جز چهره نظامی و حکومتی، یک وجه روشنفکری هم دارد که اغلب مورد بی توجهی قرار گرفته یا کمتر در باره آن سخن گفته شده است.

همیشه تصور ما از نادرشاه یک آدمی است که به قول معروف، دو سوم عمرش را روی زین اسب بوده است. آدمی نظامی که افغانها را از اریکه قدرت - که با شورش علیه دولت مرکزی آن را بدست آورده و صفویان را نابود کردند - به زیر کشید، به هند رفت و دهلی را گرفت، بارها بغداد را محاصره کرد، و خیلی از کارهای دیگر.



بدین ترتیب معمولاً تصور می کنیم این آدم نمی توانسته، آدمی باشد که به اصطلاح، جنبه ای روشنفکری در او باشد و مثلاً در عمرش شاید کتاب را هم ندیده باشد.

نکته دوم این که ما معمولاً فکر می کنیم خیلی آزادیخواه هستیم و آستانه تحمل ما خیلی بیشتر از نادرشاه و شاهان قاجار است. البته شاید هم در مواردی این طور باشد، اما نمونه هایی وجود دارد که این تصور ما را - مثل نکته اول - خراب می کند، چون گاه می بینیم که آستانه تحمل آنها بسیار بیش از ما بوده و کارهایی که

ما در حوزه کتاب و فرهنگ ممنوعه تلقی می کنیم، آنها از روی روشنفکری انجام داده اند. به نظر می رسد، اگر تنها تجربه وحدت بخشیدن به مذاهب اسلامی را از سوی نادرشاه داشتیم، کافی بود که فکر کنیم این آدم یک استراتژی روشن برای آینده حکومت خویش داشته است. او که سعی می کرده بر اقوام مختلف سنی و شیعه و کرد و ترک و عرب و فارس در خراسان بزرگ تا عراق عرب حکومت کند، فکر کرده که تشکیل یک حکومت بزرگ در شرق، نیاز به نوعی گذشت فکری و مذهبی دارد و ضمن آن که می تواند اساس مذهب خود را نگاه دارد، لازم است تا هوای دیگران را هم داشته باشد. این چیزی است که امروز ما نداریم و متوجه آن نیستیم و نباید در این باره تعارف کنیم.

نکته دیگر این که نادر دریافته بود که دنیا تغییر کرده و با توجه به آمدن ادیان دیگر - نه مذاهب بلکه ادیان - لازم است بدرستی آنها را بشناسد و به علما هم بشناساند. یعنی علما را در شرایطی قرار دهد که تصور بهتری از ادیان دیگر داشته باشند.

البته این که نادرشاه در سیاست های جاری و نظامی گری ها مرسوم خود و یا برخوردش با پسرش رضا قلی و غیره برخوردهای بدی داشته، حرف دیگری است. به قول معروف، حکومت ها در این زمینه ها، معمولاً نصیحت کسی را گوش نمی دهند. چون زاویه دید آنها با دیگران متفاوت است، اما به هر حال، آن زاویه اختصاصی، گاهی به خطا هم می رود و عواقب بدی دارد که لابد آنها برای پرداخت هزینه های آن خود را آماده کرده اند. بنده کاری به این جنبه های نادر ندارم که تقریباً همه جا هست و مربوط به جنبه های دیگری غیر از بحث بنده است.

اما در باره این جنبه های روشنفکری نادرشاه در باره بحث مذاهب و ادیان، اینجا فقط اشاره به بخش دوم دارم و این که سند زیر هم نشان می دهد که تصور ما از نادر به عنوان یک آدم صرفاً نظامی غلط است و هم نشان می دهد که آستانه تحمل او بسیار بیش از ما بوده است.

در باره بحث مذاهب، تقریباً اهل مطالعه با دیدگاه های نادر آشنا هستند که چه تلاش هایی برای تقریب کرد که البته در گوش عثمانی ها نرفت و پای این گوش ندادن همه قربانی شدند.

اما در باره ادیان اشاره کنم. سالها پیش انجیل نادرشاهی را چاپ کردم (نشر علم). مدتها برای گرفتن مجوز ماند تا آن که در نهایت فقط اجازه یک چاپ در حد هزار نسخه گرفت و تعهد که دیگر چاپ نشود.

ترجمه ای بود از انجیل چهارگانه که چند یهودی و مسیحی و مسلمان به دستور نادرشاه انجام دادند. این آستانه تحمل ما بود و آن هم آستانه تحمل نادرشاه این که نه تنها انجیل بلکه یکجا دستور داده بود تورات و زبور و انجیل و قرآن به فارسی درآید تا امکان مقایسه آنها فراهم شود. برای این کار متخصصان را جمع کرده بود و دستور داده بود تا با دقت این کار انجام شود.

نسخه های آنها در کتابخانه سلطنتی که سالهاست خبری از آنها نداریم و هر کسی را می بینیم که قصد استفاده از آنها را دارد نالان است که در اختیار نیست، وجود داشته و فهرست نویس آن خانم بدری آتابای در مقدمه یک صفحه را به معرفی این چهار نسخه اختصاص داده که تصویرش را اینجا می گذارم.

### ترجمه کتب جلیل القدر (تورات - زبور - انجیل - قرآن)

#### بفارسی به امر نادرشاه افشار

ضمن تنظیم و فهرست برداری از کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی به چهار کتاب فوق مواجه شدم که بدستور نادرشاه افشار (سردودمان افشار) بزبان فارسی ترجمه شده است. توضیحات و چگونگی کتب فوق الذکر در همین فهرست بچاپ رسیده است ولی بنظر نگارنده جا دارد که در دنیای امروز بامطالعه بیشتر و بررسی عمیقانه ای باین کتب توجه گردد. واقعاً وسعت نظر و افکار بلند و دقیق پدران ما از نظرها پنهان است و همین آثار و مظاهر دانش و بینش گذشتگان پاك نژاد ایرانی است که پرده رمز و راز از گنجینه پربها و اندوخته شایگان تمدن درخشان کشور ما را یکسو نهاده و در پشت هر يك حاصل اندیشه بزرگ و معتقدات پسندیده آنها و چهره تابناک ملیت کشور عزیز ما ایران نمودار و رخ می نماید. اینک چند سطری از مقدمه قرآن مجید که بامر نادرشاه افشار بفارسی ترجمه شده و در آن چنین رقم رفته است.

(نادر شاه افشار دستور فرمود که این ذره خاکسار بسی وجود کتب اربعه سماویه را که عبارت از تورات ، زبور ، انجیل و قرآن مجید باشد بلغت فارسی و الفاظ ظاهره و عبارات واضحه بهسان ترتیب اصل بی زیاده و نقصان و بی شرح و تفصیل نقل نماید . . . . . الی آخر)

ترجمه فارسی زبور .

(زبور را چون بعضی از مشاهیر علمای نصاری بلغت عبری ولاتینی نقل و ترجمه نموده و سخنهای متعدد از آنها در میان مسلمین و نصاری متداول

گشته و اختلاف بسیاری آنها را با زبور اصل که بلغت عبری در نزد یهود مضبوط است مییابد برای کشف حقیقت حال و دفع قیل و قال لازم و واجب نمود که ثانیاً اصل هر یک از این کتاب را بهمان لغت عبری که بر آن نازل شده کلمه بکلمه نقل و ضبط و ترجمه هر کلمه را در تحت آن ثبت نمایند . . . . .

الی آخر)

#### ترجمه فارسی تورات .

(از روی نسخهای معتبره و مصصحه مسلمه یهود بتقریر و تفسیر و استصواب جمعی از علما و دانشمندان ایشان تمامی پنج سفر تورات را از لغت عبریه بزبان فارسی بهمان ترتیب که بلغت عبریه خوانده میشود و بخط عبری مسطور است نقل نمود باحضور علمای یهود نصاری . . . . . الی آخر)

#### ترجمه انجیل .

(در دارالسلطنه اصفهان بمعیت علمای یهود نصاری باکتابهای معتبره ایشان جمع و کتب اربعه سماویه را که عبارت است از تورات زبور انجیل قرآن مجید باشد بلغت فارسی و الفاظ ظاهره و عبارات واضحه بهمان ترتیب اصل بی زیاد و نقصان محترز از اطناب و تطویل و شرح و تفصیل نقل نماید باحضور علمای یهود نصاری الی آخر . . . . .)

متأسفانه نام کاتب و مترجم و تاریخ دقیق در هیچکدام از کتب مذکور ذکر نشده است . . . . . در هر حال این منابع مفید و سرشار میتواند برای محققین و دانشمندان قابل استفاده و سودمند باشد .

# فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی



تألیف  
بدری آتابای

تهران - دیماه ۱۳۵۲

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1575>

## پیشنهاد برگزاری هزاره ابوریحان بیرونی در سال ۱۴۴۰ ق

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۸/۲۷

**خلاصه:** چهار سال دیگر به سال قمری، یعنی در سال ۱۴۴۰ ق هزاره درگذشت ابوریحان بیرونی است. سزاوار است هزاره وی با تصحیح تمام آثارش به علاوه کارهای پژوهشی جدی برگزار شود. یکبار روی سالهای خورشیدی در سال ۱۳۵۳ برگزار شد اما به نظر می رسد در شرایط فعلی که امکانات پژوهشی هست، این کار با جدیت دنبال شود.

ابوریحان بیرونی (۳۶۲ - ۴۴۰) یکی از بزرگترین دانشمندان اسلامی است که به عکس غالب نویسندگان و پژوهشیان روزگار خود به «تجربه و مشاهده» به عنوان یک روش علمی، عطف توجه کرد و در مباحث مختلف آن را مبنای نوشته های خود قرار داد. وی از «درک علمی» نسبت به مقولات مختلف علمی که به آنها پرداخت، به مراتب تصویری بهتر از معاصران خویش دارد و افق های بلندتری را مد نظر قرار داده و بر آن اساس به کار پژوهش و نوشتن پرداخته است. به اجمال می دانیم که وی که در سایه حکومت غزنویان می زیست و مورد حمایت بود، کارهای بزرگی انجام داد که برخی از آنها عبارتند از آثار الباقیه، قانون مسعودی، تحقیق ما للهند، تحدید نهایات الاماکن که به عربی نوشته شده است. فکر می کنم در باره روش علمی کار او فراوان گفته و نوشته شده اما برای نسل جوان سریع خوان ما، بهتر دیدم فقط نگاهی به یکی از این آثار بیندازم.

بیرونی در مقدمه «تحدید نهایات الاماکن» که توسط احمد آرام به فارسی درآمده (تهران، ۱۳۵۲ش)، در آغاز از بی توجهی مردمان روزگار خود به علم و ستایش جهل، گلایه می کند: «چون در کار مردم این روزگار می نگرم، و می بینم که همگان در همه جای، سیمای نادانی به خود گرفته اند، و با اصحاب فضل دشمنی می ورزند، و هر کس را که به زیور دانش آراسته است، می آزارند، و گونه گونه ستم و بیداد در باره وی می کنند، نزدیک است که آنچه اصحاب صنعت احکام نجوم در دَورها و تأثیرات کواکب در سده ها و هزاره های آن گفته اند، و گردش همه کارهای جهان را از روی آن دانسته اند، باور دارم». اشاره اخیر او در واقع، نوعی طعنه زدن در احکام نجومی، یعنی پیشگویی هایی است که در علم تنجیم انجام می شد. به واقع گلایه بیرونی از این است که همه مردم در پی دنیا رفته و «یکباره دانشها را ترک گفته اند و از خدمتگزاران

دانش بیزاری می جویند.»

اما چگونه از دانشیان بیزاری می جویند؟ این نکته زیبایی است. او می گوید: اینان «دانش» را عین «گمراهی» می دانند تا «دشمنی خود را توجیه کنند». زدن انگ بددینی راهی است که به نظر بیرونی اینها انتخاب کرده اند: «به آن رنگ بددینی می زنند تا در کوفتن دارندگان دانش را بر خود بگشایند.» بیرونی با تأکید بر ارزش علم می گوید: اینها «از برتری آدمیان بر دیگر جانوران آگاهی ندارند و نمی دانند که این برتری تنها به دانش است که جز بدان بر ایشان حجت نگینند». یعنی اگر حتی دیندار هم بخواهند باشند، لاجرم باید به علم احترام نهند که آن است که حجت و دلیل درست می کند و با همین باید جواب خدا را بدهند. یک دیندار اگر بخواهد خدا و پیغامبرش را هم بشناسد، از همین راه «علم» باید بشناسد. این چیزی است که خدا از «بندگان خردمند» خود خواسته تا در زمین و آسمان تفکر کنند. (ص ۳)

از نظر بیرونی یکی از اصلی ترین علوم «منطق» است، چیزی که مخالفان دانش، از آن ابراز بیزاری می کنند. بیرونی می گوید: «از کسی در شگفتم که از منطق بیزاری می نماید و چون از دریافت آن ناتوان است، آن را به نامهای عجیب می نامد.»

از سخنان وی چنین بر می آید که دشمنی با تفکر یونانی و از جمله منطق، به بهانه بیگانه بودن الفاظ آن، پدیده ای رایج در روزگار بیرونی بوده است. او در اهمیت منطق برای درک درست حقائق سخن گفته و با اشاره به دشمنی های روزگارش با ارسطو و علم منطق می گوید: «از آنجا که منطق منسوب به ارسطاطالیس است، و در اندیشه ها و باورهای او چیزهایی دیده اند که با اسلام موافق نیست، و این بدان جهت است که در زمان وی، یونانیان و رومیان ستاره و بت می پرستیدند، و او هرچه گفته بنا بر دید و اندیشه خود نه بنا بر دینی گفته است، کسانی که در زمان ما سخت تعصب می ورزند، و به خاطر ارسطاطالیس هر کس را که نامش به حرف سین پایان می پذیرد به کفر و بیدینی منسوب می کنند». وی این رویه را برخلاف آیت قرآنی می داند که از مردم خواسته است سخنان را بشنوند و بهترین را انتخاب کنند. او تأیید می کند که منطق به الفاظی نوشته شده که همانند الفاظ یونانیان است، و همین سبب رویگردانی عده ای از آن شده است». این رد حالی است که به گفته بیرونی «اکنون می بینیم که در جدل و اصول علم کلام و اصول علم فقه همین منطق را با الفاظ متداول خود بکار می برند و هیچ نسبت به آن بیزاری نمی نمایند». (ص ۸)





همین مقدار کافی است تا نشان دهد، ابوریحان، نگاهی عالمانه و تحلیل گرانه نسبت به تحولات مربوط به علم دارد. شگفت آن که وقتی در همین کتاب تحدید نهایات الاماکن، به تحلیل چگونگی پیدایش زمین در مراحل تاریخی می پردازد، دقیقا مانند یک عالم تجربی امروزی، به شواهدی که می بیند، استناد کرده و آنها را تاریخگذاری می کند. وی با اشاره به آنچه از کوه های افراخته بر روی زمین یا پاره سنگ های صاف رنگارنگ که گل و ریگ سنگ شده آنها را به یکدیگر پیوسته، آشکار است می گوید: «همه این حالات ناگزیر نیازمند زمانهای درازی بوده است که اندازه آن بر ما شناخته نیست و با دگرگونی هایی همراه بوده است که از چگونگی آن آگاهی نداریم. به همین جهت است که آبادانی سرزمین ها به تناوب صورت گرفته، ... به همین جهت است که فاصله زمین های مختلف از مرکز زمین، بر یک اندازه نمی ماند، و چون برآمدگی زمین در جایی زیاد شود و اطراف خود را پر کند، آنها کم می شود، و چشمه ها گود می افتد و دره ها ژرف می شود و آبادانی دشواری پیدا می کند، پس مردمان از آنجا به جای دیگر کوچ می کنند... و چنین است که با گذشت زمان، دریا به خشکی و خشکی به دریا تبدیل می شود و اگر این کار پیش از بودن مردمان در جهان بوده باشد، دانسته نیست و اگر پس از آن بوده باشد، گزارشی از آن برجای نمانده است...

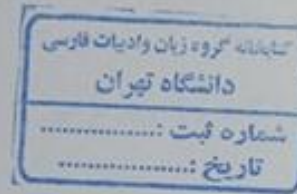
این بیابان عربستان که می بینم نخست دریا بوده و سپس پر شده است و نشانه های آن هنگام کندن چاهها و حوضها آشکار می شود، چه در آن چینه هایی از خاک و ریگ و قلوه سنگ دیده می شود...» (ص ۲۰)

وی جای دیگری به وجود فسیل های دریایی در میان سنگهایی که در خشکی و در حاشیه دریاهاست اشاره کرده و می نویسد: «و چنین سنگی را که در میان آن گوش ماهی است در بیابان شنی میان جرجان و خوارزم نیز می بینیم. این بیابان در گذشته همچون دریاچه ای بوده است، چه گذرگاه جیحون یعنی نهر بلخ بر آن بوده و از کنار شهری به نام بلخان می گذشته» است. (ص ۲۱)

«و نیز از مشاهده آشکار شده است که جای نهاده شدن خاک به طبع زیر آب است، به این دلیل که خاک در آب ته نشین می شود، و فرو رفتن آب در خاک یا زمین به سبب وجود شکافهایی در خاک است که از هوا پر شده و آب میل آن دارد که از این هوای موجود میان شکافها فروتر رود...» (ص ۲۵)

تاکید وی بر مشاهده و حدسهای عالمانه همراه نگاه وی به علم و دانش بدون آن که در چارچوب های باوری باشد، نشانگر شخصیت استثنایی بیرونی است. البته این روش ناشناخته نبوده و آثار ارسطو راهنمای مهمی برای هدایت دانشمندانی مانند بیرونی بوده است، اما یک تفاوت مهم هست و آن این که در این روزگار، خلط شدن روش های مختلف فلسفی و دینی و تجربی با یکدیگر همراه با برخی از مقدس نمایی ها و کشاندن پای برخی از معتقدات به جهانشناسی، دشواری های زیادی برای کسانی مانند بیرونی فراهم می کرد که کمترین آنها انگ بددینی یا حتی بی دینی بود. در چنین فضایی کار علمی کردن و در آوردن آن از زیر سلطه فشارهایی که می توانست عامه مردم را نیز علیه دانش و دانشیان بسیج کند، کار دشواری است که ابوریحان طی کرده و در درجه نخست، ذهن خود را از این فشارها رهانیده است.

کتابُ  
تَحْدِيدِ نِهَابَاتِ الْأَمَاكِينِ  
لِتَصْحِيحِ مَسَافَاتِ الْمَسَاكِينِ



تألیف  
ابوریحان محمدبن احمد بیرونی خوارزمی

ترجمه  
احمد آرام

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1577>

## چرا امسال حرفهای تازه ای در باره عاشورا زده شد؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۰۸ / ۱۳۹۳

خلاصه: امسال از جهاتی، عاشورای متفاوتی داشتیم. یکی از آنها تفسیرهای تازه ای بود که از عاشورا شد. چرا این تفسیرهای مختلف مطرح شد؟ به نظر می رسد با توجه به اهمیت دیدگاه های طرح شده و به خصوص برخی از تفسیرها و رفتارهایی که خطر گسترش اختلاف را در میان شیعه فراهم می کند، نیازمند مشورت و بحث بیشتر در این باره هستیم.

از نظر بنده، امسال عاشورای متفاوتی بود، عاشورایی که منهای مسائل همیشگی، از جهاتی تازگی داشت. شاید در میان گذاشتن آنچه بنده حس کردم با دوستان خواننده سودمند باشد، هرچند اصراری بر درستی آنها ندارم.

یک وجه این تفاوت، ورود عاشورا در بحثهای سیاسی روز بود و این ورود از دو جهت از سوی دو جناح پیش آمد. نخست از سوی ریاست جمهوری در سخنرانی زنجان که ماجرای عاشورا ضمن آن که به صورت عادی و سنتی تحلیل شد، گریزی به مذاکره امام حسین و عمر بن سعد در آن به میان آمد و سرآغاز بحث های گسترده ای شد که در تایید یا انکار یا به هر حال در حول و حوش آن مطرح شد. در این زمینه بسیاری از افراد اظهار نظر کردند، از مراجع تقلید گرفته تا برخی سخنرانان و ائمه جمعه تا برخی از سیاست گران حرفه ای که با تعجب پرسیده بودند که آیا این زیاد با زینب مذاکره می کند؟ یک سرچ ساده با کلمه مذاکره و عمر بن سعد و امام حسین (ع) می تواند دامنه ای بحث را در فضای مجازی نشان دهد. این در حالی است که صلح و جنگ در فقه بحث شده، و پیغمبر (ص) که جد امام حسین (ع) است با ابوسفیان که جد یزید است، با هم گفتگو کردند و قرار صلح حدیبیه را گذاشتند و ماجراهای دیگر. فقها نیز بر اساس آیات جنگ و صلح و روایات به آن پرداخته اند. حالا سوال این است که کشیدن پای عاشورا به این مساله چه مشکلی را جز استفاده های سیاسی روز از این واقعه حل می کند؟ عجیب است که در همین اوضاع و احوال، با استفاده از فضای عاشورایی کشور، لایحه امر به معروف و نهی از منکر هم در مجلس رفت، امری که سی و اندی سال از آن غفلت شده بود، درست در همین فضا مطرح شد، تا شاید از موانع عبور کند. شهرداری هم به حمایت برخاست و شهر را پر از شعارهای مزبور کرد.

این بنده خدا چند سال قبل یادآور شد که استفاده فقهی از قضایای تاریخی، حتی عاشورا که در دهه های گذشته فراوان شده، هم لطمه به تاریخ می زند، هم به فقه و حقوق، به خصوص که اغلب از سوی سخنرانان و خطیبان که معمولا با ابزار جدل سخن می گویند، مطرح می شود. این کاری فقیهانه و حقوق مدارانه است و باید در مراکز علمی و حقوقی و فقهی حل و فصل شود نه در سخنرانی های عمومی و با خطابه های کذایی. این که چند دهه است عاشورا ابزار برداشت های سیاسی متفاوت شده و به خصوص امسال، از سوی بسیاری از افراد، گرفتار تفسیرهای کاملا جدید شده، نشان می دهد که ما در حال پیمودن راهی خطا هستیم و از عاشورا برای اموری هزینه می کنیم که نه تنها آنها را حل نمی کند که به اصل سرمایه ما هم لطمه می زند.

یک وجه دیگر این ماجرا آن بود که امسال عاشورا با سیزده آبان پیوند خورد و در ادامه حرکت هایی که یک جناح خاص، برای بهره گیری های سیاسی بیشتر از عاشورا برای اهداف خود داشت، موجب بهره گیری سیاسی بیشتر از عاشورا شد. سخنرانی آن روز هم در مراسم سیزده آبان، تاکید بر این امر بود که تازه های چندی داشت. این قبیل سخنرانی ها که گاه انگیزه انقلابی هم دارد، سبب برداشت های شگفتی می شود که اگر باب آنها باز شود که شده، هر روز و هر کسی می تواند برداشتی داشته باشد. آن سخنران از یک طرف و حجاریان از طرف دیگر. البته آنان که حامی قدرتمند دارند، راحت تر برداشت شان را جا می اندازند، اما خودشان هم می دانند که این دلیل درستی آن نیست. به نظر می رسد امسال، تعداد تفسیرهای عاشورایی از آنچه قبلا بود بیشتر شد و شاید اگر مطالب طرح شده در سخنرانی های محلی را هم در نظر بگیریم و مطالبش را یادداشت کنیم، خواهیم دید که گویا به عدد این سخنرانان، برداشت های متفاوت از عاشورا بوده و خواهد بود. بنده با هیچ یک از این برداشت ها موافقت ندارم و معتقدم که اکثریت قریب به اتفاق آنها غیر تاریخی، و بر اساس انگیزه های سیاسی و موج های سیاسی است و ربطی به واقعیت ماجرا ندارد. این را هم می دانم که رها شدن از این قبیل تفسیرها بسیار مشکل است، چون سخت به آنها عادت کرده و به صورت اصول مسلم در آورده ایم، و فقط چاره کار، توصیه به جدا کردن امر دین از برداشت های تاریخی و سپردن آنها به روش های اصیل دین شناسانه است. برای من سخنرانی یا نوشته آقایان پناهیان یا ملکیان یا حجاریان در عاشورای امسال هیچ تفاوتی از این زاویه که هر سه تفسیرهای من در آوردی است ندارد. نه عاشورا چیزی است که با کلمات ادبی پشت بلندگوهای قوی تحلیل و ارزیابی شود و نه پدیده ای است که در گذر تحلیل های فلسفی و کلامی اما خالی از اطلاعات عمیق تاریخی تفسیر شود. از زمانی که برخی از نویسندگان هفت سال تحقیق کردند تا شهید جاوید را یک انقلابی سیاسی معرفی کنند تا زمانی که شریعتی وجه بلکه وجوه دیگر را مطرح کرد و دهها نفر دیگر که حرفها و مطالب دیگر گفتند، همه آنها و جامعه ما گرفتار همین مشی

بودند که عاشورا را ابزار درک نوینی از فقه سیاسی کردند و مجبور بودند آن قدر این طرف و آن طرف ماجرا را سوهان کشی کنند تا با اندیشه آنان سازگار باشد. مخالفانشان هم دست کمی از آنها نداشتند و همان راه را طی کردند و در واقع هیچ کدام برای تاریخ، جز تفسیر خود از تاریخ، ارزشی قائل نبودند. این ماجرا تاکنون ادامه یافته و همان طور که عرض کردم امسال وجوه تازه ای پیدا کرده است. اگر همه این توجیحات جمع شود، مثنوی هفتاد من کاغذ خواهد شد که به نظر می رسد غالب آنها بیش از آن که تاریخی باشد، در صدد حل یک معضل از راهی و در فضایی هستند که به آن تعلق خاطر دارند.

اما وجه دیگر این تفاوت که آن هم یکی از تبعات کشاندن این بخش از تاریخ به حوزه سیاست است، ماجرای تشیع انگلیسی بود که این روزهای اخیر مطرح شد. داستان از این قرار بود که از سه چهار ماه پیش و در ادامه فعالیت های تند برخی از شبکه های ماهواره ای در زمینه مباحث شیعه و سنی، برخوردهایی صورت گرفت و محدودیت هایی برقرار شد. آن مسائل ادامه یافت تا به محرم رسید. در این وقت، مسائل دیگری از جمله بحث قمه زنی و انواع برخی از عزاداری ها نیز مطرح شد. در این میانه، سخنرانی، ماجرای محسن (ع) و دهه محسنیه را مطرح کرد که مخالفانش به نقد او پرداختند و در هفته اخیر سخنران یاد شده، پیش از خطبه های نماز جمعه سخنرانی تندی کرد که محور بحث، تشیع انگلیسی و لندنی بود. این سخنرانی از شبکه یک پخش شد و به نظر می رسد هدف برخورد جدی تری بود که این بار در دو سه جبهه ادامه یافت. در آغاز گویا انگیزه جلوگیری از فعالیت های اختلاف برانگیز میان سنی و شیعه بود که این سالها بهانه قتل دهها هزار نفر بلکه بیشتر شده است. اما در ادامه، بحث مبارزه با بدعتها و خرافات مطرح شد و در نهایت با به میان آمدن بحث انقلاب و ضد انقلاب، نوعی تفکیک تازه (یا قدیمی اما زنده شده) در میان جریانها صورت گرفت که البته بی سابقه نبود. پیداست که در این میانه همه چیز از نظر علمی با هم خلط شد، و از نظر خط سیاسی تفکیک، به طوری که تشخیص درست و نادرست قدری مشکل گردید. البته اگر شما وابسته به یک جناح یا گروه به خصوص باشید، تکلیف تان روشن است، اما اگر قرار باشد، یک قضاوت درست و عالمانه داشته باشید، مجبور هستید در هر زمینه پاسخ متناسب با آن را بدهید. طبعاً همه چیز عالمانه پیش نمی رود. نتیجه آن شده است که حالا جز این که اختلاف شیعه و سنی همچنان باقی مانده، اختلاف میان شیعه ها نیز جدی تر شده و اگر برای رفع اختلاف، توصیه شد که لعن و سب حرام است و نباید باشد، حالا لعن و سب به داخل مجموعه شیعه کشیده شده است. باید تا دیر نشده عقلای قوم و قم جلوی آن را بگیرند.

اگر به فهرست این تفاوت ها، برخی از شیوه های عزاداری و مداحی را هم اضافه کنیم، و حرف و حدیث هایی که در باره درستی و نادرستی آنها گفته شده را مرور کنیم، بحث هایی که بعید است به جایی برسد، درخواهیم یافت که وجه تازه این تفاوت در این بخش هم از دیگر مصائبی است که باید بر آن گریست.

سالهاست که عاشورا بهانه ای برای خواندن انواع و اقسام اشعار شگفت، با روش های عجیب، و تحت تاثیر مدل های روز قرار گرفته و به تدریج جا افتاده است. این وضعیت به کجا خواهد رسید خدا می داند. در این باره هم اختلاف مشربها زیاد است و گاه چنان شگفت که درک آن واقعا دشوار است.

آنچه گذشت موضع گیری نبود، بلکه بیشتر درد دل بود، و اما یک نکته هم برای آنان که قصد اصلاح طلبی دارند و بد نیست بر یک تجربه مهم مرور کنند. سالها پیش وقتی مرحوم آقای فضل الله خواست ماجراهای مربوط به پس از رحلت پیامبر (ص) و خانه حضرت زهرا (س) را بر اساس بینش خود اصلاح کند [فارغ از آن که درست می گفت یا خیر]، مخالفان نه تنها از استدلالهای او قانع نشدند بلکه تلاش شگفتی را در همه زمینه ها آغاز کردند. اولاً دهها کتاب علیه او نوشته شد، از نظر خارجی هم، آن جریان با کمک اصلاح طلبان، با دادن پاسخ مثبت به مخالفان، زمینه گسترش مراسم را فراهم کردند (تعطیلی) و صدا و سیما هم در این زمینه سنگ تمام گذاشت، در قم هم بر مراسم افزوده شد، و نتیجه آن اصلاح، همینها بود که اشاره کردیم. و حالا هم، این قبیل حامیان این اصلاح طلبی ها در روضه خوانی و غیره که نمونه اش را سخنران پیشگفته می خواهد رهبری کند، بدانند که مخالفان در این زمینه، درست مانند قصه حضرت رقیه در سه سال قبل، بیش از پیش بر این مسائل اصرار خواهند کرد و جنبش جهانی برای احیای آن مسائل به راه خواهند انداخت. همان طور که عرض کردم روال گذشته هم نشان داده که این توسعه کم کم مقبول واقع خواهد شد و اصلاح گران از کارهای خود طرفی نخواهند بست. اما ماجرا به این جا و البته به نفع آنها هم خاتمه نخواهد یافت، بلکه آن توسعه بی رویه، کم کم عوارض و تبعات خاص خود را خواهد داشت و بدون شک، آن تبعات، همیشه به گونه ای نیست که حتی برای آنان مثبت باشد، بلکه در دراز مدت، کنش های یاد شده، واکنش هایی را در میان نسلهای بعدی (حتی فعلی که بخشی شان در تشییع مرحوم پاشایی هم آمدند) ایجاد خواهد کرد که شاید برای کسی از ما خوشایند نباشد. ما عصر قاجار را تجربه کردیم که همه اش روضه خوانی بود و پس از آن مشروطه را و سپس عهد رضا شاه که واکنش به آن دوره بود و به دلایل اجتماعی، اوضاعی پیش آمد که برای سالها جلوی خیلی از چیزها گرفته شد و خون ها ریخته شد تا دوباره ورق برگشت. این تجربه در عراق هم بوده است. شاید آن رویه عینا تکرار نشود، اما احتمال حرکت مشابه را در تحلیل تحولات اجتماعی مشابه نباید از نظر دور داشت. من مخالف اصلاح بر اساس واقعیات نیستم، اما راه آن باید آرام و متین باشد.

در پایان باید به طور جد عرض کنم معنای آنچه گذشت، حمایت از هیچ جناح و گروهی نیست، بلکه اشاره به این است که قدری موضع گیری آرام تر به نفع همه خواهد بود.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1578>

**خلاصه:** از هر طرف خسته شدیم، به طرف دیگر می غلتیم، بدون آن که فکر کنیم چرا به آن طرف رفته بودیم و چرا خسته شدیم. حالا هم، همه انرژی خود را صرف مبارزه با حریف می کنیم تا او را هم خسته کنیم، به جای آن که فکر کنیم همه این ملت باید کدام راه را برویم. این داستان سرگشتگی ماست.

از هر طرف خسته شدیم، به طرف دیگر می غلتیم، بدون آن که فکر کنیم چرا به آن طرف رفته بودیم و چرا خسته شدیم. حالا هم، همه انرژی خود را صرف مبارزه با حریف می کنیم تا او را هم خسته کنیم، به جای آن که فکر کنیم همه این ملت باید کدام راه را برویم. این داستان سرگشتگی ماست. وقتی هم شکست خوردیم، آن شکست را ناشی از توطئه و خیانت حریف می دانیم و اصلا خودمان را مقصر نمی دانیم.

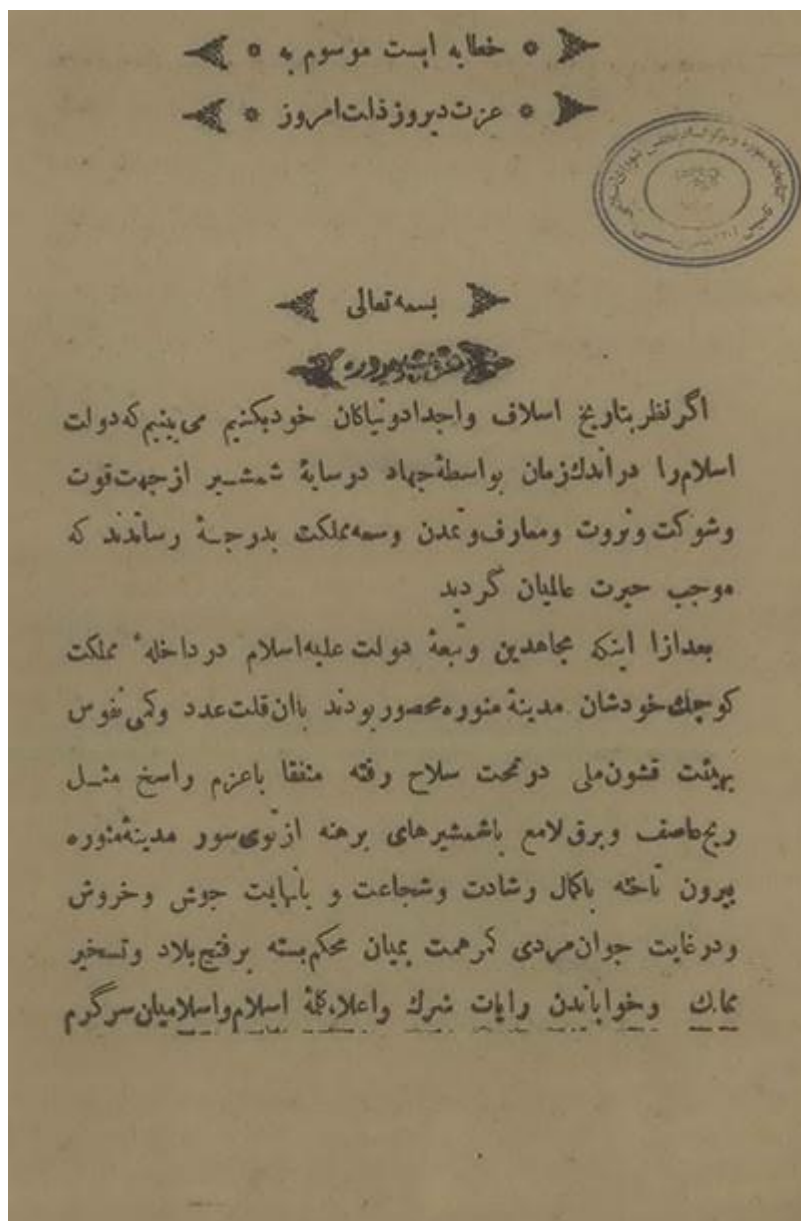
یکی از فواید «تاریخ کتاب» این است که از روی عناوین و مرور بر آن ها می توانیم مسیری را که در این صد سال طی کرده ایم بشناسیم. این موضوع که ما از نوع نشر و اسامی کتابها و عناوین مقالات، مسیر طی شده مان را به لحاظ فکری بشناسیم، برای خود من جذابیت دارد. تا اینجای کار فکر می کنم در طول این صد و اندی سال که متوجه فاصله خود با جهان دیگر شده ایم، به عناوینی چون عقب ماندگی و پیشرفت و تجدد و تمدن خیلی دلبستگی نشان داده ایم و کوشیده ایم تا در باره آن فکر کنیم. طبعاً برای نشان دادن این مسأله باید کلمات یاد شده را در عناوین کتابها و مقالات و نشریات این دوره طولانی جستجو کنیم.

اجمال ماجرا آن است که روزگاری همه [همه که عرض می کنم یعنی بخش اصلی جامعه که قدرت تصمیم گیری داشت، والا بخشی از جامعه همان موقع در گوشه ای آرام گرفته و منتظر فرصت های دیگر بود] می خواستیم متجدد شویم. زمانی عاشق تجدد بودیم. در ادب و داستان و شعر و فلسفه و دین و همه چیز می خواستیم نهادهای کهنه را براندازیم و با عوض کردن همه چیز راه ترقی را بیماییم. آن وقت ها، صبحانه و نهار و شام ما تجدد بود، نوگرایی و نوسازی بود. همه جا و همه چیز. خیابانها، باغها و پارکها، وزارت خانه ها، درست کردن عدلیه و .... یک تجربه طولانی چند دهه ای....

حالا باید در باره آن روزگار از خودمان پرسیم: اما آیا واقعا راه همان بود که رفتیم؟ آیا توانستیم یک فلسفه درست برای زندگی تعریف کنیم؟ آیا توانستیم عقل جامعه را منطقی و اصلاح کنیم؟ آیا توانستیم فساد را

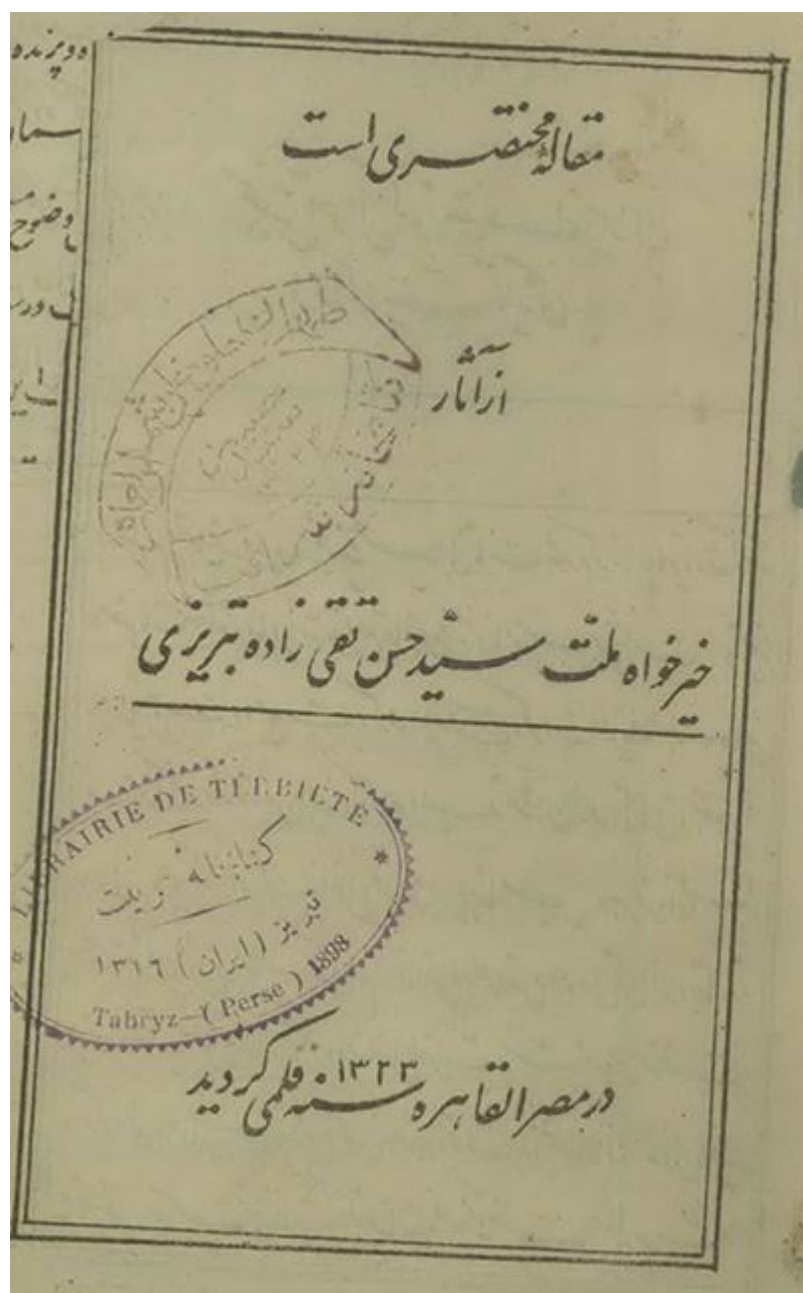


براندازیم؟ مشکل ما در تفکر بود یا رفتار و اخلاق؟ در درک چه چیز مشکل داشتیم که نتوانستیم به طور جدی پیش برویم؟



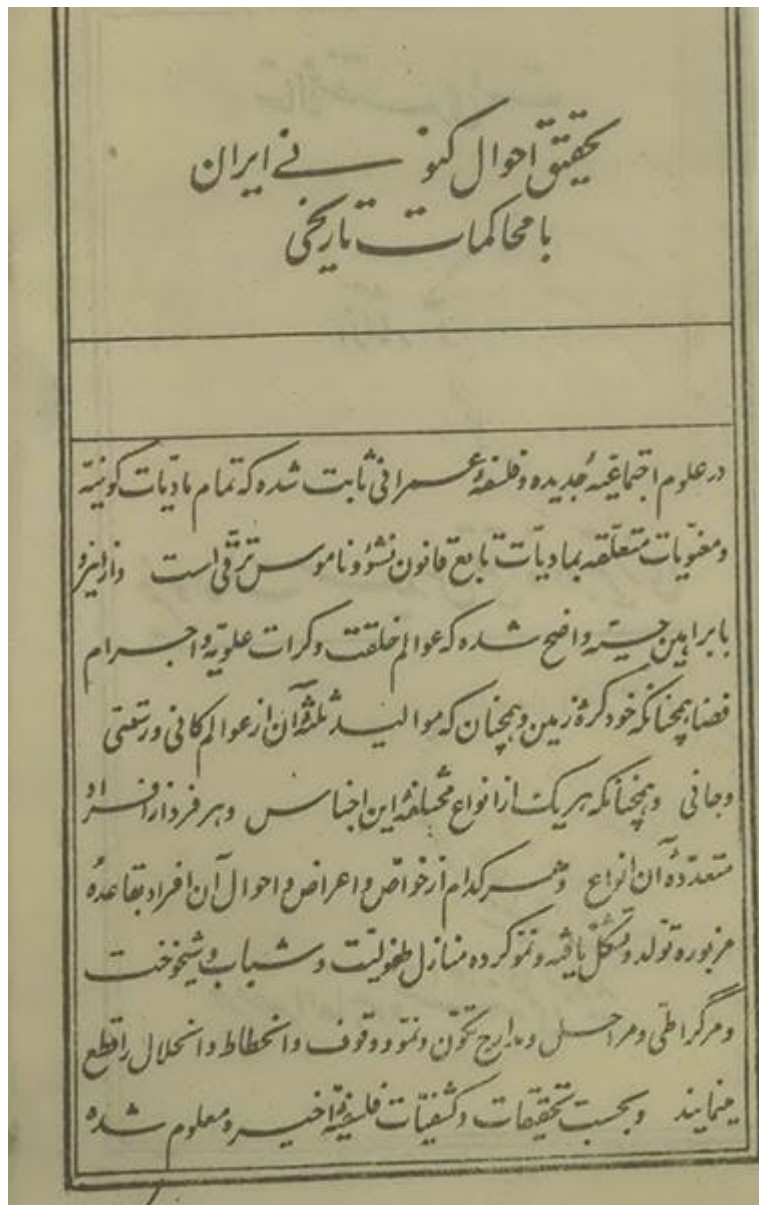
آن سالها که درخشان ترینش! سالهای بعد از مشروطه و دوره سلطنت رضا شاه بود، می خواستیم راه سیصد چهارصد ساله غرب را برای بدست آوردن تجدد، یک شبه تحصیل کنیم، غافل از آن که عوض کردن بسیاری از امور، حتی اگر در مسیر درستی قرار می گرفت، کار یک روز و ده سال و صد سال هم نبود. رفتیم و رفتیم و رفتیم اما به جایی نرسیدیم. سرشکسته و مهم تر از هم سرگشتگی بود که گرفتارش شدیم. روشنفکر ما، سیاسی ما، دیندار نوگرای ما، بازاری ما، در همه امور، اندیشه، سیاست، دین و اقتصاد، نتوانستند یک مسیر

درستی را تعریف کنند. عوض این که همه یک گوشه این عبا را بگیریم و حجر الاسود را سرجایش بگذاریم، هر کدام گوشه ای را گرفته و به سمت خود می کشیدیم.



وقتی در این تجدد سرمان به سنگ خورد - و البته دلش را هم درست نفهمیدیم، چون عادت به فهمیدن نداریم و صد البته که فهمیدن کار دشواری هست - تصمیم گرفتیم به فرهنگ قدیمی باز گردیم و آن را احیاء کنیم. ما سعی کردیم نام آن تجدد را با تحلیل های «خدمت و خیانت» تفسیر کنیم. آن تجدد را غرب زدگی نامیدیم و راه حل را بازگشت به فرهنگ سنتی و قدیمی تعریف کردیم. جالب است که حتی تقی زاده که آن زمان می گفت:

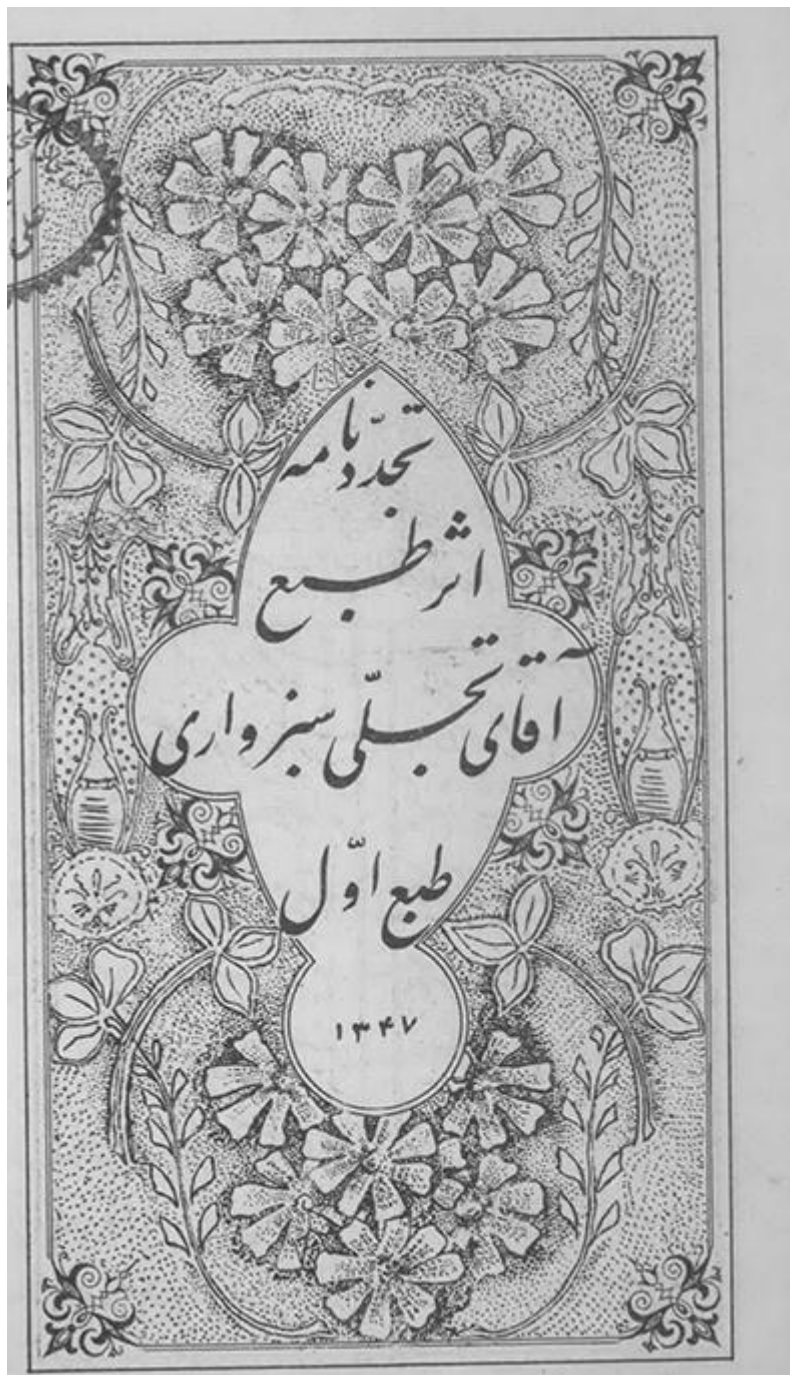
امروز در مبحث تنازع عاملین در عرصه حیات و بقا... رأی بر این است که ... بی قبول اصول جدیده و علوم عصریه کار تباه است و پایش انقراض و دمار» این اواخر، با توجه به همین سرشکستگی و سرگستگی، از رفتن آن راه اظهار ندامت می کرد.



درباره ماینر مجری می شود و آن قانون بلا تکلف و سنت الهی که هیچ  
 فردی از احکام آن خود را نمی تواند منقو بکند اینست که ماتف غیبی میان  
 زمین و آسمان بصدای بلند فریاد میزند که (هر چه دولت ملتی که  
 تمدن و فن و فنون نکند محو و منقرض و مضحک خواهد شد  
 و در عالم ملل منمذنه مسنه لک خواهد گشت) این قضیه  
 کلی استثنائی ندارد و احرامی میکند و بدتر آنکه این نوع استقلال  
 زایل را امید بازگشت نیست و بضمون من مات فات مروه را باز  
 نباشد باز آمدت نیست چو رقی رقی امروز در محبت تنازع عالمین  
 در عصر حیات و بقا، خلافا للبرصیرین و الکوفیتین رای بر اینست که  
 عامل رفیع بر عامل نصب و خبر و کسر مقدم است و بالأخره فاش  
 میگویم و از گفته خود و شادم که بفرست حق دست عدل بکشد که  
 بی قبول اصول جدید و علوم عصریه کار تباهاست و پایش انقراض و دمار  
 و اسلام من آنچه بشر طبلایع است با تو میگویم تو خواه... خواه...  
 الله

این که چرا در دهه اول انقلاب، جوانان فکور ما شیفته افکار فردیدی شدند، چرا سعی کردیم راه رفته را باز  
 گردیم، چرا سعی کردیم خود را تافته جدا بافته از جهان مدرن بدانیم، چرا با همه وجود به دشمنی با غرب  
 برخاستیم، چرا کوشیدیم همه چیز را در سایه ضدیت با مدرنیته تعریف کنیم... اینها مسائلی است که می باید  
 مورد تامل قرار گیرد. اما حاصل چه بود؟ حاصل تجدد گرایی افراطی ما با زمانی که خواستیم همه چیز بومی  
 و سنتی باشد؟ آیا چیزی جز سرگستگی و شکست؟ آن روزها تجدد نامه می نوشتیم و در این دوره، دست  
 کم برای یکی دو دهه نخست، می خواستیم روش کاملا جدیدی را بنیاد بگذاریم، یک تمدن اساسی بسازیم  
 با همه ویژگی های منحصر به فرد که هیچ جای دنیا مشابه آن نبوده و اگر هم بوده، در قدیم بوده که مال

خودمان بوده است. بعدها البته قدری میانه روتر شدیم و اندکی با دنیای مدرن و بیشتر از سرناچاری راه آمدیم. اصلاح طلب شدیم، دوباره برگشتیم بومی گرا شدیم و سعی کردیم مثل قاجارها عمل کنیم. حالا مدتی است دوباره برگشته می خواهیم باز معتدل شویم.



اکنون می توانیم مروری با ورق زدن کتابهای چاپی آن دوره، مروری بر این صد سال داشته باشیم و سعی صفا و مروه میان تجددگرایی و سنت خواهی را ملاحظه دقیق تر کنیم و ببینیم چه چیزی بدست آورده ایم،

و در کدام ایستگاه قرار داریم.

به نظرم حالا هم بخش عمده ای از استعدادها و انرژی ما، از گفتن و نوشتن و رسانه و همه چیز، صرف جدال و خشتی کردن همدیگر در این عرصه است. تا کسی از گوشه ای در یکی از دو جناح، می خواهد کمر راست کند و حرفی بزند، دیگران به میدان آمده، او را به عنوان یک منحرف چندان می نوازند که به سادگی نتواند سر جای خود هم بایستد. مضاف بر این که، بیش از آن که به بنیادهای فکری اهمیت بدهیم، به تبلیغات و سروصدا و خدای ناکرده، منافع گروهی و حزبی که ترتیباتش در مجموعه های مورد نظر داده شده، اهمیت می دهیم و بر این اساس تصمیم می گیریم. من که امیدی ندارم به سادگی بتوانیم از این دامی که خود برای خویش پهن کرده ایم نجات پیدا کنیم.

|   |   |
|---|---|
| <p>         بدرد خویش از این بیشتر تر<br/>         رو باشد روز این بیداری<br/>         باین دلت نمودن زندگانی<br/>         تجلی چند داغ دل منمائی<br/>         غمت ترسم آتش بر سر زور<br/>         ز صدق دل خدائی کوه خست<br/>         از این روز و از این خفت از این<br/>         ز بیهوشی بیداری که مارت<br/>         مستم روی آسایش نه بینیم<br/>         بر این مقدار هم باقی منانیم       </p> | <p>         گریم از دیده خواب جلگر<br/>         از این پرسوز روز بسینوئی<br/>         بود مردن حیات جادوانی<br/>         همان تباخن کوه منائی<br/>         مداد و خامه و دستر بسوزد<br/>         ز سوز دل عائی کن دعائی<br/>         لگر بخشد ما مارا خداوند<br/>         ز بیجالی ددم سزوی که مارت<br/>         بجز نقصانی آسایش بینیم<br/>         بلکه نستی مرکب جسانیم       </p> |
|---|---|

|  |  |
|--|--|
| <p>         مگر تا پهلوی شاه دل آگاه<br/>         دگر باره کند آبی بجوی<br/>         ز ملت دور سازد ضعف دولت<br/>         وطن را آبروی تازه بخشد<br/>         نماند هیچ در ایام باقی<br/>         باد آبی که ایران را ضرورت       </p> | <p>         بیگانه ثانی نادر ضیا شاه<br/>         ز نو بخشد بایران آبروی<br/>         و مدد رحمتی بجهت زار ملت<br/>         بدین هم منم بهی اندازه بخشد<br/>         ز بیدینی و بیدین نام باقی<br/>         ز رسم و بدعت بیگانه دور است       </p> |
|--|--|

# تسلیم الاسلام

مطابق روشه و منصفه، بواسطه منته به مقیده: اثبات منابع حکیم  
کمالی عقلیه و ذکر احوال فلاسفه عصر، اثبات مدافع دیانت و عدم  
دیانت، حقه اسلامی، برواق اصول عصریه، ذکر مسلکهای مختلفه عالم،  
شرح مضرات عرفه مادیین و متکرمین دیانت، کشف مرام خائضانوس  
فرق، مدینه، اسد از روی مدارک معتبره صحیحه و منابع معتبره، نوشته

حزب اثر و نگارش

حضرت استغاب آقای شیخ قاسم | واعظ مهاجر | دیانت افغانانه  
(ناشر)

کتابخانه شرکت سنائی

محل عمده، ریشی، اثر فوقی و کتاب (منهاج البراهه)

خوی، کتابخانه و شرکت سنائی، تهران، کتابخانه علمیه و ترویج

و حقیقت، معنسی و پیام و تبریز

تهران - کتابخانه (شرکت محدود) درسا، ولایات کتابخانههای مهم

حق طبع محفوظ و راجع بخود حضرت مؤلف است

۱۳۱۲ - ۱۳۵۲

تبریز، مطبعه علمیه و ترویج

قیمت ۱۰ ریال

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1585>



با مشکل پایان نامه ها چه کنیم؟ یک راه حل!

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۲

**خلاصه:** در سالهای اخیر مشکل تقلب در پایان نامه نویسی چندان عمومیت یافته که به راستی اعتبار کارهای دانشگاهی را در معرض تهدید جدی قرار داده است. دانشجویان با پایان نامه ارشد به مرحله دکتری می رود و در آنجا هم می تواند فرصت استادی را بدست آورد که با وضعیتی که ملاحظه می کنیم چندان دشوار نیست... به علاوه همه مشکلات دیگری که در پشت سر این مسأله وجود دارد... چه باید کرد...

در سالهای اخیر مشکل تقلب در پایان نامه نویسی چندان عمومیت یافته که به راستی اعتبار کارهای دانشگاهی را در معرض تهدید جدی قرار داده است. دانشجویان با پایان نامه ارشد به مرحله دکتری می رود و در آنجا هم می تواند فرصت استادی را بدست آورد که با وضعیتی که ملاحظه می کنیم چندان دشوار نیست... به علاوه همه مشکلات دیگری که در پشت سر این مسأله وجود دارد... چه باید کرد...

چند روز پیش یکی از دانشجویان سابقم را دیدم. می گفت کار و بار حسابی ندارد و .... گلایه که نمی داند چه کند. گفتم دکتری را ادامه بده. گفت امتحانش را مشکل ندارم، اما فکر می کنم چهار سال دیگر درگیر هستم و آخر و عاقبت چه خواهد شد.... گفتم الان از کجا ارتزاق می کنی؟ گفت: استاد! ببخشید، این مدت چهار پایان نامه برای این و آن نوشته ام.

ساعتی قبل از آن هم، جلوی دانشگاه سرگردان در کتابفروشی ها بودم. دیدم اعلامیه ها نگارش پایان نامه همچنان فراوان است....

حتی مدتی قبل، دانشجوی دیگری داشتم که خودش بیکار بود و شوهرش هم سرباز... پرسیدم چه می کنید؟ گفت: کاری که نداریم، شوهرم گهگاه پایان نامه ای از این و آن می گیرد و می نویسد. راستی استاد! پولی که بابت این ها می گیریم حلال است؟ می شود از دفتر فلان مرجع بپرسید که حکم این پول چیست؟

توسط بانک اساتید متخصص و مشاوران با تجربه  
 کارگروه همیاری و حافظه برتر اندیش  
 اورده  
**پایان نامه + مقاله** (علمی پژوهشی + ISI)  
 راه با آموزش علمی از پروپزال تا دفاع  
 ● کلیه امور مربوط به تایپ (فارسی ۲۰۰)  
 ● ترجمه (عمومی ۱۵۰۰) (تخصصی ۳۵۰۰)  
 ● تالیف و چاپ کتاب پذیرفته می شود.

فکر می کنم این مشکلی است که باید حل شود، اما نه با این راه حلهایی که تاکنون ذره ای نتوانسته مشکل را حل کند. طبیعی است که این مسأله یک مشکل چند جانبه است. مثلا این که دانشجویان به دلیل فراوانی و همزمان، و ناتوانی های علمی و درسی که از دوران تحصیل به ارث برده اند، روی دست تحصیلات تکمیلی در دانشگاه های ثلاث یعنی دولتی و آزاد و پیام نور مانده اند و البته برای فارغ التحصیلی باید کارشان را تمام کنند. وقتی توانایی ندارند، چه راهی جز این هست که دیگری برای آنها بنویسد؟ واقعا چه راهی هست؟

بخشی از این عدم توانایی به کمبودهایی بر می گردد که مربوط به خود دانشجویان است، اما بخشی دیگر مربوط به روش های آموزشی و کارهای پژوهشی است که در دوره تحصیل چه کارشناسی و چه ارشد این توانایی را نمی تواند به دانشجو منتقل کند. یعنی نحوه اداره کلاس و درس و کار استادان، به شکلی نیست که دانشجویان این توانایی را پیدا کنند.

اما راه های سهل الوصول که استفاده از پایان نامه های قبلی، کتابها و متن های موجود بر روی سایت ها و اینترنت است، آن اندازه آسان است که براحتی افراد را تحریک می کند که راه میان بر را طی کنند. بارها در رانندگی هم دیده ایم وقتی ترافیک هست، تعداد قابل ملاحظه ای از رانندگان، حاشیه جاده را که خاکی است، اما سریعتر می توانند حتی یک فاصله چند ده متری را طی کنند، بر توقف ترجیح می دهند. این اخلاق باید همه جا در یک ملت باشد. اصلا در ژن آنهاست. بنابراین وقتی می توان با خرج کردن چند صد هزار تومان پایان نامه خوبی نوشت، چه لزومی دارد خود را به دردسر بیندازند؟

و البته، وقتی دانشجو می بیند که برخی از استادان نیز دست به این کارها می زنند، و حالا هم که باب شده، کار دانشجویان را چاپ می کنند با اسم خودشان در کنار آن، و امتیازات را جمع کرده و رتبه می گیرند و تغییر وضعیت، و یا حتی برخی از استادان، پایان نامه های دانشجویان قدیمی را سرو ته اش را به هم می چسبانند و چاپ می کنند، ولو این که در موارد اندکی این رخ می دهد، چرا دانشجو نباید این کار را بکند؟ به چه دلیل؟ همین امشب استاد بزرگواری چندین نمونه از یکی از همکارانش را می گفت که در حد

فاجعه با کارهای دیگر بازی می کند و چاپ. تکلیف غالب استادان که شریف هستند باید جدا کرد، اما باید توجه داشت که راه های فراوانی وجود دارد که آنها هم سیستم را فریب دهند.

باید راه حل اساسی برای این کار پیدا کرد. مدتهاست در این باره فکر می کنم که این وضعیت چه به سر علم می آورد. من بشخصه فکر می کنم تنها مجرای پیشرفت علم، پایان نامه ها هستند. البته استادان قدیمی و افراد پوسیده ای مثل بنده، دیگر هنر حرف جدید زدن ندارند. استثناء هست، اما پیشرفت علم با ذهن دانشجویان نه استادان قدیمی. آنها محترم و گاهی کارهایشان راهگشا، اما مقصودم ایجاد یک موج علمی و پیشرفت در نوآوری است.

پس چه باید کرد؟ آیا با سخت گیری مشکل حل خواهد شد؟ آیا با وضع قوانین به تنهایی می توان از عهده حل این معضل برآمد؟

روزگاری کارشناسی هم دست کم در برخی از رشته ها، پایان نامه داشت که بعدها حذف شد. این اواخر برخی از مراکز، پایان نامه ارشد را هم حذف کردند تا دانشجویان زودتر فارغ التحصیل شوند؟ آیا حذف پایان نامه مشکل را حل خواهد کرد؟ مسلما خیر، زیرا ما فرصت گرانبهایی را در تولید کارهایی که دانشجویان خوبمان می نویسند از دست خواهیم داد.

تصویب قوانین حقوقی هم همیشه این مشکل را دارد که در تطبیق آنها دچار اشکال شویم و نتوانیم مسیر درست را تشخیص دهیم. به علاوه یک سیستم اجرایی قوی می خواهد بتواند درست قضاوت کند و این خود تازه فساد خاص خود را تولید خواهد کرد.

### راه حل پیشنهادی

شاید، فقط شاید یک راه حل مناسب باشد که باید در باره آن بیشتر فکر کرد و آن تعریف پروژه های چند جانبه است که استاد و دست کم چند شاگرد را درگیر آن کند.

این رویه در برخی از رشته های فنی وجود دارد، اما چنین نیست که در رشته های علوم انسانی و اجتماعی و حتی دینی قابل اجرا نباشد.

اگر بتوان پروژه ای را تعریف کرد که چند دانشجو به طور همزمان در طول یک سال یا دو سال (برای ارشد یا دکتری) درگیر یک پروژه باشند و بخش های مختلف آن را تکمیل کنند و با نظارت استاد و معاونت های پژوهشی دانشکده ها و دانشگاه ها مسیری را بروند، می توان از چند جهت اطمینان داشت:

**اول:** استاد بیش از رویه ای که الان هست، درگیر پایان نامه پروژه ای خواهد بود و وقت بیشتری خواهد گذاشت

**دوم:** هر دانشجویی در کنار دانشجویان دیگر، و در یک رقابت، و نیز تحت ضوابط موظف است که کار

خودش را انجام دهد. چنین نیست که دانشجو موضوع را بگیرد و برود چند ماه بعد بیاید و کاری را که معلوم نیست چه کسی نوشته تحویل دهد.

**سوم:** پروژه مربوطه می تواند یک مشکل علمی گسترده تری را در نظر گرفته و با مشارکت پیش ببرد. طبعاً باید پروژه، حالت چند جانبه ای داشته باشد که هر دانشجویی در کار خود نیمچه استقلالی داشته باشد.

**چهارم:** روشهای پژوهش به طور ضمنی و قدم به قدم می تواند اجرایی تر به دانشجو آموزش داده شود. حتی بهتر است درسهای روش تحقیق که در دوره های ارشد و دکتری معمول است، در حین اجرای پروژه تدریس و همزمان با نمونه های عملی و پایان نامه ای ارائه شود.

**پنجم:** نباید کار پروژه ای محدودیتی از لحاظ علمی یا موضوعی ایجاد کند، یعنی باید سلائق دانشجویان را در نظر داشت و آنها را در انتخاب پوشش داد، امری که امروزه با توجه به توسعه آموزش عالی و زیاد شدن شما دانشجویان راحت تر است.

**ششم:** با کار پروژه ای می توان از ورود یک سری موضوعات بی معنا که معمولاً با سردل سیری و از سر تعجیل بین استادان و شاگردان مورد توافق قرار گرفته و گروه ها نیز در فرصت های محدود جلسات آنها را با عجله تصویب می کنند، جلوگیری کرد.

**هفتم:** این پروژه ها می تواند هماهنگ با برخی از موسسات و مراکز پژوهشی بیرون دانشگاه ها به انجام رسیده و درآمد زایی هم برای دانشگاه و دست اندرکاران پروژه داشته باشد.

شاید بتوان این طرح را به طور آزمایشی در چند دانشگاه یا دانشکده اجرا کرد و اگر جواب داد، آن را بسط داد.

مسئله دانشگاه های ما هر مقدار وقت برای اصلاح امور مربوط به پایان نامه بگذارند، ما ضرر نخواهیم کرد، زیرا مهم ترین مرحله آموزش دانشجویان، و معیار و میزان سنجش یادگیری آنان، دقیقاً نگارش پایان نامه است. خروجی آنها نیز همان طور که اشاره شد، مهم ترین ابزار رشد علم در کشور است.

اگر چنین فکر شود که کار استادان سخت تر خواهد بود، باید گفت، چنین گمانی چندان درست نیست، زیرا همزمان با چند دانشجو کار را پیش خواهند برد و وقتی که باید برای هر یک از آنها بگذارند، یک جا در جلسات مشترک با آنها خواهد گذاشت.

\*\*\*

اگر این راه حل به جایی نمی رسد، چه باید کرد؟ شاید بهتر باشد اجازه بدهیم با کمک دیگران بنویسند اما رسمی و قانونی، به گونه ای که آن را مشروط به این کنیم که لااقل نیمی از کار را خودشان بنویسند، یا از عهده حل و فهم آن برآیند، یا آزمون دشواری از آن گرفته شود به طوری که معلوم شود اگر با کمک

دیگران نوشته اند لااقل قدری کار تحقیق و نگارش را فرا گرفته اند.... به هر حال نمی دانم.

\*\*\*

بہتر است از دوستان خواننده تقاضا کنم آنها ہم راه حل هایی را کہ بہ نظرشان می آید بنویسند و بہ خصوص در بارہ پیشنهاد ارائه شدہ در اینجا یعنی همان انجام کارهای پروژه ای، اگر نظری دارند بدهند.



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1589>

## کربلا چه تاثیری در فرهنگ سیاسی شیعه برجای گذاشت؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۶

**خلاصه:** در آستانه اربعین یک بار دیگر بار با عاشورا دیدار می کنیم، پدیده ای که جایگاه بلندی در فرهنگ شیعه دارد، به طوری که هیچ گاه نمی توان آن را از شیعه جدا کرد یا حتی از تاثیرش کاست. اما باید در این باره دقیق بود، یعنی شناخت درستی از کربلا ارائه داد. یکی از جنبه های مهم آن، تاثیری است که کربلا روی سیاست کلی شیعه گذاشته است.

1. یکی از ابهاماتی که مطرح است، صف بندی دشمنان امام حسین (ع) در واقعه کربلاست. آیا به غیر از کوفیان، سپاهی از دیگر شهرها و نقاط بلاد اسلامی برای رویارویی با امام و یاران ایشان به کربلا آمده بودند؟

در این زمینه یعنی این که سپاه اموی در کوفه، فقط از کوفیان بود، هیچ ابهامی وجود ندارد. در واقع هیچ نیرویی غیر از کوفه به کربلا اعزام نشد. نه از شام و نه از هیچ نقطه دیگر. توجه داشته باشیم که تحولات کربلا بسیار سریع اتفاق افتاد. خود ابن زیاد هم که از بصره آمد، بسیار سریع آمد و امکان این که همراه خود نیروی نظامی بیاورد نبود. از شام که فاصله بسیار دور بود و اگر قرار بود نیرویی برسد بیش از یک ماه طول می کشید. البته در داستانها و مختارنامه های بعدی، گاه اشاره شده که نیرویی از شام آمد. در داستانها هم هست شمر و عمر بن سعد همراه با سپاهیان شامیان آمدند. اما هیچ کدام اینها درست نیست.

2. ترکیب بندی سپاه ۲۲ هزار نفری عمر سعد چگونه است؟ مگر آن ها از کوفه نبودند و کوفیان از شیعیان و پیروان حضرت علی (ع) محسوب نمی شدند؟ در اینصورت جنگ دو سپاه، جنگ شیعه با شیعه به حساب می آید.

تمام این نیروها از قبایل ساکن کوفه بودند. آن زمان، نیروهای نظامی در میدان جنگ غالباً به صورت قبیله ای ظاهر می شدند و فرماندهان هم از اشراف قبایل بودند. در کربلا هم به همین ترتیب بود و دقیقاً روشن است که چه تعداد نیرو از کدام قبیله با چه فرماندهی به کربلا اعزام شده است. اما این که اینها چه باوری داشتند، نکته دیگری است. آنچه هست این است که ابن زیاد به زور نیروها را به کربلا می فرستاد. همین امر سبب

می شد تا بسیاری از افراد در نیمه راه از سپاه دور شده و پنهان شوند. اما بیش از آن از میان راه می گریختند. منابع در این باره توضیح داده اند و نوشته اند که از هر هزار نفری که به کربلا اعزام می شد، دو سوم می گریختند. آنها نمی خواستند رو در روی امام حسین ع قرار بگیرند، جالب است که آن زمان حتی احتمال زیاد می دادند جنگی هم در نگیرند اما با این حال به کربلا نمی آمدند. بنابر این آمارهایی که برای اعزام نیرو داریم باید بسیار کمتر فرض کنیم. در چنین شرایطی طبیعی است که آن مقدار از نیروی انسانی که به کربلا می رسید افرادی نبودند که شیعه باشند یا حتی دوستدار اهل بیت. اینها معمولاً یا افرادی بودند که یا برای پول آمده بودند یا آدم های بی اعتقادی بودند که تحت فشار آمده و زیر نظر روسای قبایل به دستورات آنان گوش می دادند. آنچه عملاً در کربلا رخ داد، مقابله سربازان و فرماندهان طرفدار امویان بود با شیعیان اندکی که در اطراف امام حسین بودند و بسیاری شان روزهای قبل از عاشورا و حتی صبح عاشورا به حضرت پیوسته بودند. شواهد زیادی داریم که در کربلا برخی رسماً با اظهار این که شیعه علی هستند، طرف مقابل را به عنوان شیعه عثمان می شناختند و حتی با این عنوان صدا می زدند.

3. چرا قیام عاشورا تبدیل به رویارویی شیعه و سنی در طول تاریخ شد؟ آنچه انچه که خودتان در مقاله مفصل "کربلا از آغاز تا پایان" به نقل از زهیر آورده اید «ونحن حتی الان إخوة و علی دین واحد و مله واحد»...»

با هر تحلیلی که نگاه کنید، داستان سقیفه جدا شدن دو گروه از همدیگر بود دو گروهی که بعدها رنگ مذهبی جدای از یکدیگر به خود گرفتند. ممکن است قبیله ای تعریف کنید و بگویید که گروه بنی هاشم و دیگر طوایف قریش روبروی هم قرار گرفتند و در نهایت پس از کشته شدن خلیفه دوم، عثمان از بنی امیه آمد و داستان به تقابل بنی امیه و بنی هاشم منجر شد. این مسأله در کربلا به اوج خود رسید و نزاع ماندگار شد و بعدها در سقوط امویان به دست بنی عباس، خود را نشان داد. اما اگر این تحلیل، شیعیانه و سنیانه و در واقع تعریف مذهبی باشد، به هر حال، دو روش وجود داشت که برخی دوست دارند بگویند مکتب اهل بیت و مکتب خلفا. یا با تعبیر مدرسه بیان کنند. تفاوت آموزه های این دو، و لو اندک، نشان از این داشت که از آغاز چنین تفاوتی وجود داشت که این «تفاوت» به «تعارض» و سپس «تنازع» کشیده شد. کربلا آخر خط برای جمع شدن این دو گروه بود. به هر حال، ماجرای کربلا، ریشه در پنجاه سال تحولات سیاسی و فکری پس از رحلت رسول (ص) داشت و بعدها زمانی که شیعه و سنی شکل گرفت، نگاه به گذشته تاریخی، و تحلیل آنها، نیازمند این بود که هر کدام، خط خود را در تاریخ تا برسد به پیامبر (ص) جدا ترسیم کنند. شیعیان به راحتی خود را به کربلا می رسانند، از آنجا به امام حسن ع و امام علی ع تا برسد به پیامبر ص. کربلا جایگاه

مهمی برای آنها داشت. اهل سنت البته در طول قرون، سعی کردند با کربلا کنار بیایند و بسیار هم موفق شدند، اما همیشه این اشکال وجود داشت که در بالا گرفتن منازعات دو طرف، دوباره این توافق بر سر عاشورا به هم بخورد. بد نیست اشاره کنم که سه سال قبل اردوغان، بشار اسد را شمر خوانده بود! معنایش این بود که خواسته بود کربلا و عاشورا را به عنوان یک نقشبندی سنی بپذیرد. اما بسرعت این مسائل جای خود را دوباره به اختلاف نظر حتی در تحلیل عاشورا می دهد.

4. گسترده‌گی و پراکندگی شیعیان در زمان قیام امام به چه شکل بود؟ به غیر از کوفه، شیعیان بصره چرا در واقعه کربلا، منفعل بودند؟

کوفه مثل ثقل شیعیان بود. بصره هم شیعیانی داشت که امام حسین (ع) نماینده ای فرستاد که دستگیر و کشته شد. اما راه طولانی است. چهارصد کیلومتر. بنابراین امکان این که آنها بتوانند به سرعت جابجا شوند وجود نداشت. خبرها هم نمی رسید. جالب است بدانیم که حتی خود شیعیان کوفه هم واقعا نمی دانستند مسیر این حوادث به کجا می رسد. در باره حر گفته شده است که اطمینان به نبرد نداشت برای همین تا لحظه آخر ایستاد ببیند چه می شود. وقتی دید که مصمم به جنگ با امام حسین (ع) هستند، از سپاه یزید دور شد و به امام حسین (ع) پیوست. طبعاً شیعیانی که در مدینه یا نقاط دیگر بودند، و البته زیاد هم نبودند، فرصت این که به امام بپیوندند نداشتند.





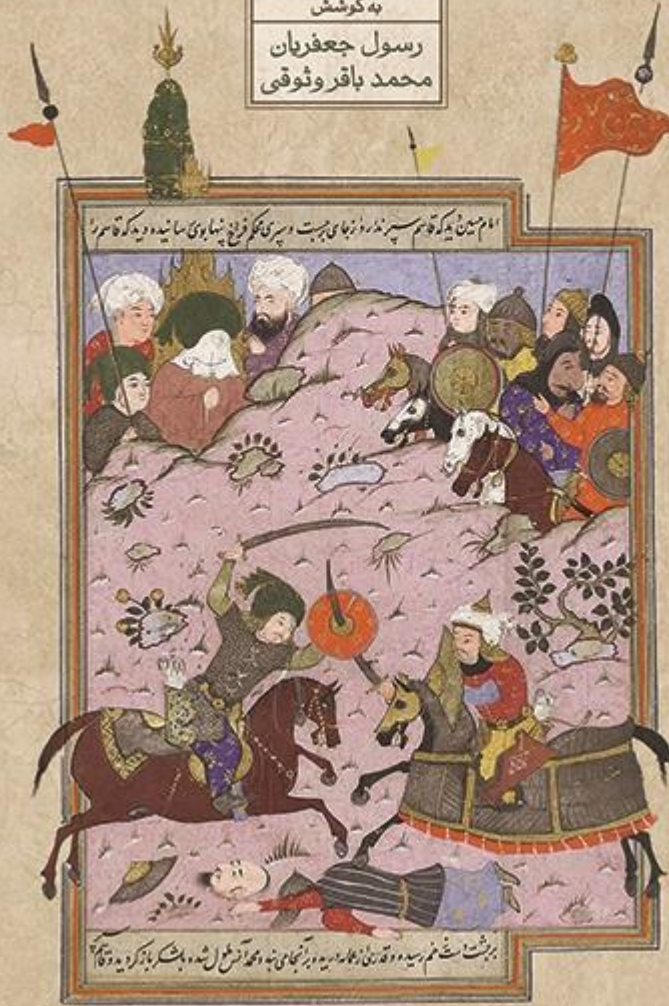
روایتی داستانی از

# تاریخ خلفا و مقتل امام حسین (ع)

از نسخه‌ای کتابت شده در چین (قرن دهم هجری)

به کوشش

رسول جعفریان  
محمد باقر وثوقی



5. وضعیت اقتصادی و نظامی شیعیان دو شهر کوفه و بصره چگونه بود؟ سایر شیعیان از این حیث، چه وضعیتی داشتند؟ آیا توان کمک کردن داشتند و کمک نکردند یا خیر؟ اگر فاقد توانایی لازم بودند، صفت بی وفایی برای مردم کوفه، صفت روایی است؟

مهم ترین اشکال شیعیان کوفه، بی تصمیمی بود. آنها پس از شهادت مسلم و فشار ایجاد شده توسط ابن زیاد، نظم و انضباط خود را از دست دادند. نتوانستند درست تصمیم بگیرند. حتی مختار هم به زندان افتاد. نمی دانیم در این دوره، کسی بوده است تا به آنان سر و سامانی بدهد یا خیر. علی القاعده نبوده است. آنها از نظر وضعیت اقتصادی یا خانوادگی تفاوتی با دیگران نداشتند، مهم این بود که رهبری نداشتند تا بتوانند درست تصمیم بگیرند. همیشه این فکر در من بوده است که اگر شیعیان از نیمه راه نمی گریختند و به کربلا می آمدند، در آنجا به راحتی می توانستند صبح عاشورا به امام حسین بپیوندند. کما این که منابع نوشته اند که روز عاشورا، سی نفر از سپاه دشمن به امام پیوست. اینها شیعیانی بودند که به اجبار به کربلا آورده شده بودند. اگر این کار با برنامه انجام شده بود، اساساً صحنه کربلا عوض می شد. امام حسین (ع) و یارانش هم که سخنرانی می کردند، انتظار همین را داشتند که آنان از جمع جدا شده به این طرف بیایند، در حالی که اساساً شیعیان از نیمه راه رفته بودند و در نخلستانها پنهان شده یا به کوفه برگشته مخفی شده بودند. همین کوفه است که سه سال بعد، لشکر چهار هزار نفری توابین را دارد. اینها شیعیان کوفه هستند که در کربلا نبودند و با همه فشار ابن زیاد گریخته بودند. اینها که غالباً شهید شدند در جریان مختار هم باز چندین هزار شیعه او را همراهی می کردند. همه اینها اهل کوفه بودند. اینها در کربلا حاضر نبودند و همان طور که گفتم در اوائل محرم فقط در صدد پنهان کردن خود بودند.

**6. با توجه به دعوت امامان شیعه به تقیه و پرهیز از قیام بعد از عاشورا، آیا مبارزات و قیام های بعد از عاشورا را که به خون خواهی امام و یارانشان صورت گرفت، میتوان قیام های شیعی تلقی کرد؟**

روش ائمه شیعه ع، از امام سجاد به بعد، روش خاصی در مبارزه است که با همین عنوان تقیه خود را نشان می دهد. اگر بپذیریم که تقیه اصل بوده، طبعاً مبارزه نظامی نمی توانسته مصداق تقیه به شمار آید. بدین ترتیب منهای این که ماهیت قیام های مسلحانه زیدی ها را بخواهیم توصیف کنیم، این که رهبران آنها خوب بوده اند یا نه، اهدافشان مقدس بوده یا نه، که معمولاً جای بحث دارد، روش ائمه را می شناسیم. حتی امام رضاع که حکومت به او پیشنهاد شده، باز هم از همین روش پیروی کرده است. مذهب تشیع برای امامان، چیزی نبود که صرفاً دنبال قدرت سیاسی باشد، جریانی بود که باید دین اسلام را پاسداری کند. این نگاه، بحث زمان را چندان جدی نمی داند، حکومت امروز نشد، فردا، اما مهم این است که دین بماند و این چیزی بود که مورد توجه ائمه قرار گرفت. در این نگاه، این طور نیست که اگر روزی امکان تشکیل حکومت شیعی وجود داشت از آن سرباز بزنیم، اما این که به هر قیمتی حکومت کنیم هم اصل نخواهد بود.

گفتگو با نسیم بیداری شماره آبان ماه ۱۳۹۳

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1593>

## دنیای جدید بین کاهش منازعات فرقه ای یا افزایش آنها

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۸

**خلاصه:** بحث در این باره است که عصر جدید چه تاثیری روی مباحث ملل و نحل گذاشته است. یعنی تاثیر افکار نو بر آنچه ما به صورت سنتی در باره ملل و نحل می شناختیم چگونه بوده است.

روزهای آخر درسی این ترم است. درس ملل و نحل یکی از درسهای جالب برای من است، درست مثل درس فرهنگ و تمدن. این ترم به مناسبت ظهور داعش و گروه های تکفیری، چندین جلسه را به بحث از رساله ها و کتابهای سلفی های قرن سوم از جمله اعتقادنامه قادری و السنه بر بهاری و رساله احمد بن حنبل و غیره اختصاص دادم. بیشتر روی مبانی تکفیر در نگاه آنها بحث شد. همچنین بحث هایی در باره مرجئه، باطنی ها، و مرور بر چندین رساله اعتقادیه هم داشتیم. از تکالیف بچه های کلاس هم این بود که هر کدام رساله ای از اعتقادیه ها را تصحیح کنند. همین طور روی یک مفهوم کلامی اختلافی بر اساس کتابهای کهن و تطور تاریخی پژوهشی داشته باشند. نیز کاری در باره یک فرقه نو و تازه هم انجام دهند. اما امروز که تقریباً یکی دو جلسه به پایان ترم مانده، بحث در این باره بود که عصر جدید چه تاثیری روی مباحث ملل و نحل گذاشته است. یعنی تاثیر افکار نو بر آنچه ما به صورت سنتی در باره ملل و نحل می شناختیم چگونه بوده است.

در گذشته، افکار ملل و نحلی ما در چهارچوب اندیشه هایی بود که بر گرفته از منابع دینی، رخدادهای تاریخی، اندیشه سیاسی و تفسیرهای کلامی از مفاهیم مهم که درگیر آنها بودیم پدید آمده بود. اولاً در دین، و منابع اصلی آن، تفاوت میان مومن و کافر و منافق معلوم شده و به علاوه فاسق و فاجر نیز جای خود را دارد. بعد از اصل اسلام، بحث هایی در باره کفر کسانی مطرح شد که شهادتین می گفتند اما متهم به ارتداد شدند. در جریان کشته شدن عثمان باز همین مباحث مطرح شد و کسانی او را متهم به خروج از دین کردند. سپس در جمل دو گروه مسلمان درگیر شدند و از عناوینی چون بغی و فسق و امثال اینها در باره آنها استفاده شد. در مورد صفین نیز باز از عنوان نفاق و باغی و شورش استفاده می شد و در پایان آن خوارج دوباره بحث تکفیر را مطرح کردند و خیلی در این باره تاکید ورزیدند و این را به صورت یک فرهنگ درآوردند. در این جا بود که عناوینی چون معتزله و مرجئه و خوارج و نیز شیعه و عثمانی بر محور

کفر و ایمان و نیز حق و باطل درست شد. این وضعیت ادامه پیدا کرد تا دوره عباسی که به تدریج عناوین بیشتر و بیشتر شد و دعوا بر سر زندقه و مفاهیم مشابه پیش آمد.

این نظام سنتی به صورت دایره‌المعارفی در ملل و نحل شهرستانی و الفرق بین الفرق به صورت منسجم و دسته بندی شده مورد بحث قرار گرفته است.

بعد از مغول، بحث های ملل و نحلی تا حدودی از صورت سنتی درآمد که خود این موضوع یک جلسه بحث در کلاس بود. این که تلقی از ملل و نحل در دوره پس از مغول کاملاً متفاوت از قبل از آن است. اولاً رنگ تصوف غلبه کرده و حساسیت های فرقه ای را ضعیف کرده است. تسلط مغولان و سپس تیموریان اصلاً مردم را از بحث های دینی دور کرد و مشکلات سیاسی و اجتماعی و نظامات جدید مغولی را مهم تر جلوه داد و مردم را از جدل های فرقه ای تا حدود زیادی دور کرد. در این مدت، جدای از معتزله که کلاً از صحنه جغرافیای مسلمانان حذف شدند، بسیاری از فرقه های دیگر هم یا از بین رفتند یا کم رنگ شدند. در آستانه تشکیل صفوی، حتی شیعه و سنی برخوردهای تنیدی نداشتند با این حال به صورت سنتی، بحث هایی در حول و حوش تعریف فرقه ها وجود داشت، هرچند اصلاً رنگ و روی سنتی نداشت و با برداشت های شگفت مطرح می شد. ادعاهای مهدویت و گرایش به غلو در میان شیعیان در میان نوربخشیه و معشعشیان زیاد شد. با این حال تشیع حله نسبتاً معتدل به راه خود ادامه داد. البته در میان ممالیک تعصبات مذهبی وجود داشت و این ربطی به شرق اسلامی نداشت. آنها سخت با شیعیان لبنان و سوریه درگیر بودند و در محو آنها تلاش کردند. در یک جلسه به این بخش هم پرداخته شد که مربوط به چند سند در باره مبارزه ممالیک با شیعیان و به خصوص اعلامیه ای است که در انحراف آنها توسط این دولت صادر شد و در صبح الاعشی آمده است.

اما یک مطلب تازه این بوده در قرن هشتم و نهم فرقه های جدیدی که باورهایشان مشتمل بر مطالب عجیب بود، پدید آمد. این وضعیت ادامه یافت. نمونه آن دین سازی اکبرشاه در هند، یا پیدایش حروفیه در ایران و یا نقطویه حتی در دوره صفویه بود. اینها ادامه تحولات فکری قرن هشتم و نهم است. این دوره یعنی سه چهار قرن بین مغول تا صفویه یک بحث مهم از لحاظ تدوین اصول فرقه شناسی می خواهد. در دوره صفویه به خاطر مسائل سیاسی و نظامی رخ داده میان این دولت و دولت عثمانی، دو جریان شیعه و سنی شکل تندتری به خود گرفت و تعاریف قدیمی احیاء شد. تازه هایی هم به آن افزوده گشت. دولت صفوی مدافع تشیع و دولت عثمانی و ازبک مدافع تسنن بود. ردیه هایی که علیه هم نوشتند و فراوان هم بود، چهارچوب های قدیمی را زنده کردند، و مسائل نوی هم بر آن افزودند. بعدها هم صفویه از بین رفت و هم قدرت عثمانی رو به اضمحلال. اما هرچه بود، شیعه و سنی دو جریانی شده بود که هر کدام به مثابه

یک دین کامل پاسخ همه پرسشهای دینی را داشت و نیازی به هم نداشتند. یعنی یک شیعه در همه عرصه ها، متون خود را داشت، احادیث و تفسیر قرآن و اخلاق و تاریخ و همه چیز در اختیارش بود و سوال بی پاسخ نداشت. سنی هم همین طور. لذا این احساس که اینها به هم نزدیک شوند، چون نیاز به هم نداشتند، مفهوم و معنایی نداشت. شیعه دوره صفوی از مجموع آنچه داشت و کتابهای حدیثی که از گذشته خود یافت و احیاء کرد سعی کرد نگاه کامل و جامعی به همین ابعاد زندگی داشته باشد. البته قبلا هم شیعه ها نیازی نداشتند، اما این دوره، بسته تر شدند. حتی برخی شهید اول و ثانی را متهم کردند که از میراث سنی ها هم استفاده کرده اند، و می گفتند که ما در این دوره، فقط به آنچه در میراث خودمان است بسنده می کنیم.

دوره صفوی از حیث شکل گرفتن دو مفهوم شیعه و سنی به صورت کاملاً مستقل، و برابر هم، اهمیت زیادی دارد. یعنی بخشی از مسائلی که وجود داشت در این دوره به ظهور رسید و از نظر عمق هم عمیق تر شد. با این حال، بحث های ملل و نحلی جدی نداریم. در ایران صفوی، نگاه جدی به کتابهای ملل و نحل قدیم نبود. ضرورت خیلی بحث ها هم از بین رفته بود. بسیاری از فرقه ها نبودند که از آنها بحث شود. اما خود علمای این دوره هم تخصص جدی در این امور نداشتند و رساله های خوبی در این باره نوشته نشد. این وضعیت ادامه یافت تا دوره قاجار که از میانه آن، به آرامی بحث های فرق و مذاهب قدری جدی تر شد. مخصوصاً پیدایش بابیت و بهائیت، روی بحث های ملل و نحلی خیلی تاثیر گذاشت. از سوی دیگر، تب منازعه شیعه و سنی در دوره قاجار پایین آمد، چون اینها دشمن مشترکی مثل غرب و روسیه پیدا کردند و سرشان به مسائل جهانی سرگرم شد. با این حال چندین رساله در نقد شیعه از دوره قاجار در عثمانی یا توسط سنیان ایران (کردها در غرب و بقایای ازبکها در شرق) نوشته شد. اما این اختلاف در سیاست و میدان منازعه خارجی مثل آنچه میان صفویه و عثمانی یا صفویه و ازبک بود، نقشی نداشت و کمتر سبب منازعه محلی می شد. حتی بسیاری از شهرهای ترکیبی با صلح و صفا، سنی و شیعه کنار هم زندگی می کردند.

در آستانه عصر جدید و همزمان با نفوذ افکاری که نشأت گرفته از انقلاب فرانسه و مباحث حقوق بشری بود، و نیز آنچه در فلسفه اروپایی به تدریج در حال نضج گیری و بسط بود، تغییراتی در تلقی های سنتی ملل و نحل پدید آمد. افکار جدید، توصیه به نوعی نگرش انسانی و جهان نگرایی داشت و خواستار کاهش بحث های فرقه گرایانه بود. البته در این زمینه طرز فکرها مختلف بود. بیشتر آنها، دست کم در اوائل امر، بنای از بین بردن ادیان را نداشتند، اما قصد داشتند آنها را در احترام گذاشتن به حق حیات دنیوی و نظامی مساوی در حقوق دعوت کنند. به علاوه، اصرار داشتند که خشونت ها، تعصب ها و نزاعهای فرقه ای را

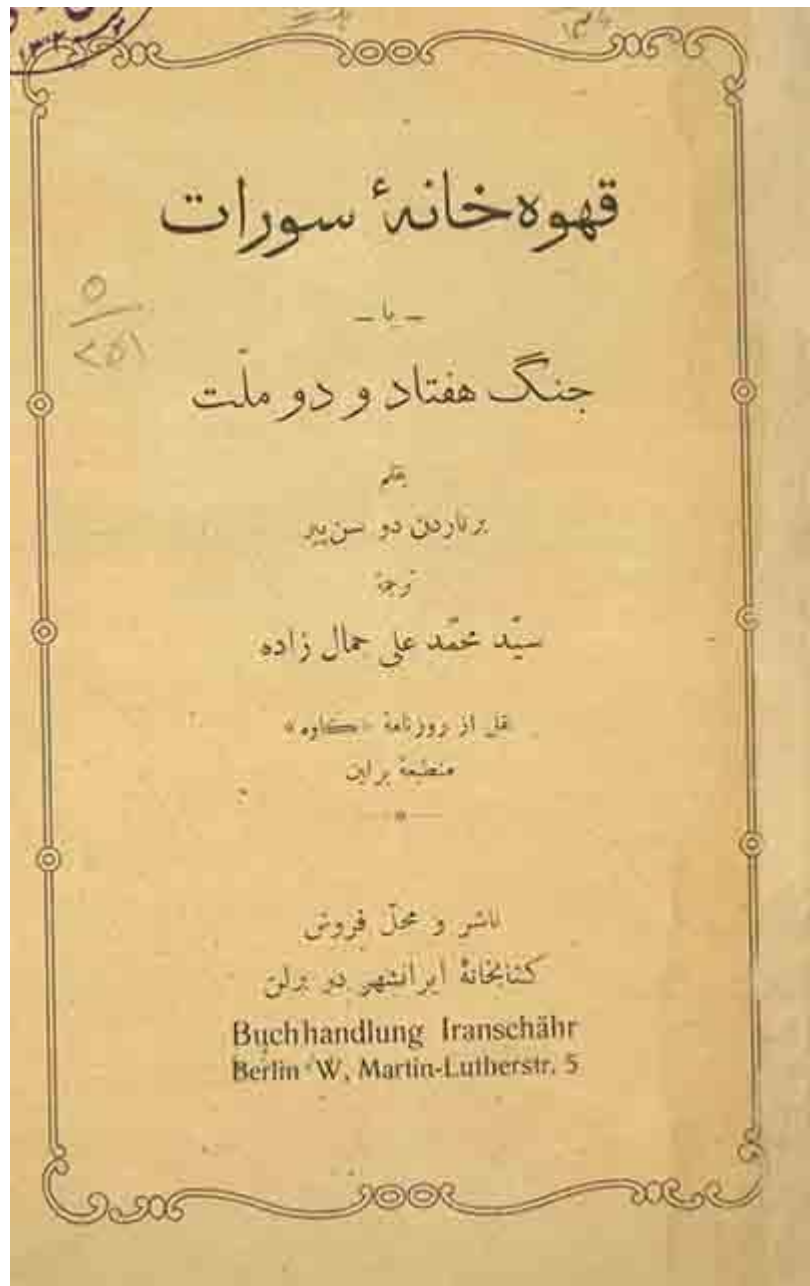
دور بریزند. این کار دشواری بود. غرب خودش در باره یهود و یهودیان مشکل جدی داشت و حتی تا جنگ جهانی دوم هم این جدال را داشت که طی آن تعصبات مذهبی فراوانی وجود داشت و سبب کشتارهای فراوان شد، جریانی که منجر به بحث هوکاست شد و اروپائیان تصمیم گرفتند که اجازه ندهند دیگر کسی از اختلاف یهود و دیگران بحث کند که منجر به بحث های فرقه ای و کشتارهایی از آن دست شود.

تا آنجا که به جهان اسلام بر می گشت، از پیش از عصر قاجار و به تدریج، بحث های مربوط به ملل و نحل با افکار جدید، تصویر تازه ای یافت. البته نهادهای سنتی هنوز به مباحث گذشته خود ادامه می دادند، اما در نهادهای جدید، اختلافات فرقه ای به عنوان یک نگاه منفی مورد توجه بود. در این زمینه، از مباحث فلسفی و دینی گرفته تا مباحث مذهبی، به طور مداوم تاکید می شد که نباید حساسیت های مذهبی و دینی افزایش یابد. به همه گفته می شد که حق نزد همه هست، اما صورت های آن مختلف است. یا گفته می شد، دنیا غیر از آخرت است و در اینجا می توان نوعی همزیستی مسالمت آمیز داشت و همه را از حقوق خاصی برخوردار کرد.

این فکر به تدریج در میان متفکران و مصلحان جدید ریشه دواند و حتی در مبحث تقریب شیعه و سنی هم تاثیر گذاشت. البته این همه ماجرا نبود، بلکه در شرق اسلامی حرکت های معارض این مسیر هم بود. کسانی بودند که چون عقب افتادگی خود را ناشی از استعمار غرب می دانستند، برای تمدن جدید اسلامی خود، نوعی نگرش اسلامی قاطع تر و صریح تری را مطرح می کردند. مسیری که تعصب دینی را روی اسلام در برابر غرب که از آن به مسیحیت صلیبی تعبیر می شد، شدت می بخشید. اخوان المسلمین و بعدها داعش از نتایج این جریان بودند که تا به امروز به مسیر خود ادامه می دهند. البته مشابه آن در کشورهای دیگر هم بود. یک عامل دیگر هم به این مساله کمک می کرد. تعصب شماری از کشیش های مسیحی در ترویج مسیحیت در شرق، باز مسلمانان را تحریک می کرد که در باره دین، جدی تر تاکید کنند تا فرزندان شان تحت تاثیر آنها قرار نگیرند. اما صرف نظر از همه اینها که وجود داشت و نیز قوت مسائل سنتی که همچنان در لایه های مختلف جامعه، افکار و نهادها و سازمانهایی بودند که مرتب می خواستند آن فاصله های ملل و نحلی گذشته را تعدیل کنند و راهی برای تفاهم و همسازگری پدید آورند. این مطالب مقدمه ای است بر مرور بر چند نوشته که این نگرش را نسبت به ملل و نحل ترویج می کرد. شاید یکی از قدیمی ترین آنها قهوه خانه سورات است که یک فرانسوی به نام برناردن دو سن پیر در اوائل قرن هیجدهم (قرن دوازدهم هجری) نوشت و خواست نشان بدهد که افراد از هر مذهب و منطقه ای تصورات دینی خاصی دارند و هر کدام برای خود دین و خدایی دارند در حالی که در واقع، این جهان یک

خدایی دارد که به همه نور می بخشد و عنایتش شامل حال همه اهالی کره زمین می شود. این کتاب با عنوان یعنی «قهوه خانه سورات» به اسم سید محمدعلی جمالزاده و ترجمه وی در برلن منتشر شد. در اول آن آمده است: قطعه، ذیل ترجمه ای است از زبان فرانسوی و از رساله ای که در تحت عنوان فوق یکی از نویسندگان مشهور فرانسوی موسوم به برناردن دو سن پی که از سنه ۱۱۵۰ تا ۱۲۳۰ حیات داشته تالیف نموده است. این نویسنده با ژان ژاک روسو فیلسوف مشهور فرانسوی ارتباط کامل داشته و خود روسو یکی از سه نفر فیلسوف و نویسنده ای بود که تخم انقلاب مشهور را که منجر به قتل پادشاه فرانسه لوئی شانزدهم و طلوع دولت جمهوری در خطه اروپا گردید پاشیدند. برناردن دو سن پی یر اعتقاد تامی به عقاید روسو داشت و مرید و در حقیقت شاگرد وی بود. کتابهای معدودی که این نویسنده از خود به یادگار گذاشته عموماً از شاهکارهای ادبیات فرانسه می باشد و به اغلب زبانها ترجمه شده چنان که دو کتاب مشهور او حتی به فارسی هم ترجمه شده و به طبع رسیده است و از این دو کتاب یکی موسوم به «پول و ویرژینی» است که اسم یک پسر و یک دختر است و نگارنده در خاطر ندارد که مترجم آن به فارسی کیست و دیگری کلبه هندی که است که به قلم مرحوم میرزا محمد حسین خان فروغی ذکاءالملک اصفهانی که خود و دو فرزند ارجمند او خدمات شایان به ادبیات فارسی نموده اند ترجمه و طبع شده است.





کتاب قهوه خانه سورات که به فرانسوی توسط برناردن دوسن پیر نوشته شده بود، در سال ۱۳۴۳ قمری توسط احمد کسروی که آن زمان رئیس عدلیه خوزستان بود به عربی ترجمه و در مطبعه عرفان در شهر صیدای لبنان به چاپ رسید. این افکار باید روی کسروی سخت اثر گذاشته باشد. وی بعدها بیشتر به کار تاریخ پرداخت، اما همزمان مدعی نوعی اصلاح گری هم شد و کارش به جایی رسید که به تدریج از دین و مذهب فاصله گرفت و خود پایه گذار یک مرام جهانگرانه شد که تلقی بسیاری این بود که او مدعی یک دین تازه و حتی پیغمبری شده است. ادبیات بحث از ملل و نحل را در فرم جدید آن در نوشته های کسروی هم می شود دنبال کرد.

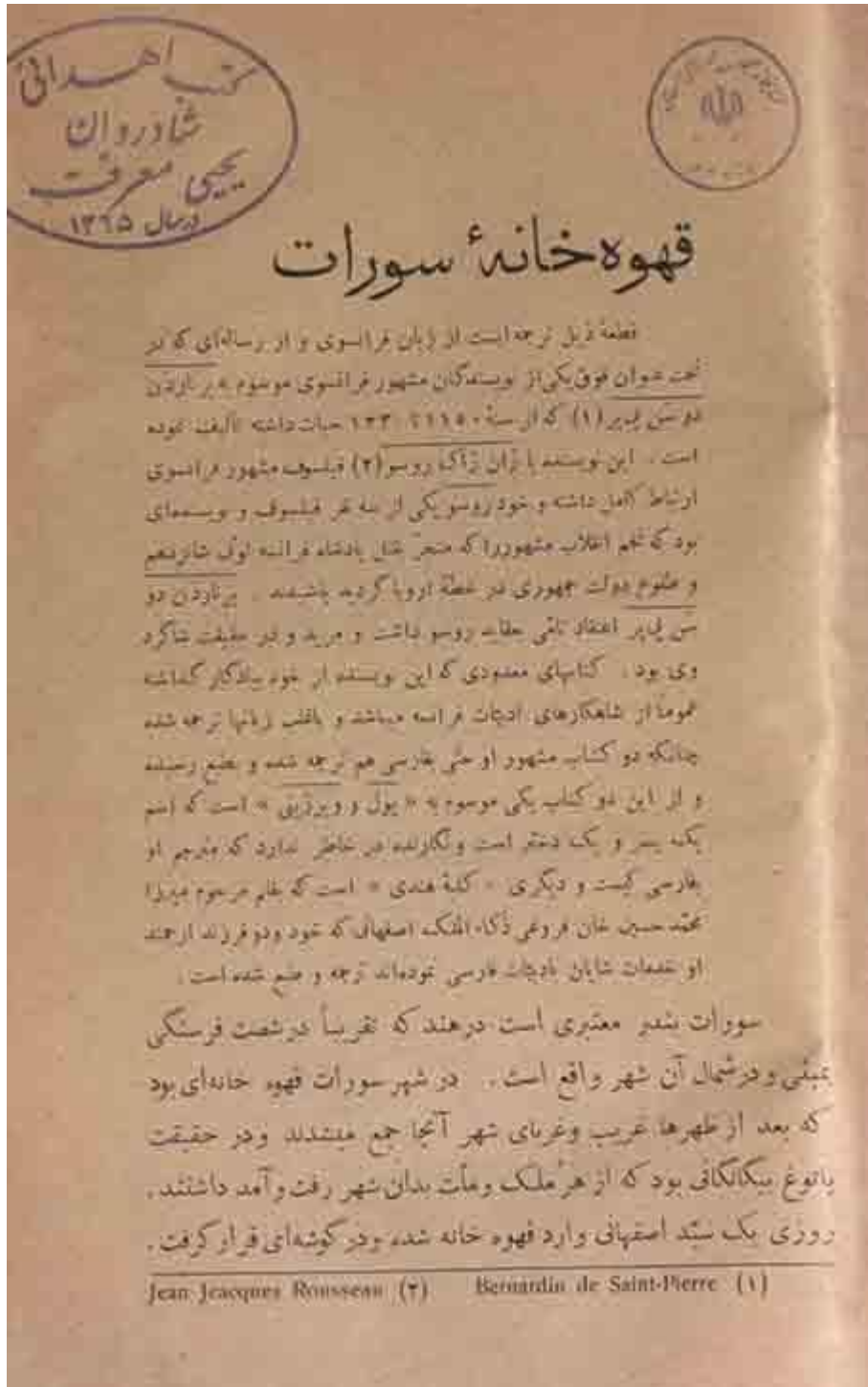


داستان مزبور مربوط به قهوه خانه ای است در شهر سورات هند که از همه ملل در آن هستند. آن روز، سیدی وارد آن می شود که گفته اند که حکیم و متخصص در فلسفه بوده است و مطالبی را مطرح می کند. بعد از آن افراد دیگری وارد می شوند و هر کدام وصفی از دین و خدای خود ارائه می دهند. هر کدام خدایی را که می پرستند، به گونه ای وصف می کنند. از مسلمان تا برهمن، تا یهودی و مسیحی و گفتگوهای میان آنان در می گیرد. هر کسی خدا و بت خانه و مسجد و محراب و کلیسای خود را نجات بخش می داند. یک عثمانی هم علیه شیعه مطالب تندی را مطرح می کند. در اینجا یک سوژه تازه در داستان می آید که بحث از خورشید و نورافشانی آن است. سوژه تغییر نگاه بشر جدید به خورشید و زمین است. تصویری قدیمی که زمین ثابت است و خورشید می آید و می رود و هر کدام فکر می کنند فقط سرزمین آنها را نورانی می کند. این کنایه از خداست. سوژه از اینجا آغاز می شود که یک نابینایی از راه می

رسد که همه چیز را در خورشید می دیده و آن قدر به خورشید نگاه کرده و در آن تعمق که چشمش کور شده است. بعد بحث بر سر خورشید در می گیرد که شب کجا می رود؟ آنها که ظاهر امر را دیده اند می گویند خورشید از پشت کوه می آید و در آب فرومی رود. یک هندو هم که به خورشید باور دارد حرفهای شگفتی در باره آن می زند که گویی فقط به سرزمین او نور می دهد. این هندو تصور می کند که خورشید فقط متعلق به هند و هندی هاست. آن وقت ملاحی که کشتی بزرگتری دارد و قدری این طرف و آن طرف رفته او را مسخره می کند که چرا فکر می کند خورشید فقط از آن هندی هاست.

در اینجا یک ملاح انگلیسی که دنیا را گشته، و با نجوم جدید هم آشناست، به آنها شرح می دهد که خورشید همه جا هست و این طور نیست که متعلق به جای خاصی باشد. او که همه حرفها را شنیده می گوید: باید بگویم که هر کدام از شما سایرین را به اشتباه انداخته و خودش هم در اشتباه است. خورشید اصلاً دور جایی نمی گردد، نه دور جزیره، نه دور کوه، نه دور دریا، نه دور زمین، آنچه می گردد زمین ما می باشد که به دور خود گردیده و به تدریج تمام اطراف خود را در مدت ۲۴ ساعت از برابر خورشید می گذرانند. پس همه از نور افشانی خورشید بهره می برند و این کنایه از آن است که خدا به همه ملت ها توجه دارد و این طور نیست که فقط به یک فرقه و دین توجه داشته باشد. وقتی این توضیحات گفته می شود آن سید اصفهانی که داستان با او شروع شده بود و وارد قهوه خانه شده بود یاد شعر حافظ می افتد که «جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.»

داستان به یک نگرش عمومی به خدا و این که همه جا عبادتگاه خداست و نور الهی به همه جا می رسد خاتمه می یابد. هیچ کس نباید گمان کند نور خورشید فقط اختصاص به او دارد. آخرین عبارت داستان این است: «تمام حضار که در حقانیت مذهب خود آن همه قیل و قال و شیون و فریاد نموده بودند، با کمال خشوع و خضوع ساکت مانده و از خطای خود عبرت گرفته سر به جیب فکر و تأمل فرو بردند.»



میرزا آقای خان کرمانی هم که متأثر از همین اندیشه ها بود مقاله جنگ هفتاد و دو ملت را که برگرفته از همان شعر حافظ بود، عنوان مقاله ای قرار داد که در استانبول نوشت و در نشریه اختر چاپ کرد. اساس آن مقاله به تاثیر از آموزه های سید جمال، ترویج وحدت در جهان اسلام بود. در واقع، اساس تقریب مذاهب، در یک نگاه در دوره معاصر، برگرفته از همین نگاه های نو و مدرنی است که در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم رواج یافت و یکی از علائم آن همین مقاله میرزا آقا خان کرمانی است.

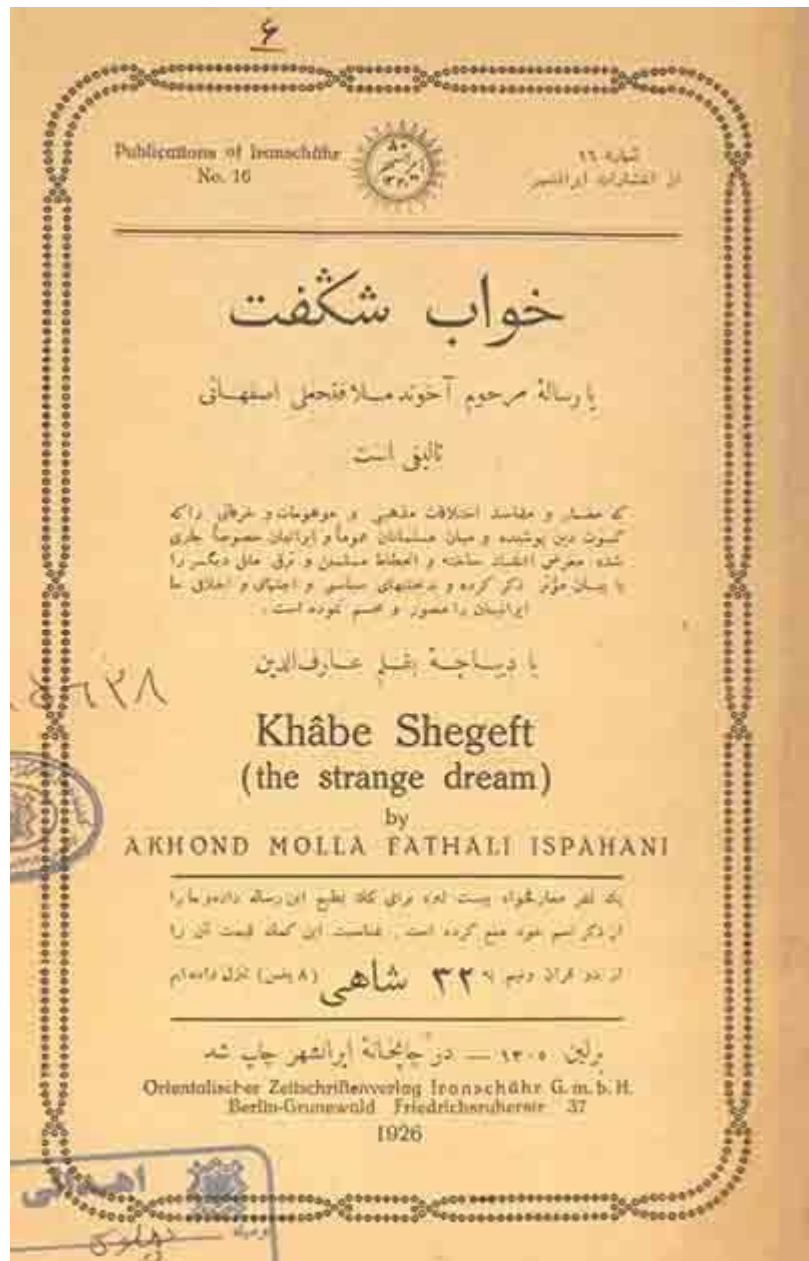
اما مرشد میرزا آقا خان، فقط سید جمال نبود، بلکه میرزا فتحعلی آخوند زاده هم بود. او هم شاید به تاثیر از قهوه خانه سورات یا چیز دیگری، مکتوبی به عنوان خواب شگفت نوشت و بحث های ملل و نحل را به شکل داستانی و ترسیم در صحنه قیامت ارائه کرد. این کتابچه که آن هم از سوی همان روشنفکران ایرانی مقیم برلین چاپ شده، داستانی است که به سبک داستانهای عرفانی ایرانی که اتفاقاتی در خواب یا چیزی شبه خواب می افتد و روایت می شود.

کتاب یاد شده آشکار در باره عقب ماندگی و بیچارگی ایرانیان است. این که از کاروان تمدن بشری عقب افتاده و نتوانسته اند در علم و فن و صنعت به جایی برسند. بخش اول کتاب تحلیل همین مسائل است. این که آخوند زاده دین داشت یا نه، شاید تمایل کلی به این باشد که او را فردی غیر متدین نشان دهند، اما فرهاد میرزا که در سفر حج او را دیده وی را یک شیعه یازده امامی معرفی می کند و در باره وی می نویسد: «القصه، مشارالیه مرد فاضلی است. زبان روسی را خوب می داند. ترجمه خوب می کند و عربی، ترکی و فارسی را هم می داند. طبع شعر نیز دارد. مذهب شیعه دارد ولی احدی عشری المذهب و اشعری الاعتقاد است. به جبر قایل است.»...

در این رساله خواب شگفت هم او به عنوان یک روحانی اصفهانی ظاهر می شود اما کسی که منتقد است و اصلاح گر. در این اصلاح طلبی می خواهد عقب ماندگی را درمان کند. در این درمان، بخشی از مشکل همین جنگ مذاهب و ملل است که باید اصلاح شود. او تلاش می کند این جنگ را در صحنه قیامت یا صحرای محشر توصیف کند. ماجرا شرح خوابی است که او می بیند. ابتدا موسی (ع) را با اصحابش صدا می زنند و بحث هایی در باره باورهای یهودیان می شود. سپس عیسی (ع) را صدا می کنند که با اصحابش می آید و جالب است که اصحابش با قطار و موتور می آیند که اشاره به این است که یاران او افراد متمدنی هستند، گرچه از اقوام دیگر هم که بیچاره اند و در شرق در میانشان دیده می شود. سپس (ص ۵۵ به بعد) حضرت محمد را با یارانش می خوانند که گروهی دست به دامان امام علی (ع) هستند و گروهی دست به دامان خلفا. در این میان تازه وهابی ها، سایر اهل سنت را تخطئه می کنند و به هر حال معرکه آراء است. سنی ها و وهابی ها از شیعه کشی های خود یاد کرده و اینها اشاره به حملات وهابیان به کربلا در سال ۱۲۱۶ است. وی قیافه مسلمانان را هم که با پنجاه نوع لباس می آیند و هر کدام در شکل و شمایلی هستند وصف کرده و سعی می کند همین را هم نشانه ای از عقب ماندگی بداند! بعد از آن معتزله می آیند و اشعریها و همه فرقه ها تک تک که نشان می دهد میرزا فتحعلی آخوندزاده اطلاعات فرقه ای دارد و سعی می کند نشان دهد که از باورهای آنها مطلع است. بحث از فرق اسلامی ادامه یافته در صفحه ۶۹ از زیدیه یاد می کند که وارد شده و خود را بر حق می دانند. سپس درویشها به میدان محشر می آیند که وی قیافه

های آنان را با همراهانشان وصف کرده و سپس از باورهایشان با تمسخر یاد می‌کند. شیخ ریش سفید آنان قصیده بلندی در ستایش مرشدین و اوتاد می‌خواند که شعر او را هم آورده است. جالب است که پس از آن هزاران زن می‌آیند و از شوهران خود گلایه دارند که ما در دنیا در محبس این مردان و مورد ظلم و ستم بودیم. صحنه محشر با انتخاب عده‌ای اندک برای بهشت خاتمه یافته و باقی را به جهنم می‌فرستادند که آنها گریه و زاری می‌کنند و نویسنده گوید که در این لحظه، تأثر پیامبر (ص) «مرا متأثر کرد که به گریه افتادم و از کثرت جزع و فرع بیتاب گردیده بیدار شدم.»

نویسنده گفته است که این مطالب را از کتابهایی چون ملل و نحل شهرستانی، خلاصه تلمود، تاریخ تطور فکری اروپا از در پیر، ترجمه تاریخ ایران ملکم، مجالس المؤمنین، انقلاب ایران براون، و بحرالحقائق صفی علی شاه گرفته است.



مشابه خواب وی داستان صحرای محشر محمدعلی جمال زاده است. آن اثر، تقریباً از این قبیل بحث های ملل و نحلی ندارد، اما روی نقطه دیگری تمرکز کرده و آن به گمان خودش، نشان دادن نفاق افراد در این دنیا و انتظار رستگاری در آن دنیا با وجود کارهای خلاف است. در واقع به نوعی می خواهد نشان دهد که قشرهای مختلف، در این دنیا بیشتر گناه های پنهان دارند و ظاهری ایمانی، ولی در آنجا باطنشان آشکار می شود. جمال زاده نوعاً نگاه ضد آخوندی دارد و در این کتاب هم بخشی را به این گروه اختصاص داده است. این داستان بیشتر سوژه قراردادن قیامت برای بیان مطالبی است که به طور انتقادی وی به زندگی عادی و روزانه مردم دارد. رساله روایی صادقانه هم نگاه دیگری از این همین قبیل است که باز آن هم منسوب به پدر او سید جمال واعظ است که گویا پسر همان راه را در صحرای محشر رفته است. همان طور

که اشاره شد این دو اثر البته رنگ ملل و نحلی ندارد، اما کتاب خواب شگفت به وضوح تخطئه کردن تعصبات فرقه ای و دینی است و تاکید بر این است که عصر آن مطالب گذشته و لازم است تا در دنیای جدید این فاصله ها کمتر شود.

بحث امروز همین بود که بحث های ملل و نحلی در آستانه تغییرات فکری جدید مسیرش تا حدودی عوض شد. البته از یک طرف تحقیقات شرق شناسان روی فرقه های اسلامی به عنوان بخشی از شرق شناسی ادامه یافته و تحقیقات گسترده ای شده و کسانی مثل گلدزیهر و بسیاری دیگر تا به امروز در این باره صدها کتاب و هزاران مقاله نوشته اند.

و از سوی دیگر دنیای اسلام هم، به عکس آنچه تصور می شد، اصلا بحث های ملل و نحل و کنار نگذاشت و همان طور که در میان بحث اشاره شد، از یک طرف ضدیت با غرب و مسیحیت و از طرف دیگر اختلافات داخلی میان مسلمانان، منازعات گسترش پیدا کرد. اگر در دوره صفوی مثل ده بیست ردیه علیه شیعه نوشته می شد، اکنون هر هفته چند کتاب و دهها مقاله در این باره نوشته می شود. مجموعه ای از این کتابها که به صدها می رسد، در صدها وبسایت وهابی قابل دسترسی است که مرتب بر آتش مسائل فرقه ای می افزاید. اختلافات مشابهی نیز میان خود اهل سنت در باره وهابیت و داعش و غیره وجود دارد که صفحات فیسبوک صحنه این جدالهاست و البته باید برخی از شبکه های ماهواره ای را هم بر آن افزود. در واقع دنیای جدید اسلام، سرشار از بحث های جدید ملل و نحلی شده و مسائل تازه زیادی مطرح شده است. البته طرح این مباحث هم در مصر یا سوریه یا سعودی یا ایران متفاوت بوده اما تقریباً همه جا زیر سلطه نگره های سنتی بوده و هست.

در میان شیعه ها هم که قدیم فرق الشیعه نوشته می شد، اکنون گرچه خبری از زیدیه و اسماعیلیه نیست، اما دایماً مسائل تازه ای مطرح می شود که منازعات داخلی میان شیعه را که زمانی مثلاً در دو جریان شیخیه و امامیه بود، حالا در شکل های تازه ای بروز کرده است. شبکه های ماهواره ای متعلق به برخی از شیعیان در کشورهای اروپایی و امریکایی چندان فعال است و آتش مجادلات مذهبی میان شیعه و سنی را از یک طرف و میان شیعیان را از طرف دیگر شعله ور می کند که در گذشته مانند نداشته است.

در ایران نیز کما بیش این منازعات وجود دارد که در ماه های اخیر شاهد آن بوده ایم. این روزها اصطلاح کم سابقه یا بی سابقه «شیعه انگلیسی» عنوانی است که بکار می رود و برای باورهای آن مطالبی مطرح می شود که از دید مباحث ملل و نحلی و به عنوان یک تجربه تاریخی تکرار شده جالب است. وقتی ما فرق الشیعه نوبختی را می خوانیم، نسبت به برخی از فرقه ها حرفهای شگفتی می بینیم و باورهایی که جالب است. همین طور خواندن الفرق بین الفرق بغدادی هم مطالبی در باره فرقه ها می گوید که جالب است.



برخی از آن‌ها بخصوص متخصص طرح نکاتی هستند که کمتر به گوش آدمی خورده است. اکنون این تجربه در نگاه‌های فرقه‌شناسی جدید که در جهان اسلام، به طور خاص در جهان عرب علیه شیعه منتشر می‌شود جالب است. در ایران هم مجادلاتی که طرف‌های مختلف نسبت به هم مطرح می‌کنند به لحاظ یک تجربه تاریخی (عرض می‌کنم یک تجربه تاریخی تطبیقی) جالب است. یکی از تازه‌ترین متن‌های فرقه‌ای برای معرفی شیعه یا تشیع انگلیسی عباراتی است که یک سخنران در مشهد بکار برده که برای مقایسه با آنچه مثلاً در قدیم در متون ملل و نحل در بیان فرقه‌های شیعه بود، جالب است از آن آگاه باشیم. بنده اصلاً در این باره مانند مباحث قبل، قضاوتی ندارم بلکه فقط برای تکمیل این بحث عین آن را که فهرستی از باورهای تشیع انگلیسی است می‌آورم:

به گزارش ایرنا... عصر چهارشنبه در نشست با عنوان 'شیعه انگلیسی، اسلام آمریکایی' که در دانشکده مهندسی دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شد، افزود: این ولایتی‌های بی‌دین خود را محب اهل بیت (ع) دانسته و تنها تکلیف خود را قمه زدن، نعره زدن، روی میخ راه رفتن و رقصیدن به نام امام حسین (ع) و حضرت ابوالفضل (ع) می‌دانند.



وی بیان کرد: ولایتی‌های بی‌دین، از اسلام فقط نماز، روزه، زیارت و عزاداری را یاد گرفته‌اند و هر جا که اسم جانفدایی برای اهل بیت (ع) به میان می‌آید، خود را کنار کشیده و می‌گویند که «آقا، امام زمان (عج) خودشان اوضاع را روبراه خواهند کرد».

وی گفت: درست است که تا حضرت امام زمان (عج) ظهور پیدا نکند، جهان اصلاح کامل نمی‌شود اما انتظار مهدی (عج) به معنای در مسیر ایشان حرکت کردن، سرمایه‌گذاری کردن و فداکاری کردن است. وی افزود: ایجاد عدل در جهان بدون حرکت کاملاً سیاسی و انقلابی و بدون شهادت امکان‌پذیر نیست و عدالت بدون مبارزه در جهان برقرار نمی‌شود.

وی گفت: همه پیامبران الهی برای ترویج دین، اذیت و شکنجه شدند، پیامبری نیامده است که مورد استهزا و تمسخر قرار نگرفته باشد و به او اتهام شاعری، دروغ‌گویی و سحر نزده باشند.

وی بیان کرد: شیعه انگلیسی و اسلام آمریکایی هر جا که صحبت از شهادت و جهاد شده است، خود را کنار کشیده و تکلیفش را فقط به سر و سینه زدن و گریه کردن در عزاداریها می داند.

این کارشناس امور سیاسی افزود: سالی چند بار زیارت رفتن، سقف مذهب برای شیعه انگلیسی است و فقط اینکه وی را شیعه بنامند برایش کافی است، این شیعه های انگلیسی دلشان را خوش کرده اند که اسمشان را در لیست اهل بیت (ع) قرار می دهند.

وی گفت: فرق بین هیات انقلابی و هیات ارتجاعی در همین است که چگونه خود را محب اهل بیت (ع) می پندارند، این تفاوت فرق بین دو تفکر است.

وی افزود: شیعه انگلیسی به هزاران آیه و روایت در زمینه مناسبات سیاسی و اقتصادی، تعلیم و تربیت بی توجه است و فقط به همین عزاداری اکتفا کرده و تمام احکام اجتماعی اسلام را تعطیل می داند تا زمانی که حضرت امام زمان (عج) ظهور کند.

وی اظهار کرد: تنها حکم شرعی شیعه های انگلیسی در حد طهارت و نجاست و مسائل عبادی است و امر به معروف و نهی از منکر آنها تنها به مسائل کوچک و کم اهمیت مربوط می شود.

ایشان گفت: این شیعه های انگلیسی که متأسفانه تعدادشان در قم، مشهد، تهران، اصفهان و نقاط دیگر کم نیست خودشان از خودشان استفتا می کنند و فتوا می دهند که این مصداق عینی توهین به مراجع عظام تقلید است.

وی افزود: مراجع تقلید به صراحت گفته اند که راه اندازی دهه های عزاداری غیرشرعی است زیرا عزاداری حضرت اباعبدالله الحسین (ع) را تحت الشعاع قرار می دهد، دهه عزاداری فقط ویژه محرم و در باره حضرت سیدالشهدا (ع) است.

وی گفت: ما تا ابد برای مظلومیت حضرت سیدالشهدا (ع) خواهیم گریست و شیعه با گریه برای حضرت امام حسین (ع) زنده و پابرجاست لذا این دهه ها و عزاداریهای مضحک که شیعه های انگلیسی براه انداخته اند، ظلم به اهل بیت (ع) و تحت الشعاع قرار دادن واقعه کربلاست

وی بیان کرد: شیعه انگلیسی به هر کار حرام دست می زند و بعد خود را به صرف اینکه مراسم عزاداری برپا می کند، محب اهل بیت (ع) می داند.

وی افزود: شیعه های انگلیسی قبل و بعد از انقلاب هرگز برای اسلام و آرمانهای انقلاب نجنبیده و جانفدایی نکرده اند.

این کارشناس امور سیاسی گفت: شیعه های انگلیسی میلیون ها ریال پول خرج می کنند تا قبرشان در کنار قبور اهل بیت (ع) باشد یا مدام دنبال شفاعت آنان هستند در حالی که شفاعت اهل بیت (ع) هرگز شامل

حال کسانی که اهل عمل در اعتلای دین نیستند، نمی شود.

وی اظهار کرد: شفاعت اهل بیت (ع) راه اضطراری برای فرار از عدالت الهی نیست بلکه دقیقا در راه عدالت است.

وی گفت: دین، تعصب نیست و آدم متعصب بی دین است زیرا مذهب واقعی چنین فردی خودش می باشد.

او افزود: شیعه های انگلیسی در زمان رضاخان و محمدرضا شاه پهلوی هرگز برای انقلاب نجنگیدند، امام خمینی (ره) را یک طلبه سیاسی می دانستند و حتی حرف مرجع تقلید، آیت الله بروجردی را نیز قبول نداشتند.

وی ادامه داد: این شیعه های انگلیسی برای عزاداری حضرت اباعبدالله الحسین (ع) تعزیه براه می انداختند و در آن حرفهای مبتذل می گفتند، حرفهایی که هیچ مستند تاریخی نداشت

وی اظهار کرد: آیت الله بروجردی در جمع همه مسوولان هیات های مذهبی، انجام اینگونه تعزیه و شبیه خوانی را حرام اعلام کردند اما آنان گفتند که ما شما را مقلد خود در تمام روزهای سال می دانیم اما در چند روز محرم از شما تقلید نمی کنیم و می خواهیم عشق و حال خود را داشته باشیم

وی گفت: این شیعه های انگلیسی همان کسانی بودند که شهید نواب صفوی را تنها گذاشتند و باعث شدند آیت اله مدرس به کاشمر تبعید و در تنهایی شهید شود و در مقابل کشف حجاب رضا خانی سکوت کردند.

وی افزود: این شیعیان انگلیسی خود را «سید حسنی» و طرفدار صلح می دانستند و کسانی را که در مقابل دشمن جانفدایی کردند را «سید حسینی» و طرفدار جنگ می پنداشتند.

وی گفت: این شیعه های انگلیسی همان کوفیانی هستند که از حضرت امام حسین (ع) دعوت کردند اما در معرکه عاشورا ایشان را تنها گذاشتند.

وی افزود: این شیعه های انگلیسی همان کوفیانی هستند که پس از شهادت حضرت امام حسین (ع) و در زمانی که قافله کربلا به همراه فرزندان یتیم و حضرت زینب (س) از شهر کوفه عبور می کردند، برای آن حضرت عزاداری کردند و به بچه های یتیم نان و خرما دادند.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی گفت: حضرت زینب (س) به بچه های یتیم برادرش امر کردند که نان ها و خرماها را به سوی کوفیان پرتاب کنند و سپس رو به کوفیان نمودند و گفتند، «خدا مرگتان دهد، شما مثل آن پیرزنی می مانید که نشست و بافت و دوباره رشته ها را پنبه کرد و باز کرد.»

وی افزود: حضرت زینب (س) فرمودند که «این همه تلاش شد برای اینکه اصحاب حضرت امام حسین

(ع) به کوفه بیایند اما هنگام معرکه ما را تنها گذاشتید، حالا دارید گریه می کنید؟ شما مانند قبری می مانید که درونش پر از عفونت و کثافت است و روی آن را با گل تزئین کرده اند، شما مثل گلی می مانید که در پهن روئیده است.»

وی خاطر نشان کرد: پس از انقلاب موج اسلام گرایی در جهان گسترش یافت و بسیاری از جوانان به دین اسلام و مذهب شیعه گرایش یافتند به طوری که دختران غربی حجاب گرفتند. وی افزود: گروه داعش که با شعار احکام اسلامی به دنبال یارگیری در غرب بود، بسیاری از جوانانی را که تازه مجذوب اسلام شده بودند جذب خود کرد و این نشان دهنده موج گسترده اسلام گرایی در غرب است.

عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی گفت: عزاداری برای حضرت امام حسین (ع) زمانی مقبول است که سبک زندگی عزاداران مشابه سبک زندگی اهل بیت (ع) شده و حاضر به جانفدایی برای آنان باشند. وی افزود: اگر محصول تشیع، سینه زنی، عزاداری، زیارت و جشن نیمه شعبان، زنان و مردانی باشد که مانند حضرت اباعبدالله الحسین (ع) پاک زندگی کنند و پاک بمیرند و اگر لازم شد کشته شوند، آنگاه این مذهب مقبول اهل بیت (ع) است.

وی اظهار کرد: تشیع، زنده ترین و انقلابی ترین مکتب در جهان است و عزاداری شیعه سراسر سیاسی، عبادی، تربیتی و فرهنگی است و همین عزاداری برای اهل بیت (ع) است که پرچم شیعه را همچنان در اهتزاز نگه داشته است.

نقل تفصیلی بالا فقط برای شناخت یک تجربه در زمینه معرفی یک فرقه یا گروه است که در روزگار ما در حال انجام است، صرف نظر از این که درست باشد یا غلط.

این بود گذری بر محتوای درس «ملل و نحل و تأثیر آنها در مسائل اجتماعی» که امروز یکشنبه ۱۶ آذر ۹۳ ارائه شد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1595>

## دیدار شگفت و خواندنی یک روحانی ایرانی با ملک عبدالعزیز سعودی در سال ۱۳۰۴ ش

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۹

**خلاصه:** حکایتی است از آنچه بین راه مکه و مدینه بین یک روحانی ایرانی و ملک عبدالعزیز سعودی سه سال پس از تاسیس دولت سعودی گذشته است.

سابقه دو دیدار از دو عالم شیعه با ملک عبدالعزیز که در سال ۱۳۴۳ ق (۱۳۰۴ ش) بر حرمین مسلط شد و تا به امروز خود و چندین فرزندش قریب صد سال است که بر این کشور حکومت می کنند، جالب است. یکی از آنها داستان مرحوم صاحب فصول است که نامه ای هم از ملک عبدالعزیز برای بقیع گرفت و اکنون نزد خانواده وی در تهران باقی مانده (گویا با فامیل حائری نه صاحب فصول) است.

یگری دیدار سید محمدعلی مبارکه ای از منبرهای اصفهان است که آثاری از وی برجای مانده و گویا فرزند ایشان پزشک و در تهران است. سابقاً رساله ای از ایشان در رسائل حجابیه چاپ کرده بودم. آنچه اکنون به عنوان دانشوان و رجال اصفهان به همراه شرح حال خود نوشت وی چاپ شده، گویا گزیده ای از یک مجموعه بزرگتر است که امیدواریم چاپ شود.

در بخش شرح حال خود نوشت، شرحی از سفرش به نقاط مختلف دارد که قدری اعجاب برانگیز است. و... اما در سفر حج او در سال ۱۳۴۷ ق است، یعنی دو سال بعد از صاحب فصول، دیداری در مسیر مکه و مدینه با ابن سعود دارد. این ابن سعود، عنوانی است که ایرانی ها و حتی در اسناد رسمی برای ملک عبدالعزیز بکار می رود. مردی که بنیانگذار دولت سعودی است و جالب است که از سن جوانی یعنی شانزده سالگی کارش را شروع کرد و البته مثل شاه اسماعیل (بلا تشبیه در امر مذهب) ما دور و برش رجال نجدی و مردان زیادی بودند که بیش از یک قرن بود در سودای خلافت و سلطنت در این ناحیه بودند. داستان دیدارش با عبدالعزیز - که آن زمانها چهره مردمی تری داشت و در پی آن بود تا با جذب حجاج بیشتر موقعیت خود را در جهان اسلام پس از بحرانی که پدید آمده بود، بهتر کند و در ضمن درآمدی داشته باشد - خواندنی است. شرح آن چنین است:



صبح آن، تصادف [برخورد] کردیم با ابن سعود ملک حجاز که از پایتخت خود الرياض به مدینه منوره مشرف شده بود و از مدینه محرم شده و عازم مکه معظمه بود.

وقتی محاذی ایستگاه اتومبیل های حاج در این بیابان رسیدند، توقف نمود و از حال مسافرین باز پرس نمود. و از بیشتری وضعیت سلوک مردم خطه راه مدینه با زوار بیت الله استفسار کرد و از افراد مختلفه هر کشوری شخصا بازرسی می کرد.

مقابل من آمد آمد، فرمود: من این؟ از کجا آمده اید؟

نویسنده در جواب معروض داشت: قال النبی (ص): لو کان الایمان معلقا بالثریا لتناله رجال من اهل فارس. نهایت از این جواب تحسین کرد.

سپس فرمود: من ای بلادها؟ از کدام شهرهای ایران؟

در جواب گفتم: جنّة الدنيا اصفهان.

دو مرتبه تحسین فرمود.

یکی از همراهان ملک گفت: ایرانی متعصب!

باز نویسنده معروض داشت: ایرانی ای الایمانی. قال رسول الله (ص) حب الوطن من الایمان.

از این جواب ابن سعود تبسم نمود.

سپس فرمود: کیف وجدتم الامر فی ملکنا؟ کشور حجاز را چگونه یافتید؟

باز نویسنده معروض داشت: «من دخله کان آمنا.»

دو مرتبه به تکرار فرمود: احسنت احسنت

باز فرمود: کیف الامنیة فی الطرق؟

نویسنده معروض داشت: صراط الموحدين مأمون من شر کل ذی شر، و بشری لأهل الاسلام من هذه الخلافة النبویة و العدالة العمریة، و المعارف العلویة و هذه موهبة من الله.

ملک نزدیک تر آمد و دست بر شانه من نهاد و روی بر اطرافیان نمود و فرمود: و لقد أحسن و اجاد فی

الكلام.

باز نویسنده معروض داشت: شید الله ارکان العداله السعودیه و متع الله المسلمین بطول بقائه.

الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله.

پس از این دعا به من نوازش و انعام فرمود و به شوفرهای همراه ما امر به توصیه و مدارا و احترام فرمود و به یک نفر از شرطه ها بفرمود که در مدینه پاس احترام محفوظ ماند. سپس حرکت نمود و بعد از چند دقیقه ما نیز حرکت کردیم. از جماعت ایرانی که چند نفر خراسانی و چند نفر اصفهانی با ما در این منزل بودند و قضیه را مشاهده نمودند بعضی نهایت خوشوقت، ولی بعض نهایت مکدر بودند.



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1596>

## (کربلا از آغاز تا پایان)

نویسنده: Rasool jafarian

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۰ / ۰۹ / ۱۳۹۳

امام حسین (ع) در سوم شعبان (۱) سال چهارم (۲) هجرت در مدینه به دنیا آمد و روز دهم محرم سال ۶۱ هجری به شهادت رسید. آن حضرت در تمام سال‌های کودکی در کنار جدش رسول خدا (ص) و با آن حضرت مأنوس بود. درباره وی و برادرش روایاتی چون الحَسَنُ و الحُسَيْنُ سیدا شبابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، مَنْ أَحَبَّنِي فليحبَّ هُذَيْنِ، (۳) مَنْ أَحَبَّ الحَسَنَ و الحُسَيْنَ فَقَدْ أَحَبَّنِي، و مَنْ أَبْغَضَهُمَا فَقَدْ أَبْغَضَنِي، (۴)، هُمَا رِيحَانِي مِنَ الدُّنْيَا، (۵) و درباره امام حسین (ع) روایت حُسَيْنٍ مَنِّي و أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ (۶) نقل شده است.

امام حسین (ع) در جنگ‌های جمل، صفین و نهروان حضور داشت و مردم را به جنگ ترغیب می‌کرد. (۷) ایشان در همان مراحل مقدماتی صفین در گرفتن مسیر آب از دست شامیان نقش داشت، و لذا امام علی (ع) فرمود: هذا أوَّل فتح

ببركة الحسين. (۸) این نخستین پیروزی است که به برکت حسین به دست آمد.

امام حسین (ع) وفادار به صلح برادر

امام حسین (ع) در دوره امامت برادرش، به طور کامل از سیاست وی دفاع می‌کرد. آن حضرت در برابر درخواست‌های مکرر مردم عراق برای آمدن آن حضرت به کوفه، حتی پس از شهادت برادرش، حاضر به قبول رأی آنها نشده و فرمودند: تا وقتی معاویه زنده است، نباید دست به اقدامی زد. نمود این سخن آن بود که امام در فاصله ده سال به اجبار حکومت معاویه را تحمل کردند. رهبری شیعیان پس از شهادت امام حسن (ع) در اختیار امام حسین (ع) قرار گرفت و مردم کوفه ضمن یک نامه تعزیت، از رهبری و امامت امام حسین (ع) استقبال کرده وفاداری خود را به عنوان یک شیعه به ایشان اعلام کردند. (۹)

با این حال، امام در برابر فشار کوفیان فرمود: إِنَّ بَيْنَهُ و بَيْنَ مَعَاوِيَةَ عَهْدًا و عَقْدًا لَا يَجُوزُ لَهُ نَقْضُهُ. (۱۰)

زمانی که معاویه اقدام به گرفتن بیعت برای یزید کرد، شماری از فرزندان صحابه، مخالفان هابی را ابراز کردند. مروان در نامه‌ای به معاویه نوشت: إِنِّي لَسْتُ أَمِنَ أَنْ يَكُونَ الحُسَيْنَ مَرْصِدًا لَلْفِتْنَةِ، و أَظُنُّ يَوْمَئِذٍ مِنْ



حسین طویلا: (۱۱) من در این باره ایمن نیستم که حسین منبع فتنه شود و تصور می‌کنم داستان طولانی با حسین خواهید داشت.

یکبار نیز معاویه کوشید تا دختر عبدالله بن جعفر بن ابی طالب را برای فرزندش یزید خواستگاری کند. عبدالله با امام حسین(ع) مشورت کرد. حضرت فرمود: اَتَزَوِّجُه و سیوفهم تقطر من دماننا؟ آیا در حالی که از شمشیرهایشان خون ما می‌چکد، دختر به او می‌دهی؟ دخترت را به عقد فرزند برادرت قاسم بن محمد در آر. (۱۲)

خبر مخالفت‌های امام حسین(ع) به معاویه رسید، اما او به حاکم خود در مدینه تأکید کرد تا وقتی حسین آرام است، با او کاری نداشته باش و تنها از وی سخت مراقبت کن. یکبار معاویه ضمن نامه ای به امام حسین(ع) از او خواست تا دست از شقاق و اختلاف‌افکنی بردارد و به مردم عراق اعتماد نکند. (۱۳) امام حسین(ع) از نامه معاویه برآشفته و ضمن نامه‌ای به وی نوشت: آیا تو قاتل حجر بن عدی و اصحاب نمازگزار و عابد او نبودی که با ظلم درافتادند، بدعت‌ها را انکار کردند و در این راه از چیزی نهراسیدند؛ ... آیا تو نبودی که زیاد بن سُمیه را که در خانه عبید به دنیا آمده بود، به ابوسفیان بستی ... و به این ترتیب سنت رسول الله را ترک کرده، به طور عمدی فرمان او را رها ساختی و هوای نفس خود را به رغم هدایت الهی، پیروی کردی. آنگاه وی را بر عراقین مسلط ساختی، آنچنان که دست مردم را قطع کرده، چشمانشان را کور ساخته و آنان را به شاخه‌های نخل می‌آویخت. آیا تو دو حضرمی را نکشتی، آن دو نفری که زیاد به تو نوشت: آنان بر دین علی هستند و تو پاسخ دادی که هر کسی را که بر دین و رأی علی بود بکش. او نیز به دستور تو آنان را کشت و مثله کرد؛ آیا جز آن است که دین علی همان دین محمد است؟ ... (۱۴)

انتقادهای امام به معاویه در قالب این نکته است که معاویه، کسانی را کشته است که اولاً با ستمگری مخالف بوده‌اند و ثانیاً با بدعت: ینکرون الظلم و یستعظمون البدع. به خصوص که آنان عابد و زاهد هم بوده‌اند. سپس نمونه‌هایی از ستمگری‌های معاویه و زیاد را در عراق بیان کرده و به ترک سنت پیامبر(ص) در داستان انتساب زیاد به پدرش ابوسفیان تصریح می‌کند. (۱۵)

گوشه‌ای از اخلاقیات امام حسین(ع)

بی‌مناسبت نیست اشارتی نیز به فضائل اخلاقی آن حضرت داشته باشیم: یحیی بن سالم موصلی که از دوستان امام حسین(ع) بود می‌گوید: با امام در حرکت بودیم، به در خانه‌ای رسیدند و آب طلبیدند. کنیزی با قدحی پر از آب بیرون آمد. امام پیش از خوردن آب، انگشتر نقره خود را از دست در آورده به او دادند و فرمودند: این را به اهلت بسپار، آنگاه به نوشیدن آب پرداختند. (۱۶)

ابوبکر بن محمد بن حزم گوید: امام حسین(ع) از کنار صفّهای می‌گذشتند؛ در آن حال دیدند که گروهی از فقرا مشغول خوردن طعامی هستند. آنها از حضرت خواستند تا همراهیشان کند. امام فرمودند: خداوند متکبران را دوست ندارد. آنگاه پایین آمده با آنها غذا خوردند. پس از آن به آنان فرمودند: شما مرا به سفره خود خواندید و من اجابت کردم؛ اکنون من شما را به سفره خویش می‌خوانم و شما اجابت کنید. آن وقت حضرت روی به رباب کرده و فرمودند: هر چه آماده کرده‌ای حاضر کن. (۱۷)

از امام باقر(ع) روایت شده است که امام حسین(ع) در سفر حج پیاده حرکت می‌کرد؛ در حالی که چهارپایان او پشت سرش حرکت می‌کردند. (۱۸)

در نقلی دیگر هم آمده است که کنیزی دسته ریحانی را تقدیم امام حسین(ع) کرد. حضرت در برابر او را آزاد کردند. به حضرت گفته شد که شما تنها برای یک دسته گل او را آزاد کردی؟ حضرت فرمود: خداوند در قرآن ما را چنین ادب آموخته است که: *وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِمَّا أُوِّدُوا*، بهتر از دسته گل، آزاد کردن او بود. (۱۹)

در نقلی دیگر آمده است: یکی از موالی امام حسین(ع) نقل می‌کند: کنت مع الحسين بن علي(ع)، فمرّ بباب فاستسقى، فخرجتُ إليه جاريةً بقدرح مفضّض! (۲۰) فجعل يزرع الفضّة فيرمي بها إليها، قال: اذهبي بها إلى أهلک، ثم شرب. (۲۱)

روی کار آمدن یزید و آغاز نهضت امام حسین(ع)

پس از آن که یزید به قدرت دست یافت، در نخستین مرحله، از حاکمش ولید بن عُتْبَة بن ابی سفیان خواست تا از مردم مدینه برای خلافت او بیعت بگیرد و برای این کار از امام حسین(ع) شروع کند! منابع نوشته‌اند که یزید تمام تلاشش آن بود تا از این چند نفر مخالف بیعت گرفته شود. (۲۲) در برخی از منابع هم آمده است که اگر حسین بیعت نکرد، او را بکش: *إِنْ أَبِي عَلِيٍّ فَاضْرِبْ عُنُقَهُ، وَ ابْعَثْ إِلَى رَأْسِهِ*. (۲۳) در خبری هم ابن اعثم آورده است که یزید به ولید نوشت، اگر حسین بیعت نکرد، و لیکن جوابک *إِلَى رَأْسِ الْحُسَيْنِ*. (۲۴)

ولید، امام حسین(ع) و ابن زبیر را که در مسجد نشسته بودند، به دارالاماره فرا خواند. آن دو دریافتند که باید اتفاقی مثل مرگ معاویه رخ داده باشد. امام حسین به منزل آمد. لباس پوشید، وضو گرفت و دو رکعت نماز خوانده همراه (نوزده نفر) (۲۵) از طایفه و عشیره خود به دارالاماره رفت و به آنان فرمود: در صورتی که اوضاع وخیم شد، - مثلاً سر و صدایی بلند شد - آماده باشند. (۲۶) وقتی نزد حاکم مدینه سخن از بیعت با

یزید شد، امام فرمود: لا خیر فی بیعه سرّ، و الظاهره خیر. (۲۷) و بدین وسیله خود را از آن وضعیت بیرون آورد.

امام صبح روز بعد با مروان روبرو شد و او به امام حسین(ع) گفت: اِنّی آمرک ببیعه امیرالمؤمنین یزید، فانه خولک فی دینک و دنیاک. در این وقت امام فرمود: اِنّا لله و اِنّا الیه راجعون، و علی الإسلام السّلام. (اِذْ بُلِیت الإسلام براع مثل یزید) بحث میان آنان بالا گرفت و امام فرمود: از پیامبر(ص) شنیده است که حکومت بر آل ابوسفیان و طلقاً حرام است. مروان گفت: تو می‌بایست با یزید بیعت کنی، آن هم در حالی که در حالت تحقیر قرارداری (صاغراً). پس از آن اشاره به نزاع تاریخی میان بنی هاشم و بنی امیه کرد. امام فرمود: یا مروان! اِلیک عنّی، فاینک رجسٌ و اِنّا اهل بیت الطهاره. (۲۸)

امام حسین(ع) عزیمت مکه کرد و برای رفتن شب را انتخاب نمود تا مزاحمتی از سوی حکومت برای او پیش نیاید.

به گزارش ابن اعثم، امام حسین(ع) در حین خداحافظی با قبر مادر و پیامبر(ص) آن حضرت را در عالم رؤیا دید که به امام حسین(ع) فرمود: یا حسین! کأنک عن قریب اراک مقتولاً مذبوحاً بأرض کرب و بلا من عصابه من اُمّتی. (۲۹)

باز هم به نوشته ابن اعثم، وصیتی برای برادرش نوشت و در آنجا بود که هدف اصلی از قیام خود را یاد کرد: اِنّی لم اُخرج اُشراً و لا بطراً و لا مُفسداً و لا ظالماً و اِنّما خرجتُ لِطلب الإصلاح فی اُمّه جدّی اُریدُ اَنْ اُمرَ بالمعروف و اُنْهی عن المنکر و اسیرٌ بسیره جدّی و سیره اَبی علی بن اَبی طالب. (۳۰) این متن تنها در فتوح ابن اعثم آمده است.

امام حسین(ع) در حال خروج از مدینه در شب شنبه ۲۷ رجب سال ۶۰(۳۱) این آیت قرآنی را که حکایت حضرت موسی و خروج او از میان فرعونیان بود می‌خواند: فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. (۳۲)

امام حسین(ع) در ۲۸ ماه رجب از مدینه به سوی مکه حرکت کرد و سوم شعبان (شب جمعه) - سالروز ولادتش - وارد مکه شد. ایشان بیش از چهار ماه - از سوم شعبان تا هشتم ذی حجه - در مکه ماند و وقت ورود، به خانه عباس بن عبدالمطلب وارد شد. (۳۳) با ورود امام حسین(ع) به مکه اهالی مکه خوشحال شدند و صبح و شب در اطرافش حاضر می‌شدند. (۳۴)

## شیعیان کوفه و دعوت از امام حسین (ع)

شهر مکه هیچ‌گاه به عنوان یک شهر شیعی سابقه ای نداشته است. آنچه در این وقت نسبت به امام حسین (ع) وجود داشت، تنها یک احساس عاطفی بود. بنابراین امام نمی‌توانست چشم‌امیدی به این شهر داشته باشد. آنچه اهمیت داشت شهرهای عراق، به ویژه کوفه و بصره بود. یک سوم مردم کوفه شیعه بودند. شماری شیعه نیز در بصره زندگی می‌کردند. بنابراین مهم کوفه بود، شهری که این زمان نعمان بن بشیر بن سعد، یک انصاری زاده عثمانی بر آن حکمرانی می‌کرد.

از سوی دیگر، شیعیان کوفه، سالها در انتظار مرگ معاویه بودند و اکنون تنها یک راه در پیش داشتند و آن دعوت از امام حسین (ع) بود. شیعیان کوفه که خبر عدم بیعت امام حسین (ع) با یزید را شنیده و آماده برای مبارزه شده بودند، تصمیم گرفتند تا امام را به کوفه بیاورند، اجتمعت الشیعه فی منزل سلیمان بن صرد و تذاکرو أمر الحسین و مسیره الی مکة، قالوا: نکتب الیه یأتینا الکوفه. (۳۵) آنان در منزل سلیمان اجتماع کردند و از کار حسین و آمدنش به مکه آگاه شدند و گفتند: به او نامه می‌نویسم تا به کوفه بیاید. پس از آن نامه‌نگاری آغاز شد. سلیمان که مردی با تجربه بود، نپذیرفت تا به تنهایی نامه بنویسد؛ بلکه از همه خواست تا به طور مستقل نامه‌نگاری کنند. این امر طبیعتاً همه آنها را درگیر ماجرا می‌کرد. طبق تصریح همه مورخان، کوفیان نامه‌های فراوانی به امام حسین (ع) نوشتند. هر گروهی نامه‌ای را می‌نوشتند و دسته‌جمعی آن را امضا کرده، برای امام می‌فرستادند. در میان این افراد، افزون بر بزرگان شیعه، برخی از اشراف فرصت طلب هم مشارکت داشتند که از آن جمله می‌توان به شَبَّث بن ربعی، حَجَّار بن اَبَجْر عَجَلی و عمرو بن حَجَّاج و عده‌ای دیگر (۳۶) اشاره کرد که پس از آشکار شدن نشانه‌های فروشدن جنبش شیعی، در کربلا حاضر شده و در رأس سپاه کوفه بر ضد امام حسین (ع) جنگیدند. این چند نفر با هم یک نامه نوشتند (۳۷) که این نشان از هماهنگی آنان در یک توطئه دارد.

محتوای این نامه‌ها تقریباً یکنواخت بود و مطالب مهم آنها، همانی است که در نامه سلیمان بن صرد آمده است: سپاس خدای را که دشمن جَبَّار تو را شکست؛ کسی که بر این اَمّت شورید؛ اموال آن را غصب کرد و بدون رضایت بر آن حاکم شد؛ پس از آن بهترین‌ها را کشت و بدترین‌ها را برجای گذاشت و مال خدا را میان ثروتمندان بگرداند؛ دور باد همان‌گونه که ثمود؛ اما اکنون: لیس علینا إمام، فأفدیم علینا، لعلّ الله یجمعنا بک علی الحق. (۳۸) اکنون امامی نداریم، بیا، شاید خداوند همه ما را زیر سایه رهبری تو بر راه حق وحدت بخشد.

پس از آن که شمار نامه ها به حدی رسید که نشان می داد حدود دوازده هزار نفر آماده حضور امام در کوفه هستند، امام حسین(ع) که تا این زمان سکوت کرده بود، اقدام به دادن پاسخ کرد. این پاسخ، همراه با یک اقدام عملی برای سنجش وضعیت کوفه و گرفتن درصد اطمینان به کوفیان صورت گرفت. در این نامه امام محتوای نامه های متعدد کوفیان را با این عبارت بیان فرمودند که: و مقاله جَلِّکُمْ: اَنَّهُ لیسَ عَلینَا إِمَامٌ، قَاقِبِلْ لَعَلَّ اللهُ أَنْ یَجْمَعَنَا بَکَ عَلِیِ الْهَدِیِّ وَ الْحَقِّ. بر این اساس، من، برادرم، عموزاده ام و فرد مورد اعتماد از اهل بیتم را می فرستم. به او گفته ام تا از حال و کار و عقیده شما مرا آگاه سازد. اگر او به من نوشت که آرای شما همان است که در نامه هایتان آمده، نزد شما خواهم آمد. سپس امام افزودند: فَلَعَمْرِی مَا الْإِمَامُ إِلَّا الْحَاکِمُ بِالْکِتَابِ، الْقَائِمُ بِالْقِسْطِ، الدَّائِنُ بِدِیْنِ الْحَقِّ، الْحَابِسُ نَفْسَهُ عَلِی ذَاتِ اللَّهِ وَ السَّلَامِ. (۳۹) امام، امام نیست مگر آن که به کتاب خدا عمل کند، عدالت را اجرا کند، باور به دین حق داشته باشد و خود را وقف خداوند کند.

رفتن مسلم به کوفه

مسلم که شجاع ترین فرزندان عقیل بود، این زمان، در حدود چهل و پنج سال سن داشت. وی - بنا به نقلی همراه قیس بن مسهر صیداوی(۴۰) - از مکه عازم مدینه شد و از آنجا همراه دو راهنما، راه عراق را در پیش گرفت. امام حسین(ع) از او خواسته بود تا بر هانی بن عروه وارد شود. (۴۱) بر اساس برخی اخبار ابتدا نزد هانی آمد. (۴۲) اما اخبار دیگری اشاره دارد که بر مختار وارد شد. (۴۳) خبر دیگری حکایت از آن دارد که بر مسلم بن عوسجه وارد گردید. (۴۴) قاعدتا برای آن که محل وی چندان مشخص نباشد، ممکن است چندین خانه را به عنوان محل استقرار خود معین کرده باشد.

مسلم در ۱۵ رمضان سال ۶۰ به راه افتاد و در پنجم شوال همان سال - یعنی بیست روز بعد - وارد کوفه شد و تا هشتم ذی حجه که شهید شد، در این شهر بود. به محض ورود وی، رفت و آمد شیعیان با او آغاز شد و آنان با مسلم به عنوان نماینده امام حسین(ع) بیعت کردند. مبنای بیعت، عمل به کتاب خدا و سنت رسول خدا(ص)، مبارزه با ستمگران، دفاع از مستضعفان و تقسیم غنائم به طور عادلانه بود. بر طبق نقل مورخان، دوازده تا هیجده هزار(۴۵) نفر با مسلم بیعت کردند.

بصره نیز شیعیانی داشت و امام حسین(ع) به همراه غلامش که سلیمان نام داشت، نامه هایی برای شیعیان بصره نوشت. عبیدالله بن زیاد حاکم بصره از آمدن سلیمان آگاه شد؛ او را دستگیر کرده، به دار آویخت. (۴۶)

مسلم در اوج فعالیت خود، زمانی که شرایط را فراهم دید، برای آن که مبدا امویان مشکلی برای کوفه ایجاد کنند، نامه ای به امام حسین(ع) نوشت و از آن حضرت خواست تا به سرعت خود را به کوفه برساند و اصلا در آمدن تأخیر نکند. در این زمان، برخی از طرفداران بنی امیه - مانند عمر بن سعد، محمد بن اشعث بن

قیس، مسلم بن سعید حضرمی و عماره بن عقبه و عبدالله بن مسلم (۴۷) - گزارش وضعیت کوفه دایر بر آمدن مسلم و بیعت شیعیان با او را به یزید نوشتند و از وی خواستند که اگر به کوفه نیاز دارد، فردی نیرومند را که مانند خودش با دشمنان عمل کند، (رجلاً قویاً ینفذ أمرک، و یعمل مثل عملک فی عدوک) به کوفه بفرستند. (۴۸)

یزید، عبیدالله را که حاکم بصره بود، مأمور کوفه کرد. سختگیری ابن زیاد، یکباره اوضاع کوفه را دگرگون نمود. ابن زیاد با اعمال روش استبدادی و همراه کردن اشراف توانست کوفه را در مشت خود بگیرد. مردم پراکنده گشتند و مسلم در کوفه تنها ماند. وی در نهایت در خانه زنی به نام طوعه پنهان شد، اما توسط فرزند وی لو رفته و به شهادت رسید.

درست روزی که مسلم به شهادت رسید، یعنی روز هشتم ذی حجه یا روز ترویبه، امام حسین (ع) با عجله هرچه تمام‌تر، مکه را به قصد عراق ترک کرد. امام که عمره حج انجام داده بود، آن را تبدیل به عمره مفرده کرده، از مکه خارج شد. (۴۹)

در یک ماه آخر اقامت امام حسین (ع) در مکه که احتمال عزیمت آن حضرت به کوفه می‌رفت، بسیاری با این سفر مخالفت کردند. برخی که اموی مسلک بودند، او را به اطاعت امام وقت و دوری از شقاق دعوت می‌کردند. برخی با توجه به روحیات پیمان شکنانه مردم کوفه در جریان صلح امام مجتبی (ع)، آنان را غیر قابل اعتماد می‌شمردند. کسانی مردم زمانه را بنده درهم و دینار دانسته و آن حضرت را از رفتن به عراق بر حذر می‌داشتند. البته احتمال تحریکات امویان برای وادار کردن این افراد به این توصیه به امام وجود داشت، چون واقعا احتمال پیروزی امام در کوفه زیاد بود. اما این که کسانی از روی ترس یا بر اساس محاسبات سیاسی خود چنین اظهارنظرهایی کرده باشند، وجود دارد. طبیعی است که محاسبه امام آن هم پس از نامه مسلم، چیزی متفاوت بود، هرچند به دلیل تغییرات سیاسی رخ داده در کوفه، به خصوص تعویض امیر آن، اوضاع درهم شد، و به شهادت امام منجر گردید. در برخی از نقلهای خاص هم امام روی خواب‌هایی که دیده یا دستوری که به او داده شده و مطالبی شبیه به این امر تکیه کرده است که نباید آنها را در یک تصمیم‌گیری سیاسی دخیل دانست. مسأله بسیار ساده و روشن است. محاسبه امام کاملاً درست بود، اما اوضاع کوفه بهم ریخت.

امام حسین (ع) از کوفه تا کربلا

امام حسین (ع) از مکه حرکت کرد در حالی که همراه وی از بنی عبدالمطلب، نوزده نفر و قریب شصت نفر از مشایخ و جوانان کوفه حاضر بودند. (۵۰) آن حضرت روز سه شنبه یا چهارشنبه (نهم ذی حجه - یا هشتم)

از مکه خارج شد. (۵۱) برخی شمار تمامی افراد همراه آن حضرت را در وقت خروج از مکه به سمت عراق ۸۲ نفر نوشته اند. (۵۲) روز ترویبه که عمدتاً آن را روز خروج امام از مکه نوشته اند، همان روزی است که مسلم در کوفه خروج کرده و پس از دستگیری به شهادت رسید.

امام حسین(ع) در تنعیم با کاروانی از یمن روبرو شد که هدایایی را از سوی حاکم امویان در یمن برای یزید می‌برد. حضرت آن را تصرف کرد و از افراد آن خواست اگر مایلند می‌توانند همراه او به کوفه بروند و اگر نمی‌خواهند، آزاد هستند. چند نفر همراه امام شدند که در نهایت سه نفر آنها تا کربلا کنار امام ماندند. (۵۳)

امام در آغاز مسیر به فرزدق شاعر که آن زمانی جوانی بیش نبود، برخورد. از وی درباره وضعیت کوفه پرسش کرد. فرزدق گفت: أنت أحبُّ الناس إلى الناس، و القضاء فی السماء، و السیوف مع بنی امیه. (۵۴) و در نقلی دیگر: قلوبهم معک و سیوفهم علیک، (۵۵) قلوب الناس معک و سیوفهم مع بنی امیه. (۵۶) پاسخ امام حسین(ع) به فرزدق این بود: ما أشک فی أنک صادق، الناس عیب الدنیا، و الدین لغو - لعق - علی ألسنتهم، یحوظونه ما درت به معایشهم، فاذا استنبطوا - محصوا - قلّ الدیانون. (۵۷) تردیدی ندارم که تو راستگو هستی. مردم بنده دنیایند و دین تنها بر زبانشان جاری است؛ اطراف آن می‌گردند تا وقتی که معیشتان بگذرد، اما در وقت سختی، دیندار واقعی اندک است. این وضعیت کوفه بود، اما محاسبه سیاسی امام، روی اطمینان صددرصد نبود؛ بلکه روی شیعیان کوفه بود که گزارش آنها را از طریق نماینده خود مسلم به دست آورده بود.

امام از منازل مختلفی - حدود بیست منزل میان مکه و کربلا - گذشت که نام آنها و برخی از رخدادهایی که در هر یک از آنها صورت گرفته، در منابع تاریخی آمده است. دو منزل از منازل نخستین صفاح و ذات عرق نام دارد. امام در هر منزل تلاش خود را برای جذب افراد و یا روشن کردن اذهان اطرافیان داشت. در ذات عرق، شخصی با نام بشر بن غالب اسدی به امام رسید و اوضاع کوفه را آشفته وصف کرد و حضرت هم سخن او را تأیید کردند. بعد از آن، آن شخص از امام حسین(ع) درباره این آیه یوم نذعو کُلّ أناس بآمامهم (۵۸) پرسید. حضرت فرمود: یا أخوا بنی اسد! هم امامان: امام هدی، دعا الی هدی و امام ضلاله دعا الی ضلاله. فهدی من أجابه الی الجنة، و من أجابه الی الضلاله دخل النار. (۵۹) دو دسته امام وجود دارد. دسته‌ای که مردم را به هدایت می‌خوانند و گروهی که به ضلالت دعوت می‌کنند. کسی که امام هدایت را پیروی کند به بهشت و کسی که امام ضلالت را پیروی کند، داخل در جهنم خواهد شد. بشر بن غالب با امام همراه نشد؛ بعدها او را دیدند که سر قبر امام حسین(ع) گریه می‌کند و از این که او را نصرت نکرده پشیمان است. (۶۰)

در راه - در منطقه ثعلبیه - فردی با نام ابوهره ازدی به امام رسید و علت سفر را جویا شد. حضرت فرمود: امویان مالم را گرفتند، صبر کردم. دشنام دادند، تحمل نمودم. خواستند خونم را بریزند، گریختم. ای ابوهره!

بدان که من به دست فرقه‌ای باغی کشته خواهم شد و خداوند لباس مذلت را به طور کامل به تن آنان خواهد پوشاند و شمشیری برنده بر آنان حاکم خواهد کرد؛ کسی که آنان را ذلیل سازد. (۶۱) این اخبار نگرانی‌های امام را از وضع بدی که در انتظار کاروان آن حضرت بوده است، نشان می‌دهد، گرچه هنوز به طور جدی، خبر ناگواری از کوفه به دست امام نرسیده بود.

امام حسین(ع) پیش از رسیدن خبر شهادت مسلم، دو نفر را با فاصله به کوفه فرستاد تا خبری از مسلم بیاورند. یکی از اینها عبدالله بن بُقَطْر [یا یقطر] برادر رضاعی امام حسین(ع) بود و دیگری قیس بن مسهر صیداوی. هر دو نفر به دست مأموران ابن زیاد اسیر شده و به شهادت رسیدند. متن نامه امام به کوفیان آن بود که نامه مسلم که در آن خبر از اجتماع شما و اشتیاق شما برای ورود ما داده بود، به من رسید. من این نامه را از بطن الرمه می‌نویسم و به سرعت به شما خواهم رسید. (۶۲) امام در این نامه تصریح کرد که در روز هشتم ذی حجه، یعنی روز ترویه از مکه خارج شده است. (۶۳)

خبر شهادت مسلم و هانی، مهم‌ترین خبر منفی و ناگوار از وضعیت کوفه بود. این خبر در منطقه زروود (۶۴) یا ققطانه (۶۵) یا شراف (۶۶) یا زباله (۶۷) به امام رسید و ناقل آن هم فردی از بنی اسد بود که گفت: در کوفه شاهد بودم که جنازه این دو نفر را در بازار به خاک می‌کشیدند.

پس از رسیدن خبر شهادت مسلم

زمانی که خبر حرکت امام به یزید رسید، نامه‌ای به ابن زیاد نوشت و با آگاه‌کردن وی از این دشواری که برای شهر او یعنی کوفه به وجود آمده، از او خواست تا به شدت شهر را کنترل کرده و به علاوه، کسانی از مردم که اهل طاعت‌اند و فرمانبردار، صدر صد بر بخشش‌های بیت المال به آنان بیفزاید. (۶۸) وی ابن زیاد را تهدید کرد، در صورتی که نتواند از عهده این مسأله برآید، به همان نسب پیشین خود که منسوب به عبید نام برده‌ای در تقیف بود، باز خواهد گرداند. (۶۹) همچنین تأکید کرد که فضع المناظر و المسالح، و احترس علی الظن و خذ علی التهمه. (۷۰) محافظان و مراقبان را در هر جا بگمار، موارد مشکوک را مراقبت کرده، با وجود اتهام افراد را دستگیر کن. بر اساس نقلهای تاریخی آگاهییم که ابن زیاد توانست مردم را از اطراف مسلم پراکنده کرده، او را دستگیر و به شهادت برساند.

خبر شهادت مسلم که طبعاً همراه با اخبار دیگری از سخت‌گیری ابن زیاد بود، نشان می‌داد که وضعیت کوفه دگرگون شده است. اما هنوز بحث از نامه‌ها و دعوت‌ها و بیعت‌ها مطرح بود. به هر حال شیعیان فراوانی در این شهر بودند و امید آن می‌رفت که اگر با امام حسین(ع) روبرو شوند، به حمایت وی بشتابند. با رسیدن اخبار شهادت مسلم و هانی، برخی از اصحاب به آن حضرت گفتند: إنک والله ما أنت مثل مسلم بن عقیل و



لو قدمت الكوفة لكان الناس إليك أسرع. تو مانند مسلم نیستی. اگر به کوفه درآیی، مردم به سوی تو خواهند شتافت. (۷۱)

پس از خبر شهادت مسلم بود که امام حسین(ع) یارانش را گرد آورد و فرمود: می بینید که وضعیت چگونه است؛ من بر این عقیده ام که این قوم مرا تنها خواهد گذاشت، و ما اری القوم الا سیخذلوننا، هرکسی اراده رفتن دارد، برود. کسانی که در راه به او ملحق شده بودند، رفتند و کسانی که از مکه او را همراهی می کردند و شمار اندکی از آنان که در راه به او پیوسته بودند، نزدش ماندند. در این وقت سی و دو اسب با آنان بود. (۷۲)

کوفه بعد از شهادت مسلم و هانی، رنگ خشونت و استبداد کامل و کنترل شدید را به خود گرفت. ابن زیاد که خطر وجود شیعیان کوفه را با تمام وجود حس کرده بود، دستور داد همه راه های ورودی و خروجی کوفه را بسته و بر سر همه پلها محافظانی گماشته و رفت و آمد افراد را مراقبت کنند. این اقدام به هدف قطع ارتباط میان امام حسین(ع) و شیعیان کوفه و نیز ممانعت از پیوستن شیعیان به امام حسین(ع) صورت گرفت. همچنین با این اقدام، آنان از گریختن اشخاص متهم جلوگیری می کردند. ابن زیاد دستور داد تا فاصله میان دروازه شام تا دروازه بصره را مراقبت کرده، اجازه ورود و خروج به احدی را ندهند: فلا یترک أحداً یلج و لایخرج. (۷۳)

همچنین یک سپاه چهارهزار نفری به فرماندهی حُصَین بن نمیر را برای مراقبت از منطقه میان قادسیه تا قطیفانه اعزام کرد تا اجازه خروج احدی را به سمت حجاز - که ممکن بود به امام حسین(ع) بپیوندند - ندهند، فیمنع من أراد النفوذ من ناحیة الكوفة الی الحجاز. (۷۴) سپاه یک هزار نفری حرّ که سر راه امام در آمد، بخشی از همین سپاه حصین بن نمیر بود. (۷۵) در این سوی، افراد مشکوکی که در کوفه دیده شدند، دستگیر و برای نمونه چند نفر اعدام شدند تا عبرت دیگران شوند. امام حسین(ع) در مسیر آمدن، از اعراب آن نواحی شنید که حق هیچ گونه جابجایی را ندارند. (۷۶) و در خبر دیگر آمده است که کنترل به حدی شدید بود که فلیس أحد یقدر أن یجوز إلا فتش. (۷۷)

امام حسین(ع) که اوضاع را سخت دید، خطاب به اصحابش فرمود: أیها الناس! قد خذلتنا شیعتنا ... فمن أراد منکم الإنصراف، فلینصرف. عده ای رفتند؛ اما شماری که از حجاز او را همراهی می کردند، کنارش ماندند. (۷۸) افرادی که رفتند، از اعراب بودند که به تصور موفقیت امام حسین(ع) در راه به او پیوستند. (۷۹) کان الحسین لایمرّ بماء من میاه العرب ولا بحیّ من أحياءها الا تبعه أهله و صحبوه، اما وقتی خبر شهادت اینان را شنیدند، همه این اعراب متفرق شدند. (۸۰) گویا پیوستن زهیر بن قین به امام در منطقه زرود و پیش از وقتی بود که خبر شهادت مسلم برسد. با این حال زهیر نزد امام ماند تا به شهادت رسید. گفته اند که او خبری از

سلمان فارسی شنیده بود که: إذا أدركتم سيد شباب آل محمد، فكونوا أشد فرحًا بقتالكم مما أصبتكم اليوم من الغنائم. (۸۱)

امام حسین (ع) و رویارویی با حر بن یزید ریاحی

نخستین برخورد امام حسین (ع) با سپاه هزار نفری حر بن یزید ریاحی بود که بخشی از نیروی چهارهزار نفری حصین بن نمیر بود. این سپاه به سمت قطقطانه اعزام شده بود تا منطقه را کنترل کند. امام این زمان در منطقه ذوجشم [ذی حُسم] (۸۲) یا وادی السباع بوده و در حال حرکت به سوی کوفه بود. وقتی سپاه حر رسید، امام که امید به حمایت کوفیان داشت، از حر پرسید که به کمک آنان آمده یا بر ضد آنهاست؟ حر گفت: بر ضد شما. (۸۳)

حر گفت که وظیفه او بردن امام به کوفه است. امام حاضر به حرکت به کوفه نشد و به جد، قصد بازگشت کرده، به طرف حجاز به راه افتاد. (۸۴) حر با بازگشت امام مخالفت کرده و گفت: چون دستور جنگ ندارم، راه میانه را انتخاب می‌کنیم تا دستور برسد و چنین تصمیم گرفته شد. (۸۵)

صحبت از بازگشت به حجاز گفتمان غالب امام در تمامی سخنرانی‌هایی است که از این پس تا صبح روز عاشورا دارد. البته امام روی دلیل آمدنش، نامه‌ها، محکوم کردن روش امویان و مسائل دیگر تأکید دارد. در مواردی از اصحابش می‌خواهد که در صورت تمایل، از او جدا شده راه خود را بروند. یک بار فرمود: ونحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدعين ما ليس لهم، و السائرین فيكم بالجور و العُدوان، پس از آن امام فرمود که اگر ما را نمی‌خواهید و حق ما را نمی‌شناسید، و رأی شما برخلاف نامه‌هایی است که فرستاده‌اید، از همین جا باز می‌گردم. (۸۶)

امام همچنان مسیر را به سمت قادسیه کج می‌کرد تا هرچه بیشتر از کوفه دور شود. این مسیر ادامه یافت تا به منطقه بیضه رسیدند. در آنجا امام باز سخنرانی کرد و ضمن آن مطالبی درباره لزوم مخالفت با حکام ستمگر که حرام خدا را حلال کرده، فساد را ظاهر ساخته، حدود را تعطیل کرده، و مال بیت المال را غارت می‌کنند، مطرح کرد. (۸۷)

از امام حسین (ع) در منطقه ذی حُسم نیز سخنانی نقل شده است که به صورت خطابه ایراد گردید. امام در این سخنرانی از این که چهره دنیا عوض شده و از خوبی به بدی گراییده است، سخن گفتند: إنّه قد نزل من الأمر ما ترون؛ و إنّ الدنيا قد تغیرت و تنكرت، و أدبر معروفها... سپس با اشاره به کوتاه بودن عمر دنیا فرمودند: ألا ترون أنّ الحق لا یعمل به و أنّ الباطل لا یتناهی عنه... إني لا أرى الموت إلا شهادة و لا الحياء مع الظالمين

إلا برما. آیا نمی نگرید که به حق عمل نمی شود و از باطل نهی نمی شود؟ ... در مبارزه با این وضعیت، مردن چیزی جز شهادت نیست و زندگی با ستمگران جز مایه رنج نخواهد بود. زهیر به تأیید سخن آن حضرت، از جای برخاست و گفت: حتی اگر دنیا برای همیشه باقی باشد، و حمایت از تو، این ابدیت را از ما بگیرد، باز ما ترجیح می دهیم که با تو باشیم. (۸۸)

در این فاصله تک تک یا به صورت دسته‌های کوچک دو سه نفری، شیعیانی از کوفه به امام می پیوستند. در روز ۲۸ ذی حجه سال ۶۰ که امام در منطقه غُذیب الهجانات بود، یک گروه چهارنفری از مردم کوفه که نافع بن هلال در میان آنان بود، قصد پیوستن به امام حسین(ع) را داشتند. حرّ خواست تا آنان را حبس کرده مانع از پیوستن آنان به امام بشود. امام حسین(ع) فرمود: در این صورت من مجبور به دفاع از آنها هستم؛ چون اینان از اعوان و انصار من هستند. قرار بود تا قبل از آمدن نامه ابن زیاد، متعرض من نشوی. (۸۹) آمدن این چهار نفر نویدی بر این بود که کسان دیگری هم به امام خواهند پیوست؛ اما مسدود بودن راه ها، مانع از چنین اقدامی بود. عکس آن هم وجود داشت. طرّمّاح بن عدی بن حاتم طائی که از کوفه آمده بود، به امام حسین(ع) خبر داد که جمعیت زیادی را در کوفه دیده است که آماده اعزام به کربلا - برای جنگ با شما - بودند. وی افزود: بهتر است در همین جا، با سپاه هزار نفری حرّ بجنگید، پیش از آن که اسیر دست سپاهیان بعدی شوید. امام درخواست او را نپذیرفت و فرمود: ما با حرّ قراری داریم که از آن تخلف نخواهیم کرد. به علاوه روشن نیست که عاقبت کار چه خواهد شد. (۹۰)

دستور ابن زیاد برای توقف در کربلا و اصرار بر جنگ یا بیعت

عبیدالله در نخستین نامه‌ای که به حرّ بن یزید نوشت، از او خواست امام حسین(ع) را در جایی نگاه دارد که آب و آبادی نباشد. (۹۱) زمانی هم که عمر بن سعد را فرستاد به او گفت: حُلّ بینه و بین الفرات آن یشرب. (۹۲) به گونه‌ای نیروهایت را مستقر کن که اجازه استفاده از آب فرات را به امام حسین(ع) ندهی. سخت‌گیری آغاز شد. با این حال اگر کسی می‌خواست از سپاه امام برود، می‌توانست. فراس بن جَعده بن هبیره مخزومی احساس کرد که کار دشوار است، از امام اجازه خواست تا برود؛ امام هم اجازه داد و او شبانه آنجا را ترک کرد. (۹۳)

امام حسین(ع) در قصر بنی مقاتل بود که روی اسب خواب کوتاهی کرد و در آن حال، اسب سواری را دید که می‌گفت: القوم یسیرون و المنایا تسری إلیهم. این قوم در حال حرکت هستند و مرگ نیز به سوی آنان در حرکت. امام بیدار شد و فرمود: إنا لله و إنا إلیه راجعون؛ (۹۴) علی اکبر علت تلاوت آیه را پرسید. امام فرمود که خبر از مرگ ما می‌دهد. علی اکبر گفت: ألسنا علی الحقّ؟ قال: بلی. قال: یا أبت إذا لأبالی نموت محقّین.

فقال: جزاک الله من ولد خیر ما جزى ولداً عن والده. (۹۵) برخی گفته‌اند که این می‌تواند اشاره به سلام بر علی اکبر در کنار سلام بر امام حسین(ع) باشد. در این مسیر بود که امام می‌کوشید تا از کوفه دور شده به سمت بادیه حرکت کند؛ اما حرّ ممانعت می‌کرد تا به کربلا رسیدند؛ جایی که به آن نینوا می‌گفتند. (۹۶)

با رسیدن به این منطقه بود که نامه ابن زیاد به حرّ رسید که لاتنزله إلاّ العراء علی غیر حصن ولا ماء، (۹۷) او را در جایی بدون آب و سرپناه فرود آر. در ضمن حامل نامه را مسؤول کرده بود تا مراقب اجرای فرمان عبیدالله باشد. امام اجازه خواست تا در قریه نینوا یا غاضریه توقف کند، اما حرّ اجازه نداد. (۹۸) بالاخره در جایی که آب و آبادی نبود توقف کردند؛ زهیر از امام خواست تا جمعیت دشمن اندک است، جنگ را آغاز کنند؛ اما امام فرمود: تا جنگ را آغاز نکنند، ما شروع کننده نخواهیم بود. (۹۹)

امام روز پنج شنبه دوّم محرم سال شصت و یکم هجری، در کربلا فرود آمد. در آنجا خیمه‌ای برای خود و فرزندان زده و سایر اهل بیت نیز در اطراف خیمه امام حسین(ع)، خیمه زدند. (۱۰۰) هم در اینجا بود که امام حسین(ع) خطاب به یارانش فرمود: النَّاسُ عبيد الدنيا، و الدين لِعِيقِ علی ألسنتهم يحوطونه ما درت معایشهم فاذا مُحِّصُوا بالبلاء قلّ الديانون. (۱۰۱) ام کلثوم گریه می‌کرد و می‌گفت: جد و پدر و برادر و مادرم فاطمه را از دست داده ام و اکنون باید در انتظار از دست دادن برادرم باشم. امام از اهل بیتش خواست تا پس از کشته شدن وی، گریبان چاک نزنند و به سر و صورت نکوبند. (۱۰۲)

به گزارش ابن سعد، همراه امام حسین(ع) پنجاه نفر به کربلا آمدند؛ بیست نفر از سپاه کوفه به امام پیوستند؛ و نوزده نفر از اهل بیت همراهش بودند. (۱۰۳) در منابع دیگر از ۴۵ اسب سوار و یک صد پیاده یاد شده است. (۱۰۴) این روایتی است که از امام باقر(ع) حکایت شده است. (۱۰۵) گزارش یعقوبی چنان است که در وقتی که عمر بن سعد با چهارهزار نفر به کربلا آمد، امام حسین(ع) ۶۲ یا ۷۲ نفر همراهش بودند. (۱۰۶) زمانی که ابن زیاد خبر توقف امام حسین(ع) در کربلا را شنید، نامه‌ای به آن حضرت نوشت و در آن خطاب به امام گفت: ای حسین! امیرالمؤمنین به من دستور داده است خوب نخوابم و سیر نخورم تا آن که یا تو را بکشم یا تسلیم دستور یزید کنم. وقتی نامه به امام رسید، آن را دور انداخت و جوابی بدان نداده فرمود: رستگار نخواهند شد کسانی که رضای مخلوق را به قیمت سخط

خالق می‌خرند. (۱۰۷)

عدم پاسخ دادن امام حسین(ع)، خشم عبیدالله را بیش از پیش برانگیخت و عمر بن سعد را که قرار بود بر ری و همدان حکومت کند و آماده رفتن بود، مأمور جنگ با امام حسین(ع) کرد. وی ابتدا نمی‌پذیرفت، اما

وقتی قرار شد حکم حکومت ری و همدان (۱۰۸) را پس دهد، به رغم مخالفت طایفه اش - بنی زهره که از خاندان‌های قریش بود - آن را پذیرفت. (۱۰۹)

بحث پیوستن شماری از شیعیان کوفه به سپاه امام، چیزی است که مورد انتظار امام و یارانش از قبیل حبیب بن مظاهر و دیگران بود. به گزارش مورخان، ابن زیاد شنید که برخی از کوفیان، تک تک، دو به دو و یا سه نفره، در حال حرکت به سوی حسین بن علی هستند. در این جا بود که لشکرگاه نُخَیله را آماده کرده، عمرو بن حُرَیث را بر کوفه گماشت و مردم را به زور عازم میدان نبرد کرد. وی دستور بستن پل را نیز داد تا کسی - برای پیوستن به امام حسین(ع) - از آن عبور نکند. (۱۱۰)

عبیدالله که اصرار بر جنگ داشت و آگاه بود که امام حسین(ع) بیعت نخواهد کرد، فرستادن سپاهیان بیشتری را به کربلا در دستور کار خود قرار داد. وی در کوفه بر منبر رفت و مردم را از فضائل و مناقب معاویه آگاه کرده! و گفت که او اجتماع و الفت را به آنان بازگردانده است. اکنون هم فرزندش یزید آمده که فردی است: حسن السیره و محمود الطریقه، مُحَسِّنٌ اِلَى الرَّعِيَّةِ، متعاهد الثغور، يعطى العطاء فى حَقِّه. (۱۱۱) و بر سهمیه بیت المال تک تک شما صد در صد افزوده است. بنابراین همه شیوخ قبایل، تجار و سکنه کوفه می‌بایست به لشکرگاه بروند؛ در غیر این صورت ایما رجل وجدناه بعد يومنا هذا مُتَخَلِّفًا عَنِ الْعَسْكَرِ بَرُّتٌ مِنْهُ الذَّمَّةُ؛ پس از امروز، هر کسی را که دیدیم از رفتن به لشکرگاه تخلف ورزیده، ذمه خود را از او برداشته ایم. (۱۱۲)

رقم سپاه کوفه را تا ۳۵ هزار نفر نوشته اند، (۱۱۳) که ممکن است بسیاری از آنان از نیمه راه گریخته باشند. فرماندهان سپاه به طور عمده، از میان اشراف کوفه و مشایخ قبایل مختلف بودند که بنی امیه از روز نخست دل به تطمیع آنان بسته و با استفاده از ایشان، جمعیت قبایل را به دفاع از خود آماده می‌کردند. ابن زیاد، مبالغه‌های هنگفتی پول به اهل ریاست، یعنی همین اشراف داد: و وضع لأهل الریاسه العطاء و أعطاهم، و نادى فیهم أن یتهیأوا للخروج الی عمر بن سعد لیکونوا عَوْنًا لَه فى قتل الحسین. (۱۱۴) برای اهل ریاست بخشش‌ها قرار داده و به آنان اطلاع دادند تا آماده خروج برای پیوستن به سپاه عمر بن سعد و کمک به او برای کشتن حسین باشند. این اشراف نقش مهمی در ایجاد انحراف در حرکت‌های انقلابی در تمام این دوران داشتند. لشکر کوفه به طور کامل در روز ششم محرم در کربلا حاضر بود. (۱۱۵)

شیعیان کوفه چه می‌کردند؟

شیعیان کوفه، این زمان که لشکریان ابن زیاد برای اعزام به کربلا عزیمت می‌کردند، در چه حالی بودند و چه می‌کردند؟ این پرسشی است که تاکنون تحقیق جدی درباره آن صورت نگرفته است. طی پنج روز از زمانی که امام حسین(ع) به کربلا رسید تا روزی که لشکر عظیم کوفه - که شمارش بین ۲۲ تا ۲۸ هزار نفر می‌رسید

- به کربلا رسید، شیعیان در یک حالت بلا تکلیفی مانده، و تشکل لازم را برای تصمیم‌گیری متمرکز نداشتند. این همان مشکلی بود که در زمان حضور مسلم بن عقیل در کوفه هم داشتند. ترس از شمشیر عیدالله هم که بی‌امان افراد مظنون را به قتل می‌رساند، آنان را خانه نشین کرده و تنها در این اندیشه بودند که اولاً جان خود را از تهدید حکومت در امان بدانند. و ثانیاً آن که به زور مجبور نشوند در سپاه کوفه حاضر شده، در کربلا برابر امام حسین(ع) قرار گیرند. شمار زیادی از کسانی که در شرایط عادی می‌توانستند در سپاه امام باشند، به اجبار در سپاه کوفه حاضر شدند. تلاش آنان این بود تا از این سپاه فاصله گرفته بگریزند. به همین دلیل همراه سپاه از کوفه بیرون آمده و در طول مسیر می‌گریختند: و كَانَ الرَّجُلُ يَبْعَثُ فِي أَلْفٍ، فلا يصل إلا في ثلاثمائة و أربعمائه و أقل من ذلك، کراهة منهم لهذا الوجه. گاه یک فرمانده با هزار نفر اعزام می‌شد، اما تنها با سیصد، چهارصد یا کمتر از آن به کربلا می‌رسید؛ چرا که مایل به آمدن به این جنگ نبودند. (۱۱۶) هرثمه بن سلیم که از شیعیان علی بن ابی طالب(ع) بوده، از کسانی بود که به کربلا آمد و از آنجا گریخت. وی در این باره یادآور شد که وقتی در مسیر صفین با امام علی(ع) در اینجا آمدند، حضرت مشتی از خاک کربلا برداشت و فرمود: واهّا لک یا ترّبه! لیحشرنّ منک قوم یدخلون الجنّة بغير حساب. وی می‌گوید: وقتی در سپاه کوفه به کربلا رسیدم، خدمت امام رفتم و ماجرا را تعریف کردم و گفتم اکنون نه می‌خواهم با تو باشم و نه علیه تو. حضرت فرمود: از اینجا بگریز و شاهد کشته شدن من مباش که هیچ کس شاهد آن نخواهد بود مگر آن که خداوند او را در آتش خواهد سوزاند. و من هم از آنجا گریختم. (۱۱۷)

پیوستن برخی از شیعیان به طور تک تک در روزهای آخر ادامه یافت. یکی از آنان عبدالله بن عمیر کلبی مجاهد در جبهه‌های جنگ با کفار بود. وقتی دید عده‌ای در نخيله کوفه آماده جنگ با امام حسین(ع) می‌شوند، گفت: من علاقمند بودم در جهاد با مشرکین شرکت کنم؛ اما اکنون احساس می‌کنم نبرد با کسانی که به جنگ حسین فرزند فاطمه می‌روند، اولی است. آن گاه به خانه آمد و این مطلب را با همسرش در میان گذاشت. همسرش از سخن وی استقبال کرد و گفت: درست دریافته‌ای؛ من هم با تو می‌آیم. ایندو شبانه از کوفه خارج شده به امام حسین(ع) ملحق شدند، فخرَج بها ليلاً حتى أتى حُسَيْنًا فاقامَ معه. (۱۱۸)

حبیب بن مظاهر از شیعیان برجسته کوفه بود که در همین ایام به امام حسین(ع) پیوست. وی کوشید تا شماری از طایفه بنی اسد را که در آن نزدیکی زندگی می‌کردند به امام حسین(ع) ملحق سازد؛ آنان را راضی کرد، اما سپاه ابن زیاد از راه رسید و مانع شد. (۱۱۹) نمونه دیگر مسلم بن عَوْسجه بود که وی نیز از شیعیان مقیم کوفه بود که به امام حسین(ع) پیوست. این نشان می‌داد که اگر شیعیان کوفه اراده می‌کردند، می‌توانستند به امام پیوندند. حتی شماری از آنان با سپاه کوفه به کربلا آمدند و در آنجا به امام حسین(ع) پیوستند. عمار بن ابی سلامه دالانی کوشید تا در نخيله عیدالله را ترور کند، اما نتوانست. پس از آن به سرعت گریخت تا به

امام حسین(ع) ملحق شد. در راه با سپاه زحر بن قیس که به کربلا می‌رفت، برخورد کرد. در آنجا با رشادت جنگیده و در حال جنگ به کربلا رفته، به امام حسین(ع) پیوست. (۱۲۰)

آغاز سخت‌گیری بر لشکر امام حسین (ع)

از روز هفتم محرم، بر اساس فرمانی که عیدالله فرستاد، قرار شد تا میان سپاه امام و آب فرات فاصله انداخته شود. یعنی آنها حق استفاده از آب را نداشته باشند. نامه ابن زیاد به عمر بن سعد این بود: حُلْ بَيْنَ حُسَيْنٍ وَ أَصْحَابِهِ وَ بَيْنَ الْمَاءِ فَلَا يَذُوقُوا مِنْهُ قَطْرَةً، كما صنع بالْتَقَى الزَّكِيُّ الْمَظْلُومِ. همان طور که اجازه استفاده از آب به عثمان داده نشد، اجازه استفاده از آب را به حسین و یارانش ندهید. (۱۲۱) در خبر بلاذری افزوده شده است: این اقدام، سه روز پیش از شهادت امام حسین(ع) بوده است. در نقل صدوق آمده است: و حُلْ بَيْنَ الْمَاءِ وَ بَيْنَهُ كَمَا حِيلَ بَيْنَ عَثْمَانَ وَ بَيْنَ الْمَاءِ يَوْمَ الدَّارِ. (۱۲۲) خبری در مقتل الحسین(ع) خوارزمی آمده است که بر اساس آن امام پشت خیمه حفره‌ای کند که قدری آب در آن آشکار شد، اما آن نیز اندکی بعد تمام شد. (۱۲۳) در خبر دیگری آمده است که ابن زیاد ضمن نامه‌ای به عمر بن سعد نوشت: «شنیده‌ام که حسین و اصحابش دسترسی به آب داشته، چاه‌هایی کنده‌اند. هنگامی که نامه به دست رسید، آنها را حتی الامکان از کندن چاه محروم کرده و با سخت‌گیری تمام اجازه بهره‌برداری از آب فرات را به آنان نده.» (۱۲۴) این نامه اشاره به کندن چاه توسط امام حسین(ع) دارد که ظاهراً سودی در بر نداشته است.

روز نهم که تشنگی اصحاب کاروان جدی شد، امام یک سپاه پنجاه نفری را با بیست ظرف آب به فرماندهی عباس بن علی برادرش و نیز نافع بن هلال فرستاد تا لشکر عمرو بن حجاج را کنار زده، قدری آب بیاورند. زمانی که این گروه در برابر شریعه فرات رسیدند، عمرو بن حجاج جلوی آنان ایستاد. نافع جلو رفت؛ عمرو پرسید: برای چه آمده‌اید؟ گفت: از آب استفاده کنیم. عمرو پاسخ داد: تو می‌توانی. نافع گفت: أفأشرب و الحسین عطشان؟ پس از آن افراد وارد شریعه شدند و وقتی عمرو با سپاهش جلو آمد، با آنان درگیر شدند و به هر روی توانستند ظرف‌های خود را از آب پر کنند. (۱۲۵)

گفتگوهای امام حسین (ع) با عمر بن سعد

گفتگوهای چندی میان امام حسین(ع) و عمر بن سعد در این روزها صورت گرفت. امام در صحبت‌ها، روی مسأله بازگشت به حجاز تکیه داشت و بر آن بود تا وضعیت به گونه‌ای درآید که عجلالتا بتواند از قلمرو نفوذ و قدرت ابن زیاد خارج شود. تقریباً در همه منابع کهن این خبر یا به این صورت آمده است که امام فرمود: یا اجازه دهید به جایی که از آنجا آمده‌ام بازگردم، یا به نزد یزید بروم و دست در دست او بگذارم، و یا آن که به یکی از نقاط مرزی دنیای اسلام بروم و همانند یکی از مرزبانان باشم. (۱۲۶) عقبه بن سمعان می‌گوید:

من از مدینه تا مکه و از مکه تا عراق، تا وقت کشته شدن او همراهش بودم. هیچ کلمه‌ای نگفت جز آن که شنیدم. به خدا سوگند که آنچه میان مردم شهرت دارد، و گمان می‌برند که حسین (ع) گفته است، اجازه دهید نزد یزید رفته دست در دست او بگذارم، یا به یکی از نقاط مرزی بروم، اشتباه می‌کنند؛ او چنین چیزی را نگفت، تنها چیزی که می‌گفت این بود: فلاذهب فی هذه الأرض العریضة، حتی نظر ما یصیر أمر الناس. (۱۲۷)

شاید وقتی خبر این گفتگوهای خصوصی به ابن زیاد رسید، او به وی نوشت: من تو را برای منادمه و همنشینی با حسین نفرستادم. (۱۲۸) یک گفتگوی شبانه میان این دو نفر در وسط سپاه دو طرف بدون حضور شخص ثالث صورت گرفت که کسی از محتوای آن آگاه نشد؛ گرچه حدس‌هایی زده می‌شد که در منابع تاریخی منعکس شده است. (۱۲۹) این حدس‌ها چنین است که امام از عمر بن سعد خواسته تا هر دو سپاه را رها کنند و نزد یزید بروند! اما عمر بن سعد گفته است که ابن زیاد خانه‌ام را منهدم می‌کند و املاکم را می‌گیرد. ابن اعثم گزارش مفصل‌تری آورده که در نهایت عمر بن سعد درخواست امام را در عدم جنگ با او نمی‌پذیرد و امام هم او را نفرین می‌کند. (۱۳۰)

عمر بن سعد، بار دیگر خواسته امام - یا خواسته ای به نقل از امام اما در واقع از خودش - را به ابن زیاد منعکس کرد. از جمله آن که حسین حاضر است نزد یزید برود و با او بیعت کند یا به یکی از مرزها برود. متن نامه وی در منابع نقل شده و این که پس از طرح پیشنهادها نوشت: هذا لکم رضاً و للامه صلاح. (۱۳۱) ابن زیاد در حال پذیرفتن آن بود که شمر رأی او را زد و گفت: اگر حسین بن علی از اینجا برود، به دست آوردن او دشوار است. (۱۳۲) ابن زیاد سخن او را پذیرفت و شمر بن ذی الجوشن ضبابی را نزد عمر بن سعد فرستاد تا به حسین بن علی (ع) بگوید: تنها راه، پذیرفتن حکم و فرمان ابن زیاد است. امام حسین (ع) از این سخن برآشفته و فرمود: أنزل علی حکم ابن الزانیة؟ لا واللّه لأفعل، الموت دون ذلک و أحلی. (۱۳۳) ابن زیاد، به شمر گفت: اگر عمر بن سعد مصمم بر جنگ نیست، بگو تا کار فرماندهی را به تو بسپارد. (۱۳۴)

تصمیم بر جنگ از عصر تاسوعا

شمر عصر روز پنج شنبه نهم محرم وارد کربلا شد (برخی جمعه را نهم محرم می‌دانند) و آخرین پیام ابن زیاد را به عمر بن سعد داد. (۱۳۵) عمر بن سعد، شمر را به خاطر این اقدامش که رأی ابن زیاد را زده، سرزنش کرد و گفت: لایستسلم واللّه الحسین، به خدا سوگند حسین تسلیم نخواهد شد و حتما جنگ صورت خواهد گرفت. نه، من فرماندهی می‌کنم و تو فرمانده نیروهای پیاده باش. (۱۳۶) عمر بن سعد پیغام ابن زیاد



را برای تسلیم محض شدن به امام حسین(ع) فرستاد و حضرت فرمود: و الله لا أضع يدي في يد ابن مرجانة ابدا. (۱۳۷)

در این وقت شمر که از طایفه بنی کلاب بود - و ام البنین هم از همین طایفه - امان‌نامه‌ای برای عباس و برادرانش آورد. عباس پاسخ داد: لا حاجة لنا في أمانكم، أمان الله خير من أمان ابن سمية. (۱۳۸) در نقلی دیگر آمده است که خود شمر امان‌نامه را به کربلا آورد و چهار برادر پاسخ دادند: لعنك الله و لعن أمانك، أتؤمننا و ابن بنت رسول الله لا أمان له. (۱۳۹) خدا تو را و امان تو را لعنت کند. آیا تو به ما امان می‌دهی و پسر دختر رسول خدا امان نداشته باشد.

عصر تاسوعا ابن سعد سپاه کوفه را با فریاد یا خیل الله! ارکبی! ای سپاه خدا سوار شوید! پس از نماز عصر به نبرد با امام حسین(ع) فرستاد. ملاقات عباس با دشمن همراه بیست نفر از سپاهیان امام از جمله زهیر بن قین و حبیب بن مظاهر صورت گرفت. شخصی به زهیر گفت: تو عثمانی مذهب بودی؟ زهیر گفت: البته من نامه ننوشتم، اما وقتی دیدم شما به او خیانت کرده، نقض عهد نموده و میل به دنیا پیدا کردید، وظیفه خود دانستم از او حمایت کنم و در حزب او قرار گیرم تا حقی را که شما از رسول الله ضایع کرده اید، حفظ کنم. (۱۴۰)

حبیب بن مظاهر هم در این لحظه با کوفیان سخن گفت: بد مردمانی هستند کسانی که ذریه پیامبرشان را بکشند؛ و عبّاد و شب زنده داران این شهر را به قتل برسانند. تأخیر جنگ از آن شب، از سوی امام حسین(ع) با این هدف بود تا فرصتی برای عبادت داشته باشند: لعننا نصلی لربنا اللیلة و ندعوه و نستغفره، فهو یعلم أنّی قد کنت أحبّ الصلاة له و تلاوة کتابه و کثرة الدعاء و الإستغفار. (۱۴۱)

تاسوعا روز پنج شنبه بوده است. (۱۴۲) و بدون تردید همان طور که در بسیاری از منابع آمده، روز عاشورا روز جمعه. (۱۴۳)

درخواست تعویق جنگ به فردای آن روز از سوی امام حسین(ع) و توسط عباس مطرح شد و دشمن پذیرفت. بنابراین یک شب فرصت برای عبادت باقی ماند.

شب عاشورا

شب عاشورا، امام حسین(ع) اصحاب و افراد خاندانش را گرد آورد. حمد و ثنای الهی گفت و از این که خداوند نبوت را در میان خاندان او قرار داده، خدای را سپاس گفت. آن‌گاه به حاضران فرمود: فردا جنگ خواهد شد؛ شما از ناحیه من آزادید تا از تاریکی شب استفاده کرده، این محل را ترک کنید. دشمن در پی من است؛ اگر مرا در اختیار داشته باشد، به شما کاری ندارد. اهل بیت پاسخ دادند: لا أبقانا الله بعدک، لا والله،

لانفارقک حتی یصیینا ما أصابک. و اصحاب نیز همان پاسخ را دادند؛ امام آنان را دعا کرده از خداوند خواست تا بهشت را به ایشان پاداش دهد. (۱۴۴) آزاد کردن افراد به خاطر بیعتی بود که با امام کرده بودند و حضرت بیعت را از آنان برداشت، اَنتم من بیعتی فی حلّ. و لیس علیکم منی ذمام. (۱۴۵) در این شب، مسلم بن عوسجه و سعید بن عبدالله حنفی و دیگر یاران، سخن گفتند. مسلم گفت: آن قدر با تو می‌مانم که نیزه‌ام در سینه آنان بشکند؛ تا شمشیر در دست دارم می‌جنگم؛ و اگر شمشیر نداشتم با سنگ از تو دفاع خواهم کرد تا بمیرم. (۱۴۶) سعید حنفی گفت که دوست دارد هفتاد بار زنده شود و بمیرد و همچنان از امامش دفاع کند. (۱۴۷) زهیر گفت: به خدا دوست دارم کشته شوم، باز زنده شوم، باز کشته شوم تا آن که هزار نفر را به قتل برسانم، باشد که خداوند با این کشتن من، از تو و جوانان خاندانت دفاع کند. (۱۴۸) از خاندان آن حضرت، عباس (۱۴۹) و سپس دیگران سخن گفتند. (۱۵۰) این محفل نزدیک شب، درست پس از بازگشت سپاه کوفه بود. (۱۵۱) امام حسین(ع) در همین خطابه به جمع اصحاب و اهل بیت فرمود: روی زمین خاندانی بهتر از خاندان خود و یارانی بهتر از یارانش نمی‌شناسد. (۱۵۲)

در این شب، امام به اصحاب فرمود: قوموا، فاشربوا من الماء یکن آخر زادکم، و توضّأوا و اغسلوا ثیابکم لتکون أکفانکم. (۱۵۳)

در شب عاشورا، اصحاب، خیمه‌ها را نزدیک به هم کرده و طناب خیمه‌ها را به گونه‌ای از یکدیگر عبور دادند که رفت و آمد بین خیمه‌ها دشوار باشد. (۱۵۴) این بدان دلیل بود که از یک طرف با دشمن درگیر باشند. خیمه‌ها به گونه‌ای ترتیب یافت که به صورت یک نعل اسب در آمد و شیعیان از پشت سر و چپ و راست ایمن بوده و تنها از روبرو با دشمن مواجه بودند. پس از آن، وقتی نیمه شب شد، همه به شب زنده داری پرداخته مشغول نماز شدند و تسبیح خدای را گفته، استغفار و تضرّع به درگاه خدا می‌کردند: لما جنّ اللیل علی الحسین و أصحابه، قاموا اللیل کله یصلّون، و یسبحون و یستغفرون و یدعون و یتضرّعون. (۱۵۵) صدای استغفار و دعای اصحاب در برخی نقلها، به صدای زنبوران تشبیه شده که منطقه‌ای را پر کرده باشد، و لهم دویّ کدویّ النحل ما بین راکع و ساجد و قائم و قاعد، (۱۵۶) به علاوه، اطراف خیمه‌ها خندقمانندی نیز کنده شد، فحفروه فی ساعة من اللیل، فجعلوه کالخنقدق، (۱۵۷) و چوب و غیره در آن ریختند تا صبح عاشورا آن را آتش زده و مانع ورود دشمن به سمت خیمه‌ها باشد. (۱۵۸)

به نوشته برخی از مورخان، شب یا صبح (یا شب تا صبح) عاشورا، بیست تا سی نفر از سپاه کوفه به امام حسین(ع) پیوستند. این خبر در الامامة و السیاسة، (۱۵۹) و برخی منابع دیگر سی نفر گزارش شده است. (۱۶۰) در آن شب، ابتدا امام حسین(ع) و سپس برخی از اصحاب خود را نظیف کرده و غسل شهادت کردند.

بُریر بن حضیر به مزاح با عبدالرحمان بن عبدربه (یا حبیب بن مظاهر) پرداخت؛ وقتی عبدالرحمان گفت: اکنون وقت شوخی نیست؛ بریر گفت: اطرافیانم آگاهند که من نه در جوانی و نه پیری، در پی باطل نبوده‌ام؛ اما اکنون آگاهم که میان من و حورالعین، تنها فرود آمدن شمشیر کوفیان فاصله است. دلم می‌خواهد هرچه زودتر شمشیر اینان بر من فرود آید. (۱۶۱)

روز عاشورا

صبح روز عاشورا - روز جمعه - ابن سعد، پس از نماز صبح! سپاهیان را منظم کرد. ترکیب سپاه طایفه‌ای بود؛ یعنی هر قبیله‌ای، یک فرمانده داشت. جمعا عدد سپاه دشمن ۲۲ هزار نفر، نه کمتر و نه بیشتر (و القوم اثنان و عشرون الفا و لایزیدون و لاینقصون) بوده است. (۱۶۲) برخی تا ۲۸ هزار نفر هم نوشته‌اند. (۱۶۳) گذشت که تا ۳۵ هزار هم نوشته شده است.

امام حسین(ع) در صبح عاشورا سپاهیان را مرتب کرد. درباره شمار آنان، میان مورخان قدیم اختلاف است. بلاذری می‌نویسد: آنها ۳۲ نفر سواره و ۴۰ نفر پیاده بودند. ژهیر بن قین فرماندهی سمت راست و حبیب بن مظاهر فرماندهی سمت چپ را بر عهده داشت و پرچم هم در اختیار عباس بود و خیمه‌ها پشت سر آنان. (۱۶۴) در جای دیگر می‌نویسد: آنان جمعا حدود یک صد مرد یا قریب به آن بودند: پنج نفر از نسل امام علی(ع)، شانزده نفر هاشمی، و دو نفر هم از هم‌پیمانان بنی‌هاشم، یکی از طایفه سلیم و دیگری از کنانه بود. (۱۶۵) دینوری همان ارقام را درباره شمار کلی رزم‌آوران سپاه امام حسین(ع) آورده است. (۱۶۶)

پیش از آغاز نبرد، امام حسین(ع) دستور داد تا داخل خندق را که اطراف خیمه‌ها کنده بودند، آتش بریزند تا دشمن نتواند از اطراف به خیمه‌ها و حرم امام حسین(ع) وارد شود. (۱۶۷) شمر که فرد بی‌حیایی بود، به امام حسین(ع) گفت: برای ورود در آتش عجله داری! امام پاسخ دادند: تو اولی‌تر به ورود در آتش هستی. در این وقت، مسلم بن عوسجه از امام خواست اجازه دهد تیری به شمر بزند؛ اما امام فرمود: فانی اکره آن ابدأهم. نمی‌خواهم آغازگر این جنگ باشم. (۱۶۸)

صبح روز عاشورا، ندایی از یکی از کوفیان برخاست که خطاب به لشکر ابن زیاد می‌گفت: یا جند الله اربکوا! (۱۶۹) در آغاز نبرد، امام حسین(ع) سر بر آستان الهی بلند کرد و با دعای اللهم أنت ثقتی فی کلّ کرب، و رجائی فی کلّ شدء، و أنت لی فی کلّ أمر نزل بی ثقه و أنت ولیّ کلّ نعمه و صاحب کلّ حسنه (۱۷۰) و جملاتی دیگر، (۱۷۱) به استقبال نبرد رفت. حضرت سوار بر اسب شده، قرآنی در پیش رو گرفت و پس از آن نبرد آغاز گردید. (۱۷۲)

قبل از آنی که نبرد میان طرف آغاز شود، امام پس از نماز صبح، امام اصحابش را به تقوای الهی و صبر و جهاد دعوت کرد. (۱۷۳)

هنگامی که دو سپاه برابر هم قرار گرفتند، امام از بُریر بن حضیر همدانی خواست تا با دشمن سخن بگوید و با آنان احتجاج کند. بریر خطاب به کوفیان گفت: اکنون نسل محمد (ص) در میان شماست؛ اینان ذرّیه، عترت، بنات و حرم پیامبرند. از آنان چه می‌خواهید. گفتند: تسلیم شدن بر حکم ابن‌زیاد. بریر گفت: آیا نمی‌پذیرید به همانجا که آمده‌اند، باز گردند. آیا فراموش کرده‌اید که با نامه‌های شما به اینجا آمده‌اند. آیا از آبی که یهود و نصارا و مجوس بهره می‌برند، آنان را منع می‌کنید. با ذرّیه پیامبرتان بد رفتار می‌کنید؛ خداوند روز قیامت شما را سیراب نکند. (۱۷۴) برخورد دشمن جز تمسخر و خنده چیزی نبود. (۱۷۵)

صبح عاشورا، امام خود با کوفیان سخن گفت و فرمود: من پس از رسیدن نامه‌های شما که در آنها گفته بودید، سنت از میان رفته، نفاق برآمده و حدود تعطیل گشته است، به اینجا آمدم. از من خواستید بیایم و امت محمد (ص) را اصلاح کنم. اکنون آمدم؛ آیا سزوار است که خون مرا بریزید. آیا من فرزند دختر پیامبر شما نیستم. آیا حمزه و عباس و جعفر عموهای من نیستند. آیا سخن پیامبر (ص) را در حق من و برادرم نشنیدید که فرمود: هذان سیدا شباب أهل الجنة، اگر من را در این نقل تصدیق می‌کنید که چه هیچ، و گرنه از جابر بن عبدالله و ابوسعید خدری و انس بن مالک و زید بن ارقم پرسید. شمر پاسخ داد: هو یعبد الله علی حرف. (۱۷۶) او به ظاهر خدای را پرستنده است. حبیب بن مظاهر به او پاسخ داد که: إنی أراک تعبد الله علی سبعین حرف.

قیس بن اشعث بن قیس گفت: آیا حکم ابن‌زیاد را نمی‌پذیری؟ حضرت فرمود: و الله لا أعطی بیدی إعطاء الذلّیل و لا أفرّ فرار العبید. (۱۷۷) امام در این سخنان، بر آن بود تا برای کسانی که او را نمی‌شناختند، خود را معرفی کند و آنان را به تأمل در رفتار زشتشان برانگیزد، راجعوا أنفُسکم، و در واقع، به نوعی اتمام حجّت کند. (۱۷۸) اهل حرم که سخنان آن حضرت را می‌شنیدند، همه به گریه افتادند و امام حسین(ع)، برادرش عباس را فرستاد تا آنان را ساکت کند.

در سخنان صبح عاشورای امام به روایت تحف العقول این جملات آمده است: ألا و إنّ الدّعی ابن الدّعی قد رکز بین اثنین: بین السّله و الذّله، و هیهات منا الذّله. (۱۷۹) ابن‌زیاد یکی از دو چیز را از من می‌خواهد؛ یا مرگ یا ذلت؛ و دور باد که من پذیرای ذلت باشم.

حُرّ بن یزید ریاحی از معدود کسانی بود که تحت تأثیر سخنان امام به این سمت آمد. پس از شنیدن خطابه امام حسین(ع) نزد عمر بن سعد آمد و گفت: [آیا واقعا قصد جنگ با این مرد را داری؟] (۱۸۰) آیا هیچ یک

از پیشنهادهای وی را نمی پذیرید؟ عمر سعد گفت: اگر تصمیم با من بود، آری. حرّ پاسخ داد: سبحان الله! چه قدر دشوار است که حسین این مطالب را بگوید و شما از پذیرش آن ابا کنید. پس از آن به سوی امام حسین(ع) رفت. (۱۸۱) حر به عمر سعد گفت: اگر چنین پیشنهادهایی را تُرک و دیلم - که در آن زمان کافر بودند - می دادند، شما حق نداشتید آن را نپذیرید. (۱۸۲) وقتی حرّ نزد امام رسید، پرسید: من همان کسی هستم که آن کارها را کردم؛ اکنون آمده ام جانم را در راه شما بدهم. آیا به عقیده شما راه توبه باز است؟ و قد أتيتك مواسيا لك بنفسي، أفترى ذلك لي توبه مما كان مني، امام فرمود: نَعَمْ، إنَّها لك توبه، فابشر، فأنت حرّ في الدنيا و أنت حرّ في الآخرة إن شاء الله. (۱۸۳)

فردی عمر نام از بنی تمیم، نخستین تیر را رها کرد که در ناحیه کتف امام به زره آن حضرت اصابت کرد و متوقف شد. (۱۸۴)

زهیر خطاب به کوفیان گفت: بندگان خدا! فرزند فاطمه، بیشتر از فرزند سمیه سزاوار است تا کمک شود. اگر یاریش نمی کنید، رهایش کنید تا خود با یزید سخن بگوید؛ یزید بدون کشتن او هم از اطاعت شما راضی می شود. شمر تیری به سوی او انداخت و گفت: ساکت شو. زهیر گفت: شمر! تو را در قیامت به آتش جهنم بشارت می دهم. شمر پاسخ داد: خداوند همین الان تو و اطرافیانت را خواهد کشت. (۱۸۵) به روایت ابومخنف، زهیر این جمله را گفت که بسیار مهم است: ونحن حتى الان إخوة و علی دین واحد و ملّة واحدة، ما لم يقع بیننا و بینکم السیف، و أنتم للنصيحة منّا أهل، فاذا وقع السیف، انقطعت العصمة، و کنا أمّة و أنتم أمّة، ما تا به امروز برادر و بر دین واحد و ملت واحدی بودیم؛ تا وقتی که شمشیر میان ما نیامده بود و شما اهلیت پذیرش نصیحت از سوی ما را داشتید؛ اما وقتی شمشیر آمد، پرده ها دریده خواهد شد، آن وقت شما امتی جدا و ما امتی جدا خواهیم بود.

این به معنای جدا شدن شیعیان و سنیان بود. وقتی شمر زهیر را تهدید به مرگ کرد، زهیر گفت: آیا مرا از مرگ می ترسانی! مرگ برای من بهتر از زندگی با شماست. آنگاه باز خطاب به مردم گفت: شما نایست فریب چنین فرد سبک سر جلفی را بخورید؛ بدانید که قاتلین حسین(ع) و ذریه پیامبر(ص) بهره ای از شفاعت او نخواهند برد. آنگاه مردی از اصحاب امام حسین(ع)، زهیر را صدا زد و گفت: حسین می گوید برگرد، تو وظیفه خود را در نصیحت و ابلاغ ادا کردی. (۱۸۶)

امام در آخرین لحظه، عمر بن سعد را صدا کرد. او از آمدن کراهت داشت؛ اما بالاخره آمد. امام فرمود: آیا برای رسیدن به ملک ری با من می جنگی. بدان که بعد از من در دنیا و آخرت خوشی و راحتی نخواهی دید و بد روزهایی در انتظار توست. (۱۸۷)

## آغاز نبرد و شهادت گروهی سپاه امام حسین (ع)

عمر بن سعد با انداختن نخستین تیر، رسماً جنگ را آغاز کرد و گفت: نزد عبیدالله شهادت دهید که من نخستین تیر را رها کردم. (۱۸۸) عمر بن سعد خطاب به کوفیان گفت: منتظر چه هستید! اینان برای شما یک لقمه هستند. (۱۸۹) زمانی که عمر بن سعد تیر انداخت، سپاه ابن زیاد نیز شروع به تیر اندازی کردند. (فلمّا رمی عمر، ارتمی الناس، ۱۹۰) به گزارش ابن اعثم، و أقبلت السهام كأنها المطر، باران تیر از سوی کوفیان به سوی اصحاب امام حسین (ع) شدت گرفت و امام فرمود: اینها نماینده این قوم به سوی شماست؛ برای مرگی که چاره‌ای از پذیرش آن نیست، آماده باشید. پس از آن دو گروه بر یکدیگر حمله کردند و ساعتی از روز را به طور دسته جمعی با یکدیگر جنگیدند، به طوری که بنا به برخی اخبار پنجاه و اندی از اصحاب امام حسین (ع) به شهادت رسیدند.

در این حمله، بسیاری از اصحاب با تیرهایی که بر بدنشان فرود آمد، به شهادت رسیده یا زخمی شدند، فَمَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ إِلَّا أَصَابَ مِنْ رَمِيهِمْ سَهْمٌ، (۱۹۱) ابن شهر آشوب اسامی شهدایی را که در حمله نخست دشمن به شهادت رسیدند، فهرستوار آورده است. این افراد جمعا ۲۸ نفر از اصحاب و ده نفر از موالی امام حسین (ع) و پدرشان امام علی (ع) بودند که در مجموع ۳۸ نفر می‌شدند. (۱۹۲) اینها افرادی هستند که اساساً فرصت نبرد تن به تن پیدا نکرده و در تیراندازی نخست کوفیان به شهادت رسیدند. دیدیم که ابن اعثم شمار آنان را بیش از پنجاه نفر یاد کرده است. (۱۹۳)

با شهادت پنجاه نفر در یک حمله دسته جمعی، شمار اندکی از یاران امام حسین (ع) باقی ماندند؛ کسانی که به نوعی، مبارزه تن به تن با سپاه ابن زیاد داشتند. از آن جمله، عبدالله بن عمیر کلبی است که در برابر مبارزه خواهی یسار از موالی زیاد بن ابیه، پس از کسب اجازه از امام حسین (ع) عازم میدان شد. در همان حال همسرش او را تحریک به جنگ می‌کرد و خطاب به او می‌گفت: قَاتِلْ بِأَبِي وَ أُمِّي عَنْ الْحُسَيْنِ ذُرِّيَّةَ مُحَمَّدٍ. (۱۹۴) در واقع، اوّل حبیب بن مظاهر و بُرَيْرِ بْنِ خَضِيرٍ قصد رفتن به مبارزه را داشتند که امام اجازه نداد و پس از آن که عبدالله بن عمیر اجازه خواست، امام اجازه رفتن به میدان را به وی داد. وقتی در این نبرد یسار را کشت، سالم از موالی عبیدالله به میدان آمد که به رغم آن که انگشتان عبدالله کلبی در برابر شمشیر سالم افتاد، اعتنا نکرده، او را نیز کشت و در میان میدان شروع به رجز خوانی کرد. زنش هم عمودی در دست گرفته به تحریض او می‌پرداخت و می‌گفت: قَاتِلْ دُونَ الطَّيِّبِينَ ذُرِّيَّةَ مُحَمَّدٍ. امام به همسر او دستور داد تا بازگردد و در عین حال آن‌ها را دعا کرد. (۱۹۵) یسار و سالم، نخستین کشتگان سپاه ابن زیاد بودند.

پس از تیرباران نخست و مبارزه عبدالله بن عمیر و ابوالشعثاء، سپاه عبیدالله ابتدا از سمت راست و سپس از سمت چپ به سپاه اندک امام نزدیک شدند. افراد باقی مانده از سپاه امام، روی زانو نشسته، نیزه‌های خود را به سوی اسبان گرفتند و آنها به اجبار برگشتند. پس از آن، شروع به تیراندازی به سوی سپاه عبیدالله کرده، عده‌ای را کشته و شماری را مجروح کردند. (۱۹۶)

نبرد تن به تن اصحاب امام حسین (ع)

باقی مانده سپاه تک تک عازم میدان شده و پس از مبارزه به شهادت رسیدند. یکی از چهارگان کربلا بُریر بن حضیر هَمْدانی است که در کوفه به سیدالقرء شهرت داشت و از شیعیان بنام این شهر بود. وقتی یزید بن معقل مبارز طلبید، بریر عازم نبرد با وی شده، چنان ضربتی بر سر او زد که نه تنها کلاهخود او، بلکه نیمی از سرش را هم شکافت. پس از آن رضی بن منقذ عبدی به نبرد وی آمد. ساعتی به هم پیچیدند تا بُریر بر سینه او نشست. رضی از دوستانش یاری طلبید. در این وقت کعب بن جابر به سوی بریر شتافت و نیزه خود را بر پشت بریر فرو کرد. [عفیف بن زهیر که خود در کربلا بوده، می‌گوید: به کعب گفتم: این بریر همان است که در مسجد کوفه به ما قرآن تعلیم می‌داد.] (۱۹۷) پس از آن بر وی حمله کرده، او را به شهادت رساند. در گفتگویی که میان یزید بن معقل و بریر صورت گرفت، یزید به عقاید سیاسی بریر اشاره کرده، گفت: به خاطر داری که در کوفه می‌گفتی: *إِنَّ عَثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ كَانَ عَلَى نَفْسِهِ مُسْرِفًا، وَ إِنَّ مَعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سَفْيَانَ ضَالٌّ مُضِلٌّ، وَ إِنَّ إِمَامَ الْهَدْيِ وَ الْحَقِّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ.* (۱۹۸) بعدها خواهر کعب به برادرش کعب که بریر را به شهادت رسانده بود، می‌گفت: آیا بر ضد فرزند فاطمه جنگیدی و سید قرء را کشتی، به خدا سوگند دیگر با تو سخن نخواهم گفت. (۱۹۹)

از چهره‌های برجسته کربلا، یکی همین نافع بن هلال بَجَلی است. طایفه بجلیه، از طوایف شیعه کوفه است که بعدها نیز در میان آنان شیعیان زیادی شناخته شده اند. از وی نیز تعریفی برای تشیع رسیده که بسان آنچه درباره بریر گذشت، جالب است. وقتی به میدان مبارزه آمد، فریاد می‌زد: *أَنَا الْجَمَلِيُّ، أَنَا عَلِيُّ دِينَ عَلِيٍّ. مَزَاحِمُ بْنُ حُرَيْثٍ* به مقابله با او آمد و گفت: *أَنَا عَلِيُّ دِينَ عَثْمَانَ.* نافع پاسخ داد: *أَنْتَ عَلِيُّ دِينَ شَيْطَانَ.* پس از آن با هم گلاویز شدند تا نافع او را کشت. (۲۰۰)

پس از مبارزه تن به تن برخی از اصحاب با کوفیان و کشته شدن شماری از سپاه عبیدالله، عمرو بن حجاج خطاب به سپاه عمر سعد فریاد زد: ای احمق‌ها! شما با قهرمانان این شهر می‌جنگید؛ کسی با آنان تن به تن به مبارزه نرود. آنها اندک‌اند و شما با پرتاب سنگ می‌توانید آنها را از میان ببرید. عمر بن سعد رأی او را تصدیق کرده، از سپاهش خواست تا کسی مبارز طلبی نکند. پس از آن عمرو بن حجاج از سمت راست سپاه

کوفه بر سپاه امام یورش برد. عمرو به سپاه کوفه فریاد می‌زد: یا أهل الكوفة! الزموا طاعتکم و جماعتکم، و لاترتابوا فی قتل من مرق عن الدین و خالف الإمام! (۲۰۱) ای کوفیان! اطاعت و جماعت خود را نگاه دارید و در کشتن کسی که از دین خارج شده و با امام خود مخالفت کرده، تردید به خود راه مدهید. به احتمال شمار سپاه امام در این لحظه ۳۲ نفر بوده است. (۲۰۲)

در این میان، مسلم بن عوسجه اسدی به دست دو نفر از کوفیان به شهادت رسید. شهادت مسلم موجب شادی سپاه کوفه شد و شَبَث بن ربیع که خود امیر بخشی از سپاه کوفه بود، متأثر شد. وی به یاد رشادت‌های مسلم بن عوسجه در جنگ با مشرکان در آذربایجان افتاد که مسلم در آنجا شش نفر از مشرکان را کشته بود. (۲۰۳) امام حسین(ع) پیش از شهادت مسلم، زمانی که هنوز رمقی در وجود او مانده بود، خود را به وی رساند و فرمود: رحمک ربک یا مسلم. آنگاه حضرت آیه فمَنهم من قضی نَجْبَه و مِنْهم من ینتظر را برای وی خواند.

حبيب بن مظاهر، دوست صمیمی مسلم بن عوسجه هم کنار او آمد و او را به بهشت بشارت داد و گفت: اگر در این شرایط نبودم، دلم می‌خواست به وصایای تو گوش می‌دادم. مسلم بن عوسجه گفت: اوصیک بهذا - و اشاره به امام حسین(ع) کرد - آن تموت دونه، در راه او کشته شوی و به دفاع از او جانت را بدهی. حبيب گفت: به خدای کعبه چنین خواهم کرد. (۲۰۴) تعبیر به این که مسلم بن عوسجه اول اصحاب الحسین بوده است که شهید شده، می‌باید اشاره به آن باشد که نخستین شهید در حمله عمومی سپاه کوفه بوده که طبعاً پس از تیراندازی عمومی اول و شهادت برخی از مبارزان به صورت تک تک شهید شده است. با این حال، در زیارت ناحیه، به طور کلی از وی به عنوان اولین شهید کربلا یاد شده است: کنت اول من شری نفسه و اول شهید من شهداء الله. (۲۰۵)

در این مرحله عبدالله بن عمیر کلبی به شهادت رسید. با شهادت وی همسرش بر بالین او رفت و گریه کرد. شمر به یکی از غلامان خود با نام رستم دستور داد تا با عمودی آهنین بر سر او بکوبد. رستم چنین کرد و آن زن نیز به شهادت رسید. (۲۰۶)

در این نبرد، بقایای سپاه امام، چنان فشرده در کنار یکدیگر قرار داشتند که دشمن نمی‌توانست در آنان نفوذی داشته باشد. به ویژه آنان اطراف خیمه‌ها را کنده و آتش در آنها روشن کرده بودند و دشمن تنها از یک سوی می‌توانست بر آنان یورش برد. عمر سعد کسانی را برای نفوذ در چادرها و کندن آنها از جای، به درون محوطه خیمه‌ها فرستاد که این افراد توسط چند نفر از اصحاب امام محاصره و کشته شدند. این امر سبب شد تا عمر سعد دستور دهد تا چادرها را آتش بزنند. امام حسین(ع) فریاد زد: اجازه دهید آتش بزنند، در هر حال جز از یک سمت نمی‌توانند بر شما حمله کنند. (۲۰۷) دشمن برای این که کار را یکسره کند، تصمیم حمله به



خیمه ها و آتش زدن آنها را گرفت. شمر همراه سپاهش نیزه اش را به سوی چادر امام حسین(ع) پرتاب کرد و فریاد زد: علیّ بالنار حتیّ أحرق هذا البيت علیّ أهله، باید این خانه را بر سر اهلش آتش بزنم. در اینجا بود که فریاد زنان و کودکان به آسمان رفته، همه از چادر بیرون ریختند. در اینجا بود که شَبَث بن ربعی شمر را تویخ کرده، حرکت او را زشت شمرد و شمر بازگشت. (۲۰۸) زهیر بن قین که فرماندهی ناحیه راست سپاه امام را داشت، همراه با ده نفر به سوی شمر حمله کرده او را از محل اقامت زنان و کودکان امام حسین(ع) دور کرد. (۲۰۹) اما شمر بر او حمله کرده چند نفر از افراد وی را به شهادت رساند. (۲۱۰)

نبرد ادامه یافت. اصحاب امام حسین(ع) یک یک به شهادت می رسیدند و هر کدام که شهید می شدند، نبود آنان کاملاً احساس می شد؛ در حالی که کشته های دشمن به دلیل فراوانی آنان، نمودی نداشت. (۲۱۱) این حوادث تا ظهر عاشورا ادامه یافت.

نزدیکی ظهر بود که حبیب بن مظاهر به شهادت رسید. واقعه از این قرار بود که ابوثمامه صائدی - که از اصحاب امام علی(ع) بود(۲۱۲) - وقتی دید اصحاب تک تک به شهادت می رسند، نزدیک امام حسین(ع) آمد و گفت: احساس می کنم دشمن به تو نزدیک می شود، اما بدان! کشته نخواهی شد مگر آن که من به دفاع از تو کشته شوم. اما پیش از آن من می خواهم در حالی خدای خود را ملاقات کنم که نماز ظهر را با تو خوانده باشم. أحبّ أن ألقى ربّي و قد صلّیت هذه الصلاة الّتی دنا وقتها، امام حسین(ع) فرمود: ذکرت الصلاة! جعلک الله من المصلّین الذّاکرین، نماز را به یاد ما آوردی! خداوند تو را از نمازگزاران ذاکر قرار دهد. امام ادامه داد: از دشمن بخواهید جنگ را متوقف کند تا نماز بگزاریم. حُصَین بن نُمَیر تمیمی فریاد زد: نماز شما قبول نمی شود! در این وقت، حبیب بن مظاهر فریاد زد: ای الاغ! نماز آل رسول الله قبول نمی شود، اما نماز تو قبول می شود؟ در این جا بود که حبیب با حصین بن تمیم درگیر شد. (۲۱۳) حبیب در این حمله با زخمی کردن اسب حصین توانست وی را به زمین بیندازد که یارانش سر رسیدند و حصین را نجات دادند. به دنبال آن با بدیل بن صریم تمیمی درگیر شده، او را کشت. در این وقت یک تمیمی دیگر بر حبیب حمله کرده، او را مجروح کرد. حصین بن تمیم سر رسید و شمشیرش را بر سر حبیب فرود آورد. در این وقت آن فرد تمیمی از اسب پیاده شد و سر حبیب را از تنش جدا کرد. حصین بن تمیم برای افتخار، ساعتی سر حبیب را گرفته بر گردن اسبش آویخت؛ سپس آن را به آن مرد تمیمی داد تا نزد ابن زیاد برده، جایزه اش را بگیرد. (۲۱۴) شهادت حبیب، امام حسین(ع) را سخت تکان داد، لَمَّا قُتِلَ الحَبِیبُ هَدَى ذَلِکَ حَسِینَا و قَالَ عِنْدَ ذَلِکَ: أحتسب نفسی و حماء أصحابی. (۲۱۵) وقتی مرد تمیمی به کوفه آمد، قاسم فرزند حبیب بن مظاهر که آن زمان نوجوانی بیش نبود، از او خواست تا سر پدرش را به او بدهد تا آن را دفن کند. آن مرد نداد. قاسم چندان صبر کرد تا زمان تسلط مصعب بن زبیر بر کوفه، آن تمیمی را کشت. (۲۱۶)

## آخرین نماز

ظهر شد و وقت نماز فرا رسید. هنوز زهیر و شماری اصحاب در اطراف امام بودند. امام نماز را به جماعت - در شکل نماز خوف - اقامه کرد. (۲۱۷) امام دو رکعت نماز ظهر را آغاز کرد در حالی که زهیر و سعید بن عبدالله حنفی جلوی امام ایستادند. گروه دوم نماز را تمام کرده، آنگاه گروه اول رکعت دوم را به امام اقتدا کردند. در وقتی که سعید جلوی امام ایستاده بود، هدف تیر دشمن قرار گرفت. بعد از پایان نماز هم، هرچه امام به این سوی و آن سوی می‌رفت، سعید میان امام و دشمن قرار می‌گرفت. به همین دلیل، چندان تیر به وی اصابت کرد که روی زمین افتاد. در این وقت از خداوند خواست تا سلام او را به رسولش برساند و به او بگوید که من از این رنجی که می‌برم، هدفم نصرت ذریه اوست. وی در حالی به شهادت رسید که سیزده تیر بر بدنش اصابت کرده بود. (۲۱۸)

سعید بن عبدالله بعد از نماز ظهر که باز درگیری آغاز شده و شدت گرفت، در شرایطی که حفاظت از امام حسین(ع) را بر عهده داشت به شهادت رسید. (۲۱۹) در اینجا باز هم دشمن به تیراندازی به سوی اسبان باقی مانده سپاه امام ادامه داد تا همه آنان را از بین برد. در این وقت زهیر بن قین با رجزی که خواند بر دشمن حمله کرد. در شعری که از او خطاب به امام حسین(ع) نقل شده، آمده است که امام را هادی و مهدی نامیده و در حال رفتن به ملاقات جدش پیامبر، برادرش حسن، پدرش علی(ع) و عمویش جعفر و حمزه می‌باشد. دو نفر از کوفیان با نام‌های کثیر بن عبدالله شعبی و مهاجر بن اوس بر وی حمله کرده او را به شهادت رساندند. (۲۲۰)

عمرو بن خالد ازدی در شمار چنین افرادی است. وی رجزی خواند و جنگید تا به شهادت رسید. (۲۲۱) فرزندش خالد بن عمرو ازدی نیز پس از پدر به شهادت رسید. (۲۲۲) خوارزمی از عمرو بن خالد صیداوی نیز یاد کرده و نوشته است: وی نزد امام آمد و گفت: قصد آن دارم تا به دیگر یاران بپیوندم. امام حسین(ع) به او فرمود: تَقَدَّمْ فَإِنَّا لَاحِقُونَ بِكَ عَنْ سَاعَةٍ. پیش برو، ما نیز ساعتی دیگر به تو خواهیم پیوست. (۲۲۳)

سعد [شعبه] بن حنظله تمیمی مجاهد دیگری است که با خواندن رجزی به میدان رفته پس از نبردی به شهادت رسید. (۲۲۴)

عمیر بن عبدالله مَذَجِجی شهید بعدی است که رجزی خواند و به میدان رفت و به شهادت رسید. (۲۲۵)

سوار بن ابی حُمَیر به میدان رفته مجروح شد و شش ماه بعد به شهادت رسید. (۲۲۶)

عبدالرحمان بن عبدالله یزنی شهیدی است که به نوشته ابن اعثم، پس از مسلم بن عوسجه به شهادت رسیده است. شعر وی در میدان، مضمون مهمی در تشیع او دارد؛ به طوری که شاعر خود را بر دین حسین و حسن معرفی می‌کند.

أنا ابن عبدالله من آل یزن دینی علی دین حسین و حسن (۲۲۷)

زیاد بن عمرو بن عریب صائدی همدانی معروف به ابوتمامه صائدی که نماز ظهر را به یاد امام حسین (ع) آورد، شهید دیگر بعد از ظهر است. (۲۲۸) رجز زیبایی از وی توسط ابن شهر آشوب نقل شده است. (۲۲۹)

ابوالشعثاء یزید بن زیاد کندی پیش روی امام حسین (ع) در برابر دشمن ایستاد و هشت تیر (و در برخی نقلها که پیش از این گذشت صد تیر) رها کرد که طی آن دست کم پنج نفر از سپاه کوفه کشته شدند. آنگاه که دشمن درخواست‌های امام حسین (ع) را رد کرد، به سوی دشمن تاخت تا کشته شد. (۲۳۰)

نافع بن هلال بَجَلِی که پیش از این اشاره به نبرد او با تنی چند از کوفیان داشتیم، با تیراندازی دقیق خود دوازده تن از سپاه کوفه را کشت تا آن که بازویش شکست. دشمن وی را به اسارت گرفت و شمر گردنش را زد. (۲۳۱) نوشته‌اند که وی روی تیرهایش، نامش را نوشته بود و شعارش این بود: «أنا الجملی أنا علی دین علی». وی به صورت اسیر نزد عمر سعد آورده شد در حالی که همچنان خون از محاسنش جاری بود و فریاد می‌کشید: لو بقیة لی عضدٌ و ساعدٌ ما أسرتمونی؛ اگر بازو و دستی برایم مانده بود، نمی توانستید مرا به اسارت درآورید. وقتی شمر خواست گردنش را بزند، نافع گفت: به خدا سوگند اگر تو مسلمان بودی، برای تو دشوار بود که پاسخ خون ما را در درگاه خداوند بدهی. ستایش خدای را که مرگ ما را برای اجرا در دست بدترین خلق خود قرار داد. پس از آن شمر وی را به شهادت رساند. (۲۳۲) گفتنی است که نافع از یاران امام علی (ع) و از تربیت یافتگان مکتب آن حضرت بود. (۲۳۳)

اخبار دیگری درباره شهادت شماری از یاران امام حسین (ع) در مآخذ آمده است که برای اطلاع در آن باره باید به منابع مفصل‌تر رجوع کرد.

شهادت اهل بیت (ع)

شروع به نبرد از سوی اهل بیت امام حسین (ع)، زمانی بود که از یاران کسی باقی نمانده بود. فلم یزل أصحاب الحسین یقاتلون و یقتلون حتی لم یبق معه غیر اهل بیته. (۲۳۴) آن گاه اهل بیت وارد کارزار شده و شماری از آنان به شهادت رسیدند که رقم آنان را کمتر از شانزده نفر ننوشته‌اند، (۲۳۵) و برخی از منابع نام بیش از بیست نفر را یاد کرده‌اند. یکی از مشهورترین آنان، عباس بن علی بن ابی طالب بود، کسی که بعدها نسل و

نوادگانش او را سقا نامیدند. (۲۳۶) مردی زیباچهره و بلند قامت بود که وقتی سوار اسب می‌شد، پایش به زمین می‌رسید. ابوالفرج می‌نویسد که او را به خاطر زیبایی قمر بنی هاشم می‌گفتند. (۲۳۷) عباس پرچمدار سپاه امام حسین (ع) بود و آنچنان که امام باقر (ع) فرموده است قاتلان وی زید بن رقاد جَبَنی و حکیم بن طفیل سَبَسی از قبیله طی بودند. (۲۳۸) وی زمان شهادت ۳۴ سال داشت. (۲۳۹) برادرش جعفر بن علی بن ابی طالب (فرزند امّ البنین و نوزده ساله)، (۲۴۰) توسط هانی بن تُبیت حضرمی کشته شد. در روایت امام باقر (ع) آمده است که خولی بن یزید اصبحی، قاتل جعفر بن علی بوده است. (۲۴۱) برادر دیگرش عبدالله بن علی بن ابی طالب: (فرزند امّ البنین و ۲۵ ساله (۲۴۲)) به دست هانی بن تُبیت حضرمی کشته شد. برادر دیگر عباس، عثمان بن علی بن ابی طالب: (۲۴۳) (فرزند امّ البنین). وقتی به میدان رفت، ابتدا خولی بن یزید تیری به او زد و سپس مردی از طایفه ابان بن دارم او را کشت. (۲۴۴) مادر هر چهار نفر گذشته، ام البنین عامریه از آل وحید بود. دینوری با اشاره به این مطلب می‌نویسد: اینان از برابر امام حسین (ع) عبور کردند، یقونه بوجوههم و نحورهم، و سر و گردن را سپر بالای او قرار دادند. (۲۴۵)

شمار دیگری از فرزندان امام علی (ع) و در مجموع افرادی از اهل بیت که به شهادت رسیدند عبارت بودند از: ابوبکر بن علی بن ابی طالب که به نوشته دینوری با تیر عبدالله بن عقبه غنوی به شهادت رسید. (۲۴۶) محمد اصغر بن علی بن ابی طالب که دست مردی از طایفه ابان بن دارم کشته شد. (۲۴۷)

علی اکبر پسر بزرگ امام حسین (ع) و فرزند ام لیلی و متوکل در زمان عثمان (۲۴۸) که توسط مره بن منقذ بن نعمان عبدی [عبدالقیس] کشته شد. ابومخنف، بلاذری و دینوری می‌گویند: نخستین کشته از اهل بیت، علی اکبر بود. (۲۴۹) ابن اعثم نخستین شهید را از این خاندان عبدالله بن مسلم بن عقیل دانسته است. (۲۵۰) به نوشته ابن سعد، علی اکبر نیز به خاطر مادرش (آمنه نواده دختری ابوسفیان) امان نامه گرفت اما نپذیرفت و فرمود: لقرابه رسول الله (ص) کانت اولی أن تُرعى من قرابه اُبی سفیان.

شهادای دیگر اهل بیت عبارتند از: عبدالله بن الحسن بن علی (ع): (۲۵۱)، ابوبکر بن الحسن (۲۵۲) بن علی، عبدالله بن حسین (فرزند رباب دختر امرؤالقیس که امام حسین وقت شهادتش گفت: اَللّٰهُمَّ اِنِّ كُنْتَ حَبِیْتًا عَنَّا النَّصْرَ، فَاجْعَلْ ذَلِكْ لِمَا هُوَ خَیْرٌ فِی الْعَاقِبَةِ وَ اَنْتَقِمَ لَنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِیْنَ. (۲۵۳) قاسم بن حسن که توسط سعید بن عمرو ازدی (۲۵۴) به طرز سوزناکی به شهادت رسید. عون بن عبدالله بن جعفر: توسط عبدالله بن قُطْبَةُ الطَّائِیِ کشته شد. محمد بن عبدالله بن جعفر: توسط عامر بن نهشل تمیمی کشته شد. (۲۵۵) مسلم بن عقیل بن ابی طالب که در کوفه و به تاریخ هشتم ذی حجه سال ۶۰ کشته شد. جعفر بن عقیل، عبدالرحمان بن عقیل، عبدالله اکبر بن عقیل، عبدالله بن مسلم بن عقیل، محمد بن ابی سعید بن عقیل.

همچنین از مردی از آل ابولهب و طبعاً هاشمی که نامش را نمی‌دانیم، ابوالهیاج از نوادگان ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطلب، سلیمان غلام آزاد شده امام حسین (ع)، ۲۳. مَنْجِح (یا مَنْجِح) (۲۵۶) غلام آزاد شده امام حسین (ع)، عبدالله بن بُقَطْر برادر رضاعی امام حسین (ع) نیز به عنوان شهدای کربلا یا پیش از کربلا اما مرتبط با آن یاد شده است. همچنین از افراد زیر در برخی از مآخذ یاد شده است: عبیدالله بن عبدالله بن جعفر، (۲۵۷) محمد بن مسلم بن عقیل، (۲۵۸) علی بن عقیل بن ابی طالب، (۲۵۹) عبیدالله بن علی بن ابی طالب، (۲۶۰) ابوبکر بن القاسم بن حسین بن علی: خلیفه بن خیاط وی را نیز در جمله کشتگان کربلا دانسته است. (۲۶۱)

شهادت امام حسین (ع)

تا این لحظه که تمامی یاران و اهل بیت کشته شدند، کسی جرأت نزدیک شدن به امام را نداشت؛ چرا که به هر روی، بسیاری از کوفیان مایل نبودند قاتل امام حسین (ع) شناخته شوند. بنابراین تا وقتی کسان دیگری مانند سنان بن انس دیوانه و شمر کثیف و خولی بد ذات بودند، نوبت به دیگران نمی‌رسید. چند گزارش را در این باره نقل می‌کنیم: ابن سعد می‌گوید: در این لحظه امام عطشان بود و درخواست آب کرد. مردی نزد امام آمد و آب به او داد. در همان حال حصین بن نمیر تیری رها کرد که به دهان آن حضرت اصابت کرد و خون جاری شد. آن حضرت با دست خون‌ها را پاک می‌کرد و در همان حال خدا را ستایش می‌کرد، و بحمدالله. آن گاه به سوی فرات به راه افتاد. مردی از طایفه ابان بن دارم گفت: نگذارید به آب دسترسی پیدا کند. گروهی میان او و آب ایستادند، در حالی که امام در برابرشان ایستاده بود و درباره آن مرد فرمود: اللهم أظمئه. خدایا او را از تشنگی بمیران. آن مرد ابانی، تیری به سوی امام رها کرد که به دهان حضرت خورده خون آلود شد. آن مرد اندکی بعد، فریاد زد که تشنه است و هرچه آب می‌خورد باز احساس تشنگی می‌کرد تا آن که مرد. (۲۶۲) بلاذری همین نقل را درباره تیر زدن به دهان مبارک امام آورده و می‌افزاید: امام حسین (ع) سر بر آسمان برداشت و فرمود: اللهم إني أشكو إليك ما يفعل بي. (۲۶۳) ابن سعد می‌افزاید: زمانی که یاران و اهل بیت حسین کشته شدند، هیچ کس به سراغ او نمی‌آمد مگر آن که باز می‌گشت تا آن که پیاده نظام اطرافش را گرفتند. در آن لحظه شجاع‌تر از وی نبود و حسین بن علی چون یک جنگجوی شجاع با آنان می‌جنگید، (۲۶۴) بر هر طرف یورش می‌برد، و افراد مانند بزی از برابر شیر می‌گریختند.

ابن سعد در ادامه آن گزارش می‌نویسد: ساعاتی از روز گذشت و مردم در حال نبرد با حسین بن علی بودند؛ اما کسی برای کشتن وی اقدام نمی‌کرد. دینوری آورده است: در این وقت امام حسین (ع) نشسته بود و اگر می‌خواستند می‌توانستند او را بکشند، اما هر قبیله‌ای بر آن بود تا مسؤولیت آن را به عهده دیگری بیندازد و کراهت داشت تا بر این کار اقدام کند. (۲۶۵) در این وقت شمر فریاد زد: مادران در عزایتان بگریید، منتظر چه

هستید، او را بکشید! اولین کسی که به امام حسین(ع) نزدیک شد زُرعَةُ بن شریک تمیمی بود که ضربتی بر کتف چپ امام زد و پس از آن ضربه دیگری بر گردن آن حضرت زده، نقش بر زمینش کرد. آن‌گاه سنان بن انس نخعی پیش آمد و ضربه‌ای بر استخوان سینه آن حضرت زد؛ سپس نیزه اش را در سینه امام حسین(ع) فرو کرد. در این وقت بود که امام روی زمین افتاد. سنان از اسب پیاده شد تا سر امام حسین(ع) را جدا کند، در حالی که خولی بن یزید اصبحی هم همراهش بود. وی سر را جدا کرد و آن را نزد عبیدالله بن زیاد آورد. (۲۶۶) وی در جای دیگری می‌نویسد که سنان بن انس نخعی امام حسین(ع) را کشت و خولی بن یزید سر آن حضرت را جدا کرد. (۲۶۷) شیخ مفید می‌نویسد: زُرعَةُ بن شریک به کتف چپ امام ضربتی زد و پس آن ضربتی بر گردن آن حضرت نواخت، سنان بن انس نیزه‌ای بر آن حضرت زد که آن حضرت به زمین افتاد. آن‌گاه خولی رفت تا سر آن حضرت را جدا کند که دستش لرزید. شمر خود از اسب فرود آمد، سر امام را جدا کرد و به دست خولی داد تا به عمر بن سعد برساند. (۲۶۸) ابن سعد می‌افزاید: زخم‌های بدن امام حسین(ع) را که شمارش کردند، ۳۳ مورد بود، در حالی که بر لباس ایشان بیش از صد مورد پارگی در اثر تیر و ضربت شمشیر وجود داشت. و باز همو می‌نویسد: وقتی امام حسین(ع) به شهادت رسید، یک شمشیر او را قلانس نهشلی و شمشیر دیگرش را جمیع بن خَلْق اودی برد. لباس (سِرْوَال - شلوار - و قطیفه) آن حضرت را بحر بن کعب تمیمی و قیس بن اشعث بن قیس کندی برداشتند که بعدها به این قیس، قیسِ قطیفه می‌گفتند! نعلین امام را اسود بن خالد ازدی، عمامه ایشان را جابر بن یزید، و برئُس (۲۶۹) آن حضرت را مالک بن بشیر کندی، برداشتند.

از حمید بن مسلم ازدی نقل شده است که من شاهد بودم که وسائل زنان را چگونه غارت می‌کردند ... بعد عمر سعد فریاد زد: کسی به زنان و کودکان آسیب نرساند و هر کسی چیزی از آنان گرفته پس دهد؛ اما هیچ کس چیزی پس نداد. عمر سعد عده‌ای از سپاهش را به عنوان مراقب اطراف خیمه‌ها گذاشت تا کسی آسیب به آنان نرساند. (۲۷۰)

بلاذری می‌نویسد: پس از شهادت امام حسین(ع)، هر آنچه بر تن حسین بود، غارت کردند. قیس بن اشعث بن قیس کندی قطیفه امام را برداشت که او را قیسِ قطیفه نامیدند. نعلین او را اسود نامی از بنی اود برداشت؛ شمشیرش را مردی از بنی نهشل بن دارم برد. آنگاه آنچه از لباس و حَلّه و شتر در خیمه‌گاه بود غارت کردند. بیشتر لباس‌ها و حَلّه را رحیل بن زهیر جعفی و جریر بن مسعود حضرمی و اسید بن مالک حضرمی بردند. ابوالجنوب جعفی هم شتری را برده، بعدها از آن آب‌کشی می‌کرد و نامش را حسین گذاشته بود! در این وقت، ملحفه‌های زنان را از سر آنان کشیدند که عمر بن سعد مانع آنان شد. (ابن سعد می‌نویسد: مردی عراقی در حالی که گریه می‌کرد لباس فاطمه دختر امام حسین(ع) را از او می‌گرفت. فاطمه به او گفت: چرا گریه

می‌کنی؟ گفت: لباس دختر پیامبر(ص) را از او بگیرم، اما گریه نکنم! فاطمه گفت: خوب رها کن! گفت: می‌ترسم شخصی دیگری آن را بگیرد! (۲۷۱) (به نقل شیخ مفید، أبجر بن کعب نیز که از جمله کسانی بود که ضربات شمشیر بر امام حسین(ع) زد، پس از شهادت امام حسین(ع) بخشی از لباس حضرت را برد.) (۲۷۲) آنگاه عمر سعد از یارانش خواست تا برای پایمال کردن جسد امام حسین(ع) با اسب آماده شوند. دوازده نفر برای این کار آماده شده، چندان اسب تاختند که بدن امام حسین(ع) را خرد کردند. (۲۷۳)

گفته شده است که از یاران امام حسین(ع) ۷۲ تن کشته شدند. (۲۷۴) به نظر می‌رسد اینها شمار سرهایی است که به کوفه بردند، اما شمار شهدا بیشتر بود. مردمان غاضبیه یک روز بعد از آن جسد امام حسین(ع) و یاران ایشان را دفن کردند. از جمع سپاه عمر بن سعد ۸۸ نفر کشته شدند که عمر سعد بر آنان نماز خواند و دفنشان کرد. (۲۷۵) تعدادی هم مجروح گشتند.

بلاذری می‌نویسد: عمر بن سعد، سر امام حسین(ع) را همراه خولی بن یزید اصبحی و حمید بن مسلم ازدی - راوی بخشی از اخبار کربلا - برای ابن زیاد فرستاد. آنان دیر وقت به دروازه ورودی شهر رسیدند که بسته بود. خولی سر را به منزلش برده آن را در تنوری جای داد. همسرش نوار دختر مالک حضرمی پرسید: چه چیز همراهت آوردی؟ گفت: جئتُ بِغَنَى الدَّهْرِ، بی نیازی دهر را آورده‌ام. سر حسین اکنون در خانه با توست! زن گفت: مردم طلا و نقره به خانه می‌آورند و تو سر فرزند دختر پیامبر(ص) را آورده‌ای؟ دیگر سر من و تو روی یک بالش نخواهد بود. عمر سعد روز عاشورا و فردای آن روز را در کربلا ماند؛ پس از آن به حمید بن بکیر احمری گفت تا ندای کوچ به سوی کوفه را سر دهد. وی خواهران و دختران امام حسین(ع) و دیگر بچه‌ها و همچنین علی بن الحسین اصغر بیمار را همراه خود برد. در این وقت، زنان که از کناره بدن امام حسین(ع) می‌گذشتند، بر سر و صورت خود می‌زدند. زینب(س) دختر علی(ع) می‌گفت: یا محمداه! صَلِّ عَلَیْکَ مَلِیْکَ السَّمَاءِ، هَذَا حُسَیْنٌ بِالْعِرَاءِ، مَرْمَلٌ بِالْدِمَاءِ، مَقْطَعُ الْأَعْضَاءِ، یا محمداه و بناتک سبایا و ذریتک مُقْتَلَةٌ تَسْفِیْ عَلَیْهَا الصَّبَا. (۲۷۷) وای محمد! درود خدای آسمان بر تو باد. این حسین توست، عریان و خونین که اعضای بدنش قطع شده است. وای محمد! دختران تو اسیرند و ذریه تو کشته شده‌اند و گرد و غبار بر آنان می‌وزد. در این وقت، دوست و دشمن می‌گریستند. بلاذری می‌افزاید: سر ۷۲ تن را از نشان جدا کرده، همراه شمر بن ذی الجوشن و قیس بن اشعث و عمرو بن حجاج و عزرة بن قیس احمسی نزد ابن زیاد بردند. (۲۷۸)

اسرای کربلا

اسرای کربلا را از منطقه نبرد سوار بر شتر کرده به کوفه آوردند و به دستور ابن زیاد در کوچه‌های مختلف کوفه گرداندند (فَدِیرَ به فی سُکک الکوفه و قبائلها). سپس آن را به قصر ابن زیاد آوردند. (۲۷۹) در این وقت

مردم کوفه اجتماع کرده گریه می‌کردند و امام سجاد(ع) فرمود: هُوَ لَاءِ يَبْكِينَ عَلَيْنَا فَمَنْ قَتَلَنَا؟ (۲۸۰) وقتی اسرا بر ابن‌زیاد وارد شدند، ابن‌زیاد گفتگویی با علی بن‌الحسین(ع) داشت. وی از حضرت پرسید: نامت چیست؟ گفت: علی. ابن‌زیاد گفت: مگر خدا علی بن‌الحسین را نکشت؟ گفت: برادری داشتم نامش علی بود و از من بزرگتر، مردم او را کشتند! ابن‌زیاد گفت: خدا او را کشت. امام سجاد(ع) پاسخ داد: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، (۲۸۱) خداوند وقت مرگ، روح آنان را می‌ستاند. و ما كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، (۲۸۲) ابن‌زیاد دستور قتل علی بن‌الحسین(ع) را داد که زینب(س) فریاد زد: حَسْبُكَ مِنْ دَمَائِنَا، أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ إِنْ قَتَلْتَهُ إِلَّا قَتَلَنِي مَعَهُ، بس است آنچه از خون ما ریختی؛ تو را به خدا سوگند می‌دهم اگر بنای کشتن او را داری اول مرا بکش. در این وقت ابن‌زیاد از کشتن امام سجاد(ع) منصرف گشت. (۲۸۳) ابن‌زیاد گفتگویی هم با زینب(س) داشت. به گزارش ابومخنف، زینب(س) با کم ارزش‌ترین لباس آمده بود در حالی که کنیزانی در اطرافش بودند. ابن‌زیاد پرسید: این زن کیست؟ سه بار پرسید و کسی پاسخش را نداد. عاقبت یکی از کنیزان گفت: این زینب دختر علی(ع) است. ابن‌زیاد گفت: سپاس خدای را که شما را رسوا کرده، کشت و اقدامتان را باطل کرد، أَكْذِبُ أَحَدُوتِكُمْ؛ زینب(س) پاسخ داد: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَكْرَمَنَا بِمُحَمَّدٍ(ص) وَ طَهَّرَنَا تَطْهِيرًا. (۲۸۴)

حکایت خطبه خوانی حضرت زینب(س) در کوفه را منابعی چون ابومخنف، بلاذری، ابن‌سعد و دینوری نیاورده‌اند؛ اما ابن‌اعثم به تفصیل آورده و به نظر می‌رسد منبع اصلی این خطبه همو باشد. وی با ستایش از سخن گفتن حضرت زینب(س) و این که گویی علی سخن می‌گوید، سخنان وی را خطاب به مردم کوفه آورده است. ابتدا مردم را ساکت کرد؛ آن‌گاه پس از ستایش خدا و فرستادن درود بر رسول و خاندان طاهر او مردم کوفه را به خیانت و غدر و نقض عهد و پیمان شکنی متهم کرده، به خاطر این که حرمت پسر پیامبر(ص) را شکسته‌اند آنان را به غضب و سخط الهی وعده داد. این که کبد پیامبر(ص) را پاره کردند، و خون (پسر) رسول الله(ص) را ریختند، و حرمت او را شکستند؛ در این شرایط، اگر از آسمان خون بیارد، نباید در شگفت شوند. در پایان هم فرمود که إِنَّ رَبِّكَ لَبِالْمُرْصَادِ. (۲۸۵)

همچنین خطبه امام سجاد(ع) در مسجد دمشق در حضور یزید به اختصار در فتوح آمده است؛ همچنان که برخی از مآخذ دیگر هم آن را آورده‌اند. خطیب مسجد دمشق بر بالای منبر از علی بن‌ابی‌طالب و حسین بن‌علی(ع) بدگویی می‌کند و به تفصیل در فضائل معاویه و یزید سخن می‌سراید. علی بن‌الحسین(ع) همانجا فریاد اعتراض بلند می‌کند و خطاب به خطیب می‌فرماید: اشْتَرَيْتَ مَرْضَاءَ الْمَخْلُوقِ بِسَخَطِ الْخَالِقِ. سپس از یزید اجازه می‌خواهد بر منبر رود. یزید ابتدا طفره می‌رود، اما اطرافیان می‌گویند اجازه دهد تا صحبت کند.



آن حضرت بر فراز منبر، در برابر مردمی که اهل بیت را نمی شناسند، به معرفی خود می پردازد. در میانه نه معرفی است که یزید از بروز فتنه ترسیده، به مؤذن گفت اذان بگوید. (۲۸۶)

ابن سعد نوشته است که سر امام حسین(ع) را محفّز بن ثعلبه عائدی نزد یزید آورد. (۲۸۷) اسراء نیز نزد یزید آورده شدند، در حالی که تنها مرد آنان علی بن الحسین(ع) بود که زنجیری به گردن او بسته وی را وارد شام کردند، فغلّ بغلّ الی عنقه. آن حضرت در طول راه با هیچ کس صحبتی نکرد تا به شام رسیدند. (۲۸۸) بلاذری ضمن اشاره به این که سر امام حسین(ع) مدتی در کوفه در جایی نصب شده و حتی در شهر گردانده می شد، می نویسد: زحر بن قیس جعفی سر امام حسین(ع) و یاران و اصحاب او را به شام برای یزید بن معاویه برد. (۲۸۹) گویا سرها را همین زحر بن قیس برده، اما اسرا را محفّز بن ثعلبه برده است. به نقل ابومخنف: محفّز عائدی و شمر اسرا را به شام منتقل کردند و همان دم در، محفّز با صدای بلند گفت: هذا محفّز بن ثعلبه أتی أمير المؤمنين بالثام الفجره! (۲۹۰) وقتی سرهای امام حسین(ع) و اهل بیت و اصحابش را نزد یزید گذاشتند، یزید شعری خواند و گفت: ای حسین! اگر من با تو روبرو می شدم تو را نمی کشتم! (۲۹۱) این هم روشی برای توجیه این ماجرا و تبرئه خودش بود. حال که دشمنش را از سر راه برداشته بهتر است گناه کشته شدن او را گردن دیگری بیندازد، البته این دیگری، هیچ گاه تنبیه نمی شود و همچنان به حکومت جابرانه خود در عراق ادامه می دهد.

بر اساس همین سیاست، یزید کوشید تا به نوعی به دلجویی از بازماندگان امام حسین(ع) پردازد. ابومخنف می گوید: یزید دستور داد تا اسیران را در خانه ای جای دادند. چند روز بعد آنان را به خانه خود آورد که همه اهل حرم یزید گریه کردند و سه روز مجلس نوحه و عزا برپا بود! فأقاموا علیه مناحا ثلاثا. در این مدت، یزید، هر بار سر سفره خود، علی بن الحسین(ع) را حاضر می کرد. در این ملاقات، حضرت درخواست بازگشت به مدینه را کرد. یزید دستور داد تا آنان را آماده کرده، همراه با نگاهبانانی به مدینه فرستاد. (۲۹۲)

زمانی که خبر شهادت امام حسین(ع) و خویشان و یارانش در مدینه انتشار یافت، فریاد زنان بنی هاشم به آسمان رفت. عمرو بن سعید حاکم اموی شهر، خندید و با خواندن بیتی که حکایت از تلافی و انتقام داشت، گفت: واعیه بمثل واعیه عثمان. این نوحه در مقابله نوحه ای باشد که برای عثمان برپا شد! (۲۹۳) برای امویان، ماجرا کربلا، انتقام داستان عثمان بود، داستانی که کمترین ارتباطی به اهل بیت و در رأس آنها به امام علی(ع) نداشت اما با دروغ و تهمت و شایعه، مسوولیت آن را روی دوش امام علی(ع) گذاشتند تا امورات سیاسی آنان بگذرد.

هدف امام حسین از قیام کربلا چه بود؟

یک پرسش مهم درباره قیام کربلا این است که اساساً حکمت شهادت امام حسین(ع) چه بوده است؟ آیا این شهادت شهادتی سیاسی است یا روحی و معنوی؟ اگر این حادثه پیروزی سیاسی را در آغوش می‌کشید، جای این پرسش نبود، اما اکنون، امام حسین(ع) در برابر سپاه اموی شکست خورده و به شهادت رسیده است. بنابراین باید این پرسش را مطرح کرد.

ممکن است گفته شود که خداوند در آفرینش این حادثه برای ولی خود، منظور و هدف خاصی داشته است. به عبارت دیگر خداوند امام حسین(ع) و یارانش را به این مصایب گرفتار کرد تا در بهشت جایگاه والاتری داشته باشند و برای دیگران شفاعت کنند. تعبیر *إِنَّ اللَّهَ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا* در برخی از نقلها، می‌تواند کسانی را به این هدایت کرده باشد که امام حسین(ع) و یارانش طبق یک برنامه الهی به شهادت رسیدند.

برخی بر این باورند که این مسأله اگر درست هم باشد، منافات با اهداف سیاسی ندارد، اما به هر روی در ظاهر، گویای آن است که کربلا نه یک حادثه سیاسی بلکه یک رخداد معنوی و شخصی بوده است.

سوال دیگر این که چرا خداوند چنین نقشه‌ای از شهادت ولی خود داشت. بسا پاسخ این باشد که آن حضرت به شهادت رسید تا دیگران به نحوی با سوگواری برای او بتوانند از وجود او در آخرت برای خود بهره ببرند. مرحوم علامه مجلسی در عین آنکه به نحوی از ماجرای کربلا برداشت سیاسی کرده و بحثهایی چون رسوایی امویان را یادآور شده است، در زمینه این برداشت شخصی در ارتباط با ثمره قیام امام حسین(ع) برای پیروانشان چنین می‌نویسد:

و باید دانست که این مذلت‌های دنیا موجب مزید عزت ایشان است و دوست خدا به اینها ذلیل نمی‌گردد. ... حق تعالی نام آن بزرگواران را بلند گردانیده و علوم و کمالات ایشان عالم را فرا گرفته و دوست و دشمن بر ایشان در نماز و غیر نماز صلوات می‌فرستند و به شفاعت ایشان در درگاه خدا حاجت می‌طلبند... و هر روز چندین هزار کس به برکت زیارت ایشان مغفور می‌گردند و چندین هزار کس به برکت لعنت بر دشمنان ایشان مستحق بهشت می‌گردند و چندین هزار کس از برکت گریستن بر ایشان و محزون گردیدن از مصاب ایشان صحیفه سیئات خود را از لوث گناه می‌شویند و چندین هزار کس به برکت اخبار و نشر آثار ایشان به سعادت ابدی فایز می‌گردند و چندین هزار کس به برکت احادیث ایشان به درجه معرفت و یقین می‌رسند و چندین هزار کس به متابعت آثار ایشان و اقتدای به سنت ایشان به مکارم اخلاق و محاسن آداب محلی می‌گردند و چندین هزار کور ظاهر و باطن در روضات مقدسات ایشان شفا می‌یابند و آلف و الوف از مبتلای به بلاهای جسمانی و روحانی از دارالشفای بیوت رفیعه و علوم منیعه ایشان صحت می‌یابند. (۲۹۴)

باید به این نکته توجه داشت که در جریان بسط نگرش صوفیانه در قرن‌های ششم تا دهم، این نگرش، روی تحلیل حادثه کربلا نیز اثر گذاشت. به طوری که به طور جدی نگاه فقهی - سیاسی درباره عاشورا نبود و به طور عمده، نوعی تحلیل صوفیانه و صرفاً قدسی از کربلا می‌شد.

آیا امام حسین (ع) از شهادت خود آگاه بود؟

مسئله دیگری که در حل پرسش پیشگفته یعنی هدف امام حسین (ع) از قیام مؤثر است، این است که آیا امام از قبل، از قیام و شهادت خود آگاه بوده است یا خیر؟

اگر پاسخ منفی باشد، یک اشکال کلامی پیش می‌آید و آن این که با معتقدات رسمی و غالب در گفتمان شیعه درباره امامت ناسازگار است. با دادن پاسخ منفی، می‌توان تصور کرد که هدف امام حسین (ع) یک هدف سیاسی بوده و خبری هم از شهادت خود نداشته است.

اما اگر پاسخ مثبت باشد، یعنی مفروض این باشد که امام حسین (ع) آگاهی پیشین از این رخداد داشته است، در آن صورت این اشکال طرح شده است که چگونه ممکن است کسی که از شهادت خود به طور قطعی اطلاع دارد، انگیزه سیاسی برای ایجاد یک قیام به هدف پیروزی بر دشمن داشته باشد؟

برخی مشکل پیشگفته را با ارائه دو راه حل پاسخ داده‌اند:

راه حل اول این که ما باید مسئله داشتن هدف سیاسی را به گونه‌ای مطرح کنیم که با آگاهی پیشین منافات نداشته باشد. این هدف سیاسی، اگر «شهادت» باشد، یعنی امام شهادت را برای رسوا کردن دشمن انتخاب کرده باشد، طبعاً با علم به شهادت از قبل سازگار است. به عبارت دیگر اگر هدف نوعی ایثار برای به راه انداختن یک جنبش انقلابی باشد، در آن صورت شهادت خود یک هدف سیاسی خواهد بود. به این معنا که امام از شهادت خود به دقت آگاه بوده و صرفاً برای نجات دین دست به این اقدام زده است. این سیره در میان افراد انقلابی عالم مرسوم و معمول است. اما اگر مقصود امام حسین (ع) یک هدف سیاسی مهم‌تر یعنی تصرف حکومت بوده باشد، با آگاهی پیشین سازگار نیست.

راه حل دوم این است که بگوییم تکلیف ظاهر و باطن جدای از یکدیگر بوده است. در ظاهر امام به دنبال یک هدف سیاسی بوده و بر اساس این نظریه که پیامبران و امامان مأمور به ظاهر بوده اند، تکلیف باطن را جدا کنیم. اطلاع از شهادت مربوط به تکلیف باطنی است، و هدف سیاسی هرچه باشد مربوط به تکلیف ظاهری.

در این راه حل، آنچه به بحث ما مربوط می‌شود آن است که حتی اگر فرض کنیم که هدف امام حسین(ع) بر پایه اقداماتی که انجام شده، سرنگونی حکومت اموی و تأسیس دولت جدیدی به رهبری خودش بوده، بر اساس ظاهر، این می‌توانسته معقول باشد. علامه مجلسی به این راه حل اعتقاد دارد و در حد خود، کوشیده است تا برخورد سیاسی - البته نه در حد اعتقاد به گرفتن حکومت - داشته باشد. در واقع او به همان اندازه که برداشت معنوی دارد، برداشت سیاسی نیز دارد. ابتدا سخن او را در تحلیل و تفکیک ظاهر و باطن نقل می‌کنیم:

و باید که ایشان [انبیا و امامان] به علم واقع مکلف نباشند، و در تکالیف ظاهره با سایر ناس شریک باشند، چنانچه ایشان در باب طهارت و نجاست اشیاء و ایمان و کفر عباد به ظاهر مکلف بودند و اگر به علم واقع مکلف می‌بودند، بایست که با هیچ‌کس معاشرت نکنند، و همه چیز را نجس دانند و حکم به کفر اکثر عالم بکنند، و اگر چنین می‌بود حضرت رسول(ص) دختر به عثمان نمی‌داد و عایشه و حفصه را به حباله خود در نمی‌آورد. پس حضرت امام حسین(ع) به حسب ظاهر مکلف بود که با وجود اعوان و انصار با منافقان و کفار جهاد کند و با وجود بیعت زیاده از بیست هزار کس و وصول زیاده از دوازده هزار نامه از کوفیان بی وفا، اگر تقاعد می‌ورزید و اجابت ایشان نمی‌نمود، ایشان را به ظاهر بر حضرت، حجّت بود و حجّت الهی بر ایشان تمام نمی‌شد. (۲۹۵)

هدف سیاسی امام حسین(ع) در چهار مرحله

اگر از باطن کربلا عبور کنیم، و مصمم باشیم بر اساس شواهد تاریخی و آنچه در مقاتل و تواریخ برجای مانده، هدف سیاسی امام حسین(ع) را از قیام بشناسیم، می‌باید چهار دوره تاریخی و زمانی را از یکدیگر تفکیک کنیم و هر کدام را منطبق با شرایط خاص خود، از این زاویه مورد بررسی قرار دهیم:

نخستین مرحله، از زمان حرکت از مدینه به سوی مکه است که ویژگی عمده آن «اعتراض» به حاکمیت یزید است. این که بعداً چه خواهد شد به لحاظ سیاسی روشن نیست و بسته به تحولاتی است که پس از آن پیش خواهد آمد. این تا زمانی است که امام تصمیم به رفتن به کوفه نگرفته و هنوز در مکه است.

دومین مرحله از زمان تصمیم به رفتن به کوفه آغاز می‌شود و تا رسیدن سپاه حر ادامه دارد. ابتدا نامه‌های مردم کوفه می‌رسد که امام تصمیمی نمی‌گیرد. پس از آن نمایندگان مردم کوفه می‌آیند که موضوع جدی‌تر می‌شود و امام نماینده‌ای را برای بررسی اوضاع به کوفه اعزام می‌کند. پس از آمدن نامه مسلم امام که اطمینان سیاسی پیدا کرده به سمت کوفه حرکت می‌کند. اینجا هدف تصرف کوفه و عراق است. این مرحله ادامه دارد

تا آنجا که خبر شهادت مسلم به امام می‌رسد. امام احساس می‌کند دست‌یابی به آن هدف دیگر مقدور نیست اما هنوز احتمال پیروزی هست؛ چون به هر حال، همه چیز که در مسلم خلاصه نمی‌شود.

سومین مرحله از زمان رسیدن سپاه حرّ آغاز می‌شود. این زمانی است که حر می‌کوشد تا امام را به کوفه برده، به ابن زیاد تحویل بدهد. در اینجا هدف امام گریز از دست ابن زیاد و اصرار بر نرفتن به سمت کوفه است. پیشنهاد بازگشت به مکه را مطرح می‌کند که همچنان تا زمان آمدن سپاه عمر بن سعد به کربلا ادامه دارد. امام باز می‌گردد، اما حر نمی‌گذارد و در نهایت راهی میانه را انتخاب می‌کنند که به کربلا می‌رسد. امام می‌کوشد تا هرچه بیشتر از کوفه فاصله بگیرد. در این مرحله، هدف دور شدن از فضای خشن کوفه است و تا زمانی ادامه دارد که سپاه کوفه امام را در کربلا متوقف می‌کند و اصرار دارد که یا آن حضرت بیعت با یزید کند یا آماده نبرد باشد.

چهارمین مرحله همینجاست. امام در اینجا شهادت را بر می‌گزیند. در اینجا دیگر نه بحث حکومت است، نه گریختن مصلحت‌جویانه از دست دشمن؛ اینجا پای عزت و شرافت و شهادت در میان است و امام این را به عنوان یک

هدف می‌پذیرد.

ما باید هر کدام از مراحل را جدای از یکدیگر مورد بررسی قرار دهیم و شرایط تاریخی آنها را از یکدیگر تفکیک کنیم.

در این میان، کسانی که خود «شهادت» را یک هدف سیاسی می‌دانند، چندان نیاز به این مرحله بندی هم ندارند. در میان نویسندگان معاصر شریعتی و هاشمی نژاد بر این باور بودند.

تأثیر نهضت امام حسین(ع) در سقوط امویان

برای زوال و سقوط یک دولت، یک سری عوامل نزدیک وجود دارد، یک سری عوامل دور که هر دو در جای خود اهمیت دارند. عوامل دور ممکن است از نظر زمانی با زمان سقوط فاصله داشته باشد، اما بی‌تردید و به دلایل تاریخی، نقش مهمی در زوال یک دولت دارد. در سقوط یک دولت عوامل نزدیک، مثل انقلابی فراگیر یا حمله خارجی، وقتی مؤثرند که بنیاد دولت حاکم ضعیف شده باشد؛ یعنی در جذب پشتوانه مردمی و ملی برای حمایت از خود ضعیف باشد. اگر این ضعف نباشد، انقلاب فراگیر محقق نمی‌شود، یا اگر حمله خارجی صورت گیرد، حمایت مردمی، می‌تواند دولت را نجات دهد. بنی امیه سال ۴۱ به قدرت رسیدند. سال ۶۱ انقلاب عاشورا بود، سال ۱۳۲ یعنی هفتاد و یک سال بعد، امویان سقوط کردند.

اکنون پرسش این است: عاشورا چه تأثیری بر سقوط امویان داشت؟ به نظر می‌رسد عاشورا از دو زاویه در سقوط دولت اموی تأثیر داشت:

جهت اول: زیر سؤال بردن اسلامیت دولت بنی امیه؛ این مطلب در سخنان حضرت امام حسین(ع) آنجا که به معرفی یزید و ویژگی‌های وی می‌پردازد فراوان است. آن حضرت با تعبیر و علی‌السلام السلام اسلامیت دولت یزید و طبعا دولت اموی را زیر سؤال می‌برد. امام، روی سگ‌بازی و مشروب‌خواری یزید انگشت می‌گذارد و از تغییر احکام و رواج بدعت‌ها سخن می‌گوید. دولت اموی که اساس آن با حيله‌گری معاویه آغاز شده بود، تلاش زیادی داشت تا خود را اسلامی نشان دهد. در اوج فساد اخلاقی حاکم بر دستگاه اموی، مسجد سازی وجود داشت. عبدالملک در اوج حمله به حجاز و مسلط کردن حجاج بر مردم، جامع اموی می‌ساخت، مسجد الاقصی و مسجد صخره را در بیت المقدس تعمیر می‌کرد. حتی در زمان ولید مسجد پیامبر(ص) در مدینه را بازسازی و طلا کاری کردند. به علاوه فتوحات را پیش می‌بردند. به طور مسلم فتوحات عصر بنی امیه بیشتر از زمان خلفای اول و یا زمان عباسیان بوده است. اما آیا اینها اسلامیت بود؟ اسلامیت اهل بیت، اسلامیت دیگری بود. اسلام اموی متفاوت با این اسلام بود. این فریبکاری دولت اموی به جای آن که در جهت حفظ هویت دینی مردم، حفظ اخلاق اسلامی، زنده نگاه داشتن عرفان حقیقی، رعایت عدالت اسلامی و رسیدگی به حقوق مردم تلاش کند، برای بدست آوردن غنائم بیشتر کشورگشایی می‌کرد و برای فریب مردم مساجد باشکوه می‌ساخت. در قرآن وقتی صحبت از آب‌رسانی به حجاج و جهاد فی سبیل الله و مقایسه آنهاست، خداوند به روشنی، جانب جهاد فی سبیل الله را می‌گیرد. البته فتوحات، می‌توانست جهاد فی سبیل الله باشد، اما بنی امیه در اندیشه منافع مادی آن بودند. همین امویان فاسق، برای گرفتن پول بیشتر، اسلام آوردن مردم خراسان را نمی‌پذیرفتند و تا مدت‌ها با این که آنها مسلمان شده بودند، هنوز آنها را ذمی دانسته جزیه از آنان می‌گرفتند. (۲۹۶)

البته مسلمانانی که در جبهه‌های نبرد می‌جنگیدند؛ طارق بن زیادها و دیگران، شاید واقعا مجاهد فی سبیل الله بودند. وقتی ماهیت دولت اموی برای چنین مردمانی آشکار می‌شود، فتوحات هم متوقف می‌شود. چنان که در خراسان چنین شد. در قیام دیرالجمجم وقتی مردم عراق به فرماندهی عبدالرحمان بن محمد بن اشعث بن قیس در سال ۷۱ برای فتح سیستان رفته بودند، به خاطر شدت فشار و ستم حجاج، با همان لشکر، به سوی عراق بازگشتند تا دولت اموی را سرنگون کنند.

جهت دوم تأثیر نهضت امام حسین(ع) در سقوط دولت اموی آن بود که پس از رحلت رسول خدا(ص) از همان ابتدا دو گروه برای به دست گرفتن رهبری جامعه اسلامی مطرح بودند. بنی‌هاشم و بنی‌امیه. این دو

گروه به دلایل متفاوتی پس از رحلت آن حضرت نتوانستند حکومت را در دست بگیرند و در عوض، برخی از گروه‌های میانی موفق به تصاحب قدرت سیاسی شدند. اندکی بعد، بنی امیه، طی حوادث دوران عثمان تا شهادت امام علی(ع) بر اوضاع غلبه کردند. در این وقت، تنها رقیب آنان بنی هاشم بودند که در حکومت امام علی(ع) و فرزندش امام حسن(ع) این مسأله نمودار شد. نهضت کربلا بار دیگر نشان داد که گروه دیگر، همچنان فعال است و رهبری جریان مخالف را بر عهده دارد و آماده است تا با ساقط کردن حکومت اموی، یک دولت هاشمی و علوی تأسیس کند. به لحاظ سیاسی و برای عمق بخشیدن به ادعای علویان برای حکومت در دوره بعد، این نکته کمی نبود. به واقع، در اوج فشار امویان، نهضت کربلا، فعال بودن بنی هاشم و اهل بیت را نشان داد. برای مثال، سال‌های پایانی دولت اموی شعار الرضا من اهل بیت بود که جوهره رهبری را در مبارزه سیاسی بر ضد امویان تعریف کرد. این بنی هاشم بودند که دولت اموی را سرنگون کردند و در واقع عشق به اهل بیت بود که دولت اموی را برانداخت.

اهل بیت این قداست خود را از کجا آوردند. این احساس سیاسی هواداران بنی هاشم از کجا آمده است؟ به نظر می‌رسد یکی از بزنگاه‌های اصلی در ایجاد این احساس، نهضت کربلا بوده است. در آن حادثه، شمار زیادی از افراد خاندان پیامبر(ص) بین شانزده تا ۲۵ نفر به شهادت رسیدند. چطور مردم می‌توانستند این ماجرا را فراموش کنند. مظلومیت آنان را از یاد ببرند و به آن بی توجه باشند.

البته نباید تصور کرد که علت سقوط بنی امیه تنها در همین جهت بوده است. مهم آن است که وقتی رهبری ماجرا به دست بنی هاشم می‌افتد، باید ریشه بخشی از سقوط را در مظلومیت این خاندان جستجو کرد. البته و مع الاسف، شاخه بنی عباس (از بنی هاشم) از فرصت استفاده کرد و آنچنان که شرح آن در تواریخ آمده، با توجه به ابهامی که برای بسیاری از مردم در تعریف اهل بیت و الرضا من آل محمد به وجود آورد و با تلاش برخی از ایادی خود مانند ابومسلم خراسانی، سوار بر مرکب خلافت شد. هر چند ابومسلم خود اولین قربانی این دولت بود و پاداشش را خیلی زود گرفت.

قیام امام حسین(ع) یک قیام اسوه

اصولا از یک نگاه، دو نوع قیام قابل تصور است: نخست قیامی که فی حدنفسه با توجه به اهداف خود در یک مقطع تاریخی انجام گرفته و پرونده آن همانجا بسته می‌شود؛ چه موفق باشد چه ناموفق. البته ممکن است در عبرت‌های تاریخی از آن یاد شود و مورد بازبینی قرار گیرد و تحلیل شود. دوم نوعی دیگر از قیام‌ها که تعدادشان واقعا انگشت‌شمار است، قیام‌هایی است که حالت اسوه برای دوره‌های بعد پیدا می‌کند. برای نمونه در تاریخ ایران، قیام کاوه آهنگر چنین حالتی پیدا کرده است. این تصویری است که فردوسی از

آن برای ما ارائه کرده و قاعدتا می‌بایست تا روزگار وی همچنان در اذهان پابرجا بوده باشد. در ادبیات اسلامی، به ویژه ادبیات شیعی، قیام امام حسین(ع) حالت نوعی الگو و اسوه را یافته است. یعنی از حالت یک واقعه در یک زمان درآمده، تعمیم یافته و نوعی بی‌زمانی یا فرازمانی در آن لحاظ شده است. از این مهمتر، به صورت عاطفی، با هویت یک فرد شیعه ممزوج شده و به نوعی جزو معتقدات او درآمده است. روشن است که شمار این قبیل قیام‌ها و شهادت‌ها اندک است. در شهادت‌ها، می‌توان به شهادت بسیاری از علما و مجاهدان و سربازان اشاره کرد که شهادتشان فراموش می‌شود؛ اما عددی از آنها حالت اسوه پیدا می‌کنند که این دلایل خاص خود را دارد. برای مثال شهید فهمیده در تاریخ جنگ ایران و عراق چنین موقعیتی را به دست آورده است. چنان که در تاریخ شیعه، شهید اول و شهید ثانی تا اندازه‌ای همین موقعیت را دارند. اینها بسته به نوع شهادت، کیفیت رخداد، دلایل شهادت و شرایطی است که آن حادثه در آنها اتفاق می‌افتد.

نهضت امام حسین(ع) از این زاویه، به صورت قیامی درآمد که حالت فرازمانی پیدا کرد. دلیلش هم این بود که ارزش‌هایی که در آن مطرح شد، واقعا ارزش‌های زمانی نبود. یعنی درست است که علیه یزید بود؛ اما به قدری این ارزشها کلی و فراگیر بوده و هست، که مربوط به هیچ زمانی نبوده و نیست. لذاست که در زیارت وارث امام حسین(ع) از زاویه تاریخی و ارزش فراگیر و فرازمانی، در ادامه مسیر انبیاء مطرح می‌شود و وارث آنان تلقی می‌گردد. مسائل دیگری هم در این جاودانگی مؤثر بود. این قیام با کیفیت خاصی انجام شد. رهبر آن فردی با اهمیت و نواده پیامبر(ص) بود. حالت تسلیم ناپذیری داشت؛ شمار زیادی از افراد خاندان پیامبر(ص) در حادثه یاد شده به شهادت رسیدند. به علاوه به دلیل اهمیت مفهوم امام در شیعه، تأکید خاصی روی این قیام صورت گرفت. بعد از آن، این قیام، الگوی همه قیام‌های بعدی شد؛ در حالی که در دنیای اسلام، قیام‌های فراوان دیگری از سوی علویان و غیر علویان صورت گرفت که هیچ کدام چنین حالتی را در تاریخ اسلام به خود نگرفته است.

تأثیر مشخص قیام امام حسین(ع) روی قیام‌های پس از آن

باید توجه داشت که قیام امام حسین(ع) جدای از آن که مربوط به عدم اجرای شریعت و مبارزه با منکر باشد، در اصل خط بطلانی بر مشروعیت سلطنت بنی‌امیه بود. بنابراین یک بار دیگر، پس از تلاشهای امام علی(ع) از سوی امام حسین(ع) که نواده پیامبر(ص) بود، بر این اصل تکیه شد که امامت حق امویان نیست. این نکته‌ای است که قیام عاشورا آن را استمرار بخشید و سرلوحه برنامه سایر علویان مانند زید بن علی و فرزندش یحیی و دیگرانی بود که قیام را پیشه خود ساختند.



نکته دیگر شعارهایی بود که امام حسین(ع) مطرح کرد. اگر هدف امام را از قیام در سخنرانی‌های ایشان مرور کنیم، با آنچه که به عنوان شعار در سایر قیامهای شیعی آمده، به مقدار زیادی تطبیق می‌کند. این اهداف معمولاً در بحث بیعت مطرح می‌شود. یعنی مردمی که با یک رهبر انقلابی موافقت دارند، بر سر تحقق اهدافی با او بیعت می‌کنند. این بیعت از زمان پیغمبر(ص) وجود داشت و بعدها در زمان خلفای بعد هم تکرار شد چنان که در کربلا نیز. نخستین رکن بیعت در قیامهای علوی، دعوت مردم به کتاب خدا و سنت رسول بود که به نوعی اشاره به عدم مشروعیت سنت خلفا بود؛ زیرا برای سنیان این ماجرا از زمان خلافت عثمان آغاز شده بود که مبنای بیعت عمل به کتاب خدا، سنت رسول و سنت شیخین باشد؛ چیزی که امام علی(ع) نپذیرفته بود.

قیام مسلحانه بر ضد حکومت جور و در جهت امر به معروف و نهی از منکر در شکل فراگیر آن، در همه این قیامها مورد توجه است. این هدف مهمی بود که امام حسین(ع) در قیامش مطرح کرد و اصولاً مشروعیت به آن داد. می‌دانیم که در میان جماعت اهل سنت، چنین چیزی مقبول نیست و اصولاً قیام مسلحانه پذیرفته نیست. البته در گذشته، مرجیان به قیام مسلحانه اعتقاد داشتند؛ چنان که روزگاری دسته‌ای از معتزله و خوارج نیز چنین می‌اندیشیدند.

نکته دیگر بیعت بر سر پذیرفتن امامت علویان بود که از ارکان نظریه سیاسی شیعه به حساب می‌آمد و همه جا گفته می‌شد امام باید از اهل بیت باشد. تعبیر رایج آن در اواخر دوره اموی الرضا من آل محمد بود. برای مثال در بیعت حسین بن علی معروف به شهید فخر که در سال ۱۶۹ قیام کرد آمده است: اُدْعُوکُمْ اِلَى الرَّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِیُّ اَنْ نَعْمَلَ فِیْکُمْ بِکِتَابِ اللّٰهِ وَ سُنَّةِ نَبِیِّهِ وَ الْعَدْلِ فِی الرَّعِیَّةِ، وَالْقِسْمِ بِالسُّوِیَّةِ. (۲۹۷) حتی در قیام توابین هم این نکته را می‌یابیم که اظهار کردند، اگر پیروز شدیم حکومت را به دست اهل بیت می‌سپاریم. عدالت‌گرایی که با مفهوم تقسیم بالسویه عنوان می‌شد و از زمان امام علی(ع) رایج گشته بود، در این بیعت‌ها مورد تأکید قرار می‌گرفت.

امامان شیعه و مسأله قیام علیه حکومت‌ها

آنچه در این باره می‌توان گفت، این است که کربلا در میان شیعیان امامی، بیش از آن که یک حادثه سیاسی و قابل تقلید در عرصه سیاست باشد، به صورت یک تراژدی و حادثه خونبار و مقدس مورد توجه قرار گرفت. در واقع علویان زیدی، و بیشتر، از نسل امام حسن(ع) راه قیام انقلابی را پذیرفتند که اصل آن برگرفته از کربلا و تقلیدی از حرکت امام حسین(ع) بود؛ پیشینه سیاسی آن هم باز به جمل و صفین می‌رسید؛ زیرا آن دو حرکت هم به نوعی مبارزه علیه طغیان‌گری و ستمگری حکام داخلی داشت.

با این حال، و به رغم آن که در میان شیعیان امامی، بعد سیاسی انقلابی کربلا کمتر مطرح گردید، اما به نوعی ارزش‌های سیاسی نهفته در آن بسیار بیش از آنچه میان زیدیان مطرح بود، به دوره‌های بعدی انتقال یافت. در واقع، عدم تقلید از آن حرکت، دلایل خاصی داشت و بیشتر به دلیل ناهموار بودن شرایط سیاسی جامعه برای تکرار چنان پدیده‌ای بود؛ بنابراین در صورتی که شرایط مناسبی فراهم می‌آمد، همان ارزش‌های سیاسی نهفته می‌توانست به بهترین وجه زنده شود. این تجربه در انقلاب اسلامی صورت گرفت و از بعد سیاسی کربلا به خوبی بهره‌گیری شد.

#### تأثیر نهضت امام حسین(ع) بر جامعه شیعه

جامعه شیعه، در ابعاد مختلفی تحت تأثیر حادثه عاشورا قرار داشته است. اما این که تصور شود این تأثیر تنها در بعد سیاسی بوده، صحیح نیست. به عکس، تأثیر حادثه عاشورا، بیشتر در ابعاد غیر سیاسی بوده است. البته در اینجا مطلب یک پیچیدگی خاصی پیدا کرده است که نیاز به تبیین دارد. روشن است که ائمه شیعه، تلاش زیادی در جاودانه کردن حرکت کربلا داشتند و تأثیر آن را در ورای یک اثر سیاسی صرف مخصوصاً قیام مسلحانه، بسیار بالاتر بردند. اولاً کوشیدند تا کربلا را در میان امت جاودانه کنند و این با سنت روضه‌خوانی و زیارت دنبال شد. برای نمونه توصیه امام باقر(ع) به روضه‌خوانی در منی در ایام حج، یک نمونه قابل توجه است که مانند آن فراوان است. همچنین توصیه در رفتن به زیارت کربلا و حتی برابر دانستن آن با حج بلکه افضل بودن بر آن در ادامه همین جاودانه‌سازی بود. انشای زیارت نامه‌ها، بُعد دیگر این امر را تشکیل می‌داد. اینها در اسوه‌کردن حادثه کربلا اهمیت زیادی داشته است. اکنون پرسش این است: آیا ائمه از این مسأله اهداف سیاسی داشته‌اند یا نه؟ بدون تردید پاسخ مثبت است. یعنی همه اینها زمینه‌ای برای همراه ساختن یک شیعه با اهداف امام حسین(ع) بوده است. در زیارت عاشورا که عام‌ترین ابزار برای بیان اهداف نهضت امام حسین(ع) و وسیله ایجاد ارتباط بین یک شیعه و این قیام است، همین اهداف سیاسی را می‌یابیم. در آنجا در یک مورد چنین می‌خوانیم: بأبی أنت و أمی، لقد عظم مصابی بک فأسئل الله الذی أکرم مقامک و أکرمنی بک بأن یرزقنی طلب ثارک مع إمام منصور من أهل بیت محمد صلی الله علیه وآله. و در جایی از همین زیارت عاشورا آمده است: وأسئله أن یبلغنی المقام المحمود لکم عندالله و أن یرزقنی طلب ثاری مع إمام هدی ظاهر ناطق بالحق منکم. از این عبارات به دست می‌آید که حرکت امام حسین(ع) به یک معنا، به صورت یک ثار دائمی مطرح شده است؛ ثاری که یک شیعه در هر زمان باید در گرفتن آن سهیم باشد. یعنی در مسیر حق و باطل، حرکت امام حسین(ع) نه تنها یک اسوه و الگوست، بلکه چنان تصویر شده است که گویی همه چهره‌های باطل در ریختن خون امام حسین(ع) دخالت داشته‌اند و هر بار باید انتقام آن ثار را گرفت.

مع الاسف بخش سیاسی کربلا تا اندازه‌ای و در دوره‌هایی به طور کامل در میان شیعیان مورد غفلت قرار گرفته است. این مسأله ناشی از نوعی برداشت غیر صحیح از متون روایی و زیارتی ماست. این خلط، خلط میان وسیله و هدف است. در این نگرش، کربلا آئینه مبارزه حق و باطل نیست، نوعی حالت و وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف والای انسانی نیست؛ وسیله عبرت نیست. بلکه خودش فی حدّ نفسه بدون این جنبه، اهمیت پیدا می‌کند. این در حالی است که در زیارت عاشورا آمده است: *اللهم اجعل محیای محیا محمد و آل محمد و مماتی ممات محمد و آل محمد؛* اما مع الاسف بسیاری از شیعیان ما از طبقات مختلف، وقتی زیارت عاشورا را می‌خوانند، به این جمله نظر آینه‌ای دارند بلکه نفس خواندن این جمله را ثواب می‌دانند و بس. این گروه از شیعیان، روایاتی را که درباره اهمیت زیارت است، مشاهده کرده و از آنها برداشت ناقصی کرده‌اند. طبیعی است که همین خواندن محض زیارت عاشورا هم ثواب دارد؛ چون سبب تجدید خاطره نهضت امام حسین(ع) و جاودانه شدن عاشورا می‌شود که مشتمل بر همان اهداف مقدس است. درست مثل این که بگوییم حتی اگر کسی معنای آیات قرآن را نمی‌فهمد، باز خواندن آن ثواب دارد.

به بیان دیگر، وقتی روی زیارت کربلا تکیه می‌شود، مسأله دو جنبه دارد. یکی نفس زیارت و ثواب آن؛ دیگری جهت‌دار بودن آن برای تأثیری که این مسأله بر روی زنده نگاه داشتن شریعت و عدالت دارد. ما این نکته را از فرمایشات خود امام حسین(ع) نیز در می‌یابیم. جدا کردن این دو مورد از هم مشکل ایجاد کرده است. مشابه این نوع برخورد را در برخی دیگر از مسائل مذهبی نیز می‌توان مشاهده کرد. ائمه به محض آن که احساس می‌کردند حکمی از احکام دین رو به فراموشی است یا بدعتی در حال جایگزین شدن است، شیعیان را به سوی عمل به آن حکم ترغیب کرده و به مخالفت با بدعت تحریک می‌کردند. زمانی که امام باقر(ع) از زیارت امام حسین(ع) سخن می‌گوید، هنوز بنی امیه بر سریر قدرت نشسته‌اند و رفتن به زیارت امام حسین(ع) مبارزه با بنی امیه و زنده نگاه داشتن اهداف عاشورا است. البته عاشورا باید جاودانه باشد، رسم و رسوم آن هم باید جاودانه باشد، چرا که ما همیشه به اهداف عاشورا نیازمندیم. نکته‌ای که باید در تبیین حادثه عاشورا برای توده‌های مردم تأکید شود، وصل کردن حادثه عاشورا به اهداف عاشورا است. اگر این ارتباط و اتصال به وجود آید در آن صورت اسوه بودن و عبرت واقع شدن کربلا می‌تواند ملموس‌تر باشد. همچنین باید توجه شود که اگر گریه کردن برای امام حسین(ع) زایل‌کننده گناهان است، ناشی از تأثیر معنوی کربلا در ایجاد شرایط تحول درونی و آماده کردن یک شیعه برای دفاع و پاسداری از دین و احیانا فداکاری و جانبازی در راه آن است. با این حال باید تأکید کرد که تکیه روی جنبه سیاسی کربلا، نباید توجه ما را به این رخداد به عنوان یک پدیده کاملاً برتر، یک امر جاودانه، یک امر تقدیر شده و تعریف شده از سوی باری

تعالی، کم رنگ کند. کربلا یک نهضت زمینی صرف نیست؛ بخشی از وحی مجسم شده و قرآن عینیت یافته است. همان‌طور که نظریه امامت در شیعه، صرفاً مشتمل بر جنبه سیاسی نیست، قیام عاشورا هم تنها یک حرکت سیاسی نیست.

پی نوشتها:

۱. مسار الشیعة، ص ۳۷؛ مصباح المتهجد، ص ۷۵۸؛ ابوالفرج اصفهانی (مقاتل الطالبین، ص ۵۱) و مفید در ارشاد (ص ۲۱۸) پنجم شعبان را روز تولد دانسته اند.

۲. گذشت که برخی تولد امام حسن(ع) را در سال دوم دانسته‌اند که طبعا باید تولد امام حسین(ع) را هم در سال سوم بدانند. کلینی (کافی، ج ۱، ص ۴۶۳) و شیخ طوسی (التهذیب، ج ۶، ص ۴۱) بر این باورند.

۳. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۲۵

۴. همان، ص ۱۳۶

۵. همان، ص ۱۳۱

۶. همان، ص ۱۳۷

۷. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۴۰۵

۸. همان، ج ۴۴، ص ۲۶۶

۹. تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۸

۱۰. الارشاد، ج ۲، ص ۳۲؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۷

۱۱. ترجمه الامام الحسین(ع) (ابن سعد) ص ۵۴

۱۲. ترجمه الامام الحسین، ص ۱۴۹

۱۳. الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۵۴

۱۴. انساب الاشراف (چاپ سهیل زکار، ج ۵، ص ۱۲۸ - ۱۳)

۱۵. بنگرید: رجال کشی، ج ۱، صص ۲۵۲ - ۲۵۹

۱۶. ترجمة الامام الحسين(ع) ص ۳۵
۱۷. همان، ص ۱۴۹؛ التذكرة الحمدونية، ج ۹، ص ۸۴؛ كتاب التواضع و الخمول، ص ۱۴۲
۱۸. همان، ص ۱۴۵
۱۹. نثر الدر، ج ۱، ص ۳۳۵؛ التذكرة الحمدونية، ج ۲، ص ۱۸۶
۲۰. شاید: مفضفض. یعنی زیاد، سرشار و پر.
۲۱. ترجمة الامام الحسين، (ابن سعد) ص ۳۶
۲۲. اخبار الطوال، ص ۲۲۸؛ كامل ابن اثير، ج ۳، ص ۲۶۳
۲۳. لهوف، ص ۲۱؛ مثير الاحزان، ص ۹
۲۴. الفتوح، ج ۵، ص ۲۵ - ۲۶؛ مقتل الحسين(ع) خوارزمي، ج ۱، ص ۱۸۶
۲۵. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ث ۸۸
۲۶. الفتوح، ج ۴، ص ۱۶ - ۱۷
۲۷. الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۷۶
۲۸. الفتوح، ج ۵، ص ۲۵ و بنگريد: لهوف، ص ۲۴
۲۹. ابن اعثم، ج ۵، ص ۲۶؛ امالي صدوق، ص ۱۵۲
۳۰. الفتوح، ج ۵، ص ۳۳؛ و بنگريد: بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۹؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۹
۳۱. الارشاد، ج ۲، ص ۳۴
۳۲. قصص، ۲۱
۳۳. ترجمة الامام الحسين(ع) ص ۵۶
۳۴. الفتوح، ج ۵، ص ۳۸
۳۵. الفصول المهمة، ص ۱۸۴
۳۶. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۵۸؛ متن نامه آنان در تجارب الامم (ج ۲، ص ۴۱) آمده است.

۳۷. اخبار الطوال، ص ۲۳۱
۳۸. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۵۱؛ انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۵۷. متن این نامه درالفتوح کاملتر آمده و اشاره به این که فرزند معاویه هم بدون مشورت و اجماع خلافت را به دست گرفته، شده است.
۳۹. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۵۳
۴۰. الثقات ابن حبان، (السیره النبویه)، ج ۲، ص ۳۰۷
۴۱. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۶۴
۴۲. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۶۵
۴۳. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۷۷؛ اخبار الطوال، ص ۳۳۲؛ الفتوح، ج ۵، ص ۵۶؛ الارشاد، ج ۲، ص ۴۱
۴۴. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۷۷؛ اخبار الطوال، ص ۳۳۲؛ الفتوح، ج ۵، ص ۵۶؛ الارشاد، ج ۲، ص ۴۱
۴۵. التنبیه و الاشراف مسعودی، ص ۳۰۳؛ الارشاد، ج ۲، ص ۴۱؛ اعلام الوری، ص ۲۲۳
۴۶. الفتوح، ج ۵، ص ۶۳ - ۶۴
۴۷. بنگرید: انساب الاشراف، ج ۳، ص ۷۷ - ۷۸؛ اخبار الطوال، ص ۲۳۳؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۵۶
۴۸. الارشاد، ج ۲، ص ۳۹
۴۹. الارشاد، ج ۲، ص ۶۷
۵۰. الارشاد، ج ۲، همان، ص ۶۱
۵۱. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۶۰
۵۲. الفتوح، ج ۵، ص ۱۱۹
۵۳. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۶۴
۵۴. ترجمه الامام الحسین(ع) صص ۶۲ - ۶۳
۵۵. اخبار الطوال، ص ۲۴۵
۵۶. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۶

۵۷. بغیة الطلب، ج ۶، ص ۲۶۱۴ و بنگرید: مختصر تاریخ دمشق، ج ۲۷، ص ۱۲۰
۵۸. اسراء، ۷۱
۵۹. الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۰
۶۰. ترجمه الامام الحسین(ع)، ص ۸۸
۶۱. الفتوح، ج ۵، ص ۱۲۳
۶۲. اخبار الطوال، ص ۲۴۵؛ بنگرید: انساب الاشراف، ص ۱۶۶ - ۱۶۷
۶۳. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۹۴
۶۴. اخبار الطوال، ص ۲۴۶
۶۵. یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۶. منزل قططانیة بعد از قصر بنی مقاتل است که امام حسین(ع) روز ۲۹ ذی حجه به آنجا رسیده و بعید می نماید که شنیدن خبر شهادت مسلم در آنجا بوده باشد.
۶۶. عقدالفرید، ج ۴، ص ۳۷۹
۶۷. لهوف، ص ۷۳
۶۸. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۶۰، ۲۲۰
۶۹. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۶؛ نسب قریش مصعب زبیری، صص ۱۲۷ - ۱۲۸ (و منها تعتق أو تعود عبدا کما تعتبد العبیذ!)
۷۰. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۰ - ۳۸۱
۷۱. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۹۷؛ مقتل الحسین(ع) خوارزمی، ص ۲۲۹؛ نهایه الارب نویری، ج ۲۰، ص ۴۱۴
۷۲. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۶۷ - ۶۸
۷۳. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۷
۷۴. اخبار الطوال، ص ۲۴۳

٧٥. تجارب الامم، ج ٢، ص ٥٩
٧٦. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٣٩٢
٧٧. الفتوح، ج ٥، ص ١٤٥
٧٨. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٦٨
٧٩. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٣٩٩
٨٠. الفصول المهمة، ص ١٨٩
٨١. الارشاد، ج ٢، ص ٧٣
٨٢. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٠٣
٨٣. الفتوح، ج ٥، ص ١٣٦ - ١٣٨
٨٤. اخبار الطوال، ص ٢٤٧
٨٥. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٦٩ - ١٧١، ٢٢٥
٨٦. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٠١ - ٤٠٢
٨٧. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٠٣
٨٨. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٠٣ - ٤٠٤
٨٩. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٧١
٩٠. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٠٦
٩١. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٧٦؛ اخبار الطوال، ص ٢٤٩
٩٢. الفتوح، ج ٥، ص ١٥٣؛ انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٠
٩٣. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٠
٩٤. ترجمة الامام الحسين(ع) ص ٦٨
٩٥. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٠٧



۹۶. اخبار الطوال، ص ۲۴۹
۹۷. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۷۶
۹۸. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۰۸؛ الفتح، ج ۵، ص ۱۴۱
۹۹. اخبار الطوال، ص ۲۵۰
۱۰۰. الفتح، ج ۵، ص ۱۴۸
۱۰۱. مقتل الحسین(ع) خوارزمی، ص ۲۳۷
۱۰۲. الفتح، ج ۵، ص ۱۴۹ - ۱۵۰
۱۰۳. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۶۹
۱۰۴. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۹
۱۰۵. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۹
۱۰۶. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۶
۱۰۷. الفتح، ج ۵، ص ۱۵۰ - ۱۵۱
۱۰۸. مقصود از همدان در این متن، باید شهر دستبی باشد که به عنوان شهری میان ری و همدان معرفی شده است. در موارد دیگر از ثغر یا مرز دستبی یاد شده است. بنگرید: اخبار الطوال دینوری، ص ۲۵۱؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۰۹
۱۰۹. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۶۸
۱۱۰. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۶۹ - ۷۰
۱۱۱. الفتح، ج ۵، ص ۱۵۷
۱۱۲. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۷۸
۱۱۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۸
۱۱۴. الفتح، ج ۵، ص ۱۵۷ - ۱۵۸

١١٥. الفتوح، ج ٥، ص ١٥٩
١١٦. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٧٨ - ١٧٩
١١٧. وقعة صفين، صص ١٤٠ - ١٤٠
١١٨. تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤٢٩
١١٩. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٠
١٢٠. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٠؛ بنگريد: مقتل الحسين مكرم، ص ٢٤٠
١٢١. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٠؛ تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤١٢؛ الارشاد، ج ٢، ص ٨٦
١٢٢. امالي صدوق، ص ١٥٥
١٢٣. مقتل الحسين(ع) خوارزمي، ج ١، ص ٢٤٤
١٢٤. الفتوح، ج ٥، ص ١٦٢
١٢٥. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨١
١٢٦. ترجمة الامام الحسين(ع) ص ٦٩؛ الامامة و السياسة، ج ٢، ص ٦؛ انساب الاشراف، ج ٣ ص ٢٢٥؛ تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٣٨٩
١٢٧. تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤١٢ - ٤١٣
١٢٨. مقتل الحسين(ع) خوارزمي، ج ١، ص ٢٤٦
١٢٩. تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤١٣
١٣٠. الفتوح، ج ٥، ص ١٦٤
١٣١. تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤١٤
١٣٢. ترجمة الامام الحسين(ع) ص ٦٩
١٣٣. الامامة و السياسة، ج ٢، ص ٦

۱۳۴. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۸۲ - ۱۸۳؛ تاریخ الطبری، ج ۵، صص ۴۱۴ - ۴۱۵؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، صص ۹۷ - ۹۸
۱۳۵. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۷۰
۱۳۶. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۶؛ الارشاد، ج ۲، ص ۸۹
۱۳۷. تذکره الخواص، صص ۱۴۱ - ۱۴۲
۱۳۸. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۵
۱۳۹. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۸۴
۱۴۰. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۸۴ - ۱۸۵
۱۴۱. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۶ - ۴۱۷
۱۴۲. اعلام الوری، ص ۲۳۷؛ المنتظم ابن جوزی، ج ۵، ص ۳۳۷؛ الكامل ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۸۴
۱۴۳. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۷۰
۱۴۴. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۷۰ - ۷۱
۱۴۵. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۱۸۵
۱۴۶. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۸۵؛ تاریخ الخلفاء، برگ ۸۳ آ.
۱۴۷. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۹؛ این مطلب در زیارت ناحیه مقدسه هم آمده است.
۱۴۸. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۹ - ۴۲۰
۱۴۹. مقاتل الطالبیین، ص ۷۴ - ۷۵
۱۵۰. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۹؛ اعلام الوری، ص ۲۳۷
۱۵۱. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۱۸
۱۵۲. امالی صدوق، ص ۱۵۶
۱۵۳. امالی صدوق، ص ۱۵۶

١٥٤. مناقب ابن شهرآشوب، ج ٤، ص ٩٩؛ تجارب الامم، ج ٢، ص ٦٩
١٥٥. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٦؛ بنگريد: تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٢١
١٥٦. لهوف، ص ٩٤
١٥٧. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٢٢
١٥٨. الفتوح، ج ٥، ص ١٧٤ - ١٧٥
١٥٩. الامامة و السياسة، ج ٢، ص ١٢
١٦٠. عقد الفريد، ج ٤، ص ٣٧٩؛ تاريخ ابن عساكر، ترجمه الامام على بن ابى طالب(ع)، ص ٢٢٠
١٦١. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٢٢؛ رجال الكشى، ج ١، ص ٢٩٣٢
١٦٢. الفتوح، ج ٥، ص ١٨٣
١٦٣. اثبات الوصيه، ص ١٢٦
١٦٤. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٧
١٦٥. انساب الاشراف، ج ٣، ص ٢٢٦
١٦٦. اخبار الطوال، ص ٢٥٤؛ و بنگريد: تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٢٢
١٦٧. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٧؛ اخبار الطوال، ص ٢٥٣؛ الفتوح، ج ٥، ص ١٧٤
١٦٨. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٢٣ - ٤٢٤؛ الارشاد مفيد، ج ٢، ص ٩٦
١٦٩. الفتوح، ج ٥، ص ١٧٥
١٧٠. ترجمه الامام الحسين(ع) ص ٧١
١٧١. تاريخ الطبرى، ج ٥، ص ٤٢٣
١٧٢. كامل ابن اثير، ج ٣، ص ٢٨٦ - ٢٨٧
١٧٣. اثبات الوصيه، ص ١٢٦؛ كامل الزيارات، ص ٧٣
١٧٤. الفتوح، ج ٥، ص ١٨١ - ١٨٢

١٧٥. مناقب ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ١٠٠
١٧٦. ترجمة الامام الحسين (ع) ص ٧٢
١٧٧. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٨، ٢٢٦
١٧٨. كشف الغمة، ج ٢، صص ٥٥ - ٥٦
١٧٩. تحف العقول، ص ٢٧٤ - ٢٧٥؛ امالي ابوطالب زيدي، ص ٩٥ - ٩٧؛ مقتل الحسين (ع) خوارزمي، ج ٢، صص ٦ - ٨؛ تاريخ دمشق، ترجمة الامام الحسين (ع) صص ٢١٦ - ٢١٨
١٨٠. تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤٢٧
١٨١. ترجمة الامام الحسين (ع) ص ٧٢
١٨٢. انساب الاشراف، ج ٣، ص ٢٢٥
١٨٣. اخبار الطوال، ص ٢٥٤
١٨٤. تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٣٩٢
١٨٥. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٨٨ - ١٨٩؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٤٤ - ٢٤٥
١٨٦. تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤٢٦ - ٤٢٧
١٨٧. مقتل الحسين (ع) خوارزمي، ج ٢، ص ٨؛ ترجمة الامام الحسين (ع) ص ٧٢
١٨٨. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٩٠؛ تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٤٢٩؛ الفتوح، ج ٥، ص ١٨٣
١٨٩. امالي ابوطالب زيدي، ص ٩٧؛ مقتل الحسين (ع)، ج ٢، ص ٨
١٩٠. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٩٠
١٩١. امالي ابوطالب زيدي، ص ٩٧؛ مقتل الحسين (ع) خوارزمي، ج ٢، ص ٨
١٩٢. ابن شهر آشوب، ج ٤، ص ١١٣
١٩٣. الفتوح، ج ٥، ص ١٨٤
١٩٤. انساب الاشراف، ج ٣، ص ١٩٠

۱۹۵. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۲۹ - ۴۳۰؛ ابن سعد قاتل سالم غلام آزاد شده عبیدالله را، عبدالله بن تمیم بن... یاد کرده است. بنگرید: ترجمه الامام الحسین (ع) ص ۷۲
۱۹۶. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۰؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۰
۱۹۷. همان، ج ۵، ص ۴۳۲
۱۹۸. همان، ج ۵، ص ۴۳۱
۱۹۹. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۱ - ۱۹۲
۲۰۰. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۵
۲۰۱. همان، ج ۵، ص ۴۳۵
۲۰۲. گاه از عبارات برخی مورخان بر می آید که گویی از همان آغاز تیراندازی دشمن، سپاه امام تنها ۳۲ بوده‌اند (انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۴؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۶) در حالی که به نظر می رسد این افراد، باقی مانده سپاه پس از تیراندازی وسیع دشمن و شهادت جمع ۳۸ نفری آنان بوده است.
۲۰۳. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۲ - ۱۹۳
۲۰۴. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۵ - ۴۳۶
۲۰۵. اقبال الاعمال، ص ۵۷۵
۲۰۶. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۴
۲۰۷. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۷
۲۰۸. همان، ج ۵، ص ۴۳۷ - ۴۳۸
۲۰۹. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۴
۲۱۰. الارشاد، ج ۲، ص ۱۰۵ - ۱۰۷
۲۱۱. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۹
۲۱۲. رساله تسمیه من قتل مع الحسین (ع)، ص ۱۵۶

۲۱۳. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۳۹ - ۴۴۰
۲۱۴. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۴ - ۱۹۵؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۰
۲۱۵. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۰
۲۱۶. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۰؛ انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۵
۲۱۷. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۱؛ انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۵
۲۱۸. مقتل الحسین(ع) خوارزمی، ج ۲، ص ۱۷
۲۱۹. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۵ - ۱۹۶
۲۲۰. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۱
۲۲۱. الفتوح، ج ۵، ص ۱۹۲
۲۲۲. الفتوح، ج ۵، ص ۱۹۲ - ۱۹۳
۲۲۳. مقتل الحسین(ع) ج ۲، ص ۲۴ آیا این همان عمرو بن خالد ازدی است؟ در متن خوارزمی از عمر بن خالد صیداوی یاد شده اما در مثیرالاحزان ابن نما (ص ۳۳)، عمرو بن خالد آمده است.
۲۲۴. الفتوح، ج ۵، ص ۱۹۳
۲۲۵. الفتوح، ج ۵، ص ۱۹۳؛ مقتل الحسین(ع) خوارزمی، ج ۲، ص ۱۴
۲۲۶. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۸
۲۲۷. الفتوح، ج ۵، ص ۱۹۴
۲۲۸. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۸
۲۲۹. بنگرید: المناقب، ج ۴، ص ۱۰۴ - ۱۰۵
۲۳۰. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۸؛ تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۵ - ۴۴۶
۲۳۱. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۱۹۷
۲۳۲. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۱ - ۴۴۲

۲۳۳. به این مطلب در مقتل منسوب به ابومخنف اشارت رفته با این عبارت: «و كان ربّاه أمير المؤمنين (ع)».
۲۳۴. اخبار الطوال، ص ۲۵۶
۲۳۵. تاریخ خلیفه بن خیاط، ج ۱، ص ۲۲۵
۲۳۶. مقاتل الطالبیین، ص ۸۹؛ المجدی فی انساب الطالبیین، ص ۱۵
۲۳۷. مقاتل الطالبیین، ص ۹۰
۲۳۸. مقاتل الطالبیین، ص ۹۰
۲۳۹. المجدی فی انساب الطالبیین، ص ۱۵
۲۴۰. همان، ص ۸۸
۲۴۱. همان، ص ۸۸
۲۴۲. همان، ص ۸۸
۲۴۳. علی بن ابی طالب (ع) می فرمود: من نام عثمان را از روی نام برادرم عثمان بن مظعون برای وی انتخاب کردم. مقاتل الطالبیین، ص ۸۹
۲۴۴. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۰۱
۲۴۵. اخبار الطوال، ص ۲۵۷
۲۴۶. همان، ص ۲۵۷
۲۴۷. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۸
۲۴۸. همان، ص ۸۷
۲۴۹. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۴۶؛ انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۰۰؛ اخبار الطوال، ص ۲۵۶ «فكان أول من تقدّم منهم». مقاتل الطالبیین، ص ۸۶ «هو اول من قتل فی الواقعة».
۲۵۰. الفتوح، ج ۵: ص ۲۰۳
۲۵۱. ترجمه الامام الحسین ص ۷۶



۲۵۲. طبقات الكبرى، الطبقة الخامسة، ص ۴۷۶
۲۵۳. ترجمه الامام الحسين (ع) ص ۷۳
۲۵۴. یا آنچنان که در جای دیگر در همین طبقات ابن سعد و نیز مقاتل الطالبیین (ص ۸۸) و اخبار الطوال (ص ۲۵۷) آمده «عمرو بن سعید [سعد] ازدی» [اسدی].
۲۵۵. بنگرید: انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۰۰؛ مادرش «خوصاء» دختر خصفه بن تقیف (از طایفه بکر بن وائل) بوده است. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۹؛ مقاتل الطالبیین، ص ۹۵
۲۵۶. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۹
۲۵۷. مقاتل الطالبیین، ص ۹۶
۲۵۸. همان، ص ۹۷
۲۵۹. همان، ص ۹۸
۲۶۰. تاریخ خلیفه بن خیاط، ج ۱، ص ۲۲۵ برخی او را کشته در یوم المذار به دست مختار می دانند.
۲۶۱. همان، ج ۱، ص ۲۲۵
۲۶۲. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۰
۲۶۳. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۰۱
۲۶۴. ابن سعد در جای دیگری هم می نویسد: امام حسین (ع) در حالی که عمامه مشکی بر سر داشت و موهای خود را نیز رنگ سیاه زده بود، چون یک جنگجوی شجاع می جنگید. ترجمه الامام الحسين (ع) ص ۷۳
۲۶۵. اخبار الطوال، ص ۲۵۸
۲۶۶. ترجمه الامام الحسين (ع) ص ۷۵
۲۶۷. ترجمه الامام الحسين (ع) ص ۷۵؛ انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۱۸
۲۶۸. الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۲
۲۶۹. آنچه را که سر را با آن می پوشانند.

۲۷۰. الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۲ - ۱۱۳

۲۷۱. ترجمه الامام الحسين(ع) ص ۷۸

۲۷۲. الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۱

۲۷۳. تاريخ الطبري، ج ۵، صص ۴۵۴۵ - ۴۵۵

۲۷۴. درباره رقم شهدای کربلا آمارها متفاوت است؛ اما در این میان، عدد ۷۲ شهرت خاصی دارد. دینوری در اخبار الطوال - ص ۲۵۶) تصریح دارد که سپاه امام متشکل از ۳۲ اسب سوار و چهل نفر پیاده بود. در فهرستی که فضیل بن الزبیر الرسان آورده، نام ۱۰۷ شهید کربلا ثبت شده است. بنگرید: رساله تسمیه من قتل مع الحسين(ع)، مجله تراثنا، صص ۱۴۹ - ۱۵۷

۲۷۵. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۰۴ - ۲۰۶

۲۷۶. حکایت ابومخنف از ماجرای خولی و آوردن سر امام حسین(ع) و ظهور نور از آن در خانه، جالب‌تر بیان شده است. تاريخ الطبري، ج ۵، ص ۴۵۵. البته قدری هم مسائلی در آن است که به هر روی، باید با تأمل مورد بررسی قرار گیرد.

۲۷۷. تاريخ الطبري، ج ۵، ص ۴۵۶

۲۷۸. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۰۶ - ۲۰۷؛ آمار دینوری چنین است: هوازن با ۲۲ سر؛ تمیم با ۱۷ سر به رهبری حصین بن نمیر؛ کنده با ۱۳ سر به رهبری قیس بن اشعث؛ بنو اسد با ۶ سر به رهبری هلال اعور؛ ازد با ۵ سر به رهبری عیهمه بن زهیر و تقیف با ۱۲ سر به رهبری ولید بن عمرو. و مقایسه کنید با آنچه ابومخنف نوشته است: تاريخ الطبري، ج ۵، ص ۴۶۸

۲۷۹. الارشاد، ج ۲، صص ۱۱۷ - ۱۱۸

۲۸۰. تاريخ اليعقوبي، ج ۲، ص ۲۴۵؛ رساله تسمیه من قتل مع الحسين(ع)، ص ۱۵۷

۲۸۱. زمر، ۴۲

۲۸۲. آل عمران، ۴۵

۲۸۳. ترجمه الامام الحسين(ع) ص ۷۹؛ الارشاد، ج ۲، ص ۱۱۶؛ گزارش ابومخنف به نقل از سلیمان بن ابی راشد، همین حکایت است با افزوده هایی دیگر.

۲۸۴. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۵۷
۲۸۵. الفتوح، ج ۵، صص ۲۲۳ - ۲۲۵
۲۸۶. الفتوح، ج ۵، صص ۲۴۷ - ۲۴۸؛ مقاتل الطالبیین، ص ۱۲۱
۲۸۷. ترجمه الامام الحسین(ع) ص ۸۲
۲۸۸. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۰
۲۸۹. انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۱۲؛ الفتوح، ج ۵، صص ۲۳۵ - ۲۳۶
۲۹۰. بنگرید: انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۱۴
۲۹۱. بلاذری هم این شعر را آورده است. بنگرید: انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۲۲. شگفت که نسل امویان از میان رفت و نسل علویان پایدار ماند.
۲۹۲. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۲
۲۹۳. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۶؛ انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۱۷
۲۹۴. مجموعه رسائل اعتقادی علامه محمد باقر مجلسی ( به کوشش سید مهدی رجایی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸) صص ۱۹۹ - ۱۹۸
۲۹۵. مجموعه رسائل اعتقادی علامه مجلسی، صص ۲۰۱ - ۲۰۰
۲۹۶. تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۵۵؛ الکامل، ج ۵، ص ۱۴۸
۲۹۷. مقاتل الطالبیین، ص ۳۷۸

<http://www.khabaronline.ir/detail/321934/weblog/jafarian>

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1597>

## گشت نیم روزه در اصفهان با تصاویر دیدنی!

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۹/۲۱

**خلاصه:** توفیقی رفیق شد همراه دوستی عزیز ساعتی را در بخش قدیمی اصفهان گشتی بزنم و یادداشت هایی تهیه کنم. شاید برای کسانی سودمند باشد. دست کم برخی از عکسها شاید دیدنی باشد.

دیروز پنج شنبه ۲۰ آذر ۹۳ روز بسیار خوبی بود، برای من که همراه فرزندم جعفر به اصفهان رفتیم. پس از گذشت سه سال و نیم که ایشان از سفر برگشته بود، لازم بود سری به خانواده بزنیم. از صبح قراری با دوست عزیز جناب حسن آقای مظاهری داشتم. ساعت دوازده و نیم بود که به دفتر آیت الله العظمی مظاهری رسیدیم. مدرسه قدسیه، ساختمانی بسیار زیبا که وصف آن در جاهایی آمده، اما به نظرم همچنان نیازمند یک بررسی جامع و کامل است. یک بار عکسهای زیبایی از برخی از اتاقهای آن گرفتم. حیاط و در و دیوار و اتاقها و راهروها همه زیبا و بسیار زیبا هستند. نماز را خواندم. برای نهار قرار شد به یک سفره خانه سنتی برویم. دلم می خواست از وسط بازار بزرگ بگذرم و خاطرات روزهای اول طلبگی را در سال ۵۵ تا ۵۷ زنده کنم. با این که این کار را بارها انجام داده ام اما باز هم از تکرار آن لذت می برم. از کوچه بیرون آمده وارد خیابان عبدالرزاق شدیم و به سمت بازار رفتیم. از در پشتی مسجد نو وارد این مسجد شدیم. الحال دوست عزیز جناب آقا هادی نجفی امام جماعت آنجاست. در سالهای اول طلبگی گاه نماز جماعت را آنجا می آمدیم، زمانی که پدر ایشان آنجا بود. الان قبر پدر و جد ایشان همانجاست. جد اعلای ایشان مرحوم شیخ محمدرضا نجفی صاحب کتاب نقد داروین است. از در مسجد که به سمت بازار است وارد بازار شدیم. فضای بازار عالی و مثل قدیم بود. سرای ملک را دیدیم که چه قدر زیبا بود. درجه یک. یکی از بهترین ها در بازار است. البته بازار شلوغ نبود. چون ظهر پنج شنبه بود و بازار به تدریج در حال تعطیلی بود. از در مدرسه صدر گذشتیم که خاطره انگیز بود. من اقلاً نزدیک ده ماه اینجا حجره داشتم. با آقای الهی طالخونچه ای که الان نمی دانم کجا هستند. ایشان گفتند صبح ها این در باز است و عصر از در پشتی رفت و آمد می شود. به مدرسه جده کوچک رسیدیم و بعد جده بزرگ. جده کوچک در حال حاضر بیشتر حالت خوابگاهی دارد. جده بزرگ درسی هم هست. وارد جده بزرگ شدیم. در حال تعمیر بودند. از قنات وسط مدرسه که قدیم بود خبری نبود، چون دیگر آبی وجود ندارد. مدخل جده کوچک و بزرگ مربوط به این مدرسه در دانشنامه

جهان اسلام از حسن آقا مظاهری است. وقف نامه آنها را هم خانم نزهت احمدی در میراث اسلامی ایران چاپ کردند. اندکی جلوتر به یاد مرحوم اجلویان و معازه ایشان افتادم. عیابی می پوشید و کلاهی بر سر، شبیه آنچه در باره مرحوم ارباب می گفتند و در عکسهای ایشان دیده ایم. ایشان گفت که چند سال پیش که مرحوم شد پدرم نماز ایشان را خواندند. خودش درس خارج هم می گفت. اما در درس پدرم هم حاضر می شد. یکی دو کتاب هم از ایشان چاپ شده است. پیش از انقلاب من چند بار به مجلس دعای ندبه ایشان که سخنرانی هم می کرد رفتم. مریدان ثابتی داشت. از آنجا به سمت میدان ادامه دادیم. به سردر مدرسه ملاعبدالله رسیدیم. این در صبح ها باز است اما در پستی که قدیم من بیشتر از آن رفت و آمد می کردم عصرها هم باز است. وارد میدان شدیم. از خیابان حافظ عبور کردیم ادامه مسیر دادیم. پیش از مسجد شیخ لطف الله وارد یک محوطه بسیار زیبایی شدیم که مثل یک کاروانسرا اما با مغازه های عتیقه جات و کارهای هنری بود. سفره خانه سنتی نقش جهان. باید بالا می رفتیم. دهها نفر در نوبت بودند تا میز خالی شود. ما قبلا جا رزو کرده بودیم. داخل شدیم. خارجی های زیادی بودند. بالا که می رفتی، گنبد مسجد شیخ لطف الله کاملا مشخص بود. شلوغ و شلوغ. غذای بسیار لذیذ. از سنتی و مدرن. تا ساعت قریب دو نیم بلکه سه آنجا بودیم. خیلی صحبت کردیم. سالهاست که حسن آقا دفتر پدر را اداره می کند. حساسیت ایشان روی احیای مدارس و حتی خرید خانه های قدیمی علما برای تبدیل به مدرسه زیاد است. همراهی کامل با آقای طباطبائی دارند. نهضتی در این زمینه در اصفهان از قدیم شروع شده که در حال حاضر هم ادامه دارد. وقتی بیرون آمدیم صحبت مدرسه شیخ لطف الله شد که متاسفانه از بین رفته است. مدرسه ای که شیخ بهایی و آقا حسین خوانساری در آنجا بوده اند. شرح آن در فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد که من چاپ کردم آمده است. ایشان گفت سالها دنبال این بودیم مدرسه را احیا کنیم اما نشده است. داخل مسجد شیخ لطف الله شدیم. هنر از در و دیوار آن می بارد. چه قدر زیبا. بی نظیر است. تعدادی بازدید کننده داشت. عکسهایی هم گرفتیم. کاش می شد مدرسه را که این مسجد بخشی از آن بوده احیا کرد. بیرون آمدیم. حسن آقا در باره فلسفه میدان نقش جهان صحبت کرد. میدانی که هر چیزی سرچایش است. ایشان می گفت مسجد طرف قبله است. بازار قیصریه که بازار است پشت به قبله است. عالی قاپو که مربوط به حکومت و زوال پذیر است در غرب قرار دارد که یعنی غروب می کند، و مسجد و مدرسه شیخ لطف الله که حالت اشراقی دارد در شرق. فکرهای جالبی است اما نمی دانم اینها در ذهن سازندگان و جای دهندگان این عناصر بوده است یا خیر. از ایشان در باره بنای شبه مدرسه ای که نزدیک مسجد علی در میدان کهنه بوده سوال کردم. وقتی گفتند که آنجا را گرفته و در حال تبدیل به مدرسه هستند خوشحال شدم. مدرسه بود و فضای کوچکی داشت که بچه ها بازی فوتبال می کردند. قرار شد سری به آنجا بزنیم. مسیر را از بازار قیصریه ادامه دادیم. همانجا که

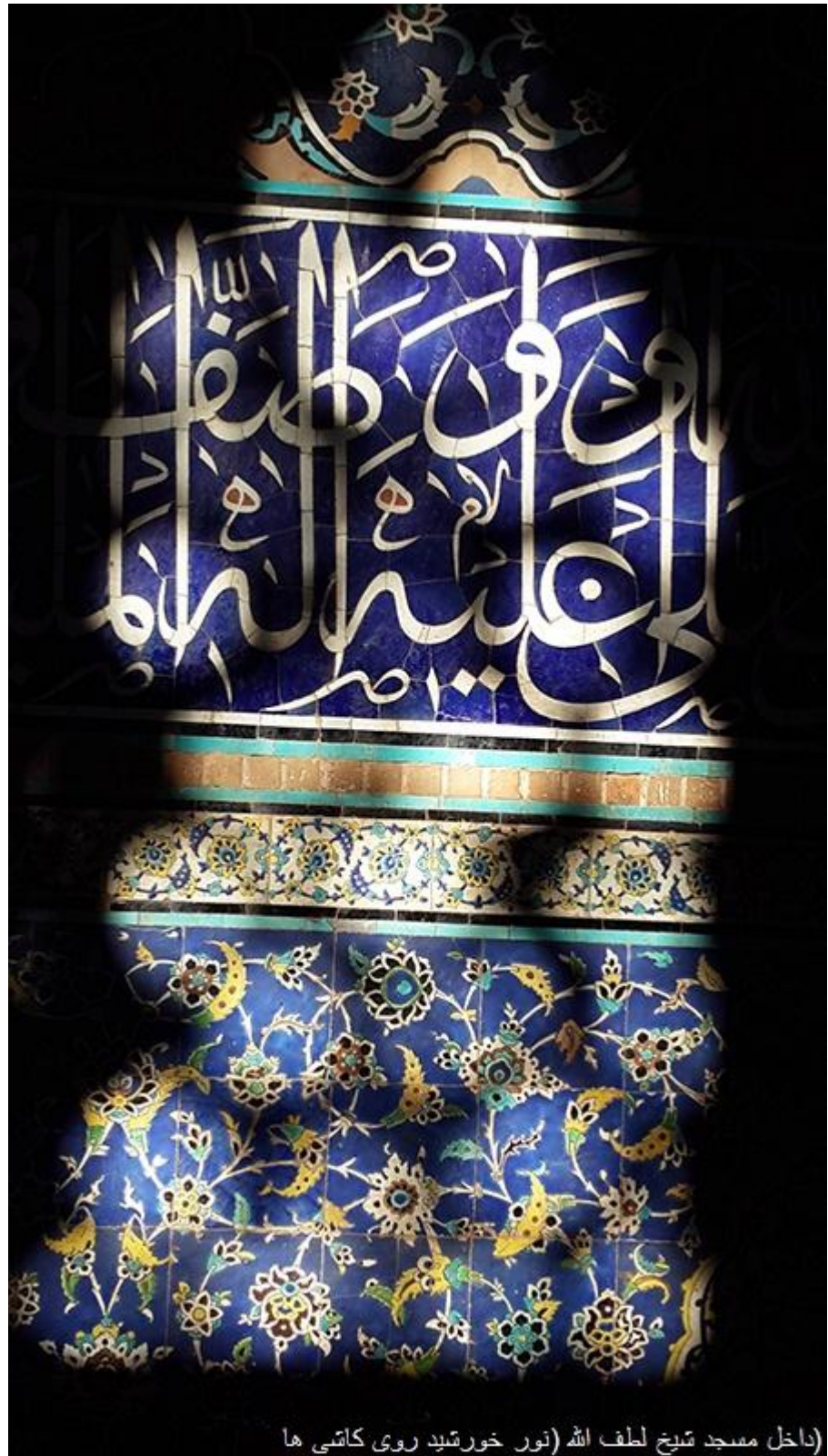
سر در آن دو شیر هست که سر آنها آدمی است که به دم شیر تیر می زند. این همه شاید معنایی فلسفی دارد. شاید هم شبیه یکی از صور فلکی باشد. یاد حرف ملاصائب در تذکره نصر آبادی و نقاشی های دم قیصریه افتادم. اگر یادم مانده باشد می نویسند صائب آمد دیر دو آدم قدر پایین در قیصریه نشسته اند در حالی که در بالای آن نقاشی پهلوانان هست. صائب گفت دو تا از آن نقاشی ها روی زمین افتاده است که اشاره اش به این دو آدم قوی هیکل بود. وارد بازار شده از طرف کوچه پشت مدرسه صدر عبور کردیم. و مستقیم راه را ادامه دادیم. به سرای ساروتقی رسیدیم. هوش از سرم رفت. اصلا ندیده بودم. خوشبختانه کسی در زد ما هم داخل شدیم. در چوبی قدیمی. دیوارهای قلعه مانند. وارد شدیم. دریایی از زیبایی بود. هزاران جنس از بازاری ها آنجا ریخته بود. چه قدر اتاق، چه قدر طاق نماهای زیبا. چه ساختمان باشکوهی. برای زدن سقف چند ردیف آجرچینی مزخرف کرده اند و سقفی آهنین گذاشته اند. خدای من! این سرای ساروتقی است. وزیر بزرگ عصر صفوی. مسجدش هم در کنار آن است. درگذشته مرحوم حکیم الهی نماز می خوانده است. فرزندش روحانی بود که در اندونزی او را دیدم. گویا حالا هم در هلند یا جایی دیگر در همان حوالی است. ای کاش ای کاش سرای ساروتقی توسط میراث یا علما خریداری و مرکز اصفهان شناسی می شد. راه را ادامه دادیم. به مدرسه الغدیر رسیدیم. گویا منزلی بوده که زمانی آقای حاج آقا حسن امامی آن را مدرسه کرده است. حسن آقا گفتند رو افتتاح من بودم. حالا تبدیل به موزه هنرهای اسلامی شده. باید رفت و دید که چطور مدرسه تبدیل به موزه شده. چند قدم بعد بود که به یک خانه قدیمی قاجاری رسیدیم. خانه وثیق انصاری که حوزه آن را خریداری کرده و دفتر فنی و مهندسی آنجا مستقر شده است. مثل همه خانه های قاجاری زیبا بود. اما بسیار کهنه و ویران که در حال بازسازی بود. خوشبختانه همه بخش های آن سرچایش بود اما نیاز به تعمیرات اساسی داشت که در حال انجام بود اما مشکل بی پولی هم بود. همه قسمتها را دیدم و لذت بردم با این که تقریبا ویرانه بود. مطمئن هستم جای زیبایی خواهد شد. کوچک را به سمت هارون ولایت ادامه دادیم و رسیدیم به مسجد علی. چه مناره زیبایی بی نظیری. به مدرسه مورد بحث رسیدیم که قدیما آنجا را محل فوتبال دیده بودم. از در پشتی رفتیم. چندین کارگر مشغول کار بودند. مرد مسنی هم هدایت آنها را به عهده داشت و پیدا بود که خبیر به کار خودش بود. گفت اینجا مدرسه سلطان سنجر بوده است اما بعدها به مدرسه ملارجب معروف شده که یک پزشکی بوده که این جا طبابت می کرده است. می گفت محل الواط شده بود. حالا نجات یافته و در حال تبدیل به مدرسه است. طبقه دومی داشت که درهای حجره ها را هم گذاشته بودند. اما طبقه اول و حیاط کار داشت. می گفت زیر زمینی هم بود که یک کوهی از خاک نرم بود. وقتی باز کردیم همه استخوان مرده بود. گفتند مربوط به یکی از سالهای وبا بوده است. همه را در یک چاه ریختیم. واقعا مدرسه سنجر؟ اینجا جای سلجوقیان است و اطراف مسجد جامع و بازار آن ناحیه همه

اصلی ترین محله ای است که زمان سلجوقیان آباد شده است. کنار آنجا میدانگاه بزرگی است که روی گذری که وسط میدان کهنه زده اند درست شده است. میدان گاه بسیار زیبا و شبیه میدان نقش جهان. اصفهانی ها این چند سال برای بازسازی اینجا خیلی هزینه کردند. نشان دادند که بخلی ندارند. از آن میدان گاه عبور کرده وارد بازار حاج محمد جعفر شدیم. مسجدی در نهایت زیبایی از سال ۱۲۸۰ که بخشی از آن هم در بمباران های جنگ از بین رفت و دوباره تعمیر شده بود با تاریخ های 1367 و ۱۳۷۲. واقعا زیبا بود. از پشت آنجا راه را ادامه دادیم تا به مدرسه قدسیه رسیدیم. حسن آقا در راه گفتند که اخیرا خانه مرحوم شیخ العراقین را برای فروش گذاشته اند و من از ده پانزده سال قبل دنبال آن بودم که مدرسه شود. اما نکته عجیب آن که حدود یک صد نسخه خطی که متعلق به مدرسه چهارباغ بوده زمان افغانها به این خانه منتقل شده و تا اواخر آنجا بوده و اینها به کتابخانه ملی داده اند. در حالی که اینها وقف مدرسه چهار باغ بوده است. ای کاش اینها به مدرسه چهارباغ باز می گشت. غالب آنها یا همه مهر شاه سلطان حسین دارد. حسن آقا خاطره جالبی هم گفتند که شبی در خدمت مقام رهبری بودیم. صادق خرازی هم بود و یک نفر دیگر. ایشان نسخه ای از بحار آورده بود که مهر وقف مدرسه چهارباغ و شاه سلطان حسین را داشت. رهبری پرسیدند: نسخه از کجا آمده؟ ایشان گفته بود از فلان کشور.... رهبری فرموده بودند این متعلق به مدرسه چهارباغ است و متولی آن هم الان همینجاست، یعنی حسن آقا. نسخه را گرفتند و تحویل من دادند. اما الان یک صد نسخه از اینجا به کتابخانه ملی رفته است. ایشان آرزو می کرد که کاش منزل شیخ العراقین خریداری شده و تبدیل به مدرسه شود. متاسفانه خانه آقای روضاتی هم مانده است و خبری از این که چه خواهد شد نیست. داستان مرحوم هنرفر و کتابهای او هم که بماند.

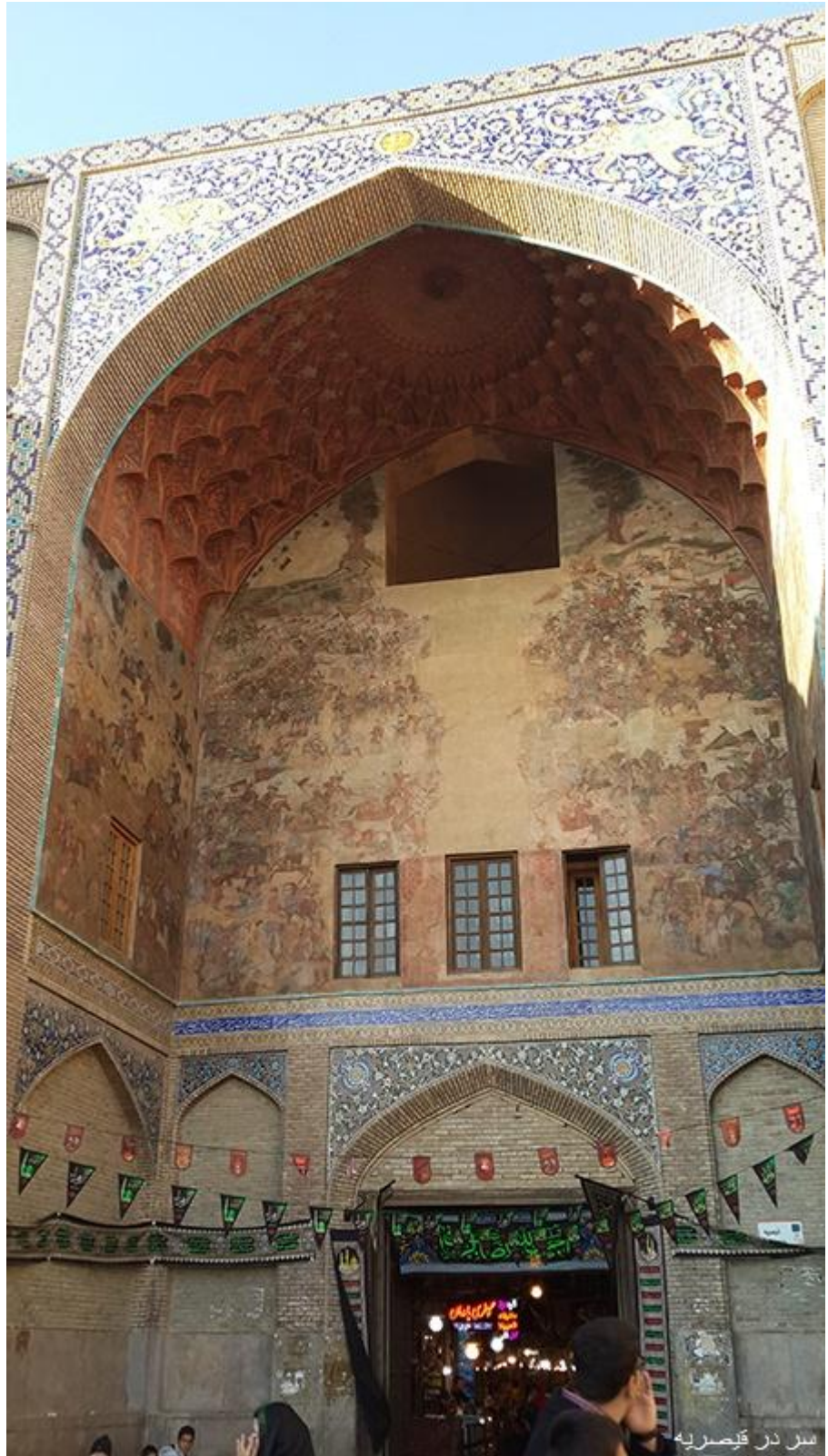








(داخل مسجد شیخ لطف الله (نور خورشید روی کاشی ها

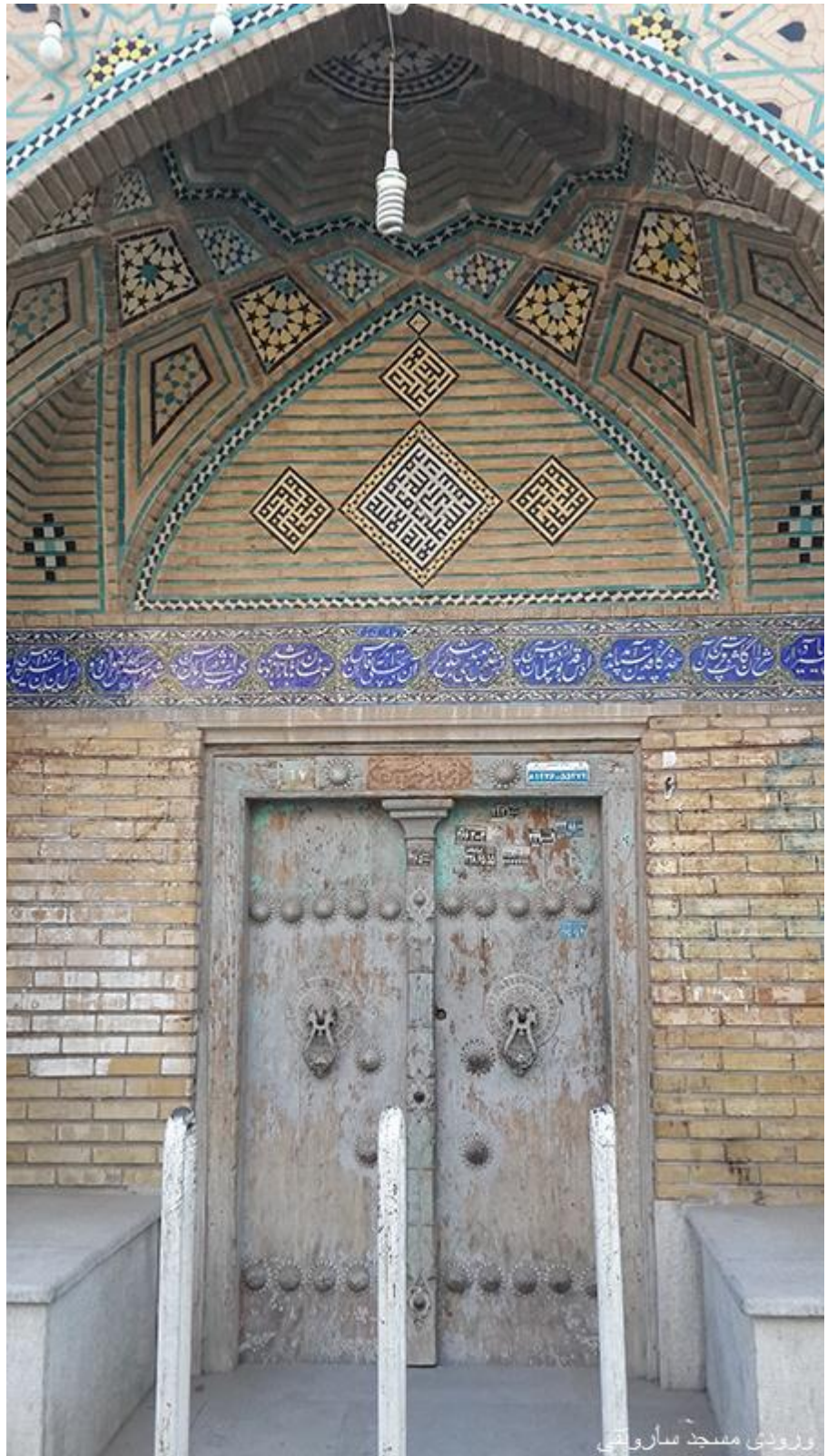






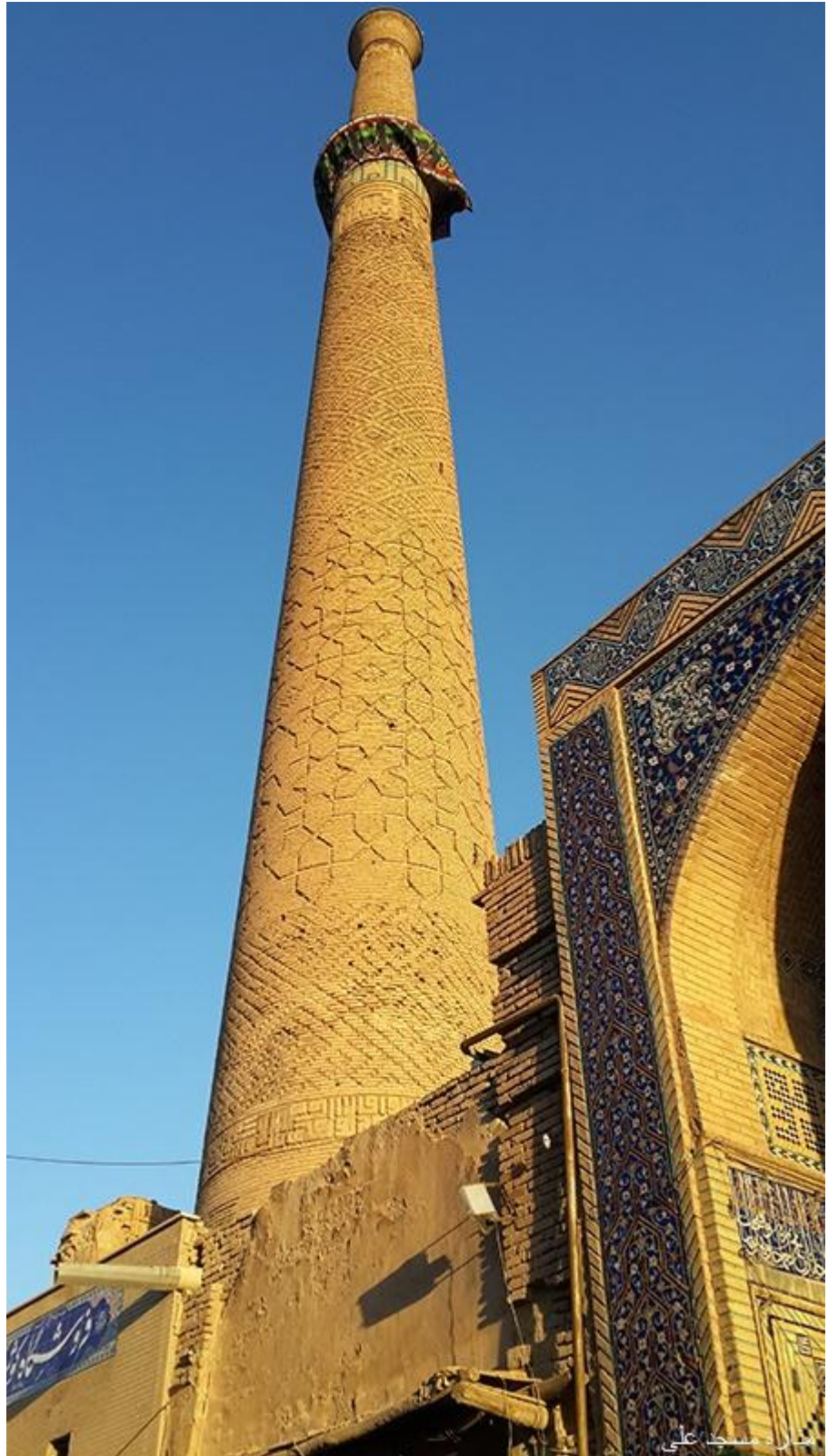
(دیوار سرای ساروتقی (توجه به لطافت عکس هم بکنید







در ورودی خانه وثیق انصاری



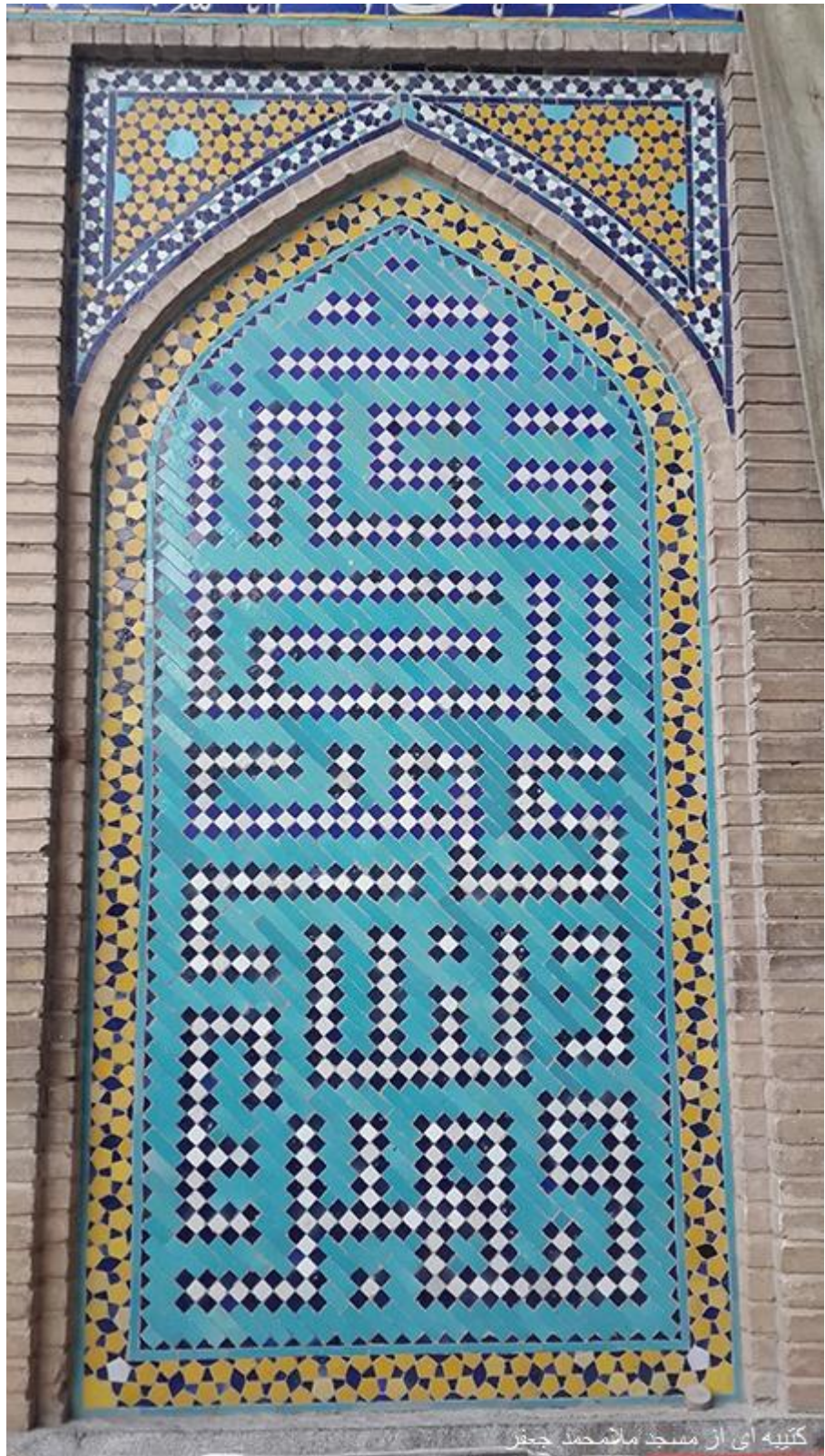




میدانگاه روی زیر گذر میدان کهنه که شبیه میدان نقش جهان است



داخل مدرسه سلطان سنجر کنار مسجد علی



کتابخانه ای از مسجد امام محمد جعفر



نقوش و تزیینات سقف



قسمتی از جدار و تزیینات سقف



مدرس الخدیج که موزه هنرهای اسلامی شده

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1598>

## انتشار یک مقتل چینی قدیمی در باره کربلا

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۰۹/۲۴

**خلاصه:** روایتی داستانی از تاریخ خلفا و مقتل امام حسین (ع) که توسط یک نویسنده یا به عبارت بهتر داستان نویس اهل سنت و حنفی مذهب از منطقه سین کیانگ به فارسی و با فرهنگ چینی نگاشته شده و از ویژگی های استثنایی در گزارش داستانی تاریخ اسلام و عاشورا برخوردار است.

تبدیل تاریخ به روایت، اتفاقی است که بر اساس اصولی ویژه در صحنه تاریخ نگاری و داستان نویسی رخ می دهد. این کار در بخش های خاصی از تاریخ بیشتر روی می دهد و یکی از بیشترین مقاطع تاریخی که حالت روایی و قصه ای پیدا می کند، تاریخ دینی اعم از رویدادها و رجال آن است. دلیل آن هم وجود شخصیت های جذاب، رویدادهای مهم، و دل بستگی عمیق مردم به آنهاست.

در بخش تاریخ دینی، داستانهایی که در باره حضرت رسول (ص) نوشته شده، یک نمونه از این دست تبدیل تاریخ به روایت است که هم در عربی و هم در فارسی وجود داشته است. کتاب «قصه رسول» که چند سال پیش توسط میراث مکتوب چاپ شد یک نمونه از این متن هاست. نمونه دیگر «ذروه العلیا» سیره داستانی رسول (ص) بوده سالها پیش توسط خود بنده توسط نشر علم منتشر شد.

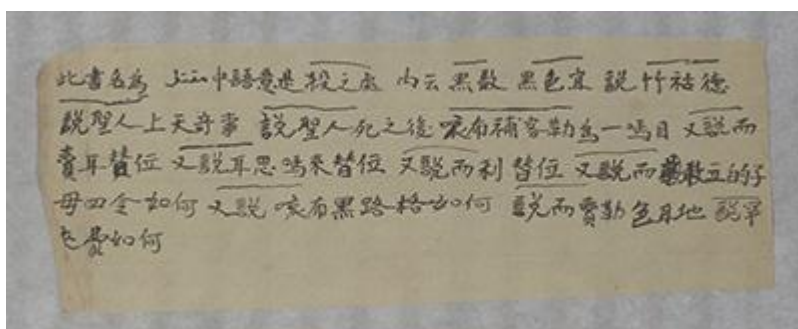
اما در باره عاشورا، این اتفاق در دایره ای وسیع تر افتاده و نه تنها عاشورا و حکایات مقتل، بلکه داستانهای بعدی آن مانند ماجراهای مختار و حتی ابومسلم (به بهانه انتقام گرفتن از امویان) مورد علاقه مردم قرار گرفته است. محور این داستانهها به لحاظ بنیاد، مبتنی بر علاقه به خاندان پیامبر (ص) است، اما خود امام حسین (ع) و یا مختار ویژگی هایی دارند که شخصیت آنان را بسیار جذاب می کند.

صرف نظر از صورت تاریخی این مقطع، روایت داستانی آن همواره مورد علاقه مردم بوده و دهها نمونه از آن وجود دارد که برخی مانند روضه الشهداء از شهرت بیشتری برخوردار شده است. از میان مختارنامه ها نیز برخی چاپ شده و شماری نیز هنوز به صورت خطی باقی مانده است.

شکل داستانی برای روایت عاشورا، تقریباً در همه سطوح در نظم و نثر وجود داشته و از اواخر عصر صفوی به این سوی، به ویژه در قالب تعزیه و عمدتاً نظم قالب های تازه ای بدست آورده و بر حجم آن بسیار بسیار افزوده شده است.

در بیشتر این موارد، اساساً صحبت کردن از این که کدام بخش آنها درست و کدام یک غیر تاریخی است، بی فایده است. اینها بخشی از فرهنگ عامه شده و جدا از مسیر تاریخ، شکل داستانی آن استمرار یافته و به طور مداوم بر حجم آن افزوده شده و تغییرات کیفی و کمی پیدا کرده است.

آنچه در کتاب حاضر می توان گفت این است که روایت حاضر، توسط یک سنی نوشته شده و از این زاویه بیان داستان کربلا و البته تاریخ خلفای قبل از آن، شکلی متفاوت پیدا کرده است. گفتنی است که کاشفی هم در روضه الشهداء به عنوان یک شیعه ظاهر نشده، اما کاری هم به عقاید اهل سنت و رعایت دیدگاه های آنها نداشته است. در حالی که مقتل حاضر توسط یک نویسنده سنی حنفی شرقی و به احتمال بسیار زیاد از ایالت سین کیانگ نگاشته یا تحریر مجدد شده و از این که تلاش کرده است بیان عقاید و باورهای خود با عشق و علاقه خاص به کربلا و امام حسین (ع) به گونه ای جمع کند متن جالبی است.



از نظر داستانی، روایت این کتاب، در برخی از داستانها شباهت با موارد مشابه دارد، اما تا آنجا که جستجو شد موارد داستانی کاملاً متفاوت و تازه ای در آن وجود دارد که منحصر به خود این کتاب بوده و از این جهت آن را می توان یک روایت مستقل به شمار آورد. در این زمینه شاید داستان شهربانو که با کیفیت خاصی در این کتاب بیان شده، یکی از این موارد تلقی شود.

همان طور که اشاره شده معمولاً مختارنامه ها، اگر شامل کربلا هم باشد، از رسیدن خبر مرگ معاویه به مدینه آغاز می شود، اما کتاب حاضر، یک دوره تاریخ خلفا را نیز در خود جای داده است. گرچه فکر می کنیم این بخش به نوعی تنظیم شده است که مقدمه ای برای بیان مقتل امام حسین باشد. اما در همین بخش نیز شکل داستانی بسیار جالبی وجود دارد و برای مثال مطلقاً از جنگ جمل و صفین یاد نشده و به جای آن از جنگ معاویه با امام علی (ع) در حمله به مدینه یاد شده است. گفتنی است که بخش دیگر آن پس از مقتل و داستانهای تاریخی است که در باره گرفتن انتقام از خون امام حسین (ع) عنوان شده و مسائل تازه فراوان دارد.

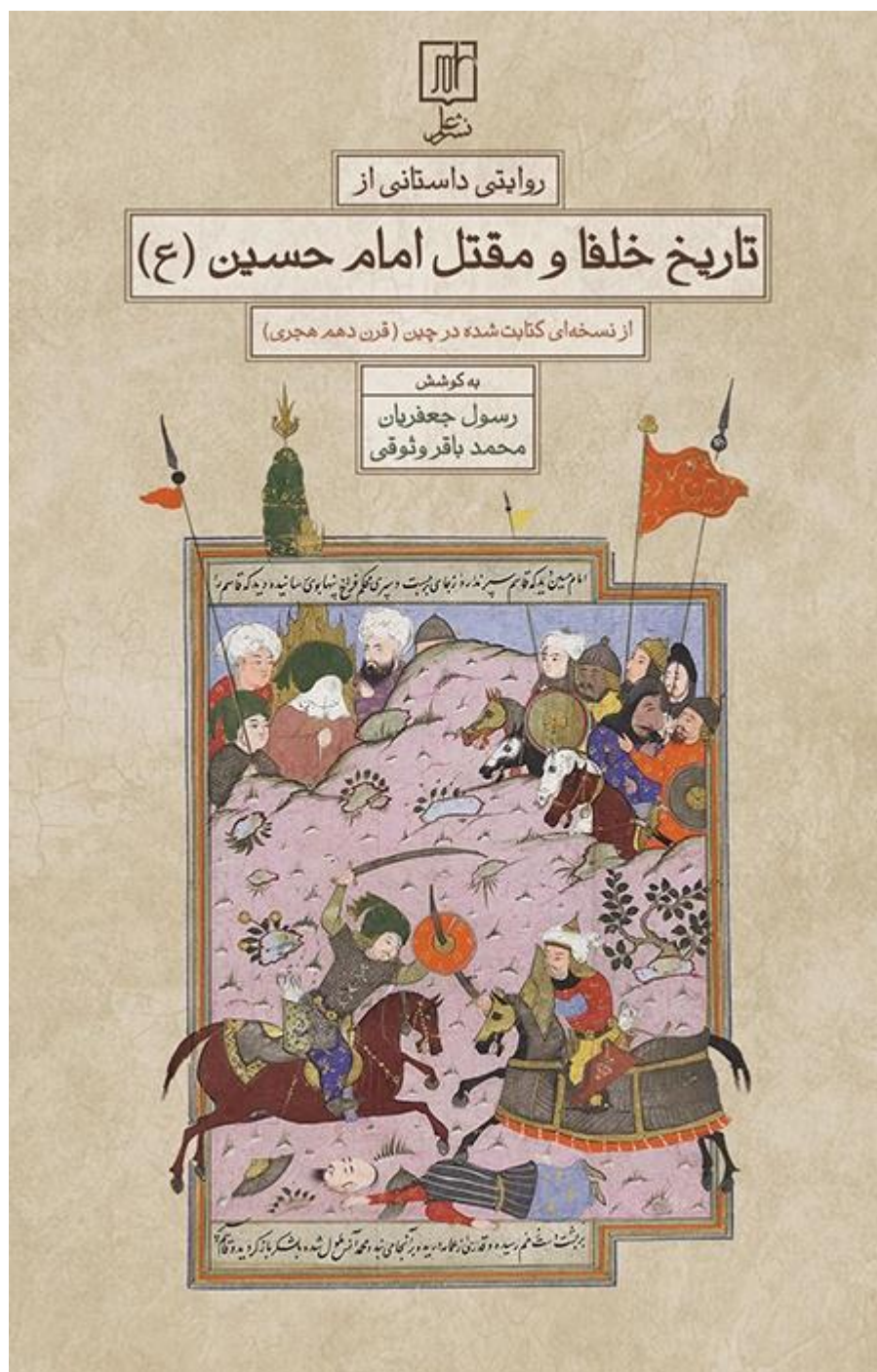
دیدگاه نویسنده در باره اهل بیت و برگزیدگی آنان یکی از شاخص های اصلی این روایت داستانی است که به خودی خود رشته اصلی داستان و پشتوانه آن به شمار می آید. با این حال صحنه های جنگی کربلا،

چینش داستان به شکل دلخواه و برخلاف روال قطعی تاریخ و گاه تعبیر به کار رفته، همه از مسائلی است که می تواند مورد توجه اهل ادبیات قرار گیرد.

به هر روی، کربلا تنها ویژه مورخان نیست که بخواهند با دقت های تاریخی به آن پردازند، بلکه از این داستانها چنین بدست می آید که توده های مردم، از سنی و شیعه، بر حسب علاقه خود نسبت به این رویداد عکس العمل نشان داده و آن را البته بر اساس ارزشها و ایده الهایی که در آن هست، مطابق میل خود روایت کرده اند.

در دهه های اخیر شاهدیم که حتی مسیحیان و برخی از فرقه های دیگر و گاه هندوها نیز با این رویداد کنار آمده اند. اینها نشان می دهد که عاشورا امکان تبدیل شدن به یک سوژه جهانی را دارد و می توان آن را در بسیاری از فرهنگ ها وارد کرد.

تصحیح و انتشار این کتاب، ایده دوستم آقای دکتر محمد باقر وثوقی بود. نسخه تایپ اولیه شد. ایشان مروری کردند و مقدمه ای در باره ویژگی های نسخه به خصوص جنبه هایی که مربوط به زبان چینی و استفاده از برخی از تعبیر و لغات چینی بود نوشتند. بنده متن را مقابله کامل کرده و مقدمه ای مبسوط در باره ارزش تاریخی آن و نیز گزارشی از سیر حوادث از نظر این وقایع نگار نوشتم. نمونه ای از تمامی صفحات بخش مقتل در پایان کتاب آمد تا دوستانی که اهل ادب هستند و به خصوص علاقه مندان به رابطه ادبیات فارسی و چینی بتوانند روی آن تامل داشته باشند. با توجه به این تصاویر امکان غلط گیری از کار ما هم وجود دارد که البته ادعایی در این که یک متن کامل بدست داده ایم نداریم و منتظر آن هستیم تا اگر اشتباهی رخ داده اصلاح شده و به ما گوشزد شود. همان طور که در مقدمه دکتر وثوقی اشاره شده این نسخه در بخش شرقی چین تحریر شده و به صورت یک متن مورد استفاده در دسترس بوده است. با این حال عجالتا همین یک نسخه در دسترس ما بوده و روشن است که تصحیح بر اساس یک نسخه مشکلات خاص خود را دارد.



در اینجا یکی دو نمونه از متن های کتاب را می آورم با این که اطمینان دارم با این دو سه نمونه نمی توان نشان از اهمیت جدی این متن بدست داد:

**در باره به میدان آمدن هاشم مرقال گوید:**

بعد از آن لشکر امیرالمؤمنین حسین، مردی در میدان در آمدند بر بالای اسبی نعره جنگ سوار شده، برگستوانی نیکو بروی اسب کشیده، و جلاجل های زین بسته، و آن سوار خفتان لعل پوشیده، و نیزه چون مار ارقم در دست گرفته، و کمانی خوب در بازو افکنده، و جعبه پر از تیر خدنگ در میان استوار کرده، و

شمشیر یمانی حمایل کرده، و سپر مکی در پس پشت آورده، به این هیكل و به این آلت در میدان درآمد و نعره برد و بر خود بخروشیده و خود از سر برداشت، و به آواز بلند بگفت: هرچه [= که] مرا داند یا نداند، منم برادر سعد وقاص، شاگرد امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - اگر برادرزاده من یار خوارجیان است، من د[و]ستدار خاندانم، منم هاشم. و این هاشم پسر عتبه وقاص بود، و عمر سعد، پسر سعد وقاص بود. این یکی دوستدار خاندان بود، و آن دیگر خوارج گنده دهان بود تا بدانی که از یکی قالب دو خشت می آید: یکی منبر محراب را شاید و یکی مزبله....

### و در وقت به میدان آمدن علی اکبر چنین گوید:

عبدالله [= عبدالله] زیاد روی سپاه کرد گفت: این فرزند حسین است - رضه عنه. کیست آن مردی که برود و سرش را از تن جدا کند؟ خوارجی بود از نامداران شام و نام او مصراع بن غالب بود. اسب در میدان راند، و برابر علی اکبر آمد، و به گرز با او حمله کرد و خواست تا گریزی بر وی زند. علی اکبر نیک مردانه بود. نعره بزم و گرم زده، اندر آمد، و کمر بند مصراع را بگرفت، و چنان درکشیدش که از اسب بخاک درافتاد، و در روی افتاد. خواست تا برخیزد، علی اکبر یکی شمشیر بر میان مصراع زد، بدونیم کردش.

سواری دیگر اندر آمد، هنوز در میدان راست نه استاده بود که علی اکبر بدوزخ فرستادش. بعد هر کدام بیرون می آمدند، علی اکبر به دوزخ می فرستاد تا صد و هفتاد کس را به دوزخ فرستاد، و کسی دیگر بیرون نیامد و گرما در تفسیده بود، و تشنگی بر وی غالب شده. شتابان پیش پدر آمد، و خود را از سر برداشت و در پای پدر افتاد. پدر او را در کنار گرفت و بر رویش بوسه چند داد، و زبان انگشت خود را در دهان او نهاد، و گرد میدان را بزبان از دهان او دور می کرد، و پاک می کرد.

علی اکبر گفت: ای پدر! اگر یک دم آب یابم تا بخورم، جمله سپاه خوارجیان را پست کنم. بعد از آن به سوی مادر رفت و در پای مادر افتاد، و مادر را وداع کرد، و به نزدیک خواهران رفت. خواهران در پای او افتادند، وداع کردند. الوداع می گفت. بعد از آن پیش عمه خود ام کلثوم رفت، و در پای او افتاد، و بسیار بگریست، و او را نیز وداع کرد.

علی اکبر را پدرش آواز داد و گفت: ای جان پدر و ای مونس عمان پدر! زود بیا، علی اکبر از پیش مادر برخاست و پیش پدر آمد. او را پدر در کنار گرفت و گریستن گرفت، و از پیش گریستن علی اکبر وداع کرد. پدرش گفت ای جان پدر! مرا همه عمر امشب بیش نیست، از آنکه جدم مرا در خواب گفته است که روز دهم ماه محرم شب آذینه بر ما خواهی آمدند. بعد از آن علی اکبر پدر را وداع کرد، و اسب را در میدان راند، و برابر صف خوارجیان آمد، و از آن خوارجیان صد سوار در میدان آمده بودند، علی اکبر نعره بزد، و



چون شیر بر ایشان حمله کرد، و از چپ و راست می زد تا آورده اند از آن سواران قرب چهار مرد را بکشت و دیگران بگریختند.

علی اکبر باز پیش پدر آمد. زبان از دهان افتاد. گفت ای پدر! یک قطره آبم بده. امیرالمؤمنین حسین - رضه عنه - گریان شد گفت: ای جان پدر! من تشنه هفت روزه ایم [=ام]، پس آنگاه انگشتین رسول را در دهان او نهاد، و مزیدن [=مکیدن] گرفت، اندکی حلقش تر شد. باز حمله کرد هزار مرد از لشکر خوارجیان جدا شده بودند، خویشتن را بر ایشان زد و جنگ آغاز کرد و چپ و راست می زد، و می افکند تا آورده اند که از آن خوارجیان قرب دویست مرد را بکشت، و نیزه زنان آن لشکر را تا صف لشکرانشان برد. چون آن سپاه بدیدند آن شیر بچه چگونه جنگ می کند، از پیش و پس همه لشکر بر وی غلبه کردند، و بسیاری از ایشان خوارجیان از آن سگان دیگر را بکشت، و آخر کارش کردند، و از پایش درافکندند. علی اکبر نیز شهادت یافت و بصدر جنّت خرامید، قالوا انا لله و انا الیه راجعون. آنگاه باد برخاست و خاک در چشم همه عالم کرد.

امیرالمؤمنین حسین - رضه عنه - برهنه کرد و خروشان بسوی اهل بیت آمد و گفت که از علی اکبر آن دریغ آمد. خروش از اهل بیت برآمد. شهربانو گریان شد و نعره می زد، و امیرالمؤمنین حسین - رضه عنه - به مصاف آمد، به وقتی که خوارجیان بازگشته بودند، همه خاک کربلا را بر سر کردند. شهربانو از بهر فرزندان آن روز گریه و نوحه می کرد، اگر سنگ را چشم بودی، بر وی بگریستی. هیچ مادری را بداغ فرزند مبتلا نگرداند، و خواهران و عمّه او ماتم علی اکبر می داشتند و او را بخاک دفن کردند.

خوشبختانه کتاب با همت نشر علم برای روزهای آخر ماه صفر به بازار عرضه شد که در این باره باید

سپاسگزار جناب آقا مهدی علمی باشیم. مشخصات نشر عبارت است از:

روایتی داستانی از تاریخ خلفا و مقتل امام حسین (ع) (از نسخه ای کتابت شده در چین [قرن دهم هجری؟])

به کوشش رسول جعفریان / محمد باقر وثوقی

صفحات: ۳۵۹

قیمت: ۲۹۵۰۰ تومان

تیراژ ۱۱۰۰

مرکز پخش: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری بن بست گرانفر، پلاک ۴ تلفن

۶۶۴۱۲۳۵۸

آنچه جای  
 آنچه بدست بیاید و بعد بیکه امیر اسفغان بیاید چون خبر با ایشان رسید نزد سپاه سوری کوفه روان گردیدند  
 آنچه کوفه را گرفتند دادند بس کوفه گرفتند و کوفه بر کوفه شهر بنشینند اما کوفه را اختیار و کوفه را نماند  
 این امیر اسفغان روایت میکند که از آن سوی یکدیگر امیر المؤمنین گئین که غنمه ازین حال معلوم نمود و روز  
 بیست و پنجم ماه ذی الحجه بیاید که شبانگه بیکدیگر رسیدند و ایشان را از آن غنمه بماند بس آنچه از او ماندند  
 و آنرا افروزان آوردند بعد از آن امیر المؤمنین گئین رخه الله عنه پرسید که این چه جایگاه است  
 گفتند که این زمین را کربلا میگویند بس امیر المؤمنین گئین که میان نشد و گفت این زمین است  
 که خونهای ما درین خوانند و بنیامین را کربلا تارک و آفتاب فرو رفت بس و بیا به محرم بر نیاید بس  
 باران یکدیگر را گرفتند ز مانی بس که کاروانی از کوفه بیداشتند و بنزدیک رسید امیر المؤمنین  
 گئین که غنمه گفت که بنگرید که کربلا نترسید که کربلا کربلا است او را بنزدیک بین طلب کنید بس کربلا نترسید که کربلا  
 بنزدیک امیر المؤمنین گئین که غنمه بیاوردند چون بر امیر المؤمنین گئین که غنمه سلام کند امیر المؤمنین  
 گئین که غنمه از وی پرسید که از کجا آمدی گفت که از کوفه آمده حال لشکر بزرگ است میان خبری که کاروانیان  
 گفتند که کوفه بشویند ازین بیست و پنجم است از لشکر بزرگ و دیگر حال ایشان غی و غم است اگر شما  
 ازین بیست و پنجم بشویند بعتر باشند که کاروانیان گفتند و رفتند و شب تار یک شد امیر

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1601>

**خلاصه:** عصر روز ۲۵ آذر به مناسبت هفته پژوهش یک سخنرانی با عنوان بالا در دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد داشتم. می دانم عنوان آن جذابیتی ندارد اما به دلیل آن که با همین عنوان سخنرانی کرده بودم، آن را در اینجا گذاشتم. متن حاضر در واقع گزارش سخنرانی است و با همین نگاه باید به آن نگریسته شود نه بیشتر.

معرفت دینی و علمی و فلسفی ما در دوره صفویه در یک مسیری حرکت می کند که از زوایای مختلف قابل تقسیم بر چند دوره مختلف است. در این باره چندین یادآوری مناسب است:

دوره صفویه یک دوره متنوعی است که همه نوع متفکر و کتاب و اندیشه ای را می توان در آن دید اما این مسأله مانع از آن نیست که آن را دوره بندی کنیم.

این ادوار بسته به این که با چه شاخص هایی باشد، به لحاظ زمانی گاه کوتاه و گاه بلند است.

هر دوره ای با هر شاخصی، چنین نیست که نتوان از علائم و شاخص های ادوار دیگر یاد نکرد، بنابراین باید به سیر کلی توجه داشت.

ترکیب میان این ادوار و شاخص ها از هر جهت رخ می دهد، یعنی افرادی هستند و آثاری دارند و خطوط و جریانهایی را ترسیم می کنند که ممکن است هر کدام بخشی ترکیبی داشته باشد. البته باید در اینجا ماده و صورت را جدا کرد. مواد ممکن است از چند جا باشد، اما صورت معمولاً نشانی از یک دوره ویژه است.

به طور کلی باید گفت: ترکیب جریانهای فکری با تمام هویت و لوازم و نشانه ها پدیده شگفتی است. وقتی یک دوره تاریخی از بین می رود، آثاری از آن برجای می ماند. در دوره بعد، در حالی که جریانهای تازه ای شکل می گیرد، بخشی از مسائل ادوار قبلی به علاوه مسائل تازه در این دوره و جریانهای آن حضور دارد.

به همین ترتیب، ترکیب های تازه ای رخ می دهد که تشخیص این که کدام عنصر وابسته به کدام دوره است دشوار است. این که ما یک دید تاریخی داشته باشیم که بتوانیم ریشه افکار را بشناسیم و تاریخگذاری کنیم مهم است، و این که یک شم فلسفی داشته باشیم که بتوانیم صورت این ترکیب را با ماده ای که آن را

ترتیب داده یک تخصص ویژه یعنی شناخت درست از وضعیت می خواهد. با این مقدمات بنده می خواهم عرض کنم میراث ما از صفویه با تغییراتی که در قرن دوازدهم پیدا کرد و به قرن سیزدهم هجری رسید، چیست؟ یافتن نشانی از هر کدام از آن جریانها کار دشواری است. دشوار از این جهت که به شناخت دقیق آدم ها و تعلق خاطر فکری و نحله ای آنها مربوط می شود. ما هنوز شناخت درستی از میراث این دوره نداریم. بیشتر مشهورات را می دانیم، اما آنچه در پنهان و در زیر این صورت ظاهر، حرکت می کند و گاه روی سطح خود را نشان می دهد و موجی هم ممکن است ایجاد کند را دقیقا نمی شناسیم.

طبعا در اینجا باید آنچه را از گذشته رسیده با آنچه به تازگی پدید آمده، تا حدودی تفکیک کرد. این تفکیک کار مشکلی است، زیرا همه ادعا می کنند که حرف ما قدیمی بوده و تازه نیست. البته قلیلی هم به تفاوت افکارشان با گذشته آگاهند و معتقدند که دیگر گمراه بوده اند و آنها هدایت یافته اند. گاهی هم بحث این است که یک دوره افکار گمراهانه بوده، و آنها سعی کرده اند درست بگویند. به هر حال، وقتی ما با روش دینی کار می کنیم، معمولا می گوئیم دین این مطالب را گفته بود. به علاوه، وقتی ما برای «گذشته» حرمت زیاد قائلیم، همیشه می گوئیم «قدما همه چیز را گفته اند و ما فقط باید آنها را کشف کنیم» و اکنون بنده آن را کشف کرده ام.

با نگاهی به گذشته ایران می توان چند مرحله کلی را اشاره کرد:

**الف:** فرهنگ اسلامی ایران در دوره ایلخانی و تیموری رنگ سنی - صوفیانه - فلسفی - تشیع ادبی یافت. این میراثی است که از ایران به دوره بعدی به ارث رسیده است. به اعتبار این که این دوره ها اغلب سنی است، تصوف سنی رنگ غالب است و مشایخ آن فراوان. فلسفه در شیراز و ادبیات و فلسفه و نجوم در هرات نیرومند است. تشیع ادبی هم اشارات شیعی در ادب فارسی است که بیشتر شکل داستانی و ادبی دارد در بخش هایی از خراسان فعال است. این میراث به دوره صفویه می رسد.

**ب:** با این میراث دوره صفوی آغاز می شود. در مرحله بعد آنچه در دوره صفویه از جریانهای جدید شکل می گیرد، از دوره طهماسب به بعد، اول «فلسفه و کلام و ادب» است که از گذشته رسیده، و دیگری «فقه شیعی» است که بر آن افزوده می شود. «ادب شیعی» و «فقه شیعی» با قدرت حمایت می شود ولی اصلاحاتی در آن صورت می گیرد. یعنی هم شیعی تر می شود و هم رنگ داستانی ابومسلم نامه ای آن کم رنگ می گردد. عالمان این دوره «متکلم (فیلسوف) - فقیه - برخی هم عارف مسلک» هستند. این چیزی است که با قدرت ادامه می یابد. نشان های نوعی «عرفان و تصوف» هم از قدیم بوده و هم به دلیل بقایای خانقاه صفوی و وجود توحید خانه ادامه دارد. مقام «شیخ صفی» همچنان مقام بلندی است و همین سبب

می شود که از نوعی عرفان دفاع بشود. رنگ غالب دوره طهماسب فقه و کلام شیعی خواهد بود و تصوف سنی و ادبیات داستانی دوره قبل تضعیف می شود.

**ج:** محصول آن این است که به تدریج یک ترکیب تازه ای پدید می آید، که در شخصیت افرادی مانند کرکی و شیخ بهایی و میرداماد بروز کرد. افرادی که صرف نظر از برخی از افکار خاص، عموماً فقیه اهل میدان عمل هستند. هرچند به خصوص بهایی و میرداماد، تفننات ادبی و عرفانی و صوفیانه خود را دارند. دوره عباس اول یک ترکیب گسترده و تکثر جالب توجه است. هر کسی جایگاه خود را دارد. سیاست و اجتماع رنگ جدی تری دارد و فقیهان و شیخ الاسلامان در حوزه سیاست در کنار شاه هستند. بیشتر اینها، حرفهای تازه ای می زنند که ترکیبی از فقه و عرفان و کم و بیش اخبار هم هست. شعر و ادب هم باز ادامه دارد، چیزی که هیچ وقت نمی تواند حذف شود.

**د:** این هست تا نوبت به ملاصدرا می رسد. البته وی در اقلیت است اما آدم نیرومندی است که حکمت اشراقی و مشائی را ترکیب می کند و مکتب فلسفی اصفهان را با عنوان حکمت متعالیه زینت می دهد. با این که بحث ترکیب دو روش اشراق و مشاء است، اما مسیری را که فلسفه در ایران طی می کند، از نظام منطقی و مشائی آن به سمت نوعی نگاه عرفانی و اشراقی سوق پیدا می کند. در این مسیر که فیض کاشانی و بسیاری دیگر دنباله آن را می گیرند، مفاهیم اشراقی سایه بر تمام هستی شناسی و از جمله سیاست و اجتماع انداخته و عالم مادی به اندازه پیشیزی ارزش ندارد. هرچه هست یک وجود ربطی و وابستگی است که شرط تمام رستگاریها، رهایی از بند آن است. این رهایی متصل شدن به نور است که اصل آن همانا خدای متعال است. علم هم که ابزارش کشف است، چیزی از جنس نور است و کشف عالم بالا. عالم پایین هیچ ارزش نگاه کردن هم ندارد. کسانی هم که این نور را در اختیار دارند، عرفا هستند. البته برای اداره جامعه هم فقه و فقهی لازم است که باز در آنجا هم عرفای از فقها باید باشند نه خود فقها که علم ظاهری دارند، یعنی گویی آن هم باید از کشف و دریافت های معنوی باشد. این دنیا نیز، همه اش حجاب در حجاب است و مانع در مانع. باید از این موانع عبور کرد و حجاب را درید و به حقیقت رسید. انزوا و گوشه نشینی یک ارزش ذاتی دارد و گاه بهترین عالمان، برای چهل پنجاه سال در زاویه حجره مدرسه و یا بیت در خمودی کامل مشغول تهذیب هستند و کاری به جامعه ندارند. اما این قدر ارزش دارند که شاه عباس دوم مثلاً به دیدن آنها برود. البته برخی از اینها اجتماعی تر هستند و به عنوان شیخ الاسلام و امام جمعه فعال اند.

**ه:** همزمان با شکل گرفتن نوعی عرفان تازه در پشت صحنه، مسیر «فقه» در ایران این دوره حضور و استقرار دارد و خط اجتهادی حله قدیم که کرکی در ایران زنده کرد و آثار شهید ثانی آن را احیاء، به

صورت قوی هست. اما حالا مکتب های تازه فقهی هم نشانی از ترکیب با عرفان و تصوف دارد پدید می آید، حرکتی که امثال فیض آن را به راه می اندازند. فیض انتقادهایی به شهید ثانی و آثار حله دارد که تحت تاثیر سنی ها نوشته شده است. البته این همه ماجرا نیست، فیض به عرفان جدید نیز باور دارد. اما باید دانست که این زمان، به عکس زمان های قبل از صفوی و دهه های اول صفوی که که شاه اسماعیل را «صوفی» می نامند و فقه قوت ندارد، تصوف محبوب نیست، اما عرفان جدیدی در حال شکل گیری است و همزمان فقه تبدیل به یک نیروی استوار شده است. همچنان ملاصدرا در مجموعه فلسفه داران این دوره در اکثریت نیست، اما به هر حال هست. فقه از این دوره به بعد، به عنوان یک اصل پذیرفته می شود و شکل ارائه آن هم «اجتهادی» است نه اخباری که البته این امر به تدریج در معرض تغییراتی قرار می گیرد. و تا اواخر صفوی، «اخبار و احادیث» اهمیت بیشتری می یابد. بسیاری از کتابهای قدیمی شیعه پیدا می شود و کلا رنگ تشیع در کل جامعه صفوی بیش از قبل می شود. صد سال بلکه صد و پنجاه سال اول صفوی در فرهنگ سازی شیعی در حوزه های دین شناسی، حدیث، فلسفه، ادبیات و تاریخ، توانسته است یک مجموعه ای را ایجاد کند که پاسخ همه چیز را در خود دارد. این بار قرن سوم در ایران قرن یازدهم احیاء می شود. یک جریانی که آن روزگار بوده، پس از هزار سال باز با رنگ اخباری خود را نشان می دهد. در این دوره که مقصود هفتاد هشتاد سال آخر صفوی است، چند نکته مهم وجود دارد:

1. تصوف سنتی زیر فشار قرار می گیرد، اما نوعی عرفان شیعی جدید وجود دارد که باید در باره آن بحث کرد.

2. اخباری گری به تدریج قوت می گیرد و این در اثر احیای کتابهای حدیثی کهن شیعی و به عنوان احیای راه و رسم اخباری های قرن سوم و چهارم هجری مانند صدوق است. این جریان روی «فقه اجتهادی» اثر می گذارد و آن را تضعیف می کند. بتدریج ترکیب تازه نوعی «فقه اخباری - اجتهادی» است که می کوشد به مضامین حدیثی توجه بیشتری بکند و تقریباً می شود گفت شیعی تر می شود.

3. فلسفه های تازه ای در مقابل کلام قدیم و فلسفه قبل پدید می آید که «میرداماد» و «ملاصدرا» منادی آن هستند. این ترکیب که نامش «حکمت متعالیه» است ترکیبی است از تفکر مشائی و اشراقی که با برداشت های قرآنی و حدیثی در آمیخته شده است.

4. قرار گرفتن فلسفه و اخبار و عرفان در کنار هم، کاری است که فیض رهبری فکری آن را بر عهده دارد و آثار آن در نوشته های فراوان او هست. در اندیشه ملاصدرا هرچه از عقل و نور و اشراق گفته می شود، به رغم توجهی که او به کافی و شرح آن دارد، اما کمتر از ائمه (ع) در آن تصویر فلسفی نقشی می بینیم. اما کاری که فیض می کند این است که اسامی ائمه (ع) وارد تصویر سازی فلسفی از عالم می شود و برای

مثال و چنان که فیض مدعی می شود عقل کلی با ائمه شیعه همسان دانسته می شود. تطبیق اصطلاحات فلسفه اشراقی و افلاطونی با نام ائمه تازه ترین جریانی است که شکل می گیرد و تنها مشابه آن را در میان غالیان قرن دوم و سوم و بعدها در آثاری مانند مشارق الانوار می توان دید. فیض از فلسفه ارسطویی دور می شود و حکمت خسروانی و فهلوی را به عنوان حکمت ناب مطرح می کند. در این دوره، فلسفه مشاء به نفع اشراق و البته به اسم نزدیک شدن این دو به یکدیگر، از بین رفته است.

### فیض کاشانی مبدع عرفان تازه

این درآمیختگی برای بسیاری یک افتخار است در حالی که نوعی خلط مبحث رخ داده که راه را برای منطق و برهان سد کرده است. فیض از یک زاویه، و حتی به گفته برخی از معاصرانش، شخصیتی التقاطی است که «اخباری گری و عرفان و فلسفه» را به هم درآمیخته، و از زاویه دیگر، استادی است که از مجموعه اینها فلسفه یا به عبارتی عرفان نوین اشراقی را عرضه کرده است. جنبه اخباری آن همین است که اولاً از احادیث و تعابیر موجود در آن استفاده فراوان برای تصویرسازی عرفانی و فلسفی می شود و ثانیاً نام ائمه در کنار عقل و نفس که زمانی اسماعیلیه هم آنها را با شدت بکار می بردند، در نظام فلسفی جدید فیض وارد می شود. مهم این است که فیض آدم آشنای با روایات است و نگارش الوافی خود دلیل این امر است. در صافی هم او با روایات تفسیری آشناست. نگرش اخباری او هم که هر کسی در آن وارد شود، به تفکر تندروگرایانه شیعه نزدیک تر می شود، او را بر آن می دارد که در نزدیکی مضامین آنها با فلسفه اشراقی یا همانچه که از میرداماد و ملاصدرا به ارث به او رسیده، تلاش کند.

اینجاست که ما به تفکر عرفانی عجیبی بر می خوریم که کلید بحث های معرفتی - دینی قرن سیزدهم هجری در تلفیق نگرش اخباری - اشراقی و انطباق اینها بر یکدیگر و زایش های مداومی است که در این دوره دارد.

در باره فیض باید گفت که در مقایسه با ملاصدرا خیلی به سیاست نزدیک شد. برای همین در باب سیاست بیش از او اظهار نظر کرد. از نظر فکری هم، حوزه فلسفه عرفانی خود را به سیاست هم سرایت داد. او این کار را با وارد کردن نام ائمه در این حوزه که حد وسط فلسفه عرفانی او و سیاست عملی است، انجام داد. امامت بخش زیرین این فلسفه عرفانی است که البته با نام ائمه به بالاترین نقطه می رسد. البته در این تفکر بیشتر حالت دایره به خود می گیرد تا مخروطی شکل که بالا خدا باشد و پایین ائمه. نظام فلسفی در این عرفان نوعی حالت دایره وار است. البته فیض به دلیل درگیر بودن در سیاست، به سیاست عرفی هم توجه دارد و آن را مادون سیاست شرعی می داند.

## ریشه های بحران فکری نیمه اول قرن سیزدهم

حالا اندک اندک باید وارد قرن دوازدهم و به خصوص سیزدهم شویم. در طول هفتاد سال پس از سقوط صفویه، ایران در بهت بسر می برد و گرفتار بحران های سیاسی بود. تفکر هم طبعاً تضعیف شده بود و زایش جدیدی نداشت. اما شاید با استفاده از همین بحران بود که افکار اجتهادی سنتی، تصوف قدیمی و حتی فلسفه سنتی به خصوص از نوع مشائی ضعیف شد، و کار فیض در ایجاد فقه عرفانی، فلسفه عرفانی، سیاست عرفانی و ... گرفت. این که مفاتیح الشرایع فیض در طول این هفتاد سال پس از سقوط صفویه حرف اول را در فقه می زند، و مشی او در فقه توسط بسیاری از فقهای بزرگ ایران و عراق دنبال می گردد، نشانی از همین تسلط است. اما وقتی به اول قرن سیزدهم می رسد، یعنی آغاز قاجاریه، زایش های جدید آن خود را می نمایاند.

در این دوره، ضمن آن که همه جریانهای سنتی هست، و برخی هم نیرومند، و حتی فقه اجتهادی در آغاز این قرن با ظهور وحید بهبهانی نیرومند تر شده، اما تازه های فراوان است که می توان امکان پیروزی آنها را در آغاز این قرن تصور کرد. از این تازه ها، نوعی نظام عرفانی تودرتویی است که خیلی شیعی تر شده، اخباری تر شده، و غالی تر. شگفت که از همه میراث گذشته برای دادن رنگ و روی تازه به آن، ارائه استدلالهای جدید و ... استفاده می شود.

میراثی که برای بعد از صفویه می ماند، عمدتاً ترکیبی از گذشته اما با صورتی تازه است:

\* نظام معرفتی که در زمینه فلسفه و کلام و عرفان به یک جمع بندی تازه ای رسیده و تشیع را هم در خود حل و هضم کرده است. از یک طرف فلسفه سنتی در جریان است، هر چند ضعیف، تصوف رسمی از بین رفته اما مضامین عرفانی تازه ای وارد صحنه شده است. از روایات برداشت های عرفانی نو می شود. و یک دستگاه معرفتی تازه ایجاد می گردد که هستی شناسی و فلسفه خاص خود را دارد.

\* نظام معرفتی فقهی هم ترکیبی از «فقه اجتهادی قدیم + متن اخبار به سبک آنچه از قدیم شیخ صدوق می گفت و اخیراً ملا محمد امین استرآبادی + عرفان فقهی» که تبلور آن را در مفاتیح الشرایع و نخبه و دیگر آثار فیض است.

وجه مشترک این دو نظام معرفتی نوعی «نظام معرفتی عرفانی» است که در نیمه دوم قرن دوازدهم غلبه دارد. به خصوص که «علم و علما» در «زمین سیاست» زمین خورده اند و نوعی درون گرایی در اوج دوران عسرت و بیچارگی مردم ایران به چشم می خورد.

در اینجا نباید تصور کنیم فلسفه یا عرفان یا فقه، کاملاً از هویت اصلی خود خارج شده اند، همین طور فیلسوفان یا عرفا یا فقیهان مجتهد کاملاً مضمحل شده اند، اما در صحنه «تفکر رایج» و «تازه هایی که عرضه



می شود» نوع نظام معرفتی - فلسفی جدید شکل گرفته که بی شباهت با دو مکتب اسماعیلی یا حروفی کهن نیست که البته حالا متشرع شده و حتی در این باره نوع تشدد هم از خود نشان می دهد. در اینجا به طور مداوم به روایات استناد می شود، اما از میان این روایات، متن‌هایی انتخاب و تفسیرهایی برگزیده می شود که از نظر نظام معرفتی با آنچه که در قرون میانه اسلامی اسماعیلیان مطرح می کردند، نزدیک است. برای مثال جایگاه عقل در فلسفه سیاسی سید جعفر کشفی دارابی در تحفه الملوک بسیار نزدیک با نمودارهایی است که از اسماعیلیان کهن باقی مانده است. یکی از مهم ترین علائم آن، استفاده از تصویر سازی نجومی است. یعنی به تفکر، صورت «فلسفی + نجومی» داده می شود. کسی اعتراض نکند که در این دوره، مکتب وحید بهبهانی قدرت یافته و مجتهدان زیاد شده اند. این درست است و اتفاقاً قدرت همین هاست که تفکر مورد بحث ما را تا حدودی زمین می زند و فقه و اجتهاد سنتی را حفظ می کند. اما جریان مقابل و تازه هم بسیار نیرومند است.

### چند شخصیت درگیر در این بحران فکری

در فاصله اواخر قرن دوازدهم تا نیمه قرن سیزدهم، شخصیت های متفکر و نویسنده ای داریم که در این زمینه قابل توجه هستند.

سید جعفر کشفی دارابی ۱۱۹۱ - ۱۲۶۷

میرزا محمد اخباری (۱۱۷۸ - ۱۲۳۲)

شیخ احمد احسائی (۱۱۶ - ۱۲۴۱ یا ۱۲۴۳)

سید کاظم رشتی (۱۲۱۲ - ۱۲۵۹)

مدلی که در نوشته های این افراد ارائه می شود از هر زاویه ای نگاه شود، مؤید حضور نوعی جریان «عرفانی تازه» است که می کوشد رنگ و صورت به دین شناسی جدید بدهد. در این جریان «عقل» «فقه» «روایات و اخبار» و حتی «قرآن» معتبر است، اما به شرط این که در مسیری قرار گیرد که ساختمانی نو و عرفانی از دین ارائه دهد که روش اصلی در فهم آن، مفاهیم ذهنی عرفانی، استخراج آنها از یک یکدیگر با حدسهای عارفانه و سوق دادن همه مفاهیم به سوی نوعی تعالی فراسوی عقل و فقه زمینی است. نمونه نخست این را در تفاسیر ملاصدرا می توان دید، اما در آثار فیض، یا برادرزاده وی نورالدین کاشانی و بسیاری دیگر با روشنی بیشتر هویدا است. اینها جهان شناسی خاصی را ارائه می دهند که دقیقاً عرفان تازه ای است، هرچند شما ممکن است در هر صفحه، دهها بار همان اصطلاح های کهنه را ملاحظه کنید. آثار این فکر جدید تقریباً به این شرح است:

رواج نوعی فکر های عارفانه ای بود که هیچ سنخیتی با عرفان سنتی نداشت. رواج نوعی خرافه های دینی که بستر آن با برداشت های و ترکیب های تازه میان روایات و جمع و ضرب آنها فراهم آمده بود.

رواج نوعی انتظار برای اصلاح با توجه به آشفتگی های سیاسی که در طول یک صد سال از سقوط صفویه تا جنگهای ایران و روس اتفاق افتاده بود. در کل باید گفت، نقش امام زمان (ع) در مجموعه باورهای رایج مردمی بیش از گذشته می شود و نمونه هایی از اتفاق های ادبی در حوزه شعر در این زمینه داریم که واقعا قابل توجه است. دیوان میرزا محمد اخباری بخش عمده اش همین مضامین است.

البته باید گفت بحث «انتظار» یکی از مهم ترین نکاتی بود که در فرهنگ شیعه وجود داشت، اما از اواخر صفویه، بحث نزدیک بودن ظهور مطرح شد و بحث اتصال دولت صفوی به ظهور. سقوط صفویه برای کسانی که تصور می کردند این دولت به دولت آخرالزمان وصل می شود، ناخوشایند بود. جانشین این نگرانی، می توانست امید برای ظهور باشد. این ماجرا به قدری وسیع است که در افکار میرزا محمد اخباری، احساسی و سید کاظم رشتی و سپس سید علی محمد باب کاملا خود را نشان داد. ما وجهی از این عرفان جدید را در همین جا باید ملاحظه کنیم. عرفانی که برای ائمه (ع) نقشی گسترده تر از قبل در تصویر سازی کیهانی قائل است.

یکی از مظاهر این قبیل افکار در حوزه انتظار، نوشته های رستم الحکماء است که به لحاظ تفکر تاریخی و سیاسی از همه اینها قوی تر است، اما در بحث انتظار دارای ایده هایی است که به وضوح در حرکت باب خود را نشان می دهد. در این باره می توان به مقاله: هزاره گرایی، سیاست و خرافات بنده در اندیشه پویا شماره ۲۰ مراجعه کرد.

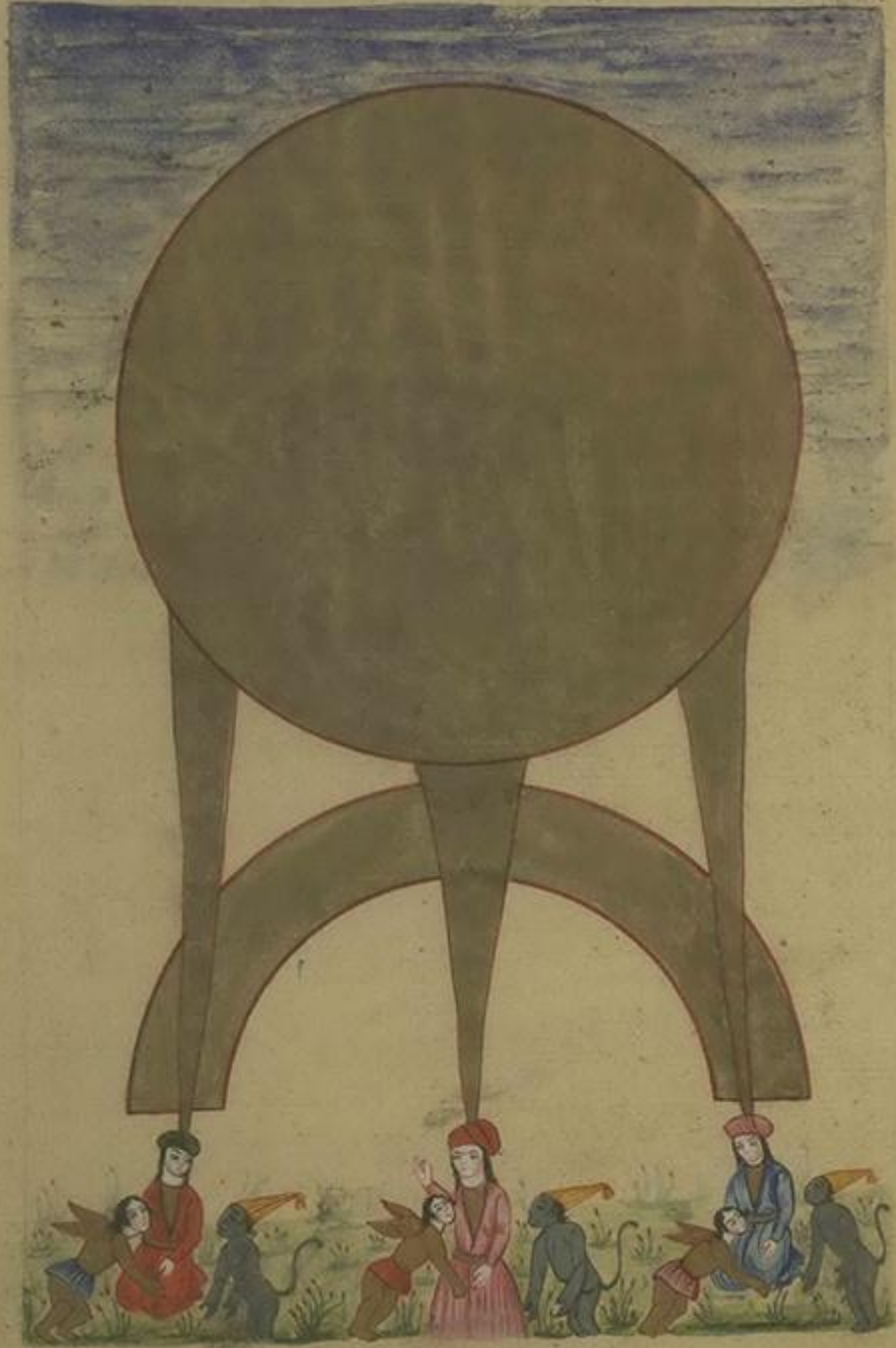
در برابر این فکر آشفته که نوعی «بازی با الفاظ دینی» و «برداشت های التقاطی و شگفت از متون دینی» هم می توان نامید، مجتهدین به میدان مبارزه با آنها آمدند. آمدن مجتهدین، ضمن آن که آن حرکت را به مقدار زیادی خنثی کرد، بر قدرت مجتهدان و شریعت افزود که آثارش را در دوره بعد شاهد هستیم. این را باید بعدها در تاریخ ایران یک نکته مهم به حساب آورد. آیا مجتهدان در این مسیر، قدرتشان نسبت به سابق افزوده شد یا همان قدرت گذشته بود که باز احیا گردید؟ شاید یک وجه این افزایش قدرت، این بود که آنچه در دوره صفویه مطرح شده بود که فقها قدرت سیاسی محدود داشته باشند، به تدریج به سمت قدرت بیشتری رفت و اندیشه قدرت سیاسی محدود در عصر غیبت، ضعیف شد. در واقع، به گفته خود مجتهدان توانسته بودند انحراف بزرگی را از میرزا محمد اخباری گرفته تا شیخ احمد احساسی که متهم به کفر شد و نیز سید کاظم رشتی و بعد باب را خنثی کنند. بنابراین جایگاه آنها در جامعه باید افزایش می یافت.

در اینجا، البته ما به مسیر مجتهدین و اندیشه ولایت و قدرت فقه و شریعت کاری نداریم. این جریان، مسیر خود را دارد که ادامه می یابد، آنچه برای ما مهم است، شکل گرفتن نوعی «صورت عرفانی» برساخته از اندیشه های فلسفی - عرفانی - اخباری است که در ساختار ویران شده سیاسی ایران و در جریان نابودی اقتدار و تمرکز قدرت صفوی و جایگزین دولت شهرهای ولایات ایرانی و همزمان با نابودی اقتصاد و جمعیت پدید آمد و می توان نام آن را نوعی بحران فکری در نیمه اول قرن سیزدهم هجری دانست که از حوالی ۱۲۱۰ شروع شده و به باب در سال ۱۲۶۰ پایان می یابد.

این یک گزارش کوتاه است که باید با مرور روی آثار افرادی که در بالا از آنها یاد شد، مستند کرد. مطلقاً نباید فیض را در ردیف احساسی و رشتی و میرزا محمد اخباری دانست، اما فکر بدیعی که او پدید آورد، مکتبی که از نظر عرفانی نگرش تازه ای بود و ترکیبی از فلسفه قدیم و عرفان کهنه و اخبار و احادیث، در زایش این بحران فکری نقش داشت. ما بدون مرور بر تمام آثار فیض، شیخ نورالدین کاشانی و بسیاری دیگر که در این میان این خط را دنبال می کردند، نمی توانیم بنیادهای اصلی این تفکر را بشناسیم. در این جا به یکی دو نمونه اشاره می کنم:

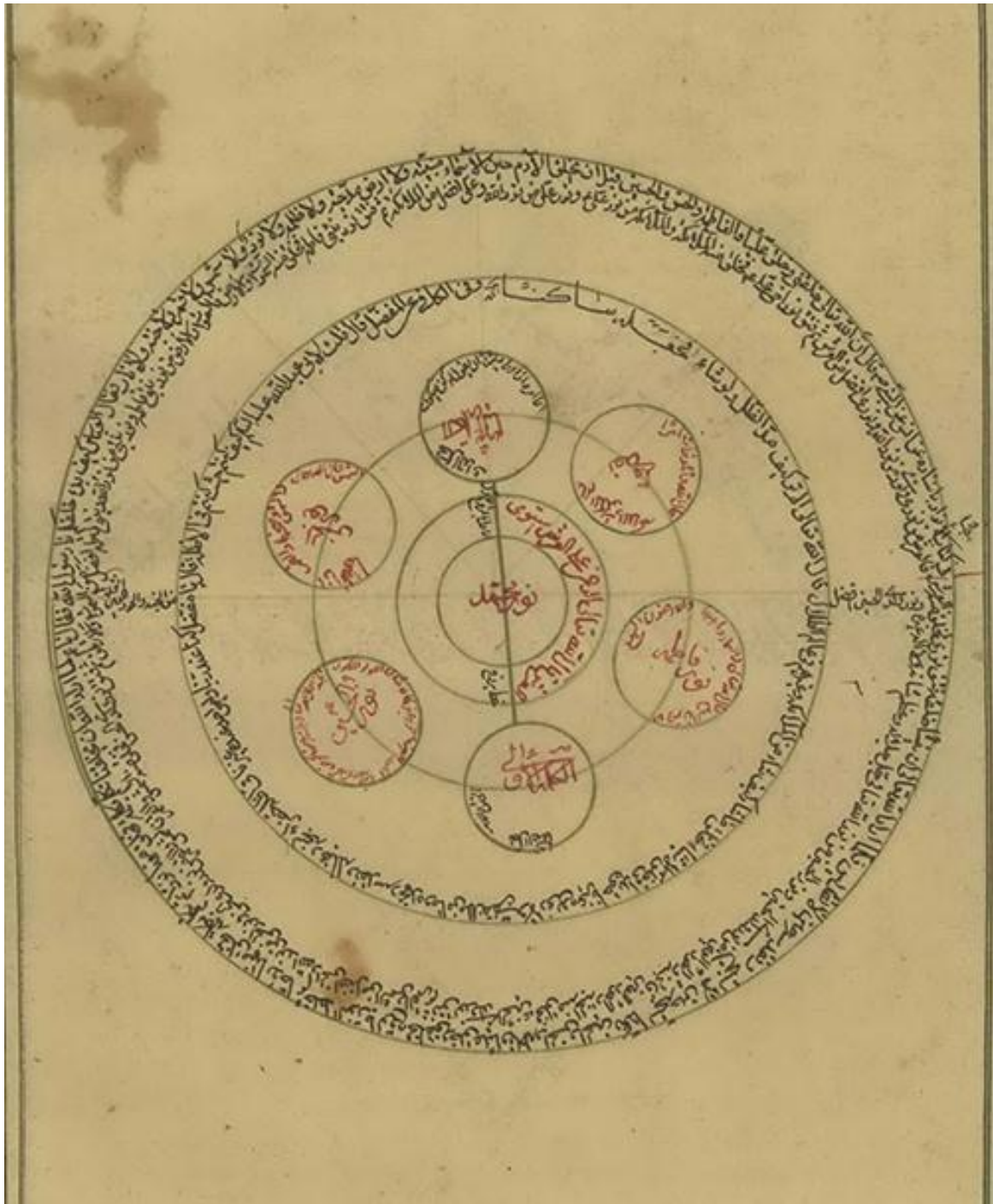
نقش عقل اول را در آیین اسماعیلی و افلاطونی می دانیم. عقل صادر اول است و جهان های زیرین همه به آن بسته هستند. این نگرش در تفسیرهای تازه ای که در این دوره می شود و حتی با تصویرگری نجومی، به مخاطب تفهیم می شود بسیار جالب توجه است: به این تصویر نگاه کنید و توضیح زیرین را که از سید جعفر کشفی است ملاحظه فرمایید. در اینجا عقل بالا که اول مخلوق خداست شامل همه چیز از معارف است. این عقل با مخ آدمی ارتباط دارد. در پایین و کنار هر آدمی یک فرشته و یک شیطان توی گوش او مطالب متفاوت را می خوانند. اینجاست که او باید با اتصال مغز و دماغ خود با عقل اول، این ارتباط را برقرار کند و خود را به نقطه ای که باید و مطلوب است برساند. این در واقع نوعی روش تفهیم و تفاهم است.

اسرار و ابھاری حق باو میرساند و شیطانی که میخواهد که از کوشش چپ او در آید او را منع و دفع میکند و اگر خواسته بشی که توبه  
 معنوی قلب بست علم و حکمتی عقل و کیفیت ارتباط و اتصال او را بکلیت محض و طبی صورت و مثل بینی بین نظر کن و در  
 این حال که نور قلب منتهی سمت افوق است تا آنکه میرسد بعقل پس در آن خط محض و طبی حقایق شیا را کماهی میفهمد  
 می بیند چونکه حقایق شیا و صور آنها در عالم افوق ثابت و موجود است مثل نظر ظاهری که در حواس آب می افتد و از آنجا



نویسنده که سید جعفر کشفی است می نویسد: و به این سبب، ارتباط و اتصالی ما بین دل و عقل که صادر اول است، از راه دماغ به هم می رسد و خط مخروطی شعاعی فی ما بین، پیدا می شود که یک سر آن که اوسع و منفرجه است، از تمام عوالم افلاکی ملکی و برزخی و ملکوتی، گذشته و متصل به عقل شده است و سر دیگر آن که حاده است، متصل به وجه القلب و روی دل شده است. و زیاده بر این اتصال، ایضا ملکی که در حدیث سابق، تصریح به آن شد، و اتصال شدیدی به عقل ایضا دارد، موکل است و نشسته است بر در گوش راست دل و لاینقطع تفصیل امور را به طریق حق به او می رساند و شیطانی که می خواهد از گوش چپ او درآید، او را منع و دفع می کند. و اگر خواسته باشی که توجه معنوی قلب به سمت علوم معنوی عقل و کیفیت ارتباط و اتصال او را به خط مخروطی مصور و ممثل بینی، بدین شکل که نموده شده است نظر بنمای. [تصویر بالا]. [تحفه الملوک چاپی، ص ۴۲. تصویر البته از نسخه خطی مجلس است].

میرزا محمد اخباری هم که دستی در تمام علوم شیعی داشت، در زایش این افکار بسیار نیرومند بود. تحفه خاقانی او یکی از مهم ترین آثار در این زمینه است که تقریبا تمامی معارف را از کیهان شناسی و هستی شناسی گرفته تا فقه و مسائل دیگر را در نقاشی ها و نمودارهایی به ما تفهیم می کند. او هم فقیه است و رجالی هم منجم و هم اهل طلسمات که مدعی می شود می تواند سر اشپخدر فرمانده روسی را برای فتحعلی شاه بیاورد: به این دو تصویر بنگرید:





شرح جزئیات این تصاویر نیاز به تعمق جدی در آنها دارد. اما ترکیبی از نمادها و مفاهیم شیعی یا شیعی شده، با یک نگره عرفانی یا به عبارت بهتر شبه عرفانی، و جای دادن آنها در جداول نجومی و ایجاد ارتباط میان آنها، صورتی از نوعی جریان فکری و معرفتی ویژه قرن سیزدهم را در محافل خاص که تلاش می کنند بر اوضاع فائق آیند، هرچند مجتهدین اجازه این کار را نمی دهند، یکی از مسائل اصلی این دوره به حساب می آید.

میراث عرفانی غیر جهت دار و غیر حزبی، بخشی از میراثی است که از دوره صفویه باقی ماند و به دوره قاجار رسید. این عرفان دو ویژگی دارد:

الف: حزبی و صوفیانه نیست بلکه به عنوان عرفان متشیع از آن یاد می شود.

ب: شامل افکار جدیدی است که گرچه در مفاهیم با تصوف قدیم بی ارتباط نیست، اما بیشتر به افکار حروفیه شباهت دارد و توسط افرادی مانند میرزا محمد اخباری و شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی رواج می یابد. در این اندیشه ها، حروف ابجد و اعداد همچنان مهم ترین نقش را دارد.

با این حال، پس از آن که مجتهدان علیه این جریان ها قیام می کنند، عرفان فیضی تا حدودی برجای می ماند. اصولاً عرفان چیزی نیست که از بشر جدا شود. اما شکل جدید آن که آن عوارض را داشت، حالا تعدیل شده با زهد و گوشه گیری و عبادت و فاصله گرفتن از سیاست، در میان بسیاری از عالمان شیعه این دوره باقی می ماند. خطی که در نجف هم ادامه می یابد و در ایران هم بشدت دنبال می شود. برگزیدگان این جریان چهره هایی مانند بحر العلوم یا آقا محمد بیدآبادی، نوعی عرفان ساده دارند که دست مایه های علمی آن حرفهای ابن عربی است، اما بسیار کمتر از گذشته بافتنی دارد و بیشتر عمل گراست.

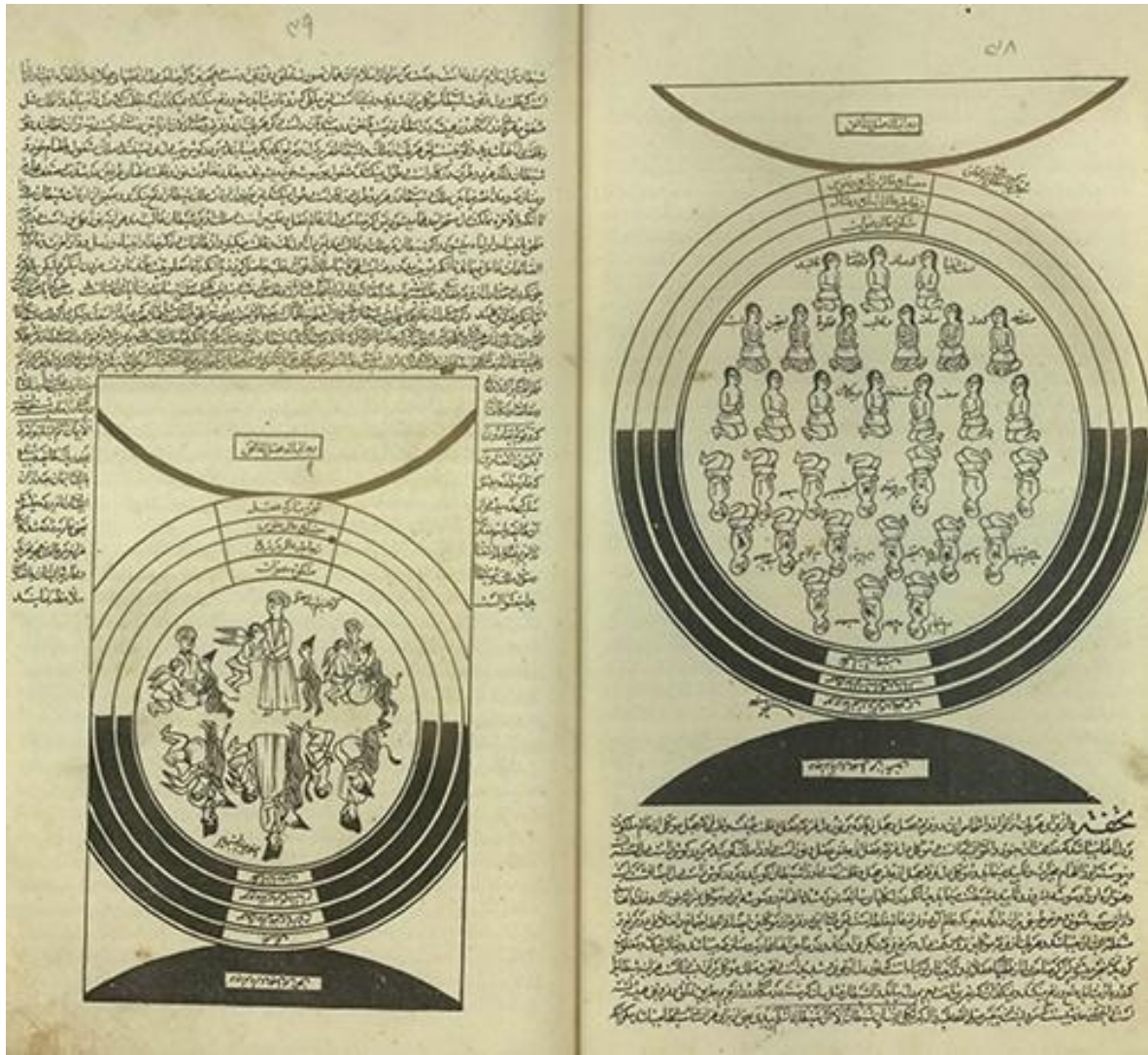
در این دوره، البته ذهبی ها هم هستند که با ریاست افرادی مانند قطب الدین نیریزی جریانی عارفانه دارند و افکارشان به افکار فیض نزدیک است. اما تفاوت آنها با امثال بیدآبادی این است که آنها حزبی عمل می کنند و جانشین دارند. در این زمینه، جریان میرزا محمد اخباری، احساسی و رشتی هم روی بحث جانشینی و حزبی شدن نظر داشتند و رکن رابع را برای همین درست کردند و برآمدن بابیه هم که ادعایی بیش از اینها داشت، از این زاویه، دنباله رو همانهاست.

همه اینها در این نکته اشتراک دارند که از چهره های ائمه در تصویرسازی های عرفانی و جهانشناسی عرفانی خود استفاده کردند. این نکته مهمی است. در این برداشت ها، گاه احادیثی که قرنها بود مورد استفاده قرار نگرفته بود، استفاده شد. طبعاً دلیلی هم برای مخالفت دیگران نبود، زیرا به هر حال اینها احادیث بود و وقتی به آنها استناد می شد، یک شیعه نمی توانست مقاومت کند. مهم آن بود که صورت تازه ای نسبت به آنچه در گذشته بود به افکار مذهبی جدید داده می شد که این اهمیت داشت و برای جریان مجتهدین هم بی سابقه بود و گاه برابر آن مقاومت می شد.

بگذریم از ادعاهایی که در حوزه های خاصی بود از طلسمات و عالم خلسه و شهود و داستان کیمیا و مثل این باور که گزی در تذکره القبور در باره آقا محمد بیدآبادی بنویسد: وی به علم کیمیا رسیده بود و طلایی که می ساخته در بهترین کیفیت بوده است. این قبیل ادعاها هم عالم خود را داشت.

نکته دیگر این است که در سایه انتشار این افکار، تصوف و عرفان رسمی و حزبی قدیمی هم مانند خط ذهبی ها و دیگران در دوره قاجاریه دوباره احیاء شد. حتی در دربار هم نفوذ کرد و روی سیاست های جاری هم تاثیر گذاشت. بخشی از دشواری های حکومت قاجار در میانه قرن سیزدهم ناشی از همین نفوذ افکار صوفی - حزبی است که سبب درگیری مجتهدین با صوفیان هم می شد و به هر حال چالشی را در کشور پدید می آورد. ملا عبدالصمد همدانی از این دست صوفیان بود که شاگردش میرزا آقاسی به مقام صدر اعظمی رسید.





<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1604>

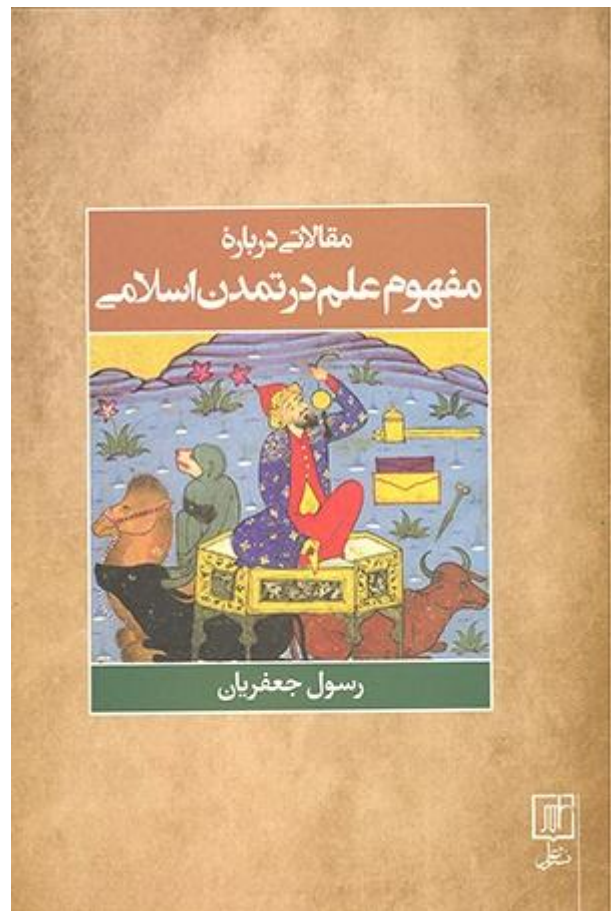
چرا از کاروان تمدن عقب افتادیم؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰

**خلاصه:** گفتگویی است در باره مجموعه مقالاتی از این بنده خدا که تحت عنوان «مقالاتی در باره مفهوم علم در تمدن اسلامی» منتشر شده است.

مدتی قبل با مجله سرآمد در باره کتاب «مقالات در باره مفهوم علم در تمدن اسلامی» مصاحبه کردم. این گفتگو در شماره ششم این نشریه (آذر ۱۳۹۳) منتشر شده است. خوشبختانه [متن کامل](#) همان شماره مجله را می توان روی سایت نخبگان مشاهده کرد. البته گویا جای پرسشها و پاسخ قدری عوض شده و آنچه در اینجا می آید، همان است که من نوشته ام.



1- منظورتان از تمدن اسلامی در عنوان کتاب چیست؟ به عبارت دیگر این مسئله خیلی کلی است و به هر حال ما با یک تاریخ ۱۴۰۰ ساله و گستردگی مرزهای اسلامی روبرویم. موضوع مقالات شما را چه مواردی محدود می کند که بر این گستردگی فائق شوید؟

در این قبیل موارد، من خیلی روی تعریف از یک مفهوم تکیه ندارم، بلکه بیشتر به آنچه عموم افراد اهل مطالعه و دانشجویان از تمدن اسلامی به ذهنشان تداعی می شود کار دارم. این را می دانم که می شود روی همین مفهوم و تاریخ آن، بحث کرد. این که چه کسی برای اولین بار تعبیر «تمدن اسلامی» را بکار برد؟ به چه دلیل؟ در چه فضایی و چه تطوری پیدا کرده یا با چه فلسفه ای از تاریخ گذشته، این تعبیر بکار رفته و مباحثی از این قبیل. اما آنچه در ذهن بنده بوده همین است که در میراث علمی ما در قرن های سوم به بعد که درخششی در آثار تألیفی بوده، و یا حتی اندکی پیش آن، علم چه معنا و مفهومی داشته است.

2- با اینکه عنوان کتاب بسیار کلی است. مقالات شما بسیار جزئی نگر است آیا واقعا با انتخاب چند کتاب و بررسی آنها می توان یک تمدن ۱۴ قرن را تعریف و تفسیر کرد؟

به طور کلی باید عرض کنم هدف من روشن کردن یک مفهوم در یک تمدن آن هم، نه همه ابعاد آن تمدن و حوزه جغرافیایی آن از نظر طول و عرض، بلکه به صورت انتخابی برای نشان دادن چگونگی این مفهوم در متون خاصی بوده است. البته این مفهوم، از نظر من، در حکم کلید است و برای همین اهمیت دارد. کلید بودن آن هم به این دلیل است که آنچه در تمدن اسلامی در این زمینه بطور نسبی از آن غفلت شده، توجه داشتن به بحث های معرفت شناسی و اساسا خود مفهوم علم است. علم، دریچه نگاه ما به جهان و درگاه ورود اطلاعات و داده ها به ذهن ماست. فیلتری است که ما با آن، معلومات خود را از بیرون، به ذهن وارد کرده و پس از سبک و سنگین کردن آن، به انتخاب دست می زنیم و بر اساس آن انتخاب، و تصویری که می سازیم، به جهان می نگریم و این می شود جهان شناسی ما. نگاه های بعدی ما هم باز این همین فیلتر و ساخته های ذهنی عبور می کند و برای همین در حکم کلید است.

3- نگاه جزئی نگر در بررسی آثار گذشته چه ضرورتی دارد و چقدر می تواند به پیشرفت فرهنگ و علم ما کمک کند؟

من فکر می کنم دو مشکل برای شناخت دقیق تر گذشته به لحاظ مفاهیم تمدنی داریم. یکی نگاه های کلی، آن هم بر اساس برخی از آثار مشهور و ارزیابی های آنها؛ و دیگر، پیش داوری های فراوان که ناشی از شرایط خاص فکری خودمان در مقطع کنونی است و سعی می کنیم با آنها آن نگاه کلی به گذشته را خط بدهیم. این گرفتاری عموما در بررسی های تاریخی هست، اما باید تلاش کرد تا با شناخت دقیق تر، از دام آن رست و به واقع نزدیک تر شد. هر مقدار که ما نگاه جزئی داشته باشیم، طبعاً به سمت حل این مشکل

رفته ایم. در گذشته و حال، غالباً آنچه در باره تمدن، اعم از روش های معرفتی یا محتوای علمی آن گفته ایم، به دلیل شرایطی که در آن هستیم، همراه با نوعی ستایش و در چارچوب یک نگاه نوستالژیک است. آدمی شکست خورده که تلاش می کند با یاد جوانی زندگی کند، تازه اگر فرض کنیم در جوانی چیزی بوده است. ما باید این رویه را کنار بگذاریم و به صورت جزئی به تمدن گذشته بنگریم. البته این نگاه جزئی، می تواند نگاه های کلی تر ما را به واقع نزدیک کند تا اگر اظهار نظر می کنیم درست این کار را انجام بدهیم. در این زمینه، هنوز کار جدی نشده و نیاز است تا هزاران کتاب و نسخه با دقت مورد پژوهش قرار گیرد تا معلوم شود ما در روند «علم اندوزی» چه مراحل را با چه ملاکها و شاخصهایی پشت سر گذاشته ایم.

4- در بررسی تمدن اسلامی چقدر باید به فرهنگ ها و تمدنهای دیگر توجه داشت و تا چه اندازه باید آنرا مستقل نگاه کرد. شما در این کتاب چطور عمل کرده اید؟

زاویه نگاه من در این کتاب یا به عبارتی مجموعه مقالات، توجه به روش شناسی علم در میان مسلمانان و در واقع، نوع شناخت و نگاه علمی یا غیر علمی به مقولات مختلف است. چنین امری نیازمند آن است تا شما در جریان شکل گیری یک تمدن، به سهم متون و فرهنگی که در یک منطقه از قبل بوده یا از جایی به دنیای اسلام سرازیر شده، از زاویه «علم» و روش شناسی علمی همراه آن باشید. وقتی فرهنگ یونانی یا هندی یا ایرانی وارد جهان اسلام می شود، یا زمانی که خرده فرهنگها و تمدن ها از عرب جاهلی گرفته تا اقوام مختلف از نقاط دیگر، در این مجموعه جدید وارد می شود، هر کدام بنیادهای خاصی از نظر علمی و ارزیابی معلومات دارند. من در این اثر سعی کرده ام نشان دهم که برای مثال، جاحظ در کتاب «الحيوان» خود، تا چه حد به لحاظ علمی و روشی، تحت تأثیر آموزه های یونانی یا ایرانی یا متون و مقولاتی است که به عنوان معلومات اما شکل گرفته با یک روش علمی خاص، در اطراف او در بصره یا بغداد وجود دارد. فرهنگ ها، چه بزرگ و چه کوچک، در زمینه مفهوم علم، چهارچوب های خاص خود را دارند. یا به عبارتی در درون آنها، آنچه به عنوان علم و معلومات شناخته می شود، روی استوانه هایی قرار گرفته که خود را به عنوان پارادایم استوار کرده و کسی خارج از آن چهارچوب نمی تواند حرکت کند. زمانی که نظام های مختلف معرفتی وارد یک تمدن جدید می شود، همزمان در ایجاد فرهنگ جدید تأثیر گذار است و در عین حال، تا اندازه ای آسیب می بیند. توانایی فرهنگ جدید این است که بتواند از اینها عبور کند و علمی تر بیندیشد. این را ما از بررسی های جزئی و موردی، از میان نوشته های نویسندگان مختلف، از پیگیری روند رشد یک علم در مراحل مختلف در می یابیم. البته این همه کار نیست، اما به هر حال، فیلتر علم و علمی فکر کردن، در تعریف هر کدام از این فرهنگها، نقش مهمی در کلیت آن فرهنگ و تمدن دارد. این که ما نتوانستیم از بسیاری از داده های یونانی عبور کنیم، به دلیل تسلط پارادایم هایی است که در آن فرهنگ و

معلومات ارائه شده در آن وجود داشته است. ما نتوانستیم یک انقلاب پارادیمی گسترده داشته باشیم و یکی از دلایل اصلی رکورد در تمدن اسلامی هم همین است. این را باید در روند رشد علم یا به عبارتی تاریخ علم و البته در قالب بررسی های موردی دنبال کرد.

5- برخی از منتقدان شما معتقدند که شما در مقالات و سخنرانی هایتان نکات مثبت و افتخار آفرین علمی ایرانی - اسلامی را نادیده گرفته اید. آیا واقعا اینطور است؟

به نظرم باید واقع بین باشیم، نه این که از این طرف بام یا از آن طرف، سقوط کنیم. داستان گذشته درخشان، خود یک داستان ویژه است که در ادبیات سه چهار دهه پیش از مشروطه و در دوره مشروطه مطرح شد. زمانی که ما دریافتیم افول کرده ایم، نویسندگان تحلیل گر ما تلاش کردند بگویند که ما در گذشته وضع بسیار خوبی داشته ایم و حالا بد شده ایم. این شاه بیت نوشته های سیاسی و اجتماعی دوره مشروطه است و رساله های فراوانی در این زمینه نوشته شده که اکنون جای بحث آن نیست. حسی که ایجاد شد البته بخشی از آن، این بود که ما عقب افتاده ایم و باید عقب افتادگی را جبران کنیم. این مساله، به نظرم از این زاویه خوب بود. اما در سطح شناخت گذشته، عموما ما استدلالی و دقیق صحبت نکرده و معمولا تبلیغاتی برخورد کردیم. مثلا همین که بارها و بارها گفته ایم که غربی ها هرچه دارند از ما گرفته اند. شما ببینید با قبول تأثیر کلی تمدن ما در غرب از طریق نوشته ها و ترجمه ها، چه اندازه این اظهار نظر دقیق است. حتی الان هم مرتب این نکته گفته می شود. این که ما مثلا آمار و ارقام هم می دهیم که در فلان حوزه چه اندازه نوشته ایم، این هم اگر از زاویه دید ستایشی بدون بررسی محتوایی و کیفی باشد، از مصادیق همان نگاه تبلیغاتی است. ما اینجا گرفتار کمیت هستیم و نه کیفیت. آنچه من عرض کرده ایم این است که ما باید محتوای فرهنگی خود را (البته در نگاه این کتاب یعنی از دریچه مفهوم علم) با دقت بشناسیم. وقتی می گوئیم ده هزار کتاب طبی داریم، نباید به این عدد فکر کنیم. باید به محتوای این آثار بنگریم. اگر نکات علمی و دقیق هست بیان کنیم، اگر مطالب نادرستی هم هست به درستی مطرح کنیم. در حوزه طب، حجم قابل توجهی از آنچه به عنوان رسائل طبی هست، در باره مسائل قوه باه و امور جنسی است. به قدری این متون فراوان و به اندازه ای معلومات ارائه شده در آثار طبی و گیاهی در این زمینه زیاد است که آدم شگفت زده می شود، غالب آنها هم مطالب بی پایه، خرافی و حدسی و بر اساس نوعی نگاه های غیر علمی است که بر تفسیرهای طبی ما از امور حاکم بوده است. بیشتر آنچه در این زمینه گفته می شده، هم به لحاظ بنیادی و تفسیری در این علم مشکل دارد و طبعا داده و معلومات و راه حل ها از مرحله پرت است. طبعا اینجا جای ارائه این مطالب نیست، اما کسانی که فرصت و حوصله دارند می توانند از این نگاه به آنچه از آن به عنوان میراث طبی یاد می شود، نگاهی بیفکنند و بی طرفانه مبانی، راه حلها و مسائل

اطراف آن را مورد بررسی قرار دهند. در طالع بینی و نجوم و این موارد هم همین طور است. من منکر آن نیستیم که پیشرفت های نجومی در آن ادوار داشته ایم، در این باره، آن هم غالباً نه ما بلکه باز متخصصان غربی مثل کینگ و دیگران فراوان نوشته اند، اما آن حجم از نوشته ها در حدی نیست که ما بتوانیم از آن به عنوان یک میراث درخشان یاد کنیم. مسلماً از نظر زمانی، آنها توانایی کسب معلومات بیش از این نداشته اند و ما باید به خاطر همین مقدار پیشرفت از آنها متشکر و سپاسگزار باشیم، اما بی دلیل نباید خودمان را با ستایش های غیر واقعی دلخوش کنیم. ما نیازمند شناخت نقاط آسیب پذیر خود در زمینه داشتن تفکر علمی هستیم تا ستایش کردن های بی مورد.

6- در کتابهای علمی، ادبی و حتی مذهبی ما در طی سده های گذشته نوعی آمیختگی مفاهیم و حیطه های علمی وجود دارد و مرزگذاری های علمی به شکل امروزی در آنها دیده نمی شود. این مسئله چه تاثیری در کار تحقیقاتی روی می گذارد و با این حساب آیا واقعا جدا کردن خرافات از مضامین علمی عملی است؟ همیشه در اطراف یک علم، یک مسأله مهم علمی که مردم با آن درگیر هستند، و یا در اطراف یک معضل و مشکلی که برای مردم پیش می آید، نوعی تبیین و راه حل ارائه می شود. این تبیین و راه حل می تواند عالمانه باشد چنان که می تواند عوامانه باشد. در باره همین بیماری ابولا در ماه های اخیر، در اخبار آمده بود که چه اندازه کار رمال ها و ساحران افریقایی گرفته و سکه شده است. این در کنار کارهای علمی زیادی است که در دنیا در حال رخ دادن است. وقتی یک دزدی می شود، یک طرف دنبال تحقیقات دقیق پلیسی است یک طرف هم کار رمال ها که با ابزار خود دنبال می کنند. این دو نوع تبیین مختلف و راه حل متفاوت از مساله است. گاهی در پزشکی هم همین طور است. این یک مسأله است نشان می دهد روش های علمی و غیر علمی همیشه تنیده در هم هستند. اما یک بحث دیگر از این خلط، روش های علمی مربوط به حوزه های دانشی مختلف است که با یکدیگر خلط می شود. این نوع خلط هم اهمیت دارد. مانند این که روش های معرفتی که در دین شناسی معمول است، به علم نجوم یا طب هم سرایت کند. یا با روش نگاه فلسفی و عقلی، بخواهیم وارد علوم تجربی شویم چنان که این مسأله اشکال عمده فلسفه قدیم ماست که ما را رها نکرده است. در واقع، انواع و اقسام خلط ها در روش شناسی علوم وجود دارد و البته دنیای جدید هم در این زمینه دشواری های خاص خود را دارد و تجربه های جدیدی را دنبال می کند. از نوآوری همیشه باید شادمان بود، اما از این که معلوماتی جا خشک کند و بعدها اجازه نوآوری ندهد، باید نگران بود. من همیشه از کتابهایی که به صورت درسی در می آید، ترس دارم که اینها نگاه هایی را ثابت عرضه کنند و ذهن دانش آموز را بخشکانند. نویسندگان بزرگی که در فرهنگ و تمدن ما آثارشان درسی شده، شاید خودشان هم نمی خواستند،

اما آثارشان سهم مهمی در جمود علمی ما داشته است، ضمن این که به خاطر درسی بودن آثارشان، از زاویه دیگر، چراغ علم را روشن نگاه داشته اند.

7- معیار شما در انتخاب کتابهای مورد بررسی چه بود؟ (توضیح: به هر حال ما با تعداد زیادی منابع

روبرویم که برای عنوان کلی تحقیق شما مناسب به نظر می رسند).

در واقع من دو هدف را دنبال می کردم. نخست این که با بررسی جزئی و موردی، زمینه را برای دریافت نوع درک علمی نویسندگان مهم دنیای اسلام به بخشی از آنچه در این زمینه وجود داشته فراهم کنم. دیگر این که روی خود این روش، یعنی جزئی نگری تکیه کنم و به کسانی که علاقه مند هستند با استناد به یکسری جملات کلی، آمارهای کتابی و نوشته ای، و تعریف و تمجیدها، به دیدگاهی که می تواند خوشبینانه یا بدبینانه باشد در این زمینه برسند، نشان دهم که راهی که ما می رویم، باید قدری اصلاح شود. باید ریزتر به آنچه به عنوان مطالب علمی در دورن تمدن اسلامی بوده نگاه کنیم. مقصودم از نگاه های کلی، فقط هم بسنده کردن به برخی از موارد برجسته در تمدن برای ایجاد فضای دلنشین از آنها نیست که این هم هست، بلکه مقصود نگاه های کلی هم هست که در علوم اجتماعی و همین طور فلسفی باب شده است، نگاه هایی که در حکم پیش فرض در آمده و ما بیش از آن که جزئی نگر باشیم و موردی ببینیم، دوست داریم با کمک آنها، سروته قضیه را جمع کنیم. من قبول دارم که برخی از آنها هم گاه نگاه های جزئی دارند، اما کارشان را به سرعت سروسامان داده به یک نگاه کلی می رسند. بسیاری از انتخاب ها هم در آن تحلیل ها، نادرست است. البته این شامل نگاه های خوشبینانه فقط نیست، گاه نگاه های بدبینانه نیز همین طور است و هر دو نگاه باید از استناد به موارد اندک، گزینش های نادرست، و اظهار نظرهای مقطعی بپرهیزند. از حاکم کردن نگاه های فلسفی - تحلیلی خود بر هرآنچه به عنوان علم تولید شده، بر حذر باشند. به طور کلی، این مقالات، خیلی ساده بر آن است تا بگویند باید روش علمی را از دل نمونه های جزئی باید استخراج کرد و این کاری است که ما در این زمینه بسیار بسیار اندک انجام داده ایم و هنوز در آغاز راه هستیم. مقایسه این اثر با کاری که باید انجام شود، بسیار ناچیز است.

8- برخی از کتابهایی که انتخاب کرده اید و یا نمونه هایی از آنها ذکر کرده اید امروزه بیشتر جنبه ادبی و یا

مردم شناسی دارند و چندان از لحاظ علمی مورد استناد نیستند بررسی علمی آنها و نقد آنها چه تاثیری بر علم امروز ما دارند (با توجه به اینکه بسیاری از محتویات آنها یا خرافه هستند یا جنبه اسطوره ای دارند و این مسئله مورد تایید همه هست).

بیشتر کتابهای مورد بررسی و مرور من، آثار بسیار مهمی هستند، کار قاضی صاعد اندلسی با عنوان التعریف بطبقات الامم، یا ابوالحسن عامری با عنوان الاعلام بمناب الاسلام، یا کتاب الحيوان جاحظ یا ابن حزم....

اینها چهره های بسیار برجسته ای در تمدن اسلامی هستند. توجهی که قاضی صاعد به مفهوم علم، انتقال آن از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر دارد، یا حتی تنوع علم در میان اقوام مختلف و تلقی هر کدام از آن، بی نظیر است. اینها اتفاقاً چهره های شناخته شده ای هستند. من باید از این هم جزئی تر نگاه می کردم و سراغ نوشته هایی می رفتم که کسی به آنها توجهی نکرده است. باید درمی یافتم برای آنها «علم» چه معنایی دارد. یک جلد از کتاب قاضی عبدالجبار، که نامش المغنی است، در باره مفهوم علم است که من روی آن مرور نکردم. در گذشته، در قرن های سوم تا پنجم، بسیار جدی تر به مفهوم علم توجه می شد. بعدها این توجه کم شد، و غرب در فلسفه جدید خود از قرن پانزدهم به این طرف، دوباره بحث در باره مفهوم علم را اساس قرار داد. ما می بایست دریابیم که حتی فردوسی به خرد و علم چطور توجه دارد، تلقی شاعرانه از عالم، چه اندازه ما را از واقع بینی دور کرده است. درک صوفیانه نوعی درک خاصی علمی است که بیش از آن که ما را با دنیا و ما فیها آشنا کند، به آرزوها و آمال ما توجه دارد. ما باید این معنا را از دل قوت القلوب بدست آوریم. البته اگر اشاره خاص شما در این سوال به عجایب المخلوقات طوسی است، باید عرض کنم، این اثر و آثار مشابه آن مانند کتاب قزوینی یا آثار چند دانشی دیگر، یک وجه مهمی دارند و آن مرور روی دانسته های عمومی و حاکم در میان طبقه متوسط عالم جامعه است. من از این حیث این اثر را انتخاب کردم. اینها آثاری است که نشان می دهد این طیف، در باره مفهوم علم چطور می اندیشیده اند و این که معلومات خود را در باب شناخت جهان، چگونه ارزیابی علمی می کرده اند.

9- موضوعی که برای این کتاب انتخاب کرده اید چقدر تا به حال مورد توجه و یا غفلت بوده و چقدر جای کار دارد؟

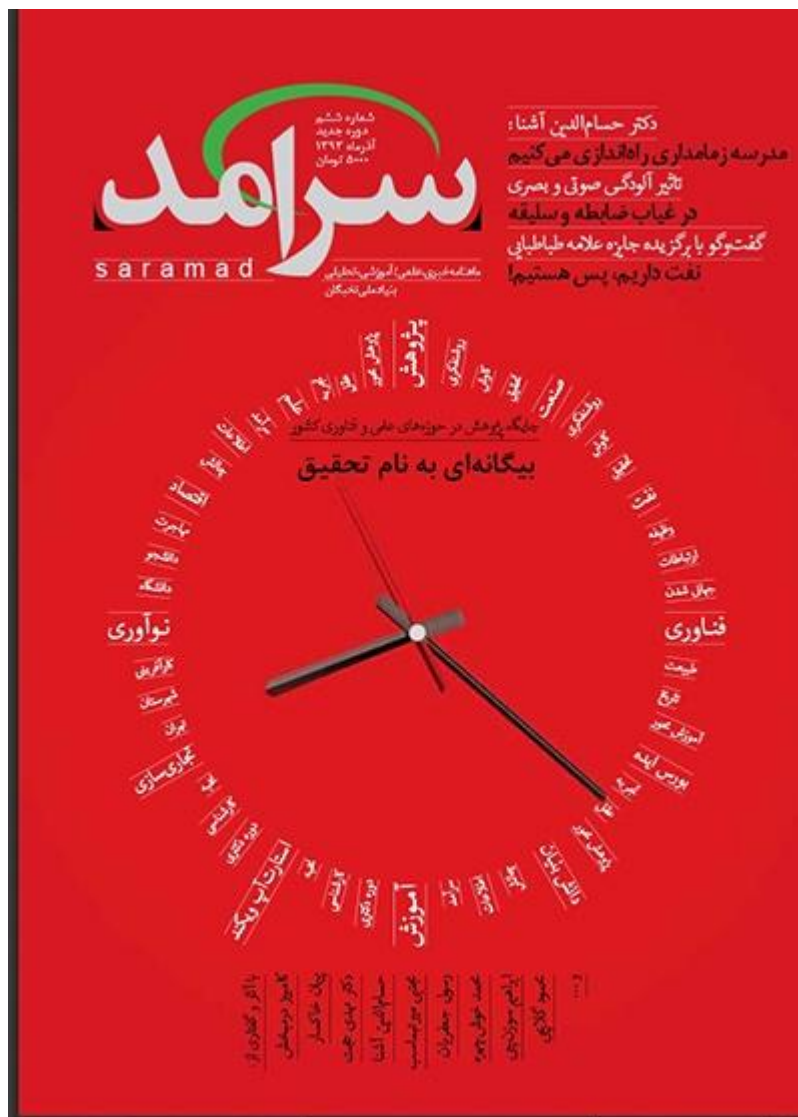
این بحث همیشه مهم بوده و فراوان و بیشتر پراکنده و البته گاه در باره یک شخصیت به صورت منظم به آن پرداخته شده است. برای مثال کار آقای دکتر دینانی با عنوان منطق و معرفت از نظر غزالی کار جدی روی دیدگاه های غزالی است که البته بیشتر فلسفی است نه تمدنی. همین طور کارهای مختلف دکتر داوری در باره علم بخصوص آثاری که اخیراً به چاپ رسیده، کارهای جالبی هستند. اما به نظرم این کار باید جدی تر دنبال شود. همان طور که نمونه های ارائه شده در کتاب مختصر بنده آمده، گاه می توان به صورت رشته ای به آن پرداخت، یعنی دنبال کرد که طب قدیم، چه نوع نظام معرفتی داشته و روش شناسی علمی آن چه اندازه بوده و تولیدات و محصولات آن چه قدر خرافه و چه قدر جدی و علمی بوده است. در باره نجوم هم همین طور است. گاهی باید روی شخصیت های خاصی تکیه کرد. همین طور می توان روی کتابهای خاصی انگشت نهاد و آنها را مورد بازبینی قرار داد. من به خصوص یک مورد را در این کتاب نشان داده ام و زمانی هم این نکته را با دکتر داوری در میان گذاشتم. برخی از این آثار مفهومی از تجربه را در علم



بدست می دهند که با آنچه در دنیای جدید، کمترین تفاوتی ندارد. حتی گاهی روش های آماری را در متون کهن ملاحظه می کنیم که بسیار به آنچه در دنیای امروز است نزدیک است. یا تفسیری از عقل تجربی در گذشته می بینیم که عینا مانند نگاه امروز دنیاست. این نمونه ها بسیار به ما کمک می کند که توجه داشته باشیم رگه هایی از اندیشه های علمی در گذشته هم بوده و چنین نیست که مفهوم عقل تجربی به کلی از فرهنگ و تمدن اسلامی دور باشد، اظهار نظری که گاه به این می انجامد که گویی این مفهوم متعلق به تمدن غربی است و برای برخی به معنای مبارزه با آن به مثابه یک نگاه غربی و برای برخی تکیه روی آن در مقابل تفکر دینی و متهم کردن آن است.

10- درباره روند کار خود در تهیه این کتاب توضیح دهید: مقالات این کتاب چقدر وقت شما را گرفت؟ آیا از ابتدا برای گنجانده شده در این مجموعه نوشته شدند یا مقالات پراکنده بوده اند؟ بیشتر آنچه در این کتاب است، مقالات یا مطالبی است که بنده برای کلاس درس فرهنگ و تمدن اسلامی نوشتم. بعد از چاپ آن هم، باز نوشته های دیگر به صورت درس نامه فراهم شد که در وبلاگم گذاشته ام. هم در باره نجوم و هم طب. اما برخی از مقالات قدیمی تر است و باید عرض کنم آنچه در باره البدء و التاریخ در کتاب من است، منهای چند صفحه توضیح من، از مقدمه استاد شفیعی کدکنی است که دقیقا همان طور که من دلم می خواست، در باره این کتاب و روش شناسی علمی آن بحث کرده بودند. البدء و التاریخ، اثر شگرفی است که استاد پیش از انقلاب آن را ترجمه کرد و یک مقدمه تحلیلی در باره نوع نگاه مقدسی به هستی و جهان از همان زاویه دیدی که من دوست داشتم و درست می دانستم ارائه داده بنابراین عینا آن بخش را با اجازه ایشان در این کتاب گذاشتم تا دانشجویانم از آن استفاده کنند. اما همان طور که گفتم، اینها مقالاتی است که نه با یک طرح مشخص اما بیشتر برای درس فراهم شد. درس من که برای دانشجویان گروه تاریخ ارائه می شود، عمدتا روی محور تاریخ علم به همین معنا بوده و هست، چنان که این ترم، حتی دایره بحث را از این هم محدودتر کرده و به نوشته های حوزه علم نجوم از همین زاویه دید پرداخته ام.

مجله سرآمد، شماره ۶ آذر ۱۳۹۳ (با اندکی جابجایی در پرسشها)



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1612>

## از شام تاریخی تا شام آخر الزمانی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۱ / ۱۰ / ۱۳۹۳

خلاصه: جعل حدیث برای مناطق و شهرها انگیزه های مختلفی داشت؛ در این میان، فرهنگ دینی یهودی و مسیحی، برای شام قداست ویژه ای قائل بود. پس از اسلام، شام یکی از مراکز مهاجرت شماری از صحابه و البته مرکز امویان شد. جایگاه مهم شام، در رتبه های بعد از شهرهایی چون مکه و مدینه و کوفه، اقتضای آن داشت تا برای آن فرهنگ سازی شود، آنچنان که از قداستی ویژه برخوردار گردد. در این مقاله نگاهی داریم به شام از دورانی که وارد تاریخ اسلام می شود تا زمانی که بر اساس احادیث ساختگی بسیار رنگ و روی مقدس می یابد و تاکنون که همچنان در گیرودار این نقلها و اخبار است

### چکیده

چرا حجم احادیث و در فضائل شام گسترده است؟ پاسخ این مسأله را باید در تحولات سیاسی دوره اموی برای اثبات برتری شام بر عراق و نیز برخی از مجادلات سیاسی بعدی در جغرافیای جهان اسلام و رقابت گروه های مختلف دانست. همچنین شام بزرگ همراه بیت المقدس به دلیل انتساب به انبیاء الهی همواره به لحاظ سرزمینی زمینه برای این قبیل نقلهای ساختگی را داشته است. در میان این احادیث و آثار بخش قابل توجهی به مسائل آخر الزمانی و فتنه های آن باز می گردد. ماجرای سفیانی از آن شمار است که تقریباً به طور کامل مربوط به این نقطه می شود. مجموعه این عوامل، سبب قرار گرفتن شام در کانون توجه برای ایجاد فضایی مقدس گونه برای آن در اخبار و آثار شده است. اسکان بسیاری از عارفان به نام در دوره های بعدی نیز می تواند روشنگر بخش دیگری از زمینه های گسترش این نقلها باشد.

### مقدمه

بهانه نگارش این مقاله، این نکته بود که در دو سه سال اخیر، گروه های تکفیری - جهادی از اهل سنت، به دلیل درگیر شدن با دولت سوریه، سعی کردند با استفاده از روایاتی که در منابع حدیثی در باره فضائل شام آمده، از آنها در جهت اهداف سیاسی بهره برداری کنند. این بهره برداری یک نمونه روشن از بکار گیری احادیث بلدی - نامی که می تواند برای فضائل شهرها بکار برد - به منظور اهداف سیاسی و فرهنگی است.

مهم ترین نکته در این زمینه، تأکید بر تقدس مردمان این دیار بود که طبعاً هر کسی که به آنجا مهاجرت می‌کرد، می‌توانست در شمار اهالی شام به شمار آید؛ به علاوه، مهاجرت به ارض مقدسه هم به شمار می‌آمد و یادآوری برخی از تعبیر قرآنی در باره اقوام پیشین بود، هرچند در تطبیق این تعبیر در باره شام، اختلاف نظر فراوان بوده است. علاوه بر این، حتی استفاده‌های جزئی تری هم در جریان منازعات میان گروه‌های جهادی - تکفیری در باره جدال میان شام و عراق از این قبیل روایات شده است. به هر روی، آنچه در پی می‌آید، مروری است هرچند کوتاه، بر روایاتی که در این باره وارد شده و شامل دو بخش است. نخست روایات فضائل شام و سپس وضع شام در آخر الزمان.

نکته ای که لازم است روی آن تأکید شود این است که مجموعه ای که به نام فضائل شام می‌شناسیم، در دو بخش کلی قابل توجه است. بخش نخست احادیث است که مقصود از آن، احادیث منتسب به رسول (ص) یا امام علی (ع) است. بخش دیگر عبارت از آثار است که بر اساس تعریف شناخته شده، اقوال صحابه و تابعین است. در این میان، آثاری هم وجود دارد که گاه در شکل حدیث ظاهر شده و گاه به صورت اثر در منابع آمده است. یعنی گاه منتسب به رسول (ص) شده و گاه از صحابه یا تابعین و کسانی مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه روایت شده است. طبعاً در طول بحث تفکیک اینها چندان مورد نظر ما نیست، اما لازم است که خواننده محترم به آن توجه داشته باشد.

#### ۱. فضائل شام

در منابع حدیثی، و غالباً در مقدمه برخی از تواریخ محلی کهن، در باره بیشتر شهرهای اصلی و اولیه دنیای اسلام، فضائلی برای آن شهرها نقل شده است، شهرهایی که اساساً پای رسول الله (ص) به آنها نرسیده است. نمونه آن احادیثی است که در فضیلت قزوین روایت شده و بسا در ورای امر صحت و سقم، هدف از نقل و ارائه آنها، جذب مهاجرانی به آنجا برای دفاع از شهر برابر کفار شمال ایران در قرن اول و دوم بوده است. این قبیل احادیث که فراوان هم هست، نشان می‌دهد که تا چه پایه دانش حدیث نیاز به اصلاح و تهذیب داشته است. بیشتر این اخبار، بویژه آثار یعنی گفته‌های صحابه و تابعین و به طور خاص، آنچه در باره شهرها منسوب به کعب الاحبار، وهب بن منبه و برخی هم به صحابه بزرگ مانند عبدالله بن عمر است - و اغلب انتساب به آنان، مشکوک، و برای تثبیت آن احادیث در اذهان مردم بوده - محل تأمل بوده و به احتمال زیاد از ساخته‌های بعدی است. شاید برای نمونه بتوان این نقل را که منسوب به کعب است، ارائه کرد: «حدثنی ابو عتبۀ علی بن الحسن بن مسلم السکونی قال: حدثنی بقیة بن الولید عن یزید بن عبد اللہ الخولانی عن کعب الأخبار أنه قال: خمس مدائن من مدائن الجنة: بیت المقدس و حمص و دمشق و بیت جبرین و ظفار الیمن،

و خمس مدائن من مدائن النار: القسطنطينية و الطوانة و انطاكية و تدمر و صنعاء - صنعاء اليمن. [۱] مشابه این قبیل نقلها، در آثار جغرافیای قدیمی و تواریخ محلی و آثار مربوط به شهرها، بویژه از کعب الاحبار نقل شده و چنان نموده می‌شود که گویی این مطالب در کتب آسمانی قدیم بوده است. بنای ما در اینجا یک یادآوری کوتاه بود نه تفصیل که در این باره هم نوشته شده و هم نیازمند بررسی بیشتر هستیم.

در این میان، پس از مکه و مدینه، شام جایگاه ویژه‌ای در احادیث و اخبار فضائل دارد. هرچند باید اعتراف کرد که نگارش آثاری در فضیلت بصره یا بغداد جلوتر از نگارش آثاری در باره شام است. با این حال، در آثار مربوط به بصره و بغداد، روایتی از رسول (ص) نیست، اما در باره شام، بخش عمده و اولیه این نقلها، روایاتی منسوب به رسول (ص) است که در آن توصیه شده پس از فتح، به دمشق بروید، زیرا آنجا پناهگاه و معقل مسلمانان خواهد بود. در این روایت، از شام، دمشق انتخاب شده و در آنجا هم منطقه غوطه که خوش آب و هواست، مورد تأکید قرار گرفته است: «: ستفتح علیکم الشام فإذا خیرتم المنازل فیها فعلیکم بمدینه یقال لها دمشق، فإنها معقل المسلمین فی الملاحم، و فسطاطها منها بأرض یقال لها الغوطه». [۲]

فضیلت این سرزمین، به نوعی به حضرت ابراهیم (ع) و حضور برخی از انبیاء قدیم مربوط دانسته شده و لذا در روایتی آمده است که رسول (ص) فرمود: «سیهاجر أهل الأرض هجرة بعد هجرة الی مهاجر إبراهیم حتی لا یبقی الأشرار أهلها» [۳]

اصطلاح شام، به طور خاص در باره دمشق و حومه آن است، هرچند «شامات» در معنای وسیع آن، شامل سرزمین بزرگی است که شامل بیت المقدس تا حلب، حمص، حماه، اردن، فلسطین و جز اینها نیز می‌شود. در قرآن و ادبیات دینی، از یهود تا اسلام، و ضمن داستانهای انبیاء، برخی از سرزمین‌های آن نواحی به عنوان سرزمین مبارک و مقدس یاد شده است؛ برای مثال طورسینا، یا مکه، و یا تعبیری چون «الارض المقدسه»، «وادی المقدس» یا «البقعة المباركة» که اشاره به بیت المقدس و طور سینا و آن نواحی دارد و برای تعیین حدود آن باید به تفاسیر و تاریخ مراجعه کرد.

در اینجا دو مسأله را باید توجه داشت. نخست آن که آنچه در نوشتار حاضر محل بحث ماست، بحث شام و به طور خاص دمشق است. وقتی در روایات بحث از فضائل الشام می‌شود، روایاتی در آنها عرضه شده که به طور کلی اشاره به شام دارد و برداشت مسلمانان از آنها، همین نواحی دمشق و شهرهای نواحی آن بوده است. هرچند در برخی از آنها، از نام شهرهای خاص به میان آمده، و ویژگی‌هایی برای آنها بیان شده است. به هر روی مقصود ما در این مقال کوتاه، دست کم منحصر به روایاتی است که اشاره به شام بنی امیه به مرکزیت دمشق دارد. به هر روی، در متون حدیثی اهل سنت، شمار قابل توجهی حدیث در فضائل شام بوده است که

همواره اعتبار داشته و جز موارد خاص به خاطر ضعف سند آنها، کسی در این احادیث تردید نکرده است. شاید یکی از دلایل آن همین روایاتی بوده که مقصود از «الأرض المقدسه» را نه فلسطین یا بیت المقدس یا طور، بلکه «شام» یعنی دمشق و نواحی آن تعریف کرده است.

دوم آن که روایات فضائل شام، در اصل، هم شامل سرزمین است و هم اهالی آن. در این روایات، چنین نیست که مثلاً طور سینا یا بیت المقدس، به عنوان یک سرزمین مقدس باشد، بلکه افزون بر آن، روایات فراوانی با تاکید بر اهل شام وجود دارد و این اندکی مسأله را از لحاظ انگیزه های پیدایش این احادیث، حساس تر می کند.

چنان که گذشت، روایات فضائل شام، تقریباً و همیشه برای اهل حدیث قابل قبول بوده و تنها این امکان مطرح بوده که سند برخی ضعیف است، اما در دوره اخیر، تردید جدی در این زمینه را محمود ابوریه منتقد دانش حدیث مطرح کرد و با اشاره به روایات جعلی کعب الاحبار در باره شام و معاویه، نوشت: «از ثمرات آمدن کعب الاحبار به شام در حاکمیت معاویه، روایاتی بود که در باره فضائل شام جعل شد».[۴] این اشاره کوتاه، اما جدی و قابل توجه بود، زیرا تعداد زیادی فضیلت برای شام صرفاً از زبان کعب الاحبار نقل شده است.[۵] در باره نقادی این روایات در ادامه بحث کوتاهی خواهیم داشت.

از سوی دیگر، سوء استفاده سیاسی از این قبیل نقلها که انگیزه اصلی نویسنده برای نگارش این مقاله کوتاه است، از قدیم وجود داشته، چنان که در این باره شواهد فراوانی موجود است. در قرن سوم، ابوجعفر اسکافی، مطلبی را به نقل از واقدی آورد که در آن آمده است: وقتی معاویه پس از صلح با امام حسن (ع) از عراق به شام بازگشت در خطبه ای گفت: رسول (ص) به من گفت: «إِنَّكَ سَتَلِي الْخِلَافَةَ مِنْ بَعْدِي، فَاخْتَرِ الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ فَإِنَّ فِيهَا الْأَبْدَالَ». آنگاه افزود: من شما را انتخاب کردم، ابوتراب را لعنت کنید.[۶]

آیا این روایت در همان زمان ساخته شده یا بعدها؟ به نظر می رسد، حتی اگر بپذیریم این روایات را نسل های بعدی اموی ساخته باشند، اشاره به ارتباط شام و خلافت معاویه و وجود ابدال در آن دارد.

به هر روی، احادیث فضیلت شام در مجامع حدیثی اهل حدیث، مانند مسند احمد بن حنبل و آثار دیگر فراوان آمده است. این نشان می دهد که احادیث مزبور خیلی زود، یعنی در قرن اول و دوم، شیوع یافته است. به عبارت دیگر، بخشی از مهم ترین روایات مربوط به فضائل شام، در قرن اول و دوم رواج یافته و در قرن سوم، از سوی محدثان، به عنوان روایات قابل قبول نقل و در مصادر حدیثی و تاریخی وارد شده است. برای مثال فسوی (م ۲۷۷) شماری از این اخبار را آورده که شگفت می نماید.[۷] مروری بر این روایات، ابعاد این توجه فضیلت منشانه را می تواند نشان دهد.

در روایتی که فسوی نقل کرده آمده است که وقتی خداوند خیر را تقسیم می‌کرد، نه دهم خیر را در شام و یک دهم را در باقی بلاد گذاشت، چنان که نه دهم شر را در بلاد مختلف و فقط یک دهم آن را در شام قرار داد: «قسم الله عز و جل الخیر فجعله عشرة أعشار، فجعل تسعة أعشاره بالشام و بقیته فی سائر الأرضین و قسم الشر فجعله عشرة أعشار، فجعل جزءاً منه بالشام و بقیته فی سائر الأرضین» [۸].

روایتی هم در باره اهل شام است که محور بودن این شهر را در میان شهرهای دنیای اسلام نشان می‌دهد: «إذا فسد أهل الشام فلا خیر فی الناس» و این روایت: «إذا فسد أهل الشام فلا خیر فیکم» [۹].

بخشی از این روایات، فارغ از جنبه های سیاسی مربوط به شام که احتمال نفوذ امویان یا هواداران شان را روی آنها نشان می‌دهد، یا نقلهایی که برای تهییج و تحریک مردم عرب به مهاجرت به شام برای گسترش فتوحات است، روی جنبه های صوفیانه در این شهر تأکید دارد. در باره اصل مهاجرت به شام، چه برای فتوحات و چه بعد از آن با انگیزه های دیگر، این نکته جالب است که در قرن هفتم کتابی با عنوان «ترغیب اهل الاسلام فی سکنی الشام» توسط عز بن عبدالسلام (م ۶۶۰) نوشته شده است.

در این نقلها تصویر شام آنجا را به صورت سرزمین مبارک و مقدس نشان می‌دهد که گویی بارانداز ملائکه الله و انبیاء الهی بوده و تمامی ابدال و نیکان جامعه انسانی در آنجا زیست می‌کنند. در باره وجود ابدال در شام چندین روایت وجود دارد. در یک روایت آمده است: «لاتسبوا اهل الشام فان فیها الابدال» مردمان شام را دشنام ندهید، چرا که ابدال و پاکان در آنجا هستند. [۱۰]

مقصود از ابدال یک نظریه صوفیانه در باره شماری از زبندگان است که شمارشان را چهل تن دانسته اند و اینکه جانشین انبیاء هستند. [۱۱] برخی گفته اند چهل نفر آنان در شام و سه نفر در دیگر بلاد حضور دارند! [۱۲] بسیاری از علما احادیث مربوط به ابدال را دروغ دانسته اند. این قبیل روایات عارفانه و صوفیانه معمولاً از ابوالدرداء یا منسوب به اوست، صحابی که این قبیل رفتارهای صوفیانه به دلیل سابقه مسیحی بودن او از وی روایت شده و حتی در این باره روایتی هم به امام علی (ع) منسوب است: «عن ابن المبارک اخبرنا معمر عن الزهری عن صفوان بن عبد الله أن رجلاً قال یوم صفین اللهم العن أهل الشام فقال له علی رضی الله عنه مه لا تسب أهل الشام جم غفیر، فإن فیهم الأبدال». [۱۳] به همه شامیان، یک جا دشنام ندهید که میان آنان ابدال هستند. همان طور که اشاره شد روایت ابن خلدون بسیار مبسوط تر و حاوی جزئیاتی در باره آخر الزمان و نقش شام و وجود ابدال در آنجا است. البته بعدها که نظریه ابدال قدری جدی تر شد، کسانی برای ایجاد تعادل گفتند: «المجتهدون بالبصره، و الفقهاء بالعراق، و الزهاد بخراسان، و البدلاء بالشام». [۱۴].

در باره دمشق آن قدر فضیلت فراوان و روایت شده در منابع اصلی حدیثی اهل سنت است، که گویی هیچ تردیدی در آنها وجود ندارد. مجموعه ای از آنها در تاریخ دمشق و کنز العمال یک جا گردآوری شده است. در اینجا چند نمونه نقل می‌شود:

در یکی از آنها زید بن ثابت روایت کرده که از رسول (ص) شنید که فرمود: طوبی للشام، آنگاه وقتی علت را پرسیدند، فرمود: لان ملائكة الرحمن باسطوا اجنحتها عليه. [۱۵]

روایت دیگر این است که «اهل الشام سوط الله تعالى في الارض يبتقم بهم ممن يشاء من عباده» شامیان، تازیانه خداوند در روی زمین هستند و خداوند از هر کدام از بندگان که بخواهد به کمک آنان انتقام می‌گیرد.

[۱۶] در همان منبع، دهها حدیث دیگر از مصادر مختلف قدیمی، در فضیلت شام آمده است. نمونه دیگر این است: «عقر دارالاسلام بالشام». عقر به معنای محله آمده و در اینجا به خصوص مقصود این است که شام در وقت وقوع فتنه‌ها، خانه و محله مؤمنان است. [۱۷]

توصیه به مهاجرت به شام، از همان آغاز فتوحات وجود داشته و این می‌توانسته انگیزه برآمدن نقلیهایی باشد که شام را به نوعی سرزمین برگزیده، جای امن، پرنعمت و توصیه شده الهی برای هجرت معرفی می‌کند. روایت دیگر شام را سرزمین برگزیده الهی می‌داند و مردمان را توصیه به رفتن به آنجا دارد: «علیکم بالشام فانه صفوة بلاد الله یسکنها خیرته من خلقه»، [تاریخ مدینه دمشق: ۶۸/۱] «شام اصل و اساس دارالاسلام است». «آنجا برگزیده بلاد خداست که بهترین بندگان در آنجا اقامت دارند». چنان که در روایتی دیگر آمده است: «اهل الشام وأزواجهم وذریعهم وعبیدهم وإماؤهم إلى منتهی الجزيرة مرابطون فی سبیل الله»، مردمان شام و زنان و خاندان و بردگان و کنیزکان آنها تا انتهای جزیره، محافظان و مزداران در راه خدا هستند [تاریخ مدینه دمشق: ۲۸۲/۱].

چنان که اشارت رفت، بخشی از این روایات با هدف کشاندن مردم به شام و تقویت آن جعل شده است و یا مهاجران به این سرزمین برای اینکه هجرت خود را دینی نشان داده و با توصیه رسول (ص) عنوان کنند در نشر این قبیل روایات تلاش می‌کردند. در روایتی از عبدالله بن حواله از صحابه نقل شده که ما از عریانی و فقر و بی چیزی نزد رسول گلابه می‌کردیم. حضرت فرمودند من از ثروت بیش از فقر بر شما هراس دارم. آنگاه خبر از فتح فارس و روم و حمیر دادند و فرمودند: سه لشکر درست خواهد شد: شام و عراق و یمن. ابن حواله گوید: یا رسول الله، چطور شام را خواهیم گرفت در حالی که رومیان آنجا هستند. حضرت فرمودند: خداوند آنجا را بر شما خواهد گشود... آنگاه رسول در باره شام فرمودند: انی أختار لك الشام، فأنه صفوة الله



عز و جل من بلاده و الیه یحشر صفوته من عبادہ. بعد از اهل یمن خواستند که آنها هم به شام بروند، اگر نروند، از خیانت یمن سیراب خواهند شد. حضرت در پایان گفتند: فأن الله عز و جل قد تکفل بالشام و أهله. [۱۸]

همان طور که اشاره شد غالب این نقلها باید در اواخر دوره اموی جعل شده باشد، اما برخی هم مربوط به پس از این دوره است. بعدها بسیاری از کسانی که می خواستند شام را برابر عراق مهم تر جلوه دهند، و نیز زمانی که شام یکی از مراکز ثقل صوفیان شده بود، همواره احادیثی ساخته و پراکنده می کردند.

از سوی دیگر داستان این فضائل در باره شامات، به خود شام یا شهر دمشق مربوط نیست، بلکه شام بیت المقدس، شهر رمله، عسقلان، حمص و بسیاری از نقاط دیگر هم مربوط می شود. در روایتی، شام در کنار مکه و مدینه، سه شهری است که رسول فرموده: «انزلت علی النبوة فی ثلاثه امکنه، بمکه و المدینه و الشام» در سه نقطه، نبوت بر من نازل شده است... [۱۹] در روایتی از قول کعب الاحبار آمده «ان الرمله لتجادل عن أهلها يوم القيامة»، شهر رمله، در روز قیامت، از مردمش دفاع خواهد کرد. و در نقلی دیگر از ابن عباس آمده که مردی به رسول (ص) گفت: من قصد جهاد دارم. حضرت فرمود: «علیک بالشام و أهله، ثم الزم من الشام عسقلان». [۲۰] حتی روایتی در باره مقبره عسقلان و فضیلت آن هم نقل شده است. [۲۱]

در برخی از این نقلها نه شام یا دمشق، بلکه حتی از یک قلعه خاص هم یاد شده است:

«إنکم ستظفرون بالشام وتغلبون علیها وتصیبون علی سیف بحرھا حصنا یقال له أنفه، یبعث الله منه یوم القیامه اثنی عشر ألف شهید» [تاریخ مدینه دمشق: ۲۷۳/۳۸] شما بر شام غلبه خواهید کرد و در ساحل آن بر قلعه ای به نام آنفه مسلط خواهید شد که خداوند در روز قیامت، دوازده هزار شهید از آنجا مبعوث خواهد کرد.

یکی از شایع ترین نقلها که در ماه های اخیر مورد بهره برداری سیاسی هم قرار گرفته این روایت منسوب به رسول (ص) است که فرمود: «سیصیر الامر الی أن تکونوا جنودا مجنده، جند بالشام و جند بالیمن و جند بالعراق، علیک بالشام فإنها خیره الله من أرضه یجتبی الیها خیره من عبادہ، فان أبتکم فعلیکم بیمنکم واسقوا من غدیرکم، فان الله تعالی قد توکل لی بالشام و أهله». امور چنان خواهد شد که در آینده، سپاهیان شکل خواهد گرفت. سپاهی در شام، سپاهی در یمن، و سپاهی در عراق. بر شما باد شام، آنجا زمین برگزیده خداوند است که بهترین بندگانش از آنجا آیند، اگر شام نرفتید به یمن تان بروید و از غدیرها تان سیراب شوید! بدرستی که خداوند متعال شام و اهل آن را برای من کفالت کرده است. [۲۲]

روایت پیشگفته که فراوان هم نقل شده، دقیقاً روایتی است که در جریان اختلاف میان گروه های تفکیری - جهادی سوریه و عراق مورد استفاده قرار گرفت و طرفداران جبهه النصره، از آن علیه گروه داعش که به عراق رفت و به قول سوری‌ها، نیروهای مجاهد را از سوریه به عراق کشاند، استفاده کردند.

و در روایت دیگر چنین آمده است: «علیک بالشام، هل تدرن ما یقول الله؟ یا شام! یدی علیک، یا شام! أنت صفوتی من بلادی، أدخل فیک خیرتی من عبادی، أنت سیف نقتی وسوط عذابی، أنت الأندر وإلیک المحشر، ورأیت لیلۃ أسری بی عموداً أبيض كأنه لؤلؤة تحمله الملائكة، قلت: ما تحملون؟ قالوا: عمود الاسلام، أمرنا أن نضعه بالشام».[۲۳]

و در روایت دیگر توصیه شده است که در وقت فتنه، به شام پناه ببرید: «ألا! وإن الايمان إذا وقعت الفتن بالشام».[۲۴]

شگفت تر از همه روایتی مفصل است که همزمان از امام علی(ع) و معاویه نقل و منسوب به رسول الله شده که در فضیلت شام و جبل قاسیون و مسائل دیگر در بزرگی این دیار است! [۲۵]

تک نگاری ها در باره فضائل شام

شمار احادیث مربوط به فضائل الشام به حدی بوده است که در قرن پنجم، شخصی با نام ابوالحسن علی بن محمد ربعی مالکی کتابی با همین عنوان «فضائل الشام» نوشته که با تصحیح صلاح الدین منجد منتشر شده است. گفته شده است که این نخستین تک نگاری است که در باره فضائل شام نوشته، و بعدها توسط ابراهیم بن عبدالله فزاری (م ۷۲۹) تحت عنوان «الاعلام بفضائل الشام»، تلخیص شده است.

دو کتاب دیگر یکی با عنوان «نزهة الانام فی فضائل الشام» و دیگری «تحفة الانام فی فضائل الشام» [۲۶] در باره فضائل شام نوشته شده که علی القاعده بخش مهمی از آنها و شاید همه، روایات منسوب به رسول (ص) است.

عبدالکریم سمعانی [م ۵۶۲] هم رساله‌ای در فضائل الشام داشته است. در ایضاح المکنون (۱/ ۶۱۷) چندین کتاب دیگر هم در باره فضائل الشام گزارش شده است. اثر حدیثی دیگر در این زمینه «حدائق الانعام فی فضائل الشام» است. [۲۷]

بدین ترتیب، شاهدیم بر اساس آن روایات ساختگی قرون نخستین، بعدها، تا چه اندازه کار توسعه یافته و کتابها و رساله‌ها تدوین شده است. عده این احادیث را ابن عساکر در تاریخ دمشق آورده و از همه طرق گردآوری کرده است.

محمد بن عبدالواحد مقدسی (م ۷۴۴) نیز که در شام تحصیل کرده و در سمت جبل قاسیون اقامت داشته، در ضمن کتابهای حدیثی خود کتابی با عنوان «فضائل الشام» در سه جزء نوشته است. [۲۸] این خاندان مقدسی که شمارشان فراوان است و برخی هم آثاری علیه شیعه دارند، بیشتر از هواداران حفظ اسلام اموی در شامات هستند.

یکی از اصلی ترین دلایل نوشتن این قبیل آثار، احساس وطنی و تعلقات به آب و خاک است که غالب مؤلفان این آثار با نگارش آن ها از خود نشان داده‌اند. طبعاً این احساس و باوری که دنبال آن است، انگیزه لازم را برای نگارش ایجاد می کند. برای نمونه عبدالرحمن دمشقی، نویسنده حدائق الانعام، در مقدمه اثر خود می نویسد: خدای متعال، «بلدتنا هذه الشام» شهر مادمشق را، با ارواح انبیاء، مقدس گردانید. اینجا موطن ابدال و منزل اقطاب و مهبط اعور کذاب است! هر کسی که نزد قبور صالحان دعا کند، خداوند دعایش را مستجاب می گرداند. پس آیه «و آویناهما الی ربوة ذات قرار» را انهار دمشق می داند، همین طور «و التین و الزیتون» را مسجد دمشق و بیت المقدس. آنگاه با چند حدیث در فضیلت شام، بحث را دنبال می کند.

این کتاب در هشت باب تنظیم شده: حدود شام، آیات وارده در باره شام، احادیث نبوی، سخنان سلف، مسجد جامع دمشق، عالمان مدفون در شام (در دو فصل) و اشعاری که در باره این شهر سروده شده است.

## ۲. شام و فتنه آخر الزمان

در بخش نخست، به روایاتی که در باره فضائل شام یا اهالی آن آمده و هر کدام ناشی از هدفی خاص بود، پرداختیم. در اینجا به بخش دیگری از این روایات که مربوط به جایگاه شام در فتنه آخر الزمان است و عمده آنها و کهن ترین شان در الملاحم و الفتن نعیم بن حماد در قرن سوم آمده، می پردازیم.

در این روایات، شام یکی از محورهای اصلی فتنه آخر الزمان است و نام آن همواره در کنار نام عراق، بلکه بیش از آن، در این قبیل نقل ها دیده می شود. از نظر ابن کثیر که متخصص در امر ملاحم و فتن است و بارها در این باره بحث کرده، این نکته مسلم است که دمشق یکی از محورهای اصلی در آخر الزمان بوده و معقل و پناهگاه مسلمانان است، جایی که آنان را از دست دجال نگاه می دارد: «فان دمشق فی آخر الزمان تکون معقل المسلمین و حصنهم من الدجال». [۲۹]

در امر «فتنه آخر الزمان» جغرافیا اهمیت خاصی دارد، هم جهت آن و هم شهرهای مهم درگیر در آن. مقصود از جهت، مشرق و مغرب است. این که فتنه از مشرق است یا مغرب، یا این که مهدی از مغرب خواهد آمد

یا از مشرق، همواره در روایات مختلف، متفاوت آمده و تقریباً قاعده خاصی ندارد. دلیل آن هم این است که این روایات، بر اساس رویدادهای پیش آمده ساخته شده و هر بار و در هر دوره، به تناسب شروع یک جریان شورش در یک نقطه، روایاتی به نفع آن و علیه دیگران شکل گرفته است. برای مثال، برابر آن همه نقل از ظهور رایات سُود از مشرق که اشاره به وقوع یک انقلاب مثبت دارد، برخی از نقلها که باید توسط مغربی ها، یعنی از شام به سمت مغرب ساخته شده باشد، اساس فتنه را از مشرق می داند. برای نمونه این روایت: «عن عبدالله بن عمر: سمعت رسول الله (ص) يُشير بيده نحو المشرق و يقول: ها، ان الفتنة هاهنا، ها ان الفتنة هاهنا، ثلاثا، حيث يطلع قرنا الشيطان».[۳۰]

وقتی بحث از آخر الزمان می شود، باید توجه داشت که اندکی پیش از آن اصطلاحی که بکار رفت، «ایام الفتنه» بود و هرچه جلوتر آمده و بحث ذهنی تر و تئوریک تر شد، عنوان علائم فتنه ای آخر الزمان که به صورت یک امر ثابت و مقدس در آمد، شکل گرفت. ایام فتنه، علی القاعده، به قضایای پس از سقوط سفیانیان و برآمدن مروانیان اشاره دارد که رویدادهایی بین شام و عراق و در این سوی، در خود شام اتفاق افتاد تا آن که عبدالملک مروان بر تخت خلافت اموی تکیه زد. وقتی سخن از این گفته می شود که در وقت فتنه، ایمان در شام است، تحولات مزبور می تواند یکی از نخستین نمونه های آن باشد.

در نگاه اول، با توجه به کثرت روایات مربوط به شام و فتنه، این روایات متفاوت به نظر می رسد. برخی از آنها شام را منطقه ای مشؤوم و نفرین شده نشان می دهد، و برخی دیگر آن را مقدس می داند. طبعاً بخش دوم بیشتر است، زیرا محدثان شامی در این باره سنگ تمام گذاشته اند.

با این حال، دلیل این تفاوت، اولاً زمان ساخته شدن این روایات، ثانیاً گروه هایی که آن را ساخته اند، و سوم اهمیتی است که شام در هر برهه زمانی برای یک جریان سیاسی دارد. در واقع، تا وقتی که بستر تاریخی و جهت گیری سیاسی زمان جعل روشن نشود، نمی توان شناخت درستی از این احادیث داشت. البته برخی از این احادیث نیز کلی است و همانها نیز بدون شک، خوارک جماعتی است که فی حد نفسه، از این شهر خوششان می آمده، یا از آن متنفر بوده اند.

در روایتی، دمشق به عنوان پناهگاه در ملاحم و فتن توصیه شده است: این روایت در مسند احمد آمده است: «ستفتح عليكم الدنيا، فإذا خیرتم المنازل فعليكم بمدينة يقال له دمشق، فإنها معقل المسلمين من الملاحم، وفسطاطها منها بأرض يقال لها الغوطة».[۳۱] دنیا به روی شما گشوده خواهد شد، اگر دنبال بهترین منزل هستید، همانا دمشق است. این شهر پناه مسلمانان از ملاحم است. فسطاط این شهر در جایی از دمشق است که غوطه نامیده می شود.

نعیم بن حماد، چندین روایت در باره فتنه در شام با تعبیر «بدء الفتنه فی الشام» آورده است و روایاتی که نقل می کند بیشتر در جانبداری از شام است و بعضی حالت بی طرفانه دارد. در برخی از نقل ها شام آنچنان اهمیتی پیدا کرده که وقتی مردمانش به هلاکت برسند، دیگر خیری در امت نخواهد بود: عن النبی (ص) قال: إذا هلک أهل الشام فلا خیر فی أمتی. [۳۲]

چطور ممکن است اهل شام هلاک شوند؟ بدون شک، در جریان یک محاصره سیاسی - نظامی، یک جنگ تحمیل شده، یک هجوم وحشتناک، یک تحقیر دائمی و قاطع، و هر نوع حرکتی که علیه شامیان صورت گیرد و هدفش نابود کردن آنها باشد، اما این نکته که دیگر خیری در امت نخواهد بود، به معنای آن است که اساس خیر در همین شام است.

حدثنا الولید بن مسلم عن محمد بن ایوب سمع أباه سمع ابن فاتک الأسدی یقول أهل الشام سوط الله فی أرضه یتتقم بهم ممن یشاء من عباده و حرام علی منافقهم أن یظهروا علی مؤمنهم ولا یموتوا إلا غما وهما. [۳۳]

در اینجا نقش شام جدی تر و فعال تر است، آنها تازیانه خدا برای انتقام از بندگان بد خداوند هستند، شهری که منافقان آن هیچ گاه قادر نخواهند بود بر مؤمنان آن غلبه یابند و تنها با هم و غم و بدون آن که به چیزی دست یابند، می میرند. ظاهر این حدیث، ربطی به آخر الزمان ندارد، اما به لحاظ کلی، زمینه ساز این تصور هست که آنجا معیار و محک است.

فتنه ها گویی دو قسم هستند، فتنه های عادی که قابل کنترل کترلند و فتنه های «عمیاء» یا کور که خیلی پیچیده یا بزرگ و غیر قابل پیش بینی و دارای نتایج وحشتناکی هستند. در این که آیا فتنه هایی که در شام رخ می دهد، از کدام نوع است، اختلافی است. در برخی از نقلها فتنه شام، مقدمه ای برای فتنه مغرب است که دومی فتنه عمیاء نامیده شده است.

حدثنا عبد الله بن مروان عن أوطاه عن تبیع عن کعب قال ثلاث فتن تکون بالشام فتنه إهراقه الدماء و فتنه قطع الأرحام و نهب الأموال ثم یلیها فتنه المغرب وهی العمیاء.

فتنه شام شامل خونریزی، قطع رحم و غارت اموال است، اما پس از آن فتنه مغرب است که فتنه عمیاء است. این می تواند اشاره به ظهور دولت هایی از مغرب داشته باشد که تهدیدی جدی برای شرق اسلامی بودند.

قال عبد الوهاب وحدثنی المهاجر أبو مخلد عن أبي العالیة: قال أیها الناس لا تعدوا الفتن شیئا حتی تأتي من قبل الشام وهی العمیاء. [۳۴]

فتنه‌هایی که از جایی جز شام می‌آید، در واقع فتنه نیست، اما آنچه از شام می‌آید، فتنه آن هم فتنه عمیاء و کور است. این روایت، گویی در مذمت شام است، اما به هر حال اهمیت آن را نشان می‌دهد. همان طور که شام مهم است، فتنه آن هم مهم است و باید مراقب آن بود.

در برخی از این روایات که به کعب الاحبار یا منبع وی، شخصی به نام تیبیع، از اهل کتاب نسبت داده می‌شود، شام به منزله «رأس» به حساب می‌آید. طبعاً هر نوع حادثه‌ای که رخ دهد، مثلاً در عراق یا مصر که در روایتی دیگر، مانند دو بال این رأس تصور شده‌اند، اگر ارتباط با رأس داشته باشد، اهمیت بیشتری دارد. حدثنا ابن وهب عن عبد الله بن عمر عن أبي النضر عن كعب قال: لا يزال للناس مده حتى يقرع الرأس فإذا قرع الرأس یعنی الشام هلک الناس قیل لكعب: وما قرع الرأس؟ قال: الشام یخرب. [۳۵] در این تفکر شام به قدری اهمیت دارد که در آخر الزمان، وقتی همه دنیا خراب می‌شود، شام تا چهل روز پس از آن سالم می‌ماند: عن کعب قال: تخرب الأرض قبل الشام بأربعین عاماً. زمین، چهل سال پیش از شام خراب خواهد شد.

اما این که شام پناهگاه مسلمانان در وقت فتنه باشد، در شماری از نقلهای منسوب به کعب الاحبار آمده است. عن کعب قال: معقل المسلمین من الملاحم دمشق. [۳۶]

جالب است که برخی از این نقلها یک بار از پیامبر (ص) و بار دیگر از کعب نقل می‌شود. نمونه اش همین معقل المسلمین است که از رسول هم نقل شده است. [۳۷]

از ساختگی‌ترین این نقلهای کعب آن است که از وی روایت شده که گفت در کتب سابقه الهی دیده است که «ان محمدا عبدي و رسولي، مولده بمكة، و مهاجرة يثرب، و ملكه بالشام». [۳۸]

همین تعبیر در برخی از نقلهای دیگر هم آمده است: حدثنا بقیة و عبد القدوس عن أبي بكر عن عبد الرحمن ابن حید [كذا] عن أبيه قال حدثني أصحاب محمد صلى الله عليه و سلم عن النبي صلى الله عليه و سلم قال معقل المسلمین من الملاحم مدینة یقال لها دمشق أرض یقال لها الغوطة. [۳۹] پناهگاه مسلمانان از ملاحم، شهری است که به آن دمشق گفته می‌شود، آن هم در زمینی که غوطه نام دارد.

روایتی از ابوالدرداء - کسی که بعد از کعب الاحبار بیشتر روایات فضائل شام به او باز می‌گردد - گفته است که رسول گفت: وقتی من خواب بودم، عمود کتاب را دیدم از زیر سرم بیرون رفت. فکر کردم از دست رفت، با چشم دنبال کردم، دیدم به سمت شام رفت. زمانی که فتنه بر آید، ایمان در شام خواهد بود. [۴۰] در صفحه بعد، همین روایت از قول عمرو بن عاص نقل شده و آمده که او در حضور معاویه، میان مردم برخاست و این روایت را در مصر نقل کرد.

از همین ابوالدرداء روایت دیگری باز در ارتباط با ملاحم و شام نقل شده که از قول رسول (ص) گفت:  
«فسطاط المسلمین یوم الملحمة بالغوطه الی جانب مدینه یقال لها دمشق من خیر مدائن الشام».[۴۱]

روایت ابوهریره به نقل از رسول (ص) گویاتر است: وقتی ملاحم واقع شود، سپاهی از دمشق از والی، در خواهد آمد که بهترین عرب در داشتن اسب و نیکوترین آنها در داشتن سلاح هستند، و خداوند به واسطه آنان دین را حفظ می کند: سمعت رسول الله صلی الله علیه و سلم یقول: إذا وقعت الملاحم خرج بعث من دمشق من الوالی هم أكرم العرب فرسا و أجوده سلاحا یؤید الله عز و جل بهم الدین».[۴۲]

این که شام در آخر الزمان، آخرین نقطه ای است که هنوز نشانه‌های دین و ایمان در آن هست، در روایات دیگری هم آمده است. از قول ابوهریره و ابن السمط، روایت مفصل دیگری هست که حضرت فرمود: یکسره در امت من، تا قیام قیامت، قومی هستند که بر دین خدا استوارند و مخالفت با امر خدا، به آنان آسیبی نمی رساند و آنان با دشمنان خدا خواهند جنگید. سپس فرمودند: «هم اهل الشام» و با دست هم شام را نشان دادند.[۴۳] همین روایت به صورتی دیگر از معاذ بن جبل نقل شده و پس از آن که راوی آن را از قول معاذ بن جبل نقل کرد معاویه خطاب به مردم فریاد زد: این مالک بن یخامر است که این سخن را از معاذ بن جبل شنیده است: «فقام مالک بن یخامر فقال: یا امیر المؤمنین سمعت معاذ بن جبل یقول: و هم اهل الشام. فرجع معاویه صوته فقال: هذا مالک بن یخامر و به القسمة یزعم أنه سمع ابن جبل یقول: و هم اهل الشام».[۴۴] همین روایت، به ماجرای نزول عیسی هم اشاره دارد که به روشنی بحث مرکزیت شام را در وقت فتنه، مربوط به آخر الزمان می داند. از ابوهریره روایت شده است که گفت: لا تزال عصابة من أمتی علی الحق ظاهرین علی الناس، لا یبالون من خالفهم حتی ینزل عیسی ابن مریم. قال ابو عمرو: فحدثت هذا الحدیث قتاده فقال: لا أعلم أولئک الا اهل الشام».[۴۵]

یکی از علائمی که در نقلها برای آخر الزمان ذکر شده، آتشی است که گفته می شود از حضر موت به آسمان می رود. در روایتی آمده است که رسول (ص) پس از یاد از این آتش در پاسخ مردمی که گفتند آن وقت چه کنیم، فرمودند: علیکم بالشام. « عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: ستخرج نار فی آخر الزمان من حضر موت أو بحر حضر موت تحشر الناس. فقیل: یا رسول الله فما تأمرنا؟ قال: علیکم بالشام» [المعرفة و التاريخ: ۳۰۳/۲].

پیروزی همیشگی شام بر دیگران اصلی است که در یک روایت دیگر مورد توجه قرار گرفته است، پیروزی تا روز قیامت: «و عن أبی صالح الخولانی عن أبی هریره عن رسول الله - صلی الله علیه و سلم - قال: لا تزال طائفة من أمتی یقاتلون علی أبواب دمشق و ما حوله، و علی أبواب المقدس و ما حوله، لا یضرهم خذلان من

خذلهم، ظاهرین إلى أن تقوم الساعة».[۴۶] برای همیشه طائفه ای از امت من بر درهای دمشق و بیت المقدس می جنگند، و خذلان خاذلین به آنان آسیبی نرزد، آنان وقتی که قیامت فرا رسد، پیروزند.

### ۳. نقادی اجمالی از احادیث فضائل شام

در اوائل بحث، اشاره ای به گفته ابوریه در باره احادیث فضائل شام و جعل آنها توسط کعب الاحبار با تحریک معاویه داشتیم. در اینجا دو نکته وجود دارد. نخست نقلیهایی است که به عنوان اثر از کعب الاحبار نقل شده و نام وی به عنوان گوینده آمده است. دوم احادیثی است اغلب به رسول (ص) انتساب یافته است. آنچه هست این که وقتی سخن از جعل به میان می آید، شامل این نکته هم هست که این روایات، دست پخت منابع یهودی باشد اما به تدریج توسط خود آنان یا دیگری، به رسول (ص) انتساب یافته باشد. طبعاً عامل جعل آنها می تواند عناصری از خود مسلمانان به ویژه دربار اموی هم باشد.

اما در باره نقادی این اخبار آنچه به اجمال می توان گفت این است که این اخبار، شامل حدیث و اثر، علی الرسم، می تواند بر اساس موازین علم الحدیث سنی یا شیعی صورت گیرد؛ کاری که محور آن کتابهای رجالی است و با توجه به آنچه در باره وثوق یا عدم وثوق آنان رسیده، اخبار مزبور نقد می شود. این رویه ای است که قدما داشته اند و برخی از متأخرین از دانشمندان که همچنان روی همان روال نقد حدیث می کنند، می توانند در این مسیر پیش بروند. برای مثال، در باره احمد بن عبد الله بن محمد بن مشکان، أبو مطر البلخی گفته شده است: «له فی فضائل الشام أحادیث منکره».[۴۷]

اما روش دیگر، داشتن یک نگاه کلی است که گرچه این نگاه کلی در گذشته هم بوده، اما در دوره جدید جدی تر شده است. تردید درباره اخبار فضائل شهرها از قدیم الایام در کتاب هایی با موضوع احادیث موضوعه، وجود داشته، اما توجه به ابعاد سیاسی در بررسی روایات و همین طور برخی از مسائل فرهنگی و نیز نفوذ افکار اسرائیلیات، در جریان نقد حدیث و ایضاً همین احادیث فضائل، در دهه های اخیر بیشتر شده است. صلاح الدین منجد که قدیمی ترین کتاب مستقل در فضائل شام یعنی اثر ربیعی را چاپ کرده، احادیث فضائل شام را سه دسته دانسته است.

الف: اسرائیلیات که عمده آنها از کعب الاحبار و وهب بن منبه است.

ب: احادیث ساختگی منتسب به رسول (ص) از قبیل «صفوة الله فی ارضه» ارض الانبیاء که «لم یبعث نبی الا منها» و «مریض ثور فی دمشق خیر من دار عظیمه بحمص». به نظر وی عامل ساخته شدن این احادیث، اختلافات سیاسی میان امویان و شیعیان، تعصب اموی که دمشقیان برایشان اهمیت داشت، رفتن خلافت از



شام به بغداد، و اختلافات قبیله ای قیس و یمن، است. اینها و عوامل دیگر سبب وضع این احادیث شده است.

ج: احادیث صحیحه که به گفته منجد، حدیث «اللهم بارک لنا فی شامنا» از آن جمله و سند آن صحیحه است. به نظر وی این احادیث عامل حرکت اعراب جزیره به بیرون برای نشر دین جدید و وسیله ای برای نجات آنها از سختی معیشت بوده است.

برخی به انگیزه های مالی هم اشاره کرده اند.[۴۸] به نظر می رسد، همان انگیزه ها یا اغلب آنهايي که وی در بند دوم در باره احادیث ساختگی آورده، در اینجا هم به نوعی درست باشد.

در اینجا به چند نکته دیگر هم باید توجه کرد:

الف: اگر تصور کنیم تمام ماجرای خروج عرب از جزیره با گسترش فتوحات، مربوط به روزگار پس از رحلت رسول (ص) بوده، می توانیم به راحتی این قبیل احادیث را که عمده هدف آنها مهاجرت اعراب به شام بوده، ساخته دوره بعد بدانیم. از نظر اجتماعی، سیاسی و همین طور فضای فرهنگی، می توان تصور کرد که وقتی در زمان گسترش فتوحات، بحث مهاجرت مطرح شد، نوعی رقابت در میان گسترش فتوحات در عراق و شام میان اهالی دو ناحیه و مهاجران شکل گرفته و هر کدام سعی در جذب شمار بیشتری سرباز داشته اند. در این باره، شواهدی در بحث های پیشین نقل شد.

ب: در اینجا و با هدف نقادی، به طور خاص باید روی نقلهای یهودی تکیه ویژه کرد و این مربوط به آثار نقل شده از کعب الاحبار است که از یک سو ریشه در فرهنگ یهودی دارد که برای شهرهای شام، از قدیم، حرمت و کرامتی قائل بودند و اساساً فرهنگ منقبتی شهری و دیاری را داشته اند و از سوی دیگر، ریشه در انگیزه های اموی - سیاسی کعب الاحبار دارد که از زمان عثمان و معاویه، جذب خاندان اموی شد و در خدمت آنان درآمد. البته پیش از آن هم، نشر همین فرهنگ را در دستگاه خلافت دنبال می کرد. مرور بر نقلهای او دقیقاً همین دو انگیزه را نشان می دهد، آنجا که به بیان کلی فضیلت سرزمین بیت المقدس و شام می پردازد تا آنجا که در باره امویان قضاوتی دارد، یا در مذمت عراق سخن می گوید. برای مثال مصداق «تین» را در آیه «والتین و الزیتون» مسجد دمشق می داند. یا این نقل که روز قیامت از همه بناهایی که مردمان می سازند محاسبه می شود، مگر بنایی که در دمشق ساخته باشند. از نظر سیاسی این نقل او قابل توجه است که گفت: «فی التوراة: محمد رسول الله لا فظ و لا غلیظ، مولده بمکه، و هجرته بطیبه، و ملکه بالشام».[۴۹] باید توجه داشت که بخشی از این نقلها می تواند از ساخته های بعدی باشد که به کعب منسوب شده است.

ج: امر دیگری که باید به آن توجه کرد، رقابت شام و عراق، امری شناخته شده از پیش از اسلام است، روزگاری که دو دولت بزرگ ایران و روم، هر کدام، عراق و شام را جولانگاه نبردهای خود از یک طرف و بهره گیری از ساکنان آن از طرف دیگر و طبعاً علیه یکدیگر قرار داده بودند. این نقل که زمانی خواهد رسید که خوبان عراق به شام آمده و شروران شام به عراق خواهند رفت «لاتقوم الساعة حتى يتحول خیار اهل العراق الى الشام، و يتحول شرار اهل الشام الى العراق»، [۵۰] یعنی تمام اهل شام مردمان خوب و تمام ساکنان عراق بد خواهند بود، یک نمونه روشن از این دست نقلهای رقابتی است. البته در باره ابدال، از میان چهل تن، تعدادی از اهل عراق هستند، اما لابد بر اساس آن حدیث، ابدال اهل عراق نیز در نهایت به شام خواهند آمد. اما اینکه این رقابت دقیقاً در ارتباط با بنی امیه بوده، شواهد زیادی دارد. طبعاً نمی دانم کی این روایات جعل شده اما متن آنها تا حدود زیادی به ما کمک می کند.

#### روش نقد آخر زمانی

روایات آخر زمانی روش نقد خاص خود را دارد. گاه صورت خبر تاریخی و واقعی است اما جهت گیری آن برای آینده است. برای مثال، در باره شهری که تاریخی و واقعی است و رویداد مشخصی هم در آن اتفاق افتاده، یک خبر تاریخی نقل می شود، اما در دل آن، گویی گنجی برای آینده نهان می گردد، یا آن که وعده ای آخر زمانی برای این تحول داده می شود. طبعاً جای تفصیل این بحث در اینجا نیست، اما یک نمونه در ارتباط با شام قابل توجه است که همین خبر ذیل است:

در کتاب فتوح ابن اعثم - که اندکی هم داستانی است - متنی در ارتباط با نصب معاویه به عنوان امیر شام و نامه ای از خلیفه دوم به وی آمده که شگفت و در عین حال کمک کننده است. یزید پسر ابوسفیان از فرماندهان شام، نزدیک مرگ، با ارسال نامه ای برای عمر، ضمن بیان اخبار فتوحات، درخواست فرستادن امیری دیگر را می کند. وقتی ابوسفیان نزد عمر می رود او می گوید، معاویه فرزند دیگرت را به جای او می فرستم و ابوسفیان او را دعا می کند که صله رحم کرده است. سپس عمر نامه ای به معاویه می فرستد و می گوید که خداوند اسلام را عزت داده و مشرکان را ذلیل کرده است. پیامبر (ص) هم خبر فتح شام را به امت خود داده و آنان را به صاحب شدن خزائن شام و اموال آنان وعده داده و اکنون آنها بدست آمده است، به خصوص شهر مشهور قیساریه، چنان که روم را برابر ما خاضع کرده است. اکنون باید فتح عسقلان و غزه و توابع آن را تمام کنی، چرا که: لأن رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم أخبرنا بأنه ستكون في الشام فتوح و إني أبشرك بفتح هاتين البلدتين غزوة و عسقلان، كما أن الرسول عليه السلام أخبر بأنه متى اشتعلت نار الفتنة في المشرق و المغرب و تعذرت الإقامة فعليكم بعسقلان و ما فوقها. زمانی که نامه من بدستت رسید، به سمت غزه،

شهری در دورترین نقطه شام در ناحیه مصر که مابین آن و عسقلان دو فرسخ است برو، بدون هیچ توقفی، و تلاش کن تا آن مناطق را بگشایی، شاید خداوند فتح آنها را در دستانت گذاشته باشد. اخبار روزانه را هم به من بفرست. [۵۱] یک شاهد مهم در ساختگی بودن این نقل همین است که چنین نامه ای در منابع تاریخی کهن نیامده است، در حالی که در صورت صحت و یا حتی صورت گرفتن جعل آن در فضایی جدی تر می باید منابع دیگر قرن سوم و چهارم آن را نقل می کردند.

در این خبر ساختگی، همه نکات مهم یک جعل برای اثبات فضیلت کلی برای شام، پیشگویی فتح شام، مباحث آخر زمانی آن هم با تأکید بر اهمیت شهر عسقلان - نه جای دیگر - آمده است. می توان تصور کرد که شخصی از اهالی عسقلان شاید نیمه دوم قرن اول یا حتی بعد از آن، در قرن دوم این روایت را جعل کرده باشد تا اهمیت این منطقه را نشان دهد. او به نکاتی که باید در این جعل رعایت کند، کاملاً واقف بوده و می دانسته است که باید نام خلیفه دوم، همراه معاویه به عنوان سمبل امویان که برای شامیان آن دوره نهایت اهمیت را دارند، با نام رسول (ص) و مباحث آخر زمانی و فتنه به هم متصل شود.

اما این که رسول (ص) وعده بشارت شام را داده باشد، گرچه از نظر اخبار غیبی ایرادی ندارد، اما از نظر صدور روایت، مسلم نیست، و معمولاً در چارچوب همین تحولات تاریخی قابل توجیه است. آنچه در باره بشارت به فتوحات هست، اشارتی کوتاه به این مسأله در جریان کندن خندق است آن هم نیاز به بررسی دارد؛ باقی آنها که خیلی هم در ظاهر صریح هستند، باید ناظر به این تحولات باشد. مسلمانان بر اساس این نقلها، تحریض می شدند و فعالیت بیشتری می کردند و این روایات یاد شده بود که این انگیزه را ایجاد می کرد. هم در شام و هم در سمت و سوی ایران. در بخش شام، نهایت آرزوی مسلمانان فتح قسطنطنیه بود که در دوره اموی به آن رسیدند و این آرزو کم کم به یک احساس تاریخی برای آینده تبدیل شد و چنین گفتند که فتح قسطنطنیه آخرین جایی است که پیش از پایان دنیا به وقوع خواهد پیوست. ابن کثیر متخصص امر ملاحم و فتن گوید: «و هی - یعنی فتح قسطنطنیه - آخر ما یفتحه المسلمون قبل خروج الدجال فی آخر الزمان كما سنورده فی الملاحم و الفتن من کتابنا هذا ان شاء الله». [۵۲]

همچنین به این تحلیل و روایت نقل شده توسط ابن کثیر توجه کنید: مسلمانان قسطنطنیه را در زمان امویان محاصره کردند اما نتوانستند فتح کنند. اما باید دانست که مسلمانان در آخر الزمان آن را خواهند گشود چنان که در کتاب ملاحم آن را خواهیم گفت [کمتر از یک قرن بعد از ابن کثیر، قسطنطنیه یا همان استانبول فتح شد] و این فتح اندکی پیش از خروج دجال خواهد بود، چنان که در روایات صحیحه از رسول (ص) در صحیح مسلم و دیگر ائمه (حدیث) وارد شده است. سپس ابن کثیر چنین ادامه می دهد: خداوند بر روم حرام

کرده که تا آخر دنیا بتوانند بر همه شام پیروز شوند. سپس می‌گوید حدیث در صحیحین از ابوهریره نقل شده که از قول رسول گفت: «إذا هلک کسری فلا کسری بعده، و إذا هلک قیصر فلا قیصر بعده، و الّذی نفسی بیده لتنفقن کنوزهما فی سبیل الله عز و جل». آنچه رسول گفت اتفاق افتاد چنان که دیدی، و آنچه خبر داده، حتماً اتفاق خواهد افتاد و قیصرهای روم برای ابد نمی‌توانند به شام باز گردند. [۵۳]

ترویج فضائل شام و جاذبه های صوفیانه

عامل دیگری که همزمان می‌تواند در شناخت انگیزه های نقل و گسترش این احادیث به ما کمک کند، جاذبه های شام برای مهاجرت است که اشاره به آن داشتیم. شام علاوه بر آنکه تبدیل به مرکزی برای مشایخ و اقطاب صوفی شد و در قرن چهارم به بعد به تدریج وجود مزارات متعدد در آنجا قدسیتی به آن بخشید، جنبه سرسبزی و آبادانیش مطرح بود که در مقایسه با عراق جای بهتری می‌نمود بنابراین وقتی کسی قصد رفتن به شام را داشت، همزمان به تقدس این شهر بر اساس نقلها، جنبه های مذهبی و صوفیانه آن و نیز خوش آب و هوایی و آب فراوان آن استناد می‌کرد. زمانی که میان چند تن در باره مهاجرت به شام صحبت به میان آمد، با این که تایید شد در آن جا «فتنه» خواهد بود، اما گفتند که فتنه ای که مربوط به قحط و غلا باشد، طبعاً آثارش در شام کمتر است. [۵۴]

بعید می‌نماید که شام، در میان محدثان عراق جاذبه ای داشته و آنان نقش مهمی در ترویج این احادیث ایفا کرده باشند؛ اما برای شیعیان، اساساً چنین تصویری هرگز وجود نداشت و نه تنها شام که حتی بیت المقدس هم چندان محل اعتنا نبود و توصیه ای برای زیارت آن در مصادر شیعی - لااقل تا آنجا که ما کاوش کردیم - دیده نمی‌شود. به عکس، شام برای شیعیان، به رغم آن که روزگاری مرکزیت شیعی پیدا کرده، همواره یک نقطه نامطلوب و به اصطلاح «خرابستان» بوده و به دلیل ستم امویان و به خصوص رفتن کاروان اسرای کربلا به آنان، تصویری بسیار زشت از آن در اذهانشان داشته اند. یک شاعر زن از عصر صفوی، وقتی همراه کاروان حج به شام می‌رسد چنین می‌سراید:

دمشق سرنگون گردید پیدا / نمودی وحشت از او جمله دلها

همه لعنت کنان بر آل سفیان / از آن وادی گذر کردند گریان [۵۵]

در بسیاری از اشعار فارسی معاصر همچنان از شام، به عنوان «شام خراب» یاد شده است، چنان که آمده است: اختران چشم براهند و همه شب مهتاب / قصه گوی سفر شام خراب است هنوز. یا این شعر: یاد از دیروز وز آن آب و تاب / آه از فردا و از شام خراب [۵۶]

البته نباید تصور کنیم که شام همیشه مردمانی بر مذهب سنت داشته است، بلکه این دیار روزگاری طولانی زیر سلطه شیعیان در آمد و شمار آنان در این بلاد چندان فراوان شد که شمس الدین ذهبی در قرن هفتم از آن یاد و اظهار تاسف کرده است. [۵۷]

#### منابع

- الاضواء علی السنه المحمديه، محمود ابوريه، دار الكتاب الاسلامي، ۱۹۹۵م
- البدایه و النهایه، اسماعیل بن عمر ابن کثیر، بیروت، دارالفکر،
- تاریخ ابن خلدون، تصحیح سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸
- تاریخ الاسلام، شمس الدین ذهبی، تصحیح عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۹
- تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵
- تحفه الانام فی فضائل الشام» احمد بن محمد بصراوی، تالیف سال ۱۰۰۳: تصحیح عبدالعزیز فیاض حرفوش، دمشق، دارالبشائر، ۱۴۱۹ق
- حدائق الانعام فی فضائل الشام، عبدالرحمن بن ابراهیم دمشقی (م ۱۱۳۷)، تصحیح یوسف بدیوی، دارمکتبتی، ۱۴۲۰
- سخنوران نامی معاصر، محمد باقر برقی، قم، نشر خرم، ۱۳۷۳
- سفرنامه منظوم حج، بانوی اصفهانی، به کوشش رسول جعفریان، تهران، ۱۳۸۶
- الشام، اعراسها و فضائل سکنها، علی بن عطیه شافعی حسینی (م ۹۳۶)، تحقیق نشوه علوانی، دمشق، ۱۹۹۸
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قم، مرعشی، (افست)، ۱۴۰۴
- الفتوح، محمد بن علی ابن اعثم کوفی، تصحیح علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱
- فضائل الشام، محمد بن احمد المقدسی، تصحیح عادل بن سعد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲
- فضائل الشام، محمد بن احمد بن عبدالهادی (م ۷۴۴) تحقیق مجدی فتحی السید، مصر، ۱۹۸۸

فضائل الصحابه، احمد بن حنبل، قاهره، دارابن الجوزى، ۱۴۳۰

لسان الميزان، ابن حجر العسقلانى، بيروت، موسسه الاعلمى، ۱۹۷۱

مسند احمد بن حنبل، چاپ شش جلدی.

المعرفة و التاريخ، يعقوب بن سفيان فسوى، تصحيح اكرم ضياء العمرى، بيروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۱

الملاحم و الفتن نعيم بن حماد، رياض، مكتبة المعارف، ۲۰۱۰

پانوشت :

[۱]. المعرفة و التاريخ: ۳۰۴/۲

[۲]. تاريخ مدينه دمشق: ۲۳۱/۱

[۳]. المعرفة و التاريخ: ۳۰۴/۲

[۴]. الاضواء على السنة المحمديه، ص ۱۱۹

[۵]. براى مثال بنگريد: حدائق الانعام: ۱۱۴، ۱۱۵

[۶]. شرح نهج البلاغه: ۷۲/۴

[۷]. المعرفة و التاريخ : ۲۸۷/۲ - ۳۰۶

[۸]. همان: ۲۹۵/۲

[۹]. همان: ۲۹۵/۲

[۱۰]. همان: ۳۰۵/۲

[۱۱]. در باره آنان و ویژگی هایشان بنگريد: تاريخ دمشق، ۳۰۴/۱

[۱۲]. لسان العرب: ذيل ماده ابدال

[۱۳]. الملاحم و الفتن نعيم بن حماد: ۱ / ۲۳۴؛ شكل مفصل تر و شگفت تر اين روايت را بنگريد در ابن

خلدون، ۳۹۸/۱

- [۱۴]. تاریخ مدینه دمشق: ۳۰۰/۱
- [۱۵]. مسند احمد ۱۸۵/۵
- [۱۶]. همان: ۴۹۹/۳
- [۱۷]. بنگرید به مقدمه: حدائق الانعام، ص ۷
- [۱۸]. المعرفه و التاريخ: ۲۸۸/۲
- [۱۹]. همان: ۲۹۸/۲
- [۲۰]. همان: ۲۹۹ /۲
- [۲۱]. همان، ص، ۳۰۰
- [۲۲]. تاریخ مدینه دمشق: ۷۶/۱؛ فضائل الشام، مقدسی، ۱۶۱
- [۲۳]. تاریخ مدینه دمشق: ۷۰/۱
- [۲۴]. فضائل الصحابه، احمد بن حنبل، ۱۱۳۹/۲
- [۲۵]. تاریخ مدینه دمشق: ۲۳۸/۲
- [۲۶]. این کتاب با این مشخصات چاپ شده است: احمد بن محمد بصرای، تالیف سال ۱۰۰۳: تصحیح عبدالعزیز فیاض حرفوش، دمشق، دارالبشائر، ۱۴۱۹ق
- [۲۷]. عبدالرحمن بن ابراهیم دمشقی (م ۱۱۳۷)، تصحیح یوسف بدیوی، دارمکتبی، ۱۴۲۰، ۳۱۰ ص.
- [۲۸]. در باره آن بنگرید: تاریخ الاسلام ذهبی: ۲۰۹ /۴۷. مشخصات چاپی آن چنین است: عادل بن سعد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲، ۳۵۹ ص.
- [۲۹]. البدایه و النهایه: ۱۵۶/۹
- [۳۰]. فضائل الشام، محمد بن احمد بن عبدالهادی، ص ۳۰
- [۳۱]. تاریخ مدینه دمشق: ۲۳۱/۱
- [۳۲]. الملاحم و الفتن: ۲۳۳/۱.

- [۳۳]. همان: ۲۳۴ / ۱.
- [۳۴]. همان: ۲۳۴ / ۱.
- [۳۵]. همان: ۲۳۵ / ۱.
- [۳۶]. همان: ۲۵۳ / ۱.
- [۳۷]. مسند احمد: ۱۶۰ / ۴.
- [۳۸]. حدائق الانعام، ص ۱۱۴.
- [۳۹]. الملاحم و الفتن: ۲۵۴ / ۱.
- [۴۰]. المعرفة و التاريخ: ۲۹۰ / ۲.
- [۴۱]. همان: ۲۹۰ / ۲.
- [۴۲]. همان: ۲۹۱ / ۱.
- [۴۳]. همان: ۲۹۷ / ۲.
- [۴۴]. همان، ۲۹۷ / ۲.
- [۴۵]. همان: ۳۰۱ - ۳۰۲ / ۲.
- [۴۶]. فضائل الشام مقدسی، ص ۲۹.
- [۴۷]. لسان المیزان: ۲۰۰ / ۱.
- [۴۸]. بنگرید به: مقدمه فضائل الشام مقدسی، ص ۸.
- [۴۹]. همه این چند نقل را بنگرید در: حدائق الانعام، ص ۱۱۳ - ۱۱۵.
- [۵۰]. فضائل الشام، محمد بن احمد بن عبدالهادی، ص ۲۳.
- [۵۱]. الفتوح: ۲۶۳ / ۱.
- [۵۲]. البدایة و النهایة: ۳۲۸ / ۹.



[۵۳]. همان: ۵۳/۷

[۵۴]. بنگرید: الشام، اعراسها و فضائل سکنها، ص ۸۸

[۵۵]. سفرنامه منظوم حج، ص ۵۷

[۵۶]. سخنوران نامی معاصر: ۵۵۷/۹

[۵۷]. تاریخ الاسلام ذهبی: ۵۵/۲۶

منبع: مجله علوم حدیث، شماره ۷۰

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1614>

## نگاهی تاریخی به موانع رشد علم

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳

**خلاصه:** روز دوشنبه هشتم دی ماه، به همت خانه اندیشمندان علوم انسانی، و با حمایت شهرداری تهران، سومین نشست دو سالانه اساتید علوم انسانی دانشگاه های تهران در برج میلاد برگزار شد. این افتخار نصیب بنده شد تا یکی از سخنرانان این جمع محترم باشم. آنچه در پی می آید گزارشی است که برای ارائه در این نشست ارجمند نوشته و ارائه شد.

روز دوشنبه هشتم دی ماه، به همت خانه اندیشمندان علوم انسانی، و با حمایت شهرداری تهران، سومین نشست دو سالانه اساتید علوم انسانی دانشگاه های تهران در برج میلاد برگزار شد. این افتخار نصیب بنده شد تا یکی از سخنرانان این جمع محترم باشم. آنچه در پی می آید گزارشی است که برای ارائه در این نشست ارجمند نوشته و ارائه شد.



در باره علوم انسانی و این که از مسیر خارج شده یا در مسیر حرکت می کند، فراوان بحث شده و می شود. مهم این است که بنیم معیارهای خروج این علم از مسیر از نظر کسانی که این قبیل ادعاها را در باره این قبیل علوم در گذشته و حال مطرح می کنند، چیست؟ بسیاری از استدلالهایی که در باره خروج یک علم از مسیر طبیعی ارائه می شود، استدلالهای پیشداورانه و متکی به دیدگاه ای خارج از بحث مربوطه و به نوعی تحمیلی بر آن است. برخی از این استدلالها، ریشه دارتر ( اینجا به معنای مقبول تر برای جامعه) و برخی سطحی تر است، اما در نادرستی بیشتر آنها نباید تردید کرد، چون اغلب خارج از برنامه آن دانش و از سر انگیزه های دیگر و عموماً خلط کردن میان علم با مجموعه ها و منظومه های معلوماتی دیگر است. به عبارت دیگر از سر نوعی باور معمولاً جای دیگر اثبات شده، برای حضور در علمی است که ارتباط با آن ندارد.

اشکال این است که وقتی ما یک علم را به چند رشته و دانش، به چند حوزه معلوماتی از فلسفه و دین و طبیعت پیوند می زنیم، هم از لحاظ وجود شناسی آن، هم روش پژوهش و هم غایت شناسی آن، طبعا قضاوت هایی که در باره آن هم داریم، به همین اندازه نامربوط است. این مسأله از یک زاویه، متکی به تعریفی است که ما از علم داریم. در واقع، هم تعریف و هم ویژگی های معلوماتی که از آنها به عنوان یک علم خاص با نامی مشخص یاد می کنیم. بنده می خواهم در این زمینه، بر اساس یکی از تعاریفی که برای علم شده، و بیشتر مورد علاقه متکلمان معتزلی بوده، قدری بحث را به پیش ببرم.

### تعریف علم به اقناع انسان

علم چیست؟ صدها تعریف برای علم شده است. برای این جمله که وقتی می گویم ما علم به این مطلب داریم، یا عالم به آن هستیم، مرادمان چیست؟ قاضی عبدالجبار ابتدا این تعریف زیر را ارائه داده (المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ج ۱۲/ ۱۳): فصل فی بیان حقیقه العلم و المعرفة: «اعلم أن العلم هو المعنى الذي يقتضى سکون نفس العالم الى ما تناوله». سپس از تعاریف دیگر یاد کرده و آنها را نقد نموده است. دست کم این یک تعریف مهم است که بر اساس تفکیک واقعیت از حقیقت و تعاریف ذهنی و انطباق صور شیء خارجی در ذهن نیست. در این تعریف، ملاحظه عامل «انسانی» رعایت شده و «علم» به عنوان جزئی از آنچه زندگی فردی یا حتی اجتماعی پدیده ای به نام «انسان» است تعریف شده است. این تعریف نوعی واقع گرایانه است. علاقه مردم را به آنچه علم در میانشان هست، تضمین می کند. همه درستی ها و

نادرستی‌هایی را هم که علم طی می‌کند، می‌تواند نشان دهد. مردم چه وقت از معلومات و داده‌های یک علم قانع می‌شوند و به سکون نفس می‌رسند؟ این «چه وقت» می‌تواند شامل موارد درست یا نادرست باشد که هر دو بخش در «سکون نفس» نقش دارد.

قاضی عبدالجبار همان‌جا توجه دارد که این تعریف، یک تعریف منطقی نیست که حد «علم» را روشن کند، بلکه تعریف به‌لازمه آن است، اما در هر حال، و به‌رغم آن که منطقا ایراد دارد، تعریفی است که برای درک مفهوم علم ارائه شده است. قاضی می‌گوید، هدف از تعریف چیست؟ هدف «کشف الغرض» و رسیدن به مقصود است و این تعریف یا مشابه آن می‌تواند ما را در این مسیر کمک کند.

در کنار تعریف به «سکون النفس» تعبیر دیگر این است «من أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به». در اینجا هم یعنی آنچه را شما باور دارید، که چنان است.

سکون نفس چیست؟ شاید معنای روشن آن «اقناع» آدمی باشد. این که وقتی معلوماتی را می‌شنویم یا در کتابی می‌خوانیم، قانع می‌شویم.

آدمی یا به تعبیری «انسان» چه وقت برابر استدلال‌های شما خاضع می‌شود و قبول می‌کند؟ این یک حالت روحی و نفسی در آدمی است که فرایند تحقق آن در جریان شکل‌گیری هزاران کلمه و مفهوم و اسم و حرف و استدلال و پیش‌فرض و غیره است.

وجود قالب‌های ذهنی و نفسی در یک «فرهنگ» یا «منظومه» که در هر موردی لوازم و تعاریف و دایره مخصوص به خود را دارد، چنان توسط یک نویسنده یا متفکر یا سخنران، مرتب می‌شود که شما وقتی نوشته‌ها و سخنان دیگران را می‌شنوید، به مقداری که به شما «سکون نفس» و حالت «اقناع» می‌دهد، برای شما علمی و مقبول تلقی خواهد شد.

این حالت ممکن است تحت تاثیر شرایط زمان و مکان و داده‌هایی باشد که در ذهن شما وجود دارد. وقتی شما در کنار یک فرنگی، با همدیگر، در یک مجلس روضه نشست‌اید، چه تلقی از آنچه ارائه می‌شود دارید؟ شما معلومات زیادی در باره عاشورا دارید. باورهایی دارید که آن فرنگی ندارد. شما قانع می‌شوید اما او نمی‌شود. خطیب، به شما سکون نفس دست بدهد. پذیرفته باشید که درست است. خوب اگر فردا به هم خورد چه خواهد شد؟ معلوم خواهد شد که آن علم نبوده، جهل بوده است. چه تضمینی وجود دارد که هر روز یا هر لحظه که شما قانع می‌شوید، آن بعد، این علم از بین نرود؟ البته هیچ تضمینی نیست و با این حال این تعریف در شرایطی کاملا درست است.

این مهم است که بدانیم افراد چگونه تلاش می‌کنند ما را قانع کنند؟ مثلا در یک مسأله علمی. فرضا در یک بحث نجومی. مثلا می‌توانند به کسی که متدین است بگویند فلان شخص که این مسأله را اعلام کرده یک

ملحد است. بی دین است. طبیعی است که اگر بتوانند ذهن او را قانع کنند، مشکل حل شده است. مثلاً اگر شما یک حدیث منسوب به معصوم را اصل بدانید ممکن است، اطلاع ارائه شده در آن را بر یک کشف نجومی هم ترجیح دهید. به این جمله مرحوم مجلسی در باره خسوف و کسوف، که در کتاب اختیارات آمده توجه کنید: «در سبب خسوف و کسوف موافق احادیث معتبره این است که خداوند عالیمان در هر چند مدت، امر می فرماید به ملایکه که ایشان را [ماه و خورشید] را به دریای ظلمت فرو ببرند تا غره نشوند به نور خود، معصیت الهی نکنند.»

وصل کردن نجوم به دین، فقط کار علمای اخباری نبود، بلکه حتی گاه برجسته ترین علمای عقل گرای معتزلی هم این کار را می کردند. به این عبارت قاضی عبدالجبار بنگرید که قصد دارد کندی فیلسوف را یک ملحد نشان دهد و بدین ترتیب یک نظریه علمی او را به باد فنا دهد و همزمان می کوشد تا از روش تجربی او هم علیه او استفاده کند: «و هذا الکندی هو أحد الملحدۃ الذین ظاهرهم الاسلام، و هو کوفی، و کان أحد المیاسیر، فأنفق أمواله کلها فی مکاره الاسلام و فی الطعن علی الأنبیاء أجمعین، و له رسالۃ یدعی فیها أن سبب المد و الجزر إنما هو زیاده القمر، و فی الأرض بحار کثیره لیس فیها من المد و الجزر ما فی بحر فارس، و کلها تحت السماء، و علی جمیعها یطلع القمر. و کم لهذا الکندی من الجهالات کما لابن زکریا الرازی فی الخواص و الکیمیا». (تثبیت دلائل النبوه، ج ۲، ص: ۶۳۲). او کندی را به خاطر این که رساله ای نوشته که جزر و مد به خاطر ماه است، ملحد می داند. البته یک استدلال تجربی هم علیه وی می آورد که اگر این طور است چرا جزر و مد فرق در بحر فارس است؟

این یک مثال در باره قانع کردن مخاطب در باره یک مساله نجومی با استفاده از ادله منسوب به دین است، اما ما فی الواقع از راه های مختلف، اعم از آنچه به اسم دین یا چیزهای دیگر حتی به نام فلسفه و کلام است، به «سکون نفس» «برابر یک» «اطلاع» و «داده علمی» یا «شبه علمی» قرار می گیریم. نفس این که یک اثر معماری ما را راضی می کند که پشت سر آن «هنری» بکار رفته، یا یک اثر صنعتی نیاز ما را برآورده می کند، این اقناع برابر داده های علمی است که در اطراف آن وجود دارد. شما از یک علم و داده علمی چه انتظاری دارید؟ این که ذهن شما را قانع کند و اگر صنعت است نیاز شما را برآورد.

در اینجا نمی خواهیم از علوم انسانی مثال بزنم، از صنعت مثال می زنم که جدی تر هم هست اما باز بحث علمی بودن همان اقناع است و کیمیاگران به نام علم در واقع با تلفیقی از مسائل مختلف، تلاش در قانع کردن مخاطبان دارند. کیمیا تنها علمی است که در متون تمدنی ما از آن با عنوان «صنعت» یاد شده است. بسیاری درگیر آن هستند. البته برخی موافق و برخی مخالف. ما این خوش اقبالی را در یک مثال تجربی داریم که مخاطب انتظار «عمل خارجی» را هم در قانع شدن دارد. او از کتابی در باره کیمیا قانع می شود اما

انتظار دارد کیمیاگر، پولدار هم بشود. اگر نشود در «اقناع» خلل ایجاد می شود. همین است که پایه کیمیا را سست می کرد. زکریای رازی کتابی در «کیمیا» می نویسد. به منصور بن نوح سامانی تقدیم می کند. هزار دینار می گیرد. امیر از او می پرسد: آیا می تواند در میدان عمل هم آن را محقق کند؟ می گوید آری هزینه دارد. تجهیزات آماده شده و او کار می کند اما به نتیجه نمی رسد، یعنی اقناع پدید نمی آید. دستور می دهد تا او را تنبیه کنند و همان کتاب هزار دیناری را آن قدر بر سرش بکوبند که به قول این راوی، سبب می شود تا چشمش آب بیاورد. (وفیات الاعیان: ۱۰۳/۲)

در علوم انسانی، اوضاع دشوارتر است. وقتی ما از ماهیت یک علم مثل تاریخ سخن می گوئیم، بحث مان این است که با توجه به توانایی های ذهنی مخاطبان، یک اثر چه قدر می تواند در قانع کردن آنان و ایجاد سکون و آرامش نقش داشته باشد. به عبارت دیگر این حس را به آنها بدهد که درست فهمیده اند. فهمیدن این کلاف پیچیده که یک «معلوم یا بخشی از معلومات» را برای شخص «مفهوم» و او را «قانع» می کند، بسیار دشوار و در عین حال شیرین است. بخش مهمی از فهم ما نسبت به یک دوره تاریخی، رفتارهای یک دولت، شخص، یک اقدام، یک پیروزی یا شکست و بیان دلایل آن، همه منوط به درک درست این کلاف پیچیده است که آن «معنی» حاصل از علم را به صورت یک «معتقد» در وجود ما تبدیل می کند و سکون و آرامش به ما می دهد.

اکنون یک پرسش مهم این است که وقتی از علمی با نام تاریخ سخن می گوئیم، در چهارچوب مفهوم اقناع که نوع واقع نمایی در اندازه ای است که بیشترین افراد را قانع کند، و لازمه آن رعایت نوعی شفافیت است که بیشترین حجم از افراد را در دایره مقبولیت جای دهد، چه باید بکنیم. به عبارت دیگر، چه کنیم که این دانش بتواند چنان راه رود که از دو ویژگی برخوردار باشد.

الف: بیشترین شمار را از نظر اقناع در بر بگیرد

ب: بیشترین شفافیت را داشته باشد.

مقصودمان از شفافیت این است که وقتی در مجموعه و منظومه و کلاف مورد بحث قرار می گیرد، کمتر نقطه کور و تعارض با آنها داشته باشد و بتواند از اذهان آدم ها و انسانهای بیشتری جای گیرد و برای آنها «سکون» به ارمغان آورد.

و اما برای یک مورخ، جدای از این که در تاریخ نویسی اش چنین مشی دارد، یک مسأله این است که وقتی از یک مقطع تاریخی یاد می کند، درک آنها را هم از آن شرایط بر همین اساس ارزیابی کند. یعنی یک بار تاریخ می نویسد تا آن زمان را، آن موضوع را، یک اقدام را برای آنان که در آن عصر و زمان بوده اند، درجه مقبولیت و اقناعی آن را نشان دهد. یک بار می باید ملاحظه معاصرین را بکند که در چه چهارچوبی گفته

های او را درک می کنند و قانع شده و به سکون می رسند.

از میان هر آنچه در این باره می توان گفت، و از جمله در باره نوع تلقی ما از «علوم انسانی» در جامعه ما و از جمله «علم تاریخ» ما یک وظیفه ای نسبت به گذشته داریم و یک وظیفه ای نسبت به حال. برای گذشته، درک این که تلقی ما از علوم انسانی یا حتی به طور کلی علوم که تنیدگی بیشتری در هم داشته، چگونه بوده است.

این بررسی در چهارچوب همان مفهوم «اقتناع» و «سکون نفس» خواهد بود. وقتی ما در قرن سوم در باره علوم انسانی سخن می گوئیم، یا یک دانش مشخص دیگر، دقیقاً در چهارچوب بحث اقتناع علمی و تبدیل آن به یک «باور» و «معتقد» چه مسیری را خواهیم رفت.

در اینجا یک مثال در باره نجوم یا طب یا طلسمات یا کیماست. تلقی آن مردمان از این علوم و داده های ارائه شده در آنها در میان مردم، چگونه بوده است؟ البته بررسی همه جانبه بسیار دشوار است، اما مهم است که ارکان این نکته را استخراج کنیم که دانشی مانند نجوم چگونه معلق میان ریاضی، فلسفه، طبیعیات، دین و باورهای افسانه ای و اساطیری بوده است.

مجموعه ای از اینها، مجموعه از معارف نجومی را ساخته و با توجه به کلافی که از نظر مجموعه ای از مفاهیم در ذهن مخاطبان بوده، به عنوان یک «علم» تلقی شده و «داده های آن» با قدری فراز و نشیب و اختلاف نظر مورد قبول مردم قرار گرفته است. همین تحلیل و روش در باره دانش «طب» البته در مقایسه با نجوم، در مقیاس کمتر از نظر داشتن پیشفرضهای دینی و کلامی و فلسفی مطرح است. در باره علوم پیچیده ای مانند کیمیا همین مسیر وجود دارد.

در همه این زمینه‌ها برای دریافت درست این که تلقی آن مردم از این قبیل معلومات چگونه بوده است، نیاز به طرح سوالات ویژه داریم تا فضای حاکم بر آن دانش را از لحاظ درونی و بیرونی دریابیم. این امر را هم به صورت گسترده در باره یک علم می توان انجام داد و هم آن که یک متن را می توان با این روش کاوید. البته نباید تصور کرد که همیشه همه مردم در برابر مثنی معلومات مثلاً نجومی یا طبی یا کیمیایی قانع می شده اند. وجود مخالفان، روش های متفاوت برای ارزیابی، تلقی مکاتب فکری مختلف، روش های سنجش درست از نادرست در چارچوب دینداری و افکار فلسفی و بسیاری از امور دیگر مهم است. این سوال مهمی است که تفکر اخباری در باره «طب» چه پیش فرضهایی دارد؟ پیش فرضها و پیشداوریهایی که به اسم عقل یا دین یا سنت های معمول، مجموعه معارفی را به نام پزشکی به ما تحویل می دهد و ما را در درستی آنها قانع می کند. همین مشکل در باره نجوم هم به صورت آشکارتری هست که نمونه اش گذشت. باورهای کلامی در حوزه دانش «نجوم» و نقش افلاک چه نوع اقتناعی را با چه تعریفی از معارف نجومی

بدست می دهد؟

احادیث دینی و در مجموعه گزارهای دینی از تعریف دینداری و الحاد گرفته تا برداشت از برخی از آیات، تصریحات موجود در برخی از احادیث، اقوال منتسب به بزرگان همه اینها، چه کلافی را در تفسیر یک علم و گزارهای آن بدست می دهد. طوسی در عجایب المخلوقات بارها حکما را به خاطر این که نقش یک حدیث را در یک باور نجومی قبول ندارند، مورد مذمت و سرزنش قرار داده و آنها را ملحد خطاب می کند.

در واقع یک نمونه روشن از این مجموعه کلاف که امروزه هم ما با آن مسأله داریم و باید حل کنیم، برقراری رابطه دین با مجموعه ای علوم است. مثالهای من تا اینجا طب و نجوم و کیمیا بود نه علوم انسانی. اما به نظرم در ماهیت علم تفاوت چندانی وجود ندارد هرچند این سخن دشواری است. نکند ما در اینجا هم همان مشی را پیش گرفته ایم؟

کلاف یا منظومه فکری در یک شهر، روستا، یک منطقه، یک محیط دینی یا مذهبی ویژه، یک دوره تمدنی، یک سلسله حکومتی اصل و نسب دار و با فرهنگ، و یا هر چهارچوب دیگری وجود دارد. فهم علمی در این جامعه، در چارچوب این کلاف به نقطه «اقناع» می رسد. دین بخشی از این مفاهیم است. نوع مداخله آن در علم، بسیار اهمیت دارد. این نه فقط در احادیث طبی یا نجومی بلکه در تفسیر تاریخ و بسیاری از مسائل دیگر نیز مهم است. این کلاف، ما را در چه مسیری به نقطه «اقناع» خواهد رساند؟ این بسیار اهمیت دارد. آیا این مسیر، مسیر پیشرفت خواهد بود یا درجا زدن. البته این پیشرفت یا درجا زدن را در مقایسه با سایر تمدنها می توانیم دریابیم و شاید اگر خودمان تنها باشیم، هزار سال هم درک درستی از این زاویه نداشته باشیم. البته در آنجا فقط بحث مقایسه نیست، اقناع شرایط دیگری هم دارد که «نوع تفسیر عقلی از دست و نادرست هم هست. «لذا ممکن است با یک وضعیت موجود یک علم مخالفت شود و اقناع حاصل نگردد. همین که یک تعداد قابل توجهی مقابله کنند و «قانع» نشوند زمینه تغییر و انقلاب علمی هم فراهم می شود.

ما باید ذهن اندیشمندان مان را بخوانیم. باید دریابیم مفهوم علم نزد متفکرانی مانند جاحظ، بیرونی، ابن سینا، ابن خلدون، یا ملاصدرا چگونه بوده است. باید کلاف های ذهنی آنها را دریابیم. کلافهای ذهنی مخاطبان آنها را هم دریابیم. باید مجموعه ای از تارهای عنکبوتی که مفاهیم و داده های علمی آنان هر کدام به یکی از اینها تارها آویخته را بشناسیم. ریشه های هر یک را دریابیم. فهم این کلاف برای فهم سطح دانش در آن زمان، درصد اقناع، و در واقع مقدار سکون نفس که سبب شده است نسبت به آن علم و معلومات، قانع باشند یا تغییر دهند، بسیار اهمیت دارد.



در اینجا قضاوت اصلی با کیست؟ باید به انسان احترام گذاشت و به اقناع او و سکون نفس او دل بست. اما به او هشدار داد که ساده اندیش نباشد. او با معلومات درست و نادرست می تواند قانع شود. دقیقا مشکل همین جاست. باید در اینجا راهی یافت که این اقناع در شرایط بهتری از نظر علمی فراهم شود. باید راهی یافت که شمار بیشتری را قانع کند. در اینجا عین آنچه در علوم سیاسی در باره رأی مردم گفته می شود، باید به حقوق اقلیت که سخنش از «اقناع» کمتری برخوردار است، اما ممکن است در عصر و زمان بعدی، سخنش حتی «معیار» شود، احترام گذاشت.

به بحث حوزه «دین و علوم» برگردیم، تجربه ای که در تمدن اسلامی از سرنوشت علم داشته ایم و این که چه اندازه این دو برای ارائه یک علم در میان مردم، به هم نزدیک شده اند. این مهم است که این نزدیکی در چه حوزه هایی و مطابق چه اصولی بوده است. درست و غلط اهمیت ندارد، اول، شناخت این که این علم و مجموعه معارف زیر مجموعه آن، چگونه بوده و چه مسیری را در تاریخ علم آمده اهمیت دارد. و این که چه نقشی در قانع کردن مردمان در طول قرون داشته است.

البته تنها بحث دین نیست، بلکه دهها عامل دیگر هم هست. همین که شما سخن قدما را که هزاران سال مورد قبول بوده، بخواهید با سخنی جدید که دانشمندی ناشناخته ابراز کرده مقایسه کنید و بعد به استناد آن که ممکن نیست سخن هزاران سال حکما غلط باشد، سخن دانشمند جدید را رد کنید، نمونه ای از این بستگی است. تغییر مسیر و اصول موضوعه یک عالم یا پارادایمها بسیار مشکل است. هزاران سال مردم زمین را مرکز عالم می دانستند، چطور الان می توانند آن باور را که ظاهر هم تاییدش می کرد و مخاطبان را قانع می ساخت کنار گذاشت؟ یک دانشمند ایرانی که حدود صد سال قبل (۱۳۳۲ ق) با نظریه خورشید مرکزی و حرکت زمین مواجه شده این استدلال را برای رد آن نوشته است: «بهتر آن است که در همین موضوع فکر کرده از تردید خارج شوم و به تحقیق پرداخته حقیقت را کشف نمایم. لهذا چند جلسه دیگر با این اشخاص گفت و گو کرده دیدم حالا که من در مقام استدلال برآمده برهان جوئی می کنم، یکباره طفره زده می گویند: ما دلایل مدعی را نمی دانیم ولی البته خودهاشان دلیل دارند و چگونه میشود امری را که تمام اهل دنیا و حکمای عصر قبول کرده اند غلط و خطا باشد. من می دیدم که این حرف خیلی لغو و بیچه گانه است به جهت آنکه خودشان می گویند که چندین هزار سال اهالی دنیا و آن همه فلاسفه و حکما باور داشتند چیزی را که یک وقت یک نفر به خطای آن ها برخورده و متدرجا عقیده او قایم مقام عقیده آنان گردیده است پس به هیچ وجه اعتماد به قول این مردم و حکمایشان نیست و خودم باید مطلب را به طور تحقیق بفهمم و در اعتقاد نفهمیده تقلید نکنم زیرا که مسئول وجدان و فهم خودم هستم. و چون از بیانات این اشخاص چیزی معلوم نمی شد، گفتم بهتر آن است که کتب آن ها را به دست آورده، اگر دلیلی بر

اثبات مدعی ذکر کرده باشند بدانم. لذا از یک نفر از همان اشخاص خواهش کردم که اگر کتابی در این باب دارید بدهید ببینم او هم دو کتاب آورد، یکی طبیعی و یکی خطی. چون به دقت مطالعه کرده، دیدم مطلقاً دلیل و برهانی ذکر نمی کند و آنچه نوشته از قبیل رد و اثبات های ساختگی است. بعد از این بیشتر به فکر افتادم به طوریکه خواب از من ربوده شده بود و در این اثنا که فکر میکردم یقین کردم که زمین ساکن است و شمس متحرک و حاصل افکارم را نوشته به نام ( آفتاب وزمین ) نامیدم چون که مثل آفتاب روشن است و مانند زمین مستقر. و اگر آنچه نوشته ام در نزد ارباب خرد و اهل علم مقبول افتد می توانم گفت که تاریخ نگارش این مقاله مطابقت خواهد کرد با اوایل تاریخ بیداری این مملکت و حسبی الله و کفی.»

بستن یک باور علمی به «تقدس کهن» به اسم «دین» یا «حکما» و متهم کردن دانشمندان جدید به اظهار نظرهای «ساختگی» در رساله آفتاب و زمین جالب به نظر می آید. این فکر چه قدر می تواند یک دانش را از مسیر طبیعی رشد خود خارج کرده باشد؟

مشکل اصلی ما این است که یک دانش را در مسیر طبیعی خود قرار نمی دهیم. این مسیر طبیعی که خود تعبیری مسامحه گونه است، مسیری است که وقتی یک دانش در آن قرار می گیرد، بی جهت به ابزارها و روشها و داده ها و غایت گرایی های نامربوط به آن پیوند نمی خورد و اجازه می یابد در شرایط عادی و مسیر طبیعی خود حرکت کند.

شاید یکی از روشن ترین مثالها در تمدن اسلامی همین باشد که ما «دانش تجربی» را با «دین» به هم آمیخته ایم. البته برای این کار انگیزه های مختلف داشته ایم، حفظ دین و حرمت آن و بزرگ کردن آن، نزدیک کردن راه های فهم، ایجاد هاله نور در اطراف یک عالم، و بسیاری از مسائل دیگر. اما مهم آن است که این «دانش» را با بسیاری از مسائلی که ربطی به آن نداشته متصل کرده ایم. یک نمونه روشن پیوند «نجوم» با «دین» است. در اینجا انگیزه های روشنگری فقهی و موضوع شناسی هم بوده اما این دو به گونه ای در هم تنیده شده است، که به طور کامل دست و پای علم و دانش را بسته است. در حالی که تقدسی که اطراف علم نجوم وجود داشته و از دین به عاریت گرفته، همواره مشکل مهمی برای غیر طبیعی کردن مسیر رشد این علم بوده است. دقیقاً ما همین مصیبت را باره «پزشکی» و «دین» هم داشته ایم. آوردن یک حدیث برای یک گزاره پزشکی راه را برای هر نوع پژوهش و پیشرفت در آن گزاره پزشکی مسدود کرده و ما هزار سال این مطالب را تکرار کرده ایم.

مثلاً وقتی ما ادعا می کنیم که انبیاء ما بینانگزاران علوم جدید هستند، یکی منجم بوده، یکی کشتی ساز، یکی خیاط .... عملاً مسیر طبیعی علوم تجربی را با معارف دینی که راه رسیدن به آنها، ارزیابی درست و نادرستی آنها، میزان و معیارهای صحت آنها همه متفاوت با علوم تجربی است، عوض کرده ایم. اگر هم کسی

اعتراض کرد، بلافاصله متهم می شود که از دین فاصله گرفته و این سبب می شود تا اعتراضی هم صورت نگیرد. در نتیجه به خاطر هزار و یک دلیل، ما قرن‌ها در یک منظومه خود ساخته ای از علم قرار گیریم که ربطی به واقعیت خارجی ندارد.



### تجربه علم کیمیا

تصور بفرمایید یک علمی مانند کیمیا که به آن صنعت گفته می شود و اظهار می شود که اساسا صنعت کلمه ای برای این علم بوده است (این را می توان از اسامی کتابها و رساله هایی که در باره کیمیا نوشته شده و در الفهرست ابن ندیم و آثار دیگر آمده دریافت) به گونه ای خاص با «دین» «عالم ارواح» «اسرار» «طلسمات و سحر» و بسیاری از مفاهیم دیگر پیوند خورده و از مسیر طبیعی خود خارج شده است. این دانش یا شبه دانش، ویژگی‌های خاصی دارد که آن را به صورت یک «پدیده» و امر «عجیب» در آورده است. تولید طلا یا دست کم نقره. امری که در نگاه اول می تواند ثروت بیشماری را برای کسی که توانایی در این علم دارد، پدید آورد. شاید علم کیمیا یکی از پیچیده ترین علوم باشد که در تارهای عنکبوتی شگفتی اسیر شده و به صورت سدی محکم برابر پیشرفت علم در این حوزه درآمده است. جاذبه های معلوماتی که شبه علم است اما مهم و با ارزش، و در متن پژوهش در باره «طبیعت» که اساسا خود از لحاظ علمی عقیم بود، سبب شد تا برای حل آن دست به دامن «عالم ارواح» زده شده، و دنیایی پر از سرّ و رمز و راز در اطراف آن پدید آمده، و هیكلی عجیب برای آن پدید آورده که کمتر کسی جرأت

انکار آن را هم داشته است.

در باره ایجاد یک هاله ویژه در اطراف علم کیمیا نکات زیادی در متون قدیم وجود دارد که جالب توجه است.

یک نکته آن است که حتی بسیاری از قدما دقیقا می دانستند که این علم بی سرانجام است و راه به جایی نخواهد برد. نه این که در امکان درستی آن به لحاظ علمی تردید داشتند، اما با مجموعه معلوماتی که در اختیار داشتند، روشهای آزمایشگاهی که می شناختند، می فهمیدند که این امر در این شرایط نشدنی است و کسانی که ادعای آن را دارند، ادعای بی دلیل دارند، و آب در هاون می کوبند.

با این حال، تبدیل کردن این علم به یک «سر» که اولاً خداوند در اختیار هر کسی نمی گذارد، و ثانياً هر کسی لیاقت داشتن آن را ندارد و برای رسیدن به این نقطه باید عملیات خاص ریاضتی هم داشت، در ذهن بسیاری این تصور را ایجاد کرده بود که این کار شدنی است. اما کار هر کسی نیست. این کار توسط افرادی که اهل طلسمات هستند، کارهای شگفت در زندگی می کنند، یا بسیار زاهد و پاک هستند، و شرایطی از این قبیل امکان تحقق دارد.

علم کیمیا علمی است که دست کم سه علم در آن جمع شده است. علم طبیعی، علم دین و الهیات، و علوم انسانی از انواع آن و البته به اعتبار آگاهی هایی که در باره نفس و روح و ویژگی های محیطی در آن وارد می شود. البته که علوم انسانی تعبیر تازه ای است اما به هر حال به نوعی موضوع آن انسان است و این «انسان» و دانشی که در باره او می شناختیم، ارتباط با علم کیمیا دارد. حتی بحث لغت و حرف و عدد و اسم و بسیاری از مسائلی که به کار نوعی فلسفه حروفی و نقطوی می آید، در علم کیمیا ورود دارد. حالا می توانیم به بخشی از آن کلافها که در اطراف علم کیمیا هست، مراجعه کنیم و بینیم قضاوت کردن در باره معلومات این علم، یا به عبارتی «اقتناع» در دایره چه کلافی از معلومات و پیش فرضها و باورها و تقدس گرایی ها بوده است. به چند نمونه از اموری که این علم را از مسیر خود خارج کرده، اما سخت مورد قبول مخاطبان بوده و آنان را قانع می کرده، اشاره می کنیم:

### موسی (ع) کیمیا را به بشر آموخت

این که چطور با دین پیوند می خورد، با توجه به داستانهایی که در باره موسی و قارون گفته شده و این که حضرت موسی این دانش را به قارون یاد دارد، از آن به عنوان علمی که یکی از انبیاء بنیانگزارای کرده یاد می شود: «خدای تعالی علم کیمیا، موسی را کرامت فرمود و خاصیت آن چنانکه بادویه حاره زر را بسوزاند، اگر خواهد باز بادویه ممتزجه زر گرداند و بعضی فلزات نیز زر کرد. موسی علیه السلام بعلم کیمیا گوساله را بسوخت. قارون آن علم، از موسی علیه السلام، بیاموخت و بسیاری فلزات با زر کرد و خواسته

بی‌شمار برو جمع شد. بفرور خواسته، در موسی کافر شد. خدای تعالی زمین را مأمور موسی گردانید و او بفرمود تا قارون را با خواسته‌اش فرو برد» (تاریخ گزیده، ص ۴۱)

در تاریخنامه طبری (۱/ ۳۵۱ - ۳۵۲) آمده است: چنین است که قارون به اصل اندر زرگر بود و موسی او را بزرگ داشتی که پسر عمّش بود و اندر همه بنی اسرائیل نیکوروی‌تر از او نبود. بدان وقت که موسی از مناجات باز آمد و قومش گوساله‌پرست شده بودند، قارون با هارون به یکجا بودند، و سامری گوساله از آن زر کرده بود که از فرعون و قومش جدا کرده بودند به دریا اندر. چون موسی باز آمد و خواست که آن گوساله را بسوزد و خاکش به باد بر دهد تا ایشان بدانند که اگر این گوساله خدای بودی، آتش از خویشتن باز داشتی. پس موسی قارون را گفت: این را بسوز. و زر هرگز نسوزد و لیکن اندر آتش بگدازد و هر چند آتش یابد صافی‌تر شود و غش از او بشود و از اصلش هیچ کم نشود. قارون موسی را گفت: این را چگونه بسوزم که آتش زر را نسوزد؟ موسی دعا کرد خدای عزّ و جلّ او را آن کیمیا که زر از او کنند بنمود، و آن گیاهی است و حال آن چنان است که چون او را خشک کنند و با داروهای دیگر بیامیزند و بر سیم افکنند زر شود، و اگر او را بتنها بی‌دارویی بر زر افکنند، زر خاکستر شود از نیرو که اندر آن گیاه است. و از آن گیاه بر لب آن دریا بسیار بود و لیکن کس آن را نشناخت، و پیش از آن کس کیمیا ندیده بود و نشناخته. پس موسی دعا کرد تا او را حیلّت آموزد تا آن زر بسوزد. خدای موسی را وحی کرد و آن گیاه او را بنمود و بیاموخت که این را چون با داروهای دیگر بیامیزی و اندر آتش کنی با نقره زر گردد و چون تنها بر زر افگنی زر را بسوزد. و بعضی مردمان چنین گویند که کیمیا از آسمان به وحی به موسی آمد و از این خیر همی گویند، و لیکن این علم امروز بر روی زمین نیست و خلق در طلب او بسیار روزگار برند و هیچ چیز نتوانند کردن. و لیکن بدان که کیمیا را اصلی است و کس نداند مگر خدای عزّ و جلّ.

و از ابو یوسف القاضی روایت کنند شاگرد ابو حنیفه که هر که خواسته نفقه کند به طلب کیمیا کردن مفلس گردد. و هر که دین به داوری و علّت درست خواهد کردن زندیق شود، و هر که حدیثهای غریب طلب کند دروغزن گردد. پس موسی قارون را آن کیمیا بیاموخت، قارون موسی را گفت: این داروها نیز مرا بیاموز تا بنگرم که زر گردد، پس بدانم که آن زر به آتش سوزد یا نه؟ و موسی آن داروها او را بیاموخت. پس آن گوساله زرین بر آتش نهاد و آن گیاه خشک کرده و سوده بر وی پراگند، آتش گوساله را بسوخت. پس موسی چون بنی اسرائیل را به مصر باز آورد، قارون از آن گیاه بسیار با خویشتن بیاورد و از آن بسیار زر کرد، و اثر خواسته بر او پدید آمد.

### کیمیا منتسب امام صادق (ع)

از سوی دیگر علم کیمیا به خصوص در حوزه شیعی، به جعفر و جامع ارتباط یافته و با امام جعفر صادق

(ع) پیوند نزدیک دارد. این که جابر بن حیان از صحابی‌ان امام بوده یا نبوده، حرفی است اما این که اصل این معارف از سوی امام صادق به وی تعلیم داده شده، وجه دیگری است که این شبهه دانش را به منبع دین پیوند می‌زند.

البته یکی از حرب‌های غالبان شیعه، ادعای کیمیا بوده و این باز نشان می‌دهد که میان این شبهه دانش با ادعاهای ماوراء‌ی چه اندازه ارتباط بوده است. شیخ صدوق در جایی در باره غلات و مفوضه نوشته است: «نشانه مفوضه و غلات و اصنافشان این است که مشایخ و علماء قم را در باره ائمه مقصر خوانند، و نشانه حلاجیه از غلات دعوی تجلی است به همراه عبادت با این که خود نماز و همه فرائض را ترک کنند و دعوی علم به اسم اعظم و دعوی انطباق خدا در وجود آنها و دعوی این که ولی چون مخلص شد و به مذهب آنها عارف شد نزد آنها از انبیاء افضل است، و یکی از نشانه‌های آنها دعوی علم کیمیا است که جز دغلی و روکش نقره بر برنج و قلع از آن ندانند که به رخ مسلمین کشند، انتهی کلام صدوق. شیخ مفید قدس الله روحه در شرح این کلام گفته است غلو تجاوز از حد و خروج از اعتدال است...» (بنگرید: اصول کافی / ترجمه، ج ۲، ص: ۸۱۰)

این نکته جالبی است که شخصی مثل صدوق، کیمیاگری را یک ادعای بی ربط و اقدامی از روی دغلی می‌داند.

خواندن این نکته هم در باره شلمغانی از کسانی که متهم به غلو است، آن هم از زبان ابن ندیم جالب است که گوید: «ابو جعفر محمد بن علی شلمغانی، که در اخبار شیعه ذکری از وی شده، و در صنعت کیمیا دست داشت، و این کتابها از اوست: کتاب الخمائر. کتاب الحجر. کتاب شرح کتاب الرحمه تألیف جابر. کتاب البرانیات». (الفهرست، ترجمه، ص ۶۴۳)

### علم کیمیا با دعا جلو می‌رود!

این که علم کیمیا نیاز به نوعی اخلاص درونی دارد، جز آن که متکی به برخی از دیدگاه‌های کلی تر است که هر علمی اول اخلاص درون می‌خواهد، به ماهیت خود این علم هم باز می‌گردد. در شمس المعارف الکبری (احمد بن محمد بونی م ۶۲۲) در آداب دعایی پرداختن به کیمیا آمده است:

و اعلم أن من أراد أن يصل إلى علم الكيمياء الصحيح، فليتطهر و ليصم ٤٠ يوماً متوالية، يجتنب الروح و ما خرج منها و يفطر فيها على الحلال، و يقرأ كل ليلة و الشمس و ضحاها و الليل إذا يغشى، و الضحى و ألم نَسْرَحُ كل واحدة ٧ مرات: و قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ -إلى- حساب ٤٠ مرة، ثم تقول: اللهم إني أسألك

بقدرتك على كل شيء و تسخيرك لكل شيء، يا أحد يا صمد يا وتر يا حي يا قيوم أن تصلي على سيدنا محمد، و أن تسخر لي العلم الذي سترته على كثير من خلقك، و أكرمت به كثيرا من عبادك، يا كافي يا غني

یا مغنی یا فاتح یا هادی، و اغننی به عمّن سواک إنک مالک الملک، و بیدک مقالید السموات و الأرض، و أنت علی کل شیء قدیر. فإذا فعل ذلک سخر اللّٰه له من یرشده إلى ما طلب، یقظهُ أو مناما و اللّٰه علی کل شیء قدیر.

کیمیا از راهبان مسیحی است

از سوی دیگر، علم کیمیا به راهبان و زاهدان مسیحی ربط می آید. گفته شده است که خالد بن یزید که از بانیان این علم بوده، آن را از مریانس راهب فرا گرفته است. (شرح حال خالد بن یزید در وفیات الاعیان و ترجمه آن با عنوان منظر الانسان: ۱/ ۴۴۰) ما توجه داریم که در عصر اول، نسبت دادن یک دانش به اهل کتاب، به معنای متصل کردن آن به نوعی قدسیت دینی بود. یعنی یا در کتابهای آسمانی بوده یا این راهبان زاهد، در اثر زهد و ریاضت به این مقامات دست یافته اند.

### کیمیا: افسانه ها و مکان های افسانه ای

وصل کردن کیمیا به افسانه ها و قصه ها خود سبک دیگری است که در پیچیده تر شدن این امر کمک می کند. وقتی سخن از دماوند با دنباوند به میان می آید، شرحی از عجایب این کوه و شکاف های داخل آن به میان آمده از وجود «کبریت احمر» که داروی اصلی کیمیاست، سخن گفته می شود. بعد هم با داستانهای دیگر به هم وصل می شود: «و چون بر سر کوه ایستی بر آن ریگ همه کوهها چون پشته نماید و دریای خزر در مقابل او راستا راست، سی سوراخ در سر این کوه باشد که دود کبریت از آن بیرون آید و آوازهای عظیم با سهم ازین سوراخها شنوند از لهیب آتش که حقیقت شود که در جوف و میان کوه آتش است، و هیچ حیوان قرار نتواند گرفت از سختی باد که جهد. و میگویند کبریت اصحاب کیمیا می شاید یافت. و در عهد قابوس شمس المعالی یزدادی آورده است که جوانی بود پسر امیرکا خواندندی، آنجا کبریت احمر بدست آورد و زر میکرد تا پادشاه را معلوم شد بگریخت». (تاریخ طبرستان: قسم اول، ص ۱۸۳). همه می دانیم که چه داستانهایی برای قله دماوند گفته شده و حالا کیمیا هم داخل این قصه ها می شود. ورود و خروج در مبحث کیمیا در متن های چند دانشی جالب است. دو نمونه یکی عجایب المخلوقات طوسی است و دیگری نفائس الفنون آملی. هر دو تلاش می کنند این علم را تعریف کنند، از آن دفاع کنند، از شیادان انتقاد کنند و در عین حال در عظمت آن داد سخن بدهند.

### کیمیا قابل انکار نیست!

در حالی که بسیاری از دانشمندان کیمیا را نوعی فریب می دانستند اما بسیاری از دانشمندان در دنیای اسلام آن را قبول داشتند. آغازین عبارات طوسی در عجایب المخلوقات خود که یک اثر دایره المعارفی و چند

دانشی است، این است که «باب فی ذکر الکیمیا و انه صنعۃ الروحانیه» و این توضیح که «بدانک علم کیمیا صنعتی است لطیف، روحانی». (عجایب المخلوقات، ص ۴۴۷).

طوسی بر این باور است که علم کیمیا با این که دانش درستی است، اما در حال حاضر از میان رفته و نشانی از آن نیست. درست مثل خط کوفی که با آن همه زیبایی که در متون برجای مانده می بینیم، از نظم و نسقی که بین کلمات هست، آن هم کاف های زیبا و غیره، اکنون از میان رفته، یا ساختن طاس های سنجری و طبق های چینی که دیگر کسی قادر به ساخت آنها نیست، آری مثل اینها، علم کیمیا هم از میان رفته است: «و اکنون این علم از میان بعضی خلق فوت شده است و بعضی از حرفتها ظاهر است و علم آن فایت چنانک مصحفاء کوفی کی نبشته اند و حروفها و اشکالها کرده کی بعمری یک ورق از آن کاتبی نتواند نبشتن. کافها و صادها کرده اگر صد بینی همه بر یک نسق کی میان کافی در هم نیامده باشد و کس نمی داند کی آن چون نبشته اند یا بقالب نهاده اند. دیگر علم کیمیا و طبقه های صینی و طاسه های سنجری سپیدرو یکی صد من و هفتاد من کم و بیش نیاید کی آنرا چون کوفته اند و بر چه سندان کوفته اند و بکدام کلبتین برداشته اند و امروز صانعان حاذق بالاء ده من طاسی نمی توانند زدن و کوزها سپیدرو کرده اند پهلوی فراخ، گردن باریک، مطرقة در آن چون زده اند و من طبق صینی دیدم بوزن هشتاد من. جمعی رو گران در آن تأمل کردند کی اینرا چگونه کوفته اند. جوانی دعوی کرد کی این صینی را قرص تنگ کنند و چهار تا بنوردند و می کوبند پس یک تا کنند. چون بیازمودند میسر نشد و علم با رنج مندرس شد و علم قنادیها و مینا و خوده های فرنگی یک پاره آهن، کس نمی داند و بمرگ علما فایت شد. پس روا باشد کی علم کیمیا مندرس شد. و قارون دانست و شداد عاد دانست و اسکندر رومی، امروز ندانند و بعضی کی مانده است آنرا منکر بودن بی شرمی بود. (عجایب المخلوقات: ص ۴۴۹ به نقل قزوینی، ابن الفقیه هم حکایت دیگری در چگونگی نابودی علم کیمیا نقل کرده است: « ابن فقیه گوید: پادشاهی بر بعضی از حکما، غضب نمود و ایشان را به ولایت کرمان که زمینی بی آب و علف بود فرستاد. و آب آنجا در پنجاه ذرعی زمین می باشد. پس حکما به هندسه، قنوات در این زمین جاری کردند و زراعت کرده، آبادی ساختند. پس، بهترین بلاد شد. چون پادشاه را خبر شد، حکما را از شهر کرمان بیرون کرده به کوهستانات کرمان فرستاد. در آنجا نیز، آبها جاری کرده عمارات بنا نهاده و محلات آبادان شد. پادشاه را خبر شد حکما را گرفته، محبوس نمود. ایشان در مجلس، علم کیمیا را اختراع نمودند و برای مخارج خود به قدر کفاف، کیمیا ساخته و کتب و نسخ او را سوزانیدند و علم کیمیا، منقطع شد. در کوههای کرمان، سنگی به هم رسد که چون به آتش گذارند مانند هیمه و زغال بسوزد.» (آثار البلاد و اخبار العباد / ترجمه، ص ۵۳۷)

سپس طوسی در عجایب، حکایت دیگری نقل می کند حاکی از این که کیمیا واقعت داشته و آنها تأکید



مجدد بر این که «و مقصود ازین حکایت آنست کی علم کیمیا حقیقت است اما آنرا کی آفریدگار هدایت دهد.» و باز حکایتی دیگر از کسی که در عهد سنجر اهل کیمیا بوده و نتیجه آن که «مقصود آنست کی سر کیمیاگری الهام آفریدگار است و تقدیر نیکو و اقبال و فیروزی و بعضی بدان راه نبرند، انکار کنند کی «من جهل شیئا عاده.» و بهیچ علمی استخفاف نباید کرد. ذلک فضل الله یوتیه من یشاء. و ما پس ازین بابی یاد کنیم در علم طب و آن علمی است نافع و شریف و منفعة آن عام» (عجایب المخلوقات، ص ۴۵۰ - ۴۵۱). یک دایرةالمعارف دیگر از آملی است و نامش نفائس الفنون که می تواند تصویری که از علم در قرن هشتم هجری در کشور ما وجود داشته نشان دهد.

آملی در تعریف کیمیا گوید: «عبارتست از معرفت کیفیت تغیر صورت جوهری با جوهری دیگر و تبدیل مزاج آن بتطهیر و تحلیل و تعقید و مانند آن آنرا اکسیر و صنعت نیز خوانند». سپس در باره امکان وقوع آن سخن گفته و کلمات کسانی را که در آن تردید دارند رد می کند. دلیل آن را هم این می داند که چون این علم نمی بایست دست جهال بیفتد، صاحبان آن با «رمز و راز» سخن گفته اند و همین سبب شده که کسانی آن را انکار کنند، اما از نظر او درست است: «بدانکه ارباب اینصاعت بنا بر صیانت صنعت از جهال تا کثرت مال سبب ضلالت و مفسده ایشان نگردد و چون در او برموز و اشارت سخن رانده اند و صورت ضنت ورزیده لاجرم هر کس را وصول بدو صورت نبندد و ظن امتناع حصول او چنانکه بیشتر اهل زمان بنا بر قصور همّت و فتور عزیمت ایشان برآند ظنی کاذب و توهمی فاسد است چه تبدل صور نوعی بر ماده واحد بحسب اسباب مختلفه چنانکه در اصول طبیعی مبرهن شد امری ممکن و حکمی واقع است و تخلف مطلوب از مساعی اکثر اهل روزگار بعد از مقاسات بسیار و اضاعت اوقات و اعمار یا بواسطه قلت معرفت و عدم احاطت ایشان بود بر انواع تدابیر و اسرار و دقائق آن یا از فقدان اسباب و آلات آن و عدم مساعدت انصار و اخوان» (نفائس: ۳/ ۱۵۹). بعد سخنی از جابر و خالد بن یزید در تأیید آن آورده و در شرح شعری که یکی از مؤلفان این علم در کتاب شذور گفته، در شرح کلمه «رجیع» و این که همان «گوگرد احمر» است یا «زرنیخ ابیض»، گیاه است یا جز آن فرمایشی از امام علی (ع) نقل می کند: «جمعی از علما طبیعی برآند که آنچه مفرد نتواند بود و آنچه از جناب امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده اند که فرمود. «ان فی الزجاج و الزاج و الزبیق الرجراج و قشر بیض الدجاج و الزنجار الاخضر و الحديد المزعفر لکنوز الایوتی الالولی فقیل زدنا یا امیر المؤمنین فقال هو هواء راکد و ماء جامد و ارض سائله و نار خامده» نزدیکست بدین قول.»

سپس شرح مفصلی از همین کتابها در باره مراحل کیمیا می دهد و با اطمینان را امر درستی می داند. (۱۶۰ - ۱۸۴). البته تصور نشود مبانی مهمی است، بلکه یک نوع تغییرات شیمیایی ساده از رنگ و تغییر در عرض

و جوهر و این قبیل امور است که در این عبارات مختصر حاصل همه آنها آمده است: « و بر جمیع اقوال شک نیست در آنکه اگر کسی خواهد نقره یا قلعی را مثلا زر سازد ناچار او را چیزی باید که رنگ آن کند و آنرنگ با جوهر او آمیخته شود و در داخل او غوص کند چنانکه بر آتش نهند از او جدا نشود و فاسد نگردد و هر آنچه خاصیت زر بود در او بادید آید پس بناچار دارویی باید که در او پنج خاصیت موجود بود:

یکی رنگ کند.

دویم از او جدا نشود.

سیم آنکه با نقره یا قلعی کداخته شود و بیامیزد.

چهارم آنکه بوقت گداختن بتصعید نرود و نسوزد.

پنجم آنکه خواص زر در او با دید آید و تحصیل این دارو چون بر تدبیر تام و اهتمام مدام موقوف بود این صنعت را کیمیا نام کرده‌اند چه کیمیا به لغت فرس، تدبیر و حیل است.»

استناد به یک حدیث شگفت با عبارات کذایی و منتسب به امام علی (ع) برای ثابت کردن یک نکته در کیمیا جالب است. یک علم دیگر هم با نام سیمیا کنار کیمیا هست. آملی در تعریف آن می نویسد: « دخالت روحانیت در جسمانیات: سپس از علمی مشابه کیمیا، با نام سیمیا یاد کرده و مبانی آن را بدست می دهد. اساس این علم این است که با توسل به روحانیت و مداخله دادن آن جسمانیات، به اصلاح امور جسمانی بپردازد: این علم لذتی در آدمی پدید می آورد که از بهترین لذات است: «لذت او اکمل لذات علوم است بنابر آنکه این علم شخص را بر اسرار عالم ملک و ملکوت اطلاع میدهد بلکه او را چنان گرداند که روحانیانرا مشاهده کند و با ایشان سخن گوید و شنود و مخالط ایشان بشود و یکی از ایشان گردد. و اما آنکه بر این علم قدرت حاصل شود بنابر آنکه فایز بر این علم بر هر چه خواهد قادر بود. چنانچه امراضی که اطبا از آن عاجز باشند همچون برص و جذام و زمانت و عشق مبرح بغایت و مانند آن تواند کرد بواسطه آنکه او به استعانت روحانیات تدبیر کند و طیب به استعانت جسمانیات و شک نیست در آنکه روحانیات قوی تر باشند از جسمانیات». (نفائس: ۳ / ۱۸۴). این بحثها ادامه می یابد.

### بی اعتمادی به کیمیا در میان شماری از دانشمندان قدیم

گاهی از پارادایم یا همان اصولی که همه را در یک چارچوبی قانع می کند که آن علم را تلقی به قبول کنند و مسائل را را بپذیرند، چنان صحبت می شود که گویی وقتی بر اذهان حکمرانی داشته، به هیچ روی مخالفی برای آن نبوده است. در باره کیمیا چنین نیست. فرض کنیم همه باور داشته اند که البته چنین هم

نبوده است، اما مخالف م بوده است.

ابن سینا اعتقادی به کیمیا ندارد و این ردیه را بر اساس همان شناختی که از جنس و فصل دارد مطرح کرده است. در واقع، انتقال فصل از جنس به جنس دیگر محال است و او محتاطانه این دانش را رد کرده است (بنگرید: شفاء طبیعیات: ۲: 162 / و اما ما يدعيه أصحاب الكيمياء، فيجب أن تعلم أنه ليس في أيديهم أن يقلبوا الأنواع قلبا حقيقيا، لكن في أيديهم تشبيهات حسيه، حتى يصبغوا الأحمر صبغا أبيض شديد الشبه بالفضة، و يصبغوه صبغا أصفر شديد الشبه بالذهب». شرح دیدگاه های شیخ را شهرزوری در الشجرة الالهيه ص ۳۲۰) می دانیم که شیخ به احکام نجومی هم باور ندارد و این محصول نوعی نگره او به علم طبیعی است که به رغم همه استدلالهای کلی، همچنان نوعی حکومت تجربه و حس در آن هست و بنابراین درک چیزی به نام ویژگی های عجیب برای افلاک و ساختن احکام کذایی برای آنها، برای او قابل قبول نیست. (شهرزوری در رسائل الشجرة الالهيه ص ۳۲۲) گوید: و للشيخين الفاضلين أبي نصر و أبي علي - قدس الله ارواحهما - رسالتان لطيفتان في إبطال أحكام النجوم، و خلاصتهما ما ذكرناه.

البته بعدها شیخ بهایی که بی علاقه به این مباحث نبود، به نقل از بعضی محققین با ابراز این سخن گوید که او در اواخر عمر رساله ای در درستی آن نگاشت: « قال بعض المحققين: و على تقدير تسليم كونها نوعا لا يلزم استحالة الانقلاب، فإننا كثيرا ما نشاهد صيرورة النواة عقربا، و الشيخ الرئيس بعد ما تصدى لإبطال الكيمياء في كتاب الشفاء، ألف في صحتها رساله سماها حقايق الأَشهاد. » (کشکول: ۳/ ۲۵۴)

یکی از دلایل بی اعتمادی به کیمیا هم این بود که انتظار مردم از عالمان به این علم این بود که ثروتی بیندوزند. حتی پادشاهان در هوس همین امر از مدعیان این علم حمایت می کردند. اما وقتی این علم نمی توانست به جایی برسد، مورد تمسخر و بی اعتمادی قرار می گرفت: « از کعبی حکایت شده است که گفت: به محمد بن زکریا گفتم تو دعوی سه گونه علم می کنی و در آن سه نادانترین مردم هستی. نخست آنکه مدعی علم کیمیا هستی و حال آنکه زنت برای ده درهم تو را به زندان انداخت. اگر روزی به چنین مبلغی که مهر او بود دست می یافتی هرگز کار به مرافعه در نزد حاکم نمی کشیدی. دیگر آنکه مدعی علم طب هستی ولی چشمانت را وا گذاشتی تا نابینا شدند. سه دیگر آنکه دعوی نجوم و علم به کائنات می کنی و حال آنکه به حوادثی گرفتار آمدی و آن قدر از حدوث آنها بی خبر بودی که پیشگیری نتوانستی تا گرداگردت را احاطه کردند. (مختصر تاریخ الدول، ص: ۲۲۱)

به این عبارت در کتاب التوسل الی التوسل از قرن ششم هجری از بهاءالدین محمد بغدادی بنگرید: و بروزنامه محررداران و در نگارخانه مصور گردان که شادی و راحت در دنیای اغبر کبریت احمر است، تا نقش بند ازل از تصویر وجود ایشان فارغ بود (و با هم) بعهد قدیم قدم در راه عدم نهادند و از هردو نام

ماند چو سیمرغ و کیمیا، در جستجوی آن تکاپوی کردن و اندیشه انکساب آن در ضمیر آوردن از خیالات فاسد و آرزوهای محال باشد، و با سودای اعادت عمر سابق قرون سالف در یک قران افتد، و من وراثهم برزخ الی یوم یبعثون، و طبیعت روزگار بر بدسازی و لئیم‌نوازی مجبول است، (احراز را از اعادت او) (التوسل إلى الترسل، متن، ص: ۳۵۱).

در بسیاری از متون «سیمرغ و کیمیا» با هم می‌آید، و این تقارب بدان جهت است که هر دو از اساس بیهوده شمرده می‌شود. شرف الدین قزوینی (م ۷۴۰) در المعجم فی آثار ملوک العجم (ص ۷۳) از قرن هشتم گوید: «وصیت دیگر آن است که تا تواند راه خدیعت و مکیدت دشمن که: لیس العدو علی کلّ حال بمأمون بر خود بسته دارد و از موجبات مکاید خصم و سگالش دشمن به‌رحال ایمن و غافل نباشد و بر دوستی و وفای او که چون سیمرغ مکان و چون کیمیا امکان ندارد به هیچ وجه اعتماد ننماید و اعتضاد نیفزاید»

ابن جوزی هم در صید الخاطر به طور کلی منکر تحقق کیمیاست. اما اینجا نگاه دیگری حاکم است. همه علوم دقیقه و غیر آنها فقط باید به اندازه آموخته شود که در خدمت دین باشد. ابتدا در باره نجوم بحث می‌کند و این که «و ما أبله من یقطع عمره فی معرفة علم النجوم» چه اندازه ابله است کسی که عمرش را صرف نجوم می‌کند. پس چه اندازه باید یاد گرفت؟ «انما ینبغی أن یرف من ذلک الیسیر و المنازل لعلم الأوقات». همین بیش از این «جهل محض» خواهد بود، مخصوصاً آنچه مربوط به احکام نجوم است. سپس در باره کیمیا گوید: «و أبله من هؤلاء من یتشاغل بعلم الکیما فانه هذیان فارغ. و اذا کان لا یتصور قلب الذهب نحاساً لم یتصور قلب النحاس ذهباً. فإنما فاعل هذا مستحل للتدلیس علی الناس فی التقود، هذا اذا صح له مراده. و ینبغی لطالب العلم أن یصح قصده، إذ فقد الاخلاص یمنع قبول الاعمال. و لیجتهد فی مجالسة العلماء، و النظر فی الاقوال المختلفة و تحصیل الکتب، فلا یخلو کتاب من فائده». (صید الخاطر: ص 272) اینجا نگاه غایت‌گرایانه و این که علمی خوب است که فقط برای دین و شناخت مبانی آن باشد و باقی بیهوده است، بر این بحث حاکم است. این نگرش مسلمانان اخباری را قانع می‌کند.

### ابن ندیم و کیمیا

مناسب است نگاهی هم به آنچه ابن ندیم در باره این علم گفته بیندازیم. افراد کتابشناسی مانند ابن ندیم که با رساله‌ها و کتابهای مربوطه آشنا بودند، می‌دانستند که این دانش، ریشه در دانسته‌هایی دارد که از مصریان قدیم و یونانیان به دست آمده است. ابن ندیم، مردی عاقل و کتابشناس است و از این زاویه، ارتباط علوم را با مناطق مختلف می‌داند، ما این که او هم در پارادایمی گرفتار آمده که کیمیا را بخشی از علوم اولین و آخرین می‌داند، نباید تردید کرد. او در باره ریشه این علم می‌نویسد: «حکایت دیگر خالد بن

یزید بن معاویه را حکیم آل مروان میدانستند، وی ذاتا با فضل بود و اهتمام و محبت زیادی بدانش و علم داشت. و چون بفکر ساختن کیمیا افتاده بود، امر کرد گروهی از فلاسفه مصر را که عربی میدانستند، احضار نمایند، و از ایشان خواست کتابهای کیمیا را از زبان یونانی و قبطی بعربی برگردانند، و این اولین مرتبه بود که در اسلام از زبانی بزبان عربی ترجمه گردید.» (بنگرید: فهرست ابن ندیم / ترجمه فارسی ص: ۴۴۲)

سپس در مقاله دهم الفهرست شرحی مبسوط از اخبار کیمیاگران و اهل صنعت، (تعبیری که وقتی مطلق به کار می رود، دقیقا به معنای کیمیاست) می پردازد.

ابن ندیم ارتباط بین «جسمانیات و روحانیات» را در کیمیا باور دارد و پس از اشاره به این که این علم از هرمس گرفته شده که دانشمندی بابلی بوده که از بابل به مصر رفته و این علم را از آنجا گرفته می گوید: «اوست که پی بخاصیت اشیاء و روحانیات برد، و در اثر بررسیها و کنجکاویهایش، علم ساختن کیمیا را پیدا کرد، و بر طلسمات واقف و آگاه گردید.» بدین ترتیب کیمیا با «روحانیات» و «طلسم» ارتباط پیدا می کند. سپس از زکریای رازی نقل کرده که هیچ کس فیلسوف نخواهد بود مگر آن که «کیمیا» بداند. در واقع اگر این ادعا درست باشد از نظر رازی، علوم فلسفی، اساس کیمیا را تشکیل می دهد.

نکته دیگری که ابن ندیم گوید ایجاد ارتباط بین الهامی بودن علم کیمیا با آن مطلبی است که در باره نقش حضرت موسی در تعلیم این علم گفته اند با این عبارت: «گروهی از کیمیاگران بر آنند که خداوند آنرا بر مردمانی که اهلیت این صنعت را دارند الهام مینماید، و گروه دیگر بر آنند که خداوند آنرا بموسی بن عمران و برادرش الهام داشت، و آنها قارون را متصدی ساختن کیمیا نمودند، و همینکه قارون مقدار زیادی طلا و نقره ذخیره کرد، همه را زیر زمین جای داد و خداوند تبارک و تعالی که دید، او نخوت و غروری پیدا کرده، و بر هر چه که نزدش بود استیلا یافته، بدعای موسی علیه السلام او را هلاک کرد.»

وی سپس شرحی از نویسندگانی که آثاری در این باره دارند گفته است و از آن جمله در باره جابر و اختلاف نظر هایی که هست که او مرتبط با جعفر برمکی بوده یا امام جعفر صادق علیه السلام. اطلاعات وی در اینجا کتابشناسانه است اما همزمان اطلاعات مربوط به کیمیا با بناهای عجیب الخلقه داخل هم می شود. وقتی از هرمس حکیم یاد می شود از اهرام هم صحبت شده و به هم مرتب می گردد: «در مصر ساختمانهایست که آنرا- برای نامند، و در آنها سنگهای بسیار بزرگ بکار رفته. و بر-با- خانه‌هاییست که بشکلهای مختلفی ساخته شده، و آنرا برای بهم زدن، و سائیدن، و گداختن و بهم پیوستن، و عرق‌گیری ساخته، و پیداست، که برای کارهای کیمیاگری است. و در این ساختمانها نقشها، و نبشته‌های فراوانی در زبان کلدانی و قبطی دیده میشود که کسی بآنها پی نبرده، و در زیرزمین آنجا گنجهای پیدا شد، که در آن، پر از پوست نازک گوره‌خر و پوست خدنگ که تیراندازان بکار برند، و سبیکه‌هایی از طلا و مس و سنگ

بود و بر آنها این علوم را نوشته بودند.» (الفهرست، ترجمه، ص ۶۳۳). بعد از بابلی ها و یونانی ها، به معرفی مسلمانانی که در کیمیا نوشته اند، پرداخته است. خالد بن یزید و سپس جابر و بعد شماری دیگر. عدم پیشرفت در علم همزمان با ادعاهای شگفت، سبب پدید آمدن داستانهایی شد که کسانی به کیمیا رسیدند ولی از دیگران پنهان ماندند تا این علم بدست جز خودشان نباشد. مثلا در باره سائح علوی یا «ابو بکر علی بن محمد خراسانی علوی صوفی، از فرزندان حسن بن علی رضوان الله علیه» گفته شده است: «از کسانیست که بگفته کیمیاگران، بکیمیا دست یافت، و همیشه از بیم دولتیان شهر بشهر میگشت و کسی را ندیدم که او را ملاقات کرده باشد، و کتابهایش از اطراف کوهستانها بما رسید.» (الفهرست، ترجمه فارسی، ص ۶۴۳)

البته ابن ندیم خودش هم می داند که با وجود این همه رساله و کتاب، ابهاماتی وجود دارد. از جمله در این که اصلا این دانش از کجا بوده است. اما در آخرین عبارت، ضمن آن که این سردرگمی را نشان می دهد که اصل کیمیا از کدام یک از ملل است، باز هم آن را متصل به بناهای تاریخی مصر می کند: «محمد بن اسحاق گوید: کتابهایی که در این زمینه تألیف شده، خیلی بیشتر و بالاتر از آنست که بشماره درآید، زیرا مؤلفانش آنها را بکیمیاگران بسته و نسبت داده‌اند، ولی مصریان در این رشته تصنیفات و دانشمندانی داشته‌اند چون ریشه این سخن از آنجا بوده، و این علم از آنجا سرچشمه گرفته و برابی معروف، که خانه‌های حکمت و ماریه است از شهرهای مصر بشمار میرود. و بقولی اساسا سخن در کیمیا از فارسیان باستانی بوده، و بقولی یونانیان و بقولی هندیان، و بقولی چینیان، اولین سخنگو در این امر بوده‌اند. و خداوند، از همه داناتر است.» (الفهرست: ترجمه، ص ۶۴۴)

مسیر این بحث این بود که وقتی ما در باره یک علم سخن می گوئیم، و علمی بودن آن را به اقتناع و سکون نفس می دانیم، همواره باید توجه داشته باشیم که در چه فضایی معلومات خود را ارائه داده و مخاطبان را قانع کرده است. روزگاری بسیاری از علوم مانند طب و نجوم را به نام دین، با استناد به برخی از اقوال، برداشت ها و نگاه های غایت گرایانه دینی که علما به آنها باور داشتند، در ظرفی ارائه دادیم که گرچه ارائه آن سکون نفسی پدید می آورد، اما پیشرفتی نداشت. عاقبت این علوم از جای دیگری آمد و ما را هم تحت تاثیر قرار داد. باید مراقب باشیم در باره باقی علوم چنین نکنیم و اجازه دهیم شفافیت در علم اصل باشد. عدم خلط یک علم با دانش های دیگر، تحمیل انگیزه های نادرست بر گزاره های علمی بسیار مهم است. من درک می کنم که علوم انسانی شرایط ویژه ای دارد، اما باید به گونه ای پیش برود که بتوان از تجربه های ناهنجاری که برای علوم در گذشته پدید آمده و سبب عقب ماندگی ما شده، پرهیز کرد.



<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1615>

**خلاصه:** معرفی دو کتاب خطی از دوره صفوی و قاجار در باره زندگی نامه کوتاه حضرت رضا علیه السلام و آداب زیارت ایشان است. در اینجا صرفاً مقدمه آنها که حاوی چند نکته تاریخی است معرفی شده است.

معرفی دو کتاب خطی از دوره صفوی و قاجار در باره زندگی نامه کوتاه حضرت رضا علیه السلام و آداب زیارت ایشان است. در اینجا صرفاً مقدمه آنها که حاوی چند نکته تاریخی است معرفی شده است.

گاهی که فرصتی بدست می آید، گشتی در فایل های دیجیتالی نامنظمی می زنم که در طول سالیان فراهم آمده است. از قریب ده سال قبل که کتابخانه شخصی را کنار گذاشتم و خانه بدون کتاب را انتخاب کردم، و البته در کنار کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، تکیه ام به همین فایل هاست که از هر کجا که ممکن باشد فراهم می آورم.

امشب دو کتاب در باره امام رضا (ع) و چگونگی زیارت آن حضرت بدست از لابلاهای این فایل ها آمد. یکی از اواخر دوره صفوی از روزگار شاه سلطان حسین مرحوم، و دیگری از روزگار محمد شاه قاجار. در حال حاضر نمی خواهم در باره ابواب داخلی این کتابها و چگونگی نگارش آنها و منابعشان یاد کنم، بلکه توجهم به دو مقدمه اینهاست که حاوی نکات جالب تاریخی است.

گشت مختصری زدم و از برخی از موارد و منابعی که فکر می کردم، جستجویی نمودم ببینم اینها چاپ شده است یا خیر. به نظرم آمد که چاپ نشده است. اما حتی اگر شده باشد، به حال بنده که قصد دارم مقدمه آنها را مرور کنم، فرقی ندارد.

در اینجا جز این که این دو کتاب را که با توجه به تتبع مختصر بنده، حس کردم کمتر به آن توجه شده معرفی می کنم، هر کدام از آنها، حاوی مقدمه ای هستند که برخی از نکات تاریخی و شرح حالی را در اختیار ما می گذارند.

## 1.

نخست رساله **تحفه الرضا (ع)** اثر محمد حسین بن مرتضی قلی پیشنماز است که در سفری که همراه شاه



سلطان حسین به مشهد بوده تألیف کرده است، سفری که به گفته وی، شمار زیادی از خوانین و علما و سپاهیان همراه بوده اند. گفتنی است که چندین کتاب با این نام در فهرست ها هست که آنچه ما معرفی می کنیم جز آنهاست. شماری از آنها در فهرست دنا (مجلد دوم) ذیل مدخل تحفه الرضا آمده است.

نویسنده در مقدمه کتاب می گوید که در مشهد، علوم دینی را تحصیل کرده و از جمله شاگردی شیخ حر عاملی را کرده است. سپس برای بیست سال در حرمین شریفین مجاور بوده، و بارها در این مدت به زیارت عتبات رفته است.

نویسنده که آروزی زیارت مجدد مشهد را داشته، به ایران بازگشته و همراه شاه به زیارت رفته است. ظاهراً این سفر در سال ۱۱۱۹ بوده است.

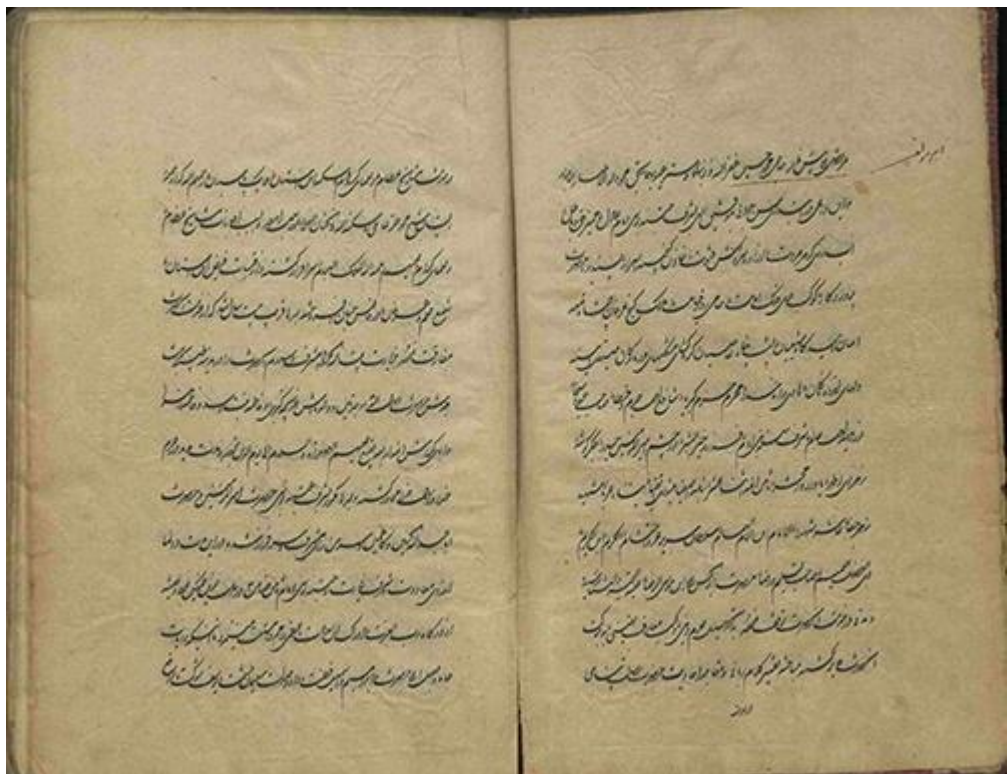
در این سفر بوده که به فکر افتاده پس از تألیف کتاب هدایت السالکین که در مناسک حج و آداب زیارت رسول و فاطمه و ائمه بقی علیهم السلام نوشته، این بار کتابی در باره زندگی و آداب زیارت حضرت رضا علیه السلام بنگارد.

نسخه مورد استفاده ما در کتابخانه مرکزی دانشگاه به شماره ۵۰۰۳ ثبت شده است. همین نسخه است که بر اساس آن فهرست استوری (۲/ ۱۰۲۲) گزارشی از این کتاب بدست داده شده است. منزوی هم بر همین اساس توضیحی در فهرست کتابهای فارسی نوشته است: «محمد حسین پیشنهاد فرزند مرتضی قلی. در دیباچه می گوید: چون پیش از این کتابی مفصل به فارسی در مسائل حج و آداب زیارت به نام «هدایه السالکین» نگاشته و به نظر سلطان روزگار رسانده، مقتضی دیده که دیگر باره رساله ای کوتاه بنگارد، و این را در مشهد رضا در ۱ «مقدمه» و ۸ «باب» و «خاتمه» در حسب و نسب و سرگذشت و مناقب امام رضا و آداب دعا نگاشته است. آغاز: حمد و ثنای از حد فزون و ستایش از عدد افزون». آقای اشکوری هم با اشاره به شرح حال وی در الکوکب المنتشره ص ۱۸۹ اشارتی به این کتاب دارد اما گویا نسخه ای دیگر. توضیح ایشان اشاره به برخی از نکاتی است که مولف در مقدمه آورده است. (تراجم الرجال، ج ۳، ص: ۲۱۸). آنجا نوشته است که کتاب در سال ۱۱۱۹ نوشته شده که باید از همین مقدمه باشد. گرچه در متن ما این تاریخ، قدری ناخوانا آمده است. کتاب دیگر مؤلف هدایه السالکین است که وی در مقدمه به آن اشاره کرده است. از این کتاب او نسخه ای در ذریعه (۲۵/ ۱۷۶) (یا دنا معرفی نشده و معلوم می شود که تاکنون نسخه ای از آن شناخته نشده است. ای کاش بدست می آمد. گفتنی است که در دنا (۲/ ۹۴۳) ذیل «تحفه الرضا» یک نسخه در آداب زیارت از کتابخانه رضوی معرفی شده که مولف هم ندارد و مربوط به اوائل قرن یازدهم است. (مشهد - رضوی ش: ۱۱۸۱۰). باید مراجعه و مقایسه کرد.

همان طور که عرض کردم، هدف بنده فقط ارائه مقدمه کتاب است که اشارتی به شرح حال مؤلف، برخی

از دیدگاه ها، گزارش اجمالی از سفر شاه سلطان حسین به مشهد، مجاورت بیست ساله خود در حرمین شریفین و رفت و آمدهای مکررش به عتبات از همانجا، و نگارش یک کتاب در باره مناسک حج و آداب زیارت حضرت رسول، فاطمه زهرا، و ائمه بقیع است که متأسفانه به دست نیامده است. وی می گوید که شاگرد شیخ حر عاملی در مشهد بوده است.

در این مقدمه، ستایش فراوانی از شاه سلطان حسین کرده که این رسم عادی در میان علمای آن روزگار بوده و معمولاً به این مطالب اعتقاد هم داشته اند. مخصوصاً این مؤلف که عبارات بدیعی در این باره دارد و ما بخشی را حذف کردیم.



#### اما بعد :

به عرض می رساند که کمترین داعیان و غلامان اخلاص توامان، ابن حاجی مرتضی قلی پیش نماز، حاجی محمد حسین - غفر الله ذنوبهما و ستر عیوبهما بحق محمد و آله الاطهار الابرار - که این داعی در ابتدای سن جوانی به توفیق الهی، به شرف عتبه بوسی امام عادل، ممیز حق و باطل، آبروی گوهر مروت، آزاده سروگلشن فتوت، خازن گنجینه اسرار، پسندیده حضرت پروردگار، کوکب دری فلک امامت، حاجی روز قیامت، مالک گنج عرفان پادشاه قلعه ایمان، امیدگاه شیعیان، پشت و پناه عاصیان، گره گشای مشکل های درماندگان، صیقل آینه دلهای آزرندگان، هادی راه خدا، محرم حرم کبریاء، شافع اهل جرم و خطا، صاحب

جود و سخا، نور دیده اهل عالم، شرف سلسله بنی آدم، فرزند خیر البشر، نور چشم امیر المؤمنین حیدر، جگر گوشه زهرای اطهر، یاور روز محشر، ثامن ائمه اثنا عشر، زیده اصفیا، پیشوای اتقیاء، پناه غرب، شهید زهر جفا، عاشر شهداء الامام ابن الامام الهمام، سلطان سریر عزّ و احتشام، الکریم ابن الکریم، ذی الفضل العمیم، صاحب تسلیم و رضا، حضرت ابوالحسن علی بن موسی الرضا - علیه التحیة و الثناء - رسیده، و مدتی در خدمت آن حضرت توقف نموده، به تحصیل علوم دینی و کتب معارف یقینی به برکت آن حضرت فایز گشته، مباحثه تفسیر کلام ربانی و مقابله احادیث حضرت رسالت پناهی، در خدمت مشایخ عظام و علمای کرام سکنه این آستان ملایک پاسبان - رحمهم الله - که از جمله ایشان شیخ محمد حر عاملی - اسکنه الله فی الجنان العالی - بود، به عمل آورده، و به سبب اجازات مشایخ عظام و علمای کرام - علیهم رحمة الله الملك العلام، سرافراز گشته، و از قبسات فیض این آستان شمع علم و عرفان، در فانوس جنان افروخته، بعدها قریب بیست سال شد که از خدمت آن حضرت مفارقت نموده، به زیارت بیت الله الحرام مشرف، و سلام آن حضرت را در مدینه طیبه به خدمت جدش حضرت رسول الله و جدتین و والده اش خدیجه کبری و فاطمه بنت اسد و فاطمه زهرا و آبای گرامش ائمه بقیع - علیهم الصلوٰة و السلام الی یوم الدین - برده، و مدت مدید در حرم خدا و رسول مجاور گشته و بعدها مکرر به شرف عتبه بوسی حضرت امیر المؤمنین و حضرت ابا عبدالله الحسین، و کاظمین و سرّ من رای مشرف و سرافراز شده. در این مدت، دایما آرزوی معاودت و شرف زیارت و عتبه بوسی امام ثامن ضامن (ع) در دل، حزین و غمگین بود، و همیشه از درگاه رب العزّه ادارک این سعادت عظمی را مجددا مسألت می نمود تا این که رایات جاه و جلال حضرت ابراهیم و اسماعیل فطنت داود صولت سلیمان حشمت، یوسف شوکت، رافع اولیاء الله و خافض اعداء الله، حافظ بلاد الله، حامی عباد الله، افتخار العتره الطاهره، و سلاله الباهره، محیی مراسم ائمه معصومین، ناصب الویه شریعت سید المرسلین، عون الله بین العالمین، قاهر الظالمین و المتمرّدین، رافع آثار البدعه جاعل [؟] مبانی ظلم خاویه علی عروشها، المتخلق باخلاق الاحمدیه و الحیدریه، المتصف بصفات الحسنيه و الحسینیة ظل المهیمن که عقل خود به زبان حال بر گوش ساکنان آستان رفیع البیان آن جناب شب و روز می گوید امیدوار باش که لطفی است بیشمار، بگشا کف سوال که فیضی است بیکران [..... تا یک صفحه بعد....] فرزند دلبند حضرت سید المرسلین، خلاصه اولاد حضرت امیر المؤمنین، المختص من لدن حکیم علیم، به لطف عمیم و فضل جسیم، اعنی مروج مذهب حق اثنا عشر، فرزند برگزیده خیر البشر، السلطان ابن السلطان و الخاقان بن الخاقان ابوالمظفر المنصور شاه سلطان حسین الصفوی الحسینی بهادرخان که اسم اشرفش از بینات ظل الله ... ظاهر و هویداست. [و در ادامه باز ستایش شاه ...] متوجه بلاد خراسان و عازم زیارت آن امام انس بتاریخ ... ندای منادیان ماه با .... زیارات شاهی قبول الهی شده، جمیع

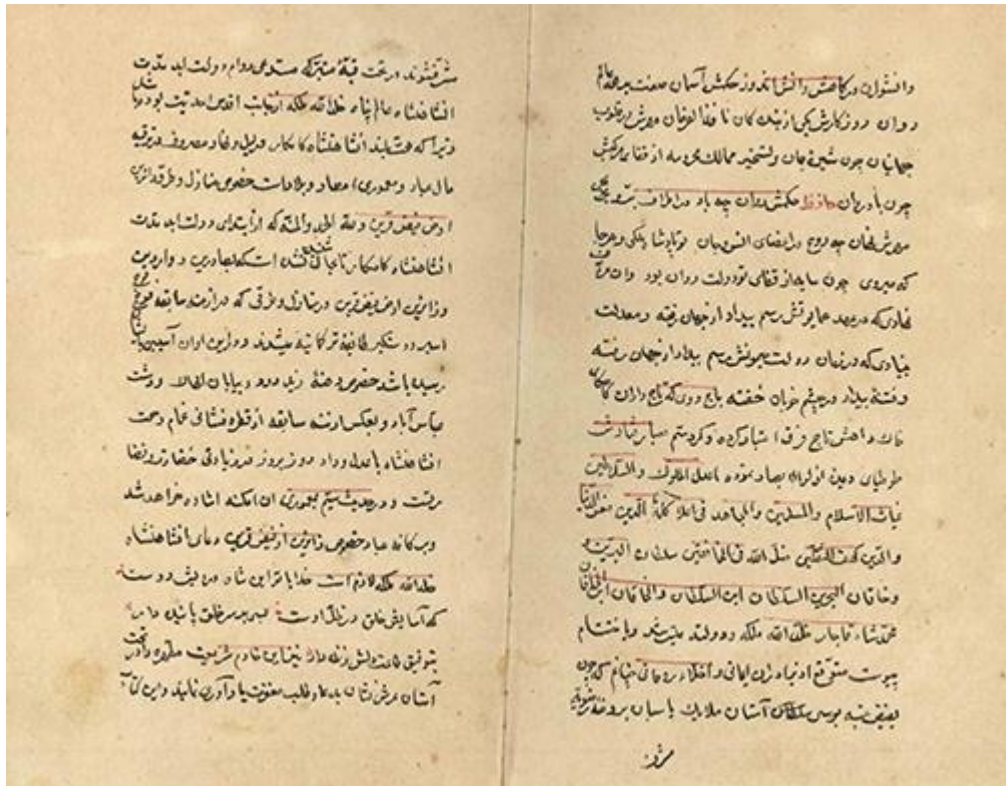
امرای نامدار و خوانین و سلاطین ذوی اقتدار، و علمای اعلام و فضلالی کرام و داعیان با اخلاص توامان، و سایر سپاه و طوایف انام، فزون از حد و حساب، در رکاب ظفر انتساب بشرف عتبه بوسی آن پیشوای اتقیاء و زبده اصفیاء و پناه غربا، شهید زهر جفا، امام هشتم، قبله هفتم مفتخر، و به این سعادت عظمی و نعمت بی منتها بین سلاطین العرب و العجم و ملوک طوایف الامم ممتاز و سرافراز شدند، این غلام داعی از آرزوی قدیم این سعادت عظیم بی طاقت گشته، با وجود احوال کثیر الاختلال، از شداید نهان و مصایب جهان، سر قدم کرده، افتان و خیزان به توفیق الهی در خدمت شایق [؟] شاهنشاهی، خود را به شرف سراسر سعادت عتبه بوسی آن مولای مؤمنان و پشت و پناه شیعیان و امید گاه متقیان، در شب عید تاسع شهر ربیع الاول و به پابوس نواب کامیاب سپهر رکاب که هزاران جان این غلامان داعی فدای نام مبارکش باد، در روز عید مولود نبوی ص سابع عشر شهر مذکور سنه هزار و نوزده مشرف نموده، بعد از ادراک این سعادتین، به خاطر ناقص رسید که چون این بنده داعی که از جمله غلام زادگان قدیم این دودمان خلافت نشان است، و اجداد فقیر به یمن برکت سلاطین صفویه - انار الله برهانهم - از کفر و ضلالت نجات یافته، به توفیق هدایت سرافراز، و همیشه به نوازشات پادشاهانه و الطاف خسروانه ممتاز بوده‌اند، قبل از این کتاب شافی به زبان فارسی موسوم به «هدایت السالکین» به نام نام ظل الله فی العالمین در بیان مسائل حج بیت الله الحرام و ادعیه و آداب مشعر و مقام و قواعد زیارت حضرت خیر الانام و فاطمه زهرا علیهما السلام و ائمه اربعه بقیع علیهم التحیه و الثناء الی یوم القیام بنهایت اهتمام در جمیع ما یحتاج الیه الانام فی هذا المقام تألیف، و به نظر کیمیا اثر آن مروج حق اثنا عشر رسانیده، به توجّهات و نوازشات بلانهایات شاهنشاهی بین الاقران و الامثال مفتخر و سرافراز گشته، در این وقت نیز مختصری تألیف نماید که مشتمل باشد بر حسب و نسب و کیفیت شهادت و فضائل و مناقب و ثواب زیارت و آداب و ادعیه و طریقه زیارت حضرت ابوالحسن علی بن موسی الرضا - علیه التحیه و الثناء - به نحوی که تا حال مثل آن تألیف در این باب نشده و به این ترتیب احدی بیان ننموده باشد.....

## 2

کتاب دوم در باره امام رضا علیه السلام **تحفه الرضویه** است، البته نه تحفه الرضویه ای که از فاضل بسطامی است که چاپ و شناخته شده است، بلکه اثری دیگر با همین نام و در همین موضوع از شخصی به نام حاجی میرزا حسن عسکری. وی این رساله را در روزگار محمد شاه نوشته است. در مقدمه این اثر هم جدای از تعارفات کلی و ستایش بی دریغ از محمد شاه قاجار، اشاره به حملات ترکمانان به خراسان دارد که در بسیاری از اوقات زائران را اسیر می کردند. وی می گوید که در روزگار محمد شاه، با تلاش او، این مشکل رفع شده و زائران بدون واهمه از این مسیر به مشهد می روند. نسخه

مورد استفاده ما در کتابخانه مجلس به شماره ۱۲۳۹۰ ثبت شده است.

مقدمه وی چنین است:



چون که جمعی از شیعیان خلص ثنا عشری از ولایات بعیده و قریبه از این خادم شریعت مطهر الحسن المدعو بالعسکری ابن هدایت الله ابن محمد مهدی الشهید الحسینی - عطر الله مرقدهما الشریف و مضجعهما المنیف - التماس نمودند که در خصوص فضیلت زیارت امام الانس و الجن علی ابن موسی الرضا - علیه آلاف التحیه و الثناء - و آداب شرایط آن و برخی از معجزات آن مقرب درگاه احدیت که در بین آمدن به خراسان به ظهور رسید، و معجزات و وقایعات بعد از وفات آن سرور که در کتب معتبره مسطور است، مختصری نوشته شود، و مکرر بر مکرر استدعای این مطلب را به مراسله جات متعدده نموده بودند، لهذا به جهت اجابت ایشان و تشویق مردم به زیارت آن سرور عالمیان، شروع در این مختصر نمودیم و مسمی نمودیم به تحفه الرضویه . امیدوارم که پسند درگاه خدام آستان عرش نشان ملایک پاسبان روضه رضویه گردد و سرمایه نجات این عاصی تبه روزگار گردد.

و چون شروع در این وجیزه شریف و تالیف این صحیفه منیفه، در زمان دولت ابد مدت شهریار جهاندار و سلطنت شاهنشاه کامکار فریدون فری که فرّ خدای از طلعت همایونش فروزان و سلیمان قدری که آثار ملک آوائی از موکب میمونش عیان ... اعدل الملوک و السلاطین، غیاث الاسلام و المسلمین .... محمد شاه قاجار - خلد الله ملکه و دولته - میسر شد و به اختتام پیوست، متوقع از برداران ایمانی و اخلاء روحانی

چنانکه چون به فیض عتبه بوسی آستان ملایک پاسبان به روضه رضویه مشرف شوند، در تحت قبّه متبرکه، مستدعی دوام دولت ابد مدت آن شاهنشاه عالم پناه - خلد الله ملکه - از جانب اقدس احدیث بوده باشد، زیرا که همّت بلند آن شاهنشاه، کاملاً در لیل و نهار، مصروف در ترفیه حال عباد و معموری امصار و بلاد است، خصوص منازل و طرق زائرین ارض فیض قرین - و لله الحمد و المنه - که از ابتدای دولت ابد مدّت آن شاهنشاه کامکار تا بحال شنیده نشده است که به صادرین و واردین و زائرین ارض فیض قرین در منازل و طرّقی که در ازمنه سابقه فوج فوج اسیر و دستگیر طایفه ترکمانیه می شدند، در این اوان آسیبی به ایشان رسیده باشد، خصوصه دهنه زید رود و بیابان الهاک و دشت عباس آباد، و بعکس ازمنه سابقه از قطره فشانی غمام رحمت آن شاهنشاه با عدل و داد، روز به روز در زیادتی خضارت و نصارتست؛ و در حدیث سیم به معموری آن امکنه اشاره خواهد شد. و بر کافّه عباد، خصوص زائرین ارض فیض قرین، دعای آن شاهنشاه - خلد الله ملکه - لازم است.

خدایا تو این شاه درویش دوست

که آسایش خلق در ظل اوست

بسی بر سر خلق پاینده دار

به توفیق طاعت دلش زنده دار.

نیز این خادم شریعت مطهره را در تحت آستان عرش نشان به دعاء و طلب مغفرت یادآوری نمایند... نکته مهم این مقدمه، اشاره به ناامنی راه خراسان برای زیارت حضرت رضا علیه السلام و ارائه اطلاعاتی در باره تهاجم ترکمانان به زائران است که آنها را به اسارت گرفته در نقاطی چون بخارا می فروختند. در این باره اطلاعات فراوانی در آثار تاریخی آمده اما این اشاره جالب است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1618>

## پروردگارا! چابکسوار من محمد (ص) را برگردان... تو خود او را محمد نامیدی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۶ / ۱۰ / ۱۳۹۳

خلاصه: ولادت محمد (ص) بین یکی از روزهای ۱۲ و ۱۷ ربیع الاول است و یکی از بهترین نامگذاری ها برای این ایام، همین تعبیر هفته وحدت است، وحدتی که امروز مسلمانان بیش از همیشه به آن نیاز دارند، نیازی به موازات نیاز به اصل «رحماء بینهم» که برگرفته از وصف بزرگ رسول از زبان خداوند به «رحمة للعالمین» است. ای کاش مسلمانان به هم رحم می کردند و با هم بر محور «محمد» یک صدا می شدند. این گزارش داستان ولادت محمد (ص) و دوره کودکی اوست، ساده و بی آرایش، اما بر پایه منابع.

ازدواج عبدالله با آمنه

عبدالله در میان فرزندان عبدالمطلب کوچکترین اما عزیزترین فرزندان بزرگمرد قریش بود. مادرش فاطمه دختر عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم است. تعداد زیادی زن با نام «فاطمه» در میان اجداد مادری حضرت محمد (ص) وجود دارد که ابن سعد در طبقات به نقل از هشام کلبی نامشان را آورده است. بر اساس این نقل، در جده های شناخته شده پیامبر، ده نفر با نام عاتکه (به معنای طاهره) و ده نفر به عنوان فاطمه هستند. [۱] شرف خاندان آنان ایجاب می کرد تا زنی از خاندانی همطراز با آن خانواده، به عقد عبدالله درآید.

عبدالمطلب در اندیشه زن گرفتن برای عبدالله افتاد و به خواستگاری آمنه رفت. در همان مجلس که عبدالمطلب دختر وهب بن عبدمناف را برای فرزندش عبدالله گرفت، خودش نیز دختر وهیب بن عبدمناف را خواستگاری و با او ازدواج نمود. این دختر که هاله نام داشت، مادر حمزه بن عبدالمطلب بود. حمزه علاوه بر آن که عموی محمد (ص) است برادر رضاعی او هم محسوب می شود. بر اساس رسم عرب، زمانی که عبدالله با آمنه ازدواج کرد، سه روز در خانه آنها ماند.

در برخی از نقلهایی که سیوطی در خصائص الکبری آورده، گفته شده است که عبدالله با خواست نامشروع آن زن مخالفت کرد و از وی دو بیت شعر در این باره که او کار حرام نخواهد کرد نقل شده است.

آمنه دختر وهب بن عبد مناف بن زُهره بن کلاب بن مُره از طایفه بنی زُهره بودند. سعد بن ابی وقاص از همین بنی زهره و بنابراین در نسب نزدیک به خاندان بنی هاشم بود. وهب بن عبدمناف، از بزرگان بنی زهره بود و کسی در تیره آنان از او برجسته تر نبود. آمنه در این وقت، دختری نیکو و خردمند شناخته می شد. به هر روی، ازدواج صورت گرفت و آمنه به زودی حامله گردید.

مادر آمنه، برّه دختر عبدالعزی بن عثمان بن عبدالدار (از تیره بنی عبدالدار باز از تیره های قریشی نزدیک به بنی هاشم) بود.

در اینجا حکایتی نقل کرده اند که در منابع به چندین صورت مختلف درج شده است.

نوشته اند: در وقتی که عبدالله همراه پدرش عبدالمطلب به خواستگاری آمنه می رفت، نُفیله خواهر ورقه بن نوفل از تیره بنی اسد (از تیره های قریش) عاشق جمال و کمال عبدالله شد و این از آن روی بود که نوری در پیشانی او به نظرش آمد و سخت به عبدالله دل بست. این زن که ثروتمند بود، از عبدالله خواست در برابر گرفتن صد شتر، یعنی به اندازه همان شترانی که عبدالمطلب در برابر جان عبدالله، فدا کرد، که به او می دهد وی رابه زنی بپذیرد. عبدالله گفت همراه پدر است و می بایست همراهیش را حفظ کند.

پس از مراسم ازدواج عبدالله با آمنه و اقامت سه روزه او در خانه عروس - بر طبق رسم آن روز عرب - خواهر ورقه بن نوفل، دیگر تمایلی به عبدالله نشان نداد. عبدالله علت را پرسید، وی گفت: آن زمان که تو را خواستم، نوری در جبین تو دیدم، اما امروز آن نور را نمی بینم. گویند که این نور، همان نور نبوت بود که با حامله شدن آمنه بنت وهب، از پیشانی عبدالله برفت.

برخی هم گفته اند که ورقه این مطلب را به خواهرش گفته بود و او انتظار آن داشت که اگر خبری هست، بر دامن او باشد. پیداست که اینها غالباً داستان است نه تاریخ.

کسانی هم گفته اند که عبدالله دو همسر داشت و وقتی نور در پیشانی او یافت شد، نزد آمنه رفت، در حالی که همسر دیگر او چنین می خواست و نشد.

بسا این حکایت، تنها عبارت از نوعی دلبستگی یک زن به یک جوان باشد که بعدها گرفتار این تعبیرات و تغییرات شده است. آنچه هست این که شکل های دیگری هم روایت مزبور نقل شده و نام آن زن را ایضا نُفیله هم گفته اند.

در نقلی دیگر گفته شده است که آن زن فاطمه دختر مرّ بود و چون کتابهایی خوانده بود در چهره عبدالله پرتو نبوت دید. پیشنهاد خود را مطرح کرد، اما عبدالله گفت که به حرام حاضر نیست. سپس نزد آمنه رفت و بعد



از آن، آن زن گفت که نور نبوت از پیشانی او رفته است. این زن که به خاطر این پیشنهاد در معرض سخنان مردم قرار گرفته بود، اشعاری سرود و ضمن آن گفت:

ابری باران‌زا دیدم که با دانه‌های پربرکت می‌درخشید.

آب آن ابر پرتوی داشت که همچون سپیده دم اطراف خود را روشن می‌ساخت.

آن را شرفی دیدم که پنداشتم به آن دست می‌یابم ولی هر آتش‌زنه‌ای روشن نمی‌شود.

به خدا سوگند که آن زن قبیله زهره (آمنه) تنها جامه‌های تو را بیرون نیاورده است، چه چیزی از تو ربوده است و تونمی‌دانی. [۲]

بارداری آمنه به محمد (ص)

حامله‌گی آمنه دختر وهب، از زبان او چنین نقل شده است: وقتی به فرزندم حامله شدم، ندایی شنیدم که گفت: ای آمنه! می‌دانی به کی آبستنی؟ تو به آخرین پیامبر آبستن هستی. بر توست که وقتی او را روی زمین می‌نهی این تعویذ بر او بخوانی: از شر هر حسودی به‌خدای واحد پناه می‌برم، سپس او را محمد نام کنی.

گویا وقتی حکایت آمدن فرشته را برای دیگران گفته بود، آنان به وی توصیه کردند چیزی از آهن و غیره (برای تعویذ) به بازو و گردنش بیاویزد. آمنه گوید: چنین کردم، اما چند روز بعد دیدم افتاده است و دیگر نبستم.

همچنین از آمنه روایت شده است: از وقتی به فرزند خود آبستن شدم تا هنگامی که زاییدم هیچ سختی و ناراحتی ندیدم.

درگذشت عبدالله

عبدالله پدر محمد (ص) ۲۵ ساله بود که درگذشت. در گزارشی آمده است: عبدالله همراه کاروانی از قریش برای بازرگانی به شام و غزه رفت. چون از بازرگانی آسوده شدند به سمت مکه برگشتند. زمانی که به یثرب رسیدند، عبدالله بیمار بود و به همین جهت نزد دایی‌های خود از طایفه بنوعدی بن‌نجار ماند. کاروان به مکه بازگشت و خبر بیماری عبدالله را به عبدالمطلب دادند. وی فرزندش حارث را به سراغ او فرستاد، اما وقتی به یثرب رسید، به او گفتند که عبدالله درگذشته و در خانه مردی از بنونجار به نام نابغه دفن شده است. قبر او در سمت چپ خانه نابغه بود. حارث به مکه بازگشت و خبر مرگ عبدالله را به پدر داد. با انتشار خبر درگذشت عبدالله، عبدالمطلب و فرزندان او به سوگواری پرداختند. این زمان، هنوز محمد (ص) متولد نشده بود. [۳]

واقعی این خبر رادرست می‌داند و گزارشی که می‌گوید عبدالله پس از آن که ۲۸ یا ۲۷ ماه از تولد فرزندش محمد (ص) درگذشت را نادرست می‌داند.

از عبدالله کنیزی با نام ام‌ایمن و پنج شتر نر و تعدادی گوسفند به ارث به محمد (ص) رسید. ام‌ایمن تا زمان رسالت آن حضرت، درخانه آن حضرت بود.

آمنه در مرگ شویش اشعاری سرود:

سرزمین بطحا از وجود پسر هاشم خالی شد

و اومیان بانگ شیون در گوری خارج از این سرزمین آرمد.

مرگ از او دعوت کرد و او هم پذیرفت

و مرگ هیچ‌گاه کسانی چون پسر هاشم را باقی نمی‌گذارد.

ولادت محمد (ص)

تولد رسول خدا (ص) در روایت ابن اسحاق، روز دوشنبه ۱۲ ربیع الاول «عام الفیل» دانسته شده است. این در حالی است که بر اساس محاسبه محمد حمیدالله، سالروز دقیق تولد آن حضرت، ۱۷ ربیع الاول دانسته شده است. [۴]

قیس بن مخزومه گوید: من و رسول خدا عام الفیل به دنیا آمدم و (که اصطلاحاً به این قبیل موارد) برای همین جهت به ما «لدان» گفته می‌شود. [۵]

بعدها خود پیامبر (ص) فرمود که روز دوشنبه روزی است که من در آن متولد شدم و در آن روز مبعوث گشتم. [۶]

محل تولد پیامبر در شعبی قرار داشت که به شعب ابی طالب مشهور بود و در پایین ابطح در فاصله یک صد تا یک صد و پنجاه متری کعبه قرار داشت. محل فعلی آن کتابخانه و مشهور به مولد النبی (ص) است و مردمان بعدها در آنجا نماز می‌گذارند. [۷]

امروز این شعب را شعب علی می‌نامند. همین جا بود که بنی هاشم زندگی می‌کردند و درسالهای فشار قریش نمی‌توانستند از این محل خارج شوند [۸].

فاکهی می‌گوید مردم مکه براین باورند که این شعب از آن بنی هاشم بود که سپس به فرزندش عبدالمطلب رسید و او میان فرزنداناش تقسیم کرد و محمد (ص) هم حق پدرش را از آنجا داشت [۹]. گفته‌اند که آن حضرت حق خود را بخشید و بیشتر یا همه شعب زمانی از عقیل بن ابی طالب بود. گفته‌اند که معراج پیامبر هم از شعب ابی طالب بوده است [۱۰].

واقدی از امام باقر (ع) روایت کرده است که محمد (ص) روز دوشنبه دهم ربیع الاول تولد یافته و اصحاب فیل در محرم آن سال بود که به مکه آمدند و میان آمدن اصحاب فیل و تولد حضرت ۵۵ شب فاصله بوده است.

ابومعشر مدنی، سیره نویس دیگر مدنی، روز تولد پیامبر را دوشنبه دوم ربیع الاول دانسته است.

برخی از منابع دوازده ربیع الاول و برخی هفدهم آن ماه را روز تولد محمد (ص) دانسته‌اند. در حال حاضر، دوازدهم را اهل سنت و هفدهم را شیعیان جشن می‌گیرند.

همه منابع متفق هستند که محمد (ص) در عام الفیل به دنیا آمده است.

آمنه می‌گوید: در وقت زاییدن فرزندش، همراه او نوری آمد که کاخها و بازارهای شام را روشن کرد و من گردن شتران را در بُصری می‌دیدم. او گفت: در وقت ولادت فرزندم، گویی شهابی از من سر زد که تمام زمین را روشن کرد.

همچنین نقل شده است که بعد از ولادت، سرپوشی بر او گذاشتم، سرپوش به یکطرف افتاد. نگاه کردم، دیدم چشم گشوده و به آسمان می‌نگرد.

ابن اسحاق می‌گوید: وقتی آمنه وضع حمل کرد، به عبدالمطلب که همراه برخی از بزرگان قریش در حجر اسماعیل نشسته بود، پیغام فرستاد که فرزندی برای تو متولد شده، بیا و او را بنگر. او آمد و به غلام نگاه کرد و آمنه آنچه را که در وقت حمل دیده بود و به او گفته شده بود و آنچه به او در باره نامگذاری فرزندش به او دستور داده شده بود که نامش را احمد بگذار، برای عبدالمطلب بیان کرد.

برای نوزاد، نام محمد و احمد و کنیه ابوالقاسم برگزیده شد. بعدها که فرزندی برای یکی از انصار به دنیا آمد، نامش را محمد گذاشت. دیگران گفتند که باید از پیامبر (ص) بپرسیم. وقتی پرسیدند، فرمود گذاشتن نام من بر دیگران رواست.

ابن اسحاق می‌گوید: [ارویان] چنین می‌پندارند که عبدالمطلب او را گرفت، به داخل کعبه برد و در آنجا ایستاده دعا کرد و به خاطر آنچه به او اعطا گشته شکر گزاری نمود. پس از آن بچه را نزد مادرش آورد و به او داد و به دنبال دایه برای رسول خدا (ص) گشت.

خرگوشی در شرف النبی (متن فارسی، ص ۲۸) نوشته است: در آن وقت (وقت تولد محمد (ص)) قریش در قحط‌های بسیار بودند، چون آمنة حامله شد، به رسول (ص)، آن سال را سال فتح خواندند و زمین سبز شد و درختان بارور گشتند و عبدالمطلب هر روز می‌رفت و طواف خانه می‌کردی و ابن عباس گفت از دلیل حمل رسول (ص) آن بود که هر چهارپایی که قریش را بود در آن سال به آواز آمد و گفتند که بار گرفتند به رسول (ص) و به خدای کعبه سوگند می‌خوردند و می‌گفتند که رسول (ص) امان اهل دنیاست و روشنایی دنیا. در روایات تاریخی آمده است که در هنگام تولد محمد (ص) آثاری در اوضاع و احوال کواکب پدیدار شد.

این اخبار به لحاظ تاریخی قابل اثبات نیست، اما میان مورخان بعدی اسلامی شهرت دارد.

یکی از علائم آن است که ایوان کسری تکان شدیدی خورده و سیزده کنگره آن فرو ریخت.

دومین حادثه آن بود که آتشکده فارس که برای هزار سال روشن مانده بود خاموش گشت.

سومین حادثه خشک شدن دریاچه ساوه در ایران یا سماوه در جنوب عراق (بعضی به دریاچه طبریه اشاره کرده‌اند).

چهارمین رخداد خواب دیدن موبذ موبذان بود. ابوسعید خرگوشی نوشته است:

روایت کرده‌اند که آن شب که رسول علیه السلام بزاد از مادر، ایوان کسری بیفتاد و چهارده کنگره بیران شد و آتش فارس بمرد و پیش از آن به هزار سال نمرده بود و دریای ساوه به زمین فرو شد، و موبذ موبذان به خواب دید که شتری چند می‌رفتند و اسبان تازی را به قود می‌بردند. چون کسری از بامداد آمد از آن خواب بهراسید و تجلد می‌نمود و بر آن صبر می‌کرد و فرا نمی‌نمود. پس با وزیر در میان نهاد. چون از حد برفت بزرگان لشکر را جمع کرد و تاج بر سر نهاد و بر تخت نشست و گفت: می‌دانید که شما را از بهر چه جمع کرده‌ام؟ گفتند: تا ملک بفرماید و تا ایشان در این سخن بودند نامه‌ای برسید که آتش فارس بمرد. کسری را

غم زیادت گشت و ایشان را خبر داد از آنچه در خواب دیده بود و از آن هراسیده [۱۱] وی در خواب چنین دید که شتران عربی، اسبان سخت کوشی را چندان کشیدند تا از دجله گذشته و در سرزمین ایران پراکنده شدند.

این زمان، زمان حکومت انوشیروان بود. وی در پی تعبیر این خواب شگفت برآمد. کاهنی با نام سَطیح در شام بود. انوشیروان از نعمان بن منذر حاکم عراق خواست تا کسی را نزد او بفرستد تا کاهن مزبور خواب موبذ موبذان را تعبیر کند. واسطه‌ای که فرستاده شده یک مسیحی با نام عبدالمسیح بود. وقتی عبدالمسیح به شام و شهر جابیه که محل زندگی کاهن بود رسید، سَطیح در بستر مرگ افتاده بود. بلند در گوش او گفت که برای شاه مشکلی پیش آمده است. سَطیح با نثر مسجع که معمول کاهنان بود به او گفت: تو از طرف کسری آمده‌ای و در باره خرابی ایوان کسری، خاموشی آتشکده‌ها و خواب موبذموبذان می‌خواهی پرسش کنی. سپس گفت: ویرانی سیزده کنگره اشاره به حکومت سیزده پادشاه و تمام شدن کار ساسانی‌هاست. او همچنین گفت که دریاچه ساوه هم خشک خواهد شد و تلاوت قرآن در تهامه آشکار خواهد گردید. پس از آن از دنیا رفت. به نوشته ابن سعد، سالها بعد که محمد (ص) در مدینه حکومت اسلامی تأسیس کرد، مردی نزد وی آمد در حالی که لرزان بود. حضرت به او فرمودند: آرام گیر و آسوده باش. من پادشاه نیستم، کسی از قریشم که گوشت در آفتاب خشک کرده می‌خورد!

از آمنة روایت شده است: وقتی به فرزندم حامله شدم، نوری از من جدا شد و جمله عالم را منور ساخت. از نخستین روشنایی آن نور، کاخ‌های شهر بصری که در سرزمین شام است پدیدار گشت چنان که من در مکه آن را دیدم.

به نقل ابن سعد، از امام باقر (ع) نقل شده است که پیامبر (ص) فرمود: از زمان آدم، من، همواره از نسلی که ازدواج شرعی می‌کرده‌اند، متولد شده‌ام و هیچ از زنا و سنت‌های جاهلی نسب مرا مخدوش نساخته و با طهارت مرا زاییده‌اند.

در یکی از این روایات آمده است که مخزوم بن هانی از پدرش روایت کرده است که: چون رسول (ص) متولد شد، ایوان کسری بلرزید و چهارده کنگره از آن بیفتاد، آتش مجوس فارس که هزار سال بود تا نمرده بود، باز مرد، دریاچه ساوه ناقص شد و به روایتی آن که به زمین فرو شد. [۱۲]

حلیمه سعیدیه دایه رسول خدا (ص)

پس از آن که محمد (ص) متولد شد، شاید طبق رسم یا دلیل دیگری، برخی از زنان خاندان که بچه‌های شیر خوار داشتند، به محمد (ص) شیر دادند. از آن جمله ثویبه، کنیز ابولهب یکی از آنهاست که چند روزی به آن حضرت شیر داد. وی پیش از آن هم به حمزه شیر داده بود و به همین جهت، حمزه و محمد (ص) برادر شیری بودند. (برای همین با این که بعدها علی بن ابی طالب با وصف زیبایی دختر حمزه از رسول خدا (ص) خواست تا او را به عقد خود درآورد، حضرت فرمودند: حمزه برادر شیری من است و آنچه از راه نسب، مَحْرَم و ازدواج با او حرام است، از راه شیر هم مَحْرَم و ازدواج با او حرام است. [۱۳])

ابوسلمه بن عبدالاسد مخزومی - شوهر قبلی ام سلمه هم که بعدها به عقد پیامبر درآمد - از ثویبه شیر خورده و برادر شیری محمد (ص) بود. این ثویبه، مورد عنایت پیامبر (ص) بود. یکبار خدیجه از ابولهب خواست تا ثویبه را به او بفروشد تا آزادش کند، اما ابولهب چنین نکرد. بعد از هجرت، ابولهب ثویبه را آزاد کرد و پیامبر (ص) هم برای او از مدینه، پول و جامه می فرستاد. ثویبه سال هفتم هجرت درگذشت.

رسمی میان اهل مکه بود که فرزندان خویش را به دایگان می دادند تا آنان را درون قبایل و سرزمین‌های عربی برده به آنان شیر دهند و پرورش یابند، زیرا حال و هوای آن نواحی، به ویژه برای کودکان از مکه بهتر بود.

ابن اسحاق گوید: زنی از بنوسعد بن بکر با نام حلیمه دختر ابو ذؤیب دایگی محمد را پذیرفت.

ابو ذؤیب همان عبدالله بن حارث بن شجنه... بن سعد بن بکر بن هوازن از طایفه قیس عیلان است.

برادران رضاعی آن حضرت، عبدالله بن حارث، و اُنیسه و حذافه دختران حارث هستند.

زنان بوسعد با شواهرانشان به مکه آمدند تا شیرخواره‌ای از خانواده‌های توانگر مکه بگیرند.

عبدالله بن جعفر بن ابی طالب گوید: حلیمه دختر ابو ذؤیب سعیدیه، مادر رضاعی رسول خدا (ص) چنین می گفت که او همراه شوهر و فرزند شیرخوارش از بلادشان خارج شدند به همراه تنی چند نفر از زنان تا بچه‌ای برای شیر دادن بیابند. حلیمه می افزاید: من سوار الاغ سفیدی بودم و شتر پیری هم با ما بود که قطره‌ای شیر نداشت. ما آن شب را از گریه بچه که به خاطر گرسنگی بود، به خواب نرفتیم. در پستان من هم چیزی که او را سیر کند نبود؛ چنان چه شتر ما هم چیزی نداشت تا او را سیر گردانیم، اما امید فرج داشتیم. من سوار الاغ بودم در حالی که از ضعف و گرسنگی توان راه رفتن نداشت و از کاروان عقب می افتاد و دیر به مکه رسیدم. وقتی به مکه رسیدیم، کودکان خانواده‌های توانگر را گرفته بودند و ما همچنان دنبال بچه برای شیر دادن می گشتیم. رسول خدا (ص) را بر تک تک زنان همراه ما عرضه کردند اما کسی نپذیرفت. چرا که گفته

می شد او یتیم است. ما به هر حال، قصدمان گرفتن خیری از پدر بچه بود، اما برای یک بچه یتیم، جد و مادرش چه می کردند؟ برای همین از پذیرفتن بچه کراهت داشتیم. سایر زنان هر کدام بچه ای گرفتند و ما هرچه جستجو کردیم بچه توانگری نیافتیم.

وقتی خواستیم برگردیم، به شوهرم گفتم: من نمی خواهم در میان زنان همراه، دست خالی برگردم و هیچ بچه ای نگیرم. می روم و همین یتیم را می گیرم.

شوهرم گفت چنین کن، شاید خداوند به خاطر او برکتی به ما بدهد.

حلیمه گوید: رفتم و بچه را گرفتم در حالی که تنها دلیل گرفتن او این بود که هیچ بچه دیگری برای شیر دادن به او در مکه وجود نداشت. بچه را گرفته به سوی کاروان آوردم. وقتی او را در دامن خود گذاشتم، دیدم پستانهایم پر از شیر شد. چندان خورد که سیرا بشد. برادرش هم چنین. هر دو خوابیدند. ما هم قبل از آن با بچه نخوابیده بودیم. آنگاه شوهرم برخاست و به سوی شتر رفت. دید پستان او هم پر از شیر است. از آن دوشید و ما خوردیم. آن شب را به آرامی با کودک خودم که شب قبل از ناسیری گریه می کرد، خوابیدیم. در این وقت، شوهرم گفت: به خدا سوگند که یک بچه مبارکی را به دست آوردی. گفتم: به خدای سوگند امیدوارم چنین باشد.

آنگاه حرکت کردیم و من سوار خر ماده خود شدم در حالی که بچه با من بود. دیدم الاغ از کاروان جلو افتاد در حالی که شتران آنها به او نمی رسیدند. زنان بنوسعده به من گفتند: ای دختر ابوذؤیت! به خاطر ما منتظر بمان. آیا این همان خر لاغری نیست که با او می آمدی؟ گفتم: به خدای که همان است. گفتند: به خدا که شانی تازه یافته است و حلیمه گفت که این به برکت این پسر است.

حلیمه گوید: آنگاه به منازلمان در بلاد بنوسعده آمدیم که چندان بی علف بود که گوسفندان گرسنه بر می گشتند و رمه همام همه لاغر بودند. از وقتی این کودک آمد، گوسفندان همه سیر و پر شیر گشتند و ما آنها را می دوشیدیم و می نوشیدیم.

حلیمه می گفت: به برکت مصطفی در نعمت و راحت افتادیم و حق در فراخی و روزی بر ما برگشاد و هر روز نعمت ما مجدد می شدی و کرامتی ظاهر می گشتی.

پس از گذشت دو سال، او را از شیر باز گرفتیم و از بس خیر و برکت از او دیدیم، دلمان نمی آمد او را به مکه بازگردانیم. دیگر زنان بنوسعده بچه هایی را که از شهر مکه گرفته بودند، بازپس بردند. من هم به اجبار بردم، اما به آمنه گفتم: ای آمنه، هوای مکه هوائی وخیم است و هوای ما سبکتر و خوش تر. اگر دلت رضا

می دهد فرزندات را به من باز ده تا چندی دیگر پیش من باشد. آمنه پذیرفت، بچه را به من باز پس داد و من او را به قبیله آوردم.

اندکی بعد حلیمه نگران شد که مبادا برای فرزند آمنه مشکلی پیش آید. او را برداشتو نزد مادرش آورده به او داد.

گفته اند که سبب آوردنش آن بود که جمعی از نصارا بچه را دیدند و گفتند: ما صفت این شخص در انجیل دیده ایم و او پیغمبر آخر الزمان خواهد بود. این سخن حلیمه رانگران کرد که مبادا مشکلی برای محمد پیش آید. از این رو او را به مکه برد و به آمنه بازگرداند.

در نقلی دیگر آمده است که جمعی از یهود او را دیدند و حلیمه برخی از مطالبی را که از آمنه، هنگام وضع حمل محمد (ص) شنیده بود، از قول خود برای آنان نقل کرد و آنان پرسیدند آیا یتیم است؟ گفت نه، آنان گفتند: اگر یتیم بود او را می کشتیم!

در اینکه این اخبار دقیق و درست باشد تردید داریم.

رسول خدا (ص) تولد خویش را اجابت دعاهای ابراهیم (ع) می دانست و می فرمود: من مولود اجابت دعای ابراهیم و بشارتی هستم که عیسی به آمدنش بشارت داده و مادرم وقت تولد من، به واسطه نور من قصرهای شام را دیده است.

پیامبر از این که در میان قبیله بنوسعد پرورش یافته بود، ابراز شادمانی می کرد و می فرمود: من عرب اصیل هستم، من قرشی هستم و در میان بنوسعد بن بکر دوره شیرخوارگی را پشت سر گذاشته ام.

وقتی حلیمه برای بار دوم محمد را به مکه آورد، عبدالمطلب بچه را گرفت و او را به طواف کعبه برد و دعاها خواند و بر وی دمید و آنگاه پیش مادرش برد.

واقعی گوید: وقتی آمنه فرزندش را به حلیمه سپرد، این اشعار را خواند: او را در پناه خداوند که دارای جلال است قرار می دهم از شر آنچه در کوهستانها می گذرد، امیدوارم او را در حالی ببینم که بُردهای گران قیمت پوشیده و نسبت به بردگان خوشرفتاری می کند و نسبت به همه مردم نیکو رفتار است. [۱۴]

محمد (ص) بعدها از این که قریشی است و لهجه عربی اش از بنوسعد بن بکر است، خود را یک عرب واقعی می خواند. [۱۵]



حلیمه، بعدها که محمد (ص) با خدیجه ازدواج کرد، به مکه آمد و از خشکسالی و نداری گلایه کرد. خدیجه به توصیه شویش، چهل گوسفند و شتری راهوار برای سواری دادن به زنها به او هدیه کرد.

بعدها در مدینه هم نزد محمد (ص) آمد و وقتی به آن حضرت خبر آمدنش را دادند مادر مادر گویان، ردای خود را گستراند و او را روی آن نشانده [۱۶].

محمد (ص) در جنگ با هوازن هم پس از فتح، مواجه با سخن یکی از آن جماعت شد که به وی گفت: ای محمد (ص) در این سایه بانها خواهران و عمه‌ها و خاله‌ها و عموها و دختر خاله‌های (شیری) شماینده و دورترین آنان به شما نزدیک است. پدر و مادرم به فدای شما باد، این زنها شما را در دامن خود پرورانده‌اند و از پستان خود به شما شیر داده‌اند و شما را در کودکی بر زانوی خود نشانده‌اند و تو از همگان برتری. محمد (ص) به خاطر ایشان، بر آنان منت نهاد و زنان و کودکان آنان را آزاد ساخت.

#### وفات آمنه

زمانی که محمد (ص) شش ساله شد، آمنه درگذشت. وی که برای دیدار از یثرب به این شهر آمده بود تا محمد را به دایی‌هایش بنو عدی بن نجار نشان دهد. آمنه که به همراه ام‌ایمن آمده بود، یک ماه در یثرب ماند. محمد (ص) بعدها برخی از خاطرات کودکی خود را در این سفر به یاد داشت. وقتی پس از هجرت به مدینه آمد، به برج‌های محله بنو عدی نگریست و آنجا را شناخت و فرمود: من با آنیسه دخترکی از انصار در این جابازی می‌کردیم و همراه برخی از پسر بچه‌های دایی‌هایم پرندگانی را که در این جامی نشستند می‌پراندیم.

سپس به خانه که در آن اقامت داشتند نظر کرد و گفت: مادرم مرا در این خانه منزل داد و در این غرفه، گور پدرم قرار دارد و در استخر آب چاه بنو عدی بن نجار شنا کردن را به خوبی آموختم. [۱۷]

این باید صحنه‌های گریه‌آوری برای محمد (ص) بوده باشد. سالها بعد، وقتی محمد (ص) در عمره حدیبیه از کنار منطقه ابواء - جایی از منطقه «الْفُرْع» که متعلق به مدینه است - گذشت، فرمود خداوند به پیامبرش اجازه داده است تا گور مادرش را زیارت کند. آنگاه کنار قبر مادر آمد، آن را اصلاح کرد و گریست. مسلمانان هم به گریستن آن حضرت، گریستند. حضرت در علت گریستن خود فرمود: به یاد مهربانی او افتادم و گریستم.

گفتنی است نخستین غزوه پیامبر (ص) هم غزوه ابواء نام داشت که سر یک سال از هجرت اتفاق افتاد و طرف پیامبر بنی‌ضمربه بودند که البته درگیری پیش نیامد.

به هر روی، آمنه در راه بازگشت از یثرب به مکه در منطقه ابواء درگذشت. آنان در شهر مدینه، در دارالنابعه جایی که مقبره عبدالله در آن بوده سکونت داشتند. گفتنی است که آن زمان رسم دفن کردن افراد در خانه‌های

مسکونی برقرار بوده و قاعدتا آن خانه، متعلق به دایی‌های پیامبر (برادران زن هاشم بن عبدالمطلب که نامش سلمی دختر عمرو بن زیدبن... نجار بوده) بوده است. محل این خانه در نزدیکی مسجد النبی (ص) جایی بوده که از لحاظ تاریخی متعلق به بنوعدی بن نجار بوده است.

ابواء تقریباً در میانه راه مکه و مدینه قرار دارد؛ قریه‌ای است آباد و زراعی، در نزدیکی وادی ودان که میان آن وادی و شهر ابواء، ده کیلومتر راه است.

نیز گفته شده است که ابواء در ۳۷ کیلومتری جحفه در سرزمین متعلق به قبایل بنوضمره قرار دارد.

در منابع اخباری هم وجود دارد که با اشاره به درگذشت آمنه در ابواء نوشته‌اند که او را در مکه دفن کردند و قبرش در شعب ابی‌دب، یا در ثنیه اذآخر نزدیک باغ خرمان بوده است. [۱۸] اما سخن اول مشهورتر است.

محمد (ص) در دامان عبدالمطلب

پس از وفات آمنه، مسؤولیت محمد (ص) با عبدالمطلب که جد ایشان بود، قرار گرفت. عبدالمطلب که بزرگ بنی هاشم بود و فرزندان رشیدی داشت، هر بامداد در سایه کعبه، فرشی می‌گستراند، روی آن می‌نشست و مردمان شاخص مکه در اطرافش می‌نشستند و گفتگو می‌کردند. پسران عبدالمطلب حرمت پدر داشتند و نزدیک ایشان نمی‌نشستند. محمد (ص) بی‌مها با می‌آمد و در دامان عبدالمطلب می‌نشست. پسران عبدالمطلب او را از وی دور می‌کردند اما عبدالمطلب می‌گفت: بگذارید هر کجا می‌خواهد بنشیند که وی مانند شما نیست. او هر روز می‌آمد، پهلوی جد خود عبدالمطلب می‌نشست و وی بر او بوسه می‌زد. در این وقت، هرچه محمد (ص) می‌کرد، عبدالمطلب آن را خوش می‌داشت و هیچ بار بر سر او فریاد نزد و سخن درشت نگفت. [۱۹] پدربزرگها معمولاً با نوادگان چنین هستند، عبدالمطلب که روح بلند و آسمانی داشت، جای خود دارد.

واقعی هم گفته است: چون آمنه درگذشت، عبدالمطلب محمد (ص) را به خانه خود آورد و چندان توجه و مراقبتی نسبت به آن حضرت مبذول می‌داشت که نسبت به هیچ‌یک از فرزندان خود چنان نبود. او نواده‌اش را به خود نزدیک ساخت آن چنان که هر گاه عبدالمطلب در خلوت بود یا خوابیده بود، محمد (ص) پیش او می‌رفت و بر فراش عبدالمطلب می‌نشست و عبدالمطلب می‌گفت: این پسر را آزاد بگذارید که به سروری انس می‌گیرد.

برخی از بنی مدلج هم به عبدالمطلب گفتند: مراقب این پسر باشد که ما هیچ پایایی راجز پای او مشابه جای دو پای ابراهیم ندیده‌ایم.

عبدالمطلب به ابوطالب گفت: درست بشنو که اینها چه می‌گویند و ابوطالب هم در حفظ و حراست از رسول خدا (ص) کمال مواظبت را می‌کرد. عبدالمطلب به ام‌ایمن هم می‌گفت: ای برکه! از این پسر غافل مشو، من او را با پسر بچه‌های دیگر کنار درخت سدر دیدم و حال آن که اهل کتاب در کمین اویند و تصورشان این است که این پسر پیامبر این امت است. عبدالمطلب معمولاً هیچ غذایی نمی‌خورد مگر این که می‌گفت: پسر مرا پیشم بیاورید، و محمد (ص) رامی‌آوردند. [۲۰]

دعای باران عبدالمطلب با حضور محمد (ص)

هشام کلبی از برخی از منابع وابسته به خاندان بنی‌زهره که از همپیمانان بنی‌هاشم بودند، نقل کرده است که رقیقه دختر ابوصیفی بن‌هاشم بن‌عبدمناف، (که این رقیقه هم سن و سال عبدالمطلب بود) نقل کرده است که گفت: سالی چند به طور پیاپی در مکه خشکسالی شد، چندان که اموالشان از میان رفت و مشرف بر هلاکت شدند. رقیقه گوید: من در خواب دیدم که ندایی می‌رسد که ای قریشیان! در این نزدیکی پیامبری از میان شما مبعوث خواهد شد و وجود او سرسبزی و فراوانی برای شما خواهد بود. بنگرید و مردی را که نسب‌اش از همه برتر است و قامت بلندی دارد سپید‌چهره و تنومند و پیوسته‌ابرو و برگشته‌مژه و پیچیده‌مو و صاف‌گونه و ظریف‌بینی است بنگرید و برگزینید تا به‌همراه تمام فرزندانش خود را غسل دهند و عطر زنند و حجر الاسود را استلام کنند و برفراز ابوقبیس بروند و طلب باران کنند و شما آمین بگویید که به زودی باران خواهد آمد. وقتی بیدار شدم و خواب را گفتم، دیدند که این صفات به عبدالمطلب می‌ماند. پس او همراه خانواده‌اش بر ابوقبیس بالا رفتند و محمد (ص) هم که بچه کوچکی بود، همراهشان بود. عبدالمطلب جلو ایستاده، دست به دعا برداشت: خداوند! این خشکسالی را از میان ما بردار و نعمت و سرسبزی برای ما فراهم فرمای.

رقیقه گوید: هنوز از کوه به زیر نیامده بودند که باران سرازیر شده در همه مسیل‌ها جاری گردید. رقیقه در این باره شعری هم سرود که در آن آمده است که خداوند به خاطر شیبۀ الحمد یعنی عبدالمطلب شهر ما را سیراب ساخت. [۲۱]

یکی از اخبار نقل شده از دوران جاهلی، خبر دیدار وفدی از مکه به سرپرستی عبدالمطلب با سیف بن ذی‌یزن حاکم یمن است. پس از آن که ابرهه در مکه کشته شد، پسرش یکسوم حاکم یمن شد، اما ظلم و ستم حبشیان در یمن، زمینه ظهور سیف بن ذی‌یزن را فراهم کرد. او ابتدا از قیصر روم کمک خواست که به او مددی نرساند. سپس از آل‌منذر که در عراق حاکم بودند، کمک خواست و آنان وی را نزد کسرای ایران خسرو پرویز فرستادند. شاه ایران نیرو (چند هزار نفر از زندانیان ایرانی را) در اختیار او گذاشت و وی با کمک

آنان به یمن حمله کرد و یمن را از چنگ حبشیان درآورد. (در وقت ظهور اسلام شماری ایرانی با عنوان الابناء در یمن زندگی می‌کردند).

روزگاری گذشت تا آن که وفدی از مکه برای تبریک و تهنیت به یمن رفت. در این سفر عبدالمطلب با سیف بن ذی یزن دیدار کرد. سیف آنان را به عنوان قریش می‌شناخت و به همین جهت، آنان را به حضور پذیرفت. در یک ملاقات خصوصی میان سیف و عبدالمطلب، عبدالمطلب از زبان سیف اوصاف پیامبر بعدی را شنید که کاملاً بانواده محمد (ص) تطبیق می‌کرد. اینجا هم جملات به صورت مسجع از زبان سیف بیان شده است. او به عبدالمطلب گفت که فرزندی از نسل تو متولد خواهد شد که نامش محمد و احمد است. این زمان، زمان تولد اوست، و شاید اکنون متولد شده باشد. پدر و مادر او می‌میرند و جد و عمویش سرپرستی او را بر عهده خواهند گرفت.

این خبر هم بسان دیگر اخبار این دوره، قابل اثبات تاریخی نیست، اما در منابع قدیمی سیره مانند سیره ابن هشام و دلائل النبوه ابونعیم اصفهانی و بیهقی و متون بعدی آمده است. در برخی نقلها، به جای سیف بن ذی یزن، از فرزندش معدی کرب که پس از پدر حاکم یمن بود، سخن نام برده شده است.

در خبری آمده است که یکبار وقتی محمد کودک بود و همراه جدش عبدالمطلب زندگی می‌کرد، عبدالمطلب او را در پی شتری فرستاد. اما هرچه صبر کردند بازنگشت. این سبب نگرانی عبدالمطلب شد. او که سخت نگران شده بود، کنار کعبه آمد و ضمن اشعاری گفت:

پروردگارا! چابکسوار من محمد را برگردان،

او را برگردان و یار و یاور من قرار ده.

این تویی که او را بازوی من قرار داده‌ای.

روزگار او را هرگز از من دورنگرداناد، و تو خود او را محمد نامیدی.

وقتی محمد (ص) برگشت، عبدالمطلب او را درآغوش گرفت و گفت که دیگر تو را برای هیچ کاری نخواهم فرستاد. [۲۲]

محمد (ص) هشت ساله بود که عبدالمطلب درگذشت. وی پیش از درگذشت خود، از شش دخترش با نام‌های صفیه، برّه، عاتکه، ام حکیم البیضاء، أمیمه و آزوی خواست تا برای او نوحه سرایی کنند. طبق رسم، آنان

اشعاری در رثای عبدالمطلب خواندند و گریستند. عبدالمطلب از این نوحه سرایی خوشش آمد و گفت همین گونه بگریید.

عبدالمطلب در وقت رحلت، ابوطالب فرزند دیگرش را خواست و محمد (ص) را به او سپرد. ابوطالب از پدر و مادر با عبدالله (پدر پیامبر) مشترک بودند. بنابر این عبدالمطلب آگاه بود که ابوطالب در حق محمد (ص) مهربانی بیشتری خواهد کرد و غم او را بیشتر خواهد خورد. وی در این باره با تأکیدی مؤکد با او سخن گفت و افزود می بایست همچون کبد خود از او مراقبت کند و در هر کجا، با زبان و جان و مالت از او به دفاع برخیزد.

نوشته‌اند که عبدالمطلب به ابوطالب گفت: این کودک آینده‌ای درخشان دارد. او راپاس دار و حفظش کن که وجودی منحصر است. برای او مانند مادر باش و اجازه نده کوچکترین صدمه‌ای به او برسد. [۲۳] وقتی ابوطالب خواهش عبدالمطلب را پذیرفت، او چشم بر هم نهاد و گفت اکنون راحت شدم.

در خبر واقعی هم آمده است: چون مرگ عبدالمطلب فرا رسید، به ابوطالب در مورد حفظ و حراست از پیامبر (ص) سفارش کرد.

عبدالمطلب ۸۲ سال داشت که درگذشت و در حجرت دفن شد. برخی گفته‌اند که یک صد و ده سال عمر کرد. بعدها از محمد (ص) پرسیدند: زمان درگذشت عبدالمطلب را به خاطر دارد؟ حضرت گفت: آری من در آن زمان هشت ساله بودم. ام‌ایمن می‌گوید: رسول خدا (ص) را دیدم که پشت تابوت عبدالمطلب گریه می‌کرد. [۲۴]

محمد (ص) و ابوطالب

ابوطالب با وصیت عبدالمطلب به عنوان چهره برجسته بنی هاشم شناخته شد و سمت ریاست آنان را بر عهده داشت. وی میان مکیان و قریشیان بسیار عزیز بود و به رغم آن که ثروت کافی نداشت، از نفوذ کلام بالایی برخوردار بود. سپردن محمد (ص) به ابوطالب هم از این بابت بود که وقتی ابوطالب از سوی عبدالمطلب به عنوان جانشین خویش تشخیص داده شد، محمد (ص) هم که عزیز کرده عبدالمطلب بود، باید به وی سپرده می‌شد.

نوشته‌اند که ابوطالب سقاییت حجاج را نیز داشت، اما زمانی از برادرش عباس که درمکه رباخواری می‌کرد، پولی قرض گرفت و تعهد کرد که اگر نتوانست پرداخت کند، سقاییت را به او واگذارد؛ و چنین شد که سقاییت به عباس رسید.

در خبر ابن اسحاق چنان است که گویی پس از عبدالمطلب، مستقیماً حکم سقایت و رفادت حاج به عباس واگذار شد. پس از اسلام هم، همچنان در دست عباس و آل عباس بماند. این در حالی که بود که حجابت مکه در دست فرزندان و نوادگان عبدالدار باقی ماند.

با این حال، عظمت و اهمیت ابوطالب بسته به سقایت نبود و همچنان در میان مکیان عزت و شرف خویش را حفظ کرد.

پس از عبدالمطلب مسؤولیت مراقبت از محمد (ص) در اختیار ابوطالب قرار گرفت و چنان که گذشت، این به توصیه و وصیت عبدالمطلب بود. ابوطالب، برادرزاده را سخت دوست می داشت و یک آن از خود جدا نمی کرد.

در روایات تاریخی آمده است: چون عبدالمطلب درگذشت، ابوطالب، محمد (ص) را پیش خود برد و حضرت با او بود. ابوطالب ثروتی نداشت و در عین حال نسبت به محمد (ص) چنان دوستی و محبت شدیدی ابراز می داشت که هیچ یک از فرزندان خود را تا آن درجه دوست نمی داشت. محمد (ص) در کنار ابوطالب می خوابید و هرگاه ابوطالب بیرون می رفت، محمد (ص) همراهش بود و چنان دلبستگی شدیدی به محمد (ص) داشت که نسبت به هیچ کس چنان نبود و خوراکیهای خوب را ویژه آن حضرت قرار می داد. خاندان ابوطالب هرگاه تنها یا دسته جمعی غذا می خوردند و محمد (ص) حاضر نبود، احساس سیری نمی کردند و هرگاه همراه ایشان غذا می خورد، احساس راحتی و سیری می کردند و معمولاً هنگامی که خانواده ابوطالب می خواستند غذا بخورند، ابوطالب می گفت خودتان می دانید، بهتر است تا آمدن پسر من - یعنی محمد (ص) - صبر کنید. و چون پیامبر (ص) می آمد و همراه ایشان غذا می خورد چیزی از غذای ایشان اضافه می آمد و اگر همراه ایشان غذا نمی خورد آنها سیر نمی شدند. و ابوطالب به محمد (ص) می گفت: تو فرخنده و مبارکی. معمولاً چشم های پسر بچه ها هر صبح که از خواب بر می خیزند چرک آلود و کثیف بود و حال آن که چشم های محمد (ص) سرمه کشیده و روغن زده می نمود. [۲۵]

در نقلی آمده است: ابوطالب ثروتی نداشت، تنها صاحب چند شتر بود که در عَرَنه بودند و گاه نزد آنها می رفت و شیر آنها را دوشیده برای خانواده خود می آورد. زمانی که خانواده ابوطالب به تنهایی غذا می خوردند، سیر نمی شدند، اما وقتی محمد (ص) با آنها بود سیر می شدند. وقتی ابوطالب برای آنها غذا می آورد می گفت: صبر کنید فرزندانم بیاید. وقتی محمد (ص) می آمد و با آنها غذا می خورد، اضافه هم می آمد. وقتی غذایشان شیر بود، اول محمد (ص) می خورد و آنان بعد از وی از آن ظرف می نوشیدند. [۲۶]

در خبر دیگری آمده است: یکبار قحطی در مکه آمد. مردم به سراغ لات و عزری و منات می آمدند و هرچه ناله و فریاد و تضرع سر دادند به جایی نرسید. کسی به آنان گفت: چرا به سراغ باقی مانده نسل ابراهیم و سلاله اسماعیل نمی روید و از او نمی خواهید تا استقساء به درگاه الهی کند؟ گفتند: آیا مقصودت ابوطالب است؟ گفت: آری. همگی به درخانه ابوطالب رفتند. در این وقت مردی زیبا روی در حالی که ازاری بر تن داشت، در برابر در ظاهر شد. همگی فریاد زدند: ای ابوطالب، قحطی همه این وادی را فراگرفته و خانواده‌ها در زحمت هستند، آیا استقساء نمی کنی؟ ابوطالب پذیرفت در حالی که دست محمد (ص) که کودکی بود گرفته بود و جمال روی او مانند خورشیدی می درخشید، از خانه بیرون آمد. کودک را گفت تا پشت خود به کعبه تکیه دهد، دست‌هایش را به سوی آسمان بلند کند و برای آمدن باران دعا کند. آنگاه بود که درهای رحمت باز شد و باران باریدن گرفت. [۲۷]

در این ایام که ابوطالب، بزرگ بنی هاشم، مراقبت برادرزاده را داشت، طالع بینی در مکه رفت و آمد داشت (و به این قبیل افراد عائف می گفتند) که مردم فرزندان‌شان را نزد وی می بردند تا طالع آنان را بازگو کند و از آینده ایشان خبر دهد. ابوطالب هم به قاعده مردم مکه، محمد (ص) را نزد آن کاهن طالع بین که آن زمان شمارشان در مکه فراوان بود و از اطراف هم به آنجا می آمدند، برد. مرد طالع بین با دیدن محمد (ص) سخت دروی خیره شد و نگاهش را از وی برداشت. بعد از آن باز خود خواست تا محمد (ص) رانزد او برند و گفت: طالع او قوی است و از دست وی کارهای بزرگ ظاهر خواهد شد. اصرار او در بردن محمد (ص) سبب برانگیختن تردید ابوطالب شد که مبادا آن کاهن قصد دارد تا محمد (ص) را سحر کند. برای همین جهت این بار درخواست او را نپذیرفت و به مراقبت بیشتر از محمد (ص) پرداخت.

برکت وجودی محمد (ص) برای ابوطالب کاملاً آشکار بود. هرگاه محمد (ص) سرسفره ابوطالب بود، همگی سیر می شدند و ابوطالب این نشانه‌ها را دریافته بود. بنابر این هر گاه سفره‌ای پهن می شد، ابوطالب می گفت: تا فرزندم نیامده است، کسی لب به غذا نزنند. ابوطالب به محمد (ص) می گفت: انک لمبارک.

کاهنان در آن روزگار، کسانی بودند که مدعی داشتن علم آینده و پنهان بوده و به کار قضاوت میان مردم بر پایه این نوع از دانایی خود می پرداختند. آنان سخنانی سجع گونه که شنونده را جذب می کرد بر زبان می آوردند و از این طریق جاذبه‌ای خاص در کلام خویش ایجاد می کردند. برخی از این کاهنان یهودی بودند. بعد از ظهور اسلام، مشرکان به اعتبار آن که از سویی آیات الهی از غیب خبر می دادند و از سوی دیگر نثر قرآن تا اندازه‌ای مسجع بود، آن را شبیه سخن کاهنان می دانستند. به نقل قرآن مشرکان می گفتند: «این جز جادویی که دیگرانش آموخته‌اند، هیچ نیست. این جز سخن آدمی نیست.» [۲۸] و خداوند در برابر آن به رسول خود فرمود:

«پندشان ده که تو به برکت نعمت پروردگارت نه کاهن هستی و نه مجنون».[۲۹] و در جای دیگر فرمود:  
«قرآن سخن شاعر نیست؛ چه اندک ایمان می‌آورید. و نیز سخن کاهنی نیست، چه اندک پند می‌گیرید،  
از جانب پروردگار جهانیان نازل شده است».[۳۰]

پانوشت :

- [۱] . طبقات: ۵۱,۲
- [۲] . طبقات: ۸۶,۱، تاریخ طبری: ۱۷۴,۲
- [۳] . طبقات: ۸۹,۱
- [۴] . محمد رسول خدا (ص)، شیمل، ص ۱۱
- [۵] . السیرة النبویه: ۱۴۲,۱
- [۶] . سبل الهدی: ۲۲۶,۲
- [۷] . اخبار مکه فاکهی: ۲۶۹,۳
- [۸] . اخبار مکه: ۲۶۴,۳
- [۹] . فاکهی: ۲۶۵,۳
- [۱۰] . فاکهی: ۲۶۷,۳
- [۱۱] . شرف النبی (ص): ۲۳۶
- [۱۲] . نهایة المسؤل فی روایة الرسول: ۱۲۸,۱
- [۱۳] . طبقات: ۹۹,۱
- [۱۴] . طبقات: ۱۰۰,۱
- [۱۵] . طبقات: ۱۰۳,۱
- [۱۶] . طبقات: ۱۰۳,۱



- [١٧] . طبقات: ١٠٥,١
- [١٨] . شرف المصطفى (ص): ٣٢,٢ - ٣٣
- [١٩] . سيرت: ١٥٥,١
- [٢٠] . طبقات: ١٠٧,١
- [٢١] . طبقات: ٧٩,١
- [٢٢] . طبقات: ١٠٢,١
- [٢٣] . المجالس السنية: ٣٦,٤
- [٢٤] . طبقات: ١٠٨,١
- [٢٥] . طبقات: ١٠٩,١
- [٢٦] . شرف المصطفى: ٣٩١,١
- [٢٧] . الغدير: ٣٤٦,٧
- [٢٨] . مدثر، ٢٤ و ٢٥
- [٢٩] . طور، ٢٩
- [٣٠] . الحاقه، ٤٣ - ٤١

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1619>

## دعوت مرجعیت نجف از وهابی ها برای همراهی در مبارزه علیه بیگانگان

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۶

**خلاصه:** امروزه بیش از هر زمانی نیاز به وحدت میان مسلمانان داریم... چیزی که گویی بیش از هر زمان از آنان دور شده ایم.

شاید هیچ زمانی به اندازه امروز جنگ و نزاع میان فرقه های اسلامی رواج نداشته است، هرچند می پذیریم که متأسفانه این منازعات همیشه با فراز و نشیب میان مسلمانان وجود داشته است. ... و اما امروزه، نه تنها منازعات شدید در جریان است که چیز اضافه ای هم وجود دارد و آن اعمال نوعی خشونت غیر قابل وصف است که بر این منازعات سایه انداخته و هر روز خبر، عکس، فیلم، خطابه و انواع و اقسام ابزارهای اطلاع رسانی، گوشه های تازه ای از این رفتارها را به ما گوشزد می کند، تصاویری که حتی یک نگاه ساده به آن هم دل هر کافر بی دینی را به درد می آورد چه رسد به کسی که ادعای مسلمانی دارد.

علاوه بر خشونت، و نکته تازه دیگر، بازگشت جنگ و نزاع میان فرقه های داخلی اهل سنت است، گروهی تحت عنوان ارتش آزاد، گروه دیگری با عنوان النصره، دسته ای با اسم داعش و القاعده و طالبان، و صدها گروه دیگر در سوریه و نقاط دیگر پدید آمده اند که کشتن همدیگر را روا می شمردند. شاید نزدیک به بیست سال از نخستین خشونت های بین سنی در الجزایر آغاز شد و امروزه به بسیاری از کشورهای دیگر رواج یافته است. اکنون در کشورهایی مانند تونس که نسبتاً با آرامش همراه بوده، شاهدیم که گروه های تندرو، سر مأموران پلیس را که در این گوشه و آن گوشه شهر گیر می آورند، می برند. این گونه اعمال در بسیاری از کشورها به صورت امور عادی درآمده است.

بگذریم که منازعه در میان شیعیان هم این روزها، رنگ و روی تازه ای به خود گرفته است. من وارد جزئیات آن نمی شوم، اما فکر می کنم جای این هشدار هست که ادامه دادن به این مسائل، هم دامنه اختلافات را بیشتر می کند و هم در مواقع بحران، ممکن است به منازعات و رفتارهای خشن علیه یکدیگر بینجامد. ما در این باره بی سابقه نیستیم و در سطح گروهی و فردی در تاریخ دویست ساله خود، شاهد آن

بوده ایم. الان دیگر تردیدی نیست که یکی از دلایل اصلی سقوط دولت صفویه، نه تنها رفتارهای خشن با مسلمانان غیر شیعی در برخی از نقاط دوردست بود، بلکه اختلافات مذهبی داخل شهر اصفهان و دیگر شهرها میان اخباری ها و صوفی ها نیز تأثیر قابل توجهی در از دست دادن سرمایه های اقتصادی و سیاسی مهمی بود که شیعه در طول دویست سال بدست آورده بود.

هفته وحدت، فرصتی برای گفتگو و فراهم کردن زمینه است، فرصتی که باید همراه تواضع، تعاطف، مفهوم رحمت به عنوان یک اصل پایه و اساس قرار گیرد.

این که آدم به زبان خود را اهل گفتگو بداند، اما در عمل متعصبانه برخورد کند، یا بگوید عقاید من طوری است که جای هیچ گونه تفاهم و تسامح را باقی نمی گذارد، یک دورویی آشکار است. بهتر است از گفتگو و تفاهم هم صحبت نکند.

اما یک پرسش دیگر این است که چرا ما در طول ۳۵ که روی وحدت و هفته آن سرمایه گذاری کردیم، اکنون این مقدار در باتلاق جنگ و نزاع فرو رفته ایم، آن هم باید تحلیل شود. اگر راه و رسم گذشته ما عیب و ایرادی داشته، باید روشن شود. تجربه نشان داده است که درست مثل صحنه سیاست داخلی، بسیاری از افراد روی وحدت تکیه می کنند، اما به لوازم آن پای بند نیستند. آنان وحدت را با غلبه یک طرفه خود می خواهند و اساسا سیاست برد برد را نامعقول و نادرست و غیر دینی و غیر مذهبی و غیر عقلی و غیر عرفی و... می دانند.

اینها بهانه شد تا به بیانیه یکی از رهبران بزرگ انقلاب عراق علیه انگلیسی ها اشاره داشته باشم، انقلاب ۱۹۲۰ عراق علیه سلطه جنایتکارانه انگلیس بر عراق. رهبری این جنبش در اختیار میرزای دوم بود و پس از درگذشت او در سوم ذی حجه سال ۱۳۳۸ق، در اختیار آیت الله شیخ الشریعه اصفهانی (متوفای هشتم ربیع الاول ۱۳۳۹) قرار گرفت که یکی از عاقل ترین رهبران سیاسی شیعه در عراق است. مجموعه ای از آنچه در باره زندگی وی در دست است، به همراه مکاتبات، بیانیه ها و دیگر اسناد آن توسط دوست عزیزم جناب آقای کامل سلمان الجبوری تحت عنوان «شیخ الشریعه قیادته فی الثورة العراقیة الکبری ۱۹۲۰ و وثائقه السیاسیة» منتشر شده است (چاپ سال ۲۰۰۵). وی استاد شیخ حسین حلی یکی از اساتید برجسته فقه در نجف بود که زندگی نامه استادش را هم نوشت و در این کتاب درج شده است.

در میان نامه های مرحوم شیخ الشریعه، سند جالبی هست که وی از تمام فرق اسلامی دعوت می کند تا در کنار هم بر ضد انگلیس وارد میدان شوند. شاید تصور کنید مقصودم از «تمام فرقه های اسلامی» اهل سنت و شیعه است، باید عرض کنم، بالاتر، مقصود همه گروه هاست، گروه هایی چون «وهابی ها» و «خوارج» هم. او از آنان نیز می خواهد که در کنار صفوف دیگر مسلمانان برای دفاع از حیثیت و هویت اسلامی خود

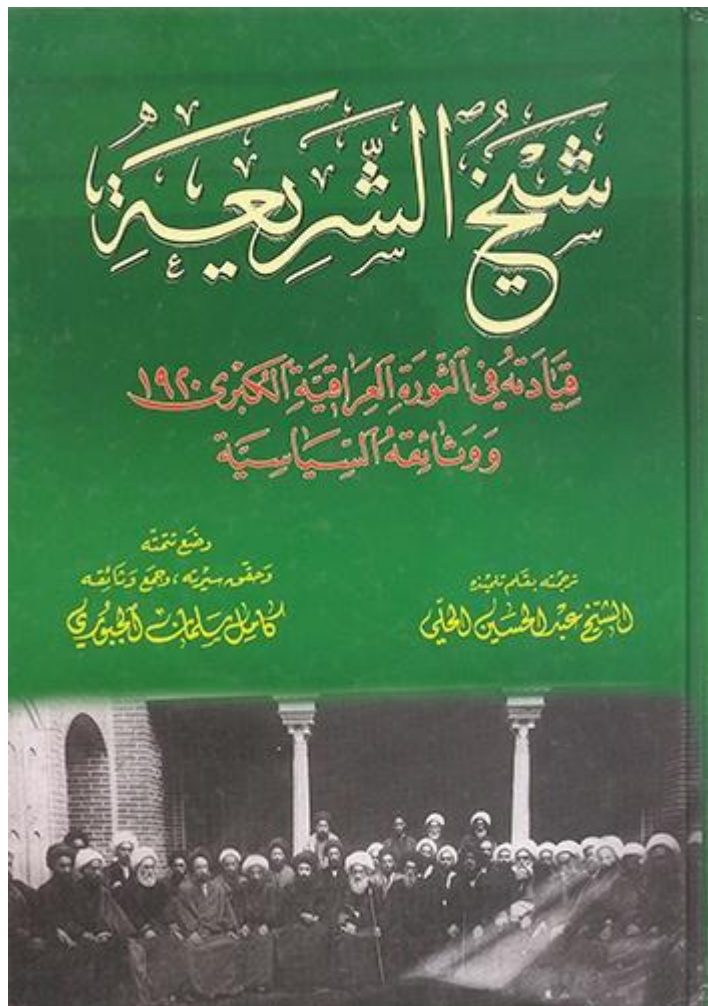
وارد میدان مبارزه شوند.

دعوت از «وهابی ها» برای شرکت در این مبارزات، در سیره یک مرجع بزرگ شیعی، درس بزرگی است، درسی که هیچ گاه نباید فراموش کرد. بنده معتقدم، مکتب نجف، همواره تازه هایی دارد که می تواند برای ما آموزنده باشد.

عبارت او این است:

ان المذاهب الاسلامیة الیوم، منحصره فی الفرق السنیة، و الامامیة، و الاسماعیلیة و الزیدیة و الوهابیة و الخوارج، و جمیع علما هذه المذاهب متفقون و مجمعون علی أن مع هجوم الكفار علی بلاد المسلمین و اشتغالهم بقتل رجالهم، و نهب اموالهم، و إعلاء كلمة الكفر و خذلان كلمة الاسلام و الحق.... و یجب علی كل فرد مسلم قادر أن یبذل جهده و ما فی وسعه لدفع الكفار و المسلمین.....

ایها الاخوان المؤمنین و معاشر المسلمین، انتبهوا من نومتكم قبل أن توقظكم البنادق و المدافع ای برادران مؤمن، ای همه مسلمانان، ... از خواب غفلت بیدار شوید پیش از آن که صدای تفنگها و توپخانه دشمن شما را از خواب بیدار کند.....[شیخ الشریعه،... ص ۱۲۵]





الشيخ فتح الله  
شيخ الشريعة الاصفهاني

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1620>

## دین یُسر و نقش آن در حل معضل اختلافات مذهبی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۱ / ۱۰ / ۱۳۹۳

خلاصه: آنچه ملاحظه می فرمایید گزارشی است از سخنرانی بنده در چهارشنبه شب، ۱۷ دی ماه که در محفل جشنی که به مناسبت ولادت رسول اکرم (ص) و هفته وحدت در نجف آباد برپا شده بود، ارائه شد. محتوای آن گزارشی است از دلایل گسترش منازعات و مجادلات خشن مذهبی در روزگار ما و تاکید بر اسلام یُسر به عنوان راهی برای برون رفت از آن.

آنچه ملاحظه می فرمایید گزارشی است از سخنرانی بنده در چهارشنبه شب، ۱۷ دی ماه که در محفل جشنی که به مناسبت ولادت رسول اکرم (ص) و هفته وحدت در نجف آباد برپا شده بود، ارائه شد. محتوای آن گزارشی است از دلایل گسترش منازعات و مجادلات خشن مذهبی در روزگار ما و تاکید بر اسلام یُسر به عنوان راهی برای برون رفت از آن.

در روزگار ما و منطقه ما که شرق اسلامی است، به دلیل اهمیت یافتن دین و مذهب در مسائل اجتماعی، آن هم در غیبت تفکرات چپ و غربی که بدنام شده، مدل های تازه ای از اسلام برای اداره اجتماع بدست داده می شود.

این را با این عبارت هم می توان بیان کرد که پس از کنار رفتن برخی از ایدئولوژی های غربی که مرتب متفکران معاصر اسلامی علیه آنها سخن گفتند، اکنون برداشت های مختلفی از اسلام و حضور آن در زندگی فردی، جامعه و سیاست ارائه می شود.

این برداشت های مختلف از اسلام چیست؟

روزگاری در اوائل انقلاب صحبت از برداشت های مختلف از قرآن به میان می آمد. گفته می شد: من این برداشت را دارم و مثلاً تو برداشت دیگری داری. آن زمان کسی در باره مبانی فلسفی پلورالیسم چیزی نمی دانست، چنان که در باره «گفتمان» و ماهیت آن هم حرفی در میان نبود، اما با تعبیر «برداشت» از آن یاد می شد.

در میان علمای مذهب، برخی از این برداشت‌ها ناشی از اجتهاد بود و برخی ناشی از انحراف. مثلاً مرحوم مطهری در مقدمه علل گرایش به مادی‌گری برداشت‌های فرقانی‌ها را از قرآن انحراف می‌دانست. در روشن کردن وجه انحراف و اشتباه بودن آنها به مسائلی از لغت و نوع بیان آنها و تفاوت باورهای آنها با اجماعات موجود میان مسلمانان و مسائلی شبیه اینها و این که به هر حال از اسلام نیست، استناد می‌شد.

اغلب گفته می‌شود که اینها نوعی فهم اجتماعی و سیاسی دین و متاثر از ایدئولوژی‌های رایج چپ است. اما همان زمان و بعدها روشن بود که در برخی از موارد کار از حد لغت و صرف و نحو خارج شده و به نوع تلقی این افراد از اسلام بر می‌گردد، که البته این تلقی می‌توان ناشی از تاثیر پذیری از ایدئولوژی‌های موجود باشد، چنان که در قرن سوم گفته می‌شود که تلقی خاصی از اسلام ناشی از نفوذ افکار یونانی است! یا اهل حدیث، مخالفان خود را مجوس‌الامه دانسته یا می‌گفتند افکار شما مشابه افکار یهود و نصاریست!

اما در باره اختلاف نظر افراد در تلقی خاص از مذهب، بنا به آنچه در باره اختلافات موجود میان مذاهب اسلامی در طول تاریخ گفته می‌شود، کسانی آنها را مصداق تحقق یافتن حدیث منسوب به پیامبر (ص) می‌دانستند که امت من ۷۳ فرقه خواهد شد. با این حال، بسیاری بلکه تقریباً هر کدام از سران هر مذهب، دیگران و گروه‌های جز خود را منحرف دانسته و تنها مذهب خود در طریق مستقیم می‌دانستند. اما در باره اختلافات داخلی مذهب خویش، به نوعی اجتهاد باور داشتند، هرچند آنجا هم بسیاری به تکفیر یکدیگر پرداخته و گروهی را منحرف می‌دانستند.

امروزه برای ما روشن و طبیعی است که افرادی که در یک مرکز تحصیل کرده یا در یک محیط زندگی می‌کنند، دیدگاه‌هایی نزدیک به هم دارند، هرچند آنها هم بی‌اختلاف نیستند، اما کسانی که دور از هم هستند، و مبانی و روش درس و بحث و تحصیلشان فرق دارد، اختلاف نظرهای بیشتری دارند. مسلمانان نجدی نوعی تلقی از اسلام دارند که فرضاً نمی‌توان تصور کرد که مسلمانان نواحی دیگر داشته باشند.

به طور کلی و در یک نگاه ساده، می‌توان چند جور اختلاف مذهبی یا اختلاف برداشت را مطرح کرد:

الف: اختلافی که ناشی از غلط خوانی و نادانی و جهل به موارد مشخصی است، چیزی که بسیاری دوست دارند مشی همه فرقه‌های جز خود را ناشی از این نوع از اختلاف بدانند و آنها را نادان بلکه منحرف عمدی برای تغییر و تحریف متون بدانند.

ب: اختلافی که منشأ آن روش‌های متفاوت در اعمال اصول برخی از دانش‌هایی است که در باره اعتبار شماری از متون دینی برای ما تعیین تکلیف می‌کند، مثل این که کسی خبر واحد را حجت بداند یا نداند. از

این دست مبانی بسیار زیاد است که وقتی کسی به اصلی تمسک کرد، تا ثریا راهش را از بقیه جدا خواهد کرد. داشتن مشی اخباری یا اصولی یکی از اساسی ترین اختلافاتی است که نوع دین شناسی را متفاوت می کند.

ج: اختلاف نظری که به نوع بینش - که شاید بشود آن را فلسفی گفت - باز می گردد. فلسفی در اینجا به معنای نوعی کلی نگری در اهداف دین یا امری مربوط به فلسفه دین است. مثل این که کسی به اسلام همراه با خشونت باور داشته باشد، یا کسی که تمایل به اسلام با نگاه متفاوت با خشونت گرای داشته باشد. برای مثال کسی که جهاد ابتدایی را هم دفاع می بیند با کسی که مخالف این نظر است، می تواند منشأ آن اختلاف نگاه کلی باشد، هرچند با آیه و حدیث و لغت توجیه کند.

آنچه در حال حاضر به عنوان اسلام لیبرال گفته می شود، می تواند یکی از این موارد باشد، هرچند چنان که گذشت، بقیه این افراد را منحرف دانسته و همان طور که می دانیم مذهبی مانند داعش، اینها را تکفیر کرده و قتلشان را هم واجب می داند.

از سوی دیگر برخی از اختلاف نظر ها در روزهای نخست، انگیزه سیاسی و حکومتی دارد، اما به مرور به دو نوع طرز تلقی از دین باز می گردد. در این موارد ممکن است یک مذهب، مذهب دیگر را به لحاظ تاریخی و آنچه در قدیم میان آنها گذشته نقد کند، اما در حال حاضر، نقد های اولیه، ربطی به این که الحال این دو مذهب، دو تلقی مختلف دارند، (چون مواد دینی آنها متفاوت و برداشت از آنها نیز در یک سیر تاریخی متفاوت بوده) ندارد. به عبارت دیگر، روزگار آن اختلافات گذشته و حالا نتیجه آن مبانی که هر کدام در طول تاریخ بدست آورده اند، دو نوع نگرش شده است. هرچند خوش آیند ما نباشد و اساس هر کدام برای طرف دیگر نادرست باشد.

برای یک نفر ممکن است توجه به آن موارد تاریخی بسیار مهم باشد، اما برای دیگری، با این توجیه که، دین برای هدایت و معنویت آمده و باید اکنون را نگاه کرد نه گذشته را، مسائل قدیم مهم نباشد.

البته بیشتر مسلمانان از نوع دوم نیستند، بلکه از نوع اول فکر می کنند و همین سبب می شود که به طور مداوم بحث های تاریخی را در دین شناسی و اختلاف نظرها نفوذ می دهند، مسائلی که ممکن است اندکی را قانع کند، اما معمولاً به جای مورد قبلی در یک گستره قابل ملاحظه ختم نمی شود.



باید توجه داشت در هر دوره ای که اولاً: اختلاف نظرهای مذهبی با ردیه نویسی های تند علیه یکدیگر شدت یابد و در دسترس دیگران قرار گیرد، و ثانیاً این اختلافات به حوزه سیاست کشیده شود، می توان انتظار داشت که منازعات فرقه ای گسترش یابد.

ماجراهای بغداد قرن چهارم تا سقوط بغداد، پیدایش دولت صفویه و منازعات این دو دولت، و منازعاتی که اخیراً در جهان اسلام پدید آمده، از مهم ترین نوع این منازعات است که همراه با توسعه ردیه نویسی ها و متهم کردن به انحراف و کشیده شدن این منازعات به حوزه سیاست بوده و هست.

در این میانه، بحث برداشت های متفاوت از اسلام، تنها یکی از فاکتورهای این منازعات است، و آنچه بر آتش آن می افزاید، منافع سرزمینی و ملی و قومی است که روی موج مذهب سوار می شود و به اسم آن فعالیت می کند. توده های عامی مردم درگیر اختلافات مذهبی می باشند اما روسای سیاسی به فکر مصالح کلی مملکت و قوم خود هستند. تفاهم بعضی ها و داعش یکی از نمونه های جالب تحولات دو سال گذشته در عراق است.

تلقی متخصصان مسائل فرقه ای یعنی اصحاب ملل و نحل، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، مثل بقیه مردم عادی، همین بوده است که فقط یک فرقه درست می گوید و بقیه از راه بیرون هستند. وقتی کسی این را اصل قرار داد، طبعاً همه گروه ها و مذاهب دیگر از نظر او منحرف هستند. نتیجه آن است که افراد منحرف رستگار نخواهند شد و به بهشت نخواهند رفت، اگر هم بروند، بعد از گذشتن از یک مرحله خواهد بود که دشوار است. لحن تمامی آثار کهن همین است و بس. بنابراین هر کسی دستش برسد، قصد دارد بقیه را هدایت کرده و نجات دهد. گاهی از طرق علمی و اگر نشد سعی خواهد کرد با زور این کار را انجام دهد. در اینجاست که باز منشأئی تازه برای منازعات بدست می آید. می دانیم که در این موارد مسائل منطقه ای و قومی و طائفی و منافع و آب و زمین و بسیاری از امور دیگر هم تاثیر خود را خواهد گذاشت.

الان قصد واگویه کردن مبانی این اختلافات را نداریم، فقط به طور کلی اشاره می کنیم که برداشتهای مختلف از اسلام، که در روزگار ما بسیار زیاد شده، یکی از دلایل اصلی گسترش منازعات و اختلافات است.

بخشی از این اختلافات که به حوزه سیاست مربوط می شود، می تواند با شماری توافق سیاسی میان سران حل و فصل شود، اما تا وقتی که آنها حل نشده و زمینه توافق فراهم نشود، بهانه مذهب و دین خواهد بود و به اسم آن، جنگ و نزاع توسعه خواهد یافت. بنابراین یک مرحله در اینجا، لزوم جدا کردن این حوزه ها از یکدیگر است که کار دشواری است چون رسیدن به توافق سیاسی آن هم برای اقوامی که برد برد را به ضرر خود می دانند، کار مشکلی است.

متأسفانه در حوزه مذهب، در دهه های اخیر، به جز سران مذهبی، بسیاری از روحانیون متوسط و میانی در میان شیعه و سنی هم، متخصص امر مذهب شده و نگره های تازه ای از اسلام ارائه می دهند.

در واقع پس از آن که مرجعیت الازهر از بین رفت و دولت سعودی، شورای دیگری را برپا کرد، بر تعداد متخصصان اسلام در جهان سنی افزوده شد.

بسیاری از روحانیون فارغ التحصیل از دانشگاه مدینه که به بلاد خود برگشتند، مجتهد شدند و شروع به برداشت مستقیم از احادیث برای ارائه تصویری از دین داشتند. اینها که مشکلات سیاسی هم در نواحی خود داشتند، سعی کردند به اسم مذهب، مردم را علیه این حکومت ها که برخی بعثی برخی ملی و برخی لیبرال بودند، بشورانند. این که یک روحانی بتواند به قدرت سیاسی هم دست یابد تا بقیه را هدایت کند، حسی بود که طی تجربه های اخیر در آن ها تقویت شده و استفاده از مذهب و تمسک به انبوه احادیثی که در لابلائی کتابها پنهان بود، ابزاری شد برای ارائه تصویرهای تازه از اسلام.

این را هم باید افزود که اگر رهبری مسلمانان در چند دهه قبل در سایه افکار لیبرالی یا ملی یا چپ بود، با شکست خوردن آنها، و رواج ایدئولوژی اسلامی برای حکومت، زمینه برای این امر فراهم شده بود. برخی از این طلبه های سعودی که در کشور خود با بودن دولت سعودی نمی توانستند قدرت سیاسی داشته باشند، با همین ابزار، توانستند گروه های مهمی را در سرزمین های فقیر مانند افغانستان و پاکستان درست کنند که پس از یک مرحله، در سطح بین المللی از قدرت فوق العاده ای برخوردار بود. اینها تمام شعارشان ترویج نوعی از اسلام بود که خود می شناختند و چون انقلابی بودند، از خشونت دفاع جدی می کردند. شرایط جهانی هم پس از حذف دیگر تفکرات انقلابی از عالم، مساعد آنها بود.

طبعاً آنها مجبور بودند برای تحقق اهداف خود بجنگند بنابراین باید صدها بلکه هزاران مقاله و کتاب در باره جهاد می نوشتند. امروز گروه های مختلفی به اسم اسلام و با عنوان گروه های جهاد با انتشار مقالات و کتابهای بی شمار، از اسلامی سخن می گویند که آن را اصیل شمرده و بقیه را کاملاً منحرف می دانند.

دقیقاً نمی دانیم چرا نمی توانیم آن حدیث ۷۳ فرقه را برخی از اساس نادرست می دانند را کنار گذاشته و تصویر از مذاهب دهیم که راه نزدیک تری برای تفاهم داشته باشد. همان طور که اشاره شد، این روزها، تنوع اسلام ها چنان است که نهایی برای آن مشخص نیست و به خصوص به دلیل این که برخی از مذاهب، رهبران با نفوذ جهانی ندارند که اکثریت تابعیت آنها را بپذیرند، راه حل نزدیکی برای آن به نظر نمی رسد.

آیا می توان تصور کرد که اگر زمینه برای پذیرش تنوع و تکتز در نگرش های دینی که اصل عدم مزاحمت برای دیگران را بپذیرند فراهم شود، اوضاع بهبود یابد؟

البته اشاره کردم که حل مسائل سیاسی بخشی از مسائل است. هم مسائل سیاسی با غرب و هم آنچه میان مسلمانان است. اما ظاهراً غربی ها هم یا توانایی خود را از دست داده اند یا نمی خواهند این مسائل کاملاً حل و فصل شود. در میان مسلمانان هم حل مسائل سیاسی مهم منطقه بسادگی امکان پذیر نیست، چون کسی نمی خواهد بپذیرد که شکست می خورد. به عبارت دیگر همه معتقدند خداوند حامی مذهب آنها که مذهب درست است خواهد بود و بقیه حتماً شکست خواهند خورد. اینها می توانند به این نکته توجه داشته باشند که بخش مهمی از سرزمین های خدا، دست کافران است و امکان شکست آنها به سادگی وجود ندارد. تازه خداوند هم خودش در قرآن اصرار دارد که بنای هدایت همه مردمان را به زور ندارد و اگر می خواست می توانست این کار را بسادگی انجام دهد. بنابراین مذاهب دیگر هم معلوم نیست به این سادگی شکست بخورند. سلطان سلیم عثمانی با آن قدرت و لشکر نتوانست یک ارتش کوچک را با رهبری شاه اسماعیل شکست دهد و مذهب رافضی را - به قول خودش - از بین ببرد. عکس این مطلب و منطق هم تاریخاً ثابت است. یک روزگاری در قرن چهارم، دهها دولت شیعی وجود داشت اما امکان این که بر تمام عالم اسلامی تسلط یابد و همه را به راه راست هدایت کند، وجود نداشت.

یک نکته دیگر، به جز تفاهم سیاسی، ترویج اسلام یسر و آسان گیر است، این که سخت گیری کنار گذاشته شده و هدف دین ترویج معنویت باشد، چیزی است که از این اصل بدست می آید. به علاوه به نظر می آید بهتر است دست کم تا حدی سایر اجتهادها پذیرفته شده و قضاوت نهایی در باره آنها به خداوند متعال در روز قیامت واگذار شود. متأسفانه اگر چنین نباشد و همه همدیگر را خارج از دین دانسته و منحرف، و با تمسک به برخی از آیات و احادیث بخواهند با هم بجنگند، کسی روی زمین باقی نخواهد ماند. ما بین این دو راه یکی را باید انتخاب کنیم. راه دوم، اگر انتخاب شود، اوضاع خشن تر شده و تعداد بیشتری از مسلمانان قتل عام خواهند شد و عوض آن که کسی را هدایت کنیم، حق همین حیات دو روزه را هم از یکدیگر سلب خواهیم کرد.

اگر دین اسلام، دین سمحه و سهله است، که هست، می توان در سایه آن، به نوعی تفاهم از نوع آسان گیری رسید و بجای آن که مرتب به منحرف بودن دیگر فکر کرد، برای ترویج معنویت و بهبود زندگی مسلمانان تلاش کرد.

همه می دانیم یکی از ویژگی های اصلی اسلام، تعریف این دین به عنوان دین «حنیف» و «سمحه» است، دینی آسان و راحت که رسول خدا (ص) بدان مبعوث شده است.

حنیف در اینجا به آیین ابراهیمی اطلاق می شود با این تعبیر که گرایشی است با خط میانه در میان دو دینی که آن زمان شهرت داشته، یعنی یهودیت و نصرانیت. در قرآن آمده است که ماکان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما. بدین ترتیب یک کلمه ای که مقارن حنیف بکار می رود همین تعبیر «مسلم» است، چون در قرآن این آیه شریفه هست که ابراهیم گفت «انا اول المسلمین». بنابراین دین مسلمانی یا حنیفی، آیینی است که خداوند مسیر آن را از ابراهیم تا محمد ترسیم کرده و در این میانه، دیگر ادیان را مانند یهودیت و مسیحیت که شکل فرقه ای پیدا کرده بود و مرتب همدیگر رابه کفر و بیدینی متهم می کردند در مسیر غلط می داند.

اگر طبیعت دین، طبیعت حنیفی ابراهیمی باشد، و مهم ترین ویژگی آن «سمحه» و سهله باشد، میتوان از آن اسلام یُسر، سَمَحَه و سُهَلَه را بدست آورد. در قاموس گفته شده است که «السمحه المله التي ما فيها ضيق» سمحه ملتی است که ضیق و تنگی در آن نیست. مرحوم مجلسی توضیحاتی در بحار در باره سمحه داده است (بحار: ۳۱۸/۶۵).

مرحوم طبرسی هم در مجمع البیان با گفتن این که اسلام سهله، اسلام رهبانیت که کشیشان و قدیسان را آواره کوه و بیابان کند، نیست، آن را برابر نوعی رهبانی گری و زندگی پرهیز و دور از اجتماع دانسته است. معنای این حرف این است که اسلام آیینی مدنی است که دوست دارد همه را زنده و سالم در کنار همدیگر و فعال در عرصه اجتماع بداند.

آثار سهله بودن دین چیست؟

نخست فهم طبیعی دین به عنوان یک دین برای توده مردم است که می خواهند زنده باشند و زندگی کنند و به پرستش خداوند پردازند. این را از خود همان روایت هم می توان فهمید که می فرماید: یا اباذر ان الله بعث عیسی بن مریم (ع) بالرهبانیة و بعثت بالحنیفیة السهلة. دینی که اجتماعی و عادی باشد نه سخت و گوشه گیر با عدم استفاده از مواهب طبیعی الهی.

دوم این که در بحث عقاید آن را پیچیده نکرد آنچه آن که قابل فهم نباشد. ما باید دینی را به مردم بدهیم که به راحتی قابل درک باشد و خیلی پیرایه به آن بسته نشده باشد. دینی که رواج معنویت را به همراه داشته باشد و با آرامش آنها را به سوی خدا و دارالسلام بخواند. این دین نباید گرفتار استدلالهای پیچ در پیچ و

منازعات بی پایان بر سر صفات خدا یا تعریف ایمان باشد، چه رسد به آن که سر یک نکته تاریخی بسیار فرعی، اصحاب یک مذهب، مخالف خود را از دین خارج بدانند. باید حداقلی در ایمان را که شهادتین است برای تامین حقوق اجتماعی همه اساس کار قرار دهد. باقی مسائل برای مدرسه و بحث بماند.

سوم آن که دینی باشد که هر روز چیزی بر آن در بخش های مختلف افزوده نشود. نتیجه این مسأله یکی آن است که برخی از مسائل اصلی و اساسی از اهمیت می افتد و دیگر این که برای نسل جدید دست و پا گیر می شود.

دین یسر در بخش شریعت و دستورات فقهی هم مهم است و اساسا قرآن این آیه را در جایی که بحث از روزه است مطرح کرده که کسی که به خاطر سفر یا بیماری نمی تواند روزه بگیرد، نگران نباشد و وقت دیگری آن را انجام دهد.

علاوه بر آن، یک اصل متکلمان و فقیهان دارند که «تکلیف در حد قدرت است» نه بیشتر. لایکلف الله نفسا الا وسعها. این یعنی این که در حد مقدورات انسان تکلیف صادر می شود. باید همین نگاه را برای کل جامعه مسلمانی در هر مقطعی که هست با هر سطح درآمدی، با هر مقدار آگاهی، در همان اندازه محاسبه کرد و تکلیف داد.

در زمینه فقه هم، اصل واجبات در حد اجمال و خلاصه باید به مردم منتقل شود. البته رساله های عملیه زیاد است اما تفاوت چندانی ندارد. به مسائل مختلف هم نباید سختگیرانه نگریست، اصل نماز و روزه بسیار ساده و شرایط آنها برای همه قابل فهم است. به نظر می رسد فقها می توانند رساله های ساده تر و کوتاه تری هم بنویسند، به طوری که برای عامه مردم، یک رساله بیست صفحه ای کافی باشد. اگر مسائل مشکل تری داشتند به رساله های مفصل مراجعه کنند.

می دانیم که شریعت یهود دست و پا گیر و حرام های آن بسیار زیاد بود. این حرام زیاد یک مشکل مهم برای یهودیت است که البته آنها طالب ترویج آن نیستند و آن را ویژه یک نژاد برتر می دانند، در حالی که اگر قرار بود این دین را تبلیغ کرد با این سختگیری ممکن نبود.

یسری که قرآن در باره روزه مسافر و مریض آورده یک الگویی برای این که وقتی فعلی برای انسان مشقت دارد خداوند خود آن را تخفیف داده است. اساس این قاعده آیه «یرید الله بکم اليسر و لایرید بکم العسر» است که می تواند نگاه ساده به دین، نگاه غیر سختگیرانه به دین را به عنوان یک مبنا به ما بدهد. این یسر همزمان در کلام اسلامی، فقه و اخلاق باید حضور خود را نشان دهد.

در کنار آیه یسر، شماری از علما مانند ابن ابی جمهور (عوالی اللالی ج : ۱ ص : ۳۸۱) احادیثی مانند این حدیث رسول (ص) را که فرمود: « یسروا و لا تعسروا و بشروا و لا تنفروا» موید آن اصل آورده اند. سهل گیر باشید نه سختگیر، بشارت دهید و تنفر ایجاد نکنید. و جای دیگر که رسول فرمود: « إن الدین یسر، لن یثاد الدین أحد إلا غلبه» سختگیری در دین، سبب می شود که وضعیت موجود بر او غلبه کند. در توضیح غلبه دین بر شخص، در وقتی که سخت گیری کند، آمده است که « الا غلبه، ای غلبه الدین و عجز ذلک المشاد عن مقاومه الدین لکثره طرقة» غلبه کردن دین بر او یعنی نمی تواند دیندار خوبی باشد و مقاومت بر آن کند، چرا که طرق آن مختلف است. یعنی این که هر روز شک و تردید می کند و می خواهد همه احتیاطها را به جای آورد. ابن ابی جمهور این توصیه رسول (ص) را هم دنبال آن می آورد و موید آن می داند آنجا که فرمود: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» هر آنچه را مسلمانان نیک دانستند، خداوند هم آن را نیک می داند. و باز این حدیث را « کلفوا من العمل ما تطیقون» به اندازه طاقت و توانایی برای خود تکلیف درست کنید.

سید مرتضی هم نوشته است: (رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص: ۲۴۶) روی عنه صلی الله علیه و آله انه قال: «یسروا و لا تعسروا و اسکنوا و لا تنفروا، خیر دینکم الیسر، و بذلک آتاکم کتاب الله، قال الله یُریدُ الله بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لَا یُریدُ بِکُمُ الْعُسْرَ» (و یُریدُ الله أَنْ یُخَفِّفَ عَنْکُمْ).

این آیه دوم هم که خداوند خواسته است به شما تخفیف دهد و بار شما را سبک کند، باز نشانی دیگر بر تأکید خداوند است که دین اسلام، دین یسر است نه عسر. این یک قاعده می تواند باشد که بر بسیاری از مسائل دیگر حکومت کند و اگر چیزی جز آن باشد، تعدیل شود. طبعا در این باره باید فقها نظر دهند اما به هر روی، اصل مسأله تخفیف و یسر یک اصل قرآنی است که در آیه «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» و نیز «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» هم مورد تأکید قرار گرفته است.

معتزله و شیعه معمولا از آیه «لا یكلف الله نفسا الا وسعها» و آیه یسر، مفهوم آزادی و حق انتخاب و عدم جبر را استفاده کرده اند، اما مهم تر از آن که به خصوص معتزله از آن غفلت کرده اند همین است که نباید دین را سختگیرانه بفهمند. این آیت قرآنی که می فرماید: «یُریدُ الله أَنْ یُخَفِّفَ عَنْکُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِیفًا» اشاره به ضعف انسان دارد و این که انسانها تحمل سختگیری را ندارند و اتفاقا با این ملاحظه بهتر می توان آنها را به راه راست آورد.

از برخی از روایات و نقلها چنین بر می آید که اراده خداوند این بوده است تا شریعت اسلامی آسان تر از شرایع قدیم باشد. در این باره مرحوم مجلسی نمونه هایی را در ارتباط با طهارت بدست می دهد. (۴۴۸/۲۲).

این مساله به خصوص در مورد یهود و مقایسه آن با شریعت اسلامی مورد توجه است. یک نمونه از رخصت که مصداق یسر دانسته شده بحث تقیه است که باز علامه مجلسی مطرح کرده است (بحار: ۲۹/۹۰). جالب است که مرحوم مجلسی توضیح می دهد یک مورد تقیه در این باره این است که اگر طبق اصول اولیه نمی توان با کفار رابطه داشت، اما بر اساس تقیه می توان ارتباط داشت. تقیه هم ظرفیت بالایی برای رعایت اصل یسر دارد.

همان طور که اشاره شد، مکمل قاعده یسر، قاعده حرج است که خداوند فرمود: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج مله ابراهیم هو سماکم المسلمین (حج ۷۸)» جالب است که در اینجا در بیان این که دین حرجی و سختگیر نیست، پای دین حنیف را به میان می آورد که همان دین سمحه و سهله است. مرحوم مصطفوی هم در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن ذیل ماده عسر و یسر توضیحات بسیار سودمندی در باره اصل یسر در اسلام داده است. طبیعی است که بخشی از معنای این قبیل آیات، جنبه تکوینی بحث هم هست که اساسا دین اسلام سختگیر نیست، اما رعایت این جنبه تکوینی همین است که در تشریح هم خود را نشان دهد.

به هر روی، اگر اصل یسر در دین، با دقت دنبال شود، می توند حلال بسیاری از مشکلات باشد و نگاه های سختگیرانه را کنار بگذارد. توجه به این نکته جالب است که اصل یسر بیش از همه در مکتب فقهی حله مطرح و در باره جنبه های مختلف آن و نیز کاربردش در فقه مورد بحث قرار گرفت.

اصل یسر می تواند مسلمانان را به نگاهی معتدل با تأکید بر رعایت حداقلی در داشتن اعتقادی که او را داخل جمع مسلمانان نگاه دارد، برساند و زمینه برای نوعی تفاهم باشد. بدون شک، تفکیرهای عجولانه که امروز دنیای اسلام گرفتار آن است، یک نمونه روشن از نگرشی سختگیرانه در دین است و بحق باید نام آن را فکر خوارجی از نوع آنچه در قرون اول بود دانست.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1621>

## علم طلسمات، یک دنیای شگفت

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۲

**خلاصه:** آنچه ملاحظه می فرمایید معرفی کوتاهی است از یک نسخه در علم طلسمات که حاوی تصاویر هنری جالبی است، اما پیش از آن اجمالی از تاثیری که این علم ذهنیت تمدنی مسلمانان داشته سخن به میان آمده، گرچه این آغاز راه است...

علوم غریبه، جایگاه شگفتی در میان علوم داشته که در میان ملل مختلف و از جمله مسلمانان بوده است. این علم به دلایل مختلف محدود به افراد خاصی بوده است که می بایست ویژگی هایی می داشتند. این افراد که وانمود می کردند با امور پنهان و از جمله اجنه و شیاطین و دیوان سروکار دارند، خود را قادر به انجام کارهایی می دانستند که به طور عادی از مردم ساخته نبود. بخشی از این علم یا شبه علم، اختصاص به رفع و دفع مصائب و مشکلات مردم داشت که طبعاً برای مردم نهایت اهمیت را داشت و از آنجا که راه حلی برای انجام آنها نداشتند، به این افراد پناه می بردند. اکنون نمی خواهیم به کار روانشناسی اجتماعی این بحث بپردازیم، بلکه آنچه اهمیت دارد تبدیل شدن این امور به یک علم در میان مسلمانان است.

طی سالیان و با استفاده از تجارب سایر ملل، برای این علم مبانی و متون و روشها ساخته شد و هزاران کتاب و کتابچه تالیف گردید که امروز در کتابخانه های ما غالباً به صورت خطی نگهداری می شود و البته همین امروز هم مشتریان زیادی دارد.

در مقابل بودند کسانی که آن را به عنوان یک علم انکار می کردند اما در این سوی، جرأت بر انکار آن توانایی خاصی می خواست که در طبیعت مفهوم علم در میان مسلمانان نبود. به عبارت دیگر مردم این قبیل مطالب را نمی توانستند به صراحت انکار کنند، به عکس، گاه به قداست آن می اندیشیدند و گاه که با اوراد و اذکار و ادعیه در آمیخته می شد، به راحتی قبول می کردند و اگر کسی هم انکار می کرد بر می آشفتمند. البته جن مورد تایید قرآن است اما ادعاهای اینها در باره دنیای جنیان و نیز ادعاهایشان در ارتباط چیزی نبود که به سادگی بتواند قبول شود، هرچند آنها این ارتباط را راحت ترین کار برای خود می دانستند و مدعی بودند که قدرت آنهاست که این مشکلات را حل می کند.

با این حال، اگر کسی سرک به اندرون این متون می کشید، می دید که چه عجایب و غرایبی بیان شده و از



هر وسیله از خط و نقش و نقاشی و .... در کنار عبارات عجیب و غریب، اسامی شگفت، و ادعاهای غیر عادی و عجیب تلاش می شود تا مطالبی به عنوان راه حل برون رفت از مشکلات ارائه شود. در این قبیل متون، چنان با قاطعیت و جدیت بحث می شود که هر کسی این فکر را می کند که حتما اسراری پشت سر این مسائل است گرچه ما از آن سر در نیاوریم.

وقتی به این آثار گسترده در کتابخانه های خود می نگریم، می توانیم تصور کنیم که چه مقدار انرژی نخبگان ما مصروف این شاخه از علوم شده است.

به علاوه، تاثیری که این نوع نگاه بر سایر علوم گذاشته یکی از جالب ترین جنبه های این قبیل دانش ها به لحاظ تمدنی است. انتظار حل مشکلات از این علم، آن هم مشکلات عدیده فردی و اجتماعی، از حل معضل دیوانگی تا دزدی و زندانی و غیره و غیره، می توانست تاثیر زیادی روی کاهش فعالیت های اجتماعی داشته باشد.

از میان اینها، تاثیر این علم به عنوان یک علم سنتی (با تعریف دکتر نصر یا بدون آن) یا هر چیز دیگری، نگاه علمی مسلمانان را سخت مخدوش می کرد. به این ها باید علاوه کرد که این دانش ها، نوعی بافتنی شگفت را در خود پرورش می داد، باقتنی که باید همه از آن در شگفت می ماندند و می گفتند که این علم عجیبی است که از ما ساخته نیست. در این علوم بیش از همه علوم دیگر از لفظ اسرار استفاده می شد که گویی در انحصار عده ای خاص است.

این روزها نسخه ای از طلسمات را که از قرن هفتم هجری است در کنار رسائل دیگری که آنها هم در طلسمات و نجوم و تنجیم است، از نسخه های موجود در کتابخانه ملی فرانسه مرور می کردم. رساله اول این مجموعه که در طلسمات و قدری آشفته و بدون صفحات آغازین است، در کنار رساله دقائق الحقایق و رساله مونس العوارف قرار دارد که به اجمال در جاهای دیگر شناسانده شده است. نثر فارسی این رسائل بسیار کهن و از نظر ادبی فوق العاده ارزشمند است و مسلما از این زاویه باید مورد تصحیح و ارزیابی قرار گیرد.

اما آنچه در اینجا برای من جالب بود، مرور بر یک اثر در علم طلسمات است که شامل عبارات فارسی، اسامی شگفت، نقاشی های عجیب، و باورهایی است که هیچ قرابتی با امور مذهبی نداشته و جز در برخی از الفاظ با آن اشتراک ندارد. این چند رساله می تواند ابعاد این علم شگفت را به ما نشان دهد، مشروط بر آن که با دقت مرور شده و سامان فکری و علمی آن بر اساس آنچه که در آن قرن در اذهان دانشمندان این رشته علمی یا شبه علمی بوده، بدست آید.

این وبلاگ نه محل این کار است و نه بنده در این فرصت می توانم این اثر را که بسیاری از کلمات محو

شده تصحیح و عرضه کنم. اما چندین عبارت را به علاوه تعدادی از نقاشی های آن تقدیم می کنم تا اهمیت این بحث را به عزیزانی که علاقه مند به بحث تمدن اسلامی و علوم غریبه هستند گوشزد کنم. به چند نمونه از عبارات موجود در این کتاب توجه فرمایید:

\*\*\*

به قدرت باری سبحانه و تعالی بر منزل ذراع فریشته موکل است، نام وی جنطاغاییل بود، و صورت وی مانده صورت آدمی است درازبالا، و چهار دست دارد و پای همچون پای اسبان تازی، و در یک دست لوحی گرفت و در یک دست مرغ هدهد، و در یک دست قضیبی گرفته و در یک دست دوک از ریسمان پر گرفته و .... خواهد که براه رود، رود، رود و به هیچ گونه مانده و خسته نگردد، بنویسد این طلسمات را به مشک و زعفران و زیر طلسمات .... قمر را بنویسد، سه در سه وقتی که ماه در نور بود یعنی در .... باشد، و در موم گیرد، و بر آن دست بندد و چندانک براه برود، مانده نگردد به امر الله تعالی.....

و این هفتاد نام ملایکه را هفتاد کرت باید خواندن و هفت .... کند، و هر روزی همی خواند، و این ملایکه اند که بر ساق عرش موکل اند این است :طارغاهایی، طماعاطواییل، کما فارعاییل، سلامسکاراییل، ولافارعاییل، فماتاصاییل... صقلاطوراییل، سقلاطوداییل،.... تمام شد نامهای آن ملایکه که ذکر رفت، جهت این دعوت طلسمات شریف این است....



و صورت این موکل را باید که معزم پیش خود نهد، و بعد از آن نام ملائکه را بخواند و بعد از آن هزار و یک نام باری سبحانه و تعالی هفت بار بخواند، و بعد از آن دست به عمل زند و نیک احتیاط کند که درین عمل بیم ... بود جهت آن که ملائکه می آیند و اگر بر شرایط نبود قصد؟ کنند...



بیان اسرار منزل هقعه و عجایب آن

اندر خاصیت منزل هقعه. آن فریشته که برین منزل موکل است نام وی هماعقیل بود و حق سبحانه و تعالی او را مانده صورت آدمی آفریده است با چهار دست و سر وی مانند پرپوز؟ بود، و پای وی مانند پای ... بود، و دو پای دارد، و بدستی سرنای گرفته، و بدستی جارویی گرفته، و به دستی شانه گرفته، و به دستی خنجری گرفته، و بر وی چند فریشته دیگر موکل است، و نام فریشتگان این است: محاراییل، محاطاهاییل، مکاعاییل و ... و طلسمات این موکل را اگر بنویسد به مشک و زعفران و این چهل و یک نام را در گرداگرد طلسم ... بدهند اندر میان هر که فراز گیرد ... اما بطالع اسد باید و تثلیث آفتاب با مریخ و ... آفتاب را چهل بار بخواند و ... آفتاب ... مریخ بهم ضم کند و هفت روز ... کند چنانک هیچ گونه نه شب نه روز نخورد، و بجای خلوت نشیند و عزلت طلبد و ... آهو نویسد ... بر حسب مراد گردد... این است .... (در اینجا خطوط عجیب و غریب آمده است)

و هرک خواهد که کیمیا را به حاصل آورد، این دیوان را در کوههء بلند طلب باید کردن بعزیمت .. اعظم، در کتاب سنحل؟ الارواح یا در کتاب دقائق الحاذقین یا کنوز المعزمین، هفت کتاب است که من تالیف کرده ام بعون الله تعالی وحده.

بیان اسرار سر منزل نثره؟ و عجایب او در...

آن فریشته که برین منزل موکل است، نامش کماطاعاییل بود، و صورت وی مانند صورت استر بود، و رحلی بر پشت وی نهاده، و بر بالای رحل مصحفی نهاده گشوده و در زیر شکم استر خروسی دهان گشوده

و پرها گشوده یعنی بانگ خواهد زد و صورت آن جنی که تکوین ویست مانند صورت پری است، رود با دو بیچه به چراگاه و آب خورد. نام وی دفراهاغور بود، و بر وی هفت فریشته دیگر موکل است، و نام آن فریشتگان این است: سجاهاییل، سفهماطاییل، سفراطاعاییل، .....  
 و اگر کسی خواهد که کار بکسب گشوده گردد یا مردی ... بسته بود بگشای بیارد به آن حریر بندد، و بر وی نویسد این طلسمات را تمام به مشک و زعفران و آب انار شیرین وقتی که قمر در منزل بود، و بر بازی دست بندد یا در آن مقام در آن خانه به دیواری جای پاک پنهان کند.....



و اگر خواهی بنویسد بنام طاعنان و بدگویان بگوید بستم زفان فلان و فلان را و در مقام و در مقام پاک زیر سنگی نهد یا اندر کتان ریسمان ببندد و در کیسه پنهان کند. و اگر کسی در زندان بود بنویسد، و در بازوی راست بندد، در حال خلاص یابد و اگر کسی در دست ظالمی گرفتار بود بنویسد بر جام آبگینه و در خورد ظالم دهد از حق تعالی رحمت و شفقت در دل ظالم افتد و یا در جای آن ظالم بریزد یا بر بام برد در سرای

وی آزموده است....

...

باب اندر بیان ملک جنیان جهت موکل

چنین گویند استادان مغرب که ملک جنیان بسیارند، اما در هر مقامی گروهی موکلند، و اما در هر مقامی که مرم خاص اندر آید باید که ملک آن مقام را دعوت کند و موکل حاصل گرداند، و بعد از آن در آن مقام کار بندد و کار کند که در هر کاری که موکل نباشد آن کار ممکن نبود که حاصل گردد. و اگر شهریست ...همه بحکم جنیان است، و جنیان را ملک هست و وزیر هست و قاضی و سرلشکر و عارض و خطیب و محتسب و مدرس و معلم و ترجمان و جاسوس، و لیکن خاطر کردن مملکت جهت آن است که از وی موکل بخواهند و چون دعوت ملک کنند، مغرم خاص باید بگویند که ای ملک! مرا موکلی نیکو باید یا از وزیر یا قاضی یا از عارض یا از مدرس یا از محتسب یا از شحنه و غیره موکل بخواهد که البته هرچ از ملک بخواهد ملک بی دریغ می بخشد....



بیان سوم اندر اسرار سر منزل ثریا

به قدرت ربانی آن فرشته که بر منزل ثریا بود موکل است، صورت وی مانند صورت مردی است بر پشت  
 بط کوهی نشسته و دو دست دارد همچون دست آدمیان و بدستی کوزه فقاع گرفته و به دستی مروحه گرفته  
 و .... نام وی این است.... و هرک خواهد که کسی را از راه باز گردد بنویسد این طلسمات را بدون زنان ...  
 مشک بر پاره تخته بندد یا قواق؟ و در زیر سنگ بزرگ نهد و بگوید: بستم راه فلان را ابن فلان....

اندر بیان اسرار سر منزل نثره در تفریق

اندر خاصیت منزل نثره، آن فریشته که بر منزل نثره موکل است ترهاییل خوانند، و صورت وی مانده صورت قوچی است و بر پشت لقلقی و روی به جانب دنبه کرده و پای های وی چون پای آدمین است، و آن جنی که تکوین وی است نامش سقلاطور بود و صورت وی ... آدمی بود و چهار مار بجای ... یعنی از جای گلوی رگ بیرون آمده و دو دست دارد. به دستی ماهی و بدستی مروحه گرفت و خاتم ترهاییل این است ... چون کسی را خواهی که زفانش را ببندی این صورت را بیش نهد و این طلسمات را بنویسد بزنگار و کافور و زعفران بر ... پوست حمار یعنی خر اندر پیچید بریسمان قنب .... و در زیر سنگی نهد بگوید بستم زفان فلان را بستاد تا با ابد مانده سد یاجوج و ماجوج که اسکندر ذوالقرنین بسته و از غم یاجوج و ماجوج بفضل حق بر بست. طلسم این است...









که مصلحت نیست و صورت فرشته از او



و اگر خواهد که کسی را کارود بکشد یکی را بزند که به چو گو داد  
 کارود بکشد باشد او را بیاورد بان نادر کهن از کوه خاند  
 کهن داین طایفه را بگوید همچنان که گفتیم و بگوید که  
 بستم کارود بکشد فلان همچنان که آن در دران کوه خاند  
 بوی حسد و دیند پایش پسته است فلان را بپسته ناز  
 در صورت این صورت **اپست**



و دران زمان که این عمل را کند اما بسیار سخن خواندند

و نام جن این بود



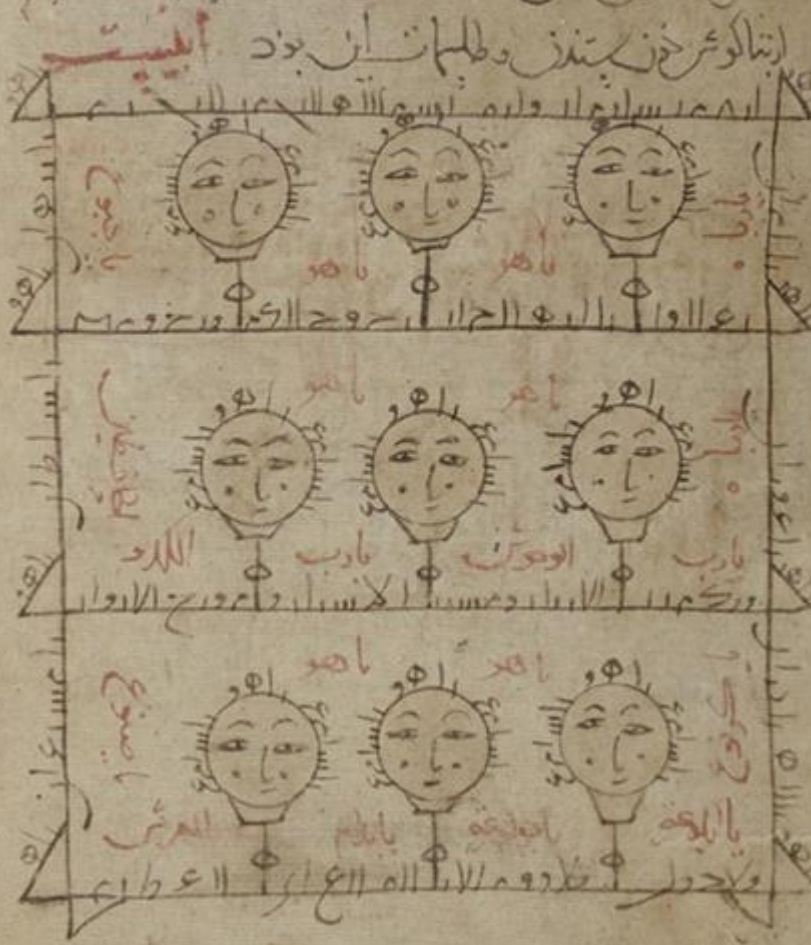
داین غلام جنی جهت دعوت جنی و مجبور کردن حیوانات بود  
بنویسند ویر سو قارور و بنده که جنی مجبور شود با امر الله



و تکلیف نیز فریستد انان چون لها طو هودش بخود و معونه وی  
 مانند معودت زرافه بود و سروریتش بخود لها ز اینست



که در کار کافرین بود و ظلمات را بر حیرت میداند و شتر  
 بشا در عین و خن دهد و خن لبوتر سید خاندان کنیم



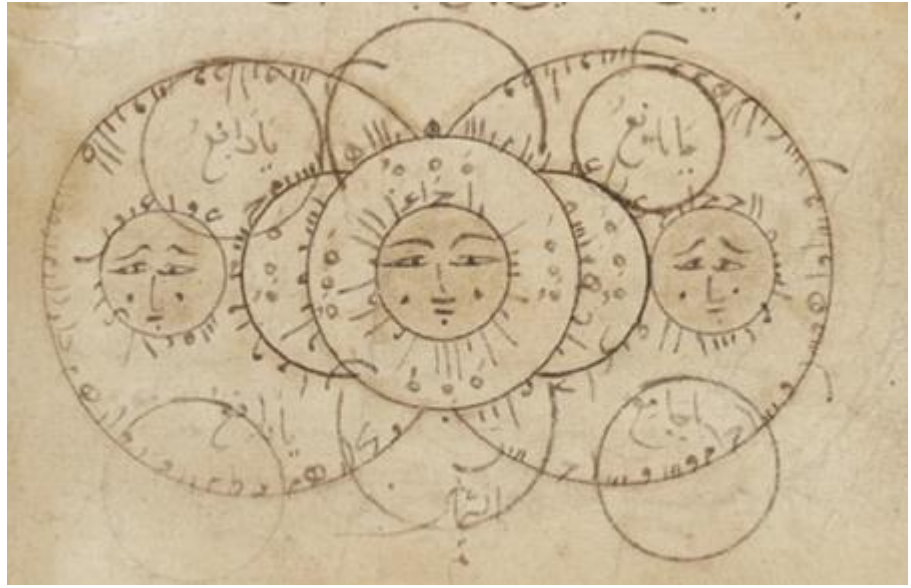






و غیر نیز نیز یعنی از جنس حکم این مملکت است نام طغیانه چاکم و  
 در صورتی که با تعلق صورتی بلکه چون با دو پس در دکن  
 رای خود و خون از آنجمله در این است و خاتم این نگین  
 که در کورن لب بدو بشکر در مختار و این کلید

الحمد لله رب العالمین  
 الحمد لله رب العالمین  
 الحمد لله رب العالمین  
 الحمد لله رب العالمین



و اما هفت نیز نامها را بنویسد خود نیز کند و مثل سدر و انزلی

بیمه ملک است



و تفویض این مقول را نام عنقا طار بود و صورت وی مانند  
صورت پیل بود و رنگش خواهد اندر دریا رود ها و از پیل  
و غیره هم نخورد این طلسمات را با خود دارد و بنا بر نحوه

**طلسمات ایلیست**

بسم الله الرحمن الرحیم  
یا حیدر یا حیدر یا حیدر یا حیدر  
یا سعید یا سعید یا سعید یا سعید  
یا عزیز یا عزیز یا عزیز یا عزیز  
یا عزیز یا عزیز یا عزیز یا عزیز  
یا عزیز یا عزیز یا عزیز یا عزیز  
یا عزیز یا عزیز یا عزیز یا عزیز  
یا عزیز یا عزیز یا عزیز یا عزیز





<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1622>

## قدرت نقادی قدما در حل تعارض موارد مشکوک میان علم و دین

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۲۷ / ۱۰ / ۱۳۹۳

یک بار دوستی در یکی از کامنت های خود برای یادداشت های بنده نوشته بود فلانی خبرآنلاین را حوزه علمیه کرده است، واقعا عذر می خواهم از این که برخی از این مطالب هیچ نوع سنخیتی با افکار شماری از عزیزان که از اتفاق عناوین نوشته های بنده را کلیک می کنند ندارد. واقعا معذرت می خواهم.

مرز دقیق میان آنچه علم و دین است، باید روشن شود، امری که کمک بسیار زیادی به فهم معرفت دینی و علمی به ما خواهد کرد. مقصودم از علم، علم تجربی با نگرش پوزیتیویستی نیست، هرچند در باره آن هم نمی خواهم قضاوت صریحی بکنم. حقیقت، نگاه فلسفی به پوزیتیویسم، جدای از چیزی است که ما از علوم تجربی به عنوان یک علم می شناسیم؛ و کسانی البته به عمد اینها را مخلوط می کنند تا به تصور خود به نفع سنت، علوم جدید را کنار بزنند.

اما این که از تعبیر «علم» استفاده می کنیم، دقیقا مقصود دانایی است، اما یک دانایی استوار. خواهید پرسید: این قید استوار یا دقیق را از کجا می آوریم و چطور به آن می رسیم؟ به این پرسش حق می دهیم، اما چه کنیم که چاره ای نداریم جز این که از این تعبیر برای شرایطی استفاده کنیم که دقیقا چیزی را می فهمیم و می پذیریم و قانع می شویم. یعنی حالتی که به خاطر اطلاعی یا دانشی حس می کنیم یک سخن یا گزاره ای درست ابراز شده است. این بحث دیگر تنها در حوزه علوم تجربی نیست بلکه شامل علوم انسانی هم خواهد بود بدون تردید.

می دانم که این اصرار من تا حدود زیادی از دقت فلسفی خالی است، اما یقین هم دارم که بسیاری از افراد آن را درک خواهند کرد. همین که بین راه نزدیک و دور برای رسیدن به یک مقصود، راه نزدیک را انتخاب می کنند، این یعنی این که به «علمی» که آن را می توان دانایی استوار نامید و متکی به این است که از این راه زودتر می توان به مقصد رسید، اتکاء می کنند، و الا چرا نباید راه درازتر را انتخاب می کردند؟

برگردیم به خانه اول: یک خبر دینی با یک گزارش علمی اگر تعارض داشته باشند ما چه خواهیم کرد؟ ما چه اندازه علم را پای دین قربانی کرده ایم و چه مقدار دیگران دین را پای علم قربانی کرده اند. مرز دقیق این گزاره ها در کجاست؟

شاید نتوانیم این مطلب را به لحاظ تئوریک حل و فصل کنیم، اما با نمونه های تاریخی می توانیم زمینه های آن را روشن کنیم. مشروط به آن که وقتی از یک امر تاریخی در این زمینه سخن می گویم، واقعا درست و تاریخی باشد.

باز برگردیم به سوال اصلی: اگر یک گزارش علمی با یک روایت دینی ناسازگار باشد، ما چه خواهیم کرد؟ به نفع کدامیک کنار خواهیم رفت؟

خواهید گفت بستگی به این دارد که روایت دینی تا چه اندازه درست باشد یا آن روایت تاریخی هم. البته. اما مرز این مطلب دشوار است. مثلا اگر کسی اخباری است و به اخبار و احادیث اطمینان دارد، اما یکی از این اخبار با یک گزارش علمی ناسازگار بود، آیا حاضر است به نفع علم، این روایت را کنار بگذارد؟ درست مثل وقتی که یک حدیث، با نص صریح قرآن ناسازگار است و آن را کنار می گذارد؟

مسئله حراست از دین، امری لازم است، چنان که حفظ حرمت علم. داستان منازعه اینها به خصوص در عصر جدید بسیار طولانی است، اما اصل آن نشأت گرفته از خلط های انجام شده در دوره های قبل است و این داستان طولانی است.

این مقدمات را نوشتم تا یک نمونه از آن تقابل را نشان دهم و بگویم این ما نیستیم که ترجیح می دهیم دانایی استوار مقدم بر یک روایت دینی باشد، بلکه قدمای ما نیز چنین می کردند. حتما آن ها چیزی از پوزیتیویسم نمی دانستند، مگر این که بگوییم شاید پوزیتیویست بوده اند و نمی دانستند.

شاهفور بن طاهر اسفراینی (متوفای ۴۷۱) در تفسیر فارسی بسیار زیبای خود بانام تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم» ذیل آیه صیام «کتب علیکم الصیام...» می نویسد:

و بدان که: معنی آنکه همی گوید: «کَمَا كُتِبَ عَلَيَّ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ» آنست که بر هر امتی روزه واجب بوده است، اول آدم علیه السلام. چنانکه عترة روایت کرده است از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، که وی گفت: روزی آمدم نزدیک مصطفی - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ [آله و] سَلَّمَ - به وقت نیمروز رسیده و سلام کردم، و سلام را جواب داد و گفت: یا علی بدان که: جبرئیل علیه السلام ترا همی درود دهد. گفتم: سلام بادا بر تو و بر وی. گفت: فراتر آی. فراتر شدم، گفت: یا علی جبرئیل تو را همی گوید: روزه دار از هر ماهی سه

روز، که خدای تعالی بنیسد تو را با اوّل روز ده هزار سال، و به دیگر روز سی هزار سال، و به سیوم روز صد هزار سال، و بدهد بر آن کس که بدین کار کند از پس تو. گفتم یا رسول الله! آن سه روز کدام است؟ گفت: ایام البیض؛ سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم.

دیگر بدان که عنتره گفت: علی را گفتم: یا علی! چرا این روزها را ایام البیض خوانند؟ گفت: چون آدم را از بهشت به زمین فرستیدند، تپش آفتاب پوست وی را بسوخت و سیاه گردید، جبرئیل آمد و گفت: یا آدم! ترا باید که پوست تو سپید شود.

گفت آری. گفت روزه دار از هر ماه سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم. آدم روزه داشت.

اوّل روز سیکی از تن وی سپید گردید. دوم روز دو برخ از تن وی سپید گردید. سیم روز جمله تن وی سپید گردید. از بهر این آن روزها را «ایام البیض» خوانند.

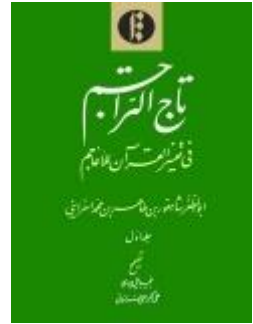
و بدان که: این خبر نه مشهور خبری است، واجب نبود که برین اعتماد کرده شود بخاصّه که اندر معنی این خطا ظاهر شد، بسبب آنکه عرب شبهای ماه را، سی شب را ده نام نهاده است، اندر هر سه شبی نامی دیگر، بر معنی حال آن شبها اندر روشنایی و تاریکی آن، و بهره آن از تافتن ماه اندران شبها، گفتند: «ثلاث غرر، و ثلاث نفل، و ثلاث تسع، و ثلاث عشر، و ثلاث بیض، و ثلاث درع، و ثلاث ظلم، و ثلاث حنادس، و ثلاث دادی، و ثلاث محاق». و از جمله این سه شب را بیض خوانند، بر آن معنی که همه شب روشن باشد، انگه روز را با شب اضافت کردند و گفتند: «ایام البیض»، و نگفتند: «الایام البیض». دانستیم که این صفت شب است نه صفت روز. و این نشانی ظاهر است بر آنکه این خبر ضعیف است، و اگر این درست بودی واجب کردی تا این خطا از علی بوده بودی، و درجت وی بزرگتر از ان بود که اندرین معنی خطا کند. پس این حال همی تنبیه کند بر آنکه این خبر ضعیف است.

(تاج التراجم (تهران، ۱۳۷۵): ۱۸۷/۱ - ۱۸۸).

نویسنده این کلام، وقتی یک روایت را برابر یک اطلاع تاریخی (نوعی علم) می گذارد، حکم به ضعف خبر می کند و نقل آن را دون شأن امام علی (ع) که چنین مطلبی را فرموده باشد، می داند. بدین ترتیب تعارض میان یک خبر دینی را با یک گزاره علمی به نفع علم تمام کرده و البته تأکید دارد که آن خبر دینی، تنها یک خبر منسوب و ناشی از تخلیط و بی دقتی است نه آن که بپذیرد دینی است و باز رد کند.

چنین روشی در نهایت حتی بیش از آن که به نفع علم باشد، دین را نجات خواهد داد.





<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1626>

بهبانۀ ای که از عوامل اصلی کشتار شیعیان در ده ساله گذشته بوده است

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۸

**خلاصه:** پس از ماجرای عبدالله بن سبا، دروغی که در قرن دوم ساخته شد تا هویت تشیع را به لحاظ تاریخی زیر سوال ببرد، دومین ماجرای دروغ، مربوط به نقش شیعیان در سقوط بغداد به دست مغولان است که به نام خواجه نصیر و ابن علقمی، سعی می شود شیعیان همدست یهود و نصارا معرفی شده و بانی و باعث نابودی دولت عباسی معرفی شوند. این همان بهانه ای است که شیعیان به عنوان احفاد ابن علقمی به طور مداوم هدف قتل عام های انتحاری و حشتناک بوده و ده ها هزار تن از آنان در کوچه و خیابان و قهوه خانه و غیره در این ده سال قتل عام شدند.

#### مقدمه

برای بسیاری از اهل سنت در شرق اسلامی، رخداد سقوط بغداد و خلافت عباسی، امری دردناک و ناراحت کننده بوده است، زیرا با این تحول - که عامل اصلی آن ضعف جدی عباسیان و خطاهای طولانی شان از یک سو، و نیز تهاجم مرگبار مغول در حمله به تمامی شرق اسلامی از سوی دیگر بود - خلافت تقریباً برای همیشه از میان رفت. حتی زمانی که خلافت عثمانی قدرتمندانه استقرار یافت، به نظر می رسد، هیچ گاه اهمیت عباسیان را نیافت، چنان که سقوط آن نیز به رغم همه دردناکی برای اهل سنت، قابل مقایسه با از دست رفتن بغداد عباسیان نبود.

هرچه بود، عباسیان از دل قریش برآمده، عرب و منتسب به پیامبر (ص) بودند. بغداد نیز برای بیش از پانصد سال مرکز خلافت آنان بود و گویی از دست رفتن آن، تمام آمال و آرزوهای آنان را نابود کرد. در عمل نیز، مذهب سنت در شرق بشدت ضعیف شد. بعدها خلافت ماند، اما ترکی شدن خلافت چیزی نبود که برای دوایر اصلی اهل سنت، به خصوص عربها که نسل اول و لایه نخست در تاریخ اسلام بودند، قابل قبول باشد و در نهایت هم به جدال کشیده شد.

و اما در این میان، با وجود آن که مغولان اساس این ماجرا بودند، و خطاهای عباسیان در طول قرون و کشتن و نابود کردن بسیاری از مخالفانشان و نیز عیاشی و تجمل پرستی و بسیاری از مسائل دیگر عامل

درونی اصلی این ماجرا بود، تمام گناه به گردن دو شیعه به نام ابن علقمی و خواجه نصیر افتاد. این در حالی بود که صدها عالم و دبیر سنی هم در مجموعه مغولان که از حوالی سال 617 به خراسان آمدند وجود داشتند. این اتهام که بعدها در قرن هشتم رواج یافت، چنان بود که گویی این حادثه عظیم، نه مربوط به یک خلیفه بی تدبیر و فرزند متعصب و ناهل و مداخله جوی او، بلکه همه و همه بر عهده این دو نفر قرار گرفته است. یافتن یک مقصر برای این ماجرا کار را راحت می کرد و در ضمن شیعه را که هیچ گاه رسمیت خلافت را نپذیرفته بود، تحت فشار قرار می داد. این اتهام انجام شد تا دیگران تبرئه شوند و از آن بهانه ای برای یک کینه ورزی دائمی ایجاد شود. اتهام یاد شده که بر اساس تحقیقات مورد اعتماد، و حتی از ناحیه محققان اهل سنت مانند دکتر سعد الغامدی استاد دانشگاه ملک سعود در ریاض آن هم در یک کتاب مستقل، بی پایه شناخته شده، به حدی در آثار متعصبانی مانند ابن کثیر و ابن تیمیه تکرار شد و تا به امروز تکرار گشته که به صورت یک اصل مسلم تاریخی درآمده و صرفاً به عنوان یک ابزار برای کوبیدن طرف مقابل مورد استفاده قرار گرفته است. این که مورخان این حادثه عظیم را صرفاً بر سر این دو نفر خراب کنند، تنها ناشی از نوعی ضعف تحلیل و برای گریز از بیان واقعیات و در عین حال متأثر از تعصبات دینی است، و الا هر کسی می داند، مغولانی که دولت بزرگ خوارزمشاهی را برانداخته، سالهای سال شورشهای متوالی را در شهرهای سر راه خود سرکوب کرده، و در نهایت دولت قدرتمند الموت را که نه سلجوقیان و نه دیگران نتوانسته بودند براندازند، بر انداختند، و طبرستان را تصرف کردند، می توانستند بغداد را هم بگیرند. اما آنچه در تواریخ ماند، تکرار مطالبی درباره ابن علقمی بود که تاکنون نیز دستاویز تبلیغات مذهبی است و به نظر نمی رسد هیچ گاه حل و فصل شود. این قبیل تاریخ نگاری مذهبی که درگیری مثنوی نصوص تاریخی در دو طرف است، در حکم قضایای جدلی الطرفین کانتی در آمده که برای ذهن های ساده مذهبی، هر کسی در هر طرف باشد، قادر به اثبات و اقناع آن است .

مشکل دیگری هم البته آن روزگار بود و آن این که برای دو قرن، اسماعیلیان به اسم تشیع و با اتهام ملحدی، موی دماغ دولت های سنی اطراف خویش بودند، به طوری که هیچ گاه آنان، با همه فشاری که آوردند، موفق به تصرف الموت نشده که هیچ، به طور مداوم، هدف ترورهای آنان قرار می گرفتند. این حقد و کینه را به راحتی می توان در متون تاریخی این دوره سنیان و کسانی که بعدها گزارش آنها را می نوشتند بدست آورد. این دویست سال، با آن هم ترور سران سنی که تنها یکی از صدها نفر آن خواجه نظام الملک بود، حقد و کینه جدی از اسماعیلیان و ملاحظه در ذهن اهل سنت ایجاد کرده بود. البته این دولت هم به دست مغولان نابود شد اما فضای روانی ایجاد شده در اطراف این ماجرا همچنان روی اعصاب و روان طرفداران خلافت راه می رفت.

و اما در باره ابن علقمی به عنوان یک وزیر که فقط یک جناح ساده در دستگاه خلافت بود، و در برابر یورش عظیم مغولان که به هدف ساقط کردن بغداد آمده بودند (و این ماجرا از زمان حمله یعقوب لیث تا این زمان برای دولت های شرقی یک آرزو بود و آل بویه و سلجوقیان به آن رسیدند و عباسیان را نصف نیمه نگاه داشتند و خوارزمشاهیان نتوانستند چنین کنند) کسی نگفت، فرضا که یک شیعه ای که سه چهار دهه در دولت عباسی خدمت کرده، و معلوم نیست اساسا شیعیان او را به رسمیت می شناختند، در سقوط بغداد، واقعا همکاری با مغولان کرده باشد، آن هم درست زمانی که بسیاری از علمای سنی در دستگاه مغولان خدمت می کردند، این چه ربطی به جامعه شیعه دارد؟ آن هم نه برای آن روزگار بلکه الی الابد... مگر کم بوده اند در قدیم و جدید از طرف مقابل که در کنار دشمنان اسلام قرار گرفته اند. مگر کسی اینها را پای یک مذهب می نویسد؟ بگذریم.

... و اما ابن علقمی سالها استاد الدار دربار مستنصر عباسی یا همان وزیر دربار وی بود و بعدها به خاطر همان خدمات وزارت مستعصم رسید. در آن روزگار، و از زمان سلجوقیان، در مواقعی، وزارت بر عهده شیعیان بود و این جز آن نبود که این افراد در نظام اداری تربیت شده و توانایی خوبی در اداره امور حکومت داشتند. در طول این سالها، ابن علقمی خدمات زیادی به دستگاه عباسیان کرد که تنها یک نمونه آن تأسیس مدرسه مستنصریه بود که مذاهب چهارگانه - بدون حضور شیعه - در آن کار تدریس را بر عهده داشتند [1]. در تاریخ الفی آمده است: و روزی که این مدرسه به اتمام رسید، مستنصر بالله با جمیع امرا و اعیان دولت به آن مدرسه آمده مهمانی عام کرده هرکس را فراخور حال او به خلعت سرافراز ساخت. و چون سرکاری آن مدرسه به مؤید الدین علقمی، که آخر وزیر خلیفه شده بود، تعلق داشت و به سعی او به اتمام رسیده بود، مستنصر بالله در روز ضیافت او را به انواع انعام و الطاف پادشاهانه سرافراز ساخت و جایگیر او را دوچندان گردانید [2]. ابن علقمی که تا این اندازه مورد اعتماد بود، از بخت بدش، در روزگاری قرار گرفت که این دولت توسط یورشیان مغول سرنگون گردید. او تنها یک عنصر تصمیم گیر اداری بود، نه فرمانده نیروهای نظامی بود و نه تنها کسی که خلیفه حرف او را کاملا گوش می داد. معارضان وی در دستگاه خلافت، از جمله ابوبکر پسر خلیفه و دواتدار، تمام تلاش های او را خشتی کردند و برای آن که وی را که طرفدار آن بود که خلیفه در این شرایط ضعف کامل، با نوعی تعامل مثبت مسأله را حل و فصل کرده و زمینه را برای بقای خود فراهم کند، منکوب کنند، در شیپور جنگ دمیدند. منابع فراوانی به بی توجهی مستعصم به اداره امور توجه داده و به رفتار بد فرزند او ابوبکر و دیگران اشاره کرده اند.

در نهایت مغولان بغداد را تصرف کردند و به خاطر مقاومت بیهوده خلیفه، او را و شمار فراوان دیگر را کشتند و دولت عباسی را پس از یک دوره ظلم و ستم طولانی برانداختند. حادثه مغولان چندان عظیم بود که کسی

نمی توانست به یک مقاومت جدی بیندیشد. بسیاری از مردم بغداد از سنی و شیعه در این ماجرا کشته شدند و هیچ کدام از دو طرف فرصت مقاومت نیافتند. بسیاری نیز به سرعت جذب دربار مغولان شدند، به طوری که دولت آنان تا هشتاد سال بعد ادامه یافت و خبری هم از مقاومت سنیان و غیره بدست نیامد.

آن زمان، منابع، چیزی در باره ابن علقمی ننوشتند، اما به تدریج داستانها در باره ابن علقمی ساخته شد و گناه این حادثه عظیم که مغولان پنجاه سال برای تحقق آن روزشماری می کردند و برای آن انرژی گذاشته و نیرو صرف کرده بودند، حالا به گردن یک وزیری افتاد که سه چهار دهه به دولت عباسی خدمت کرده بود. او البته تمایلات شیعی داشت اما هیچ گاه در منابع شیعه، به عنوان یک عالم شیعه یا یک رکن شناخته نشده بود. اشاره کردیم، فرضا که بود، چه ارتباطی با مذهب تشیع داشت. و اما مخالفان مهم ترین پشتوانه خود را از دست داده بودند و باید برای این کار مقصری از مخالفان خود پیدا می کردند. باید مقصری برای آن ماجرا یافت می شد تا همه گناه بر گردن او گذاشته شده و متعصبان بتوانند از این امر به عنوان یک حربه علیه شیعه استفاده کنند.

از زمانی که افرادی مانند ابن تیمیه و ابن کثیر در بوق و کرنا کردند که گویی خیانت ابن علقمی همه چیز را بر باد داده، مسأله به صورت یک اصل شایع در منابع تاریخی پیچید و از آنجا که انگیزه برای رواج آن بود، گسترش غیر عادی یافت. جدای از منابع قرن هشتم که قبلا مطالبی از آنها در این باره نقل کردیم، پس از ماجرای صفویه و گسترش منازعات مذهبی، مسأله ابن علقمی باز سر زبانها افتاد. کتابهای تاریخی هم که غالبا تاریخ زمان پیش از خود را از روی متون قبلی می نویسند، در این باره به تکرار آنچه گفته شده بود پرداختند. در اینجا نمونه هایی از آن را مرور می کنیم، و در عین حال شاهد خواهیم بود که در برخی از متون، حقایقی در باره مستعصم و دستگاه عباسی و رفتارهای آنان وجود دارد که به خوبی نشان می دهد، ماجرا نه تنها هیچ ارتباطی با ابن علقمی ندارد بلکه اگر نصایح او را گوش داده بودند، این حادثه دست کم به این شکل رخ نمی داد.

### تکرار اتهام ابن علقمی از قرن دهم تا چهاردهم هجری

به نظر می رسد در جریان بالا گرفتن مباحثات مذهبی میان شیعیان و سنیان در آغاز برخوردهای دولت عثمانی - صفوی که اولین آنها در چالدران و در سال 920 بود، به داستان ابن علقمی هم اشاره شده است. جدای از جنگ میدانی، در صحنه علمی و نگارش هم آثاری علیه یکدیگر نوشتند و بسیاری از مسائل تاریخی را باز مطرح کردند. در یکی از این آثار با عنوان «کتاب البراهین النواقض دلالات الروافض» [کذا] در دوره سلطان سلیمان عثمانی ( ) نوشته شده، در همان آغازین صفحات ضمن بر شمردن مساوی شیعه در طول تاریخ چنین

آمده است: «... و كانت اهل الكرخ الشيعة تشب نيران العداوة على اهل السنة، و كان الشريف الرضى [كذا] و ولداه الرضى [و] المرتضى رؤوس المحنة، و... جاء ملك التتار ال بيغداد و صحبتته منجمه النصير الطوسي رأس الفساد، و ابن العلقمي وزير الخلافة، الذي بتدبيره لبغضه في اهل السنة حسن [؟] ذلك الافة، بل منعه أن يخرج». جالب است که در ادامه تیمور را هم رافضی می داند! و می افزاید: «و قد جاء تیمور الرافضی المتظاهر او زمن شاه اسماعیل رأس الروافض فی هذه الزمن الاخر او الان ... و اعان طهماس [ب] حین ضاقت منه المرء بعد المرء الانفاس» [کتاب البراهین، برگ ۲].

این عبارت در نقد شیعه، مسیری تاریخی را میان پدر سید رضی و مرتضی تا شاه طهماسب دنبال می کند، و در میانه آنها خواجه نصیر و ابن علقمی و تیمور و شاه اسماعیل را قرار می دهد. اشاره فعلی ما این است که این نویسنده، آگاه به آنچه پیش از وی در باره ابن علقمی گفته شده بوده است.

در قرن دهم هجری هم، مصلح الدین لاری نویسنده «مرآت الادوار» - که از دست صفویان شیعی به عثمانی ها پناه برده بود - همین را عامل رفتار ابن علقمی دانسته نوشت: «پسر خلیفه، ابوبکر، به واسطه تعصب اهل سنت، کرخ را غارت کرد و جمعی از بنی هاشم را اسیر ساخت. وزیر، شیعه مذهب بود. از این حال آزرده گشت. بعد از آن که هولاکو قلع قلاع ملاحظه کرده بود، رسولی فرستاد که اگر کوکبه ایلخان به بغداد متوجه گردد، وی بی جنگ بغداد را تسلیم نماید و خواجه نصیرالدین طوسی گفت که احکام نجومی دال است بر آن که بغداد در حیطة تسخیر در می آید. بنابر آن هولاکو متوجه آن شد [3]. در واقع، به همین سادگی فتح بغداد توسط مغولان توجیه می شود.

یک نمونه دیگر گزارش و تحلیل معین الدین اسفزاری (م ۸۸۹) که می نویسد: و گویند ابن علقمی وزیر در مذهب شیعه غلوی عظیم داشت، و پسر خلیفه امیر ابو بکر بسبب وحشتی و عصبیتی لشکر فرستاد تا کرخ بغداد را غارت کردند و در کرخ بعضی از سادات هاشمیه بودند ایشان را اسیر گرفتند، [و اهل و عیال ایشان را بفضیحت و خلاعت از خانها بیرون کشیدند]، وزیر بجهت این حرکت بغایت متالم و متأثر گشت و بگرد فراز و نشیب و پیرامن احتیال و فریب برمی آمد تا چگونه خلیفه و اتباع را بتبع انتقام بگذراند و در عوض اذلال و اهانت که بطایفه سادات رسانیده اند شربت مکافات چشانند، [چون در بساط بسیط ممالک آیات رعب و باساء و آثار هیبت و یاساء هلاکو خان سایر و منتشر بود، ابن علقمی از راه جفا در خفا] قاصدی ببارگاه ایلخانی فرستاده بعد از اظهار متابعت و عرض اخلاص و مطاوعت، نمود که اگر مواکب جهانگشای ایلخانی نهضت فرماید بی احتمال کلفتی و ارتکاب شدتی مملکت بغداد را تسلیم نماید، [و این معنی را بمواثیق و ایمان و شرایط عهد و پیمان استحکام داد]، ایلخانی، قاصد ابن علقمی را نوازش فرمود و بمواعید منتج مبتهج

گردانیده باز فرستاد. وزیر با خلیفه طریق تصنع و مکیدت پیش گرفته بدرگاه ایلخانی پیغام داد که من جمعیت جنود و سپاه خلیفه را جهت تحصیل علوفات [چون دل عاشقان و زلف محبوبان] پریشان خواهم ساخت، باید که ایلخانی بی توقف و تعلل متوجه گردد، پس هلاکو خان در امضای این عزیمت بخواجه نصیر الدین مفاوضت بنوشت و از رای متین و خاطر مبین او استشارت فرمود خواجه بعد از تامل در احکام نجومی و تدبیر در آثار اتصالات اجرام سماوی عرضه داشت که تسخیر آن مملکت بی مزید زحمتی و تحمل مشقتی مواکب همایون را میسر خواهد شد؛ العلم عند الله [4].

سابقا در تحقیقاتی که در باره نقش ابن علقمی صورت گرفته، به خوبی نشان داده شده است که مطالب اینچنینی در مصادر اولیه فتح بغداد نیامده و از پنجاه سال بعد از آن آغاز شده است. در اینجا قصد بررسی آن مقطع را نداریم و صرفا چنان که از عنوان این بخش روشن است، سخن گفتن در باره اتهام یاد شده در آثار قرن نهم - دهم به بعد است.

پس از آنچه گذشت، داستان سرایی های بعدی اسفزاری هم جالب است، طرح نقشه ای که ابن علقمی برای پراکنده کردن سپاه داشته است: «هلاکو خان بادل مبهج [و امل منفسح بالشکر چون قضا از تهمت رجعت مامون و نهمتی چون همت اصحاب توکل از عوارض و هن و تزلزل محفوظ] متوجه بغداد گشت. و ابن علقمی چون از تصمیم عزیمت ایلخانی وقوف یافت عنان توجه خاطر بجانب پریشانی متجنده بغداد مصروف گردانیده در حضرت خلافت عرضه داشت که سلاطین و ملوک اطراف همه در مقام طاعت و خدمتگاری امیر المومنین ثابت قدم اند، [و نفاذ امر وصیت قدرت و بسطت اموال و کثرت شوکت مواکب حضرت خلافت بحمد الله در عرصه بساط غبراء شایع است، هر سال چندین مال جهت مواجب لشکر و مصالح دیگر از خزاین صرف کردن موافق رای متین و مطابق مقتضای عقل مصلحت بین نمینماید] اگر فرمان امیر المومنین باشد هر یک از اعیان سپاه بشغل و مهمی بطرفی نامزد گردد که علوفه او واصل گردد و خزانه عامره را توفیری حاصل آید، خلیفه غافل از آنکه ... این مصلحت را که خلاف صواب بود بر رای وزیر پرتزویر تفویض فرمود، و خود باستماع الحان و اجتماع خوبان [و ارتکاب ملامتی که آفتی در ملک و پادشاهی از آن زیانکارتر نیست] مشغول شد، و از ساز و برگ و نواء مجلس عشرت براست کردن اسباب دفع مخالف پرداخت، و ابن علقمی [در پریشانی جمع متجنده سعی بلیغ نمود] پیش از آنکه خبر توجه عساکر بیگانه بگوش خلیفه رسد وجوه و اعیان بلکه آحاد و افراد لشگر را متفرق ساخت [و ظاهرست که افتراق شمل و پریشانی جمع زودتر از التیام و اجتماع میسر میشود] [5].

اسفزاری سپس چندین صفحه در باره ورود لشکر ایلخانی به بغداد سخن گفته که برخی از نکات، از جمله آنچه در باره بخل مستعصم و نقش آن در سقوط بغداد آورده، جالب است و در کتب تاریخی بی سابقه نیست. در ادامه از ابن عمران نامی یاد می‌کند که سنی است و نقشه‌ای در گشودن بغداد کشیده و به رغم آن که والی بعقوبه از سوی خلیفه بود، با ایلخان کنار آمد. همو پس از گشوده شدن بغداد، حاکم این شهر شد، در حالی که به قول وی، ابن علقمی به چیزی دست نیافت و فرمان داده شد که نوکر ابن عمران باشد: «و حکم شد که ابن علقمی نوکر او باشد، و ابن علقمی از کردار ناشایست خود عظیم پشیمان و خجل و پریشان خاطر و منفعل گشت [چه سری که پیش خلیفه روی زمین فرو نمی‌آمد بر خط امر نوکر عامل بعقوبه می‌بایست نهاد، و بدنامی دنیا و آخرت بر سر. و مغولان در اهانت و خواری ابن علقمی مجذ بودند، القصه: چند روزی بمحنت ترددی مینمود و تجلدی ظاهری می‌کرد و بهرکس تعلقی می‌ساخت، تا عنقریب بساط بسطت او طی و بهار فرصت اودی شد و دل پردرد و ندامت بخاک برده، نامی مشوب بانواع غرامت و ملامت باقی گذاشت و خان و مان چندین هزار مسلمان [لاجرم تا مدتها بر صحایف کتابها و ایوان مدارس و خزائن بقلم تشنیع و خامه تقریر می‌نوشتند که: لعن الله من لا یلعن ابن علقمی، لعنت خدای آنکس را که لعنت نکند ابن علقمی را، گویند یکی از دوستان لفظ «لای» نفی را از این کلام منفی گردانیده بود او را هفتاد چوب زدند. حق تعالی همکنانرا از عقوبت حقوق اولیاء نعم محفوظ دارد بحق حقه [6].]

میرخواند (م ۹۰۳) که در دایره همین تواریخ سیر کرده و غالباً از گذشتگان رونویسی، همان مطالب را آورده است، گرچه به روایت مخالف یا به عبارتی آنچه روشنگر جنبه‌های دیگر ماجرا هم هست، توجه داده است. وی می‌نویسد: «بالجمله در آن اوان که ایلخان از ضبط و تسخیر مملکت مسلمانان و قلع قلاع ملاحظه لعنهم الله علی حده فراغت یافت، و صیت مهابت او در اقطار آفاق شایع و مستفیض گشت، ابن علقمی وزیر از سر جفا در پرده خفا رسولی به بارگاه فلک انتباه فرستاد و بعد از اظهار عبودیت و تقبیح صورت دار خلافت و سده امامت چنان فرامود که اگر ایلخان به صوب این دیار عنان عزیمت سبک گرداند، پیش از آنکه به تسویه صفوف احتیاج افتد تا به استعمال آلات حرب چه رسد، مملکت بغداد تسلیم شود، و این معنی را به دلایل و شواهد معقوله استحکام داد. ایلخان به مجرد این پیغام اعتماد نمود و در نهضت به جانب دارالسلام متأمل می‌بود، چه در آن اوقات کثرت جنود و وفور اسباب و اسلحه دار الخلافه در اقالیم سبعة شهرتی تمام داشت.»

جالب است که آنچه میان برخی از مورخان از مقایسه دوره ناصرعباسی در ایستادگی در مقابل مغولان با دوره مستعصم هست، مورد توجه و خواند میر و سپس فضل بن روزبهان خواهد بود. خواند میر می‌نویسد: «و



حال آنکه اوگتای قآن در مبادی جلوس خود چورماغون را دو نوبت با لشکری سنگین از مغول که در فتاکی و بی‌باکی شهرتی تمام داشت و در آن مرتبه با شیاطین دوی اشتراک داشتند به طرف بغداد فرستاده بود و ایشان خایب و خاسر از معرکه سپاه عرب عنان برتافته بودند، و این صورت در الواح اذهان انتقاش یافته.»

میرخواند چنین ادامه می‌دهد: ایلخان ایلچی ابن علقمی را بنواخت و در توکید مبانی اعتضاد و مصادقت و ثوقی طلب داشت و رسول رخصت مراجعت یافته از ما فی الضمیر پادشاه اعلام داد. هر بار که این خبر در این قبیل منابع نقل می‌شود مطالبی بر آن افزوده می‌شود از جمله این که ابن علقمی مکرر در مکرر رسولانی را فرستاده و ایلخان را تحریک به آمدن به بغداد کرده است: «ابن علقمی علی التّعاقب و التّوالی رسل و رسایل به بارگاه عالم پناه می‌فرستاد و معروض می‌گردانید که من بعد اقطاع لشکریان را چون خیل وفا و حسن عهد خویش منقطع خواهم گردانید و در تمشیت تفرّق جنود سعی بلیغ خواهم نمود. و چون با خلیفه در مقام خدیعه و ترضیع آمده‌ام و به واسطه افعال ذمیمه او و اولاد او آرزوی آن دارم که حکومت این مملکت به گماشتگان پادشاه گیتی ستان انتقال یابد.» در واقع تحلیل‌هایی هم اضافه می‌شود که به هیچ روی در منابع نخست نیامده است. این نقشه، در این روایت تاریخی، با آنچه خواجه در باره پیشگویی کواکبی در باره زمان سقوط عباسیان گفته، هماهنگ می‌شود: «و چون پیغام ابن علقمی سمت تکرار یافت، ایلخان در این باب از خواجه نصیر الدّین محمد طوسی که در ملازمت او به درجه رفیع و مرتبه بلند رسیده بود و در تقرّب از ابنای زمان در گذشته مشورت نمود و از اوضاع فلکی و دلایل نجومی استکشاف فرمود. خواجه بعد از تسییر درجه طالع و تقویم کواکب و تحقیق نظرات عرضه داشت که: از تشکلات انجم چنان معلوم می‌شود که استخلاص بغداد بی‌مزید تحمل کلفت و مشقّتی بر دست موکب منصور میسر خواهد شد؛ زیرا که مدّت امامت و خلافت عباسیان انقراض یافته و سرآمده و هلاکو خان، خواجه نصیر الدّین را در این حکم مصدّق داشته با دلی ثابت و ضمیری منشرح فرمان داد تا لشکریان اسباب یورش بغداد را آماده سازند و سونجاق نویان را در مقدمه روان کرد که از دجله بگذرد و با بایجو نویان ملحق شده جانب غربی بغداد را مخیم اقامت سازد. و ابن علقمی چون دانست که سهم مکیدت او به هدف مقصود پیوست، در سده خلافت معروض داشت که: امروز بحمد الله و المنّه که مجموع سلاطین گردون اقتدار داغ اخلاص و مطاوعت امیر المؤمنین [و خلیفه روی زمین] بر جبین صدق مبین [او] دارند و صیت نفاذ حکم و بسطت ملک و کثرت مال خزانه عامره از یمین و یسار بر برید صبا و شمال مسابقت گرفته و حسّاد و اضداد را مجال آن نمانده که از مقام خود قدمی پیشتر نهند؛ و هریک از قاصدان و طالبان مملکت که آتش حقد و حسد در ضمیر ایشان افروخته است ... اکنون هر سال چندین تومان مال از خزینه به عساکر منصوره دادن از مقتضی رأی زرین و فکر دوربین بعید می‌نماید، اگر امیر المؤمنین رخصت فرماید عظما و سرداران لشکر را به اطراف و جوانب فرستاده آید و به اشغال

مناسب موسوم گردانیده شود تا خزانه را توفیری باشد. خلیفه این تدبیر ناصواب را به رأی وزیر با تزویر منوط و مربوط ساخت و خود به استماع الحان خوش و مشاهده غلمان حوروش و تلذذ به انواع ملاحی و استیفای اصناف مناهی اشتغال نمود. و ابن علقمی در اندک زمانی اکثر اعیان سپاه را به بهانه‌های متنوع متفرق و پراکنده ساخت و ایلخان بر میعاد مقرر و زمان منتظر به طالع مسعود و نوید اقبال موعود از اردوی خود در حرکت آمده از اقطار ممالک لشکر [بی‌کران و سپاهی] بی‌پایان که مجتمع گشته بودند در رکاب او به جانب بغداد روان شدند [7].»

این تصویر، که در بیشتر بلکه همه منابع تاریخی و همچنین شماری از آثار ادبی این دوره آمده، می‌توانست در ذهن اهل سنت، تأثیر عمیقی برجای گذارد. در واقع باید این نمونه را یکی از مؤثرترین تاریخ‌سازی‌ها به هدف تعمیق جدالهای شیعه و سنی دانست، در حالی که حتی اگر فرضا کسی چون ابن علقمی اشتباهی کرده، هیچ ارتباطی به پیروان یک مذهب ندارد، چنان که در روزگار ما، دهها شاه و امیر سنی، از نزدیک‌ترین همپیمانان امریکا هستند و نه تنها او را دعوت به آمدن به منطقه خلیج فارس کرده اند که صدها مرکز و دهها پایگاه بزرگ و کوچک در اختیار او گذاشته اند.

و اما جالب است که می‌خواند با توجه به روایات دیگر، حقایق تازه‌ای را بیان می‌کند. آن نکته این است که وقتی خلیفه با ابن علقمی در باره نوع رفتار با مغولان مشورت کرد، او که دشواری کار و اداره قاطع ایلخانان را به تجربه دریافته بود، پیشنهاد کرد که هدایای فراوان فرستاده شده و قبول شود تا به نام ایلخان خطبه خوانده شود تا خطر دفع گردد، اما دواتدار که دشمن ابن علقمی و بر مذهب سنی بود (بو قول می‌خواند: شعبه جنون با قلت تجربه مجتمع داشت) خلیفه را وادار به مقابله کرد که شد آنچه شد. در این زمینه توضیحات می‌خواند گاه بسیار روشنگرانه است، آنجا که می‌نویسد: «رسولان به بغداد مراجعت نموده از وصول پادشاه جهانگیر، وزیران را خبر کردند. ابن علقمی کیفیت حادثه را معروض خلیفه گردانید، خلیفه با وزیر گفت: «مقتضی رأی تو در دفع این خصم قادر قاهر چیست؟ وزیر گفت: کعبتین خصم به بذل مال باز باید مالید چه جمع دفاین و خزاین جهت وقایه عزت و سلامت نفس می‌باشد، حالا مصلحت آن است که برای پادشاه هزار خروار بار از نفایس امتعه [و رغائب اقمشه] و یک هزار شتر بختی و یک هزار اسب عربی با ساز و آلت ترتیب باید کرد و برای شاهزادگان و امرا، علی‌اختلاف طبقاتهم تحف و هدایا باید فرستاد و خطبه و سکه به نام ایلخان باید خواند و زد تا این بلیه مندفع گردد. خلیفه تدبیر وزیر را پسندیده داشته به اتمام آن امر اشارت کرد، اما مجاهد الدین بیک که او را دوات‌دار صغیر می‌گفتند بنا بر عداوتی که با وزیر در میان داشت به اتفاق دیگر معاندان ابن علقمی وزیر معروض مستعصم گردانید که: وزیر در این تدبیر مصلحت خویش اندیشیده است تا سعی خود را نزد هلاگو خان مشکور گرداند و امرا و لشکریان را در بلاد محنت افکند،

مصلحت آن است که لشکرها جمع آوریم و سر راه بر خصمان بگیریم. و خلیفه به این سخن از صوابدید وزیر اعراض نموده از سر فرستادن تحف و هدایا درگذشت.»

میرخواند با اشاره به این که مطالب دیگری در برخی از نسخ آمده، می نویسد: «در بعضی از نسخ به نظر رسیده که چون خبر توجه ایلخان به بغداد رسید مستعصم خلیفه با ابن علقمی وزیر در باب دفع لشکر بیگانه مشورت فرمود، وزیر او را بر بذل اموال ترغیب و تحریص نمود تا از رکوب اموال احتراز و اجتناب واجب شناسد. خلیفه گفت: لحتیک طویله یعنی ریش دراز و عقل کوتاه داری! و چون بعد از محاصره لشکر تاتار مهم بر مستعصم دشوار شد بار دیگر با وزیر مشورت آغاز نهاد ابن علقمی گفت: لحتینا طویله! [ریش ما بلند است!]» میرخواند در اینجا و میان این روایات مختلف، «تقدیر» را «اصل» می داند: «بر ارباب بصیرت روشن است که چون از پس پرده تقدیر امری به مظهر وجود پیوندد و اسباب آن بی اختیار و اشتباه از چرخ بیبارد و از زمین بروید حسن تدبیر و طول تفکر مردم دوربین تا برای کوتاه اندیشان چه رسد زیاده تأثیری نکند لا مرد لقضائه و لا معقب لحکمه». وی با این که تقدیر را اصل می داند، اما تقصیر را اصلی را متوجه مستعصم می داند: «و چون قول اول نزد راقم حروف به صواب اقرب است، قلم مشکین رقم بر سر حرف نخست رفته باز می نماید که خلیفه با وجود شیوع آوازه دشمنی آن چنان قوی، پنبه غفلت و غرور در گوش کرده پهلو بر بستر استراحت و سرور انداخته بود و مقربان بارگاه خلافت که بر جویبار عنایت و رأفت بالا کشیده بودند، سده امامت را بدان کسالت و بی حزمی ملامت کرده معروض داشتند که: غلبه و بطش قوم تاتار در انحاء و اقطار منتشر و مستفیض است و اینک عزم استخلاص این دیار کرده اند و بر خرد خرده بین ظاهر که بی لشکر موفور و استعداد نامحصور مقاومت با آن جماعت در حیز طاقت نیاید، علاج واقعه پیش از وقوع باید کرد؛ زیرا که چون سیل از سرگذشت در گرداب حیرت دست و پای زدن مفید سلامت نباشد به مصلحت آن نزدیکتر که در رعایت مهمات اهمال ورزیده نشود و پیش از هجوم خصوم به نیت درست حکم واجب الاذعان به استجماع عساکر از نواحی و اعمال مثال باید داد که قوام مملکت و نظام دین و دولت و شمول امن و طراوت حال و فراغ بال رعیت بی شمشیر و تیر و اندیشه صحیح و رأی درست [راست نشود] و احتیاط بلیغ و کوشش تمام میسر نگردد و بر قول وزیر اعتماد نباید کرد که غرض او از این [تمویهات] تزویرات استیصال دودمان امامت و خاندان خلافت است. و مستعصم گوش و هوش از استماع این نصایح کر ساخته همچنان با وزیر قرعه استشارت گردانیدن گرفت و آن پرتزویر سخنان مشفقانه را بی وقع و اختیار ساخته گفت: لشکر مغول را مقاومت با شیران بیشه بغداد چگونه میسر شود اگر صبیان و عورات فی المثل از بام خانه ها با خشت و سنگ در مقام مدافعت آیند، همه را در مضایق سگک محلات ناچیز گردانند. از این سخن عجیب، نخوت بر مزاج مستعصم استیلا یافته و سر پنجه عقل و درایت برتافته از توجه لشکر تاتار حسابی

برنگرفت و وزیر برآمدن سرقه تزویر و تصنیف منصوبه احتیال اشتغال می نمود تا فرزین بند حصن حصین ملک و دین را به چه کیفیت بگشاید [8]. «در اینجا نیز با این که مستعصم را توییح کرده و دستگاه خلافت را مقصر می داند اما باز از سر اتهام ابن علقمی نمی گذرد.

همین تصویر را فضل بن روزبهان خنجی (م ح ۹۳۰) فقیه و مورخ ادیب سنی تند ضد شیعی و ضد صفوی اوائل قرن دهم دارد که به داشتن آثاری بر ضد شیعه و صفویان شناخته شده است. وی ضمن بیان یک حکایت تاریخی - ادبی در باره سلطنت و بقای آن، از خرابی لشکر سخن گفته و این که پول تنها برای حفظ حکومت کافی نیست. وی آخر این داستان را با این عبارت خاتمه می دهد که «و چون رعیت خراب و لشکر در اضطراب باشند، دیناری چند ده که در خزینه دفینه باشد نه دافع لشکر بلا و نه مانع عسکر اعدا خواهد بود و سریر سلطنت پادشاه از چاشنی تدبیر وزیر معظم همچو جام خلافت المستعصم بالله به تزویر ابن علقمی پرزهر علقم گردد». سپس همین سوژه شده است تا شخصی که مخاطب این حکایت است از او بخواهد تا «حکایت ابن علقمی و مستعصم» را بیان کند. خنجی با طرح عنوان «حکایت المستعصم بالله و ابن علقمی وزیر داهی او و انهدام اساس خلافت از تدبیرات واهی او» در مقایسه میان ناصرالدین الله و مستعصم برای مقابله با مغولان، چنین می نویسد: «گفتم، عرفای اخبار خلفا یاد کرده اند که چون دست تقدیر ربّ الناس کارگاه شوکت خلفای آل عباس درنوردید و از هجوم آسیب و آفت زیب و ترتیب خلافت نماند، از جمله اسباب که واقفان عالم سبب آن را علت می شمارند، آن بود که المستعصم بالله که خاتمه آن گروه و فاتحه ذهاب آن شکوه است، وزیری داشت کافی، بل شریری مکافی؛ اسم او ابن علقمی که به مذهب متشیع و از سلوک طریقت ارباب سنت و جماعت ممتنع بود. بنا بر عداوت دینی قصد آن داشت که از آل عباس دمار برآورد و از خلافت نبوی آثار نگذارد. و چون خلفای سابق اساس ملک را نه آن احکام داده بودند که بوم وهنی بر کنگره آن بال و بالی توانستی زد [یا] باز تدبیر بلندپروازی جناح تسخیر بر شرفات آن توانستی گشود. چنانچه در ایام خلافت الناصر لدین الله لشکر چنگیز به عزم خونریز عازم فتح بغداد شدند و آن روز در دیوان ارزاق جند عراق اسم هفتاد هزار مرد جنگی مثبت بود. چرماغون که سرکرده لشکر و رأس و مقدم عسکر بود، چون به موضع اسدآباد رسید خلیفه الناصر لدین الله چون شیر و غا و چون سیف مستضی به عزم مقاتله چرماغون از بغداد با عده تمام بیرون آمد و او را به نهیب تیغ و تازیانه از اطراف خلافت خانه براند. در زمان المستعصم بالله همان عدد موجود بود و همان عده غیر مفقود. فاما، وزیر چون گربه ای مکّار در کار بود و چون موش دزد در انبار، و عزم آنکه نوعی کند که از آن عده اثر نماند و در تفریق جنود [و] تشتیت او بکند آنچه تواند؛ جبّ مال که جبّ بال است بر خاطر خلیفه مزین ساخت و خلیفه را چون یوسف از اخوان و عساکر جدا کرده، در غیابة الجبّ [انداخت و] ، در حضرت خلافت معروض داشت که بحمد الله نهیب

خلفا نه چنان در خواطر متمکن است که کسی را قصد خلافی در خاطر گذرد و حرم مکرم ائمه کرام نه چنان به عین توقیر ملحوظ و از بیم تسخیر محفوظ است که کسی به عزم آن بادیه شقاقی برد. کثرت لشکر جهت استظهار و عده برای وقت اضطرار است. چون دولت از نکایت اعدا سالم باشد، زر بسیار به جمعی بیکار دادن از باب اسراف است و سرف نه از خصال محموده اشراف؛ و ادخار خزاین محبوب و اقتنای دفاین مرغوب است. خلیفه دم خداع آن خداج خورده به اخراج عساکر و ادخال [ذخایر] خزاین رخصت داد. ابن علقمی در اندک روزگار خزاین بسیار جمع کرد و تمام خراج را در بیت المال فراهم آورد. رئوس جنود متنافر گشتند و رغبت فرار در ایشان متوافر شد. چون در بغداد سپاهی لایق و جند [ی] موافق نماند، به خدمت هلاکو کس فرستاد که کار خلیفه ساخته و بغداد جهت نزول شما پرداخته [ام]. هلاکو کس فرستاد که کار خلیفه را تمام سازند و خود نیز متوجه [بغداد] شد. و چون لشکر نبود که دفع او را تصدی نمودی و امیر نامدار نه که در این واقعه خونخوار سپهسالار بودی تا غایتی که غلامان حرم و چاکران [خدم] را جهت مقابله هلاکو تعیین می کرد. هرآینه هلاکو بعد از محاصره، [بر] بغداد مستولی شد و در کوچه های بغداد شطّ خون جاری گردانید. بعد از آنکه خلیفه را اسیر کرده و نعمت تجویع جهت اهلاک او آورده بود، روزی خلیفه از جوع و مهانت به بعضی ارکان رجوع و استعانت کرد. به هلاکو معروض داشتند که خلیفه جایع و نوال افضال پادشاه را طامع است، گفت طبق زر سرخ ابریز [را] چون کبابی [بر صحن] نعم ریزند که در تک تنور فُتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم [۳۵ / ۹] مسجور شده باشد، پیش او برید و اگر گوید که این زرست و خوردن را نشاید و در دفع مردن به کار نیاید، بگویند پس این زر را چرا به لشکر ندادی تا خوان طعامت را مهیا داشتندی و گرسنه در حبس اهلاک هلاکو نگذاشتندی؟ خلیفه دانست که آن کلام صحیح و الزام صریح است و توفیر وزیر او را به هلاک نشانیده [و به اهلاک هلاکو رسانیده است] [9].

مجموعه ای از این گفتارها در متون تاریخی، در آثار شیعیان هم به نوعی انعکاس یافت و شماری از آنان که پس از قرنهای تحقیر و شکنجه و حبس و زندان در دوره عباسیان توانسته بودند آزادی مذهبی خود را داشته باشند، به نوعی دیگر انعکاس یافت. آنان غالباً از این که دولت عباسی ساقط شده، ناراحت نبودند بلکه گاه اظهار خوشحالی هم می کردند و عین مطالب مورخان قبل را می آوردند [10].

اما فارغ از این، داستان برخورد ابن علقمی با خلیفه بغداد، چنان که در متون تاریخی سنی آمده بود، به صورت یک مثل در آمد، به طوری که اگر کسی می خواست بد وزیر را بگوید که خلیفه را گمراه ساخته و برابر دشمن، سپاهیان را پراکنده ساخته، به رفتار ابن علقمی مثل می زد، چنان که در خلد برین در باره تاریخ دوره صفوی، ضمن گزارشی به مثل گوید: «چون دست یافت از دری که ابن علقمی با خلیفه بغداد درآمده بود درآمده لشکریان را به تقریبات، متفرق و پریشان ساخت [11].» [برخی مؤلفان دیگر هم در وقتی که بنا دارند

به حکام نصیحت کنند که وزیری درست انتخاب کنند، همین امر را مثال می‌زنند: «وهمچنین معتصم بالله عباسی علقمی را که بصفحت حسد و کینه موصوف بود وزیرا خود ساخت بواسطه کینه که از خلیفه در خاطر داشت بسنخان منافقانی خلیفه را بازی داد و هلاکو خان را ترغیب نموده بر سر خلیفه آورد و ویرا گرفتار ساخت و رسید به خلیفه آنچه رسید [12].»

البته برای برخی از شیعیان، دولت عباسی و برخی از متعصبان سنی که با شیعیان بدرفتاری می‌کردند، حسی را پدید می‌آورد که گویی اگر ابن علقمی چنین کرده، توجیهی برای خود داشته است. شیخ عباس قمی تحت عنوان «ذکر خلافت مستعصم بالله و زوال دولت بنی عباس» می‌نویسد: «در سنه ۶۴۰ که مستبصر وفات کرد فرزندش ابو احمد عبد الله مستعصم به جای وی نشست، و او آخر خلفاء بنی عباس بوده که در عراق سلطنت کردند، و مدت سلطنت بنی عباس پانصد و بیست و چهار سال طول کشید، چون مستعصم بر سریر سلطنت مستقر شد تدبیر مملکت را با وزیر خویش مؤید الدین علقمی قمی وا گذاشت و خود مشغول کبوتربازی و لهو و لعب و لذت و طرب شد. و هم در آن ایام ابو بکر پسر مستعصم بر محله «کرخ» بغداد که مسکن شیعیان بود غارت آورد و جماعتی بسیار از سادات را اسیر کرد. و به قولی هزار دختر از علویه و غیر ایشان به غارت برد، لاجرم مؤید الدین وزیر علقمی در صدد زوال دولت بنی عباس برآمد و خواست تا مگر یکی از اولاد امیر المؤمنین - صلوات الله علیه - را سلطان کند، لاجرم پنهانا با تثار مکاتبه و مراسله کرد و ایشان را در اخذ بغداد و هلاک مستعصم تطمیع کرد و لشکر مستعصم را از دور او متفرق ساخت [13].»

### ابن علقمی و تبلیغات تندروهای سلفی جدید در ده سال گذشته

در سالهای اخیر و به موازات بالا گرفتن منازعات شیعه و سنی، ابن علقمی و مسأله بغداد به طور جدی وارد منازعات تاریخی - تبلیغی دو گروه شیعه و سنی شد. البته این به معنای آن نیست که مثلاً در طول صد سال گذشته این بحث فراموش شده بود؛ اما به هیچ روی در این حد مطرح نبود. سابقاً مقاله ای با عنوان «مروری بر مطالعات پیرامون نقش خواجه نصیر در فتح بغداد [14]» نوشته ام که بخشی از آن نیز مربوط به مسائل مربوط به ابن علقمی می‌شود. در آنجا نمونه ای از دیدگاه های رایج در قرن گذشته را در باره این مسأله یاد کرده ام. اما در اینجا، به بازتاب این مسأله در تحولات ده ساله اخیر در مناسبات شیعه و سنی و جنگها و نبردهای خونینی که در عراق و سپس در سوریه و برخی از نقاط دیگر بوده می‌پردازم.

یکی از نخستین افرادی که در سال ۲۰۰۵ این بحث را مطرح کرد، ابومصعب زرقاوی بود که سیاست اصلی القاعده عراق را که فرماندهی اش را داشت، بر شیعه کشی گذاشته و مجبور شده بود چندین رساله و نطق و یادداشت علیه شیعه بنویسد. یکی از قافیه های اصلی این یادداشت ها، همین بود که با اشاره به دولت مالکی،

از آن به عنوان بازگشت احفاد ابن علقمی یاد می‌کرد. وی البته در سال ۲۰۰۶ کشته شد، اما این ماجرا به صورت یک داستان گسترده در صحنه ادبیات طائفی گری و منازعات فرقه ای درآمد. اصل مسأله مربوط به سقوط صدام در سال ۲۰۰۳ است که امریکا به همراهی شماری از دولت های غربی و عربی، آن را به راه انداختند. جدای از این که در عراق حزب بعث حاکم بود، و جدای از آن که صدام سه چهار دهه شیعیان و کردها را قتل عام کرده بود، و جدای از آن که همین صدام به کویت با حاکمان سنی حمله کرد و پای امریکا را به منطقه باز کرد، فارغ از همه اینها، در دولت جدیدی که در عراق ایجاد شد، شیعیان و کردها به خاطر آن سوابق و آمادگی نظامی و سیاسی که داشتند، و نیز اکثریتی که شیعه از آن برخوردار بود، عملاً به عنوان حاکمان عراق قدرت یافتند.

برای زرقاوی که یک سنی افراطی اهل حدیثی و القاعده ای بود، قدرت یافتن شیعیان در هیچ سطحی قابل قبول نبود، چه رسد به آن که نخست وزیری در عراق از آن شیعه باشد. بنابراین وی که نماینده القاعده بود و ظاهراً قرار بود با امریکا نبرد کند، لبه تیز حمله را متوجه شیعیان کرد، چیزی که حتی مورد رضایت سران القاعده در پاکستان نبود. وی بر این کار، نیاز به تبلیغاتی داشت که باید از آن بهره می‌برد. داستان ابن علقمی از این جهت نمونه ای بود که می‌توانست به آن استناد کند. داستانی که حنابله و اهل حدیث در قرن هشتم ساخته بودند، و به رغم آن که منابع معاصر حمله مغول کمترین اشاره به آن نداشتند؛ کسانی چون ابن تیمیه که نه در قرن هفتم که حمله مغول روی داد، بلکه بعد از آن می‌زیست، و یا کسانی چون ابن کثیر و سبکی و ذهبی، سرزبانها انداختند. هرچه بود، بحث بر سر این نبود که این داستان درست است یا خیر، مهم این بود که بر اساس این ماجرا یک وزیر شیعی که البته نزدیک چهار دهه در دستگاه عباسیان بوده، با مغولان مکاتبه کرده است. چیزی که هیچ شهادی بر آن نبود و چیزی هم به وی تعلق نگرفت که شاهد درستی آن باشد. در این ماجرا نوعی شبیه سازی شد. مغولان همان امریکا هستند و شیعیان عراق هم احفاد ابن علقمی. آن ها با هم همراهی کرده اند و امروز شیعیان عراق را در دست گرفته اند. زرقاوی، ماجرای عراق را به سقوط بغداد توسط مغولان تشبیه کرده و از شیعیان به عنوان احفاد ابن العلقمی یاد نمود [15]. جای دیگر نوشت: و نسی احفاد ابن العلقمی غدارتهم بآبناء هذه الامه التي حفرت في جبين التاريخ [16].

وی در توجیه قتل عام شیعیان در انفجارهای وحشتناک در عراق، استنادش به همین بود که آنان احفاد ابن علقمی هستند. او از دولت عراق به عنوان بازگشت احفاد ابن علقمی یاد کرده است (و عاد احفاد ابن العلقمی). این اتهام به تدریج به سراسر ادبیات ضد شیعی که به خصوص در سعودی وجود داشت و نیز در صحنه اینترنت این زمان شیوع گسترده ای یافته و مورد بهره برداری القاعده و وابستگان به آن قرار گرفته و بیشترین

استفاده تبلیغاتی را از آن می کردند. این وضعیت به حدی اوج گرفت که در حال حاضر سرچ نام ابن علقمی در اینترنت نشان می دهد که آن گزارش تاریخی صدها بار بلکه بیشتر در یادداشت های مختلف تکرار و مورد استفاده جریان افراطی سنی نه تنها در عراق بلکه در پاکستان و افغانستان قرار گرفته است.

البته نباید از نظر دور داشت که در عراق، دو تجربه متعارض برای شیعه و سنی در دو تحول سیاسی رخ داده بود. نخستین آن این بود که در جریان انقلاب 1920 عراق قبایل عرب شیعی عراق به همراه علمای نجف برابر انگلیس ایستادند و وقتی شکست خوردند به عنوان دشمن دولت جدید از همه چیز محروم شدند. آن زمان هم به عنوان مجوس و وابسته به ایران شناخته می شدند. همان زمان اهل سنت که بقایای کسانی بودند که در دولت عثمانی هم در خدمت آن دولت بودند، در کنار انگلیسی ها قرار گرفتند و دوبار بر سریر قدرت تکیه زدند. تجربه بعدی در جریان سقوط صدام بود. صدام سیاست سنی گرایی را در حکومت خود حفظ کرده و شیعیان را به خصوص در جریان جنگ ایران و نیز انتفاضه به عنوان دشمنان قطعی خود طرد کرده و قتل عام کرد.

همین برخورد با کردها هم صورت گرفت. زمانی که صدام توسط امریکا مورد حمله قرار گرفت، بسیار طبیعی بود که کردها و شیعیان در کنار صدام نخواهند بود. به علاوه در طول این سالها شیعیان از اکثریت قابل ملاحظه ای برخوردار شده و حتی بخش های مهم بغداد را غالباً به عنوان فقرای مهاجر در حاشیه شهر و شهرک ها هم در اختیار داشتند. طبعاً به صورت عادی، شیعیان و کردها قدرت یافتند، چیزی که برای سنیان به خصوص تندروهایی مانند زرقاوی قابل قبول نبود.

نگاهی به آنچه در طول این ده سال در اینترنت و آثار ضد شیعی در باره ابن علقمی آمده، می تواند ما را با عمق این تاریخ سازی و استفاده تبلیغاتی از آن آشنا کند. می دانیم که اینترنت صحنه، مقالات کوتاه یا نوشته های تبلیغی نه تفصیلی و دقیق است. با این حال، محتوای تاریخی این قبیل نوشته ها در ارتباط با این موضوع جالب و مرور کردنی است. در آنجا غالباً سنیان افراطی با وصل کردن مجوس و عجم و ابن علقمی و صفویه و [امام] خمینی و گروه های شیعه عراق، همه را در یک مسیر قرار داده و محکوم می کنند. نوشته هایی هم که ادعای تاریخی بودند دارند چند نقل قول از ابن تیمیه و ابن کثیر و سبکی به دست می دهند.

**در اینجا مروری بر این قبیل نوشته ها خواهیم داشت:**

در متنی که به عنوان خیانه ابن العلقمی لاهل السنه نوشته شده (بخشی از ناصر القفاری در کتاب اصول مذاهب الشیعه)، ماجرای سقوط عباسیان با توجه به نقش ابن علقمی به صورت یک سناریوی شگفت بازسازی شده و چنان می نماید که گویی همه این ماجرا در همین نقطه متمرکز بوده است. وصل کردن ماجرا هم از



ابن علقمی به روافض، نقطه ای است که در هر سطر آن تکرار شده و ابزاری برای کینه ورزی علیه شیعیان شده است. دو منبع اصلی این گزارش منهاج السنه ابن تیمیه و البدایه و النهایه ابن کثیر است [17].

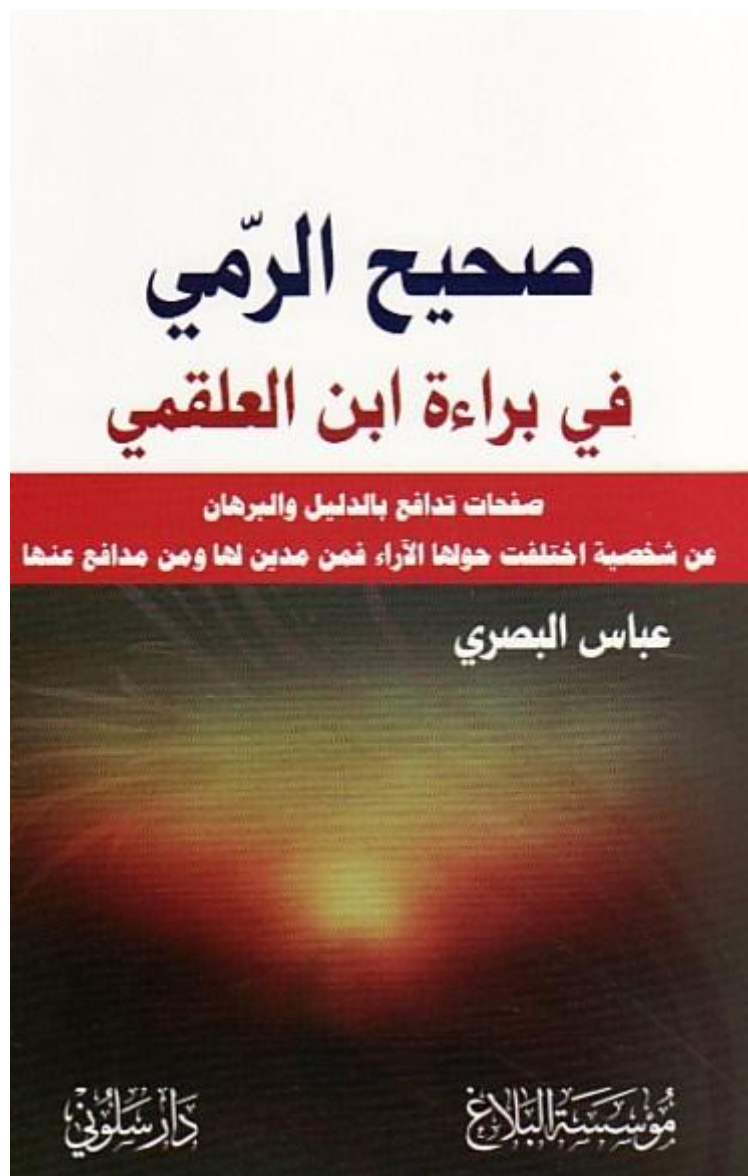
در یک نمونه دیگر، یکی از وبلاگ نویس ها، بیش از آن که گناه را گردن ابن علقمی بیندازد، ضمن این که قبول دارد که او با ایلخان مغول ساخته بوده، خیانت را متوجه خلیفه عباسی کرده است که چنین افرادی را در درون دربار خویش راه داده است. وی می نویسد: من بر این باورم که سقوط بغداد در سال ۵۶۵ در درجه نخست مربوط به کسانی است که منتسب به اهل سنت بودند، قبل از این که خیانت از ناحیه ابن علقمی شیعی مذهب باشد. وی می گوید این نکته روشن است که خلیفه عباسی سنی بوده، بیشتر فقها هم سنی بودند، همه به منازعات طائفی سنی و شیعی هم آگاه بوده اند، آنچه بین محله کرخ و دیگر محلات رخ می داده است، چطور در چنین شرایطی تن به حضور یک وزیر شیعی امامی در دربار داده اند؟ [18]

ریاض المستیمیری (شاید اسم مستعار) هم که از همین تندروهای جهادی است، در مقاله ای کوتاه عنوان «ابن العلقمی المفتری علیه» به نوعی دیگر، مقصر اصلی را وضعیت موجود در بلاد سنی دانسته و می گوید که فرقی میان مفتیان شیعه و سنی فراوانی که فتوا به تحریم جنگ علیه امریکا داده اند نیست. به عبارت دیگر، وی پیگیری بحث ابن علقمی را با شرایط موجود در دنیای اسلام بیهوده دانسته و مشکل را فراتر از این حرفها می داند [19].

در سایت <http://islamstory.com> مقالاتی در باره ابن علقمی و نقش وی در سقوط بغداد و نیز مقاله ای کوتاه با عنوان العراق و احفاد ابن العلقمی دارد که روشن است در این زمینه چه خطی را دنبال می کند. در همین سایت مقالاتی در باره سقوط بغداد و نیز دولت صفوی دارد. این خط تاریخی - تبلیغی است که مورد استفاده جریان های افراطی از قدیم بوده و باز تولید آن در عصر جدید با جدیت بیشتر دنبال شده است. ماجرای ابن علقمی را پس از قصه ساختگی عبدالله بن سبا می توان دومین ماجرا در زمینه جریان تاریخی - تبلیغی علیه شیعه دانست.

در مقابل این تبلیغات، گهگاه، نوشته هایی در دفاع از ابن علقمی نوشته شده یا آن که از سیاست تندروها برای طرح مسأله ای به نام «العلقمیین» بحث شده و جنبه های مختلف آن که بیش از آن که تاریخی باشد؛ یک اقدام تبلیغاتی است سخن گفته اند. در سال ۲۰۰۸ گزارش کوتاهی در دفاع از ابن علقمی و این که بر اساس منابع اصیل حمله مغول مانند جامع التواریخ هیچ گزارشی در باره خیانت ابن علقمی نیامده، مقاله کوتاهی منتشر شده است [20].

کتابی نیز توسط موسسه البلاغ و به قلم عباس البصری در دفاع از ابن علقمی با عنوان صحیح الرمی فی براءة ابن العلقمی در سال ۲۰۱۰ منتشر شده است.



یک سایت شیعی (شبکه الشیعه الثقافیه) نیز با اشاره به آنچه در باره ابن علقمی گفته می شود سولاتی را مطرح کرده بدین شرح: آیا از دست رفتن اندلس به دست ابن علقمی بود؟ آیا سقوط مسلمانان در هند کار ابن علقمی بود؟ آیا سقوط دولت عثمانی کار ابن علقمی بود؟ آیا سقوط صقلیه به سبب خیانت ابن علقمی بود؟ آیا گسترش استعمار در بلاد عربی و اسلامی کار ابن علقمی بود؟ آیا بدبختی مسلمانان در عصر حاضر

کار ابن علقمی است؟ آیا راه دادن یهودیان در فلسطین در دوره محمد رشاد عثمانی کار ابن علقمی است؟ آیا او بود که گفت از آمدن یهودیان به آنجا چشم پوشی کنند؟ و دهها سوال دیگر [21]...

طارق شمس نیز در مجله النجف، مقاله ای با عنوان ابن العلقمی و حقیقه سقوط بغداد و زوال الدوله العباسیه نوشته است که ضمن آن به علل سقوط این شهر در جریان حمله مغول بر اساس مدارک تاریخی پرداخته است [22].

حسن بن فرحان المالکی از نویسندگان اصلاح طلب سعودی نیز با اشاره به کتاب سعد الغامدی استاد دانشگاه ملک سعود ریاض که در باره سقوط بغداد نوشته و اتهام همکاری شیعه را با مغولان منتفی دانسته، در صفحه فیس خود نوشته است: « قصه ابن العلقمی غیر صحیحه. هذه إشاعة خصمه الحنبلي: ابن الدويدار. اقرأ كتاب الدكتور سعد الغامدي. اسم الكتاب: (سقوط بغداد) رجع فيها لكتب المغول أنفسهم، كان أعوان التتار من أهل السنه، من المفتي حسن حاجي إلى ثلث الجيش. وقصة ابن العلقمی مكدوبه، وكل التاريخ السنی نقلها من خصمه الحنبلي...!! الكتاب مفيد جداً وهو رساله دكتوراه. كتاب مورد اشاره فرحان المالکی، با عنوان سقوط الدوله العباسیه در سال ۱۶۰۱ در سعودی منتشر شد، هرچند مدتی بعد ممنوع شد. فرحان به دلیل داشتن دیدگاه های اصلاحی، بارها مواجه به انتقادهای تند دیگر علمای سعودی قرار گرفته است. کتاب سعد الغامدی یک ابزار مهمی برای شیعیان شد تا با استفاده از آن که توسط یک محقق سعودی نوشته شده، در مقابل دیگران بایستند، هرچند این مسائل آن چنان به لحاظ تبلیغاتی به صورت گسترده رواج یافته که کمتر کسی به این مسأله توجه می کند.

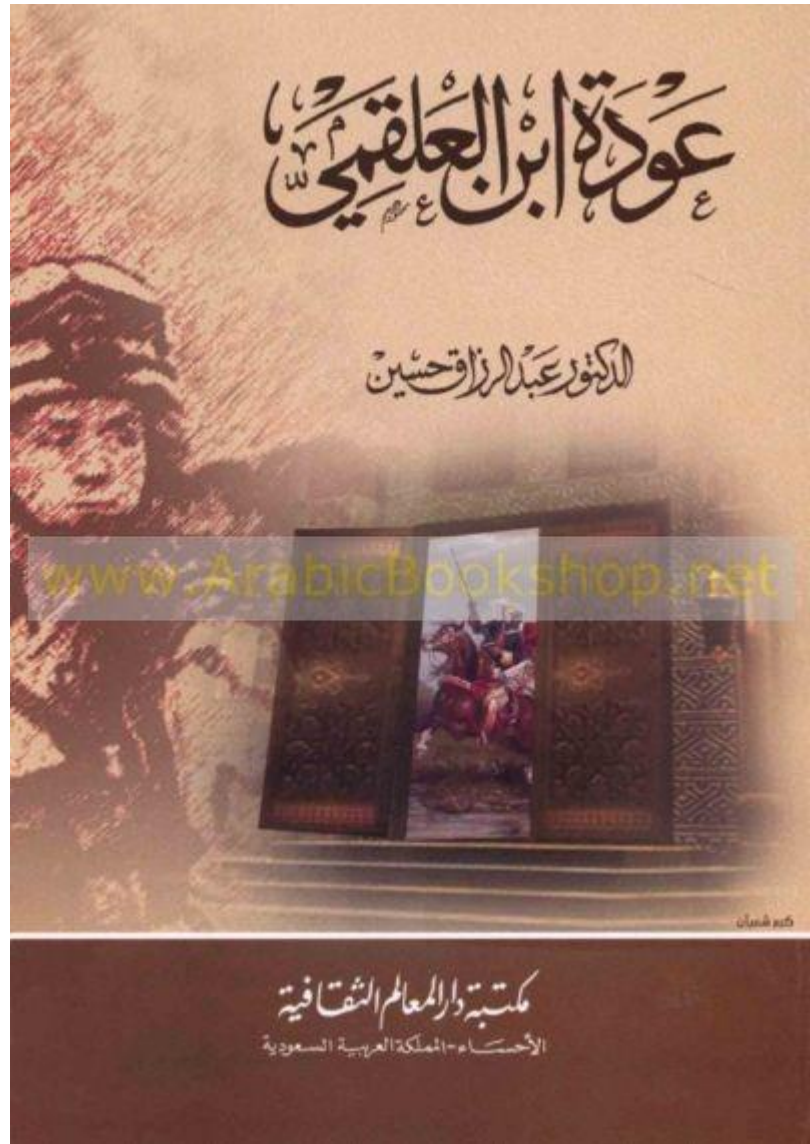


به طور خاص، گزارشی در باره سعد الغامدی و این اثر او و این که نوعی عذرخواهی از شیعه در باره این اتهام است در سائیتی به نام الاخدود آمده است [23].

در سایت دیگری مطلبی با عنوان «ابن العلقمی الوزير موید الدین ... و اسباب سقوط بغداد» درج شده که متمرکز روی این نکته است که نخستین کسی که اتهام مذکور را آورده مورخی است با نام ابن الساعی که آن را در تاریخ الخلفاء العباسیین مطرح کرده است [24]. شکل عرضه این مقاله بیشتر تاریخی و پژوهشی است اما انتشار آن در سال ۲۰۰۸ که بیشتر نوشته های مربوط به ابن علقمی در آن صورت و در واقع اوج گرفت، نشان از آن دارد که ناظر به این تحولات نوشته شده است. به نظر می رسد از مقالات قابل تأمل در این موضوع است. ادعای مقاله این است که ابن ساعی نان خور جدی دستگاه خلافت بوده و از نوع تعبیری که برای اولین بار در این باره بکار برده، تعصب مذهبی به روشنی مشهود و بیم ساختگی بودن آن بسیار جدی است.

در سال ۲۰۱۲ کتابی با عنوان عوده ابن العلقمی توسط عبدالرزاق الحسین در سعودی توسط مکتبه دارالمعالم الثقافیه منتشر شده است که گویا به سبک داستانی «روایه» است. نام این کتاب با مقاله کوتاهی که ابومصعب زرقاوی با عنوان و عاد احفاد ابن العلقمی نوشت، [25] بسیار نزدیک است.

یک افراطی دیگر با طرح مطلبی تحت عنوان عوده ابن العلقمی السنی، ضمن بدگویی از ابن علقمی و برخی از علمای شیعه معاصر، فاجعه را در پیدایش ابن علقمی سنی می داند، عالمان سنن که فتوای به تحریم نبرد با امریکا داده اند [26].



از دیگر اصطلاحاتی که این تندروها در این زمینه با نام ابن علقمی ساخته‌اند، تعبیر به «علاقمه» است. در گزارشی تحت عنوان «ابن العلقمی الشامی» از سه ابن علقمی یاد شده. یکی که دولت عباسی را به مغولان واگذار کرد، دومی آن که عراق را به ایرانی داد، البته با توافق امریکایی‌ها، سوم آن که سوریه را تسلیم ایرانی‌ها کرد. چهارمی هم کسی خواهد بود که مصر را به کسانی خواهد داد و چنین نخواهد شد و انقلاب فراگیر خواهد شد. وی ضعف عربها را عامل استفاده ایران از این فرصت برای نفوذ دانسته و تأکید دارد که باید برابر ایران بایستند [27].

یکی از تندترین گزارش‌ها در مقایسه میان ابن علقمی و مالکی، نخست وزیر سابق عراق، مطلبی است که در سایت شبکه الجهاد العالمی النصره، مربوط به دوله الخلفه الاسلامیه منتشر شده و ضمن شرحی در باره ابن علقمی، همان وضعیت را منطبق به عراق جدید کرده است [28].

فهد صالح الخنه هم تحت عنوان «ابن العلقمی و الکویت» ضمن بحثی در باره ابن علقمی و تکرار همان مطالب در باره مکاتبه وی با مغولان، هشدار داده که مباداد ابن علقمی دیگری یافت شود که ما را به همین وضعیت گرفتار کند. این گزارش کوتاه در الوطن در سال ۲۰۱۱ درج شده [29] و نویسنده نخواستسته توضیح دهد که وقتی صدام که خود را سنی می دانست به کویت حمله کرد، سران سنی این کشور از امریکا و متحدان کافر دیگر وی درخواست کمک کردند تا این کشور را از سلطه صدام نجات دهد.

یک سعودی هم ابن علقمی را با ابورغال که راه مکه را به ابرهه نشان داد مقایسه کرده و از نفوذ این افراد در کشور و این که کسانی مانند اسنودن و ویکیلیکس آنها را افشا کنند یاد کرده است [30]. جالب است که این مطالب در نشریه الرياض منتشر می شود، آن هم در کشوری که مهم ترین متحد ابرهه وقت در منطقه است. در گزارش دیگری در سایت منتديات فی الدفاع عن الصحابه، به تفصیل اقوام مورخانی را که مطلب مکاتبه ابن علقمی را با هولگو از همدیگر رونویسی کرده اند را آورده و سپس با اشاره به خواجه نصیر، تصویری از تمبر یادبودی که در ایران از خواجه نصیر چاپ شده را درج کرده است. وی همچنین از انتقادات ابن تیمیه نسبت به خواجه نصیر در تفسیر سوره بقره یاد کرده و گفته است که خواجه، مبالغی که به منجمان و رصدکنندگان می داد، بیش از پولی بود که به فقها پرداخت می کرد. او گفته است که خواجه در ماه رمضان مشروب می خورد و نماز نمی خواند [31]. مشابه این مطالب کذب که ویژه ابن تیمیه و ناشی از تعصب بی اندازه او علیه شیعه است این است که خراسان و عراق و شام را روافض در اختیار تاتار یا مغولان نهادند. مطالب یاد شده در یادداشت دیگری از قول ابن تیمیه آمده است. در آنجا آمده است که روافض، مغولان را دوست دارند چنان که یهود و نصارا را دوست دارند [32]. تمرکز نقل این نوع مطالب در قرن هشتم، از ابن تیمیه، ابن کثیر و سبکی که هر سه نوعی تفکر یکسان در مبارزه تمام عیار علیه شیعه دارند، نشانگر آن است که تاریخ نگاری متأثر از افراطی گری اهل حدیثی، در این دوره، بانی و باعث رواج این شایعه بوده است.

در مورد یمن هم باز همین بحث ابن علقمی هست. در سایت یمن پرس نسبت به نفوذ احفاد ابن علقمی در اطراف عبدربه منصور هادی هشدار داده شده است. در این گزارش هشدار دهنده آمده است که، همان طور که ابن علقمی، خلیفه عباسی را به تاتارها سپرد، «بنی العلقمی» هم رئیس یمن را ساقط خواهند کرد. مشابه آن گزارش دیگری است که باز اشاره به صلح اخیر میان گروه های رقیب دارد و از حضور علقمیین در این

ماجرا یاد کرده و با اشاره به شرح حال ابن علقمی از سقوط صنعا به دست آنان یاد می کند: املوا...!! نعم، تأملوا فی الصلح الذی لم یکن علی عهد ابن العلقمی، والصلح الذی نحن فیه الیوم، وکیف أن العلقمیین حاضرون فی هذا الصلح!! كما أن المدء (مدء المبادر) عامان، وأن الغزاة خارجيون، ولو تبدوا بأقنعة محلية.. فهل سيستمر هذا الصلح عامين؟ ثم من -یا تری- سیکون، بامتياز، علقمیّ المرحله؟ العلقمیون - الیوم - کثر، ونحن نعرفهم بأسمائهم وأوصافهم وصورهم وأفعالهم، ولأن الأمر كذلك؛ فلن ندع الثورة تموت فی عامها الثاني، ولن ندعها تموت أبدا... ولن تسقطی یا صنعاء فی أيدي التتار[33].

اما نسبت میان ترکیه و ابن علقمی، نکته ای بود که در شهریور سال ۱۳۹۲ این بنده خدا در باره آن در وبلاگم نوشت. زمانی که ترکیه با همه وجود تلاش می کرد پای امریکا را در حمله به سوریه برای ساقط کردن بشار اسد باز کند، هرچند به خاطر مسائل بعدی موفق به این کار نشد. آن زمان من یادداشتی نوشتم که آیا داود اوغلو ابن علقمی دیگری خواهد شد؟ متن آن این بود: « منابع افراطی تاریخی در قرن هشتم و نهم هجری، و برخی از نوشته های معاصر سلفی ها در نقد شیعه، شیعیان بغداد و در رأس آنان خواجه نصیر و ابن علقمی وزیر آخرین خلیفه عباسی را به حمایت از مغولان برای حمله به بغداد عباسی متهم می کنند. در این باره بارها و بارها براساس اسناد و مدارک توضیح داده شده است که این یک دروغ است. نه به این معنا که خواجه همراه مغولان نبوده یا ابن علقمی در آخرین لحظات سقوط تسلیم نشده بلکه به این معنا که مغولان تصمیم خود را گرفته بودند. خواجه را به زور از قلعه الموت همراه خود کردند. وقتی هم خواستند مستعصم خلیفه عباسی را بکشند، از او پرسیدند که اگر بکشیم در آسمانها تغییری رخ می دهد، خواجه که دانشمندی معقول بود گفت هزاران عزیزتر از خلیفه عباسی کشته شد اما اتفاقی نیفتاد! ابن علقمی هم تسلیم مغولان شد چون می دانست که ارتش عباسی دولت کاری جز به کشته دادن سربازان و مردم بغداد و نابودی میراث این شهر نخواهد داشت. اما نه او نه خواجه نصیر، نقشی در یورش مغولان و تحریک آنان نداشتند. در این باره حتی یک دانشمند سعودی از دانشگاه ملک سعود کتاب مفصلی نوشته و این اتهام را کرده است. زمانی خود من در کتابخانه این دانشگاه دنبال این کتاب گشتم نام آن در فهرست کتابها بود، اما کتاب را از دسترس خارج کرده بودند! تازه علی فرض که ابن علقمی که یک رجل سیاسی در دربار عباسی بوده، اسما شیعه بوده و همکاری هم کرده، همین حالا هزاران ابن علمقی از دولت هایی که به اسم اهل سنت هستند، همکار امریکا هستند. فقط یک قلم در دولت سعودی و قطر و بحرین و اردن هزاران از این دست هستند، مگر باید این را به اهل سنت نسبت داد؟ و اما .... حالا شاگردان فتح الله گولن اسلام گرا با داشتن بیش از هزاران مدرسه اسلامی در سراسر جهان، یعنی اردوغان و داود اوغلو و عبدالله گل که سران حزب عدالت و توسعه هستند و خود را متدین نشان می دهند و زنانشان محجبه بیرون می آیند، رسماً از امریکا دعوت می کنند تا سوریه را

به فجیع ترین شکل بزند و باقی مانده تاسیسات این کشور را هم ویران سازد. آری بیاید بمب بر سر مسلمانان بریزد و آنان را بکشد و همه چیز را نابود کند. سفر چهارشنبه گذشته اوغلو به جدّه و هماهنگ کردن حمله امریکا به سوریه با سعودی های سلفی، نشان داد که جریان حمله به صورت هماهنگ میان دولت اردوغان که جریان وابسته به «اخوان المسلمون» است و اسلام سلفی که تبلور در دولت سعودی وهابی دارد و تامین کننده اصلی مالی تروریست های دنیای اسلام است، نظر واحدی در باره کشاندن پای امریکا به منطقه دارد. اکنون باید از مورخانی که در گذشته و حال، دروغ همراهی ابن علقمی را با هولاًگو منتشر کرده اند پرسید بعد از این با چه رویی این مباحث را مطرح می کنند و به استناد آنها امثال زرقاوی و دیگران را به شیعه کشی وادار می کنند؟ همچنین باید از علمای اهل سنت پرسید دیدگاه آنان در این باره چیست؟ چرا برابر حق سکوت کرده اند؟ چرا در مقابل کسانی که کافران را «اولیاء» خود گرفته و آنان را به بمباران یکی از قدیمی ترین کشورهای اسلامی تشویق می کنند سخنی نمی گویند؟ [34]

به نظرم تجربه بحث از ابن علقمی یک بار دیگر می تواند بخشی از گرفتاریهای ما را در بهره گیری از تاریخ برای تعمیق بخشیدن به منازعات و مجادلات تاریخی نشان دهد، امری که برای ما به صورت یک امر روزانه درآمده و عامل اصلی بسیاری از مشکلات ماست. به عبارت دیگر سایه انداختن تاریخ، آن هم اغلب بخش های مسأله دار که باید با سماجت محتوای مورد نظر را اثبات کرد، توانسته است ما را در چارچوبهایی حبس کند تا با وجود آنها از نگاه به آینده غافل مانده و در درگیریهای پیشین زیر سایه آنچه غالباً به اشتباه آنچه را تاریخ می خوانیم، به نبرد با یکدیگر پردازیم و اثری خود را به هدر دهیم.

---

[1] روضه الصفا، (میرخواند، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰) ج ۳، ص ۲۷۶۱

[2] تاریخ الفی، ج ۶، ص ۳۸۲۰

[3] مرآت الادوار، (تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۳) ج ۱، ص ۴۴۲

[4] روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، ج ۱ ص ۳۱۳

[5] روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، ج ۱ ص ۳۱۵

[6] روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، ج ۱، ص ۳۲۴ - ۳۲۷



[7] روضه الصفاء، ج ۵، ص ۴۰۲۶ - ۴۰۲۷

[8] روضه الصفاء، ج ۵، ص ۴۰۳۰ - ۴۰۳۱. در این باره مطالب حبیب السیر (ج ۲ ص ۳۳۶) هم مشابهت با همین مطالب دارد که نیاز به تکرار نیست. نیز بنگرید: تاریخ الفی (تتوری م ۹۹۶، تهران، ۱۳۸۲)، ج ۶ ص ۳۹۶۴ - ۳۹۶۵، دستور الوزراء (خواند میر م ۹۴۲، تهران، ۱۳۵۵)، ص ۱۰۲ - ۱۰۶

[9] عالم آرای امینی، (تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲) ص ۳۹۲ - ۳۹۳

[10] مجالس المؤمنین، (شوشتری، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۷ش) ج ۲، ص ۳۵۱، ۴۴۱، روضه الانوار عباسی، (محقق سبزواری، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۳) ص ۷۷، زینة المجالس، (محمد بن ابی طالب مجدی، تهران، سنایی، ۱۳۶۲) ص ۲۰۱؛ تاریخ منتظم ناصری، ج ۱ ص ۴۶۲ (تهران، ۱۳۶۳).

[11] خلد برین، (واله اصفهانی، تهران، ۱۳۷۲) ص ۶۴۵

[12] تزوکات تیموری، (تهران، اسدی، ۱۳۴۲) ص ۲۵۶

[13] تتمه المنتهی، (قم، ۱۳۸۷) ص ۲۷۳۳

[14] . [http://www.ical.ir/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=2614](http://www.ical.ir/index.php?option=com_k2&view=item&id=2614)

[15] الارشیف الجامع لخطب و کلمات الشیخ ابی مصعب الزرقاوی (منتشره در سال ۱۴۲۷ ق)، ص ۴۷۶

[16] همان، ص ۲۵۰

[17] . <http://www.saaaid.net/Doat/Zugail/336.htm>

[18] . <http://www.saaaid.net/mktarat/iraq/95.htm>

[19] . <http://www.tawhed.ws/r?i=8fvi6ytr>

[20] . <http://www.alwasatnews.com/1959/news/read/273422/1.html>

[21] . <http://www.shianet.info/news.php?action=view&id=786>

[22] . [http://www.al-najaf.org/resalah/15/15\\_10.htm](http://www.al-najaf.org/resalah/15/15_10.htm)

[23] . <http://www.okhdood.com/?act=artc&id=14590> با عنوان «باحث آکادیمی سعودی

یبریء ابن العلقمی و یطالب بالاعتذار للشیعه.

[24] . <http://turath.akbarmontada.com/t121-topic>

[25] . <http://www.almokhtsar.com/node/7880>

- [26] . <http://islamion.com/news/show/17180>
- [27] . <http://www.alqabas.com.kw/node/794570>
- [28] . <http://www.shabakataljihad.com/vb/showthread.php?t=12074>
- [29] . <http://alwatan.kuwait.tt/articledetails.aspx?id=152981>
- [30] . <http://www.alriyadh.com/961843>
- [31] . <http://www.al-shaaba.net/vb/showthread.php/4993>
- [32] . <http://longtweetsplitter.com/tweet/69128>
- [33] . <http://nashwannews.com/articles.php?action=view&id=7336>
- [34] . <http://www.khabaronline.ir/detail/311125/weblog/jafarian>

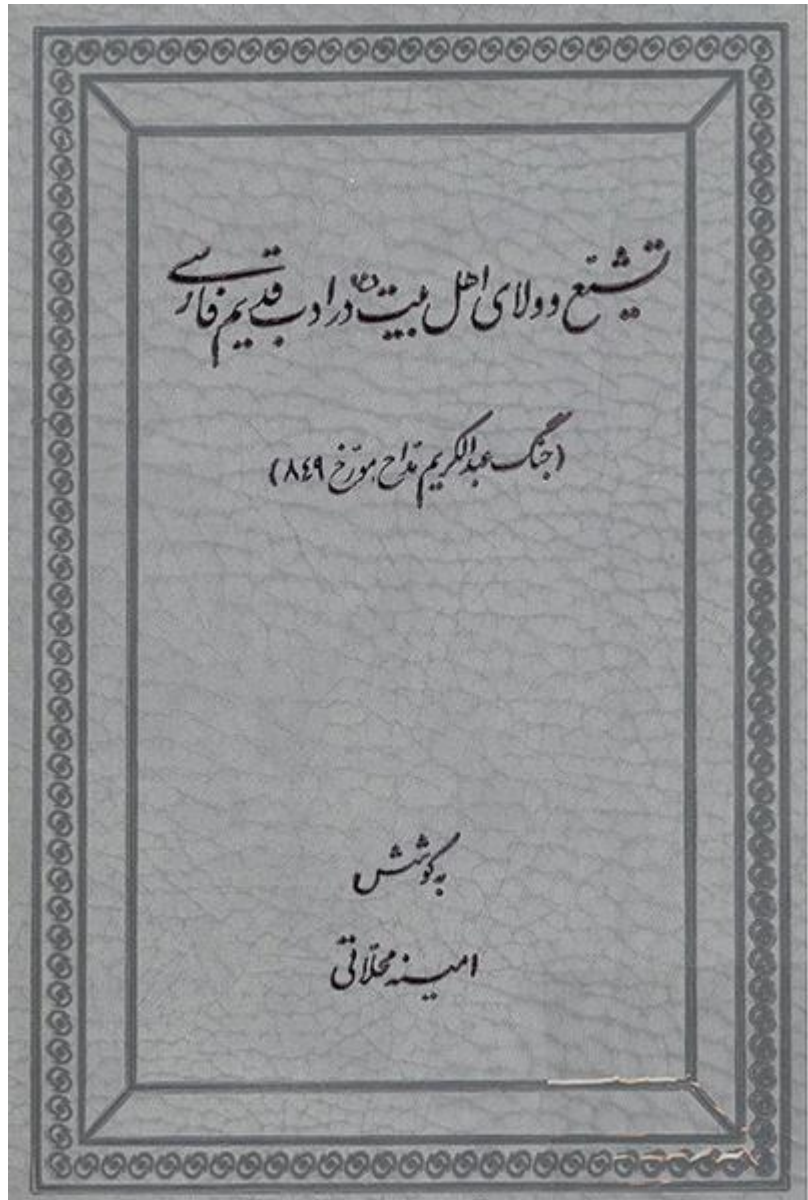
<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1628>

اندر معرفی یک جنگ شیعی بسیار با ارزش از ۸۴۹

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۱/۰۷

**خلاصه:** بسیاری تصورشان بر این است که ادب شیعی در زبان شیرین فارسی از دوره صفوی است، در حالی که شواهد فراوانی وجود دارد که از عصر فردوسی و کسایی و تا روزگار پیش از صفوی، هزاران بیت شعر در منقبت اهل بیت در زبان فارسی سروده شد و شاعران بزرگی چون صاحب علی نامه، نصرت رازی، کمال غیاث شیرازی و صدها نفر دیگر، چنان که حسن کاشی، تمام دیوانشان را در منقبت علی و آل او قرار دادند. در اینجا مروری داریم بر یک جنگ بسیار با ارزش از یک مداح که در سال ۸۴۹ آن را فراهم آورده است. بسیاری تصورشان بر این است که ادب شیعی در زبان شیرین فارسی از دوره صفوی است، در حالی که شواهد فراوانی وجود دارد که از عصر فردوسی و کسایی و تا روزگار پیش از صفوی، هزاران بیت شعر در منقبت اهل بیت در زبان فارسی سروده شد و شاعران بزرگی چون صاحب علی نامه، نصرت رازی، کمال غیاث شیرازی و صدها نفر دیگر، چنان که حسن کاشی، تمام دیوانشان را در منقبت علی و آل او قرار دادند. در اینجا مروری داریم بر یک جنگ بسیار با ارزش از یک مداح که در سال ۸۴۹ آن را فراهم آورده است.



کهن ترین اشعار شیعی از قرن پنجم هجری، سروده هایی از کسائی و اشعاری است که از فردوسی روایت شده است. پس از آن یکسره، سرایش شعر شیعی در نواحی مختلف ایران رواج داشته و در مجالس منقبت خوانی برای عموم خوانده می شده است. طبیعی است که این رسم، نیاز به دفترچه هایی داشته است که اشعار منتخب توسط مداح در آن ها گرد آمده و مانند آنچه الان رواج دارد، در وقت لزوم مورد استفاده مداح قرار گیرد. مع الاسف شمار اندکی از این دفترچه ها بویژه از قبل از عصر صفوی باقی مانده و یکی از بهترین و با ارزش ترین آنها جنگ عبدالکریم مداح با تاریخ ۸۴۹ هجری است. نمونه های دیگری هم وجود دارد که برخی چاپ شده و برخی در دست تصحیح است. جنگ عبدالکریم مداح در سال ۱۳۹۰ توسط کتابخانه مجلس و با تصحیح سرکار خانم امینه محلاتی همراه با مقدمه ای درخور، چاپ و منتشر شد. رسول جعفریان

در مقدمه مصحح ارجمند، در معرفی محتوای جنگ چنین آمده است:

«در بازمانده ی این جُنگ قصیده‌ها و سروده‌هایی از سی و پنج سراینده آمده که بسیاری از آنان ناشناخته‌اند و از نظر زمانی از فردوسی و ناصر خسرو و کسایی و سنائی در قرن پنجم و ششم تا لطف الله نیشابوری در گذشته ی 812-816 را در بر می‌گیرد. قدر جامع تمام سروده‌های این مجموعه آن است که همه در مدح و منقبت علی(ع) و ائمه ی هُدی است و کاتب به شهادت لقب «مداح» ظاهراً آنها را برای استفاده ی شخصی در کار منقبت خوانی گردآورده بوده است. شاهد دیگر بر این نکته آن است که کاتب تمام کلمات غیر معمول و هر کلمه‌ای را که بیش از یک گونه توان خواند اعراب‌گذاری کرده است ظاهراً برای آن که هنگام خواندن از روی نسخه ، غلط نخواند. درباره ی این کاتب جز همین لقب که نمایانده ی نوع کار و اشتغال اوست و این که به شهادت تاریخ نسخه از مردمان نیمه ی قرن نهم و از نظر مذهبی شیعه ی اثنی عشری بوده است چیزی نمی‌دانیم. سرایندگانی که در جُنگ حاضر شعر دارند از همه جای ایران هستند و شاید نتوان به صرف این که اشعاری از چند شاعر ناشناخته ی سبزواری و نیشابوری در آن هست عبدالکریم مداح را از مردم خراسان دانست و تا آن‌جا که دیده می‌شود قرینه ی دیگری نیز بر چنان انتساب از این نسخه نمی‌توان به دست آورد. قصیده‌ها به ترتیب الفبایی قافیه هاست در دو بخش که یک بار از الف تا یا رفته و دو باره از سر گرفته شده و مجدداً از الف تا یا رفته است ، گویای آن که جامع دفتر آن را از دو نسخه ی مناقب خوانی مختلف ، احیاناً با حذف قصائد تکراری متن دوم ، فراهم آورده است . این نیز علت دیگری است که از راه سرایندگان یاد شده در این متن ، نمی‌توان در باره ی موطن جامع آن اظهار نظر قطعی کرد. در پایان مجموعه پس از قصیده‌ها چند ترجیع بند و ترکیب بند و یک رباعی آمده است.» [۱]

پیش از آغاز متن و پس از مقدمه نخست مصحح، فهرستی از نام شاعران و اطلاعاتی که در باره آنان در منابع آمده به دست داده شده و به برخی از قصاید آنان که در مجموعه‌ها و جنگ‌های مختلف آمده پرداخته شده است. این توضیحات، در شناساندن شاعران شیعی که در این جنگ قصیده یا قصائدی در منقبت اهل بیت نقل شده، بسیار ارزشمند است.

تنوع این شاعران به ویژه ناشناخته بودن شماری از آنها، نشانگر آن است که ادب شیعی در گستره وسیعی از جغرافیای ایران وجود داشته و این علامت قاطعی برای حضور تشیع در قرون پیش از روی کار آمدن دولت صفوی است. در این مجموعه شاعرانی از کاشان، فراهان، نیشابور، تبریز، بغداد، شیراز، ورامین، کرمان، شروان، هرات، یزد، خراسان، در این مجموعه شعر دارند و همین القاب شهری می‌تواند گسترده مزبور را نشان دهد.

بی مناسبت نیز اشعاری از این مجموعه را برای نشان دادن تصویری که از مناقب اهل بیت در ذهن شاعران بلند پایه آن روزگار بوده و به هدف معرفی بیشتر این جنگ تقدیم خوانندگان کنیم.

در یک تقسیم بندی کلی از ۳۵ شاعری که از ایشان اشعاری در این جنگ آمده است، باید گفت، بخشی از آنان شناخته شده هستند و حتی دیوان آنان چاپ شده است، کسانی مانند خواجه کرمانی یا شیخ حسن کاشی یا لطف الله نیشابوری. اما برخی دیگر ناشناخته هستند. از میان اینان، گاه فقط قصایدی در همین جنگ از ایشان مانده و اما برخی دیگر، قصایدی از ایشان در جنگ های دیگر هم برجای مانده است. همان طور که اشاره شد، اهمیت این جنگ به این است که در سال ۸۴۹ یعنی قریب شصت سال پیش از دولت صفوی تدوین شده و هیچ ربطی به این دولت ندارد. این نشان می دهد که شعر منقبت و مضامین آن، به هیچ روی پدیده ای نیست که به روزگار صفویان مربوط باشد، چنان که گاه افراد ساده لوح اما مدعی تاریخ ادب اظهار کرده و می کنند.

یکی از این شاعران ناشناخته، شیخ یوسف بنا است که در شعری در وصف و منقبت امام علی (ع) گوید:

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| نسیمی که آید ز خاک نجف      | به دل آورد جان به جانان تحف |
| نجف تا که شد مرقد مرتضی     | بر ارکان کعبه گرفت او شرف   |
| شهشناه ملک ولایت علی است    | که طغراش تیغ است و منشور کف |
| علی ملجأ دین و ایمان پناه   | که کفر از سر تیغ او شد تلف  |
| به نطق و صفت وصف او کی توان | له فی العلی ربّه قد وصف     |
| دل مهر در آتش شوق اوست      | وگر نه چرا رفت در تاب و تف  |
| ولای علی را به روز فزع      | به گوش آمده آیت لا تخف      |
| سزای غلامیش باشد بنا        | که عرش خدایست او را شرف]۲]  |

از شاعری به نام مولانا شمس الدین بلیانی که او هم ناشناخته است شعری چنین آمده است:

|                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| ای تخت امامت به تو زبینه و لایق | فرمان تو و حکم قضا هر دو موافق   |
| هم ذات تو مجموعه ی ابواب مکارم  | هم شخص تو دیباچه ی دیوان حقائق   |
| در عالم ایجاد بود ذات تو مسبوق  | وز روی فضائل به جهان بر همه سابق |

هم قائم و هم صائم و هم قانت و منفق      هم راکع و هم ساجد و هم جامع و فارق

دین نبی و امر حق و کار جهان را      تو حافظ و تو ضابط و تو فایق و واثق

از بعد نبی هر که به غیر تو کند روی      از ملت اسلام بود خارج و خارق

زیرا که تو معصومی و غیر تو گهنگار      هادی خلائق نشود مرشد فاسق

از بعد محمد چو علی در همه حالی کشف حقائق بد و مفتاح دقائق]۳]

کمال الدین افضل کاشی (آیا بابا افضل متوفای ۷۰۷ یا دیگری؟) از دیگر شاعرانی است که اشعاری از وی در جنگ عبدالکریم مداح آمده است:

امام افضل و اعلم علی که کرد خدا      صفات ذات شریفش به سوره ی اعراف

امین لو کشف او شد به نزد اهل یقین      چرا که گفت سلونی ز روی استکشاف

هر آن که مهر علی مر ورا صفا نهدد      به گرد کعبه چه سودش هزار بار طواف

آیا خوارج ملعون گرش نمی دانی      ز اینما مگذر تا بدائیش اوصاف

چگونه بر علی ای خس کسی توان بگزید      من این سخن نپذیرم، تو بهر خود می لاف

حلال زاده شناسد تو را به قدر حسب      به حکم آن که هوایت بود به شرط عفاف

به آستان تو افضل چو النجا آورد      گرفت از همه عالم به کلی استنکاف]۴]

وحید تبریزی (زنده در ۸۲۰) از دیگر شاعرانی است که از وی قصیده ای در این جنگ در منقبت امامان آمده است:

امیر المؤمنین حیدر که دارد      کمال عزّ و جاه و فرّ و فرهنگ

ز بعد او حسن اولاد پاکش      نجوید آن که باشد مؤمن و نگ

نوای پرده ی عشاق شد راست      چو مطرب در حسینی ساخت آهنگ

به جان گر طالب زین العبادی      بده جان و مدار از دامنش چنگ

گدای باقرم آن کان احسان      که با بحر کفش دریا بود گنگ

|                              |                                 |
|------------------------------|---------------------------------|
| چنانم صادق جعفر که بی او     | جهان واسع آمد بر دلم تنگ        |
| به طور موسی کاظم که باشد     | که بر طور معالی دارد اورنگ      |
| علی موسی قضا را چون رضا داد  | ز قدرش پایه شد برتر ز خرچنگ     |
| تقی را چون محمد مقتدا دان    | دلا گر نه شوی در دوزخ آونگ      |
| به تقوی چون علی داند نقی را  | هر آن کس کو نگشت از دو غبا دنگ  |
| مرا حُسن حُسن چون عسکری ساخت | کشم بر توسن تند فلک تنگ         |
| امامم حجّت آن مهدی هادیست    | که با او کس به مردی نیست هم سنگ |
| به مهر خاندان دادم گشاده     | همه شب دیده چون نجم شباهنگ      |
| دلم یکرنگ آل مصطفی بود       | چو می زد نه فلک را عقل بی رنگ   |
| مدیح مصطفی خوان ای وحیدی     | نه وصف زلف و خال شاهد سنگ]۵]    |

از شاعری دیگر از فراهان و دقیقا از روستای بُرز آباد با نام جلال جعفر پور بومنصور، شعری در این جنگ آمده است:

|  |   |
|--|---|
| روزگاری کاندرا او عقل منور ساختند                                    | نفس کلی را ز بهر وی مسخر ساختند           |
| مصطفی هر چند شهر علم و حکمت بود لیک                                  | در بر آن شهر گزیده ذات حیدر ساختند        |
| حیدر کرّار کو را با نبی در هر شرف                                    | جز رسالت کان نَبَد باقی برابر ساختند      |
| کیست الا مرتضی آن سروری کز مرتبت                                     | مسند معراجش از دوش پیمبر ساختند           |
| در دماغ هر که از توحید دارد بهره ای                                  | خاک پای مرتضی چون مشک اذفر ساختند         |
| در فراهان از وجودش خاک بُرز آباد را                                  | چون شد از جان بنده ی ایشان معطر ساختند]۶] |
| قصیده دیگری هم در همین جنگ از وی نقل شده که چند بیتي از آن چنین است: |   |
| هر که را تاج سعادت بر سر است   | خاک پای شاه مردان حیدر است                |
| حیدر صفدر که در علم و عمل  | پیشوای امت پیغمبر است                     |



|                               |                                   |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| آن پیمبر کز علو مرتبت         | نام او پیوند نام داور است         |
| دینی و عقبی تن و احمد دل است  | کائنات اعراضو حیدر جوهر است       |
| مصطفی چرخ هدی را کوکب است     | مرتضی بحر کرم را گوهر است         |
| مصطفی دیوار شهر حکمت است      | مرتضی آن شهر حکمت را در است       |
| هر کسی کاندلش بغض علی است     | ده پدر دارد گرش یک مادر است       |
| حبذا حیدر که بر یاد خوشش      | زهر قاتل به ز شهد و شکر است       |
| بعد از او شبیر و زین العابدین | بعد از او باقر، پس از وی جعفر است |
| باز کاظم، پس رضا، آن گه تقی   | پس نقی، آن گه زکی عسکر است        |
| باز ختم اولیا ظل خدای         | صاحب الامر همایون منظر است [۷]    |

در این جنگ، از خواجهی کرمانی هم که شعر وی را در باره دوازده امام (در عین تسنن) پیش از این نقل کردیم، اشعاری آمده است. این شعر یک ترکیب بند بلند در منقبت امام علی و علیه کسانی است که بغض آل بیت را می پراکندند:

|   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| مرحبا آن نکهت عنبر نسیم نوبهار          | جان فدای نفحه ات باد ای شمیم مشکبار  |
| مهر او بر آسمان لا فتی الا علی          | تیغ او از گوهر لاسیف الا ذوالفقار    |
| عالم او را گر امیر المؤمنین خواند رواست | آدم او را گر امام المتقین داند سزاست |

و در بیتی دیگر:

|                                 |                                 |
|---------------------------------|---------------------------------|
| عصمت احمد ز مطرودان بوجهلی مجوی | قصه حیدر به مردودان مروانی مگوی |
|---------------------------------|---------------------------------|

و در بیتی دیگر:

|                                     |                                     |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| دیگر از برج امامت مثل او اختر نتافت | بحر در درج کرامت همچو او گوهر نیافت |
|-------------------------------------|-------------------------------------|

و در بیتی دیگر:

|                                       |                                    |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| دیو طبعان بین که قصد خاتم جم کرده اند | بغض اولاد نبی را نقش خاتم کرده اند |
|---------------------------------------|------------------------------------|

در یکی از بندهای همین ترکیب بند گوید:

در قیامت کآفرینش خیمه در محشر زنند      سکه دولت به نام آل پیغمبر زنند  
تنشگان وادی ایمن چو در کوثر رسند      از شعف دست طلب در دامن حیدر زنند  
شهسوران در رکاب راکب دلدل روند      خاکیان لاف از هوای خواجه ی قنبر زنند  
مؤمنان حیدری را می رسد کز بهر دین      حلقه ناموس حیدر بر در خیبر زنند[۸]

رفیع الدین اشرف شروانی شاعر دیگری است که اشعاری نغز از وی در این جنگ آمده است:

ای منزّه ذاتت از اطلاق و قید و فخر و عار      پادشاه بنده پرور، صانع پروردگار  
داده در دنیا و در عقبی به فضل بی شمار      سلطنت را بر جناب احمد مرسل قرار  
او رسول حق و بعد از وی امام راستین      از همه رو مرتضای مجتبای کامکار  
مالک ملک سلونی شهسوار لافتی      آسمان قل تعالوا آفتاب انما  
مظهر حق ظاهرا بعد از ظهور بوالحسن      عقل دیگر کس نمی دارد حسن الا حسن  
والی والا امام الدین و الدنیا حسین      آن خرد را عین نور و آن جهان را نور عین  
هر که او بعد از حسین اندر پی سجاد شد      بنده ی حق گشت و از بند بلا آزاد شد

به همین ترتیب، این ترکیب بند نیز، هر بندی اختصاص به امامی یافته و در بند اخیر آن آمده است:

مهدی هادی که او قائم مقام صطفاست      نایب خاص رسول و سایه لطف خداست  
هم ولایت را پناه و هم امامت را سزااست      گرد خاک آستانش دیده ها را توتیاست  
ای قبای سلطنت بر قامت قدر تو راست      صاحب صاحب زمانی منصب خاتم تو راست  
بنده بیچاره اشرف کو هواخواه شماست      چاکری از چاکران مصطفی و مرتضااست  
چون غلامان گر قبول حضرتت گردد رواست      زان که غیر از بندگی دیگر ندارد هیچ کار[۹]

بیشتر اشعار این جنگ، از شیخ حسن کاشی شعار عصر ایلخانی و نیم اول قرن هشتم است که دیوان وی یکسره و به طور کامل اشعار منقبتی است و از استوانه های اصلی ادب شیعی در قرن هشتم و کسی است که شعر منقبت را وارد عرصه تازه ای کرد. ابیاتی از یکی از اشعار وی در جنگ عبدالکریم مداح چنین است:

آفتاب آسمان دین امیر المؤمنین      کآمد تشریف مدحش چُست در بالای من

آسمانی پر مه و خورشید یابی بر زمین      گر به مهرش باز جویی یک به یک اعضای من

گر سر مویی ز مهرش روی بر تاب دلم      تیر محنت باد هر یک موی بر اعضای من

در خم قید ضلالت باد پایم تا ابد      گر بود الا به موی مدح او ممشای من

آفتاب اندر پناه سایه ی رایم بود      تا بود در سایه ی خورشید دین ملجای من [۱۰]

از لطف الله نیشابوری هم که نسخه ای بسیار زیبا از دیوان وی برجای مانده و بنده توفیق یافتم همراه با مقدمه ای مفصل به صورت عکسی چاپ کنم، اشعاری در این مجموعه آمده است. این شاعر بلند مرتبه و امامی مذهب نیشابور قرن هشتم، قصاید بلندی در منقبت اهل بیت دارد:

یا افتخار العالمین یا اختیار المصطفی      یا انت صدر المتقین یا انت بدر الاوصیا

تاج سر عالم تویی فخر بنی آدم تویی      افزون ز صد ضیغم تویی یا حارث الله فی الوغا

ای نفس سر خیل رسل، فرمانروای جزو و کل      قسام اهل عز و ذل صاحب خطاب انما

در علم هادی طرق، آفاق علمت بی افق      دیده و رای نه تتق، ایقان لو کشف الغطا

فتاح ابواب خرد، فیاض اقبال ابد      سرّ دار درگاه صمد، سردار خیل اولیاء [۱۱]

به هر روی، جنگ عبدالکریم مداح، یکی از مهم ترین منابع منقبت خوانی شیعی است که بیش از هر چیز گواهی مسلم بر حضور تشیع، مفاهیم شیعی، فضائل اهل بیت و باور به امامت در بخش های وسیعی از حوزه فارسی زبان در قرون هفتم تا نهم است. طبیعی است که اینجا محل نقل باقی آن اشعار نیست.

پانوشت ها:

[1] تشیع و ولای اهل بیت (ع) در ادب فارسی قدیم، (به کوشش امینه محلاتی، تهران، کتابخانه مجلس،

۱۳۹۰)، ص ۱۶

[2] همان، ص ۱۱۷ - ۱۱۸ .

[3] همان، ص ۱۲۴ - ۱۲۵ .

[4] همان، ص ۱۲۱ - ۱۲۲ .

[5] همان، ص ۱۲۵ - ۱۲۶ .

[6] همان، ص ۱۷۰ - ۱۷۱ .

[7] همان، ص ۱۵۸ - ۱۵۹ .

[8] همان، ص ۲۴۲ .

[9] همان، ص ۲۴۵ - ۲۴۸ .

[10] همان، ص ۲۱۱ - ۲۱۲ .

[11] همان، ص

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1631>

## یک روایت داستانی جذاب از تاریخ اسلام و واقعه عاشورا

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۴

**خلاصه:** بنده به همراه دوست ارجمند دکتر وثوقی توفیق یافتیم متنی داستانی متعلق به حوزه ترکستان شرقی و مسلمانان چینی را در رویدادهای تاریخ اسلام و عاشورا منتشر کنیم. دو مقدمه بر آن نوشته شد، مقدمه ای از سوی استاد در باره اصل نسخه و ویژگی های آن و مقدمه ای از بنده در باره محتوای این روایت داستانی. آنچه ملاحظه می کنید مقدمه بنده در مرور بر محتوای این اثر داستانی - و نه تاریخی - است.

### نقد تاریخی کتاب و مرور بر محتوی

صدها نسخه از آثار داستانی - تاریخی در میراث ما، اعم از خطی و چاپی وجود دارد که ارزش نقد از زاویه کار داستانی و ادبی دارد، اما از نظر اصالت تاریخی جز در یک شرایط ویژه برای برخی از تفسیرها و ذهنیت‌ها، ارزش تاریخی ندارد. به عبارت دیگر، از آن کتاب‌ها، به عنوان یک اثر تاریخی نمی توان یاد کرد و طبعاً به همین دلیل، قابل نقد تاریخی هم نیستند. این قبیل کتاب‌ها، گاه از چهل تا نود و پنج درصد داستانی هستند و بنابراین امکان این که روی داده‌های تاریخی آنها به عنوان تاریخ تامل شود، وجود ندارد. البته ممکن است در گذشته نه چندان دور، مانند دوره صفوی یا قاجار، کسانی روی این متون به عنوان آثار تاریخی تکیه کرده و حتی در متونی که به زعم خودشان به عنوان «تاریخ» نوشته‌اند، بخش‌هایی از آنها را آورده باشند (مانند داستان زیر خزاعی که به اختصار در روضه‌الشهداء آمده و از آنجا به الدمع‌الساکبه یا آثار دیگر رسوخ کرده و به عربی هم ترجمه شده است)، اما اکنون روشن است که این کار به هیچ روی درست نیست و اگر کسی فکر می کند که این‌ها آثار تاریخی است، اشتباه می کند، این‌ها، داستان‌های شبه تاریخی است که تنها از لحاظ ادبی و اجتماعی و فرهنگی قابل بررسی و نقل و نقد است. با این حال، اگر از یک مقطع تاریخی هیچ اثری در دست نباشد، ممکن است این قبیل آثار بتواند وجهی از تاریخ فرهنگی آن دوره را روشن کند، اما زمانی که آثار تاریخی نسبتاً متقنی مثلاً از صدر اسلام در اختیار داریم، این آثار هیچ گونه ارزش تاریخی به ما هو تاریخ ندارد.

در برساخته‌های این قبیل داستان گزارها، چند نوع روایت ساختگی وجود دارد. نخست بازسازی یک رویداد یا فکت تاریخی، دوم ساختن یک داستان از اساس، و دیگر ساختن و دست کاری یک داستان همراه با ارائه تحلیل که مجموعاً یک روندی را برای یک هدف مشخصی نشان می دهد. علاوه بر تحلیل‌های

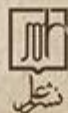
مستقل که اساسی ندارد اما به طبیعت برخی از مسائل تاریخ اسلام نزدیک است. در اینجا اگر تعارضی هم پیش آید، از نظر او ایرادی ندارد. این نگاه، با نگاه پست مدرن بسیار نزدیک است. گاه زمان و مکان اهمیت ندارد، مهم ایجاد نوعی تقارب ذهنی به ظاهر سازگار بین رویدادهای متفاوت میان راست و ساختگی است. تاریخ و مقتل موجود از جمله آثار داستانی است که از همه این چند نوع برخوردار است. نویسنده، خود در آغاز داستان زندگی پیامبر (ص) می‌گوید: «بهترین قصه غریب عجیب دل‌گشای و تکیه شریف جان‌افزای، قصه سرور انبیاء محمد مصطفی» چنین است... این تعبیر نشان می‌دهد که او خود با ادبیات داستانی کاملاً آشناست و می‌داند که در حال گفتن قصه غریب عجیب دل‌گشاست نه تاریخ. با این حال توان گفت دست مایه اولیه این کتاب، صورتی از تاریخ اسلام است، چنان که در تعداد اندکی از رویدادها، یک شکل بسیار محدود تاریخی حفظ شده اما حتی در همان مقدار هم، ادبیات نقل، جزئیات و بسیاری از آنچه آمده، به هیچ روی تاریخی نیست. برای مثال در مقدمات همین کتاب، بحث سفر تجاری به شام و نمایندگی رسول (ص) برای تجارت با اموال خدیجه هست، اما به جای شام، «مصر» آمده است و به همین ترتیب غالب داده‌های دیگر داستانی است؛ ضمن آن که باید دانست، حتی در سیره‌های کهن نیز رویدادهای مربوط به دوره کودکی تا جوانی پیامبر (ص) چندان متقن نبوده و اغلب داستانی است؛ اما آنچه در آثار داستانی در باره آن دوره آمده، و بیشتر در کتاب‌های مولدالنبی (ص) و قصه‌هاست، از اساس هم ساختگی و حال و هوای قصه دارد. در این کتاب، کلیت تاریخ اسلام و مقتل، به جز روند کلی ماجرا و برخی از رویدادها چنین است. برای نمونه، در این کتاب، از جنگ جمل و صفین هیچ خبری نیست، اما به جای آن، از حمله معاویه به مدینه یاد شده و در این باره داستانی ساختگی با تفصیل تمام آمده است. درباره تاریخ امام حسن (ع) و معاویه نیز تقریباً همه آنچه گفته شده، ساختگی است و همان طور که اشاره شد، اساساً روی فرض‌هایی است که از اساس نادرست است، مانند این که در آن دوره، امام حسن (ع)، خلیفه باقی مانده و معاویه طی قراردادی به نیابت از او در شام بر تخت خلافت نشسته است. در باره رویدادهای پس از کربلا هم که دیگر به طور کامل داستان‌های خیالی است. مانند مطالبی که در کتاب‌هایی چون «محمد حنفیه‌نامه‌ها» درج شده و هیچ صورت تاریخی ندارد و مشابه آن البته از این دست در مختارنامه‌ها فراوان است. در این قبیل متون داستانی، علاوه بر آن که رویدادها و وقایع در بیشتر اوقات ساختگی یا با تغییر شکل ارائه شده، اسامی اشخاص و موقعیت‌های جغرافیایی نیز متفاوت بیان شده است. اسامی برخی از افرادی که نامشان را در این اثر ملاحظه می‌کنیم، اصلاً در منابع تاریخی نیامده و به کلی ساختگی است. چنان که نام زریز خزاعی همراه واقعه مربوطه در شهر عسقلان چنین است و این موارد به نسبت کل کتاب، اندک هم نیست. شگفت آن که نخستین نامی که در کتاب آمده «فاطمه شامیه» است که آن هم از اساس داستانی و

ساختگی است. او کسی است که از شام به مکه آمده تا با پدر پیامبر (ص) ازدواج کند.

اسامی دیگری نیز وجود دارد که تغییر شکل یافته، بخشی از آنها مثل نام شخص یا پدر یا کنیه درست است، اما بخش دیگر نادرست است. مانند نام مسیب بن نجبه فزاری که در این کتاب به صورت شگفتی در قالب «مسیب فقع اشفع» آمده است. جالب است که نام ابراهیم مالک اشتر هم درست است، اما همه جا به جای اشتر «اژدر» آمده است. چنان که بنی نضع، «بنی نفع» آمده است. نمونه دیگر نام «آمنه» است که به صورت «ایمینه» ضبط شده یا «امسلمه» که «امسلیمه» آمده است. دیگر آن که اسامی افرادی را در وقایعی ملاحظه می‌کنیم که قطعا در آن واقعه نبوده‌اند یا اصلا آن زمان حیات نداشته‌اند.

همین وضعیت به شکل محدودتری در باره نام‌های مکان‌ها نیز دیده می‌شود. طبعاً انتظار این که در این متن داستانی، برای این قبیل اسامی پاورقی توضیحی زده شود، روا نیست، زیرا اصولاً متن داستانی است. این که چه زمانی این مطالب ساخته شده و از کی وارد متون داستانی و شبه تاریخی شده، باید با تطبیق نسخه‌ها و سیر تحول آنها روشن شود.

به طور کلی باید در باره متون داستانی که تنها رنگ و بویی از برشی از تاریخ اسلام دارند، که نمونه مهم و پررواج آنها مختارنامه‌ها و حمزه نامه‌ها هستند، این نکته را در نظر داشت که غالباً، بلکه تقریباً به استثنای چند مورد، شخصیت‌های حماسی آن، خیالی و ساختگی هستند که هیچ‌گونه رد پایی در تاریخ ندارند؛ هرچند غالباً سعی شده با استفاده از نام‌های شبه عربی مانند ابوعامر و بیشتر به صورت کنیه و چیزهایی که نشان از محیط عربی آن روزگار دارد، اسامی خاصی ساخته شود که خواننده را در آن فضا نگاه دارد.



روایتی داستانی از

# تاریخ خلفا و مقتل امام حسین (ع)

از نسخه‌ای کتابت شده در چین (قرن دهم هجری)

به کوشش  
رسول جعفریان  
محمد باقر وثوقی



## فرم مذهبی در این داستان

شکل مذهبی آثار تألیف شده در بیشتر زمینه‌ها از جمله تاریخ در ماوراءالنهر از قرن هفتم و هشتم هجری به بعد، قدری مبهم است؛ بیشتر از این زاویه که آثار مزبور به طور معمول به خاطر سابقه مذهبی در منطقه، بر یک پایه سنی نگاشته می‌شود، اما هوای تشیع بشدت در آنها نیرومند است. این مسأله در وجه فقهی و کلامی رنگ و بوی خاصی ندارد و بیشتر سنی است، اما از دید تاریخی و اهل بیتی، به مقدار زیادی شیعی



است. البته در همین بعد تاریخ هم، اساس نگرش سنی است، یعنی قداست خلفا و صحابه جایگاه خود را قرار دارد، چنان که نویسنده این مقتل به رغم همه ارادتی که به اهل بیت دارد، عشق و علاقه خود را به چهار یار به صراحت می‌گوید و در نوشته نشان می‌دهد: «در زمان صحابیان دیده بودند که ایشان بخدمت پیغامبر چگونه بودند و بعد از زندگی هم دیدند که رسول (ع ا م) ایشان را چه کرد، و بعد از پیغامبر که بودند هیچ بنده بنزدیک پرودگار عالم از ایشان فاضلتر نبود که هر که مریت [= مرید] ابوبکر و عمر و عثمان و علی را از میان ایشان به جان دوست ندارد، از همه دوزخیان باشد، شکر داریم بر خدای را که هر چهار یار پیغامبر را از دل و جان دوستی می‌داریم.»

برای چنین شخصی، بین این باورش با اعتقادش به اهل بیت، تنها مشکل بر سر این است که چطور داستان اهل بیت ارائه شود که آنان در این زمینه به طور کامل تطهیر شده و مشکل آزار و اذیت به آنها و نیز امر شهادتشان به گونه‌ای دیگر توجیه گردد. برای مثال وقتی به سنایی می‌نگریم، این وجه را خیلی آشکار می‌بینیم. قداست خلفا و صحابه برای وی محرز است، اما او داستان تاریخ اسلام را از معاویه به بعد، به مسیر شیعی می‌اندازد. این تفکر سابقه‌ای در کوفه و خراسان قرون سوم تا پنجم هم دارد، چنان که حتی در میان کسانی مانند حاکم نیشابوری هم دیده می‌شود، اما در قرون متأخر، مهم یک وجه تاریخ نگارانه عمومی و ادبی است که هوای تشیع در آنها دمیده می‌شود. این مرزهای سایه روشن مذهبی که می‌بایست این دو را از هم جدا کند، هم در تواریخ ایرانی و فارسی و هم متون ادبی از نثر و نظم، با زیرکی شماری از ادیبان و مورخان دنبال شده و میراثی را پدید آورده است که امروز حجم زیادی از آنها را در آثار مخطوط برجای مانده از این دوره شاهدیم. مهم این است که این هوای تشیع، بسیار بیش از آن چیزی است که حدس می‌زنیم، و برخی از تحولات در آن نقش ویژه و اساسی دارد. داستان کربلا یکی از آنهاست. کشتن افرادی برجسته از خاندان پیامبر (ص) (مساله‌ای بود که می‌توانست و می‌بایست چنین تأثیری می‌گذاشت و راه تاریخ را از آنچه تسنن مرسوم حدیثی و اخباری رفته بود، عوض می‌کرد.

نکته مهم در اینجا، این است که این مسیر تاریخی یا داستانی تاریخی، چگونه طی شود که از تسنن به تشیع اهل بیتی برسد، حتی اگر صورت فقهی حنفی یا صورت کلامی آن سنی بماند؟ صد البته برای این تحول، داستان، راحت‌تر از تاریخ است، اما برای خراسانیان دوره تیموری که میراث دوره ایلخانی و حتی پیش از آن از نیشابور عهد سنایی را دارند، تاریخ آن هم چندان دشوار نیست. در این زمینه، باید کارهای این دوره را از این زاویه مرور کرد. اهل بیت و کربلا یک پایه اساسی است، اما آنان، با این نکته که به هر حال کربلا امتداد چیست، چه باید می‌کردند؟ چه اشکالی به وجود آمده که کربلا پدید آمده، و اهل بیت رسول کشته شده‌اند. چه کسی در جمع امت و میان آن «جماعت» مقصر است؟

یک فرض همین بود که شما تاریخ خلفا را به عنوان یک امر مقدس سنی بپذیرید و ادامه دهید، تا جایی که به معاویه و یزید برسید و زین پس داستان را به سمت دیگر برگردانید و بگویید اینها ربطی به خلفای قبل نداشته‌اند. حتی در باره معاویه هم، چنان که در این مقتل هست، به مقدار زیادی اعتبار او حفظ شده، و گویی فقط این یزید است که این مشکل را پدید آورده است. اما صورت دیگری هم هست تا داستان کربلا با داستان انبیاء پیوند زده شود و به نوعی داستان خلفا را حذف کند. به نظر می‌رسد در روضه الشهداء مسیر دوم که شرح می‌دهیم طی شده است.

به نظرم در این کتاب ضمن این که روش اول بکار رفته، ولی به مقدار زیادی با حذف تاریخ خلفا، از این که بخواهد در باره آن مسأله به صراحت نظر داده شود، فرار شده است. با این حال، مؤکدا روی قدسیت خلفا تکیه دارد و هیچ‌گونه طعنی را نمی‌پذیرد. در واقع، مسأله یافتن مقصر به گونه‌ای حل شده است که دامن شخص مهمی را نگیرد.

البته در صورتی دیگر از این قبیل روایت داستانی، به طور کل از گفتن آنچه پیش از ماجرای کربلا یا حتی مختار است صرف نظر شده و ماجرا از نقطه‌ای آغاز می‌شود که اصلا نیازی به این که درباره پیش از آن اظهار نظر شود وجود ندارد. غالب مختارنامه‌ها که ابزار مهمی از روایت شیعی و جهی از تاریخ اسلام به صورت داستانی هستند، همین وضعیت را دارند. آنها از جایی از تاریخ شروع می‌شوند که اساسا از عصر صحابه گذشته باشد.

کتاب حاضر شامل تاریخ اسلام و مقتل است و اکنون باید دید در اینجا چه اتفاقی افتاده است. راه طی شده در مقتل حاضر این است که اساس نگاه سنی است که به تدریج به سمت اهل بیت متمایل شده اما شرح ماجرا در تعلیل و تحلیل تاریخی نیامده است؛ یعنی ضمن آنکه اساس کار مقتل نویسی است، اما به هر حال، رنگ و لعاب سنی ماوراءالنهری در آن وجود دارد و بنابراین تمامی اسامی خلفا با احترام برده شده است. بنابراین باید گفت، در واقع، از ارائه پاسخ جدی به پرسش اصلی پرهیز شده است. برای مثال در لابلا عبارات، تأکید بر جایگاه خلفا آنچنان که پسند اهل سنت است دیده می‌شود، مانند خبرنگرستین مسلمان بودن ابوبکر و مسائلی از این قبیل، به راحتی و وفور در آن آمده است.

### روایت تاریخ خلفا در این کتاب

اکنون روایت این کتاب را در بخش‌های مختلف آن از وقایع صدر اسلام مرور می‌کنیم تا به مقتل و اخبار انتقام از قاتلین کربلا برسیم.

چنان‌که گذشت این کتاب داستان، روایت عجیب و زیبایی است، اما حتی روی یک جمله آن هم نمی‌توان به عنوان «تاریخ» قسم خورد و به آن استناد تاریخی کرد، یا به اعتبار این که یک دروغ تاریخی است آن را

نقد نمود، زیرا اساسا ما با یک «داستان غریب و شگفت» روبرو هستیم نه با یک کتاب تاریخ. با این حال، در ظرف یک داستان تاریخی، می‌توان ذهنیت یا گفتمان دوره ای از ادوار تاریخ اندیشه را در بخشی از سرزمین‌های اسلامی تشریح کرد.

این اثر یک روایت داستانی از آغاز تاریخ اسلام است که با ماجرای ازدواج عبدالله با آمنه و ولادت رسول (ص) آغاز می‌شود. این شروع در یک فضای پیشگویانه از اهل کتاب برای بشارت ظهور است و از همان آغاز، آشکار است که سرعت حوادث بلکه عبور بدون یاد از اخبار اولیه به گونه‌ای است که نویسنده بنای آن را ندارد تا اخبار و داستان‌های سیره را بیان کند. با این حال، ولادت محمد(ص)، بالیدن او در دامان حلیمه، سپرده شدنش به ابوطالب، توطئه مشرکان مکه و یهودیان بیرون مکه علیه آن حضرت، و سپس تا رسیدن سریع به رویدادهای پس از پیامبر (ص) همه نشان از آن دارد که روایت، قصد دارد زودتر به کربلا برسد. با این حال، این کار باید با صبر و حوصله انجام شود، به گونه‌ای که از نظر گذارنده داستان، زمینه‌های تاریخی و سیر آن روشن شود تا حکایت کربلا بدون زمینه نباشد. به علاوه باید مرزهای مذهبی داستان کربلا هم طوری تنظیم شود که به عقیده سنی‌گرایانه نویسنده، لطمه نزند، یعنی ماجرای کربلا از جایی جدا شود که هم حق تسنن و هم حق اهل بیت(ع) گذارده شود. بدین ترتیب حضور عقیده سنی‌گرایانه در هر فرصتی که مناسب باشد، خود را نشان می‌دهد، حتی در وقتی که امام حسین (ع) شهید شده و در دیر راهب، داستان فرود پیامبران (ص) نقل می‌شود، در آنجا هم، همچنان خلفا در کنار حضرت محمد (ص) حضور دارند. چنان که در بحث فرم مذهبی داستان گذشت، این وضعیت در جای جای ماجرا تا نزدیکی کربلا وجود دارد. البته در پرده داستان، در باره شخصیت معاویه نوعی تاریک و روشنی هست که بتدریج تیره‌تر می‌شود تا به یزید که می‌رسد کاملا پرده سیاه می‌شود.

به هر روی، پس از بیان داستان ولادت تا ازدواج حضرت محمد (ص) و آغاز بعثت، دیگر داستانی از اخبار سیره نداریم، بلکه اولین خبر بعد از آن که آغاز ماجرای اصلی است، روایتی است که جبرئیل خبر شهادت حسنین (ع) را به رسول می‌دهد، و از آنجا به فاطمه زهرا (س) و علی مرتضی (ع) می‌رسد، و ماجرا رنگ خون و شهادت به خود می‌گیرد. از اینجا، حکایت وارد بیان سرنوشت حسنین (ع) می‌شود. داستانی که در اصل، روایتی است که خبر شهادت امام حسین (ع) را به رسول می‌دهد و به صورت یک حدیث در منابع روایی و گاه تاریخی به صورت مختصر آمده است [برای مثال در کشف الغمه (ج ۲ ص ۸) اوائل شرح حال امام حسین (ع) (این خبر آمده است)]. اما در اینجا به صورت ترکیبی با مطالب دیگر و در قالب داستانی بدین شرح آمده است. هر بار که دحیه کلبی از سفر می‌آمد و خدمت حضرت محمد (ص) می‌رسید، برای حسنین میوه می‌آورد. از سوی دیگر، گاه جبرئیل در قیافه دحیه کلبی که زیبا بود، می‌آمد و یک بار حسنین

(ع) به گمان این که او همان دحیه است، دست در جیب او کردند تا مثل همیشه میوه بردارند. رسول از جبرئیل عذرخواهی کرد. آنگاه جبرئیل گفت: تو ایشان را هیچ مگوی و گفت: «یا محمد (ص) بسیار شبها بوده است که امیرالمؤمنین از جنگ و غزاه آمده بودی، و مانده شده، و با دشمنان خدای حرب کرد، و فاطمه زهرا نیز شبها نماز بسیار گزاردی، و به استراحت مشغول شد، و خواب رفتی که حسن و حسین را از خواب بیدار شده باشد تا گویند مرا پرورده‌گار فرمان داده باشد که، برخیز ای جبرئیل! سبکتر برو، و گهواره حسن و حسین را بجنبان که علی و فاطمه این زمان در خواب شده‌اند. من بسیار شبها گهواره ایشان را جنبانیده و بسیار خدمت ایشان کرده‌ام. شما را چه عجب می‌آید که ایشان در کنار من آمده‌اند؟». پس از آن جبرئیل انگوری از بهشت برای حسنین (ع) می‌آورد.

روایت بعدی خبری است که جبرئیل در باره شهادت آنان به رسول (ص) می‌دهد. اما این خبر با این مقدمه است که جبرئیل به خاطر این که بچهها، لباس نو میخواستند، طبقی از بهشت می‌آورد که سرپوشیده است. وقتی آنان سر طبق را باز می‌کنند، دو لباس در آن هست. یکی سبز و دیگری سرخ: «پیغامبر (ع) حسن و حسین را فرمود که هر کدام که شما باید برگیریت. حسن، حله سبز را قبول کرد، و حسین حله سرخ را قبول کرد. و چون بر پوشیدند، بر قد و بالای ایشان این جامها راست آمد، و خرامان از پیش رسول به خانه مادر رفتند. رسول (ص) دل شاد شد. آنگاه جبرئیل گفت که، یا محمد! خدای میفرماید که فرزندان را دوست داری؟ پیغامبر گفت: آری، اولادنا اکبادنا، یعنی فرزندان ما جگرگوشگان مایند، چگونه دوست نداریم؟ جبرئیل گفت: بفرمان ربالعالمین که ای محمد! آنکه حله سبز قبول کرد، او را بزهر هلاک خواهند کردن، و آنکه حله سرخ قبول کرد، سر او چون سر گوسفند خواهد بریدن.»

این خبر مقدمه ورود به مقتل است. زمانی که رسول (ص) از جبرئیل می‌پرسد که چه کسی قاتل حسین (ع) خواهد بود، جبرئیل میگوید: «آن کس از بنی امیه باشد فرزند معاویه یزید نام». رسول جا و زمان شهادت نوادهاش حسین را می‌پرسد: جبرئیل گوید: «در کربلا بود. آنگاه جبرئیل دست دراز کرد، و از کربلا مشتی خاک بیاورد، و پیش پیغامبر نهاد، و گفت: بفرمایی تا این خاک را در جایی کنید. چون وقت آن حادث نزدیک شود، و این خاک رنگ کرده‌اند و مبدل شود، آنگاه معلوم گردد. چون جبرئیل این سخن را بگفت، پیغامبر (ص) زود آن خاک را در قرابه شیشه کرد، و بام سلمه داد، و گفت این خاک را نگاه دار.»

پس از آن است که فاطمه از گریه ام سلمه از ماجرا خبردار می‌شود و نزد پدر می‌آید و می‌پرسد و رسول (ص) میگوید: «ای فاطمه! مرا خبر داد جبرئیل از جفاهای امتان من که در حق فرزندان من کنند. فاطمه گفت: ای پدر! در آن وقت ما کجا باشیم؟ پیغامبر (ص) گفت: در آن وقت ما نباشیم، فاطمه گفت: ای پدر بزرگوار! بگو آخر چه کنند در حق فرزندان من؟ رسول (ص) گفت: ای فاطمه! نمی‌توانم گفتم. آنگاه فاطمه

گریان شد و الحاح بسیار کرد. آنگاه پیغامبر گفت (ص): ای فاطمه! حسن را بزهر خواهند کشت، و حسین را چون گوسفند سر خواهند بریدن، و این در دشت کربلا بود. فاطمه زهرا چون این سخن بشنود، نعره بزد و بیهوش شد و بیفتاد». پیامبر هم سه روز ناراحت بود و از خانه بیرون نیامد. در اینجا «همه صحابه اتفاق کردند به ابوبکر صدیق... گفتند: برویت و ازین معلوم کنیت». بعد از آن رسول (ص) خبر را به آنان هم می‌دهد. این بخش از داستان، به نوعی باورهای سنی داستان گزار را با این روایت نزدیک کرده و همدلی آنها را با آن نشان می‌دهد.

و اما در این داستان، معاویه، نقطه‌ای است که روی او تأمل و اشکال وجود دارد. مؤلف ما در اینجا، توجیهی برای خلاصی این امر که قاتل حسین (ع) از نسل معاویه خواهد بود، دارد. در این داستان، وقتی به گوش معاویه می‌رسد که فرزند وی، حسین (ع) را خواهد کشت، توجیهی کرد: «معاویه گفت: از بنی امیه منم، هرگز با هیچ زنی نزدیک نکنم تا مرا هیچ فرزند نشود، اما هیچ کس تقدیر حق تعالی را و حکم او را نمی‌داند مگر خدا». آنگاه ماجرا به صورت دیگری رقم می‌خورد و این حکایتی داستانی است که در منابع دیگر هم هست که: «و چنین گویند که شبی از شبها، معاویه را آب پیش زحمت داد؛ بآب تاختن نشست. چون برخاست کلوخ نیافت که خود را پاک کند، دیواری بود خود را بدان دیوار پاکی میکرد که ناگاه کژدمی حاضر بود. زحمتی بنیش بر سر اندام معاویه فرو بزد. معاویه بیهوش شد و بیفتاد، و چون بهوش باز آمد برخاست از چپ و راست دویدن گرفت تا نزدیک طیبیان رسید. هر دارو که طیبیان فرمودند فایده نکرد، قرار نیافت تا یکی از طیبیان گفت که، هیچ دارو به‌تر از آن نیست که با زنی صحبت کنی تا زود خلاص یابی، و از این درد برهی. معاویه را کنیزکی بود حبشی در خانه، چون معاویه در خانه درآمد، آن کنیزک حبشی او را پیش آمد، معاویه به آن کنیزک نزدیک کرد، کنیزک در همان ساعت از معاویه بار گرفت و حامله شد، بعد از نه ماه پسری بیاورد و آن پسر را یزید کژدم نام کردند، و او نیز با جمال صورت و شیرین روی بود، و معاویه را هیچ فرزندی نبود و او را عظیم دوست داشتی و او را بدان فرزند دل بستگی بود.» در اینجا دو نکته هست: نخست این که گویی با این حکایت، از معاویه سلب مسؤولیت شده و کار به کژدم و یزید کژدمی سپرده می‌شود. نکته دوم آن است که از این پس ما با یزید سرکار داریم که مسؤولیت اصلی قتل امام حسین (ع) بر عهده او قرار می‌گیرد و تمام ناسزاها نثار او می‌گردد.

داستانگزار از زمان رسول (ص) عبور می‌کند و به خلافت می‌رسد. او مروری کوتاه بر خلافت ابوبکر و انتقال آن به عمر و سپس عثمان دارد که در اینجا به اختصار مرور خواهیم کرد؛ اما نکته قابل تأمل در این بخش این است که داستانگزار وقتی حکایت دفن فاطمه زهرا (س) را نقل می‌کند، از این نکته به تفصیل یاد می‌کند که امام علی (ع) اجازه حضور صحابه را در دفن فاطمه نداد. مقدمات بحث، بسیار همدلانه و

سوگوارانه از وداع آخر زهرا و فرزندان و نان پختن و مسائل دیگر که مقدمه رحلت ایشان است طرح شده، و این خیر رسول (ص) که زود پیوستن زهرا (ص) را به خود به ایشان گوشزد کرده است. البته در مراسم تعزیت صحابه به مناسبت وفات فاطمه (س) ابوبکر هم حضور دارد، و پیداست که تلاش می‌شود این تصور ایجاد نشود که میان آنها اختلافی هست، اما به صورت اثباتی، محور و اساس داستان، فاطمه زهرا و فرزندان او هستند. وقتی آن حضرت رحلت می‌کند، آنان از وی می‌خواهند که اجازه دهد بر او نماز بگذارند، اما در هنگامه دفن، امام علی (ع) او را دفن کرده و آنان را خبر نمی‌دهد. آنها نسبت به این کار معترض هستند و برای اعتراض بر امام وارد می‌شوند: «چون آفتاب در افشان سر از کوه بدخشان برگشت، امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق با جمله صحابه محترم بیامدند، و همه گفتند که، یا علی! جنازه فاطمه را بیرون آر تا بر وی نماز گزاییم. اما آورده‌اند آن شب بر جنازه فاطمه زهرا، علی امیرالمؤمنین، و حسن و حسین بودند، و باقی فرشتگان بودند از مشرق تا به مغرب ایستاده بودند، بدان وعده که پیغامبر داده بود که، هر که بر فاطمه من نماز گزارد، هرگز بدبخت نشود. پس امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - جواب داد که شما رنج شدیت، باز گردیت، که دوش فاطمه را بخاک دفن کردیم. صحابه در خشم شدند. گفتند: از آن وعده که پیغامبر گفته بود ما را بی‌نصیب کردی. پس امیرالمؤمنین علی گفت: در زمان زنده‌گی هرگز هیچ کس روی وی را ندیده بود، بعد از وفات، جنازه وی را نامحرمان چگونه بینند؟ پس صحابه غلو کردند و گفتند: هر چه شود گو می‌شود که ما خاک فاطمه را بگشاییم و او را از خاک بیرون کنیم، و بر وی نماز کنیم.

امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - زود در خانه رفت، و درع در پوشیده، و عصابه سرخ بر پیشانی بست، و چوب دستی بگرفت، و بیرون آمد، و به آواز بلند این ندا در داد که، کسی که گرد خاک فاطمه زهرا گردد با این چوب دستی ز من جنگ سازد. امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق صحابه را گفت: باز گردید که شنوده‌ام از رسول - صلعم - گفت: بترسیت از پسر عم من علی - رضی الله عنه - روزی که عصابه سرخ بر پیشانی بندد، روزی که چوب دستی جنگ کند که از مشرق تا به مغرب اگر همه لشکر شوند، با او برنمایند. پس صحابه بازگشتند و خصومت در باقی کرد.»

سخن اخیر نشان از آن دارد که به هر حال خصومتی میان علی و صحابه باقی ماند. اما نکته مهم‌تر، ابراز همدلی با فاطمه زهرا، بیان فضائل وی و امام علی (ع) و تأکیدات مرتبی است که در باره ارتباط این خاندان با پیامبر (ص) و حتی آسمان مطرح می‌شود. از جمله این که اساساً نکاح فاطمه با علی، یک «نکاح آسمانی» بوده است. از این دست تعابیر نسبتاً زیاد و متن اصولاً بر این روال مرتب و چیده شده است. بنابراین آن را در این گزارش دنبال نمی‌کنیم.

## روایت داستانی ازدواج شهربانو با امام حسین (ع)

داستان خلافت ابوبکر و عمر با دید مثبت اما فقط در دو صفحه بیان شده و در ادامه به سرعت وارد داستان شهربانو می‌شود که یکی از بخش‌های بسیار شیرین و داستانی این کتاب است. به نظر می‌رسد اشاره به خلافت ابوبکر و عمر و فتح ایران، شروعی برای همین داستان است. به عبارت دیگر، اصل این کتاب برای مقتل نوشته شده و آنچه پیش از آن آمده در واقع نوعی زمینه‌سازی است. داستان شهربانو با توجه به این که او همسر امام حسین (ع) است و در عین حال اسارت و آمدنش به مدینه، بخشی از وقایع صدر اسلام، طبعاً حلقه وصلی که با بیان آن هم عبور از رویدادهای صدر اسلام رقم می‌خورد و هم رشته‌ای را در باره سرنوشت امام حسین و عاشورا با وقایع کلی اسلام حفظ می‌کند. طبیعی است که بگوییم این کتاب، به عنوان مقتل نوشته شده، اما داستان شهربانو، به عنوان یک حکایت مستقل می‌تواند مورد توجه باشد و داستان‌پرداز هم کاملاً به این نکته واقف بوده و روی آن تکیه کرده و بیان شیوایی از آن ارائه داده است. داستان بر این پایه است که هرگز به عنوان برادر شهربانو و خواهر بارنوس معرفی شده و به دستور عمر به قتل می‌رسد. جالب است که اسم پدر اینها نیز نوشروان است نه یزدگرد. در اینجا، تفاوت مشرب عمر با علی (ع) در برخورد با اسرای سلطنتی یک نقطه مهم است. عمر دستور کشتن هر کسی را که حاضر نیست شهادتین بگوید می‌دهد اما علی (ع) روشش مداراست و ضمن این که آن روش را گویی درست می‌داند، اما می‌گوید که باید با اینها صحبت کرد تا ایمان آورند: «امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - پیش امیرالمؤمنین عمر درآمد، و گفت: یا عمر! در کارها تعجیل مکن که نیکو نیست، فکیف، تعجیل کنی در کشتن و خون ریختن، زنده را توان کشتن و لیکن کشته را زنده نتوان کرد. به کشتن پسر شاه عجم چرا شتاب کردی؟ امیرالمؤمنین عمر گفت: ایمان بر وی عرضه کردیم، قبول نکرد و فرمان حق تعالی اینست که هر که فرمان حق را قبول نکند و ایمان نیارد، بکشندش. امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - گفت: یا عمر! راست می‌گویی ولیکن اگر او را نمی‌کشتی، من او را به ایمان دلالت می‌کردم. چون او را کشتی باری فرمانی ده تا آن دختران را نکشند تا من ایشان را بجایی فرستم که ایشان را باسلام درآرند. امیرالمؤمنین عمر فرمود که نیکو باشد. فرمان داد که دختران را مکشید». بدین ترتیب تفاوت علی و عمر در روش کارشان در اینجا برجسته شده که خود جالب است اما این که چه اندازه در ذهن داستان‌گزار جایگاهی داشته روشن نیست. دفاع از «شاه عجم» یکی از نشانه‌های دیگری است که در این داستان بکار می‌رود. این مسأله پس از این هم باز از زبان شهربانو مطرح می‌شود که به نوعی از عمر و برخی دیگر که در فتح ایران مشارکت داشته‌اند، ناراحت است، این که چرا کشور او را نابود کرده‌اند. برای نمونه وقتی شهربانو، سعد وقاص را می‌بیند می‌گوید: «ولایت ما را او برانداخته است.»

در اینجا امام علی (ع) از عمر می‌خواهد که این دو دختر را نزد ام‌سلمه بفرستد تا او آنان را مسلمان کند. این کار صورت می‌گیرد، و ام‌سلمه با سه ماه نصیحت کردن این دو خواهر را به اسلام می‌آورد. پس از آن تصمیم می‌گیرند آنها را شوهر دهند. آنچه در اینجا هست دو چیز است. یک این که اموالی که از این دختران گرفته شده، نوعی غارت تلقی می‌شود. یعنی اظهار نظر دختران این است. دیگر این که چون کسی را ندارند، اهل شوهر کردن نیستند. اما ام‌سلمه به آنها اصرار می‌کند. با این حال چون پادشاه زاده هستند، اختیار انتخاب شوی را برای خود نگاه می‌دارند. بدین ترتیب هنرنمایی و لفاظی نویسنده و داستانگزار اینجا گل می‌کند. صحنه آرای بسیار زیبایی شده، و برای امر ازدواج و خواستگاری از شهربانو، سی و اندی هزار صحابه در صف می‌ایستند تا ببیند آیا شهربانو آنها را انتخاب می‌کند یا خیر. طبعاً نویسنده نمی‌توانسته همه این موارد را یک‌یک بحث کند، اما سران صحابه را از پیش چشمان شهربانو که اینک روی پشت بام زیر پرده‌ای و سایه‌بانی نشسته عبور می‌دهد تا او ببیند و انتخاب کند. ام‌سلمه، به معرفی تک‌تک افراد که از برابر آنان می‌گذرد، می‌پردازد. عمر و عثمان و علی و سعد و وقاص و مالک اژدر، عمر سعد و خالد ولید رد شده و شهربانو برای هر کدام مطلبی را عنوان می‌کند، تا دلیل رد کردن آنان را بیان کند. برای کسانی چون عمر و سعد وقاص تکیه خاص آنها این است که اینان برادر من را کشتند و سرزمین من را گرفتند. پس نمی‌توانم آنها را شوی خویش اختیار کنم. برای عثمان حیای او را مطرح می‌کند، و در باره امام علی (ع) این را که اگر او را شوی خویش گیرم، روز قیامت نمی‌توانم در صورت فاطمه زهرا (س) بنگرم.

این داستان ادامه می‌یابد تا به امام حسین (ع) می‌رسد. این زمانی است که صحابه به کنار رفته‌اند و نوبت به جوانان و فرزندان صحابه رسیده است. از نظر مولف اینها دو گروه هستند: جوانان بنی‌هاشم و جوانان بنی‌امیه. بدین ترتیب تقابل این دو گروه که بخشی از تحلیل اساسی مؤلف از تاریخ اسلام و مقتل است، شکل می‌گیرد. این همان چیزی است که در اولین سطور این رساله مشاهده کردیم که فاطمه شامیه که اراده داشت همسر عبدالله پدر پیامبر (ص) شود، به دلیل ازدواج ایشان با آمنه، رفت و همسر ابوسفیان شد. یک بار دیگر هم باز این صحنه به صورتی دیگر ترسیم گردید. آن هم وقتی بود که پیامبر (ص) (خبر شهادت فرزندش حسین (ع) را شنید و جبرئیل در باره کشته‌اش گفت که یزید فرزند معاویه خواهد بود. دیدیم که داستانگزار سنی که نمی‌خواهد معاویه را خراب کند، از قول معاویه می‌آورد که گفت من هرگز ازدواج نخواهم کرد تا فرزندی به نام یزید از من به دنیا نیاید. اما یک داستان ناخواسته در اینجا سرهم می‌شود تا چگونگی تولد یزید که ناشی از زهر یک کژدم است، توضیح داده شود.

اما در این مرحله، در بحث ازدواج شهربانو، نوبت به آمدن جوانان صحابه می‌شود تا شهربانو یکی از آنان را انتخاب کند. در این مرحله، یزید کلانتر بنی‌امیه، یعنی جوانان بنی‌امیه خوانده شده است. ابتدا امام حسین



(ع) از برابر شهربانو عبور می‌کند و اینجاست که شهربانو، وقتی امام حسین را می‌بیند، او را می‌پسندد. یکی از بندهای ادبی این کتاب همین قسمت یعنی پرسش و پاسخ شهربانو و ام سلمه است: «شهربانو [پرسید] که، این برناتر بارویی که چون ماه و دو گیسوی سیاه می‌آید، فرزند کیست که تیر مشرکان خلق را خسته میکند؟ ام سلمه [گفت]: ای جان مادر! این دُزِی است، و این گوهر از کان علی است، و این نبیره خواجه قاب قوسین است، و در همه کارها یکست، نامش حسین بن علی است، و همچنانکه تو بگذاشتی او نیز بگذاشت، و هم چنانکه تو شوی ندیده‌ای، او زن ندیده است، و جز آن، نیکو خُلق است و برادر خردتر حسن».

بنابر این دیگر نوبت به یزید نمی‌رسد. به نظر قصه نویس ما، همین مسأله است که یزید را ناراحت می‌کند. به نوشته این داستان پرداز: «و گویند از آن روز باز کین امیرالمؤمنین حسین در دل نگاه داشت و میگفت که، اگر من پیش می‌رفتم آن دختر مرا می‌خواستی.»

در اینجا باید نکته‌ای را با تأکید مطرح کنیم و آن این که تحلیل تاریخ اسلام بر اساس منازعه اموی - هاشمی آن هم وصل کردن آن به خواستگاری شهربانو که در هیچ منبع تاریخی بدین صورت نیامده، نشانگر تمایل داستانگزار به تحلیل قطامی از تاریخ اسلام همراه با وصل کردن آن به منازعه اموی - هاشمی است. این تنها یک بخش ماجراست، داستان دیگر مربوط به یک دختر زیباروی از یکی از صحابه است که یزید او را از طریق ابوهریره خواستگاری می‌کند. داستانی که بسیار شبیه داستان و روایت اُرینب است، اما با مشخصاتی دیگر. در میان راه، وقتی ابوهریره برای خواستگاری می‌رود، امام حسن (ع) از او می‌خواهد که دختر مزبور را برای وی هم خواستگاری کند. وقتی ابوهریره درخواست این دو را برای آن دختر مطرح می‌کند، آن دختر حسن بن علی را ترجیح می‌دهد و همین سبب می‌شود تا نقشه قتل امام حسن (ع) را طراحی کند. در داستان مولف خواهر یزید یا به عبارتی دختر معاویه هم همسر امام حسن است و اوست که نقش جعه را بازی کرده و زهر به امام حسن می‌دهد. «و چنین گویند که خواهر یزید - علیه ما یستحق - عیال امیرالمؤمنین حسن بود. چون این سخن را بشنود که امیرالمؤمنین حسن - رضه عنه - دختر عبدالله انصاری را خواست، زود مکتوب به نزدیک یزید - علیه ما یستحق - نوشت و آنچه رفته بود همه را در آن مکتوب ذکر کرد. چون نامه به نزدیک یزید - علیه ما یستحق - رسید، عظیم در رنج شد، و او را خود بامیرالمؤمنین حسین از جهت شهربانو خصمی بود، آن واقعه دوم شد که این دختر را او می‌خواست، امیرالمؤمنین حسن - رضه عنه - روا نداشت. دیگر آنکه آن دختر را بر سر خواهر او خواسته بود. اندیشه از سه رویه شد.»

ماجراهای مربوط به زن در قصه ابن ملجم هم هست. نویسنده در باره ابن ملجم که او را مرجم نامیده

میگوید که او زنی دارد که نمی‌تواند با او مباشرت کند. اقربای او آمده طلاق او را گرفته وی را به پسر قنبر دادند و این سبب دشمنی وی با امام علی شد. «آن دختری را به موجب شرع از وی جدا کردند، و او را به پسر قنبر دادند که غلام امیرالمؤمنین علی (ع) بود. پس مُرْجُم از آن روز کینه بدل گرفت با امیرالمؤمنین علی.»

### رویدادها از کشته شدن خلیفه دوم تا کشته شدن خلیفه سوم

پس از ماجرای شهربانو، از روزگار خلافت عمر، مطلب جدی در این متن نیامده و تنها خبر کشته شدن عمر نقل شده است. در باره خلافت عمر و درست در پایان ماجرای رفتن شهربانو به خانه بخت این جمله آمده است: «تا آن روز که آن عروسی بگذشت. بعد از آن عمر لشکرها به ولایت عجم فرستاد، و جهان را بداد و عدل آراسته کرد، و نه سال خلیفه بود، بارنوس را که خواهر خردتر بود، به محمد بن ابوبکر دادند.»

پس از این عبارت، ماجرای قتل عمر توسط ابولؤلؤ آمده است. داستان شکایت مغیره به عمر از دست ابولؤلؤ آمده (نه عکس آن، چنان که مشهور است شکایت ابولؤلؤ از مغیره) و این که او برده است و درآمدی دارد و سهم بردگی‌اش را نمی‌دهد. عمر به او اعتراض کرد و در ضمن از او خواست تا آسیابی برای او بسازد. او هم گفت: «از برای شما یک آسیابی سازم که تا قیامت از آن باز گویند». سپس داستان کشته شدن عمر را آورده است. این بخش با داشتن شکل داستانی، اما تاریخی است.

در اینجا بحث جانشینی خلیفه دوم مطرح شده و به تردید عمر درباره انتخاب عثمان یا علی با این استدلال که هر کدام بیایند، خاندان دیگری از دست او ناراحت خواهند شد، از انتخاب مستقیم دست باز زده و آن را به صحابه واگذار می‌کند. جالب است که هیچ اشاره‌ای به تشکیل شورای شش نفره ندارد و گویی بدون هیچ اقدامی و اظهار نظری از دنیا رفته است. شش ماه نیز هیچ خلیفه‌ای تعیین نشده است و امور جاری با شورای صحابه اداره می‌شود!

داستان دفن عمر در کنار پیامبر (ص) و درخواست وی از عایشه برای اجازه دفن در اینجا آمده که عایشه اجازه نداده و گفته است که یک جا مانده برای خودش نگاه داشته است. اما عمر گفته است که اجازه دهند جنازه وی را بالای قبر پیامبر (ص) برده و از حضرت با صدای بلند اجازه بخواهند که آیا اجازه دفن او کنار ایشان هست یا خیر؟ «بگویند: یا رسول! پس عمر خطاب آورده‌ایم، دستوری هست تا در روزه دفن کنیم او را؟ اگر پیغامبر اجازت کند، مرا در روزه دفن کنید، و اگر اجازت ندهد مرا بگورستان بقیع برید، آن گورستان غریبان است و آنجا دفن کنید». چنین کردند و صدایی از قبر برآمد که اجازه داد آن هم با یک معجزه شگفت: «چون این سخن گفتند از خاک رسول آواز آمد که همه صحابه بشنودند که آن یار مرا بنزدیک من بیارید، و در روزه گشاده شد، و بدست چپ رسول الله تنه خاکِ کنده، آماده پیدا شد. پس

امیرالمؤمنین عمر را در روضه رسول دفن کردند. چون [خاک] کردن تمام شد، سوی روضه رسول دیدند که دریچه گشاده شد و یک دست پیغامبر از آن دریچه بیرون و در گردن عمر افکند، و گویند که دست راست در گردن ابوبکر صدیق - رضی الله عنه - و دست چپ رسول در گردن امیرالمؤمنین عمر افکند! عشق و علاقه این داستانگزار به خلیفه دوم از این عبارات آشکار است.

اما مسلمانان، شش ماه بدون خلیفه بودند. تحلیلی که داستانگزار در ذهن دارد این است که دو گروه تصمیم گیر وجود داشتند. آل هاشم و آل امیه. اینها هر روز در باره خلیفه بعدی با یکدیگر گفتگو می کردند. صحابه نیز در این میانه، از علی و عثمان می خواستند تا خلافت را قبول کنند و آنان نمی پذیرفتند. در اینجا عمرو بن عاص وارد میدان شد و با حقه‌های که شبیه اتفاق میان او و ابوموسی اشعری در حکمیت رخ داد، ماجرا را به گونه‌ای پیش برد تا عثمان به خلافت برسد. این حکایت در هیچ کجا نیامده و مانند اکثریت مواد و موارد این کتاب، داستانی و خیالی است. با این حال، حکایت به گونه‌ای بیان می شود که دامن عثمان از هر نوع خطایی مبرا است و مسائل صرفاً متوجه عمرو بن عاص با همان انگشتی و همان روش است: «چون بامداد آن آفتاب درخشان سر از کوه بدخشان برکرد، و در روی عالمیان بخندید، صحابیان همه جمع شدند. عمرو بن عاص بیامد و انگشتی بیآورد، و بر امیرالمؤمنین علی چون عرضه کرد و گفت: یا علی! خلافت را قبول کن و این انگشتی را در انگشت کن، امیرالمؤمنین علی گفت: دیگران هستند با دیگران بگوی، و عمرو بن عاص گفته بود: یا امیرالمؤمنین علی که فردا زود قبول نکن، چون انگشتی را علی قبول نکرد، روی بامیرالمؤمنین عثمان آورد و گفت که این خلافت در میان شما دو کس است. امیرالمؤمنین علی قبول نمی کند، تو انگشتی را بگیر و خلافت را قبول کن که جهان بی خلافت نیکو نبود. چون عمرو بن عاص این سخن بگفت، امیرالمؤمنین عثمان دست دراز و انگشتی را قبول کرد. و آن روز سر ماه محرم از هجرت رسول چهارده سال بود. یکبار آل بنی امیه فریاد برآوردند و بر سر امیرالمؤمنین عثمان چندانی زر و جوهر نثار کردند که آنرا حد و نهایت نبود، و آل بنی هاشم اندیشه ناک شدند». در اینجا امام علی (ع) طالب خلافت نیست، و آن را یک پدیده دنیوی می داند. لذا آمده است که برابر درخواست مردم دایر بر پذیرش خلافت «امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - گفت که مرا خلافت هیچ دل نمی خواهد که این جهان بر پیغامبر (ع ا م) وفا نکرد، و بر ابوبکر و عمر وفا نکرد، و بر ما هم وفا نخواهد کردن اکنون من این عمر باقی را بر سر روضه رسول خواهم گذرانید تا چون اجل در رسید در کار خیر باشیم، و اگر بخلافت بنشینم مستغرق امر و نهی گردم، نباید که مرا در آن کار تفاوتی و تقصیری رود، و من بقیامت معاقبت گردم.» حکایت خلافت عثمان، به نسبت آنچه در باره ابوبکر و عمر آمده بود، طولانی تر است. شاید دلیل آن اهمیت این حکایت در ذهن داستانگزار به عنوان شروع اعتراضات و اختلافاتی است که در نهایت

ماجراهای شهادت امام حسین را به دنبال دارد. وی داستان بالا رفتن عثمان روی منبر و نشستن جای رسول (ص) را آورده و البته از استدلالی که او برای معترضین آورده راضی است که گفته بود اگر قرار بود هر خلیفه‌ای یک پله پایین‌تر برود، در ادامه چه می‌شد؟ من تصمیم گرفتم بروم و روی همان جایی بنشینم که رسول می‌نشست. حکایت یکی از صحابی‌ان را هم آورده که کبوتر مسجد بود، اما به خاطر مال دوستی، دوزخی شد. در باره خلافت عثمان، این انتقاد اجمالی را هم دارد که عمر به او توصیه کرد که اگر به خلافت رسید، امویان را به کار نگمارد، اما به وصیت عمل نکرد: «آن وصیت که امیرالمؤمنین عمر کرده بود که آل بنی امیه بامارت نفرستی، فراموش کرد، و نخستین معاویه را منشور امارت شام نوشت و بدست خویش او را خلیفه شام گردانید، و معاویه به ولایت شام رفت و در دمشق بخلافت نشست همچنان آل بنی امیه را بر هر جایی به امارت مشغول می‌کرد.»

سپس داستان اعتراضات به عثمان را آورده که منجر به قتل عثمان شد. از نظر داستان‌گزار مقصر اصلی در این قضایا، مروان حکم است که حکمی برای قتل معترضان مصری جعل کرده و به دست کسی داده که به حکام مصر برساند. این همان چیزی است که در تواریخ هم نقل شده است. داستان‌گزار نام این اقدام او را حرامزادگی دانسته و گوید: «و در منشور، مروان حکم، حرام زادگی که می‌توانست کردن، بکرد». داستان‌گزار در چند جای کتاب، از اخراج مروان حکم توسط پیامبر (ص) سخن گفته و این که ابوبکر و عمر حاضر نشدند او را باز گردانند و عثمان او را برگرداند. طبعاً آنچه در تواریخ هست مربوط به پدر او حکم بن ابی العاص است و الا مروان که زمان رسول (ص) نبود. در اینجا هم باز یادآور می‌شود و گوید: «که یاد کرده آمده است. و مروان حکم را پیغامبر (صلعم) از مدینه بیرون کرده بود، بعد از رسول، امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق و امیرالمؤمنین عمر - رضی الله عنهما - نگذاشتند که باز به مدینه بیاید. چون خلافت به عثمان رسید، مروان حکم را در مدینه راه داد.»

در این میانه، وقتی سخن از اعتراضات مردم علیه عثمان است، از نقش امام علی (ع) یاد کرده که آن روزها، به اعتکاف در مسجد نشسته بود و وقتی خبر غوغاء را شنید، فرزندان را فرستاد و «گفت: برویت و در آن خانه را که امیر المؤمنین عثمان است استوار بگیریت تا کسی در آن خانه نیاید». عثمان شب خواب دید که رسول و صحابی‌ان منتظر او هستند. رسول بنشسته و سه قدح آوردند. یکی را به ابوبکر دادند، یکی را به عمر. سومین قدح را که آوردند، رسول فرمود: «به لفظ درر بار شکر نثار خود بفرمود که آن را نگاه دارید که فردا فرزندم عثمان به نزدیک ما می‌آید تا او بخورد». اما غوغائیان به خانه هجوم آوردند و به حسن و حسین می‌گفتند: «ای فرزندان رسول! شما ازین در خانه دور باشید تا ما دانیم که با عثمان چه باید کرد که او از دین برگشته است». وقتی آنها قبول نکردند، آنان پشت خانه را سوراخ کرده و وارد شدند. بدین ترتیب

عثمان کشته شد و «این واقعه در بیست و دوم ذو الحجه بود از هجرت بیست و سه سال.» از شگفتی‌های این داستان، جملات اخیر این بخش است: «و چنین استماع دارم که هفت شبانه روز وجود مبارکش بدان خاک توده افتاده بود، و بقدرت باری - عزّ اسمُه - آن سگان هفت شبانه روز بختند تا روز هشتم امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - از اعتکاف بیرون آمد از روضه رسول (صلعم) و ماتم امیرالمؤمنین عثمان را بداشت، و بیامد تا او را بخاک دفن کند.

اعرابی بر امیرالمؤمنین علی غوغا کردند و گفتند: ما نمی‌گذاریم تا او را بگورستان مسلمانان دفن کنی، چون امیرالمؤمنین علی دید که احوال بدین منوال است جواب داد مر اهل غوغا را که، اگر روا نمی‌دارید که او را بگورستان بریم، او را در خانه او دفن کنیم. پس امیرالمؤمنین عثمان را در همان خانه او خاک کردند و هر که بزیاره بیت الله رفته باشد این خاک را دیده باشد.»

این استناد وی به این که «هر که به زیارت بیت الله رفته باشد این خاک دیده باشد» اشاره به وجود مقبره عثمان در مدینه است که در نقطه انتهایی بقیع بوده و البته نه چنان که وی مدعی شده در خانه اش بلکه در باغچه‌های پشت بقیع دفن شد که تاکنون نیز برجای مانده و از این جا بدست می‌آید که به احتمال زیاد داستانگزار ما مدینه را زیارت کرده است.

### از خلافت امام علی (ع) تا زهر دادن به امام حسن (ع)

بارها اشاره کردیم که آنچه تا اینجا به عنوان عامل اختلاف میان دو طرف بوده، اختلاف میان بنی امیه و بنی هاشم بوده است؛ اما چنین نبوده که هیچ اختلافی میان اهل بیت و خلفا در کار نباشد. دیدیم که اختلاف بسیار اندکی در زمان خلیفه اول، در جریان رحلت فاطمه زهرا (س) از سوی نویسنده عنوان شد. در دوره عثمان، یعنی از زمان انتخاب او نزاع دو خاندان تشدید شد، ضمن آن که از نظر نویسنده، و لو اندک، انتقاداتی به عثمان وارد بوده و در این سوی، نوعی مظلومیت هم برای امام علی (ع) تصویر شده که با اهداف وی برای زمینسازی کربلا که طرف اصلی آن اهل بیت هستند، سازگار است. در واقع در تمام اخبار آن دوره، جایگاه علی و حسنین و فاطمه (ع) قدسی است. اکنون نوبت خلافت امام علی (ع) است.

نویسنده، ادامه این داستان را تا شروع مقتل امام حسین (ع) چگونه دنبال می‌کند؟

داستانگزار می‌گوید: عبدالرحمن بن عوف و طلحه و زبیر و مقداد امام علی (ع) را به خلافت نشانند. (عبدالرحمن سالها پیش از آن درگذشته بود). در آن سوی، مروان حکم، نزد معاویه گریخت که «از جانب امیر المؤمنین عثمان امیر بود و ولایت شام و زنگبار همه را در تصرف داشت». نویسنده می‌گوید که سیصد هزار مرد در اطراف معاویه بودند. صحابه هم پیش معاویه بسیار بودند. حتی گوید: «مادر مؤمنان عایشه صدیق با معاویه به طرف شام رفته بود و معاویه عایشه را نوازش و خدمت کردی، و او هم معاویه را برادر

خوانده بود، بدان سبب، حالی معاویه را مؤمن میگویند». نشاندن مروان کنار معاویه و سپس افزودن این که عائشه نزد او رفته و همه اینها برابر امام علی (ع) قرار گرفته‌اند، جالب است. حالا میگوید: معاویه مدعی خلافت شده بود و «لشکر کشید و روی سوی مدینه نهاد». می‌دانیم که عائشه هیچ‌گاه نزد معاویه نرفت هرچند در طول خلافت وی آرام بود. بماند که منابع تاریخی - داستانی فارسی قرن ششم، مانند آثار منظوم سنایی و بعدها رشید الدین فضل الله، بر این باورند که معاویه، عائشه را با طراحی در چاهی انداخت و به قتل رساند.

درباره خلافت امام علی (ع) نویسنده ابا سخنی از جنگ جمل نمی‌گوید و داستان را بدین ترتیب یعنی با لشکر کشی معاویه به مدینه ادامه می‌دهد. امام در این باره نگران بود که مدینه چگونه می‌تواند برابر شام بایستد. دو اشکال از نظر داستانگزار مطرح بود: یکی این که «با مسلمان چگونه جنگ و خصومت کنم» و دیگر این که «تمام خوردنی مدینه از شام می‌آرند» و اگر جنگ شود «ولایت قحط شود و مردمان رنج بوبینند.»

نمایندگان معاویه برای گفتگو با امام، که به گفته داستانگزار، ده صحابی هم در میان آنان بودند، با اسم‌های شگفتی همراه است که داستانگو آورده: «طاق کنانه و امسلمه بن مدینه شامی و حنظله بن صفوان» و البته عمرو بن عاص. اینان برای مذاکره آمدند و گفتند که معاویه خود را مستحق خلافت می‌داند و خونخواه عثمان است. انتقاد از امام علی (ع) برای مواضعش در روز قتل عثمان داشتند که چرا ساکت شده است. گفتگوها شد و امام علی (ع) تأکید کرد که قصد جنگ با مسلمانان را ندارد: «ولیکن مرا غم دیگر آن است آن لشکر [ی] که تو آورده [ای] همه مسلمانند و تا این غایت من با هیچ مؤمن و مسلمانی جنگ نکرده‌ام تا رعیت در زیر دست و پای ما هلاک نشوند؛ باید که سلامت بازگردی و لشکر را برگردانی تا خونها بناحق ریخته نشود». این موضع از سوی داستانگزار برای امام علی (ع) جالب است. شخصیتی که وی از امام بدست می‌دهد، مانند نصیحتی که در باب نکشتن اسرای ایرانی داشت، یک شخصیت عقلانی در مقابل خشونت عربی است.

به گفته داستانگزار ما، در حالی که معاویه لشکر سیصد هزار نفری داشت، امام علی «هفتاد هزار صحابه رسول» داشت که «جنگ آزموده» بودند. اما معاویه با سفره که پهن می‌کرد، اوضاع به گونه‌ای شد که صحابه طرفدار امام هم سر آن سفره رفته، در حالی که پشت سر امام نماز می‌خواندند. مدتی که گذشت، اطراف امام خلوت شد و سپاه امام از هفتاد هزار به هفتاد نفر تقلیل یافت: «لشکر از امیرالمؤمنین علی برگشت و بعضی سر خود گرفتند، و بعضی به نزدیک معاویه رفتند، و در خدمت امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - هفتاد کس بیش نماند». در این سوی غذا و خوراکی نمانده بود و یک روز شامیان برای تمسخر «چرخک و

پاغنده بیاورند و در خانه امیرالمؤمنین علی بنهادند و فریاد کردند و گفتند: ترا با جنگ چکار است». این مسأله امام را برانگیخت و تصمیم گرفت به تنهایی با ذوالفقارش با لشکر معاویه جنگ کند. خبر به سپاه شام رسید. یک طرف هفتاد نفر در حالی که علی و فرزندانش بودند و طرف دیگر سپاه سیصد هزار نفری معاویه قرار داشت.

داستانگزار در اینجا از آنچه در باره شجاعت امام علی (ع) در منابع آمده، بهره گرفته است. یک ابزار معجزه‌گر هم در اختیار امام بود و آن چوب دستی آن حضرت بود که «از بقیه تیر کشتی نوح پیغامبر مانده بود». درباره وزن این چوب دستی هم که «سر در آهن گرفته بود» گفته است که «به وزن هزار من شرعی بود». «داستان وزن شمشیر یا سپر یا نیزه یا در خیبر و این قبیل چیزها در داستانهای مربوط به امام علی به عنوان یک جنگاور استثنایی و شجاع آمده است. نبرد آغاز شد و از ده هزار نفر مرد که در مرحله اول حمله کردند «قرب سه چهار هزار مرد را بکشت». فرزندان هم همین طور «میکشتند تا به نزدیک صف معاویه رسیدند». شگفت آن که «عایشه صدیق که مادر مؤمنان است، با معاویه بود.»

اشاره کردیم که اصلاً سخنی از جمل و صفین نیست و اینجا، جنگی و نبردی است که نزدیک مدینه روی می‌دهد و معاویه از شام به آنجا لشکر کشیده است. روشن نیست چرا داستان جمل و صفین چنین در هم آمیخته است. در ادامه حکایت که پای عایشه هم در میان است، جالب است و مجبوریم همه را بیاوریم تا فضایی که داستانگزار ترسیم کرده، به درستی دریابیم: «چون عایشه صدیق - رضی الله عنها - بدید، فریاد برآورد آن کیست که پیغامبر را میماند؟ امیرالمؤمنین حسین آواز داد و گفت: شرم نداری با کسی که به پیغامبر میماند بجنگ بیرون آمده‌ای؟ امیرالمؤمنین حسین مرکب بیش راند و گفت: منم حسین بن علی - رضه عنه. پدر رسید و چوب دستی برآورد. مگر عایشه صدیق در آن حال گریان شد. هم در آن حال امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - در رسید و چوب دستی برآورد و عصابه سبز بر پیشانی بسته بود. چون معاویه مر وی را بدید، از آن ساز از خدمت پیغامبر - صلی الله علیه و [آله و] سلم - یاد آمدش که فرموده بود: بترسید از پسر عم من علی [ع] در آن روزی که وی عصابه سبز بر پیشانی بندد، و بچوب دستی جنگ کند، اگر از مشرق عالم تا به مغرب عالم، لشکر گیرد، هیچ با وی مقاومت نتواند کردن، و آن روز همه لشکران را بکشد. پس معاویه از پیش بگریخت، بعد از آن امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - چوب دستی برآورد تا بر عماری عایشه صدیق بزند. عایشه فریاد برآورد و گفت: یا علی! حرمت خاندان پیغامبر نگاه دار تا روح پیغامبر از تو بیزار نگردد. امیرالمؤمنین علی - رضی الله عنه - گفت: ای عایشه! تو خبر نداری که پیغامبر ترا وصیت کرده است که از عیالان من یکی با تو جنگ بیرون آید. یا علی! من ترا وکیل نفس خود گردانیدم، اگر دلت بخواهد او را از من بیزار کن که بقیامت او را با من کاری نباشد. آنگاه عایشه - رضه

عنها - دانست که امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - دروغ نگوید. پس گریان شد و خود را از عماری بیرون انداخت و گفت: یا علی! توبه کردم، پس آنگاه او را بماند، و چنین گویند که امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - با آن هفتاد کس، قرب هفتاد هزار مرد را از لشکر معاویه کشته بودند، و کشته را حساب نبود.»

این نکته که مؤلف اشتباه عایشه را پذیرفته، اعتراف او را به صداقت علی (ع) (آورده، بر توبه‌اش تأکید کرده، نکاتی است که در روند کلی داستان و اثبات برتری امام و اهل بیت (ع) جالب است. اما علاوه بر اینها، نکات مهمی در این پاراگراف وجود دارد که با برخی از روایات شیعی هماهنگ است. از جمله بحث وکالت امام علی (ع) برای طلاق عایشه که روشن نیست چگونه در این روایت داستانی ورود یافته است. هوای کلی داستان، جانبداری از امام علی (ع) و ترسیم نوعی شخصیت برجسته و استثنایی و حماسی و پهلوانی و در عین حال با وصف دینی و بر اساس پیشگویی ماورائی برای امام است.

داستان منازعه معاویه و امام در حمله معاویه به مدینه، از نظر این داستانگزار بدین جا خاتمه می‌یابد که صحابیان با امام قرار می‌گذارند شام در اختیار معاویه باشد و «دیگر تمامتدار اسلام مر ترا باشد.»

در اینجا نه فقط از جنگ جمل نشانی نیست که از خوارج هم. اما روشن است که داستانگزار عراق را میشناخته چون همین جا می‌گوید که «بعد از قرار امیرالمؤمنین علی به سوی عراق رفت... بشهر کوفه مقام» کرد. اما تصور جغرافیایی روشنی ندارد چون می‌افزاید: «گاه به حد روم رفتی، و گاه به حد فرنگ رفتی و گاه به حد عراق رفتی و گاه به حد خراسان رفتی تا از خلافت او هفت سال! گذشت.»

اما شهادت امام علی (ع) به دست مرجم یا همان ابن ملجم، باز به داستانی زنانگی باز تفسیر شده که البته با ماجرای قطام متفاوت است. ابن ملجم زنی دارد که نمی‌تواند با او معاشرت کند. خویشانش از امام می‌خواهند آنها را از هم جدا کنند. امام چنین می‌کند و او را به قنبر می‌دهد و همین سبب می‌شود که «پس مُرْجَم از آن روز کینه بدل گرفت با امیر المؤمنین». بعد عاشق دختری شد و آن دختر را خواستگاری کرد، اما مهریه او قتل امام علی (ع) یا به اصطلاح این کتاب «دشت پیمان او خون امیر المؤمنین علی» بود. داستان آمدن امام به مسجد و نزدیک شدن مرغان به او بر اساس روایت منسوب به رسول (ص) در ادامه آمده و سپس داستان شهادت امام. تاریخ را نوزده رمضان یعنی درست نقل می‌کند. نکته شگفت این است: «خونها بر محراب مسجد چکیده است، و هنوز آن خون برنخاست. هر که بکوفه رسیده باشد آن محراب را دیده باشد». آدرس مرقد امام علی (ع) را هم آورده است با این عبارت: «و امروز در شهر کوفه مسجد امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - آنجا برآورده‌اند.»

وقتی امام علی (ع) به شهادت می‌رسد، حسنین (ع) کوفه را ترک کرده به مدینه باز می‌گردند. این گفته نویسنده درست است. در این وقت «پس اهل کوفه گفتند که چون شما ازین ولایت می‌رویت، ولایت را به



که تفویض می‌کنیت و با که می‌سپارید؟» می‌گویند: ما اینجا برویم و کسان ما همه بروند. بعد از آن کوفیان دانند هر کرا خواهند تا امیر گرداند بر ایشان». همین لحظه می‌گوید: «چون به شهر [مدینه] درآمدند بروضه رسول رفتند و زیاره کردند. بعد از آن امیرالمؤمنین حسن - رضه عنه - بخلافت بنشست». چطور نویسنده چنین سخنان متعارض و متفاوتی را نقل می‌کند؟ مسلماً قصد دارد داستان دیگری بگوید که با این نکته باید پیوندش را درست کند حتی اگر با بخش قبلی وی متعارض باشد.

داستان جدید که از اساس ساختگی است بر این پایه است که در اینجا، امام حسن (ع) به خلافت نشسته اما می‌دانیم که عملاً چنین اتفاقی نیفتاده و این معاویه است که خلیفه شده است. به نظر نویسنده حق با امام حسن (ع) است اما معاویه این حق را از او گرفته است. در اینجا، داستانگزار ما مطلب را به گونه‌ای پیش می‌برد که صورت آن بسیار ناخوشایند است. یعنی ضمن این که اساس داستان ساختگی است، اما توجیه داستانگزار از این هم مزخرف‌تر و نارواتر است. این مطلب در روایات ما هم آمده که امام حسن (ع) چندین بار ازدواج کرده و در کافی هم احادیثی در این باره هست، اما چنان که محققان نوشته‌اند، اساس این مطلب مردود و ناشی از فضای سنگینی است که عباسیان برای آل حسن که غالباً زیدی و انقلابی بودند، ایجاد کردند. شاهد مهم در نادرستی آن شمار بسیار اندک فرزندان امام حسن (ع) است که به عدد انگشتان دست هم نیست. بنابراین نباید آن نقلها درست باشد. با این همه، داستانگزار از روی سادگی و تحت تأثیر آن مطالب ماجرای خلافت امام حسن (ع) با نیابت خلافت معاویه از سوی وی در شام را با ازدواج دختر معاویه با ایشان توجیه می‌کند. در واقع این بخش قصه‌ای‌ترین و خیالی‌ترین بخشی است که شاهد آن هستیم، چون هیچ کس در هیچ کجا اشاره‌ای به ازدواج امام حسن (ع) با دختر معاویه نکرده است. به روایت داستانگزار امام حسن (ع) دختر معاویه را خواستگاری کرده و او گفته است که در برابر یک سال خلافت ملک اسلام او را می‌دهد و امام حسن هم پذیرفته است. این داستان خنده‌دار و شبیه حکایات هزار و یکشب است. در اینجا، داستان دیگری که آن هم به شکل دیگری در متون آمده ضمیمه شده است.

حکایت ارینب دختر اسحاق که در الامامه و السیاسه (۲۱۷/۱ - ۲۲۴) منسوب به ابن قتیبه به تفصیل آمده و البته صورت دیگر و بسیار داستانی‌تر از آن در اینجا آمده است. جالب که در آنجا اساساً مربوط به امام حسین (ع) است، اما در اینجا پای امام حسن (ع) نوشته شده است.

در روایت داستانگزار ما، دختری زیبا در مدینه از یکی از صحابه انصاری بود. معاویه ابوهریره را برای خواستگاری او جهت یزید فرستاد. در راه حسن بن علی از او خواست برای وی هم خواستگاری کند: «ابوهریره گفت: اگر شما را مال دنیایی باید، آن یزید است، و اگر دین و دنیایی شما را باید، آن امیرالمؤمنین حسن - رضه عنه - فرزند فاطمه زهری و فرزند امیرالمؤمنین علی مرتضی است - رضه عنه - و نبیره صدر

بدر عالم، مصطفی صلعم؟ آن دختر نیک زیرک بود که گفت: خاک بر دنیایی من، امیرالمؤمنین حسن - رضه عنه - می‌خواهم تا روز قیامت از اهل بیت ایشان باشم. پس ابوهریره - رضه عنه - بیرون آمد و بخدمت امیرالمؤمنین حسن - رضه عنه - پیامد و مژده بیاورد». این ماجرا خشم یزید را بر می‌انگیزد و سبب می‌شود تا در اندیشه کشتن امام حسن بگذرد.

داستانگزار که خود داستان ازدواج امام حسن (ع) با خواهر یزید را در کتابش آورده، این دو حکایت را با همدیگر ربط داده و از طریق خواهرش نقشه قتل امام حسن را کشیده است. در این قسمت داستانگزار چندین نکته ساختگی را با یک تحلیل از مسائل زنانگی و خانوادگی به هم پیوند داده، از یک طرف ماجرای خلافت امام حسن و معاویه را به نیابت از وی در شام درست کرده، از سوی دیگر شهادت امام حسن را به توسط دختر معاویه، حل و فصل کرده است. در ماجرا، دختر معاویه نقش جعده دختر اشعث را در روایات تاریخی گرفته است. اما این که چرا دختر معاویه، تن به قتل شویش امام حسن داده؟ دلیلش باز شدن پای زن دیگری است که همان دختر انصاری است که گرچه نامش در این داستان نیامده اما اشاره به همان ارینب دختر اسحاق است. یزید که از داستان آن دختر انصاری عصبانی بود، به خواهرش نامه نوشته او را سر غیرت زنانه آورده و از او خواست تا امام را به شهادت برساند: «چون دختر معاویه نامه را بگشاد و هر چه در آن نامه مکتوب بود بخواند، یک سوی دل به پدر و برادر داشت و یکسوی رشک آن دختر بود، و نیز مروان حکم پلید سخنها بسیار گفته بود، و زنان ناقص عقل باشد، چنانکه بزرگان گفته‌اند.»

ماجرای شهادت امام حسن (ع) هم با شیشه خاک پیوند خورده است. یعنی روایتی در باره امام حسین و امسلمه هست که رسول شیشه‌ای از خاک به او داد که وقتی سرخ شد بدانند حسین (ع) به شهادت رسیده، مشابهش، درباره امام حسن (ع) هم نقل شده و وجه آسمانی این ماجرا از نظر نویسنده، تأمین شده است.

### خلافت امیرالمؤمنین حسین (ع)

داستانگزار، پس از این، به شرح خلافت حسن و حسین (ع) می‌پردازد. گذشت که به باور وی، حتی خلافت معاویه با قراردادی صورت گرفته و وقتی امام حسن (ع) به شهادت می‌رسد، از نظر وی، برادرش حسین به خلافت می‌رسد. از این جا به بعد وارد مقتل می‌شود. بخشی که به نظر می‌آید تاریخ اسلام او مقدمه برای آن است.

این که تاریخ اسلام مقدمه‌ای برای مقتل امام حسین و انتقام از قاتلین حسین (ع) باشد، نوعی تاریخ اسلام‌نویسی است که مشابه آن در آثار دیگر این دوره دیده نمی‌شود. اما اگر قرار باشد، آن را مقدمه حساب نکنیم، هم باز مقتل از همین جا آغاز می‌شود.

به طور معمول داستان مقتل با خبر مرگ معاویه آغاز می‌شود. داستانگزار، داستان مرگ معاویه، توصیه‌های

وی پیش از مرگ به یزید و گفتن این که «دشمن قوی حال تو حسین بن علی است» را نقل کرده و سپس از دفن معاویه سخن گفته و آنگاه از پیک یزید به امام حسین (ع) سخن گفته است. در ماجرای دفن، عمرو بن عاص، از نظر این قصه‌گو، همچنان زنده و مخالفت خلافت یزید بوده است. اما یزید با توصیه معاویه، با فریب او را برای دفن معاویه داخل قبر فرستاده و همانجا مسلحینی را گماشته که در لحظه حساس او را وادار به بیعت کند. می‌دانیم که عمرو بن عاص این زمان زنده نبود. این مطلب برای قصه‌گوی ما که چندان به این امور اهمیت نمی‌دهد، مهم نیست، مهم شناساندن روش معاویه برای گرفتن بیعت از مخالفان با این قبیل شگردهاست که در تاریخ مشابه دارد.

عنوان «آغاز داستان و مقتل و مصاف امیرالمؤمنین حسین با یزید» در اینجا آمده است. حکایت با اعزام مسلم بن عقیل به کوفه آغاز شده؛ اما پیش از آن مقدمه‌ای دارد که مربوط به رسیدن پیک یزید به امام حسین (ع) برای درخواست بیعت پس از مرگ معاویه است. می‌دانیم که وقتی این نامه رسید، امام حسین (ع) (با خویشان خود با حاکم مدینه دیدار کرد و گفتگو کرد و سپس مدینه را بسرعت به سوی مکه ترک کرد. اما در این کتاب، داستان قدری متفاوت و در عین حال جالب توجه است. مهم‌ترین وجه تفاوت در اخبار مرسوم با خبر این داستانگو در این است که وقتی یزید امام حسین (ع) را تهدید می‌کند که با او بیعت کند، وی را تهدید به حمله به مدینه کرده و لذا مردم شهر از امام می‌خواهند از شهر آنان خارج شود، مبادا لشکر شام به شهر آنان حمله کند. آنان همگی از او می‌خواهند یا با یزید بیعت کند و یا اگر حاضر به بیعت نیست از شهر برود: «و چنین گویند که اهل مدینه و اهل شام هر روز بنزدیک امیرالمؤمنین حسین - رضه عنه - آمدند، و میگفتند که با یزید بیعت کند، و اگر نی ازین ولایت بیرون رو تا سپاه شام نیاید، و از جهت تو ما را خصومت نشود و ما را هلاک نکند.» از نظر داستانگوی ما، این ماجرا مظلومیت همیشه حق را نشان می‌دهد که «تا پیوسته جهان بوده است، هرچه دوستان خدای بوده‌اند، در رنج بوده‌اند.»

در این مرحله امام چاره‌اندیشی می‌کند که چه باید کرد. راه حلی که به نظر ایشان و علی اکبر می‌رسد این است که حال که از مدینه باید بروند، بهتر است نامه به مردم عراق بنویسند و به آن سمت بروند. از نظر داستانگزار، خود امام هم مایل نبوده است که آسیبی به بلاد عرب برسد: «پس امیرالمؤمنین حسین - رضه عنه - گفت: غرض ما آنست که سپاه او اینجا نیاید، و این مردمان در رنج نباشند و ولایت عرب را زحمتی نرسد. علی اکبر گفت: چندین وقت پدر کلان ما امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - خلافت در ولایت عراق راند، ما نیز برخیزیم و بولایت عراق رویم. و اگر یزید لشکر آرد جواب لشکر را بگوییم آنجا.» بنابراین، در این روایت، این عراقی‌ها و کوفی‌ها نیستند که از امام دعوت می‌کنند، بلکه امام است که از آنان درخواست کمک می‌کند و آنان استقبال می‌کنند. این همان نامه درخواستی است که مسلم می‌برد. وقتی نامه

را به کوفه می‌رساند: «جمله مردمان کوفه شادمان شدند از آنکه جمله عام دوست داران خاندان امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - بودند.»

این زمان در کوفه، عبدالله زیاد - کذا - حکومت می‌کند و مردم از او می‌خواهند رابطهاش را با یزید قطع کند و از امام حسین(ع) پیروی کند. او هم به زیرکی به مسجد رفته، مشغول عبادت می‌شود. زمانی که مسلم به کوفه می‌آید با او هم آوا می‌شود و امیر شهر میماند. حتی نامه به امام حسین(ع) که به گفته داستانگزار این زمان مدینه است می‌نویسد. جالب است که اساساً چیزی به نام مکه در این سفر و مسیر حرکت امام حسین(ع) به عراق وجود ندارد. تا وقتی خبر مسلم از کوفه نرسیده، امام در مدینه مانده است و در این دوره فشار مردم مدینه بر امام یکسره ادامه دارد و گویند: «چون با یزید صلح نکردی، زودتر ازین ولایت سفر کن، نباید که باز لشکر یزید اینجا بیاید و کار بر ما سخت شود.»

در این سوی، وضع کوفه، از نظر داستانگزار چگونه تغییر می‌کند؟ از نظر وی وقتی سپاهی از شام می‌رسد و اوضاع کوفه عوض شده و مردم از اطراف مسلم پراکنده می‌شوند. این سپاه به فرماندهی شمر و عمر سعد از شام می‌رسند، و وقتی در کوفه قدرت می‌یابند، عبدالله زیاد، یعنی همان عبیدالله با آنها همراه می‌شود: «کوفیان جمله برگشتند از بیم تیغ اهل شام، و باز یار یزید و اتباع او شدند، و عبدالله زیاد سپاه بر در کوفه نشانده است، و عمر سعد و شمر از شام آمده‌اند». یعقوب اسقلانی (به همین شکل و طبعاً به جای اسقلانی) از همراهان عمر سعد و شمر است که نامش در داستان‌های پس از کربلا و انتقام از قاتلین حسین(ع) هم می‌آید. تعبیر به این که «کوفیان جمله برگشتند از بیم تیغ اهل شام، و باز یار یزید و اتباع او شدند» بعداً هم تکرار شده و چرایی تحویل و تحول در روایات کوفیان، با این جمله، از نظر قصه‌گو حل شده است.

نامه‌های کوفیان که به امام می‌رسد، همزمان با فشار مردم مدینه، از شهر خارج می‌شود. پیش از آن با روضه رسول وداع می‌کند، با ام سلمه دیدار می‌کند و او هم برای وی از قرآن فالی می‌گشاید: «بفرمود که آن مصحف را بیارید. چون آن مصحف را بیاوردند، فال بگشاد این آیت برآمد که كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ و بعد از آن ام‌سلیمه را گفت که، اندرون خان [خانه] درآیی و آن شیشه خاک که بنام من است بیرون آر، پس ام‌سلیمه برفت و آن شیشه را بیرون آورد، رنگ گردانیده و سرخ شد. چون امیرالمؤمنین حسین - رضه عنه - بدید قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، این آیت را بر زبان راند و از خانه بیرون آمد». اینجا بود که امام حسین(ع) با بنی هاشم به سمت عراق حرکت کرد. در این داستان مقداد اسود و هاشم بن عقبه [لابد مقصود عتبه است که در صفین بود] بودند و به گفته وی «گویند که هفتاد و دو کس بودند» از عورات هم «شهربانو که عیال امیرالمؤمنین حسین بود و ام‌کلثوم خواهر او بود». در این داستان نامی از حضرت زینب نیست اما

شاید مقصود از امکلثوم همو باشد. اسامی ساختگی هم مانند قیس بن مثلثه در میان اصحاب دیده می‌شود. چنان که گفته آمد، داستان گزار، مکه را از این سفر حذف کرده و امام مستقیماً از مدینه به کربلا رفته و روز ۲۵ ذی حجه به کربلا رسیده است.

از این پس داستان کربلا آغاز می‌شود و پس از فرود آمدن در کربلا که نوعی تقدیر خوانده شده، نخستین حکایت داستان آمدن نبیره حاتم طائی است که خواستار بردن امام به بنی طی است. تصور این است که دعوت او از شخص امام بوده و امام آن را نمی‌پذیرد: «ناجوانمردی است که من زن و فرزندان و اهل بیت رسول در میان دشمنان بگذارم و بروم.»

سپس داستان آمدن سپاه حر است که وقتی از راه می‌رسند، گفتگویی میان آنان و حسین (ع) هست. حر تأکید می‌کند که «این جماعت نیک بی‌دین‌اند و حرمت شما نگاه نمی‌دارند». پاسخ امام این است که «از مردن هیچ کس را چاره نیست. ما توکل بر خدا کرده‌ایم». همه اینها حامل اندیشه تقدیری بودن کربلا و غیر قابل‌گریز بودن از آن است. حر با امام نماز می‌خواند و این خبر به گوش عبیدالله و عمر سعد می‌رسد که «حر پس‌امیرالمؤمنین حسین نماز بگزارد و با او یک دل شده است». یک خوابی هم از حر آورده که پدرش در خواب به او گفت «اگر می‌خواهی از بهشتیان باشی، با حسین بن علی یار شو». روز سوم محرم، به طور رسمی به امام حسین پیوست که خبرش را به عمر سعد دادند. در این وقت «عبدالله زیاد نیز تمامت لشکر که از شام آمده بود سوار کرد و با خود بیاورد تا گویند که مقداری سی هزار مرد خوارج بودند که بجنگ آمده بودند». البته می‌دانیم که عبیدالله خود به کربلا نیامد، اما عدد سی هزار تقریباً به همین اندازه در منابع آمده است.

نکته جالب که از این پس شاهدش هستیم کاربرد کلمه «خوارج» برای سپاه کوفه یا به اصطلاح این قصه‌گو شام است، کسانی که با امام حسین جنگ کرده‌اند. این افراد و نیز خود یزید و همه سران آنها به عنوان خوارج یا خوارجیان یاد می‌شوند. این اصطلاح البته در منابع تاریخی توحتی شبه‌قصهای مانند روضه الشهداء در باره این جماعت نیامده، اما قابل‌مقایسه با اصطلاحی است که شیعیان برای مخالفان ناصبی خود به احتمال از قرنهای ششم هفتم به خصوص در متون فارسی به کار می‌بردند.

گفتگوی عمر سعد با امام حسین (ع) که در منابع تاریخی هست، در این قصه هم منعکس شده اما صورتی داستانی گرفته است، چون عمر سعد در خواست دارد که یا خود حسین نزد یزید برود، یا علی اکبر را بفرستد و یا شهربانو را. امام، به خصوص با تأکید علی اکبر درخواست او را نمی‌پذیرد. در عین حال، اما پیشنهاد ترک مخاصمه می‌دهد که به مدینه باز گردد «و باقی عمر را بر سر روضه رسول» گذارد که قبول نمی‌کنند. در این حکایت با این که نام عباس بن علی آمده، چند بار از فضل بن علی یاد شده که امام او را

نزد عبدالله زیاد فرستاد. در قصه ما، فضل بن علی و ابوبکر بن علی و عبدالرحمان زبیر عوام یک جا توسط دشمنان تیرباران و کشته می‌شوند، و این وقتی است که به دفاع از هاشم بن عتبه آمده‌اند. در منابع از این که کسی از فرزندان زبیر در کربلا آمده باشد، نداریم.

مسأله آب در کربلا در این داستان هم جایگاه خود را دارد و بارها در روایت بخش‌های مختلف به صورت داستانی یا برگرفته از برخی از نقل‌های تاریخی، در ماجراهایی بازتاب یافته است. در این موارد، رفتار زشت خارجیان با اهل بیت چنان است که به نظر قصه‌گوی ما «از وقت آدم صفی تا این وقت، هیچ امتی با فرزندان پیغمبر این نکردند که ایشان کردند. صد هزار لعنت تقدیر بر کرده، بر جان آن سگان باد». تعبیر «سگ» برای یزید و همه خارجیان در بسیاری از موارد بکار رفته و بسان یک دشنام رسمی به صورت مکرر از آن استفاده شده است. تعبیر به «سگان خوارج» مکرر در کتاب آمده است.

قصه تشنگی برای غالب شهدای کربلا به خصوص پس از جنگ نمایان و در لحظات آخر مورد تأکید قرار گرفته و برای علیاکبر و حسین (ع)، این صحنه تصویر می‌شود که در آن لحظه فرشتگان آب بدست منتظر شهادت آنان هستند تا سیرایشان سازند.

نام هاشم بن عتبه [بن ابی وقاص معروف به مرقال که در صفین بوده و همانجا به شهادت رسیده] [و در این متن به اشتباه عقبه آمده]، در داستان‌های کربلا آمده و در روضه الشهداء ملاحسین کاشفی هم به تفصیل آمده است [روضه الشهداء، ص ۳۷۵ (قم، ۱۳۸۲)]. در حالی که اساسا هاشم در این ماجرا حضور نداشته است. در قصه ما، عبدالله زیاد، پیشنهاد ولایت ری و بغداد را به او دارد تا دست از حمایت حسین بردارد اما او قبول نمی‌کند. پس از آن، حکایت نبرد او را می‌آورد که جنگ نمایانی کرده است. طرف جنگ وی در میدان، امیر حلب و فرزند وی بوده‌اند که هر دو را کشته است. او هم پس از جنگ سخت «تشنگی بر وی غالب شد، روی گریختن نی و روی آویختن نه». عاقبت او را شهید کردند. آیه «أنا لله و انا الیه راجعون» هم بارها پس از شهادت افراد آمده است. جالب است که باز در ادامه، داستان هاشم مرقال می‌آید که از نظر تاریخی همان هاشم بن عتبه بن ابی وقاص است! در آنجا باز قصه گو داد سخن داده و به خاطر نسبتش با عمر سعد و در دفاع از هاشم گوید: «منم برادر سعد وقاص، شاگرد امیرالمؤمنین علی - رضه عنه - اگر برادرزاده من یار خوارجیان است، من د[و]ستدار خاندانم، منم هاشم. و این هاشم پسر عتبه وقاص بود، و عمر سعد، پسر سعد وقاص بود. این یکی دوستدار خاندان بود، و آن دیگر خوارج گنده دهان بود تا بدانی که از یکی قالب دو خشت می‌آید: یکی منبر محراب را شاید و یکی مزبله.»

جالب است که ماجرای شهادت افراد مشهور، روزهای پیش از عاشورا اتفاق می‌افتد و روز عاشورا اختصاصا خود امام حسین (ع) شهید می‌شود. این مسأله با آنچه در روضه‌های دوره‌های اخیر مرسوم است

که هر شبی را اختصاص به یکی از شهدای کربلا میدهند، نزدیک است. برای مثال، ماجرای شهادت علی اصغر که برای آب او را آورد، مربوط به روز هفتم محرم است. این داستان با آب و تاب نقل شده اما حکایت به گونه‌ای دیگر است. در این گزارش، یکی از مؤذنان امام حسین (ع) او را نزد دشمن می‌برد تا از آنان برای وی آب بخواهد: «پس آن بچه را بنزدیک خوارجیان برد، و قصد را بایشان باز گفت. آن خوارجیان بدبخت شوم، چون این سخن را بشنودند همه بیکبار تیرباران کردند و این بچه را بآن مؤذن شهید کردند.»

از اینجا به بعد، از میدان رفتن برخی از چهره‌های اهل بیت و غیر آنها یاد شده و علی‌الرسم، اشعاری از آنان به عنوان رجز نقل می‌شود، اما به گونه‌ای که گویی ترجمه‌های از اشعار عربی است. شعرها به نسبت ساده و اغلب ناموزون است و گویی کسی از عربی آنها را موزون ترجمه کرده اما توانایی کافی نداشته است. عبدالله و عبیدالله دو پسران جعفر طیار از آن شمارند که گویند: ماییم ز نسل آل طیار / از ابن عم رسول مختار» تا آخر که سیزده بیت است. داستان شهادت این دو در کنار فرات اتفاق می‌افتد. یک برادر شهید می‌شود و در آب می‌افتد اما آب او را نمی‌برد. تا آن که دیگری هم شهید می‌شود و کنار او قرار می‌گیرد. آنگاه آن دو دست در گردن هم می‌کنند و آب حرکت می‌کند. امام حسین (ع) آنها را می‌طلبد و می‌گیرد و در خاک دفن می‌کند و زیر لب دعایی دارد. این لحظه امام حسین چه دعایی دارد و کی مستجاب می‌شود؟ این نکته مهمی از نظر قصه‌گوی ماست. دعای حسین هشتاد سال بعد اجابت می‌شود، وقتی ابو مسلم خراسانی می‌آید: «امیرالمؤمنین حسین را نیز هشتاد سال بایست تا مستجاب شد، در وقتی که خدای تعالی مر ابو مسلم را پیدا آورد تا نسل خوارجیان را از روی زمین پاک کردند.»

در اینجا، حرّ به میدان می‌آید، و وقت آمدن، اشعاری می‌خواند. این اشعار باز همان ویژگی را دارد و قصه‌گو بر آن است که «شعری با عربی بگفت و معنی این بود». کسی از او پرسید، چرا از یزید بازگشتی و با بد اختر یعنی حسین یار شدی؟ حر پاسخ می‌دهد: «ای بدبخت! کسی که پدرش اسدالله خوانده باشد، و پیغمبرش در کنار خود پرورده باشد، و جبرئیل گهواره‌اش را جنبانیده باشد، و نیز مادرش در بهشت بوده باشد، و خطبه نکاح مادر او را پرورده‌گار، بی‌کام و زبان ادا کرده باشد، ای بدبختان! همچنین کسی چگونه بد اختر بود؟». آنگاه مشغول نبرد می‌شود. وصف قصه‌گو از جنگ حر، در نهایت زیبایی و شکوه است، «خویشتن را بر قلب سپاه خوارجیان زد، و نیزه از دست بینداخت و تیغ جان رُبای از میان برکشید، و بدان خوارجیان درافتاد، و هر کرا تیغ بر سر می‌زد تا بنافش بدو نیم می‌کرد، و هر کرا بر میانش زدی، چون خیارش بدو نیم کردی تا بدان غایت حرب کرد که جمشید خُرشید روی به مغرب آورد، و جهان چون دل خوارجیان سیاه شد، و حر از آن خوارجیان قرب سیصد مرد را بکشت و خسته را خود نهایت نبود». عاقبت

خود نیز زخم‌های گران خورد و شهید گشت. این عبارات از لحاظ ادبی، توان عبارت پردازی قصه‌گوی ما را نشان می‌دهد که البته در همه جای کتاب نیست.

در نگاه قصه‌گوی ما، عباس بن علی روز هفتم به شهادت می‌رسد، او مشک را بر میدارد و به سمت فرات می‌رود. شمر با سه هزار مرد آب را نگاه می‌داشتند: «عباس مرکب در آب راند و مشک را آب پر کرد و خواست تا مشک بردارد و پیش گیرد، ناگاه آن خوارجیان او را نیز تیر بزدند، و اول شهید کردند، و او صدر جنت خرامید». درباره عباس همین مقدار آمده است.

شهادت قاسم پس از آن آمده و اشعاری که قصه‌گو گوید که ترجمه رجز عربی اوست شامل ۴ بیت آمده است. در این شعر بارها لقب سگ به دشمنان داده شده است: ای سگ ز شما هزار بهتر / از کشتنتان دریغ نایم. وقتی تشنه شد و از عمو طلب آب کرد: «هاتفی آواز داد که ای قاسم! بر بالا نظر کن. چون قاسم نظر کرد درهای بهشت را دید گشاده، و حجاب از پیش برداشته، و حوران را دید قدح‌های شربت بر دست نهاده.»

پیش از علیاکبر، علیاصغر که همان امام زین‌العابدین است و به روایت این داستان‌گزار دو سال بود که رنجور بود، «برخاست و شمشیر برگرفت. امیرالمؤمنین حسین بانگ بر وی زد و اهل بیت را گفته که او را بگیرید. اگر او کشته شود، نسل ما منقطع» شود.

آنگاه علی اکبر به میدان رفت. امام از او خواست بگذارد تا اول پدر به میدان رود تا مرگ پسر را نبیند. اما علی اکبر گفت: «من جهانرا بی شما با چندین دشمن چه کنم؟! ... مرا در پیش تو مردن به یک حال که بی تو زنده بودن تا به صد سال». به روایت این قصه‌گو، علی اکبر یک صد و هفتاد کس را به دوزخ فرستاد. در این وقت تشنه شد «پدر او را در کنار گرفت و بر رویش بوسه داد و زبان انگشت خود را در دهان او نهاد». بار دیگر وداع کرده به میدان رفت. پیش از آن گفت که جدش به خوابش آمده و به او گفته است که «روز دهم ماه محرم شب آذینه بر ما خواهی آمد». باز به میدان رفت و «از آن خوارج قرب دویست مرد را بکشت». عاقبت «همه لشکر بر وی غلبه کردند» و «آخر کارش کردند و از پایش درافکندند». وقتی امام حسین خبر به خیمه‌ها داد «خروش از اهل بیت برآمد. شهربانو گریان شد و نعره می‌زد، و امیرالمؤمنین حسین - رضه عنه - به مصاف آمد، به وقتی که خوارجیان بازگشته بودند، همه خاک کربلا را بر سر کردند. شهربانو از بهر فرزندان آن روز گریه و نوحه می‌کرد، اگر سنگ را چشم بودی، بر وی بگریستی. هیچ مادری را بداغ فرزند مبتلا نگرداند.»

صحنه آخر کربلا، روز عاشورا و جنگ و شهادت امام حسین (ع) است. شب آن روز، جد و پدر و برادر و قاسم و علی اکبر را که به نظر قصه‌گزار ما قبلاً به شهادت رسیده‌اند، در خواب می‌بیند که منتظر او هستند.



رسول «نخست مر حسین را در کنار گرفت و گفت: ای جگر گوشه من! چگونه به زحمتها امتان من فردای دیگر تا نماز پیشین صبر کن، وقت نماز آذینه بود که به نزدیک ما بیایی، و کشنده تو در پیش تو چون سگ چهار چشم بماند، و نیز بر سینه‌اش نشان دارد، نشان دوزخ باشد». حضرت برای نماز بامداد «تیمم کردند از بهر آن که ایشان را آب نبود». سپس از شهربانو حلالیت خواست: «ای جفت یار! مرا بحل کن». وقتی خواست به میدان رود، خدمتکاران آن حضرت غریو برآوردند. فرزند یکی از آنان که شتربان حضرت بود، به نام صالح، همراهی حضرت کرده، به توصیه مادرش به حفاظت از امام حسین به میدان آمد: «ای جان مادر! در پیش امیرالمؤمنین حسین - رضی الله عنه - جان خود را در باز تا از شهیدان کربلا باشی» و چنین هم شد. مادرش نیز بعد از او یورش برد و سه نفر از آن خوارجیان را کشت، اما امام از او خواست باز گردد: «بانگ بر وی زد که باز گرد، خدای تعالی زنان را جنگ نفرموده است، و گنده پیر بازگشت». قصه‌گو دو رجز که جمعا پانزده بیت است از آن حضرت آورده است: «بدرستی پدرم حیدر و مادر زهراست / جد من نیز حبیب است و رسول ثقلین». وقتی وارد میدان شد، عبدالله زیاد «آن سگ حرام زاده» حسین را معرفی کرده گفت: «وی دشمن امیرالمؤمنین یزید است» و قصه‌گو می‌افزاید: «آن بدبختان آن یزید سگ ملعون را امیرالمؤمنین می‌گفتند.»

وصف نبرد امام حسین (ع) با توجه به سادگی غالب این متن، جالب توجه است که فقط بخشی را می‌آوریم: «امیرالمؤمنین حسین - رضی الله عنه - مانده شده بود، و حلق و دهان مبارک او پر از خاک میدان شده بود، و تشنه، هفت روز بود. روی سوی آسمان کرد، و گفت: ای پرورده‌گار آسمان و زمین! بعزّه کلام الله که ختم کار را به سعادت و شهادت گردانی. اکنون ای ربّ الارباب! امتان جدّم را با تو سپردم، و مر اهل بیت رسول را با تو سپردم. این بگفت و نیزه از دست بینداخت، و تیغ جان ربای را که از پدر یادگار مانده بود از نیام برکشید و سپر را پیش روی گرفت، و نعره بزد، و روی برآن سپاه آورد، و دست و بازوی را در کار آورد و آواز دهنده و گیراگیر برآمد، و جان از تن خوارجیان از بیم تیغ امیرالمؤمنین حسین - رضی الله عنه - بیرون می‌آمد و هوا تیره شد و خوارجیان یکدیگر را نمی‌دیدند، و آواز یکدیگر را می‌شنیدند... تا آورده‌اند که از آن خوارجیان سیصد مرد بکشت و به روایتی هشتصد مرد را بکشت تا به کرانه آب فرات رسید». وقتی آب برداشت تا بخورد «عمر سعد، نخست آن حرام زاده خوارج پلید تیری انداخت». همان حال هاتفی نداد داد که «یا حسین که آب را بیرون انداز و بر بالا نگر. چون نگریست، حوران بهشت را دید که قدحهای شربت بر دست نهاده‌اند.»

داستان شهادت امام حسین (ع) نیز به شکلی ویژه داستانی شده است. عاقبت بر اثر تیر دشمن آن حضرت روی زمین افتاد. شمر آمد تا سر حسین را جدا کند، اما نتوانست گلوی آن حضرت را ببرد. خطاب به

حسین گفت: «جادویی میکنی؟» حسین گفت: «ای شمر ملعون! بحق خدای که این جادوی نیست، ولیکن این حلق من بوسه جای پیغامبر است - علیه الصلوٰه والسلام - و چندین بار یاد دارم که پیغامبر مرا در کنار گرفته است و بر حلقه من، چندین بوسه داده است. اگر شمشیر تو بوسه جای پیغامبر را نتواند بریدن، هیچ عجب نبود. آنگاه شمر ملعون گفت: ای حسین! من ترا ناکشته رها نخواهم کردن، بگو تا چه کنم تا تو ازین خلاص یابی، و ازین رنج برهی که فرمان یزید برین است که سر حسین را بنزدیک من بیارد. پس آنگاه امیرالمؤمنین حسین گریان شد و گفت که، از سینه من برخیز تا من تیمم کنم که وقت نماز است تا روی بقبله آرم و سر بسجده نهم. آنگاه تو سر مرا از قفا بیرون کن. آنگاه آن بدبخت از سینه مبارکش برخاست. امیرالمؤمنین حسین - رضی الله عنه - برخاستند و تیمم کردند، و سر بسجده نهادند، و در مناجات مستغرق گشتند، و در حضور در پیش ملک غفور مستغرق شدند، و به اشارت نماز می کردند که آن بدبخت شوم لعین سر مبارک ایشان را از پس قفا جدا کرد، و ایشان بصدر جنّت خرامید، قالوا انا لله و انا الیه راجعون... دهم ماه محرم روز آذینه بود. در حال آفتاب بگرفت و عالم سیاه شد، و باد برخاست، و روز روشن تاریک شد، و آب فرات خون شد، و دریاها بجوش [آمد و]، آسمانها در لرزش افتاد.»

بدین ترتیب داستان کربلا در اینجا به پایان می رسد و اکنون نوبت رویدادهای بعدی است که مربوط به قاتلین امام حسین و انتقام گرفتن از آنهاست.

### کاروان اسرا و شگفتی های آن

در باره رویدادهای پس از ماجرای کربلا، آنچه ساخته و نوشته شده بسیار فراوان است. بخشی از آن مربوط به کاروان و مسیر حرکت آن و شگفتی هایی است که ظاهر شده و بخش بزرگتر مطالبی است که در مختارنامه آمده که آنها از همه داستانی تر است. در این کتاب، داستان مختار نیامده، و شاید علت آن این بود که مختار نزد اهل سنت محبوبیت نداشته است. بنابراین، جای خالی او را داستان های دیگری مانند زیر خزاعی و محمد حنفیه و ابراهیم اژدر پر کرده اند.

اما پیش از آن، صحنه هایی در باره کاروان اسرا و سر امام حسین (ع) و معجزات و شگفتی هایی که رخ داده آمده است که جالب است. شخصی به نام ابوالخنوق که از جمله پنجاه نفری است که محافظ سر امام حسین در سفر به شام است، داستانی بلکه داستان هایی در باره سر امام نقل می کند. از آن جمله شبی که از آدم صفی تا خاتم انبیاء همه به دیدار آن سر آمدند و بر آن بوسه زدند. این حکایت بلندی است و جالب است که در کنار آنان ابوبکر و عمر و عثمان هم هستند. در این دیدار «اول آدم صفی و آخر عیسی» همه به نزدیک رسول رفتند و او را در آغوش گرفتند. در همین شب است که شمر را آوردند و امام علی (ع) شماری از قاتلان فرزندش حسین را که از آن جمله همین شمر بود، با عمودی که از یکی از فریشتگان

گرفته بود کشت.

در مرحله بعد، کاروان اسرا وارد دیری می‌شود و در آنجا نیز راهب دیر شگفتی‌ها از این سر می‌بیند که باز به تفصیل حکایت شده است. از جمله او شاهد است که حوا و مریم و خدیجه کبری و فاطمه زهرا (س) به زیارت آن سر می‌آیند. پس از رفتن آنها، راهب نزدیک سر رفته از او می‌خواهد خود را معرفی کند. در اینجاست که سر می‌گوید: «آنا مرحوم، آنا مظلوم، آنا غریب، آنا شهید، آنا قتیل» و راهب مسلمان می‌شود.

### داستان زریر خزاعی، محمد حنفیه و ابراهیم ازدر

کاروان اسرا در مسیر رفتن به شام، وارد شهر عسقلان یا به نوشته این قصه‌گو، اسقلان می‌شوند. یعقوب عسقلانی در کنار شمر و عمر سعد، در سپاهی بود که از شام به کوفه آمد. در اینجا که شهر اوست، می‌گوید تا همه جا را آذین بندی می‌کنند. از این پس داستان تاجری با نام زریر خزاعی شروع می‌شود که خود و خواهرش جنبشی را علیه سپاهیان عمر سعد و یعقوب عسقلانی و در واقع برضد یزید بنیان می‌گذارند و در روایت کتاب ما، سرآغاز سلسله رخدادهایی است که به کشتن قاتلان حسین منجر می‌شود.

در این روایت داستانی، شورش عسقلان به رهبری زریر خزاعی و سپس مشارکت اولاد امام علی از جمله محمد حنفیه و شماری دیگر در انتقام‌گیری از قاتلین برادر و یزید در یک سری رویدادهای کاملاً داستانی است که حتی به اندازه سر سوزنی ارتباط با واقعیات تاریخی ندارد و بنا هم نبوده که داشته باشد. این که این حکایت برای نخستین بار در چه اثری آمده، باید جستجوی بیشتری صورت گیرد و نسخه‌های موجود از آثار داستانی دیده شود. در باره قصه زریر خزاعی که از نظر نوع اسم شبیه داستان سلیمان بن صرد خزاعی است و در جایی هم نام مسیب آمده که او هم از رهبران توابین است، شباهت نیم درصدی بلکه کمتر به ماجرای توابین دارد.

این حکایت در شهر عسقلان رخ می‌دهد، زمانی که کاروان اسرا از آنجا رد می‌شود. زریر که تاجری در این شهر است، کاروان را می‌بیند، و به خاطر خاندان رسول (ص) به آنان نزدیک شده و از آنان می‌خواهد تا خدمتی به آنان بکنند. خاندان از او می‌خواهند، پارچه‌ای تهیه کند تا زنان آنان روی سر اندازند و دیده نشوند، و مهمتر آن که پولی به نگهدارنده نیزه‌ای که سر امام حسین (ع) روی آن است بدهد تا آن را دور کند تا مردم به خاطر دیدن آن نزدیک ایشان نیایند. حکایت زریر به اختصار در روضه الشهداء ملاحسین کاشفی هم آمده و پیداست که در متون پیش از آن بوده و او در پایان نقل آن که البته بسیار مختصرتر از روایتی است که در اینجاست، می‌گوید که داستان یاد شده در کتابی مستقل نوشته شده است. مقایسه شروع داستان نشان می‌دهد که چنین نیست که مقتل مورد بحث ما، از روضه الشهداء استفاده کرده باشد. شروع داستان زریر در مقتل ما چنین است:

اما مؤلف اخبار و گزارنده این اسرار چنین روایت می‌کند که یکی مردی بازرگان بود از بنی خزاعه، نام او زریب خزاعی بود، به بازرگانی آمده بود، و او مرد عیار بود، و او را خواهری بود فاطمه نام، و هیچ کس نداشت در جهان، و هر کجا رفتی، خواهر را با خود بردی. آن روز در بازار اسقلان [= عسقلان] استاده بود که آن مخدرات را همچنان بر اشتران بیاوردند، و ایشان خوناب از دیده‌گان میباریدند و می‌گفتند که، این چه رسوایی است، و سر مبارک امیرالمؤمنین حسین - رضی الله عنه - بر سر نیزه در پیش ایشان می‌بردند، چون زریب خزاعی آن چنان بدید، آن چنان گریان شد، دودوان پیش آن خاتونان رفت و گفت: شما را چه آرزوست بگویت تا آرزوی شما را در کنار شما بنهم که من دوستدار خاندانم. ام کلثوم گریان شد و گفت: عجب که درین شهر یک دوستدار خاندان بوده است. زریب گفت که، من ازین شهر نیستم، از بنی خزاعی منم، از قبایل عربم. آنگاه ام‌کلثوم و شهربانو گفتند که، ما را چندانی چیز بده که سرها و رویها خود را بپوشیم تا نامحرومان ما را نه بینند. زریب گریان شد و گفت: این شهربانو است که آن روز او را به امیرالمؤمنین حسین رضی الله عنه می‌دادند بجز صد اشتر بار جهاز داشت، امروز بدو گز کرباس محتاج شده است. دستار قصب خود را زریب پاره پاره کرد، و بایشان داد. ایشان او را دعا خیر کردند که خدای تعالی ترا از رسوایی قیامت نگاه دارد.

اما شروع داستان در روضه الشهداء (ص ۴۶۷ - ۴۶۸) چنین است:

اما چون روز شد سرها و اهل بیت را از دیر بیرون آورده روی به راه عسقلان آوردند، و منازل و مراحل طی می‌کردند تا به شهر عسقلان رسیدند یعقوب عسقلانی از امرای شام که در حرب امام حسین حاضر شده بود و حالا با این لشکر همراه آمده و حکومت این شهر تعلق به وی داشت، به فرمود: تا شهر را آئین بستند و مطربان آغاز سرود کرده بر غرغه نشستند و مجالس خمر آراسته شادی و نشاط می‌کردند و آن سرها را با اهل بیت گرد شهر برمی‌آوردند جوانی بازرگان که او را زریب خزاعی گفتندی، آن روز در بازار عسقلان ایستاده بود. طرب و بهجت مردمان می‌دید و از هر طرف آواز مبارک باد می‌شنید از کسی پرسید که آراستن شهر را سبب چیست؟ و این همه مسرت و فرح از کجا است؟ آن کس گفت مگر تو غریبی؟ گفت: آری دیروز بدین شهر رسیدم و امروز چنین حالتی دیدم، موجب این حال ندانم که چیست؟ آن کس جواب داد که جمعی از مخالفان یزید که در عراق علم یاغی‌گری برافراشته بودند و رسم مطاوعت فروگذاشته، امرای شام و عظمای کوفه ایشان را به قتل رسانیده‌اند و این سرهای ایشان است که بر سر نیزه کرده، گرد شهر می‌گردانند و این عورات را که در هوادج می‌بینی اهل بیت ایشانند. زریب گفت: این جماعت مسلمان بودند یا مشرک؟ گفت نی، مسلمان بوده‌اند. اما اهل بغی‌اند بر امام زمان بیرون آمده‌اند پرسید که سبب بیرون آمدن ایشان بر یزید چه بوده؟ گفت: مهتر ایشان می‌گفته که من به امامت سزاوارترم از یزید، که

پدر و برادرم امام بوده‌اند. زریر گفت: پدر و برادر مهتر ایشان که بوده؟ گفت ابو تراب که نام وی علی بن ابی طالب است و برادرش حسن که با پدر یزید صلح کرد پرسید که او چه نام داشت؟ گفت: حسین گفت مادر این دو برادر که بود؟ گفت: دختر پیغمبر ما که او را فاطمه زهرا گفتندی، زریر که این سخن بشنید دود از دلش برآمده روی به جانب هودجها روان شد، چون به رسید چشمش بر امام زین العابدین «علیه السلام» افتاد گریان گشت. امام پرسید:

که ای جوان چه کسی؟ گفت مردی غریبم. فرمود: که همه مردم شهر خندانند تو چرا گریانی؟ گفت: از آنکه من شما را می‌شناسم و ای کاشکی هرگز بدین شهر نیامدمی، تا این حال مشاهده نکردمی، دریغا! که از قبیله خود دورم و در غربت بیچاره و مهجور و از غم شما اندوهناک و رنجورم و اگر نه کاری کردمی با دشمنان که اثر آن بر صحیفه دوران بماندی.

چه کنم چه چاره سازم که اسیر و دردمندم  
به کجا روم چه گویم که غریب و مستمندم  
سر گریه دارم اکنون، لب خنده گشته بسته  
به هزار غم بگریم، به چه خوشدلی بخندم

امام زین العابدین «علیه السلام» بگریست و گفت: ای جوانمرد از تو بوی آشنائی میشنوم. حق سبحانه تو را جزای خیر دهاد! زریر گفت: ای مخدوم زاده، مرا کاری فرمای و آرزوئی که در خاطر مبارک هست بازنمای، تا آنچه توانم شرف خدمت به جای آرم. به هر چه حکم کنی چاکرم و خدمتکار. امام زین العابدین «علیه السلام» فرمود: که ای جوانمرد آن کس که سر پدرم دارد بفرمای، تا از پهلوی شتران پیشتر رود تا مردم به نظاره آن مشغول شوند و عورات ما، در حجاب بمانند. زریر رفت و پنجاه دینار بدان کس بداد که سر امام حسین «علیه السلام» داشت، تا اسب پیشتر راند و مردمان به تماشای آن از حوالی شتران دور شدند. زریر بازآمد که یا بن رسول الله خدمت دیگر بفرمای، فرمود که: اگر جامه زیادتی داری برای عورات ما بیار، فی الحال برفت و برای هر یک از مخدّرات اهل بیت دو جامه بیاورد و به جهت امام زین العابدین جبّه و فرجی و عمامه‌ای ترتیب داد.... [تمام]

داستانگزار نبرد وسیعی را علیه قاتلان حسین تدارک دیده که سه گروه در حال نبرد با یزیدیان هستند: یکی زریر تاجر خزاعی، دیگری عمر بن علی و فضیل جعفر طیار، و سوم محمد حنفیه که همراه ابراهیم مالک اشتر یا به قول نویسنده اژدر است. این سه گروه ابتدا هر کدام در نقطه‌ای هستند و به تدریج به هم می‌پیوندند. این نقطه پیوند مهم است، جایی است که عیدالله زیاد که نویسنده همه جا او را عبدالله خوانده، با عمر سعد و یزید در همانجا اجتماع کرده و سپاه آنان نیز از سه سوی به یک نقطه واحد رسیده است. بدین

ترتیب تمام ایمان در مقابل تمام کفر قرار گرفته است. مبارزه محمد حنفیه، ابراهیم مالک اژدر، طغان ترک، مسیب، فضل جعفر طیار و بقیه بسیار کشنده است. گرزهای آنها همه سنگین که نویسنده وزنش را معین کرده، بر سر دشمنان فرود می‌آید و آنان را پست میگرداند. غالباً افراد دشمن مانند خیار دو نیم می‌شوند. یزید از این معرکه جان سالم بدر می‌برد، اما سپاه دوستانداران اهل بیت به دمشق می‌رسند و از آنجا به قصر یزید میروند به امید آن که اهل بیت را که به اسارت به این شهر آمده‌اند دریابند، اما پیش از آمدن آنان، یزید آنان را به جای دیگر فرستاده است.

از نظر داستانگزار، سرنوشت قاتلان امام حسین (ع) همه نکبت و کشته شدن بوده است. وقتی یزید خبر قتل عبدالله زیاد یعنی همان عبیدالله را با سپاهش می‌شنود آن وقت است که «یزید چون این خبر بشنود، دل تنگ شد و آن سخنان [اصحاب یادش آمد که گفته بودند: باش تا بویی که برکشنده‌گان امیرالمؤمنین حسین - رضی الله عنه - چه رسید.] و از نظر خود داستانگزار: «و آن معجزات و کرامات پیغامبر ما - صلی الله علیه و سلم - بود تا هر که دشمندار خاندانست، سزا بیش این بود، و الله اعلم بذات الصدور».

جالب است که در اینجا وقتی فاتحین و کشندگان قاتلان حسین (ع) وارد شام می‌شوند، یک صحنه داستانی دیگر پدید می‌آید. وقتی دوستانداران اهل بیت به کوشک دمشق وارد می‌شوند، عکس امام حسین (ع) را بر دیوار کاخ یزید می‌بینند که شمر روی سینه او نشسته و در حال جدا کردن سر امام حسین است. این صحنه، شاید نشان از آن باشد که پرده‌خوانی برای کربلا سابقه‌ای بسیار دیرین دارد و این عکس، گویی پرده‌ای بوده که در زمانی که قصه‌گو داستانش را نوشته، میان مردم رواج داشته است.

در اینجا محمد حنفیه نعره زده بیهوش می‌شود. وقتی به هوش می‌شود، دمشق را به آتش می‌کشد. در این وقت باقی مانده صحابیان رسول از او می‌خواهند در خونخواهی که به واجبی به آن قیام کرده، همین مقدار بسنده کند، چون، آنچه بر حسین رفته، تقدیر الهی بوده است. او می‌گوید هدفش آن است که ببیند اهل بیت کجا رفته‌اند و به او بازگردانده شوند. اهل بیت را نزد او می‌آوردند و وی زین العابدین و ام‌کلثوم را ملاقات کرده آنها را همراه برادرش عمر بن علی به مدینه می‌فرستد و خودش در دمشق اقامت می‌کند.

از سوی دیگر این داستان با بازگشت یزید از میدان نبرد و در حالی که گریخته، به دمشق ادامه می‌یابد، اندکی بعد او مریض می‌شود، اما بیماریش ناشناخته است. پزشکی از یونان برای او می‌آوردند که با درمانی مخصوص، در می‌یابد که معده او پر از کرم شده است. یزید از او می‌خواهد وی را مداوا کند، اما او که مسلمان شده حاضر به مداوای وی که در حق خاندان رسول چنین کرده نمی‌شود، و یزید دستور کشتن او را می‌دهد. وقتی بیماری یزید به طول می‌انجامد، او فرزندش معاویه را جانشین خویش می‌کند و وی را به مروان حکم می‌سپارد.

اما داستان مرگ یزید که صفحه پایانی کتاب را به خود اختصاص داده، معجزه شگفت دیگری است. دیواری برابر یزید شکافته شده و امام حسین (ع) از آن بیرون می‌آید. یزید از وی می‌گریزد و فریاد می‌زند: شماها گفتید حسین را کشته‌اید، و حال آن که او زنده است. در این حال همه حضار که کسی را نمی‌بینند، یا به قول وی صورت حسین (ع) را، یزید را متهم به پریشانی می‌کنند. یزید به نردبانی بر می‌آید تا به بام برود. وقتی بالای آن می‌رسد، تصویر حسین به او می‌رسد و وی را با ضربت شمشیری می‌کشد و او از همانجا پایین می‌افتد و می‌میرد. هفت بار وی را در خاک دفن می‌کنند، اما خاک او را بیرون می‌اندازد. بار هشتم او را در تابوت گذاشته در خانه می‌گذارند و بدین ترتیب داستان یزید با این سرنوشت به پایان می‌رسد و کتاب هم تمام می‌شود.

### و اما این کتاب

همان طور که استاد وثوقی در مقدمه مفصل خود آورده‌اند، این نسخه در چین کتابت شده و این مطلب از روی نشانه‌ها و ترجمه لغات و بسیاری از شواهد دیگر، بدست می‌آید. بنابراین به لحاظ صوری و شکلی، اثری است در کنار دیگر آثار فارسی اسلامی که در حوزه جغرافیایی میان چین و ایران وجود داشته و طبعا به آن طرف تمایل بیشتری داشته است. اما از نظر محتوا، اثر یاد شده، برگرفته از ادبیات دوره تیموری است، میراثی که این زمان در حوزه خراسان وجود داشته و از نظر اصول فکری، تاریخ نگاری، ادبیات و مذهبی، تابعی از گرایش‌های موجود در آن نواحی بوده است. این گرایش‌ها، البته ویژگی‌های خاصی دارد که در بخش ادبیات و اندیشگی، کما بیش مورد بررسی و واریسی قرار گرفته است، هرچند به دلیل فراوانی این متون، توان گفت که هنوز بخش اعظم نوشته‌های این دوره، شناخته نشده و به ویژه ریشه‌ها و ارتباط آن متون با یکدیگر و نیز محتوای آنها در ارتباط با حوزه جغرافیایی و فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی آن دوره، بازنمایی نشده است. در زمینه تاریخ، آثار مفصلی مانند روضه‌الصفاء و حبیب‌السیر نمونه‌های شناخته شده و البته مهمی هستند، اما جدای از آنها صدها اثر تاریخی دیگر و گاه آثار ادبی - تاریخی هست که همچنان باید ارتباط آنها با یکدیگر و نیز پیوندشان با فرهنگ و سیاست عمومی مورد بررسی قرار گیرد. در حوزه عاشورا و امام حسین و مقتل، روضه‌الشهداء اثری منحصر به فرد و شناخته شده است که بارها چاپ و به زبان‌های مختلف محلی ترجمه شده و از نظر اجتماعی و مذهبی هم تأثیر مهمی داشته است. طبیعی است که تصور کنیم این اثر از روی آثاری همراه با خلاقیت و نوآوری ملاحسین کاشفی، واعظ و ادیب و مفسر و مورخ شناخته شده دوره تیموری فراهم آمده و روی آثار دیگر هم تأثیر گذاشته است. برای شناخت این امر، البته باید منابع آن را شناخت که این مطلب هم توسط این بنده خدا و هم با تلاش دیگران، مورد کاوش قرار گرفته است. در این باره در مقدمه چاپ‌های مختلف هم مطالبی آمده، اما لازم است تا یک پروژه عظیم

برای بازشناسی این کتاب، از نظر زمینه‌ها و تأثیرگذاری در ادوار بعد به انجام برسد. این که کتاب مقتل ما با روضه الشهداء چه نسبتی دارد، از همان دست مطالب است که باید در آن پروژه انجام شود. در یک بخش که مربوط به زیر خزاعی و شورش وی در عسقلان پس از ماجرای عاشورا است، و البته داستانی است، مقایسه کوتاهی انجام شد که نشان می‌داد گرچه از لحاظ برخی از عناوین قرابتی میان مقتل ما و روضه الشهداء هست، اما روشن است که کتاب ما از مآخذ دیگری استفاده کرده و کاشفی هم، همانجا نوشته است که کتابی علی حده در باره زیر هست یا باید نوشت. با این حال، نباید زمان و فضای این دو اثر زیاد از یکدیگر فاصله داشته باشد و هرچه هست، آبشخور کتاب حاضر نیز همان گرایش‌های فکری موجود در خراسان تیموری است که به نواحی چین رفته و البته آثار دوری از مرکز و نیز ویژگیهای ادبی و منطقه‌ای روی آن تأثیر گذاشته است.

نسخه حاضر ابتدا حروفچینی شد، استاد وثوقی مروری کردند و مقاله مفصلی نوشتند که بخشی از آن به خواهش بنده در باره متون درسی مسلمانان چین عجالتاً کنار گذاشته شده و قسمتی که مربوط به نسخه‌شناسی این اثر و نیز بیان ویژگیهای زبانی و ادبی بود برجای ماند که استادانه نوشته شده و در ابتدای کتاب گذارده شد. سپس بنده آن را با متن مقابله کرده و مواردی را که به نظرم می‌رسید اصلاح کردم. با مشورت استاد، نمونه‌هایی از کلمات ناخوانا در پاورقیها گذاشته شد. هم ایشان و هم بنده دوباره مروری روی متن کردیم و آنچه حاصل آن کار است، متواضعانه در اختیار خوانندگان عزیز و ارجمند قرار داده‌ایم. بدون شک، مواردی خطایی وجود دارد که نیازمند اصلاح است و اگر عزیزانی در این باره ما را راهنمایی کنند، بسیار سپاسگزار خواهیم بود.

یکبار دیگر از لحاظ محتوا باید عرض کنم که اثر یاد شده، در یک فضای مذهبی متعلق به اهل سنت، اما متمایل به اهل بیت، با گرایش تغییر مسیر تاریخ عمومی اسلام از نگرش سنتی سنی به سمت تمایلات شیعی نگاشته شده و بنابراین هر دو گرایش در آن دیده می‌شود. علاقه به امام حسین (ع) در میان اهل سنت خراسان، بسیار استوار بوده و مجالس روضه امام حسین (ع) در قرن نهم و در طول حکومت تیموری در بسیاری از شهرهای خراسان بر پا بوده و این نکته‌ای است که از مقدمه روضه الشهداء بدست می‌آید. با این حال، تمایلات مذهبی سنی در آن وجود دارد و ما برای رعایت امانت، جز موارد بسیار بسیار اندک که با علامت نقطه چین مشخص کرده‌ایم، مطلبی را از متن حذف نکردیم، ضمن این که اذعان می‌کنیم اینها نیازمند تحقیق و غالب مطالب کتاب، داستانی است که تنها از حیث ادبی و گفتمانی ارزش مطالعه و نقادی دارد.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



رسول جعفریان

۱۳۹۳/۰۷/۲۸

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1634>

## ازدواج ولیعهد ایران با فوزیه و بحث وحدت شیعه و سنی در مصر!

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۳

**خلاصه:** ازدواج ولیعهد ایران با فوزیه زمینه ای شد برای ارتباط بیشتر ایران و مصر، این که این اقدام با چه هدفی انجام شده، دقیقا نمی دانیم، اما از آثار مثبت آن، بالا گرفتن بحث هایی در باره بحث وحدت شیعه و سنی و رفع کدورت های عجمی - عربی در آن برهه تاریخی بود.

ازدواج ولیعهد ایران با فوزیه زمینه ای شد برای ارتباط بیشتر ایران و مصر، این که این اقدام با چه هدفی انجام شده، دقیقا نمی دانیم، اما از آثار مثبت آن، بالا گرفتن بحث هایی در باره بحث وحدت شیعه و سنی و رفع کدورت های عجمی - عربی در آن برهه تاریخی بود.

از زمانی که رضاشاه تصمیم گرفت تا فوزیه را به عقد پسرش محمدرضا درآورد، یکی دو سال به پایان سلطنتش مانده بود. در این مدت، شماری از نویسندگان و روزنامه نگاران مصری، شروع به نگارش آثاری در باره ایران کردند و در این زمینه، کتابها و برخی از ویژه نامه های مطبوعاتی انتشار دادند. یکی از کتابهایی که اخیرا دیدم، اثری است از احمد محمود الساعاتی با عنوان «رضا شاه بهلوی نهضت ایران الحدیثه» که در سال ۱۹۳۹ م / ۱۳۵۸ ق توسط مکتبه النهضه المصریه منتشر شده است.

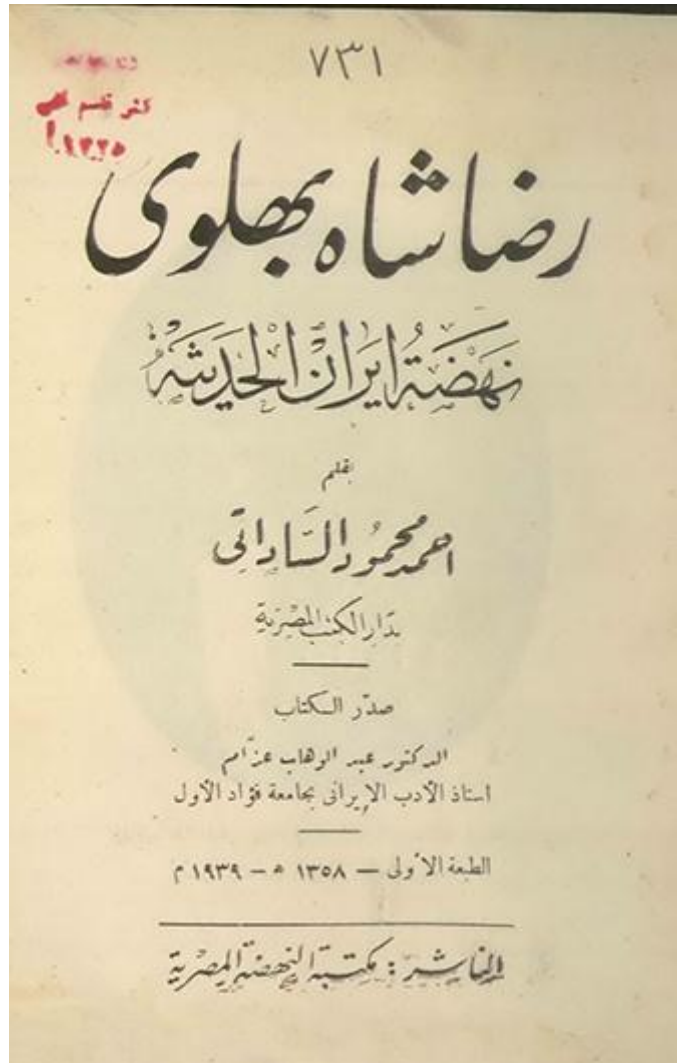
روی کتاب آمده است که گویا این الساداتی در دارالکتب المصریه بوده است (شاید کارمند). فرد دیگری هم با عنوان عبدالوهاب عزام، به عنوان استاد ادبیات ایرانی در دانشگاه فواد الاول، بر این کتاب مقدمه نوشته است. در این کتاب، تعدادی عکس از رضا شاه و پسرش همراه فوزیه درج شده است. نسخه ای از این کتاب، توسط مؤلف آن به قاسم غنی که زمانی سفیر ایران در مصر بوده، تقدیم شده که دقیقا همین نسخه ای است که تصویر آن در اختیار بنده است و در کتابخانه مجلس نگهداری می شود.

یک نکته شگفت نزدیک شدن دولت عجمی و ایرانگرای پهلوی به یک دولت عربی یکی از پدیده های شگفت این دوره است. آیا این کار با هدف خاصی مثلا نزدیک شدن دولت های منطقه به هم انجام شده است؟ و آیا به خصوص، تفکری در زمینه وحدت شیعه و سنی پشت سر آن بوده است؟



حضرتنا صاحبی السمو الامبراطوري ولي عهد ايران  
الامير شاهپور محمد رضا وفريته الاميرة فوزية

فهرست کتاب نشان می دهد که مؤلف خواسته است یک دوره تاریخ ایران را از امپراتوری ساسانی تا دوره معاصر بنگارد. بنابراین اولین بخش دولت ساسانی، سپس ایران تحت الحکم الاسلامی تا نهایت دوره مغول، آنگاه دوره صفوی و قاجار است که بسیار سریع رد شده است. بعد از آن با تفصیل بیشتری به قرارداد 1919، جنگ جهانی اول و سپس ماجراهایی است که به سلطنت رضا شاه ختم شد. کودتای سید ضیاء، جمهوری خواهی و سلطنت، ارتش، شیخ خزعل، خلع قاجار، ایران جدید و در نهایت کلیاتی در باره ایران، از جمله جغرافیای ایران، ساکنان ایران، دیانت و فرهنگ در ایران، وضعیت اقتصادی و در نهایت بحثی در باره مذهب شیعه آمده است.



به جز مقدمه که از عبدالوهاب عزام است و متن کتاب که از نویسنده یعنی احمد الساداتی است، بحث پایانی کتاب در باره شیعه (از صفحه ۱۶۳ تا ۲۰۲) که نسبتاً طولانی است، از دکتر محمد حسن الاعظمی دبیر کل جماعت اخوت اسلامی (الجماعة الاخوة الاسلاميه) است. این جمعیت، دقیقاً در همین زمان، برای تحقق بخشیدن به امر وحدت شیعه و سنی ایجاد شده است.

اعظمی با اشاره به دوستی اش با نویسنده کتاب یعنی ساداتی، گفته است که از وی خواسته تا در باره مذهب شیعه، که مذهب اکثریت مردم ایران است، مطلبی بنویسد.

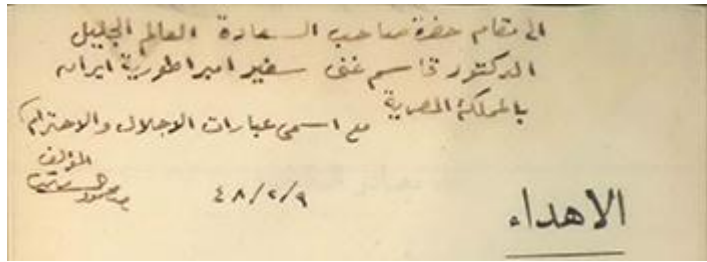
او می گوید ما در عصری زندگی می کنیم که باید بهتر مطالب و نظرات همدیگر را بشناسیم و بر اساس آنها ارتباط و اخوت خود را استوار کنیم. سپس تاکید می کند که من با این که در الازهر درس خوانده ام، اما قبلش در هند، با مذاهب مختلف آشنا بودم، چون مناظرات مذهبی در آنجا بسیار زیاد است. طبعاً با اصول مذهب شیعه و سنی در آنجا آشنا شدم. هر دوی اینها، شهادتین می گویند، به شعائر و ارکان اسلامی باور دارند، زکات می دهند و روزه می گیرند، و حج می روند و حدود و آداب را رعایت می کنند. با این

حال شاهد تکفیر و تفسیق آنها توسط یکدیگر بوده و گاه همدیگر را بدتر از کفار می دانند. این در حالی است که هر دوی آنها تدین به دین اسلام دارند و به یک قبله نماز می خوانند.



اعظمی می گوید دلیل این اختلافات، یا سیاسی است یا برخی از آرای فقهی که اختلاف در آنها تا امروز برجای مانده است. اما این اختلافات، به دنبال خود، مطالب دیگری را هم به همراه داشته و آنها نسبت های نادرستی است که به هم می دهند، از جمله این که اینها معتقدند مثلاً جبرئیل در رساندن پیام وحی اشتباه کرده است.

سپس می نویسد: اسلام دین تسامح است، و از آغاز اسلام به این سوی، این تسامح در آن شناخته شده بوده است. اسلامی که دعوت به تعامل درست با اهل ذمه می کند، طبعاً نسبت به مسلمانان باید روحیه اخوت را بیشتر تأکید کند. البته الان من درصدد نیستم که فرقه های اسلامی را الغاء کنم، چنان که هیچ کس توان این کار را ندارد، اما وقتی می شود به اسم وطن اقوام مختلف را جمع کرد، به اسم وحدت دینی، نمی توان این همه مسلمان را گردآورد.



اعظمی می گوید در حال حاضر در مصر، گروه های مختلف مذهبی هستند، و همین که برخی در محاکم قضایی و شرعی به آراء مذاهب دیگر عمل می کنند، به خاطر مشکلاتی است که خانواده ها گرفتار آن بوده و به این ترتیب حل شده است.

سپس می گوید یکی از زمینه های این وحدت، می تواند همین مصاهرت، یعنی ازدواج پسر شاه ایران با دختر پادشاه مصر باشد. در این زمینه توضیحات بیشتری هم داده شده و سپس با اشاره به این که بسیاری از آنچه به شیعه نسبت می دهند، صحیح نیست، می گوید تلاش می کند تا در این زمینه روشنگری کرده و اهل سنت را با عقاید درست شیعیان آشنا سازد. مثلا در باره نماز جمعه، به دلیل این که برخی از شیعیان آن را اقامه نمی کنند، تصور می شود که آنها نماز جمعه را قبول ندارند، در حالی که آنها شرطی برای صحت نماز جمعه دارند و آن این که باید امام معصوم از اهل بیت آن را اقامه کند. کما این که حنفی ها هم شروط دیگری دارند. مانند این مورد بسیار است.

اعظمی می گوید که ما این «جماعت اخوت اسلامی» را برای همین درست کردیم تا بین مذاهب مختلف، با برگزاری جلسات علمی و کنفرانس ها و مبادلات علمی و دانشجویی، بتوانیم مشکلات را حل کنیم. اما در اینجا تلاش می کنم تا مذهب شیعه را معرفی می کنم و در این زمینه باید بگویم که از آثار علمای معاصر شیعه مانند شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء و سید محسن امین استفاده کرده ام، زیرا هر دانشی را باید از منبع اصلی متعلق به خودش استفاده کرد، هرچند در هر فرقه ای افراد افراطی هم هستند، چنان که در میان اهل سنت هم کسانی هستند که آثاری تألیف کرده و مطالبی نوشته اند که ربطی به اهل سنت ندارد و نباید مورد استناد مخالفان اهل سنت قرار گیرد.

شیخ محمد حسن اعظمی از صفحه ۱۷۱ به بعد، به معرفی مذهب شیعه پرداخته تحت عناوینی چون معنی لفظ الشیعه، فرق الشیعه، انتشار الشیعه، و خلاصه عقیده الشیعه الاثنی عشریه مطالبی در معرفی شیعه نوشته است. وی سپس می گوید: مسلمانان، از قدیم و جدید، اتفاق نظر دارند که هیچ کس نمی تواند قائل به شهادتین را تکفیر کند. سپس در این زمینه مطالبی از ابن عربی و رشید رضا (المنار: ۱۷/ ۴۴) آورده است. همین طور نقلی از النبهانی بیروتی در اوائل کتابش با عنوان شواهد الحق. حتی ابن تیمیه هم در رساله الاستغاثه (مجموعه الرسائل الکبری: ۱/ ۴۷۰) نوشته است که رسول (ص) شفاعت اهل کبائر از اهل توحید

را کرده و هیچ کدام از اهل توحید، برای ابد در آتش نخواهند ماند. پس از آن نمونه های دیگری هم از اقوال علمای سنی آورده است و مطالب بیشتر در این زمینه را به کتاب الفصول المهمه فی تألیف الامه شرف الدین اجاع داده است. این آخرین سطور کتاب در صفحه ۲۰۲ است.

شاید گفته شود که ماجرای وحدت شیعه و سنی در مصر، و تأسیس مرکزی برای وحدت، از ماجرای ازدواج محمدرضا پهلوی با فوزیه آغاز شده است، اما نباید ماجرا در همین جا محدود کرد، در آن زمان، تفکر اعتدالی در مصر حاکم بود و دانشمندان این کشور، به ندرت گرفتار افراط بودند. این وضعیت دلایل تاریخی خاص خود را داشت، اما بیش از همه، غلبه فضاهای فکری جدید که همزیستی بیشتر اقوام و طوایف را ترویج می کرد، تأثیر گذاشته بود.

متأسفانه از اوایل قرن بیستم که کتابهای ابن تیمیه چاپ شد، و به سرعت و با گستردگی توزیع گردید، به تدریج جریان افراط بر اعتدال غلبه کرد تا این که دیدیم این روزها، رسماً آتش زدن یک مسلمان سنی که خلبان اردنی بود، به فتوای ابن تیمیه منسوب شد.

ماجرای وحدت اسلامی در مصر، بعدها در دوره پهلوی دوم هم مورد حمایت قرار گرفت و نه تنها دولت، بلکه در قم آیت الله بروجردی نیز بشدت از آن حمایت کرد. نتیجه آن که رفت و آمدهای زیادی صورت گرفت، برخی از آثار معتدل شیعه در مصر چاپ شد، بسیاری از دانشمندان مصری، مقالاتی در لزوم وحدت و ارائه تصویری معتدل از شیعه نوشتند.... به هر روی آن فضا تغییر کرد و رسید به این نقطه که به نظر می رسد به شکل بدی درآمد و گویا از کنترل خارج شده است.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1638>

## پرده ای از نگاه مسلمانان به دانش جغرافی

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۸

**خلاصه:** این که مسلمانان از محیط و به طور کلی جغرافیا چه تصویری داشتند، آیا عالمانه می اندیشیدند یا در آنجا نیز مجموعه از باورهای غیر علمی را با معلومات جدی و دانشی در هم آمیخته بودند. آنان از جغرافیای جهان چه اندازه می دانستند و تا کجا پیش رفته بودند.

آنچه در پی می آید درس گفتار امروز این بنده خدا در کلاس درس فرهنگ و تمدن اسلامی است. این ترم، سعی خواهم کرد روی نگاه جغرافیایی مسلمانان برای ترسیم وضعیت تمدن اسلامی تکیه کنم. نمونه ای که ملاحظه می کنید می تواند یک ورودیه برای این بحث باشد؛ این که مسلمانان از محیط و به طور کلی جغرافیا چه تصویری داشتند، آیا عالمانه می اندیشیدند یا در آنجا نیز مجموعه از باورهای غیر علمی را با معلومات جدی و دانشی در هم آمیخته بودند. آنان از جغرافیای جهان چه اندازه می دانستند و تا کجا پیش رفته بودند.

### جغرافیا و معرفت انسانی - تمدنی در آثار البلاد قزوینی

دانش جغرافیا در کنار برخی از علوم دیگر، بویژه نجوم مورد علاقه انسان بوده و همواره تولیدات علمی در این باره داشته است. اگر نجوم تصویری از آسمان بدست می دهد و جای انسان را در مجموعه آنچه چشم انسان می دیده می نمایاند، جغرافیا به روی زمین کار دارد و می کوشد تا معرفتی از محیط در اختیار انسان قرار دهد. مسلمانان معارف تمدنهای قبل را گرفتند و روی آن کارهای جدیدی انجام دادند. مطالعاتی که از قرن سوم به تدریج در عرصه تولیدات علمی دنیای اسلام ظاهر شد. در باره این تولید توضیحات زیادی داده شده، و شاید هنوز هم اثری مانند کتاب کراچوفسکی که تحت عنوان تاریخ نوشته های جغرافیایی (تهران، 1379) در این باره نوشته نشده باشد، هرچند در برخی از زمینه های آن کارهای نوی هم انجام شده است.

اما صرف نظر از تولیدات جغرافیایی در زمینه هایی مانند تاریخ و جغرافیای شهرها در تواریخ محلی، آثار مسالک و ممالک و دیگر آثار، یک پرسش مهم این است که جغرافیای مسلمانان با تمدن آنها چه ارتباطی دارد. مقصود این است که معلومات جغرافیایی آنان تا چه اندازه با آنچه به عنوان تمدن اسلامی یا مسلمانی نامیده می شود، در پیوند است. دامنه این پرسش در چندین موضوع ریز و درشت قابل پیگیری است، اما



یک نگاه کلی به جغرافیای مسلمانان و سنجش معلومات آن برای نشان دادن حدود معرفت انسانی در این تمدن، و نیز در یک مرحله، روشن کردن دایره و افق دید آنان نسبت به اطرافشان، بسیار اهمیت دارد. در این باره، هم می توان مباحث آن را به صورت موضوعی دنبال کرد، هم می توان روی کتابهای کهن جغرافیایی مسلمانان تامل کرده و از لابلاهای آنها، آنچه را که می تواند افق دید مسلمانان را از دل جغرافیا نشان دهد، بدست آورد.

در اینجا تنها مروری بر مقدمات بحث یکی از این آثار خواهیم داشت و این را مدخل بحث های بعدی قرار خواهیم داد

\*\*\*

نگاه مسلمانان به جغرافیا و ارتباط و تعامل آن با انسان چگونه بوده است؟ این چیزی است که اساس تمدن محیطی ما را تشکیل می دهد. ما در اینجا دو جزء از موضوع یک دانش سروکار داریم. نخست انسان و دیگری محیط. انسان در محیط زندگی می کند. این محیط با ویژگی هایی خود در هر نقطه، جغرافیایی است که انسان در آن زیست می کند. طبعاً انسان بدون جغرافیا نیست، در آن بدنیا می آید و وقتی مرد در همان محیط خاک می شود. در میانه زندگی و مرگ، از این محیط تغذیه می کند، خانه می سازد، کشت و زرع دارد، از مواد و امکانات موجود در آن بهره می برد. بنا می سازد، کار می کند و می خوابد. بدین ترتیب معلوم می شود که این از هم تفکیک ناپذیرند.

جغرافی دانان قدیمی در ایران، اهمیت رابطه انسان و محیط را به خوبی درک می کردند. زمانی که اثری در جغرافیا پدید می آمد، بحث از فلسفه جغرافیا با محوریت انسان در آن طرح می شد. البته محیط یا همان «ارض» بسیار بزرگتر از این است که فقط برای انسان باشد، اما در ذهن آنان، به عنوان موجود عاقل روی این کره خاکی، رابطه این دو بسیار نزدیک بوده است. در قرآن آمده است که «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» آنچه در زمین است برای انسان آفریده شده، طبیعی است که این جغرافیا برای انسان باشد و در سایه او تفسیر شده و این نگره سایه بر تفسیر فلسفی انسان از جغرافیا داشته است.

یک نمونه برای بررسی دیدگاه رایج در میان جغرافی نویسان ایرانی قدیم، مقدمه آثار البلاد و اخبار العباد زکریا بن محمد قزوینی (م ۶۸۲) است که مربوط به قرن هفتم هجری است، یعنی دوره کمال علم جغرافی و حتی به نوعی آغاز دوره انحطاط آن. نام کتاب، ترکیبی از «بلاد و عباد» است و این نشان از آن دارد که در این تفکر جغرافیایی «انسان» و «محیط» کاملاً وابسته به هم هستند و جغرافی دان به این امر توجه کامل دارد. قزوینی به جز آثار البلاد، عجایب المخلوقات نیز که نوعی نگارش چند دانشی است دارد و در آنجا نیز در جای جایش، به دانش جغرافی و پدیده های محیط های مختلف جغرافیایی توجه دارد. از این اثر می

توان یک نگاه جغرافیایی بدست آورد، نگاهی که بتواند برای موضوع بحث ما که تمدن و جغرافیاست، سودمند باشد.

قزوینی در آغاز از تفاوت وضعیت در طبیعت جغرافیای زمین سخن گفته و از تنوع آن سخن به میان می آورد: «زمین، توده‌ای ساده با اجزایی همگون است؛ و به تأثیر خورشید در آن و فرود آمدن باران بر آن و وزیدن بادها به آن، چیزهای شگفت انگیز در آن پدید آمده است. در هر بخش از این زمین، خاصیتی ویژه هست که در جز آن نیست. بخشی از آن، سنگ خارا شده و برخی دیگر، شنزاری نرم و آزاد و بعضی گلزاری شوره‌ور که هر یک از آنها را، حکمتی دل انگیز است. در سنگ خارا گوه‌های گرانها، همچون یاقوت و زبرجد و جز آن پدید آید. گل آزاد، گیاه و میوه و کشتزار، به رنگهای شگفت انگیز و گونه‌ها و مزه‌ها و بویهای گوناگون فراهم سازد. در شوره‌زار نمکها و زاجها با ویژگیهای مختلف پدید آید.»

در چنین محیطی «انسان» پدید می آید، انسانی که نوعی حیوان با «فصل» «ناطقیت» یعنی تفکر است. این محیط در نقاط مختلف، انسان‌های مختلفی تولید می کند و پرورش می دهد: «یکی دانشمند و محقق، دیگری عابد و پرهیزکار و سه دیگر، هنرمندی ماهر گردد. دانشمند با علم خود به مردم سود رساند، عابد از عبادت خود به مردم برکت دهد و هنرمند با هنر خود، فایده رساند.»

زکریای کتابش را به صورت دایره‌المعارفی و الفبایی برای معرفی شهرهای هر اقلیم تنظیم کرده و می گوید بر آن است تا در باره هر شهر «ویژگیهای شگفت انگیز صنعت خدا را در آن یاد» کند. (آثار البلاذ، ص ۳۷)

آنچه در جغرافیا مورد نظر قزوینی است، زندگی شهرنشینی یا جغرافیای شهری است. طبیعی است که جغرافیای شهری، ارتباط نزدیک تری با زندگی انسانی دارد. نخستین پرسش او این است که شهرنشینی از کجا و با چه انگیزه‌ای پدید آمده است؟

پاسخ وی به این پرسش بر اساس همان فلسفه اجتماعی - انسانی قدیمی است که انسان را موجودی مدنی بالطبع می داند، آن گونه که نمی تواند به تنهایی زیست کند، بلکه لازم است با هموعان خود باشد تا بتوانند نیازهای زندگی خویش را تامین کنند: «بدان که خداوند، انسان را چنان آفریده است که نمی تواند مانند دیگر حیوانات، به تنهایی زندگی کند؛ چون ناگزیر از همزیستی با دیگری می باشد و بدینگونه است که جامعه پدید می آید که فراهم کردن خوراک و پوشاک بسته به آن است؛ زیرا که این دو، متوقف بر مقدمات بسیار است که هیچکس نمی تواند به تنهایی، همه را انجام دهد. یک تن تنها نمی تواند کشت کند؛ زیرا که نیازمند وسایل است و آن وسایل، نیازمند نجار و درودگر، نیازمند آهنگر است. آدمی چگونه می تواند پوشاک خود را تهیه کند که خود آن، منوط به کشتکاری و حلاجی و ندافی و ریسندگی و بافندگی و فراهم کردن وسایل این کارهاست، پس، حکمت پروردگاری، مقتضی پدید آوردن جامعه گردید و به هر

قشری، دستور کار او را الهام نمود، تا آن وسیله را فراهم سازد؛ تا هر یک از این گروهها از دیگری سود برد؛ چنانکه در نانوائی که نان پخته می شود، خمیر گیر، خمیر می کند، آسیابان، گندم را آرد می کند؛ کشتگر، درو می کند؛ درودگر، وسیله شخم می سازد، آهنگر، وسایل نجاری را می سازد. همچنین، هنرها یکی به دیگری پیوند دارد و چون همه آنها گردهم آیند، جامعه پدید آید و اگر یکی از این گروهها نابود شوند، صورت اجتماع بر هم می خورد؛ چنانکه هر گاه تن آدمی، برخی از اعضاء را از دست بدهد، سازمان زندگی او، بر هم می خورد.»

روشن است که این همکاری، نیازی به یک محیط شهری یا مانند آن آماده دارد، جایی که به صورت شهر درآید و امکانات لازم را برای تبدیل شدن به شهر داشته باشد. به نظر وی، زندگی جمعی و مشترک انسانی نمی تواند در «بیابان» برپا شود، بلکه باید در «شهر» یا جایی که امکان تبدیل شدن به شهر را دارد، پدید آید: «اینک این جامعه اگر در بیابانی پدید آید، افرادش از گرما و سرما و باد و باران رنج می برند و اگر با چادر و خرگاه، خود را پنهان دارند، از دست دزد و دشمن در امان نخواهند بود و اگر تنها، دیوار به دور خود کشند و دروازه نهند- چنانکه در دیهها که سور ندارند، دیده می شود- از هجوم یاغیان در امان نباشند. پس خداوند متعال، ساختن بارو و کندن خندق و نهادن فصیل، به ایشان آموخت؛ پس شهرکها و شهرستانها و دیهها و دیرها، پدید آمد.»

شهر چگونه پدید می آید؟ می دانیم که شهر به دو صورت درست می شود. نخست روستاهایی که به تدریج از حالت قریه درآمده به شهر تبدیل می شوند. دوم، تصمیمی که از ناحیه پادشاهان برای تبدیل نقطه ای به شهر گرفته می شود. قزوینی به مورد اول توجهی ندارد، بلکه بر اساس گزارش هایی که در تاریخ شهرها آمده، و معمولا هر شهری را پادشاهی بنا کرده، به مورد دوم توجه دارد. هدف او در این بخش این است که رابطه شهر و انسان را منظم تر بیان کند.

سوال این است که پادشاهان، چگونه نقطه ای را برای تبدیل شدن به شهر انتخاب می کنند؟ به نظر قزوینی این کار معمولا ملاکهایی دارد که حکما و بزرگان و افراد با تجربه می توانند تشخیص دهند. قزوینی برای بیان این ملاکها آن هم برای اساس تصمیم مشترک پادشاهان و حکیمان می گوید: «پادشاهان گذشته، هنگامی که می خواستند شهری بنیان نهند، با حکیمان، رایزنی می نمودند. این دانشمندان، بهترین سرزمین و سودمندترین جای را در آن مکان و بلندترین جایگاه را در کرانه دریا و کوهستان و وزشگاه باد را برمی گزیدند که برای بهداشت مردم آن شهر، نیک باشد. ایشان از مردابها و جزیرهها و زمینهای پست که پدید آرنده درد و پیری است، پرهیز می کردند. سپس برای آن شهر دژ و بارو برای جلوگیری از دشمن می ساختند و برای آن سور، چند دروازه می نهادند که مردم در آمد و شد، گرفتاری نداشته باشند و از هر

دروازه که به کار ایشان نزدیکتر است، آمد و شد کنند. و برای این شهرک، قهندز می‌ساختند که نشیمنگاه پادشاه شهر و باشگاه گرد آمدن مردمان باشد. در شهرهای اسلامی، مسجد و جامع و بازار و خان و گرمابه و اصطبل اسبان و شتران و آغل گاو و گوسفند می‌ساختند و باقی زمینها را برای خانه‌سازی ساکنان می‌نهادند. بیشتر آنچه پادشاهان ساخته‌اند، چنین شرایطی را در بر دارد و مردمش را تندرست و زیباروی و خوش‌خوی و دارنده اندیشه درست و خردمند می‌بینیم و چون آن را با کسانی که جایگاهشان اینچنین درست نباشد، مانند دیلمیان و گیلها و کردان و ترکمانان و کرانه نشینان دریا مقایسه کنیم، ایشان را بدخو و کم‌خرد و با قیافه‌های ناجور می‌یابیم». (آثار البلاد، ص ۴۰).

توجه به تفاوت وضعیت شهرها، امکانات نباتی و گیاهی و نیز تلاشی که مردمان هر ناحیه برای بناهای بلند دارند مورد توجه قزوینی است. نکته اضافه این که حکیمان برای هر شهر «طلسم‌های شگفت‌انگیز» قرار می‌دهند: «هر شهر در پی گوناگونی آب و هوا و خاکش ویژگی مخصوصی دارد و حکیمان برای هر یک طلسم‌های شگفت‌انگیزی نهاده‌اند و در هر شهر، کانها و گیاهان و حیوانات مخصوصی هست که در دیگر شهرها نباشد و مردم هر ناحیه، ساختمانهای حیرت‌انگیز پدید آرند و مردمانی برتر از مردم دیگر در دانش و خوی و هنرها پدید آیند. در این کتاب، ویژگیهای هر سرزمین را چنانکه به ما رسیده است، یاد خواهیم کرد. (ص ۴۰ - 41)

نکته دیگری که قزوینی به آن اشاره کرده، تأثیر جغرافیا در زندگی انسانهاست. وی که روی ویژگی‌های جغرافیایی شهر تأکید دارد، آن را با بحث تأثیر گذاری جغرافیا روی انسان دنبال می‌کند. در این زمینه بیش از همه، روی آب و هوا تکیه می‌شود، پدیده‌ای که سابقه دیرینه در تمدن اسلامی و حتی پیش از آن دارد و شاید توضیحات قاضی صاعد اندلسی در باره از همه بیشتر باشد. مناطق گرمسیر، تمدن خیز نیستند، چنان که اطراف خط استواء هیچ تمدن جدی شکل نگرفته است. قزوینی در باره دیدگاه حکیمان در باره تأثیر شهر در ساکنانش گوید: «حکیمان گفته‌اند: زمین به خاور و باختر و جنوب و شمال تقسیم شود. هر جا که تابش آفتاب بینهایت باشد، بد است؛ زیرا که گرمای زیاد، سوزنده است؛ حیوانات می‌سوزند و گیاه نمی‌روید. و به هر زمین که آفتاب نتابد - بر عکس تابش زیاد - نیز بد است. آنچه خیلی به طرف شمال باشد، بد است زیرا که سرما در آنجا بسیار است و حیوانات نتوانند زندگانی کنند و آنجا که به طرف جنوب نزدیک باشد نیز بد است که بسیار گرم است و سرزمین آنجا سوخته است؛ چون همیشه آفتاب بر آن می‌تابد. پس آن بخش از زمین که زندگی پذیر است، اندک است و آن، از میانه اقلیم سوم و اقلیمهای چهارم و پنجم می‌باشد و مردم بیرون از آنها، در رنجند و به عذاب، خو گرفته‌اند». سپس تحلیل دیگری در باره تأثیر گرما بر بدن آدمی بر اساس باورهای رایج در زمینه پزشکی و فیزیولوژی بدن آورده است: «نیز

گفته‌اند: سرزمینهای گرمسیر، منافذ بدن را گشاد کند و نابود کننده نیرو و زبون کننده حرارت غریزی و سست دارنده روان است. ساکنان آنجا ضعیف و دلپایان ترسان و نیرویشان کم و هاضمه‌شان بیمار است. مساکن سردسیر، تن را سخت می‌کند و منافذ آن را می‌بندد و بر حرارت غریزی می‌افزاید؛ پس تن مردم آن سامان، سخت است و ایشان شجاع، پرنیرو و دارای دستگاه گوارش نیکو هستند. زیرا که سرمای بیرون بدن موجب فشرده شدن حرارت غریزی در درون آن است. سرزمینهای مرطوب، نه تابستانشان سخت گرم است و نه زمستانشان سخت سرد شود. مردم آنجا نرم خو و نرم پوستند و زودتر با محیط اخت شوند و در ورزشها، زودتر خسته شوند. زمینهای خشک، منافذ بدن را ببندد و خشکی بیفزاید. تابستانش گرم و زمستانش بسیار سرد است. مغز مردم آن سامان خشک، ولی نیروی ایشان تند و تیز باشد. در سنگستانها، در تابستان هوا گرم و در زمستان سرد است و مردم آن سخت تن و بدخو و خودبین و مستبد و در جنگ شجاعند. مساکن نیزار و مرداب، همان حکم مساکن مرطوب را دارد و بدتر از آن است که گفتیم». (ص ۴۴ ، ۴۵).

اما جغرافیا، منهای انسان، از این زاویه هم اهمیت دارد که در درون خود چه چیزی را تولید می‌کند؟ مقصود این است که جغرافیای هر ناحیه، با توجه به تفاوت های آب و هوا، گرما و سرما، رطوبت و خشکی و جز اینها، چه نوعی استعدادی را برای تولید چه امکاناتی دارد. البته این هم در نهایت، در ارتباط با انسان معنا دارد، چون این معادن به کار انسانها می‌آید و در میان آنها، طلا یکی از مهم ترین هاست که خیلی به آن توجه می‌شود.

این بخش از جغرافیا، یک جغرافیای علمی است که مبتنی بر اصولی است که بشر در طول عمر خویش به تدریج به آنها رسیده است. معنایش طبعاً درستی نیست، بلکه بسیاری از این اصول و قواعد علمی، پارادایمهای خاص جغرافی است که از تاریخ علم پیش از عصر یونان و دوره یونان بدست آمده، و به مسلمانان رسیده است. به عبارت دیگر علم جغرافی هم مانند علوم دیگر و البته در ارتباط با آنها، اصول و مفروضات خاص خود را دارد. اصولی که جهت گیری اصلی آن علم را تنظیم می‌کند. البته علم تجربی است اما در بسیاری از مواقع نمی‌تواند پای خود را از آن مفروضات جلوتر بگذارد. دقیقاً این مسأله هم سبب قوام آن علم می‌شود و هم موجود رکود آن. این مفروضات غالباً با اصولی که در فیزیک یونانی یا حتی نجوم و پزشکی و غیره آمده بسیار نزدیک بوده و مجموعه یک بنایی را تشکیل می‌دهد که شکل بیرونی آن هماهنگ است.

قزوینی گوشه ای از این قواعد علم جغرافی را در ارتباط با طبیعت های مختلف موجود در نواحی جغرافیایی متفاوت آورده و اهمیت آنها را در تولید امکانات علمی آورده است.

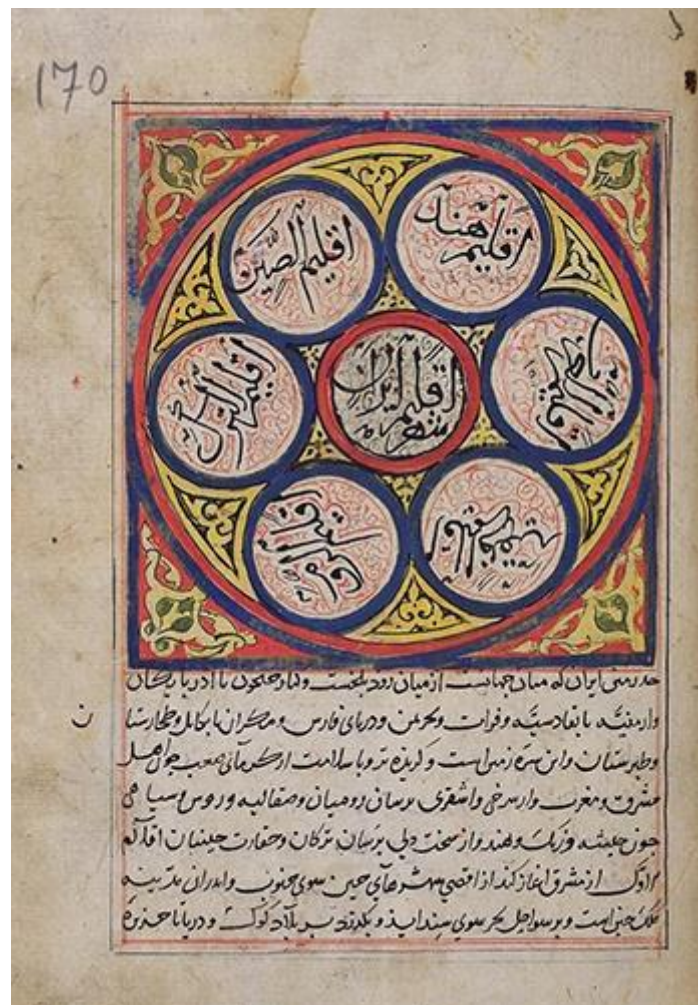
زکریای قزوینی در این باره می گوید: «کان زر پدید ناید، جز در بیابانهای شنزار و کوههای سست، کان سیم و مس و آهن و سرب پیدا نشود، مگر در سنگزارهای آمیخته با خاک نرم. کان گوگرد نباشد جز در سرزمینهای آتشین، (آتشزا)، و جیوه پدید نیاید جز در خاکهای آبدار، و نمک یافت نشود مگر در شوره‌زارها، زاجها پدید نیابند مگر در خاکهای گس (تند و تیز)، قیر و نفت یافت نشود مگر در زمینهای روغنی و چرب. سنگهایی که دارای ویژگی هستند، کانه‌ها و انگیزه پیدایش آنها را کسی جز خداوند تعالی نداند. از گیاهها، نخل و موز جز در سرزمینهای گرمسیر نروید و همچنین است بالنگ، نارنج، انار، لیمو. اما گردو و بادام و پسته نمی‌روید جز در سرزمینهای سردسیر. نی در کرانه رودها و همچنین چنار و مغیلان در زمینهای سخت و بیابان خشک رشد می‌کنند. قرنفل نروید جز به جزیره‌ای در سرزمین هند و نارگیل و فلفل و زنجبیل نروید جز در هند. همچنین است ساج، آبنوس و ورس که نروید جز در یمن. زعفران در سرزمین کوهستانی رودراور و نی نهاوندی در زمین نهاوند بعمل آید و ترنجبین بر خاشاکها، در خراسان فرو نشیند. از حیوانات، پیل زاده نشود، جز در جزیره‌های دریای جنوب. عمر آن در هند، بیشتر از عمر این حیوان در جاهای دیگر است. و ناب (دندانهای نیش فیل) در هند، درازتر از جاهای دیگر شود. زرافه فقط در حبشه متولد می‌شود و گاومیش، جز در سرزمینهای گرمسیر نزدیک آب زاده نشود و در اماکن سردسیر، زندگی نتواند».

این مسأله تنها به کانه‌ها و معدنیات محدود نمی‌شود، بلکه جغرافیای ما، در باره پرورش نوع حیوانات در محیط‌های جغرافیایی مختلف هم توجه دارد: «گورخر عانه، مانند شهر خود، در هیچ جا جفت‌گیری نکند و در غیر شهر خود، ناگزیر باید سمش را کوتاه کنند. سنجاب و سمور و آهوی مشک‌زا جز در کشورهای شمال خاوری نباشد. کرکس و باز و عقاب، جز بر سر کوههای بلند، جوجه نکنند. شتر مرغ و سنگخوار، جز در بیابان، جوجه نگذارند. اردک و مرغابیهای دیگر، جز در نهرها و مردابها و نیزارها، جوجه نکنند. فاخته‌ها و گنجشکها، جز در ساختمانها تخم‌گذاری نکنند. بلبلها و چکاوکها، جز در باغستان، تخم نگذارند و کبک فقط در کوهستان تخم گذارد. حکم کلی این است و خلاف آن، کمیاب خواهد بود.» (آثار البلاد و اخبار العباد، ص: ۴۷)

اما سرزمین‌های مختلف در این جغرافیا چگونه تقسیم می‌شود. در این باره بشر به دلیل ناتوانی در گشتن همه کره خاکی، نتوانسته است به آنچه بشر جدید به آن رسیده برسد. محدودیت‌های موجود، سبب شده است تا حدسهایی بزند و البته می‌دانسته است که تنها راه رسیدن به واقع، سفر کردن به همه نقاط است. هرچ هست، مفهوم اقلیم که اصل آن یونانی است، به مسلمانان نیز رسیده و چند نوع تقسیم بخش مسکونی زمین رواج یافته که یک نوع آن شایع‌ترین است.



البته تعریف «اقلیم» در متون قدیم، همیشه بر مبنای این تقسیم بندی فرضی جغرافیایی نیست، بلکه اقلیم گاه به چند منطقه مهم مسکونی که شناخته شده بود، اطلاق می شد. برای مثال در مجمل التواریخ و القصص نقشه ای اقلیم ثبت شده که نشان می دهد ربع مسکون عبارت از هفت اقلیم به این شرح است: اقلیم ایران که در قلب قرار دارد، همراه با اقلیم ترک، اقلیم چین، اقلیم العرب، اقلیم افریقیه، اقلیم الروم.



قزوینی شروع بحث از اقلیم را که کتابش را هم بر همان پایه شکل داده، به سخن ابو ریحان مستند کرده می گوید: «ابو ریحان خوارزمی گوید: اگر چنین فرض کنیم که دایره معدل النهار، کره زمین را به دو نیم بخش کند، یکی از دو نیمه را جنوبی و دیگری را شمالی نامند. پس هرگاه دایره ای فرض کنیم که از دو قطب زمین و معدل النهار درگذرد و زمین را قطع کند، کره زمین به چهار بخش: دو چهار یک جنوبی و دو چهار یک شمالی خواهد بود. چهار یک شمالی که از آب بیرون است، ربع مسکون نامیده می شود و این ربع، شامل دریاها، جزیره ها، نهرها، کوهستانها، بیابانها و شهرها می شود. جز آنها قطعه ای که در زیر قطب شمال است از بسیاری سرما و انباشته شدن یخها، نامسکون است. گویی فرشی است از خاور به باختر به درازا و از جنوب به شمال از پهنا، گسترده شده از این رو درازا و پهنا جغرافیایی نقطه های آن گوناگون



است. درازترین و پهناورترین آنها، اقلیم نخست باشد که طول آن از خاور به باختر نزدیک سه هزار فرسنگ و پهنای آن از جنوب به شمال نزدیک صد و پنجاه فرسنگ است. کوتاهترین اقلیمها از حیث درازا و پهنای اقلیم هفتم است که طول آن از خاور به باختر نزدیک هزار و پانصد فرسنگ باشد و پهنای آن از جنوب به شمال نزدیک پنجاه فرسنگ است. دیگر اقلیمها نیز با یکدیگر اختلاف دارند (آثار البلاد، ص ۴۸) قزوینی چنین ادامه می دهد: این بخش بندی واقعی نیست، بلکه خطهایی وهمی است که جهانگردان گذشته ما مانند فریدون نبطی، اسکندر رومی و اردشیر پارسی پس از سفر به ربع مسکون، جهت مشخص کردن مرز کشورها، برای خود فرض کرده‌اند.

اما در آن سوی اقلیم سابعه، چه دنیایی وجود دارد؟ قزوینی در این باره می نویسد: «و چون از اقلیمهای هفتگانه بگذریم، راهپیمایی در دریاها و گود و کوههای بلند و پرتگاههای دشوار که سرما و گرمای آن سخت متغیر است و تاریکی در بخش شمال، زیر مدار بنات النعش (هفت اورنگ) که سرما بسیار سخت است، زیرا که شش ماه از سال زمستان و شب و آسمان سخت تاریک و آب منجمد است. در برابر اینجا، در بخش جنوب، زیر مدار سهیل، همه شش ماه تابستان، روز است و هوا گرم و آتشین و سوزنده، در آنجا نیز نه گیاه هست نه حیوان. در سوی باختر، دریای محیط، مانع از گذشتن است؛ زیرا به سبب تلاطم امواج، گذشتن از آن ممکن نیست.

در سوی خاور نیز، دریا و کوههای بلند هست. پس چون نیک بیندیشی، این هفت اقلیم، همگی آدمیان را در میان گرفته‌اند و مردم از باقی کره، آگاهی ندارند. ( آثار البلاد، ص ۵۰)

اما همین قزوینی که این تقسیم بندی را وهمی می داند، اساس کتاب جغرافی خود را بر آن پایه نهاده و ذیل اقلیم اول، به صورت الفبایی از شهرها، قرای معروف و مناطق یاد کرده، به حرف یاء که می رسد، از اقلیم دوم شروع کرده باز به همین ترتیب نام شهرها را می آورد.

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1639>

عقب ماندگی مسلمانان از دید شیخ عبدالکریم حائری

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۹

**خلاصه:** استفتاءات از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، مؤسس حوزه قم، و بزرگترین عالم ایران در عصر رضا شاه، حاوی نکات بدیع و تازه ای است که از یک سو، نشانگر روشنفکری او در حوزه دین در عین فقاقت، و از سوی دیگر، نشانه ای از هجوم و ورود مسائل تازه به حوزه دین است که پاسخ های تازه ای را می طلبیده است.

استفتاءات از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، مؤسس حوزه قم، و بزرگترین عالم ایران در عصر رضا شاه، حاوی نکات بدیع و تازه ای است که از یک سو، نشانگر روشنفکری او در حوزه دین در عین فقاقت، و از سوی دیگر، نشانه ای از هجوم و ورود مسائل تازه به حوزه دین است که پاسخ های تازه ای را می طلبیده است.

در باره شخصت مرحوم حاج آیت الله شیخ عبدالکریم حائری (م ۱۳۱۶ش) فراوان گفته و نوشته شده است. وی بنیانگذار حوزه علمیه قم و مربی شاگردان فراوانی است که بسیاری از آنها نقش حساسی در سطوح مختلف مرجعیتی و مدرسی و غیره در دوره معاصر داشته اند. یکی از مهم ترین شاگردان وی امام خمینی است که نقش وی در تغییر نظام پهلوی و تاسیس حکومت جمهوری اسلامی بر همه آشکار است.

نباید تصور کنیم افکار این استاد روی شاگردان مختلف وی که مذاق های مختلفی داشتند، بی تاثیر بوده است. برخی بسیار انقلابی شدند و برخی روش های دیگری را در پیش گرفتند.

حاج شیخ از شاگردان مکتب نجف بود و مسائل زیادی را در یک دوره حساس تاریخی، یعنی مشروطه، ملاحظه و تجربه کرده بود. مطمئناً همه این تجربه ها در وقت تاسیس حوزه که درست مصادف با تشکیل دولت پهلوی بود، مد نظر وی بوده است.

بسیاری او را مردی آرام دانسته اند که به خاطر مصلحت حوزه علمیه، از برخی از اعتراضات علیه رضاشاه چشم پوشی کرد. او به معنای تقیه واقف بود و می دانست که چه باید بکند. با همین رفتار نرم خود، حوزه را حفظ کرد و سعی کرد تا آن را از یک دوره پرخطر عبور دهد.

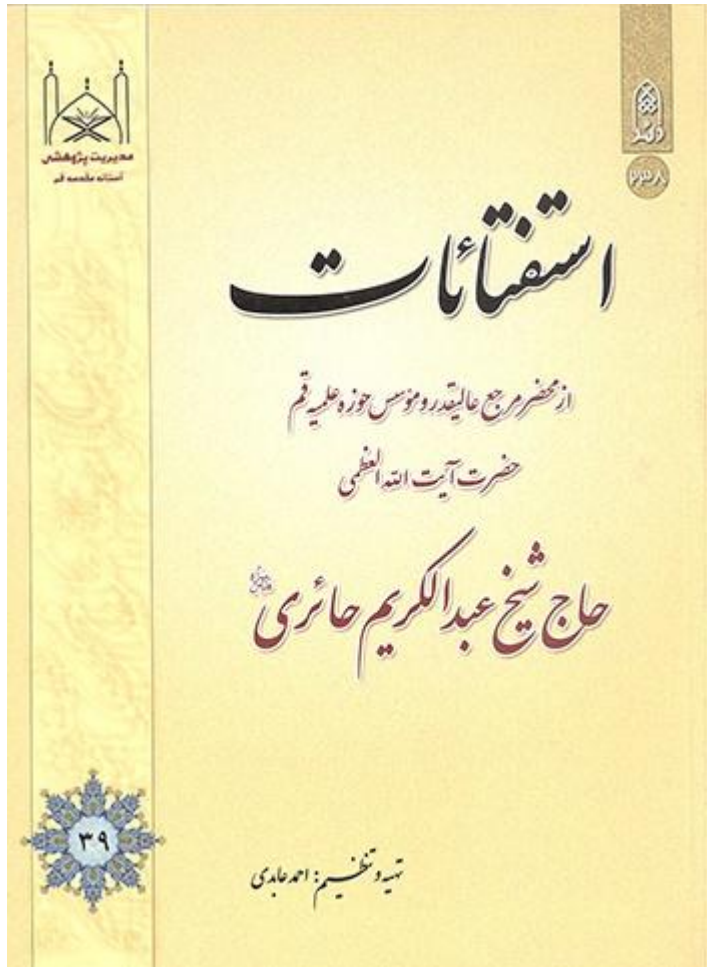
اما جدای از این مردی بود که نه تنها در رفتارهای خارجی اش، تقیه را مد نظر داشت و آرامشش را حفظ می کرد، بلکه از نظر فکری هم، بسیار معتدل بود. هیچ افراط و تندی نداشت و می کوشید با زبان و قلم حکیمانه، راهبری فکری جامعه شیعی را که تحت فشار ماجراهای سیاسی فراوان زیر فشار قرار گرفته بود، و همین طور در برابر تهاجم و تعدی غرب از لحاظ فکری و سیاسی خرد شده بود، حفظ کند. این که چه اندازه موفق شد، امر دیگری است، اما این که رفتاری بسیار حکیمانه داشت، قابل اثبات است و می توان نمونه های فراوانی از آنها بدست یافت.

این روزها به توصیه یکی از دوستان، مجموعه ای از استفتاءات مرحوم حائری را ملاحظه می کردم که در سال ۱۳۹۱ به کوشش دوستان استاد احمد عابدی منتشر شده است.

می دانیم که «استفتاءات» در پاسخ به سوالات فقهی نوشته می شده است، سوالاتی که اصولا باید دو بخش شان کرد. نخست سوالات فقهی معمول و مرسوم از احکامی که سابقا بحث های استدلالی آنها مطرح شده و سوالات فقهی از امور جدید و جاری که با اشاره به وضعیت روز طرح شده و پاسخ های تازه می طلبیده است.

نوع این استفتاءات در دوره قاجاری، که به خاطر گسترش فرهنگ غربی خیلی مسائل تازه داشته، بسیار جالب است، حتی از دوره های قدیم هم مهم است که یک نمونه آنها را که پرسشهایی از علامه حلی و فرزندش فخرالمحققین بود، قبلا در همینجا معرفی کرده بودم.





استفتاءات مرحوم حائری که در ۵۴۴ صفحه بدون یک مقدمه درست و حسابی و بدون فهرس لازم منتشر شده است، در لابلای خود مسائل جالبی را جای داده که برای شناخت تاریخ اجتماعی آن دوره، و افکار و اندیشه های مرحوم حائری به عنوان یک عالم مجتهد و مرجع با این ویژگی یعنی موسس حوزه علمیه قم بسیاری اهمیت دارد. در بین این استفتاءات دو سه رساله علمی وجود دارد که دقیقا می توان آنها را مستقل عرضه کرد. یکی در باره لزوم وجود مجتهد در عصر غیبت، و یکی دو رساله در باره نقد مسیحیت است که برای مسائل این دوره نهایت اهمیت را دارد.

در اینجا به برخی از موارد جالب توجه در این استفتاءات اشاره می کنم

\* سابقا استفتائی از ایشان در مجله همایون قم در باره منکرین رجعت انتشار یافته بود که ایشان گفته بود رجعت از ضروریات نیست و منکر آن خارج از دین نمی شود. از استفتائی که در اینجا آمده (ص ۴۴۰) معلوم می شود که کسانی از آن تعبیر نگران شده و دوباره پرسیده اند که: «از حضرت آیت الله نقل شده که رجعت نه ضروری دین و نه مذهب است... مختصرا بیان فرموده چمنونه جزء ضروری مذهب نیست با وجود روایت لیس منا من لم یؤمن برجعتنا و متعتنا؟» ایشان نوشته اند: «در این باب شرحی نوشته ام که مطبوع و منتشر

شده، باز مراجعه کنید. اجمال آن این است که من خودم معتقد به رجعت هستم و ادله بر صحتش قائم است، و لکن جزء عقایدی است که منکر آن عن شبهه خارج از اسلام یا مذهب باشد، نیست.»

\* بحث از تأسیس رادیو از حوالی سال ۱۳۱۳ مطرح شد اما به طور رسمی در سال ۱۳۱۹ افتتاح گردید؛ با این حال رادیوهای خارجی بوده و کسانی در ایران به آنها گوش می دادند. در استفتائی از حضرت حائری در باره آن سوال شده است: نایب الامام... رای شریف را در مساله استماع آلتی که آن را رادیو می نامند و در این اوقات در تمام نقاط دنیا شیوع یافته است، مرقوم فرمایید (ص ۴۴۶). جالب است که دنبال آن یک صفحه و نیم در باره ماهیت رادیو برای آیت الله توضیح داده شده است. ... میکرافون ... در مقابل خود گزارده و آن را با سیم برقی نصب کند. آنچه بخواند به هر زبان و هر عبارت، قرائت اخبارات محلی، مظنه جات تجارتي، و صداهاى دگر را در آن بگویند به گوش شنوندگان می رسد. رادیو کلید مخصوصی است که شنونده هر یک از صداها را که نخواهد بشنود می تواند برای خود بند کند که آن صورت غیر مجوز را نشنود. مثلاً هر گاه یک مرکزی در نجف اشرف نصب یا قم شود، حجج اسلام می توانند بدون واسطه، خط افکار و احکام خود را به عموم ینگه دنیا هر کس که صندوق رادیو داشته باشد، برسانند. و عموم شیعیان عالم را مخاطب ساخته مستفیض فرمایند، مخصوصاً این ایامی که ملت ژاپن خیلی مایلند که دست از بت پرستی کشیده، تابع یکی از ادیان سه گانه اسلام، یهود، نصرانیت بشوند. چه قدر اسباب خوشبختی بود اگر شصت هفتاد میلیون نفوس (به) اسلام نائل می شدند ... پاسخ مرحوم حائری کوتاه است: در مفروض سوال، استماع اصوات محلله آن ظاهراً اشکالی ندارد (ص ۴۴۷).

\* یک استفتای بسیار جالب در باره علت عقب ماندگی مسلمانان است. سوال این است: قرآن که جامع تمام کتاب هاست، اروپا و سایر بلاد از روی قرآن صنعت آموختن باعث ترقی آن ها شده، چرا علمای ما برای ما علم صنعت بیان نفرموده اند؟ ما مردم ایران فقیر و پریشان هستیم، آیا حرف آنها اصل دارد یا علماء بیان فرموده اند آن ها عمل نکرده اند یا خیر؟ پاسخ مرحوم حائری این است: «قرآن و اخبار، راجع به اجتماعیات و کسب و تنظیم امور معاشیه، خیلی تحریص و ترغیب نموده، ولی خصوصیات صنایع راجع به همم عالیه است که خارجی ها تعقیب نمودند و به قوای فکریه استخراج صنایع کرده و ماها به واسطه تنبلی و عدم شوق، قوای فکریه خود را مهمل گذاشته، از آن عقب مانده، و این هم راجع به علما نیست (ص 448) دو نکته مهم در این مطلب یعنی سوال آن شخص و پاسخ حاج شیخ هست، یکی پرسش اولی که بر اساس یک توجیه رایج بوده که اسلام همه علوم را دارد، غربی ها پیروی کرده و پیشرفت کرده اند و ما به آنها عمل نکرده ایم و پیشرفت نکرده ایم. پاسخ مرحوم حائری دقیقاً در مقابل این حرف است و آن این که قرآن ربطی به صنعت ندارد و صنعت هم مربوط به قرآن نیست، بلکه راجع به همم عالیه است. مردم خود باید حرکت

و همم عالیه برای کسب صنعت داشته باشند که ندارند. قوای فکری خود را مهمل گذاشته اند و تنبلی کرده اند و برای همین عقب افتاده اند. نکته دوم، سلب مسوولیت از علماء است که در پرسشگر آنها را مسوول دانسته و مرحوم شیخ آنها را با استناد به همین که این امر مربوط به همم عالیه است، تبرئه کرده است. در این باره باید دقت بیشتری کرد.

\* یک مورد دیگر که مجموعه سوال و جواب از صفحه ۴۴۸ تا ۴۷۱ است، در باره مسیحیت است. داستان این است که فرزند یکی از علما نوشته است که برای وی تردید و شبهاتی در باره دین پدید آمده که ناشی از «پاره ای علل خارجه» بوده است. او می گوید از احفاد یکی از علما بوده، درس طلبگی را تا رسائل و مکاسب هم خوانده، بعدها رها کرده به مدارس جدیده رفته، متجدد شده و کم کم به بحث و مناظره در باره مسیحیت پرداخته و مسیحی شده است. «ایمان به دیانت مسیحیت آوردم و مدتی است که پیروی مذهب مسیحیت را دارم». در اینجا سعی کرده، علت گرایش خود را به مسیحیت برای حضرت ملاذ الانامی یعنی آیت الله حائری بیان کند (ص ۴۴۹) تا اگر روشن شود برای وی که به ضلالت افتاده، «دوباره اسلامیت خود را از سر نو گرفته و خرافات مسیحیت را هم بیان و منصفه ظهور آورم و الا فلا». از اینجا به بعد شروع کرده به استدلال آوردن و مطالبی را در باره مسیحیت از قرآن نقل کرده و نکات مفصلی را بیان کرده که آشکار است که ورودی در این مباحث دارد. (۴۵۰ - ۴۵۳). (انتظار وی از مرجع تقلید وقت این بوده است که پاسخ این پرسشها را بدهد. در اینجا مرحوم حائری شروع به پاسخ کرده است: عرض می شود مرقومه شما واصل و بسی موجب تاسف گردید. از دو جهت: یکی از جهت آن که یک برادر دینی بدون سبب عقلی و عقلایی از دیانت اسلام منحرف به دیانت دیگر شود و دیگر از جهت آن که در بلاد اسلام، با وجود علمای مذهب جعفری، یک نفر پیدا نشود که به زبان خوش یک بیچاره را دستگیری کند از قید ضلالت، به وادی استقامت بکشد. این هم از بدبختی ما مسلمانهاست. (ص ۴۵۳). از این جا به بعد شروع به توضیحاتی کرده که طبعاً نقل همه آنها در این یادداشت ممکن نیست. پاسخ تا صفحه ۴۵۷ ادامه یافته و در صفحه بعد، باز سوال کننده، دوباره مطالبی را در پاسخ مرحوم حائری نوشته است: «هیچ امیدواری نداشتم تا به زودی جواب سوالات بنده را مرقوم فرمایید». وی می گوید همچنان در جستجوست تا «در یکی از دو اساس مستحکم مسیحیت و اسلام مستقر» گردد. وی می گوید که در مجله ایران باستان در شماره های ۳۵ و ۳۶ مقالاتی در باره اصلاحات بی دیانتی نوشته و خواسته بگوید که تا پایان عمر متدین باقی مانده و مثل کسانی نیست که بر این باورند که «در قرن بیستم چه مذهب و چه دین؟». (ص ۴۵۹). وی سپس توضیحاتی در باره برتری مسیح بر سایر انبیاء داده و باز هم گفته است که «آن چه واقع بود ایمان خود را نوشتن نه مانند سایر اشخاص که تعلق آمیز باشد». (ص ۴۶۳). در اینجا باز مرحوم حائری شروع به پاسخ گویی به نامه دوم او کرده که این هم طولانی و قابل استفاده است (۴۶۳ -

(۴۷۱). پرسش دیگری در این زمینه در صفحه 472 مطرح شده که ممکن است ادامه همان بحث باشد، با این که بین آنها یک سوال متفرقه آمده است. این پرسش باز در باره عدم تحریف انجیل است که مسلمانان همیشه روی آن تاکید داشته اند. پاسخ مرحوم حائری باز در همین زمینه است (ص 473). به هر روی، در رشته مجادلات اسلام و مسیحیت این نوشته می تواند سودمند و تازه باشد.

\*مورد دیگر این استفتاء است که «دولت انگلیسه از ولایت دیگر تخم ماهی می آورند در چشمه یا رودخانه آن تخم را می اندازند و در آب به قدرت کامله خالق متعال ماهی ها متولد و متکون می شوند و غالباً از بابت غذای ماهی ها این بلد می اندازند مجرای همشه چشمه و رودخانه مشبک از این است که راه بیرون رفتن ندارند. بیان فرمایید صید نمودن همچو ماهی ها بلاذن صاحبش جائز است یا خیر، اگر احیاناً از شبکه بیرون رود و در دریای دیگر داخل شود چطور است؟ جواب فیروز آبادی این است که بدون اذن صاحبش صید ننمایند. اما اگر از شبکه بیرون رود و در دریای دیگر داخل شود عیب ندارد. مرحوم حائری در مورد قسمت اخیر افزوده اند: اگر ظاهر حال مالک این باشد که اعراض کرده از ماهی خارج شده. [در این صورت اشکالی ندارد] (ص 414).

\*یک استفتای مفصل دیگر در باره تکلیف رعیت در عصر غیبت در باره احکام شرعی و غیره است که نسبتاً جالب است. سوال از طرف کسی مطرح شده که می گوید: بنده شخصی هستم از عوام الناس الا آن که سواد ناقص فارسی دارم و بعضی مطالب و اصطلاحات را فی الجمله شنیده ام... وی می افزاید که در حال حاضر دچار شبهه شده، آنچنان که در باره اعمال و عباداتش «نزدیک است که به حد تعطیل و متارکه» منتهی شود (ص ۴۱۸). سوال این است که «در غیبت امام زمان تکلیف ما رعیت در احکام فرعیه عملیه نظریه که محل حاجت و موضع مسألت می شود چیست؟ در این باره سه فرض را مطرح کرده و بحث را ادامه داده که آشکار است سوال فنی است و به خصوص در باره حجت احکام مجتهدین در عصر غیبت پرسش کرده و این که چرا بعد از مردن آنها از حجیت ساقط شده و دیگر مقلد اجازه ندارد از آنها تقلید کند. سوال این است که «آیا حضرت مستطاب عالی در فتاوی و احکام خود ناقل و راوی و حاکی از فرمایش ائمه (ع) می باشید با علم و یقین به بودن آن ها از فرمایش ایشان لا غیر یا نه؟» (ص ۴۲۴). در اینجا نیز مرحوم حائری جواب مفصلی می دهد: بسیار خوشوقت شدم از این که به دلالت عقل مهتدی شدید ... که ... باید مرجعی از برای عوام شیعه باشد». جالب است که در ضمن توضیحات، مرحوم حائری از او خواسته است که اگر از این پاسخ قانع شد یا مشکلی بود «اطلاع بدهید». در این پاسخ، وی به ماهیت احکام و فتاوی صادره از مجتهدین و مرتبه حجیت آن ها مطابق آرای جاری پرداخته است.

\*چندین استفتاء در باره کفار و احکام آن ها هست که جالب است. یک سوال در باره معامله با بهایی هاست: معامله با بهایی ها چگونه است؟ و اموالشان محترم است یا نه؟ مرحوم حائری نوشته است: اموال آن ها محترم است مادامی که کافر حربی نباشند یا در حفظ اسلام باشند (ص ۴۸۷). سوال دیگر در حکم افرادی است که شبهاتی در امر دین برای آنها پدید آمده است: کسی که حالش نسبت به اصول دین و مذهبش این است که انکار نمی کند، هیچ کدام از عقاید حقه و عمل هم دارد به تمام اعمال فرقه ناجیه، لکن شبهات به نظرش می رسد که هرچه اقامه دلیل و برهان برای خود می کند یا می شنود، باز شبهه دیگری در نظرش جلوه می کند، یا همان شبهه به کلی بر طرف نمی شود، از یک طرف ترس دارد از حالت خودش، از طرف دیگر متحیر است...» آن وقت نمونه ای از این شبهات را آورده است و در نهایت این که «حال این شخص بین و بین الله چگونه است و بعد از موت چه برسش خواهد آمد». (ص ۴۸۸). مرحوم حائری نوشته است: «اسلام این شخص و ایمان او صحیح است، جلوه کردن شبهه در نظرش و عاجز بودن از دفع آن ضرر ندارد». البته از او خواسته نزد علما برود و شبهات را بر طرف کند (ص ۴۸۸).

\*از برخی از سوالات نکات تازه ای فهمیده می شود. در پرسشی در باره یهودی های جدید الاسلام پرسیده که است که به رغم اظهار اسلام، حاضر به هیچ نوع مراوده ای با مسلمانان نبوده نه دختر می گیرند و نه دختر می دهند. سوال این است که حکم برخورد با اینها چیست. مرحوم حائری می گویند: البته با قطع به این که یهودی بر یهودیت خود باقی است اظهار این که مسلمان شده ام فایده ندارد. (ص ۵۰۴). این اشاره به یهودیانی است که در مشهد و نقاط دیگر، اظهار اسلام می کردند، اما در واقع اهل تقیه بوده و برخی از آنها حتی دو قرن به این وضعیت ادامه داده پس از انقلاب از ایران خارج شدند و به اسرائیل رفتند.

\*مرحوم حائری تاکید خاصی در دفاع از اموال اهل کتاب دارد. پرسش پرسیده است که می توان به اهل کتاب ضرر زد و اموال آنها را از تصرفشان بیرون کرد؟ ایشان پاسخ می دهد: سرقت نمودن اموال اهل کتاب و اضرار به آنها جایز نیست در صورتی که عمل به شرایط ذمه بکنند، یا این که مسلم آن ها را تامین داده باشد (ص ۵۰۷). در باره لباس فرنگی هم سوالات فراوانی در کتاب شده که وجه آن در آن شرایط تاریخی معلوم است. از جمله سوالات: نماز گزاردن در لباس فرنگی مآب و فرنگی مآب شدن چه طور است؟ جواب: ظاهرا نماز گزاردن در این گونه لباس ها مانعی ندارد، اگرچه حرام باشد و الله العالم (ص ۸۵)

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1640>



## درآمد دو روستا برای وقف کتاب در دوره قاجار

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۲/۰۲

**خلاصه:** گزارشی است از دهها نسخه خطی موجود در کتابخانه فرهنگ یا همان ابن مسکویه اصفهان که از درآمد دو روستا وقف شده و از نمونه های وقف فرهنگی بسیار عالی است.

گزارشی است از دهها نسخه خطی موجود در کتابخانه فرهنگ یا همان ابن مسکویه اصفهان که از درآمد دو روستا وقف شده و از نمونه های وقف فرهنگی بسیار عالی است.

مدتها قبل در [همین وبلاگ](#) از یک نسخه از آثار بیرونی یاد کردم که از درآمد دو روستا در بخش ماربین اصفهان به نام موران و طهرانچی برای طلاب علوم دینی اصفهان وقف شده بود.

بعدها که نسخه های کتابخانه ابن مسکویه اصفهان را بیشتر ملاحظه کردم، متوجه شدم که تعداد زیادی از کتابهای مزبور، از درآمد همین دو روستا وقف شده است.

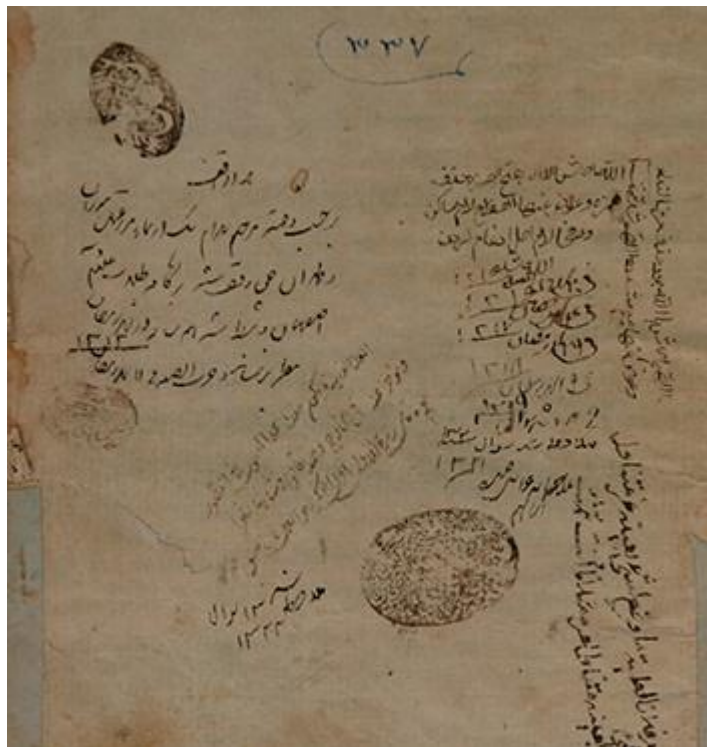
یکی دو بار دیگر هم اشاره کرده ام که در اروپا و امریکا، کسانی از ثروتمندان هستند که فرزندی ندارند و غالبا اموال خود را برای دانشگاه ها وقف می کنند. در کشورهای عربی، شاهزادگان این قبیل کارها را انجام می دهند. اما در کشور ما نه ثروتمندان چنین می کنند و نه شاهزاده ای مانده است که چنین کارهایی را انجام دهد. اگر ثروتمندی هم باشد، بعید است که بدون بچه باشد، و بعد هم بعید است که وقف کند، تازه بعید است که برای کتابخانه وقف کند. اما در قم و برخی از شهرها گهگاه علما، مؤسسات فرهنگی درست می کنند و کتابخانه ای هم می سازند. نمونه اش کتابخانه مرحوم مرعشی یا پیش از آن کتابخانه مسجد اعظم است که توسط آیت الله بروجردی درست شد. حالا هم مؤسسات زیادی در قم هست که هر کدام یک کتابخانه دارد. این مؤسسات گاه ویژه کار فرهنگی است گاهی هم پوششی برای کارهای تجاری و ثبت دوام در جریده عالم. هرچه هست باید گفت خداوند خیر دهد.

در اینجا دلم خواست تعدادی از صفحات اولیه این آثار را که از درآمد این دو روستا وقف شده و حتی در برخی قیمت ها هم که مربوط به اواخر دوره قاجار است آمده، (مثلا پانزده تومان برای یک اثر) در اینجا بیاورم.

اصل این وقف متعلق به شخصی به نام بهرام بیگ است و تاریخ ها معمولا مربوط به اواخر قرن سیزدهم و

اوائل قرن چهاردهم مثلاً ۱۳۱۳ ق است.

از یکی از این نوشته ها چنین بر می آید که جمعا ۷۹ جلد وقفی از درآمد این دو روستا بوده است. اگر کسی از وضع این دو روستا و وقف آن خبر دارد در کامنت ها بگذارد. بر اساس این وقف، قرار بوده است که هر ماه رمضان، کتاب ها چک شود که سرجایش هست یا خیر و سالم است یا نه. در برخی از تصاویر زیر تاریخ های چک کردن هم آمده است.






۳۰۹  
 ابن زینب بن علی بن ابی طالب  
 اخوندی بن علی بن ابی طالب  
 موراد و علی بن ابی طالب  
 ۱۲۹۶

موقوف

وقف تہ ابن بیک در حجت برکن بنکد تا منافع ازان  
 بودہ بنسبت از کتب و دارالکتابہ صفحہ ۱۰۰ و صنف ۱۰۰  
 بہرام بیک غفرلہ از امانت منافع و فرزند موراد و علی بن ابی طالب  
 در شرطہ ہر سال در اتم رمضان المبارک بنظر رسانند فی ہر  
 ۱۲۹۶  
 توال المکرم

۱۲۹۶  
 ۱۳۰۲



بر ارف  
 کتب و کتبہ ہر روز ہر روز ہر روز ہر روز  
 اب سوز و منظر کا طبع و کتب ہر روز ہر روز ہر روز  
 بہرام بیک در ہر رمضان المبارک بنظر رسانند برکن ہر روز ہر روز  
 الطور قدس اللہ و دارالکتابہ و اخوندی بن علی بن ابی طالب  
 وقف علیٰ حفترہ الموسوم بایچو بیہر المنظر فرزندہ قدس علی  
 عباس بن زینب بن علی بن ابی طالب علیہ السلام علیہ السلام  
 ۱۳۱۵

وقف تہ ابن بیک در حجت برکن بنکد تا منافع ازان  
 بودہ بنسبت از کتب و دارالکتابہ صفحہ ۱۰۰ و صنف ۱۰۰  
 بہرام بیک غفرلہ از امانت منافع و فرزند موراد و علی بن ابی طالب  
 در شرطہ ہر سال در اتم رمضان المبارک بنظر رسانند فی ہر  
 ۱۲۹۶  
 توال المکرم

۳۳۱

۱۳۱۵  
 ۱۳۱۶  
 ۱۳۱۷  
 ۱۳۱۸  
 ۱۳۱۹  
 ۱۳۲۰  
 ۱۳۲۱  
 ۱۳۲۲  
 ۱۳۲۳  
 ۱۳۲۴  
 ۱۳۲۵  
 ۱۳۲۶  
 ۱۳۲۷  
 ۱۳۲۸  
 ۱۳۲۹  
 ۱۳۳۰  
 ۱۳۳۱  
 ۱۳۳۲  
 ۱۳۳۳  
 ۱۳۳۴  
 ۱۳۳۵  
 ۱۳۳۶  
 ۱۳۳۷  
 ۱۳۳۸  
 ۱۳۳۹  
 ۱۳۴۰  
 ۱۳۴۱  
 ۱۳۴۲  
 ۱۳۴۳  
 ۱۳۴۴  
 ۱۳۴۵  
 ۱۳۴۶  
 ۱۳۴۷  
 ۱۳۴۸  
 ۱۳۴۹  
 ۱۳۵۰

حال قف  
 تقف نه این مکتبنا چنانچه تقسیم برین در طلب علوم  
 از نایب در سلطنة استوفنا بر حسب حدیثه روم به ام سعید  
 از منافع هر روز هم دوران ده که اگر در هر ماه در هر روز  
 المبادک بنظر برین نه فی تا سوال ۱۳۵  
 علامه شمس الانوار ۱۳۲۲  
 علامه شمس الانوار ۱۳۲۲

این کتاب به هفتاد و دو مجلد در کتابخانه جامع تبریز  
از بهر آنکه بجزه و هفت از متاع موران و ملک بکر  
در مسیح با نژده لاله

کتابخانه فرانسوی  
۳۳۶  
مجموع کتابخانه گره

۸۱۵

۳۳۶

س  
دقت شد این مجلد کتاب جامع الفوائد لطائف علوم از عبق  
از کتابت در ارتسطنه اصفهان در حب و صیبه رجوم لایم  
از نما و متاع از خدای مولد و ملک بکر و شرطه هر  
تدریفات البهاره بنظر رب سده فی ۲۲ آذر مهفان  
۱۲۹۶





## فکر مذهبی عامه مردم را چه کسانی تغذیه می کنند؟

نویسنده: رسول جعفریان

تاریخ انتشار روی سایت: ۱۳۹۳/۱۲/۰۲

**خلاصه:** در سال ۱۳۱۱ ش متعاقب اختراع هواپیما، نویسنده ای در مشهد در حالی که خودش آن را ندیده بود، سعی کرد با جستجو در اخبار علائم ظهور، بگوید که این اختراع در روایتی که اهل سنت از رسول خدا (ص) نقل کرده اند آمده است. وی برای تکمیل بحث، کتابچه دیگری نوشت و در آن ثابت کرد که در روایتی دیگر، از اختراع موتور هم سخن به میان آمده است.

در سال ۱۳۱۱ ش متعاقب اختراع هواپیما، نویسنده ای در مشهد در حالی که خودش آن را ندیده بود، سعی کرد با جستجو در اخبار علائم ظهور، بگوید که این اختراع در روایتی که اهل سنت از رسول خدا (ص) نقل کرده اند آمده است. وی برای تکمیل بحث، کتابچه دیگری نوشت و در آن ثابت کرد که در روایتی دیگر، از اختراع موتور هم سخن به میان آمده است.

### مقدمه

کتابهایی که در میان مردم انتشار می یابد، در سطوح مختلفی نوشته می شود. گاه نویسنده و مخاطب، نخبگان هستند و هر دو از یکدیگر انتظار متن جدی و استوار و عالمانه ای را دارند. گاهی نویسنده ای نخبه، برای سطوح پایین می نویسد، ساده و روان، امری که بسیار لازم است، اما سعی می کند از علمی بودن متن چیزی کم نگذارد.

زمانی هر دو طرف، یعنی نویسنده و مخاطب، به قول قدما، عوام هستند و ملاحظه یکدیگر را می کنند و در عالم فکری خود غوطه ور بوده و گفتمان مورد فهم و تفاهم یکدیگر را دارند.

در اینجا نباید از کسانی غافل بود که نخبه هستند و صرفاً برای فریب و استفاده از فرصت نشر کتاب و خیلی مسائل دیگر، مسائل عوامگرایانه را مطرح می کنند. استفاده از پوشش مذهب به دلیل اعتبار و اهمیتی که در نگاه مردم دارد، ابزاری است برای سرگرم کردن آنها به مطالبی بی پایه اما جذاب و محبوب و است می تواند موقعیت آنها و کتابشان را به ویژه از نظر مالی و گاه وجهه ای و آبرویی، پوشش دهد.

هرچه باشد، این مسلم است که در قدیم و جدید، کتابهای عوامانه در حوزه فرهنگ مذهبی برای سطوحی از مردم بسیار بسیار نوشته شده و میان مردم توزیع می شود. معلوماتی که در این آثار عرضه می شود،



مطابق عقل این مردمان است و خریدار فراوان دارد، اما این که در نهایت به کجا منتهی می شود، امر دیگری است. مخاطبان این آثار، اغلب سطح فهمشان از نظر علم مذهبی پایین و ساده است، و طبعاً طرفدار حرفهای شگفت و داستانی و در عین حال آمیخته با مسائل اخلاقی و اجتماعی و در مجموع تأیید کلیت نگرش آنها به مسائل اطراف است، آن را می خوانند. نباید غافل بود که همین مردم مثل نخبگان در تصمیمات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دخیل هستند و در کند و تند شدن روند تحولات و مسیر آن در چپ و راست، سخت موثرند.

و... اما برخی از این آثار، از روی آگاهی یا ناآگاهی چنان مسائل مختلف را در هم می آمیزند که تصور می کنید با کمک علم اتم می خواهند دین را ثابت کنند، یا چنان می نمایند که واقف به تمام امور عالم و آخرین اکتشافات هستند. به خصوص این نحوه نگارش، مدلی است که در یک دوره هایی بسیار رواج داشت و در بهم وصل کردن برخی از متون دینی با شماری از آخرین حرفهای روز، تصویری داده می شود که عمق آن یک نگاه عوامانه اما ظاهر آن تسلطی نخبگانه است.

تطبیق دادن کشفیات جدید با برخی از نقلها و استفاده از ظاهر آنها، برای دلخوش کردن مردمان متدین و حفظ ایمانشان، روشی است که قریب صد سال است در برخی از نوشته های مذهبی دیده می شود. تطور این متون جالب است، هر بار که کشف و اختراع تازه ای به میدان می آید، سعی می شود تا برای تسکین دردهای مسلمانان بخاطر عقب افتادگی آن، توجیهاتی ارائه شود. اختراع موتور و هواپیما پدیده عجیبی برای همه آدمها به شمار می آمد و در میان مسلمانان هم انعکاس شگفتی داشت. آنان چه باید می گفتند؟ یکی از توجیهات همین کتابچه ای است که نوشته شده و سعی شده با نشان دادن پیشگویی در متون دینی از ظهور موتور و آیر پلان، به قول خودش، عظمت دین اسلام را نشان دهد.

زاویه بحث در این گونه مباحث استفاده از روایاتی است که در باره علائم ظهور آمده و در باره درستی و نادرستی آنها و تطبیقش بر موارد، بارها و بارها بحث شده و نمونه هایی ارائه شده است. ظهور موتور و آیر پلان و بالون و کشتی هوایی از مواردی است که شگفتی را بر می انگیزد و آدمی که هزاران سال این قبیل امور را در تخیل هم نداشته، وقتی با آن روبرو شده، حدس علائم ظهور را زده و تلاش کرده است تا در متون روایی نشانه هایی از آن بیابد. به عبارت دیگر هر بار که در عصر جدید پدیده های شگفتی از اختراعات و اکتشافات و جنگهای جهانی و آشفتنی ها پدید آمده، بازار علائم ظهور گرم شده است. هنوز کفن ملک عبدالله خشک نشده و دیدیم که در همین دو سه سال گذشته چه قدر بر سر ملک عبدالله و مردن او و این که از علائم ظهور است بحث شد و مستندات ارائه گشت. این تجربه ها که نمونه زیر یکی از

آنهاست نشان می دهد که مریبان دینی مردم تا چه اندازه مسوولیت شان سنگین است و باید مراقب باشند چه نوع معارفی به عنوان معارف دینی به توده های مردم انتقال می دهند .

### شرح حدیث نبوی در خبر از اختراع آیرپلان و موتور

اما آنچه در اینجا می خوام معرفی کنم اثری است از سال ۱۳۱۱ ش (۱۳۵۰ق) که متعاقب ساخت آیرپلان و بالون و کشتی هوایی و موتور نوشته شده و سعی کرده است اینها را در روایات و اخبار دینی به ویژه آنچه در باره علائم ظهور گفته شده است، تطبیق دهد.

این کتاب شامل دو بخش است. بخشی در باره تطبیق روایتی با اختراع آیرپلان یعنی هواپیما یا به قول وی کشتی هوایی و بخش دوم در باره موتر یا همان موتور.

«شرح حدیث نبوی» عنوانی است که برای بخش اول این کتاب انتخاب شده و قرار است تا در آن از دلالت آن حدیث «و اخبار آن مظهر علم الهی از حدوث طیاره و کشتی هوایی و بالون و آر پلان قبل اقتراب الساعة، ای ظهور امام الانس و اجان صاحب العصر و الزمان علیه و علی آبائه صلوات الله الملك المنان» خبر دهد. اینها مطالبی است که در صفحه عنوان کتاب آمده است. (ص ۰۲).

اساس روایت، خبری است که عبدالوهاب شعرانی در سنه ۹۰۸ در کتاب «التذکره باحوال الموتی و الاخره» آورده، و بابی در اموری که در آغاز قیامت رخ می دهد، در آن درج است: «ذکر امور تکنون بین یدی الساعة.»

یکی از آن روایات که مبنای درک نویسنده از کشف آیرپلان است، این روایت است: «ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قال: لتقصدنکم نار هی الیوم خامده فی واد یقال له برهوت، تغشی الناس فیها عذاب الیم، تأکل الانفس و الاموال، تدور الدنیا کلها فی ثمانیه ایام ، تطیر طیر الریح و السحاب. حرها باللیل اشد من حربها بالنهار و لها بین السماء و الارض دوی کدوی الرعد العاصف هی من رؤوس الخلائق ادنی العرش....» (ص ۰۵).



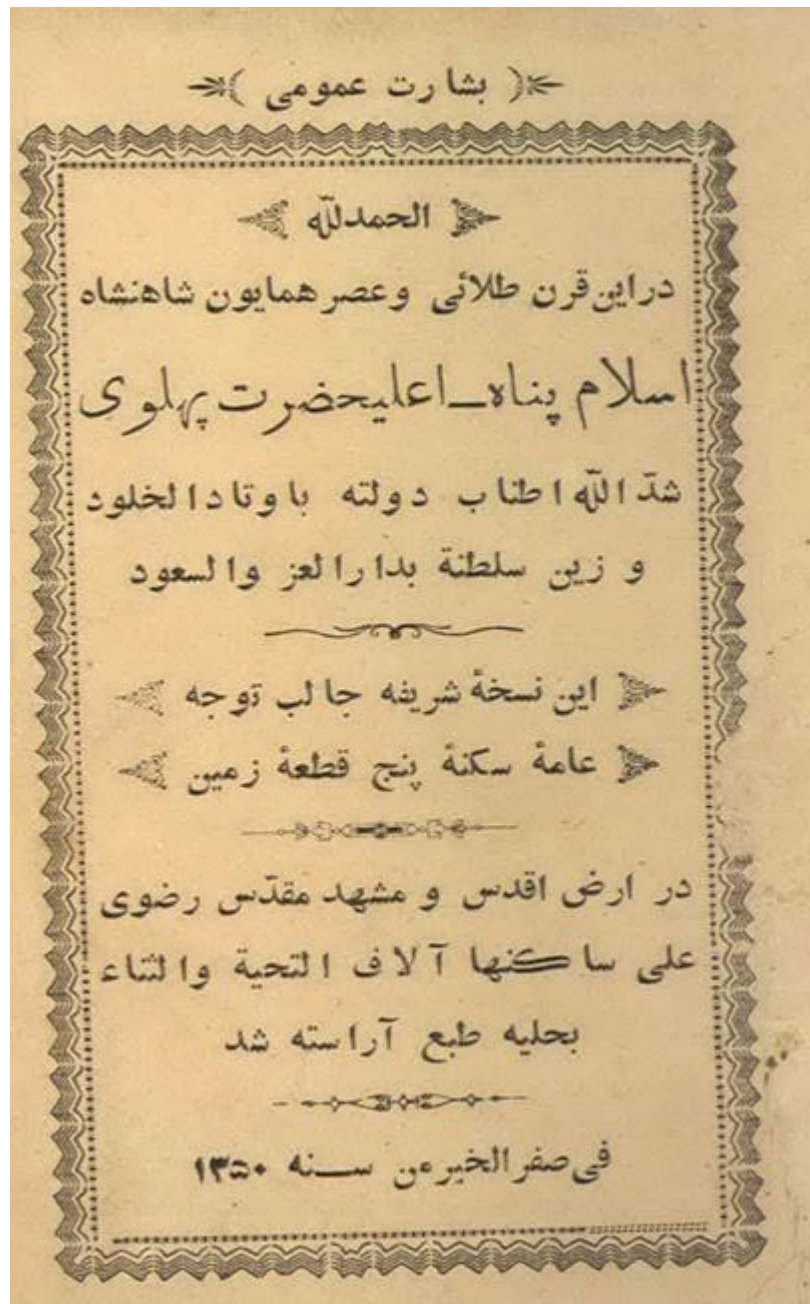
کتاب تا پایان این بخش که صفحه ۹۲ است، توضیح بند بند این روایت است. محور اصلی همین «نار» است که از نقطه ای از زمین بر می خیزد و اشاره وی همان آیرپلان است که با قوه ناریه حرکت می کند. البته تطبیقی هم با ناری می کند که در روایت علائم الظهور دیگر گفته شده از حضرموت بر می خیزد. (ص ۷).

این ناری که بر اساس این روایت آمده که «قصد شما می کند و در سرزمینی به نام برهوت بر می آید» چطور و چگونه می تواند پیشگویی نسبت به اختراع هواپیما یا به قول نویسنده آرپلان و کشتی هوایی باشد؟

به نظر وی از «وادی برهوت» نشان می دهد که «باید مستخرج این قوه ناریه، جنس مسلمان نباشد بلکه بیگانگان باشند و از بلاد آنها قصد بلاد مسلمین نماید.» «روشن است که این ابزارها را بیگانگان ساخته اند و نویسنده هم می افزاید: معلوم است که هر رقم اختراعی و هر گونه صنعتی به هر شکل و صورتی و به هر عنوان و کیفیتی در بلاد خارج از اسلام به قوت فکریه اهالی از دانایان به عرصه شهود و بروز می آید» و از آنجا به نقاط دیگر رسیده «در جمیع قری و امصار شایع و ذایع و رواج و دایر و معمول و مشتهر و سمتعمل گردید». (ص ۱۷).

البته به نظر وی، حضرت در این حدیث، این را به عنوان عذاب الهی مطرح نکرده اند «چنان که سایر بلایا و فتن و حوادث قبل از ظهور» را چنین مطرح کرده اند.

وی سوال می کند: چرا در حدیث گفته نشده «لتقصدنکم نار من بلاد الامریکا مثلا». پاسخ وی این است که «کشتی هوایی که نامش بالون یا آیر پلان» است، در بلاد آمریکا درست شده، اما آن زمان این کلمه مفهوم نبوده است. گفتن این کلمه نامفهوم می توانست سبب رنجش مردمان شود که از آن سر در نمی آوردند. (ص 20) به نظر وی حتی بکار بردن این تعبیر «بتوسط السفن الهوائیه» هم درست نبود، چون مردم آن زمان نمی توانستند از کشتی هوایی تصویری داشته باشند، چون کشتی را فقط چیزی می دانستند که در دریا وجود دارد «اگر بالفرض چنین سخنی می فرمود، تصدیق نمی نمود آن حضرت را مگر معدود قلیلی از خواص». (ص 21).



نویسنده شرح می دهد که همه «می دانند که کشتی هوایی یا بالون و آیر پلان «به طبع و از روی اختیار خود حرکتی ندارد و به غرب و شرق نمی رود، هرچند «حامل صد یا دویست من قوه ناریه یا بیشتر یعنی جوهر نفت که اسم آن به لغت و زبان خارجیان بنزین و یا لطیف بنزین که نام دیگر دارد، بوده باشد». بلکه «محرک خارجی می خواهد که دارای اراده و قصد و شعور و عزم باشد». این ویژگی «حیوان ذی روح» است که دارای اختیار است، اما این وسائل چنین نیست چنان که «حکمای اعصار... و جناب ملاحی سبزواری در منظومه» در بیان قوه محرکه حیوانیه و مبادی آن این بحث را آورده است! (ص ۲۷). پس جمله لتقصدنکم نار یعنی کسی آن را هدایت می کند و به سوی شما می آید.

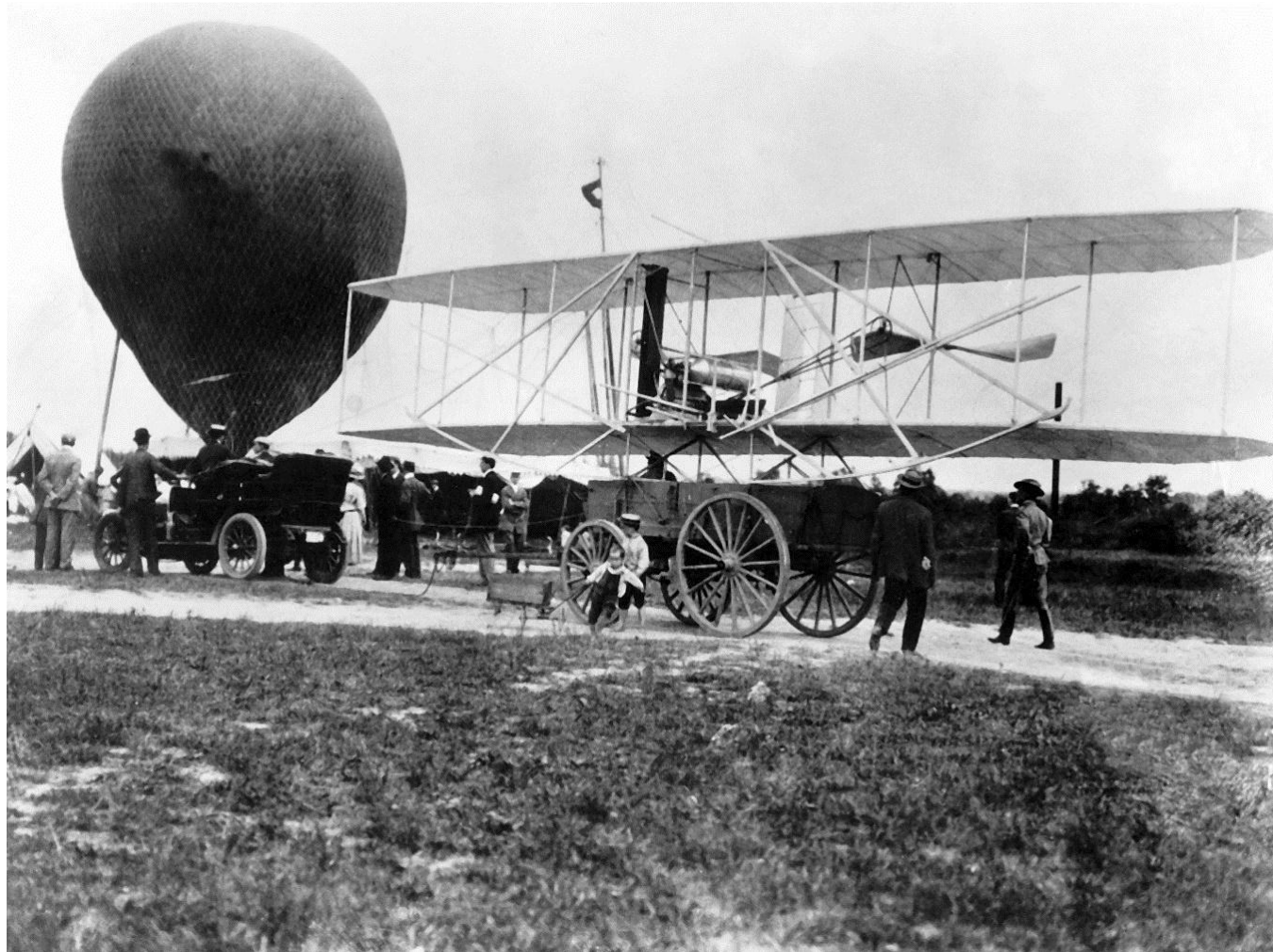
این «قوه ناریه» تا این زمان شناخته شده نبوده و «در اعصار سابقه، علم و دانش به استخراج این قوه ناریه

نداشتند و به حالت خمودت در باطن ارض باقی بود» حتی از نفت و توان آن هم آگاهی نداشتند (ص ۳۳). صد البته کشف کامل خزائن ارض مخصوص زمان ظهور است و البته قرآن هم از برخی از منافع معدنیات خبر داده است (ص ۴۰).

در اینجا یک پرسش را مطرح کرده و پاسخ داده است که چرا این هم اختراع آن طرف انجام می شود. حاصل جواب این است که فعلا خداوند کاری کرده که «همم عالیه دانایان و خیرخواهان و نوع پرستان عیسوی مذهب» عمرشان را صرف «استکشاف قوا و خواص مودوعه در ذوات و مواد عناصر و معدنیات به مقدار استطاعت و تدارک و تهیه اسباب و لوازم آسایش و رفاهیت و راحت نوع بشر در سفر و حضر و سهولت حمل و نقل مطلق احوال و اثقال در بر و بحر و اختراع آلات و ادوات حربیه و دفاعیه نموده» مدتی به همین منوال بگذرد تا آن که وقتی انسانها طغیان کردند ... «بناگاه از افق درخشان مکه معظمه آن ولی وقت و زمان و موعود جمیع ملل و ادیان» ظهور خواهد کرد و رشته امور را در دست خواهد گرفت. (ص ۴۳، ۴۴).

بدین ترتیب، پاسخ این مسأله داده شده، و ضمنا از خدمات این عیسوی مذهبان نوع پرست هم سپاسی به عمل آمده است. اما فایده این چیست؟ این که همین عیسوی مذهبان، وقتی حضرت ظهور کند، چون به این علوم آشنایی دارند زودتر از دیگران از ایشان اطاعت و پیروی خواهند کرد «بدون ریتب و شک، اذعان و اعتقاد جزمی به حقیقت ادعای آن مرد بزرگ خواهد نمود». (ص ۴۷).

در ضمن با این کشفیات مانند آیر پلان و غیره می توان معنای این روایت را هم بهتر فهمید که در باره امام زمان (ع) گفته می شود: انه سیرکب السحاب و یرقی فی الاسباب اسباب السموات السبع و الارضین السبع خمس عوامر و اثنتان خرابان» (ص ۵۳). از این هفت زمین، پنج تای آن زمین آباد است و دو تا خراب. (ص ۵۳).



هوایمای برادران رایت در سال ۱۹۰۸

وی می گوید هدفش از ارائه این مطلب این است که «کسانی که سالهای دراز بر آیر پلان ها و بالونها سوار می شدند و با نهایت خوف و هراس ترسان و لرزان در هوا سیر می نمودند وقتی که مشاهده کردند به چشم سر و دیدند که آن حضرت بدون تهیه و تدارک قوا و اسباب طبیعی سوار بر ابر می شود، و در مشرق و مغرب سیر می کند، حجت بر آنها تمام خواهد شد... و تصدیق به حجیت آن حضرت خواهند نمود» (ص ۵۶). در واقع معنای این حرف آن است که آنها که با این وسائل آشنا هستند، با دیدن حرکت روی ابر، زودتر ایمان خواهند آورد.

اما این که در روایت اصلی ما آمده بود که این نار «تأکل الاموال و الانفس» اشاره به نقشی است که این قدرت ناریه در اتلاف مال و نفوس مردمان از زمان ظهور این ابزارها تا زمان ظهور خواهد داشت (ص ۶۱).

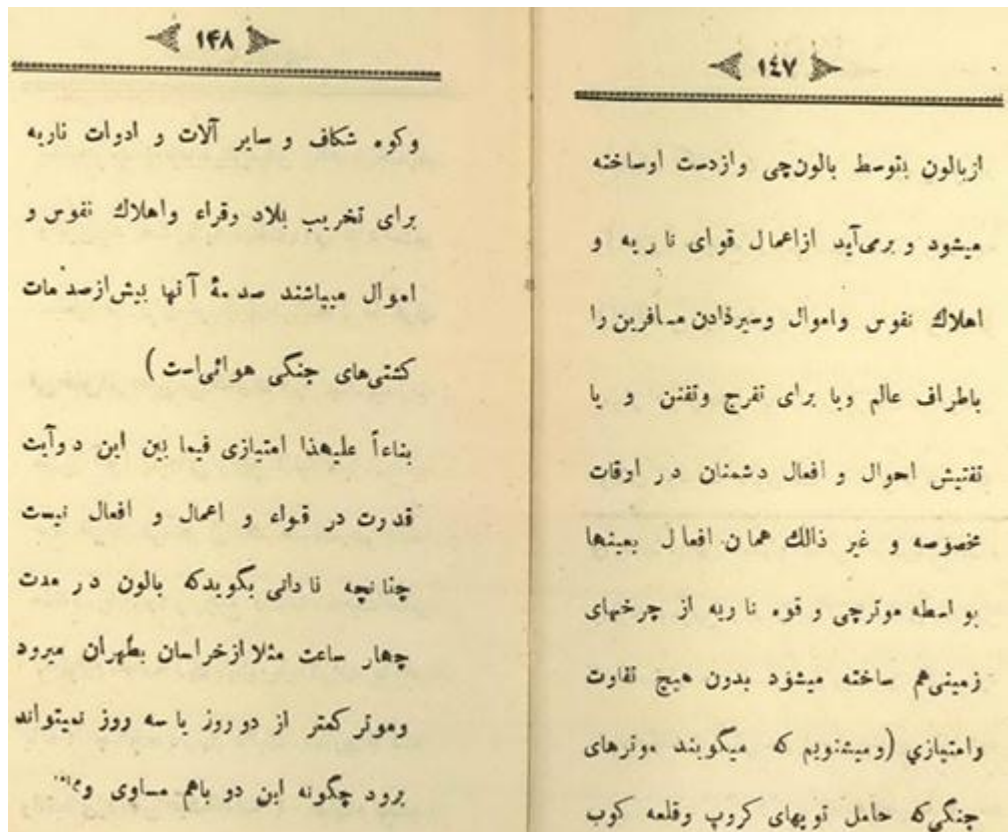
اما این که در روایت آمده بود که این «نار» «تدور الدنيا كلها في ثمانية ايام» اشاره به این کشف است که «در

سنه ۱۳۴۵ ق در مجله موسوم به المرشد منطبعه بغداد ... نوشته بودند: از اختراعات تازه این است که طیاره تاسیس کرده اند سرعت سیر آن به درجه ای است که در مدت هشت روز دور دنیا را طواف می کند.» نویسنده می افزاید: «پس از مطالعه این حکایت منقوله حیرت بر حیرتم افزود خداوند متعال را سپاسگزار گردیدم قلبا و قالبا از باطن فوات و ذات تا ظاهر زبان». (ص ۶۵).

وی از این که کسی این قبیل اظهارات را نپذیرد نگران است و انکار آن را «از روی امراض نفسانی و اغراض شهوانی» دانسته که سبب شده «اعراض و انکار نموده». به نظر وی تطبیق این امور چیزی جز این نیست که مثل یک پزشک حاذق، علائمی را مشاهده کرده و به اصل مسأله مورد شناسایی واقع می شود (ص ۶۹). انکار این که اخبار این کشفیات را پیامبر (ص) بر اساس این روایت داده، جز این نیست که ناشی «از شراب غفلت مست و مخمور» بوده و «بصر بصیرتش از مشاهده حقائق کور و مغمور در شهوات این عالم طبیعت و دارالغرور و یا آن که جاهل و نادان و مانند حیوان صامت بی مدرک و بی شعور باشد». (ص ۷۴).

در بخش دیگری از روایت آمده بود که آن قوه ناریه: «تطیر طیر الريح و السحاب» «این جمله شریفه محتاج به تفسیر و توضیح نیست، چه همه مردم می گویند که بالون سریعتر از باد و تندتر از ابر در هوا عبور می نماید و شنیده ام که در جراید نوشته اند چند میل هم بالاتر از ابرها عبور می کند و شاید هم راست بگویند، چه به توسط اسلحه چشم می توان این گونه امور را احساس کرد» (ص ۷۶).





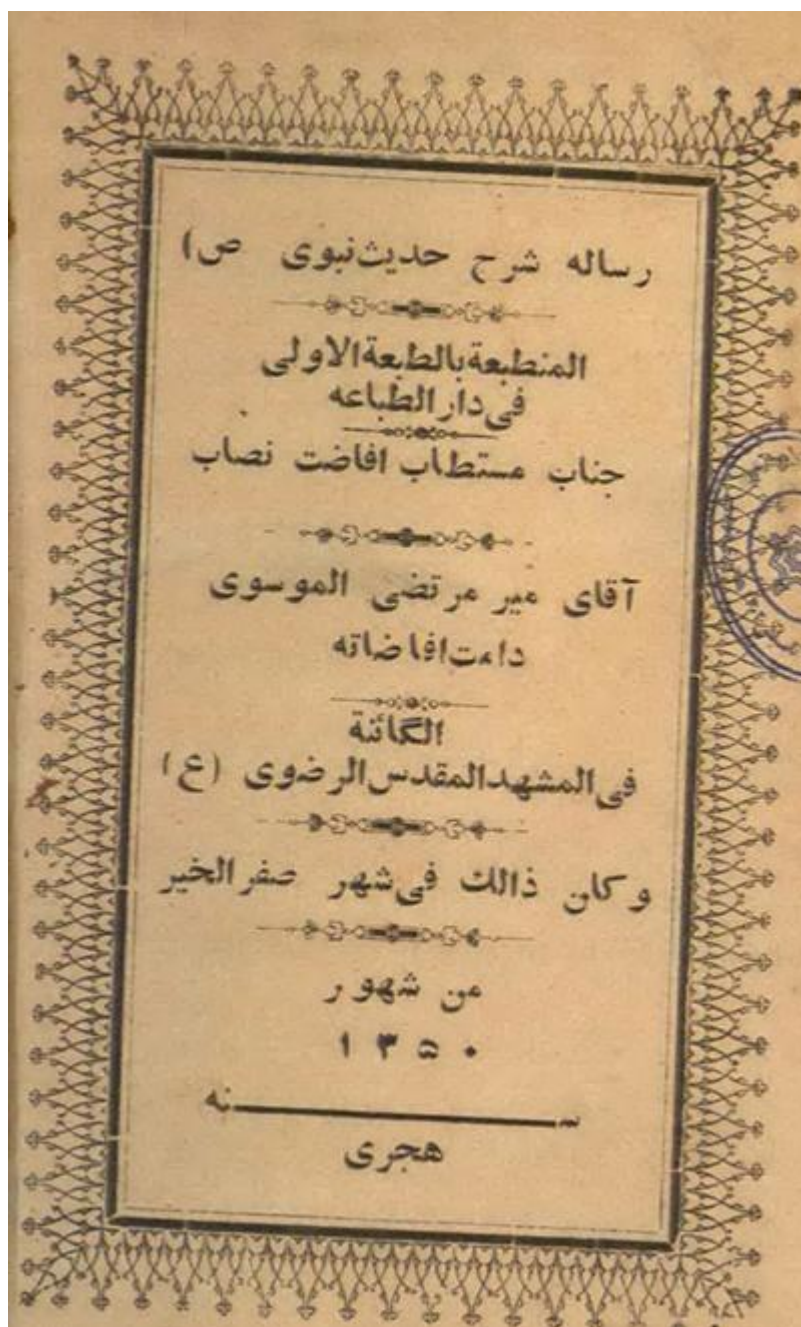
اما عجیب تر آن که «آن بزرگوار از کیفیت و هیئت سیر این کشتی در هوا تعبیر به (تطیر) فرمود و نام بالون و کشتی هوایی را اعراب امروزه طیاره گذاشته اند، و اشخاصی که بالون را مشاهده نموده و وضعیات سیرش را در هوا معاینه کرده اند گویند که بالهای عریض و طولی دارد و مانند طیور در حالت طیران پر و بال خود را قبض و بسط می نماید». (ص ۷۷).

اما این بخش روایت که آتش آنها در شب بیش از روز است، اشاره به بمب هایی است که آنها روی سر مردمان می اندازند و وقتی شب بیندازند، سوختگان که نمی توانند به مأمنی پناه ببرند، بیشتر اذیت می شوند. اساساً «اغلب عذابهای الهی در اعصار سابقه میان امم عاصیه طاغیه، در شب نازل می شد» (ص ۸۰). اما بهترین بخش روایت این است که «و لها بین السماء و الارض دوی کدوی الرعد العاصف» که روشن است منظورش صدای این ایرپلان است «چه صدای مهیب هولناک بالون شبیه به صوت و رعد» است که «در جو هوا که بین سماء و ارض است گوشی نیست که نشنیده باشد» (ص ۸۱).

رساله در سال ۱۳۴۹ ق نوشته شده و در سال ۱۳۵۰ چاپ شده و پس از آن رساله دومی آمده که این بار نه در باره ایر پلان بلکه در باره «موتور» است.

عنوان رساله دوم که در باره اختراع «موتور» در کنار و البته دهها سال پیش از اختراع ایرپلان است، «رساله شرح حدیث نبوی» است. مؤلف آن، آقای میر مرتضی الموسوی، مقیم مشهد و چاپ در سال ۱۳۵۰ ق است. شگفت که در پایان رساله اول نام مؤلف به عنوان صدرالمتألهین لاهیجانی یاد شده است (ص ۹۲).

در صفحه ۹۳ کتاب آمده است: در چهار سال قبل بخیالم گذشت اخبار و احادیثی که از پیغمبر خاتم (ص) در موضوع علائم و شواهد و مقدمات و امارات کاشفه از ظهور موفور السرور ولی وقت و حجت عصر و زمان علیه صلوات الله که از طریق اهل سنت و جماعت در کتب آنها به نظر رسیده، در یک کتاب منفردی جمع و ضبط نمایم». این بوده تا یکی از علمای یزد به مشهد آمده و از اتفاق، از وی سراغ این قبیل احادیث را گرفته و او هم به وی خبر داده و حدیثی برای وی نوشته است. (ص ۹۹). «پس از چند روز فاصله، شنیدم که این حدیث شریف در ارض اقدس انتشار و جمعی از آشنایان مشارالیه از او گرفته استنساخ نموده اند (ص ۱۰۰).



چند روز بعد حاجی میرزا ابوالفضل (فرزند میرزا حسن شریعتمدار سبزواری که در 20 محرم ۱۲۵۳ به دنیا آمد و در دهه اول محرم ۱۳۳۲ در بین الحرمین بدست حرامیان شهید شد) وارد شد. او می گوید که این اواخر «از ناطقین و واعظین مضمون حدیث نبوی در موضوع حدوث بالون و طیاره می شنوم و از هر کسی مستفسر مأخذ و مدرک آن شدم جواب» نشنیدم تا خدمت شما رسیدم (ص ۱۰۵). بالاخره مولف تصمیم می گیرد شرح حدیث مزبور را که پیشگویی در باره ساختن بالون و طیاره است بنویسد. (ص ۱۰۹). متن را نوشته و برای همان میرزا ابوالفضل که از وی خواسته بوده بنگارد، فرستاده است. ایشان هم آن را با دقت خوانده «و به مقتضای صفای طویت، انگشت اعتراض بر هیچ جمله و کلمه نگذاشتند» (ص ۱۱۶). هدف از نگارش این اثر چه بوده است؟ این که مسلمانان بفهمند و بدانند که «پیغمبر آنها در هزار و سیصد

و پنجاه و چند سال قبل از طیاره و ماشین هوایی خبر داد». (ص ۱۱۹). این را که در رساله قبل گفته بود. و اما ... در این وقت، ممکن است این سوال را بکنند که «آیا پیغمبر ما از ماشین زمینی که اسم آن موتور یا چیز دیگر است و چند سال است در تمام نقاط ایران و عربستان دایر و معمول و همه کس از مردمان مختلف الحال به آن سوار شده و به هیئت اجتماع مسافرت می نمایند و به مشاهد مشرفه می روند، خبر داده است؟» (ص ۱۱۹). این زمان، چندین سال بود که موتر جای شتر را گرفته بود و مردمان به جای شتر، با موتر به حج می رفتند و اشاره مؤلف به همین است.

نویسنده می گوید حالا که تصمیم گرفته برای طیاره چیزی بنویسد، بهتر است زحمت سوال دوم را هم بکشد و در این باره هم آنچه را می یابد بنویسد «و به این وجیزه ضمیمه نماید» (ص ۱۲۱). آنگاه پس از توضیحی در باره روایات علائم ظهور و گفته های معصومین به صورت کلی، بحث را آغاز کرده و این که «رسول خدا ... در عصر خود که خیر القرون بود، خبر از حدوث بالون و طیاره و کشتی هوایی به تنهایی داد و نامی از چرخ و ماشین زمینی نبرد.»

چرا؟ به نظر وی این طور نیست، بلکه در این باره هم خبر وارد شده و از آن آگاهی داده شده است. این خبر در توقیعی که در آخر شهر صفر ۴۱۰ گذشته از هجرت نبوی» به شیخ مفید داده شده آمده است. جمله این است: «ستظهر لکم من السماء آیه جلیه و من الارض مثلها بالسویه» (ص ۱۴۴). ترجمه این است که برای عبرت شما مردم آیت و علامت قدرتی از سماء یعنی در جو هوا که ما بین آسمان و زمین است به طور وضوح و ظوهر که همه مردم آن را مشاهده نمایند» پدید می آید. قبلا گفته بود که حدیثی که می گوید ناری و آتشی از فلان نقطه بر می خیزد، اشاره به آیرپلان و کشتی هوایی بود و اینجا هم اشاره اش به آسمان که همان است اما آنچه در زمین هم مثل آن پدید می آید، همان موتر (موتور) است:

«آیا بعد از ملاحظه این عبارت به ضمیمه سخنانی که گذشت کسی می تواند بگوید که مراد از آیت ارضی غیر از موتور و چرخ زمینی است؟ حاشا و کلا چه بالحس و العیان مشاهده می شود که موتور از هر جهت به استثنای پر و بال شبیه و مثل و مانند بالون است» (ص ۱۴۶).

در ادامه می افزاید: «در چند سال قبل شنیده بودم که بالونی احداث و اختراع کرده اند که هر دو کار از آن ساخته می شود هم پر و بال خود را گشوده و در هوا سیر می نماید و هم جمع نموده در زمین مانند موتور حرکت می کند و گاهی هم از دریا عبور می نماید.» (ص ۱۵۲).

بدین ترتیب، شاهد بودیم که مولف با استفاده از روایات اهل سنت، آنچه در علائم ظهور آمده است، در باره اختراع موتر و آیر پلان، توضیحاتی داده و متدینین را از نگرانی درآورده است. این شادمانی حاصل از این که می توانست تاثیر مثبتی در تدین مردم داشته باشد، هدفی است که نویسنده تعقیب می کرده است.

( الحمد لله اولا و آخرآ و كتب بيمناه )

( الدائره العبد المذنب الجاني « صدر )

( المتألهين « لاهيجاني مع تشتت البال )

( وتفرق الاحوال لهجوم انواع الامراض )

( والاسقام في اوائل شهر ذيحجة الحرام )

من شهور

سنه ١٣٤٩

( في المشهد المنقدس الرضوى على مشرفه )

( الصلواة والسلام )

وحرکاتی و افعالی خارق عادت و معجزاتی  
 بی نهایت بدین اعمال مواد وقواء و اشیاء  
 و اسباب این عالم طبیعت از آنحضرت صادر  
 شود (و بر کل من فی الارض) انهم حجت  
 بلا و اطه رشده المکراف بی سیم یا باسیم  
 تردد عمرم عیسویان و جمیع عقلا و دانیان  
 پس از مشاهده آن معجزات و خوارق عادات  
 و آن افعال و حرکات بدون جنک و نزاع و  
 بلا معارضه و مجادله و مدافعه مطیع و  
 منقاد (و طوعا و رغبتا) ایمان آورده تسلیم

اسرآن بزرگوار می شوند -  
 [ و ذالک هو الفوز العظيم ]  
 خصوصا کسانی که متدین بدین عیسی (ع)  
 و منتظر آمدن آنحضرت از ملکوت سماء  
 بوده اند زمانیکه برای الدین مشاهده کنند  
 که آن سرور متابعت و پیروی و اقتدا به آن  
 بزرگوار (ع) می نماید راه عنبر و بهانه  
 مرتفع گردیده عمرها (آمننا و صدقنا) گویند  
 چه که عاقل دانشمند و مستحضر و مطلع  
 بود که کائنات و ضم و لریکب اسباب و مسببات

<http://historylib.com/index.php?action=article/view/1642>

## سخن پایانی

بسم الله الرحمن الرحيم

این کتاب الکترونیکی مجموعه مقالات استاد دانشگاه تهران آقای رسول جعفریان از سال ۱۳۸۳ تا اوایل اسفندماه ۱۳۹۳ می باشد. دوستان عزیز می توانند برای خواندن مقالات جدید به سایت تخصصی تاریخ اسلام و ایران مراجعه فرمایند. نکته دیگر اینکه بنده به شخصه به آثار آقای جعفریان علاقه بسیار زیادی دارم چون آثار ایشان هم علمی و هم شیوا و هم جامع می باشند و معلوم است که زحمت بسیار زیادی برای آثارشون کشیده اند. امیدوارم دوستان عزیز استفاده ببرند.

امیر قربانی

پنجم جمادی الاول سال یکهزار و چهارصد و سی و شش هجری قمری

پنجم اسفند ماه سال یکهزار و سیصد و نود و سه هجری شمسی

- <http://khamenei.ir> •
- <http://aviny.com> •
- <http://mostazafin.tv> •
- <http://www.farhangnews.ir> •
- <http://www.ammarname.ir> •
- <http://basijpress.ir> •
- <http://www.talkhandak.com> •
- <http://oweis.ir> •
- <http://didban.ir> •
- <http://bookroom.ir> •
- <http://www.ghaemiyeh.com> •
- <http://www.borhan.ir> •
- <http://www.shamstoos.ir> •
- <http://www.daesh.ir> •
- <http://rahimpour.ir> •
- <http://www.tasnimnews.com> •
- <http://www.ir-psri.com> •
- <http://iichs.ir> •
- <http://www.mostanadnegar.com> •
- <http://www.motahari.ir> •
- <http://www.irdc.ir> •
- <http://www.rohama.org> •
- <http://www.abna.ir> •
- <http://www.historylib.com> •
- <http://www.ahl-ul-bait.com> •
- <http://www.noorlib.ir> •
- <http://www.usviewer.com> •
- <http://www.asipress.ir> •
- <http://soft98.ir> •